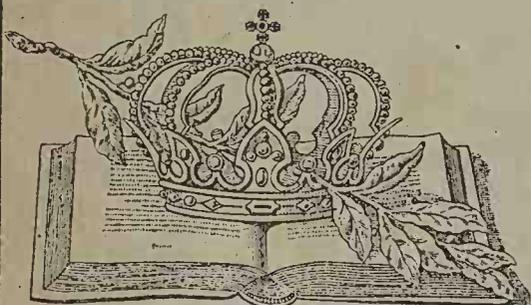




BIBLIOTECA
FVNDATIVNEI
VNIVERSITARE
CAROLI.



N^o Curent 21695 Format 8.
N^o Inventar A. 3428 Anul 1916
Sectia _____ Raftul _____

Eduard von Hartmann's
**System der Philosophie
im Grundriß**

Band I

Grundriß der Erkenntnislehre



Bad Sachsa im Harz 1907
Hermann Haacke
Verlagsbuchhandlung.

Inv. A. 3428

Grundriß der Erkenntnislehre

Von

(H) 332098
(S) 332102

Eduard von Hartmann

26648



Bad Sachsa im Harz 1907
Hermann Haacke
Verlagsbuchhandlung.

9/953

1956

1961

D

BIBLIOTECA I
COTĂ 21695
BIBLIOTECĂ

RC 199/166

Alle Rechte vorbehalten!

B.C.U. Bucuresti



C26648

Vorwort.

Dieses Werk versucht zum erstenmal ein System der Philosophie in Grundrissen ihrer einzelnen Zweige darzubieten, dessen sämtliche Teile von demselben Verfasser unter einheitlichem Gesichtspunkt im Zusammenhange geschrieben sind. Hegel in seiner einbändigen Enzyklopädie, seine Schüler in der von ihnen herausgegebenen dreibändigen Enzyklopädie und Lotze in seinem System der Philosophie sind bisher die einzigen Unternehmungen dieser Art. Sieht man von der einbändigen Enzyklopädie ab, die nur ein Diktatheft für Vorlesungen darstellt, so ist in diesen Werken die Ökonomie des Raumes leider nicht gewahrt; denn Hegels dreibändige Enzyklopädie verwendet allein zwei Bände auf Logik und Naturphilosophie, Lotzes unvollendet gebliebenes System der Philosophie zwei Bände auf Logik und Metaphysik.

Zur Lektüre meiner bisher veröffentlichten Werke würde ein fleißiger Leser mehrere Jahre brauchen; das ist mehr, als man unserer schnellebigen Zeit zumuten kann. Ich fühlte deshalb die Verpflichtung, dem Publikum meine Philosophie in gedrängterer und doch authentischer Darstellung zugänglich zu machen. Als noch eine Fülle von Aufgaben vor mir lag, gönnte ich mir nicht die Zeit, kurz zu sein; jetzt im Alter durfte ich sie mir nehmen. Wenn selbst meine ausführlichen Darlegungen mich nicht vor schweren Mißverständnissen schützen konnten, so würde vermutlich eine kürzere Fassung damals noch mehr Mißverständnissen ausgesetzt gewesen sein. Jetzt, wo die Grundrisse sich auf meine ausführlichen Darlegungen stützen, überall auf sie verweisen und sich zu ihnen etwa so verhalten wie in Lehrbüchern der Text der Paragraphen zu den angehängten Erläuterungen, jetzt steht es jedem frei, in den ihm bedenklich oder auffällig erscheinenden Punkten die Verweisungen zu benutzen und sich über meine Ansichten genauer zu unterrichten, ehe er mir etwas anderes unterstellt und dies bekämpft. Wer noch nichts von mir gelesen hat, möge aus diesem „System“ seine erste Kenntnis meiner Philosophie schöpfen, nachdem er etwa die Vorrede zur elften Auflage der

„Philosophie des Unbewußten“ als Einleitung vorangeschickt hat; wer meine Schriften kennt, möge die Auffassung, die er von ihnen gewonnen hat, an diesem „System“ nachprüfen, da ich im Laufe meines Lebens doch in manchen Punkten weiter gekommen zu sein glaube (U. I, S. LV—LVII).

Freilich bietet die gedrängtere Fassung des „Systems“ ein bloßes Gerippe, das der Rundung durch Fleisch- und Fettpolster entbehrt. Die Kürze konnte nur durch Ausscheidung aller systematisch unwesentlichen Abschweifungen, historisch-kritischen Erläuterungen, apologetischen Auseinandersetzungen und popularphilosophischen Allotria erkaufte werden. Und doch sind es grade solche Exkurse, die einem philosophischen Werk Leben, Frische, Farbe und Anziehungskraft geben und es dem Verständnis der Zeitgenossen näherbringen. Wer also ihren Mangel bedauern sollte, der wird noch heute besser tun, sich an meine ausführlicheren Darstellungen zu halten. Je kürzer und konzentrierter eine Darstellung gehalten ist, desto trockener, nüchterner und schwerer verständlich muß sie erscheinen, und je kürzer die Beweisführung zusammengedrängt ist, desto mehr muß sie von ihrer Überzeugungskraft einbüßen. Wer an der Lektüre Zeit sparen will, muß diese Übelstände einer grundrißartigen Behandlung mit in den Kauf nehmen und darf dem Verfasser keinen Vorwurf aus dem machen, was in der Natur der Sache liegt.

Insoweit meine früheren Werke schon eine systematische Anordnung des behandelten Stoffes besaßen, lag für mich kein Grund vor, von dieser einmal gewählten Anordnung abzugehen. Deshalb stimmen in den Grundrissen der Ästhetik, ethischen Prinzipienlehre und Religionsphilosophie die Inhaltsverzeichnisse mit denen der „Philosophie des Schönen“, des „sittlichen Bewußtseins“ und der „Religion des Geistes“ überein, wodurch zugleich das Zurückgreifen auf die größeren Werke dem Leser erleichtert wird. In den Grundrissen der Naturphilosophie, Psychologie, Metaphysik und Axiologie mußte die systematische Anordnung des Stoffes in der Hauptsache erst neu herzugebracht werden; deshalb sind auch in diesen Grundrissen die Verweisungen häufiger. Dieser zweite bis fünfte Grundriß behandeln zusammen etwa denselben Stoff wie die „Philosophie des Unbewußten“; wer diese neue Darstellung mit der alten vergleicht, wird beurteilen können, ob und welche Fortschritte ich in den dazwischen liegenden vier Jahrzehnten gemacht habe.

Der „Grundriß der Erkenntnislehre“ zerfällt in drei Bücher.

Das erste Buch über „das Erkennen“ stellt eine allgemeine Einleitung in die Philosophie dar und faßt eine Menge bisher zerstreuter Bemerkungen geordnet zusammen. Das zweite Buch schließt sich im allgemeinen an „Das Grundproblem der Erkenntnistheorie“ an, erweitert und vervollständigt aber die dort gebotene Gliederung des Stoffes so, daß auch der Hauptinhalt der „Kritischen Grundlegung des transzendentalen Realismus“ und manches in anderen Schriften Enthaltene herangezogen wird. Das dritte Buch folgt mit kleinen Abweichungen der Disposition der „Kategorienlehre“, behandelt aber die Kategorien nur so weit, wie sie in die Erkenntnislehre gehören und überläßt den Rest den Grundrissen der Naturphilosophie und Metaphysik.

Gr.-Lichterfelde bei Berlin, 1906.

Eduard von Hartmann.

Erklärung der abgekürzten Verweisungen.

- Ae. II = Ästhetik. Teil II.
Au. = Aufsätze (Gesammelte Studien und). 3. Aufl.
B. = Bewußtsein (Das sittliche). 2. Aufl.
D. = Dialektik (Über die dialektische Methode).
E. = Erkenntnistheorie (Das Grundproblem der).
Fr. = Fragen (Philosophische, der Gegenwart).
G. = Geisterhypothese (des Spiritismus und seine Phantome).
K. = Kategorienlehre.
Ke. = Kernfragen (Soziale).
Ki. = Kirchmann('s erkenntnistheoretischer Realismus).
Kn. = Kant('s Erkenntnistheorie und Metaphysik).
Kr. = Krisis (des Christentums in der modernen Theologie). 2. Aufl.
L. = Lotze('s Philosophie).
M. II = Metaphysik (Geschichte der). Teil II.
N. = Neukantianismus, (Schopenhauerianismus und Hegelianismus).
P. = Pessimismus (Zur Geschichte und Begründung des). 2. Aufl.
Ph. = Physik (Die Weltanschauung der modernen).
Po. = Politik (Zwei Jahrzehnte deutscher).
Pr. = Probleme (Moderne). 2. Aufl.
Ps. = Psychologie (Die moderne).
R. II = Religionsphilosophie. Teil II. 2. Aufl.
Rf. = Reform (des höheren Schulwesens).
S. = Selbstzersetzung (des Christentums). 3. Aufl.
Sch. = Schelling('s philosophisches System).
Sp. = Spiritismus. 2. Aufl.
St. = Studien (Ethische).
T. = Tagesfragen.
TR. = Transzendentalen Realismus (Kritische Grundlegung des). 3. Aufl.
U. III = Unbewußten (Philosophie des). 11. Aufl. Teil III.
W. = Wanderungen (Kritische, durch die Philosophie der Gegenwart).
- Die beigefügten Ziffern bedeuten die Seitenzahlen der neuesten Auflage.
- Pl. = Plumacher, Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart. 2. Aufl. Heidelberg bei Weiß.
Tb. = Taubert, Der Pessimismus und seine Gegner. Sachsa i. H. bei Hermann Haacke.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
A. Das Erkennen.	
I. Die Stufen der Erkenntnistätigkeit	1
1. Die Erfahrung	1
2. Die Kunde	7
3. Die Wissenschaft im engeren Sinne	8
4. Die Philosophie	12
II. Die Zuverlässigkeitsgrade des Erkennens	22
1. Die schlechthinige Gewißheit.	22
2. Die völlige Ungewißheit	25
3. Die Wahrscheinlichkeit	28
III. Die Methoden des Erkennens	32
1. Die Gnosis oder intellektuelle Anschauung	32
2. Die Dialektik	36
3. Die Deduktion	38
4. Die Induktion	43
IV. Die formalen Standpunkte des philosophischen Erkennens	48
1. Der Dogmatismus	48
2. Der Skeptizismus	52
3. Der Kritizismus	58
B. Übersicht der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte.	
I. Der naive Realismus	63
II. Vom naiven Realismus zum transzendentalen Idealismus.	69
1. Die Auflösung der materiellen Außenwelt	69
2. Die Auflösung des Ich	79
3. Die Auflösung des Absoluten	84
III. Der transzendente Idealismus	89
1. Der transzendente Idealismus als induktive Hypothese	90
2. Der transzendente Idealismus als deduktives Dogma	94
IV. Vom transzendentalen Idealismus zum transzendentalen Realismus	97
1. Der Bewußtseinsspiritualismus	97
2. Die Monadologie unbewußter Geister	99
3. Die Beziehungen der Geister untereinander	103
4. Die unbestimmten Dinge an sich	108
V. Der transzendente Realismus	111
1. Die Grundlage des transzendentalen Realismus	111
2. Die Beschaffenheit des Dinges an sich	115
3. Ergebnis	122

C. Die Kategorien der Erscheinungswelt.	Seite
Allgemeine Vorbemerkungen	128
I. Die Kategorien der Sinnlichkeit	139
1. Die Kategorien des Empfindens	139
a) Die Intensität	139
b) Die Zeitlichkeit	144
c) Die Qualität	150
2. Die Kategorien des Anschauens	157
d) Die Räumlichkeit	157
II. Die Kategorien des Denkens	165
1. Die Urkategorie der Relation	165
2. Die Kategorien des reflektierenden Denkens	170
a) Die Kategorien des vergleichenden Denkens	170
b) Die Kategorien des trennenden und verbindenden Denkens	174
c) Die Kategorien des messenden Denkens	180
d) Die Kategorien des schließenden Denkens	185
e) Die Kategorien des modalen Denkens	194
3. Die Kategorien des spekulativen Denkens	199
a) Die Kausalität (Ätiologie)	199
b) Die Finalität (Teleologie)	211
c) Die Substantialität (Ontologie)	216

Grundriß der Erkenntnislehre

A. Das Erkennen.

Vorbemerkung.

Der deutsche Kulturkreis pflegt die Philosophie unter Wissenschaft (im weiteren Sinne) zu befassen, der englische und romanische setzt sie der Wissenschaft (im engeren Sinne) entgegen. In früheren Jahrhunderten galt die Philosophie als die Königin der Wissenschaften; jetzt wird ihre Wissenschaftlichkeit und überhaupt ihr Erkenntniswert vielfach bezweifelt. Wie verhält sich nun die Philosophie zu den übrigen Wissenschaften? Hat sie neben ihnen eigene Aufgaben zu lösen? Hat die bisherige Philosophie das Mißtrauen verdient, das ihr heute entgegengebracht wird, und wodurch? Wie muß eine Philosophie beschaffen sein, um solcher Geringschätzung enthoben zu sein? Welcher Methoden muß sie sich bedienen? Was darf man von ihr erwarten, was nicht? Die Beantwortung dieser Fragen muß entscheidend sein für die Rolle, die der Philosophie in der Kulturentwicklung der Zukunft zu spielen noch vorbehalten ist.

I. Die Stufen der Erkenntnistätigkeit.

1. Die Erfahrung.

Alle Erkenntnis beginnt mit der Erfahrung und stützt sich auf sie. Dies gilt für alle erkennenden Lebewesen vom ersten Augenaufschlag bis zum letzten Atemzuge. Wessen ich mir bewußt werden soll, das muß Inhalt meines Bewußtseins werden, und mein Bewußtsein muß es als solchen vorfinden. Wie es dazu gelangt ist, Inhalt meines Bewußtseins zu werden, das liegt jenseits der Erfahrung, selbst dann, wenn ich mit Absicht eine schlummernde Erinnerung wachrufe oder einen Gedankengang zu bestimmtem Ziele hinleite. Die Erfahrung lehrt mich ebensowenig darüber, welche vorbewußten Intellektualfunktionen die gesuchte Erinnerung in mir wecken oder den gesuchten Gedanken (z. B. das fehlende Glied eines mathematischen Beweises) hervorspringen

lassen, als darüber, welche eine unvermutete Wahrnehmung plötzlich vor meinem Bewußtsein auftauchen lassen. Den Bewußtseinsinhalt jeden Augenblickes finde ich als etwas Gegebenes vor, gleichviel, ob ich seinen Eintritt gewünscht habe oder nicht. Daß er wirklich eingetreten und da ist, kann ich ebenso wie seine nähere Beschaffenheit, die vielleicht von meinen Wünschen abweicht, nur nachträglich und hinterdrein (a posteriori) feststellen, und muß ihn als etwas Gegebenes, so wie ich ihn vorfinde oder in mir finde, hinnehmen. Was mir mit seinem Auftreten in meinem Bewußtsein widerfährt, das ist es, was ich erfahren muß, um etwas davon zu wissen.

Auch die Mystik und das Denken ist nur durch Erfahrung gewußt. Was als mystische Eingebung auftaucht, ist ebensogut durch vorbewußte Intellektualfunktionen produziert worden wie jede Wahrnehmung; daß aber das so Produzierte mein Bewußtsein berührt, dessen kann ich mir nur durch Erfahrung inne werden, und wenn ich nichts von dem mystischen Vorgang in mir erfahre, so ist er für mein Bewußtsein so gut wie nicht da, und ich habe kein Recht mehr, seine Existenz zu behaupten. Daß ich Widersprechendes nicht zusammen denken kann, muß ich erfahren, indem ich es versuche; ich muß es oft versucht haben und immer wieder die Unmöglichkeit erfahren haben, um behaupten zu können, daß die Lösung dieser Aufgabe für meine geistige Organisation, wie sie sich mir bisher in meinem Leben bekundet hat, unmöglich sei. Ich muß an vielen anderen Menschen die gleiche Erfahrung gemacht haben und niemals auf eine negative Instanz gestoßen sein, um behaupten zu können, daß dies für das menschliche Denkvermögen innerhalb der erfahrungsmäßig gegebenen Grenzen unmöglich sei. Ich muß mich durch vielfältige Erfahrung überzeugt haben, daß alle scheinbaren Widersprüche im Sein nur falscher Schein sind, um behaupten zu können, daß das Widersprechende ebensowenig sein wie gedacht werden könne. Daß aber für mein Denken die Ausschließung des Widerspruches nicht bloß etwas Tatsächliches ist, sondern ein Denkpostulat, das ein Gefühl unwiderstehlicher innerer Nötigung oder Denkwanges mit sich führt, davon kann ich ebenfalls nichts wissen, so lange ich es nicht erfahren habe.

So ist Erfahrung die Grundlage alles Erkennens; aber darum ist sie selber doch noch nicht Erkenntnis zu nennen. Die Erfahrung jeden Augenblickes ist ein Chaos von Empfindungen, Anschauungen, Erinnerungen, Phantasievorstellungen und Gedan-

ken, zu dessen Entstehung innere Organreize, äußere Sinneseindrücke und Ideenassoziationen zusammenwirken. Ohne die aus diesen verschiedenen Quellen entsprungenen Bestandteile der Erfahrung zu sondern und innerhalb jeder dieser Gruppen eine übersichtliche Ordnung herzustellen, ist keine Orientierung in diesem Chaos möglich, in welchem alles ohne feste Grenzen miteinander verschwimmt. Diese Sonderung und Ordnung vollzieht sich durch den Wechsel der Aufmerksamkeit, die aus dem Chaos der Gesamterfahrung erst die Einzelerfahrungen heraushebt und die verschwimmenden Grenzen verfestigt. Diese Betätigung geht aber schon über die Erfahrung hinaus, wenn auch jedes Einzelergebnis derselben wieder erfahren werden muß, um gewußt zu werden; sie fällt schon unter die erkennende Bearbeitung der Erfahrung; die zu bestimmten Erkenntniszwecken von der bewußten Zwecktätigkeit beeinflußt und geleitet wird (W. 185—186).

Noch mehr ist dies der Fall, wenn die herauspräparierten Bestandteile vergangener Gesamterfahrungen dem Gedächtnis eingeprägt und mit gleichartigen oder ähnlichen Bestandteilen späterer Gesamterfahrungen zu Gruppen oder Reihen verbunden werden. Die Summe der geordneten Augenblickserfahrungen liefert so einen verständig geordneten Erfahrungsschatz, der für die Erinnerung jederzeit verfügbar ist und darum als eine einzige Gesamtheit der zeitlich ausgedehnten Lebenserfahrung aufgefaßt wird. In der Tat ist zwar jede wachgerufene Erinnerung eine gegenwärtige Erfahrung, aber nur als Erinnerung, während die Erfahrung, an welche sie erinnert, unwiederbringlich dahin ist. Welche vergangener Erfahrungen durch Erinnerung repräsentativ erneuert werden, das ist selbst wieder durch eine verstandesmäßige Zwecktätigkeit bestimmt, die dem Erkenntniszwecke dient, indem sie Stücke aus dem Gedächtnisvorrat vergangener Erfahrung zum Vergleich mit gegenwärtiger hervorholt. Wenn die Betätigung des Denkens an dem gleichzeitigen Erfahrungschaos des Augenblickes noch wesentlich eine analytische war, so ist diejenige, welche vergangene Erfahrungen untereinander oder mit gegenwärtigen vergleicht, bereits eine synthetische. Diese Synthese zeigt sich nicht nur an dem Zusammenfassen von Gruppen gleichartiger und ähnlicher Erfahrungen, die zeitlich und räumlich weit auseinander liegen, sondern auch an dem Zusammenfassen einer sich stetig verändernden Einzelerfahrung zu einem genetischen Teilvorgang.

Gleichwohl täuscht sich der Erkennende leicht darüber, daß er bereits analytisch das Erfahrungschaos gesichtet und geordnet

und synthetisch die zeitlich und räumlich auseinandergezogene Erfahrung wieder zusammengefaßt hat. Er glaubt noch rein auf dem Boden der Erfahrung zu stehen, indem er beschreibt, was er erfahren hat, und merkt nicht, daß alles an seiner Beschreibung, was Erkenntnis genannt zu werden beanspruchen kann, nur durch denkende Bearbeitung der Erfahrung zustande gekommen ist. Noch heute gibt es Philosophen, die sich einbilden, durch eine rein deskriptive Methode die Grenzen der ganzen Wissenschaft durchmessen zu können, ohne dabei den Boden der Erfahrung im geringsten zu überschreiten. Sie bedenken nicht, wie sehr sie schon dadurch die Erfahrung überschreiten, daß ihre Beschreibung eine sprachliche ist, durch welche ihre Erfahrungen nach den Denkformen der Sprache geordnet und gemodelt werden. Bei dem Reisenden ohne wissenschaftliche Bildung, der seine Reiseindrücke von Land und Leuten, Pflanzen und Tieren aufzeichnet, oder bei dem Chronisten, der die Denkwürdigkeiten, die er miterlebt hat, seinen Nachkommen überliefert, mag die Selbsttäuschung darüber verzeihlich sein, wie sehr sie denkend ihre Gesamterfahrungen umgestaltet haben, indem sie allein das ihnen wichtig Scheinende hervorhoben und aneinanderreichten. Für den heutigen Philosophen ist solche Selbsttäuschung weniger verzeihlich.

An diesen Beispielen zeigt sich, daß es nicht ganz leicht ist, die Erfahrung selbst und die Ergebnisse ihrer Bearbeitung durch das Denken auseinanderzuhalten. Die Menschen vermögen dies um so weniger, je ungebildeter sie sind und je schwächer ihre rationelle Veranlagung ist. Bei jeder Zeugenvernehmung kann man beobachten, wie verschieden ein und derselbe Vorgang von glaubwürdigen, unbeteiligten Zuschauern aufgefaßt wird und wie widersprechende Erfahrungen sie dabei gemacht haben wollen. Während der Wahrnehmung haben sie unwillkürlich schon die reine Erfahrung denkend bearbeitet, ohne sich dessen bewußt zu sein. Ihre Erfahrungen werden sich je nach Sinnesschärfe, Standort usw. nicht decken; aber sie können sich nicht widersprechen. Was sie aber aus diesen Erfahrungen erschlossen haben, das kann sich widersprechen, wenn einige oder mehrere dieser Schlüsse voreilig oder fehlerhaft waren. Da sie sich aber ihres Schließens nachträglich nicht bewußt sind, so nehmen sie dessen Ergebnisse für Erfahrung, die sie beedigen können.

Ähnlich ist es bei allen sogenannten Sinnestäuschungen: nicht die sinnliche Erfahrung täuscht, sondern die unwillkürlichen und

halb oder ganz unbewußten Schlußfolgerungen, die der Verstand an die Wahrnehmung unwillkürlich anknüpft. Gleichwohl gilt die Sinnestäuschung als Erfahrung und mit Recht, wenn die Fehlschlüsse, durch die sie zustande kommt, so tief unter der Bewußtseinschwelle liegen, daß selbst ihre nachträgliche Durchschauung mit abstrakter Erkenntnis den Fortbestand der Sinnestäuschung nicht zu erschüttern vermag. Soweit ich mich nicht nur überzeugen kann, daß und wie ich zu dem irr tümlichen Glauben an meine Erfahrung gelangt bin, sondern mit dieser Einsicht auch meine vermeintliche Erfahrung als Erfahrung aufhebe, soweit vermag ich meine Erfahrung zu reinigen, d. h. die unreine Erfahrung auf reine zurückzuführen. Wo diese Möglichkeit aufhört, d. h. wo trotz der abstrakten Durchschauung die konkrete Täuschung fortbesteht, da muß ich mich eben dareinfinden, daß unter Umständen in der Erfahrung als solcher ein trügerischer Bestandteil steckt.

Damit scheint der ganze Wert der Erfahrung als Grundlage des Erkennens wieder in Frage gestellt zu sein. Denn alle unsere Wahrnehmungen und unser ganzer sonstiger Bewußtseinsinhalt entspringt aus vorbewußter produktiver Seelentätigkeit, die, wenn nicht ganz, so doch zum größten Teil logische und teleologische Intellektualfunktion ist. Wenn also unter Umständen diejenigen unbewußten Schlüsse und Denkkonstruktionen trügen können, welche wir nachträglich wenigstens in abstracto durchschauen können, was schützt uns dann davor, daß auch diejenigen uns erst recht zu täuschen vermögen, die wir nicht einmal nachträglich zu durchschauen imstande sind?

Dieses Bedenken wird auf seine richtige Bedeutung zurückgeführt, wenn wir genauer zusehen, in welcher Hinsicht denn die Erfahrung uns zu täuschen vermag. Da zeigt sich dann sogleich, daß jede Möglichkeit einer Täuschung über den Tatbestand unseres subjektiven Bewußtseinsinhalts schlechterdings ausgeschlossen ist. Was ich im Bewußtsein als gegeben vorfinde, das ist auch in ihm genau so, wie ich es vorfinde. Wenn ich dagegen glaube, durch meinen Bewußtseinsinhalt einen Tatbestand festzustellen, der von meinem Bewußtsein unabhängig ist, also auch nach dessen Erlöschen fortbesteht, dann bin ich der Möglichkeit der Täuschung ausgesetzt. Die Erfahrung ist untrüglich nur als unmittelbare, d. h. sofern sie mir zeigt, was innerhalb meines Bewußtseins ist und vorgeht; über dasjenige, was außerhalb oder jenseits meines Bewußtseins ist und vorgeht, lehrt sie

mich unmittelbar gar nichts. Sobald ich aber versuche, durch den Inhalt meines Bewußtseins über das Jenseits desselben eine mittelbare Erfahrung zu gewinnen, muß ich zu Schlüssen greifen und bin dabei dem Irrtum ausgesetzt.

Die Erfahrung ist also untrüglich als unmittelbare Erfahrung des eigenen subjektiven Bewußtseinsinhaltes, trüglich aber als Glaube an eine mittelbare Bekundung über das jenseits desselben Seiende oder Vorgehende. Sondere ich diesen Glauben von jener unmittelbaren rein subjektiven Erfahrung, so habe ich an der letzteren eine schlechthin zuverlässige Grundlage des Erkennens, während dem ersteren nur nach sorgfältiger kritischer Prüfung ein theoretischer Erkenntniswert zugesprochen werden darf. Dieser Glaube mag noch so aufdringlich sich geltend machen, er mag noch so sehr auf seinen instinktiven Ursprung und seine praktische Bewährtheit und Unentbehrlichkeit pochen, — das alles darf den Philosophen nicht verleiten, ihm auch nur das allergeringste Vertrauen auf seine theoretische Richtigkeit zu schenken. Er könnte ja praktisch äußerst brauchbar und doch theoretisch falsch, z. B. eine uns vom Schöpfer eingepflanzte heilsame Täuschung sein, die unserer Bestimmung besser entspräche als die wahre Erkenntnis; er könnte auch bloß in einigen Punkten richtig, in anderen aber unrichtig sein. Da seine Unrichtigkeit in verschiedenen Fällen von Sinnestäuschung feststeht, so muß irgendwo eine Grenze zwischen seiner Falschheit und Wahrheit liegen; der Instinkt aber, der diesen Glauben durchweg für wahr ausgibt, lehrt uns nichts darüber, wo diese Grenze liegt. Sie könnte vielleicht auch so zu ziehen sein, daß das Richtige an diesem Glauben zu Null zusammenschrumpft.

Diese Frage bildet eben das Grundproblem der Erkenntnislehre; die Zuverlässigkeit der unmittelbaren Erfahrung als rein subjektiver wird aber nicht berührt durch die Untersuchung, ob und wie weit der Erfahrung eine mittelbare Bedeutung für das unabhängig vom Bewußtsein Seiende zukomme, sie bildet vielmehr für diese Untersuchung den unerschütterlichen Ausgangspunkt. So weist die kritische Betrachtung des Begriffes der Erfahrung einerseits über sich hinaus auf das Grundproblem der Erkenntnislehre, wie sie andererseits über die bloße Beschreibung des zugleich und nacheinander Seienden hinwegführt zur ersten wirklichen Erkenntnisstufe, der Kunde (K. 72—75, 82—83).

2. Die Kunde.

Wenn der Schatz der eigenen Erfahrung, wie er sich während des Lebens angesammelt hat, durch die Erfahrungen glaubwürdiger Mitmenschen ergänzt wird, so gewinnt man dadurch eine Menge von Kenntnissen, die nur noch zunächst der Ordnung nach Stoffgebieten (z. B. Steinreich, Pflanzenreich, Tierreich, Menschheit) und dann innerhalb jedes Stoffgebietes der systematischen Ordnung bedürfen, um wirkliche Erkenntnis darzubieten. Jede Einzelerfahrung wird in Gedanken in einen typisch wiederkehrenden und einen individuell singulären Teil zerlegt; was typisch wiederkehrend ist, wird durch Vergleichung mit anderen Einzelerfahrungen ermittelt. So bilden sich die Begriffe von Ordnungen, Gattungen, Arten, Unterarten, Spielarten (Varietäten), die zusammengenommen ein Klassifikationssystem ausmachen. In ihm ist ein Rahmen gegeben, in welchen jede neue Einzelerfahrung eingeordnet wird. Solches Einordnen stellt sich als Wiedererkennen des schon Bekannten dar und erhebt damit die bloße Perzeption der neuen Erfahrung zur Apperzeption. Nun erst fühlt der Mensch sich heimisch in seinem Wohnplatz, da er für alle neu auftauchenden Erfahrungen Schubfächer in seinem Geist bereit hat, in die er sie unterzubringen weiß.

Diese Stufe der Erkenntnis heißt Kunde. Wir sprechen z. B. von Stern-, Erd-, Wetter-, Gestein-, Pflanzen-, Tier-, Völker-, Kostüm-, Waffen-, Wappen-, Briefmarkenkunde usw. Innerhalb jeder dieser Kunden sondern sich wieder viele Spezialgebiete der Kunde ab, z. B. in der Geographie die Orographie, Hydrographie und politische Geographie, in der Zoologie die Ornithologie und Oologie. Das Leben der Menschheit ist schwerer in dieser Weise zu klassifizieren, aber Maß und Wage kommen der Beobachtung des bloßen Auges zu Hilfe, um feinere anthropologische Unterschiede festzustellen. In ihrem sozialen und geistigen Leben liefert die Massenerfahrung oder Statistik gute Hilfsmittel, um dasjenige festzustellen und zu ordnen, was sich gegen die Einzelerfahrung spröde verhält.

In der Kunde ist das Streben der Erkenntnis vor allem darauf gerichtet, auf allen Gebieten das natürliche Klassifikationssystem ausfindig zu machen; es soll nicht etwa eine künstliche Ordnung nach willkürlich aufgestellten Merkmalen in die Dinge hineingetragen werden, sondern es soll diejenige Ordnung erkannt und wiedergespiegelt werden, welche von der Natur wirklich

in die Dinge hineingelegt ist. In diesem unbewußten oder bewußten Streben nach dem natürlichen System enthüllt sich der den Erkenntnistrieb leitende Glaube, daß in dem Walten der Natur eine gesetzmäßige und vernünftige Ordnung zu finden sein müsse, wenn auch ihre Erkennung durch räumliche und zeitliche Zerstreuung ihrer Glieder und anderweitige Verhüllungen erschwert ist. In der Kunde geht also der Erkenntnistrieb zwar von der stillschweigenden Voraussetzung einer gesetzmäßigen Ordnung in der Natur aus, aber er begnügt sich damit, diese wirkliche Naturordnung zu erkennen und strebt noch nicht danach, die Gesetze zu erkennen, die bei ihrem Zustandekommen wirksam waren, oder die besonderen Ursachen, durch die jeder einzelne Typus gerade so und nicht anders geworden ist. Die vernünftige Gesetzmäßigkeit der aufgestellten Klassifikation gilt unwillkürlich als Prüfstein ihrer Natürlichkeit, wird aber selber noch nicht zum Gegenstande der Erkenntnis, die sich vorläufig bei der systematischen Ordnung beruhigt.

Die Kunde treibt schon dadurch über sich hinaus, daß sie die Veränderungen des Seienden in ihr Bereich zieht. Die Sternkunde führt zur Geschichte der Himmelskörper, die Erdkunde und Gesteinkunde zur Geologie und Paläontologie, die Tierkunde zur Embryologie und Abstammungslehre, die Sprachenkunde zur Sprachengeschichte, die Statistik zur geschichtlichen Statistik, die chronologische Geschichtschreibung zur pragmatischen. Indem man aber die Veränderungen, die auf bestimmten Gebieten vor sich gehen, nach typischen Vorgängen ordnet, gelangt man unvermerkt zu typischen Gesetzen des Geschehens und damit über die Kunde hinaus. Der frühere Zustand erscheint zugleich als Ursache des späteren, und diejenigen Dinge oder Ereignisse, durch deren Hinzutritt zu einer in sich beharrenden Gruppe eine gesetzmäßige Veränderung eingeleitet wird (z. B. in der Chemie), stellen sich als veranlassende Ursache der Veränderung dar. So drängt die Morphologie über sich hinaus zur Biologie, die Naturkunde und Geschichtskunde zur Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft.

3. Die Wissenschaft im engeren Sinne.

Wie die Kunde auf der Klassifikation als einer natürlich-systematischen Ordnung, so fußt die Wissenschaft auf der Kausalität und Begründung. Alle Realwissenschaft ist Erkenntnis von Zusammenhängen nach Ursache und Wirkung, alle Formalwissen-

schaft Erkenntnis von Zusammenhängen nach Grund und Folge. In beiden ist die vernünftige Gesetzmäßigkeit der Zusammenhänge Gegenstand der Erkenntnis; in den rein formalen Wissenschaften (Logik, Mathematik, Phronomie) ist diese Gesetzmäßigkeit bloß logisch, in den Realwissenschaften (Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften) ist sie zwar auch logisch, aber auch und vor allem real. Die in der Klassifikation der Kunde zwar geahnte, stillschweigend vorausgesetzte und implizite mit dargebotene Gesetzmäßigkeit wird von der Wissenschaft expliziert.

In den rein formalen Wissenschaften wird sie als logische oder vernünftige Gesetzmäßigkeit unmittelbar eingesehen. Die so entwickelten logischen Gesetze erweisen aber erfahrungsmäßig auch in der Wirklichkeit ihre Gültigkeit und lassen schon dadurch erkennen, daß auch die Dinge unter logischen oder vernünftigen Gesetzen stehen. Die Mechanik und mathematische Physik läßt einen noch engeren Zusammenhang zwischen der formallogischen und der realen Gesetzmäßigkeit ahnen, wenn auch letztere nicht durch erstere erschöpft wird. Aber wenn das über die formallogische Gesetzmäßigkeit überschießende Plus der realen nicht in formallogische Begründung aufzulösen ist, so erhält sich doch auch hier die Ahnung, daß es vernünftig, nur noch in einem höheren Sinne vernünftig als das rein formal Logische sein müsse, d. h. aber, daß die gesamte kausale Gesetzmäßigkeit der Dinge letzten Endes der ureigensten Gesetzmäßigkeit des vernünftigen Geistes homogen sei. Der Geist, der die Welt zu erkennen strebt, findet in ihr Geist von seinem Geist wieder, und nur weil und soweit dies der Fall ist, vermag er sich in ihr zu orientieren und heimisch zu fühlen, sie wahrhaft zu erkennen, seinem Geiste zu assimilieren und einzuverleiben. Darum ist die Wissenschaft soviel interessanter als die Kunde, weil sie uns die Dinge soviel näher rückt, soviel begreiflicher macht und die in ihnen waltende vernünftige Gesetzmäßigkeit klarlegt.

Das letzte Ideal der Wissenschaft im engeren Sinne geht dahin, die Veränderungen und ihre Ergebnisse nach formallogischer Gesetzmäßigkeit zu begreifen, d. h. die Naturwissenschaften in mathematische Physik und alles Weltgeschehen in Mechanik der Atome aufzulösen. Aber damit kann sie niemals zustande kommen, weil schon die Geometrie den Raum, die Phronomie die Bewegung, die Mechanik die Masse mit Beharrungsvermögen voraussetzt, weil ferner alle mathematisch-physikalischen Formeln konstante Größen in sich tragen und auf gegebene Atomkonstellationen

angewendet werden müssen. Alle diese Daten (Raum, Bewegung, Konstante, Atomkonstellation) stehen außerhalb der formallogischen Bestimmbarkeit und bedürfen einer andern Gesetzmäßigkeit als der formallogischen, um bestimmbar zu sein. Die Realwissenschaften schöpfen sie einfach aus der Erfahrung, ohne sich den Kopf darum zu zerbrechen, durch welche Gesetzmäßigkeit sie determiniert sein mögen, oder ob sie unvernünftig determiniert, d. h. logisch zufällig sind. Stillschweigend liegt doch aller Wissenschaft die Voraussetzung zugrunde, daß auch das über die formallogische Gesetzmäßigkeit Hinausgehende in den empirisch aufgenommenen Daten nicht blind zufällig, sondern durch eine vernünftige Gesetzmäßigkeit bestimmt sei.

Aber nicht bloß in dieser Richtung hat die Wissenschaft im engeren Sinne eine Stelle, wo sie den Erkenntnistrieb unbefriedigt läßt, sondern noch nach vier anderen Seiten. Von dem Ideal, das sie sich vorgesteckt hat, ist sie selbst in der Naturwissenschaft noch sehr fern, da die verschiedenen Zweige derselben von ganz verschiedenen, sämtlich hypothetischen und ungeprüften Voraussetzungen ausgehen. Selbst wenn die Vereinigung aller Zweige der Naturwissenschaft hergestellt wäre, so blieben doch die Voraussetzungen zu prüfen, auf die sie sich stützen: die Erkennbarkeit eines unabhängig von unserem Bewußtsein Seienden, die Anwendbarkeit unserer Denkformen und Anschauungsformen auf dasselbe usw.

Mit alledem wäre das Gebiet der Geisteswissenschaften noch gar nicht berührt. Die mechanische Naturwissenschaft beruht auf der Ausscheidung der Qualität aus den unabhängig vom Bewußtsein seienden Dingen und auf ihrer Zurückführung auf bloß quantitative Unterschiede, wodurch ihre Veränderungen mathematisch darstellbar werden. In der Geisteswissenschaft ist aber das Qualitative ein wesentlicher, nicht auszumerzender Bestandteil, und darum kann in ihnen die Mathematik nie mehr als Hilfswissenschaft sein und die gesetzmäßigen Qualitätsveränderungen nicht erschöpfen. Weder die Anknüpfung der geistigen Veränderungen an die natürlichen, wie die Psychophysik oder physiologische Psychologie sie versucht, noch die statistische Registrierung der hervorstechendsten Erscheinungen können je dazu führen, der Feinheit der qualitativen Veränderungen im Geistesleben mathematisch gerecht zu werden. Auch die Entschließung nach Zwecken, die im geistigen Leben unter dem Namen Motivation die gewöhnlichste Art der Kausalität ist, liegt über der mathematischen und über-

haupt der formallogischen Gesetzmäßigkeit. Qualität und Finalität sind eben höhere Kategorien als Quantität und Kausalität und sind zugleich im Geistesleben die wichtigeren. Es liegt darin vielleicht schon ein Fingerzeig, wo die Erklärung für jenes Plus der realen Naturgesetzmäßigkeit über die rein formallogische zu suchen sei; aber ein solcher Erklärungsversuch fiel jedenfalls außerhalb der Grenzen der Wissenschaft im engeren Sinne.

Gegenwärtig ist die Wissenschaft im engeren Sinne eine Summe vieler mehr oder minder verwandter, aber doch voneinander getrennter Einzelwissenschaften, welche die Neigung haben, sich mehr und mehr in Spezialdisziplinen zu spalten und zu zersplittern. Eine Tendenz, sich zur Einheit der Wissenschaft zusammenzuschließen, liegt jeder von ihnen gleich fern, und doch muß offenbar das Ziel des Erkenntnistriebes ebenso einheitlich sein, wie sein Gegenstand, die Welt, es ist. Selbst wenn alle Naturwissenschaften in eine, und alle Geisteswissenschaften ebenfalls in eine zusammengefloßen wären, wozu vom Standpunkte der Wissenschaft aus nicht die mindeste Aussicht vorliegt, so blieben doch Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft zwei getrennte Wissenschaften trotz mancherlei Beziehungen, Grenzberührungen, Analogien und Parallelismen, weil eben in der Geisteswissenschaft zwei Kategorien als wichtigste hinzutreten, die in der Naturwissenschaft fehlen. Wenn die Wissenschaft im engeren Sinne die höchste Stufe der Erkenntnis darstellt, dann bleibt der Einheitsdrang des Erkenntnistriebes ewig unbefriedigt (Au. 428—429, 457—458).

Die Wissenschaft, mag sie sich nun mit der Natur oder dem Geiste beschäftigen, hält sich an die Erscheinung, ohne sich um das Wesen zu kümmern, das sich in der Erscheinung offenbart. Die Erscheinung des Wesens ist aber in der Tat eine ewig zwiespaltige oder doppelseitige in Natur und Geist, und darum muß auch die Wissenschaft, die sich auf die Erscheinung beschränkt, für immer mit — wenigstens — dieser Zwiespaltigkeit und Doppelseitigkeit behaftet bleiben. Der Einheitlichkeit des Erkenntnistriebes kann nur eine solche Erkenntnis genügen, welche die Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften zur Einheit verknüpft, indem sie die Grenze der Erscheinung überschreitet und in den gemeinsamen Grund der doppelseitigen Erscheinung, in das Wesen, hinabtaucht. Die Wissenschaft im engeren Sinne, die sich für die Wissenschaft überhaupt oder für die Wissenschaft im weiteren Sinne hält, muß natürlich einen solchen Versuch für unwissenschaftlich erklären, während er doch nur unwissen-

schafflich im engeren Sinne dieses Wortes ist. Die Wissenschaft im engeren Sinne, die ihre Erkenntnisstufe für die höchste erreichbare und demgemäß die Grenzen ihrer selbst für die Grenzen der menschlichen Erkenntnis überhaupt ansieht, muß jeden derartigen Versuch für eine verstiegene Überschreitung der menschlichen Erkenntnisgrenzen erklären. Die Vertreter der Wissenschaft im engeren Sinne nehmen es ebenso übel, wenn man ihre Erkenntnisstufe für eine untergeordnete, überwindungsbedürftige erklärt, wie die Vertreter der Kunde, wenn man ihre Erkenntnisstufe als eine der Wissenschaft nicht ebenbürtige und ihr untergeordnete bezeichnet.

Die Unauflöslichkeit eines Teiles der realen Gesetzmäßigkeit in formallogische, die Ungeprüftheit der Voraussetzungen, von denen die verschiedenen Wissenschaften ausgehen, und der Denk- und Anschauungsformen, die sie auf das unabhängig vom Bewußtsein Seiende anwenden, die Unmöglichkeit einer streng mathematischen Behandlung der qualitativen und teleologischen Bestandteile des geistigen Lebens, die Unfähigkeit der Wissenschaften, sich aus eigenen Mitteln über ihre Zersplitterung zu erheben und dem Einheitsdrange des Erkenntnistriebes Genüge zu tun, endlich die Notwendigkeit, zu diesem Zweck die Grenzen der doppelseitigen Erscheinung zu überschreiten und in ihr einheitliches Wesen hinabzutauchen, — das sind die fünf wichtigsten Gründe, die das Erkennen dazu drängen, die Stufe der Wissenschaft im engeren Sinne zu überschreiten und sich zu einer höheren aufzuschwingen (Au. 425—428, 449—451, 457—458).

4. Die Philosophie.

Die Philosophie hat zunächst die Aufgabe, die Voraussetzungen zu prüfen, deren alle Wissenschaften sich kritiklos bedienen, also die Möglichkeit einer die unmittelbare Erfahrung überschreitenden Erkenntnis und die Bedingungen zu untersuchen, von denen diese Möglichkeit abhängt. So verstanden, ist die Philosophie Erkenntnislehre oder *philosophia prima*, oder auch Wissenschaftslehre, wenn man „Wissenschaft“ hier in dem weiteren Sinne braucht, in welchem das Wort Kunde, Wissenschaft im engeren Sinne und Philosophie unter sich befaßt. Wenn sich dabei herausstellen sollte, daß eine Erkenntnis, die die unmittelbare Erfahrung von dem tatsächlich gegebenen subjektiven Bewußtseinsinhalt überschreitet, entweder an sich unmöglich, weil ein in sich selbst widerspruchsvolles Unternehmen, oder doch für uns unmöglich sei,

weil an Bedingungen geknüpft, die uns tatsächlich nicht zu Gebote stehen, dann wäre damit nicht nur die Möglichkeit der Philosophie, sondern auch die der Wissenschaft und der Kunde für uns aufgehoben.

Wir wären dann auf die reine unmittelbare Erfahrung als solche beschränkt und müßten den instinktiven Glauben, daß der uns gegebene Bewußtseinsinhalt zugleich auf ein unabhängig vom Bewußtsein Seiendes hindeute, zwar als eine psychologisch unentrinnbare Täuschung, aber doch als eine Täuschung erkennen. Die unmittelbare Erfahrung liefert weder Kausalität noch Gleichheit, Ähnlichkeit und Verschiedenheit, also auch keine Gattungen und Arten; alles das wird erst durch unser spekulatives, vergleichendes, trennendes und verknüpfendes Denken hinzugebracht. Wenn also der reinen Erfahrung nicht ein vom Bewußtsein unabhängiges Sein entspricht, in welchem diese subjektiven Denkkategorien eine reelle Bedeutung haben, so sind alle diese Denkkategorien bloß subjektive Gedankenspielerien, durch welche nichts erkannt, sondern der subjektive Tatbestand der reinen Erfahrung entstellt und verfälscht wird. Dann ist sowohl die vermeintlich wissenschaftliche Erkenntnis am Leitfaden der Kausalität als auch die Klassifikation unserer mannigfachen „Kunden“ eine große Selbsttäuschung des menschlichen Erkenntnistriebes. Die auf Erkenntnistheorie zusammengeschrumpfte Philosophie würde in diesem Falle als das einzige übrig bleiben, was, allerdings auch bloß in negativem Sinne, Erkenntnis genannt werden könnte; denn die unmittelbare Erfahrung würde den einzigen Erkenntniswert, der ihr zukommt, einbüßen durch Wegfall der Kunde, Wissenschaft und Philosophie, denen sie als Grundlage dienen soll.

Wenn dagegen die Bedingungen, unter denen positive Erkenntnis möglich ist, uns nicht versagt sind, wenn die philosophia prima nicht eine bloß agnostizistische Ignoranztheorie, sondern eine positive Erkenntnistheorie liefert, dann erst ist die Möglichkeit nicht nur der Kunde und Wissenschaft, sondern zugleich auch einer über die Erkenntnistheorie hinausgehenden Philosophie eröffnet. Es ist denkbar, daß die Grenzen des Erkennens zwischen der unmittelbaren Erfahrung (dem subjektiven Tatbestand des Bewußtseinsinhaltes) und dem jenseits ihrer Gelegenen (dem unabhängig vom Bewußtsein Seienden) gezogen werden; aber es ist kaum denkbar, daß, wenn diese Grenze einmal überschritten ist, in der Sphäre des unabhängig vom Bewußtsein Seienden von vornherein Grenzen abgesteckt werden, über welche hinaus das Er-

kennen sich nicht sollte erstrecken können. Jedenfalls bedarf es nach Überschreitung jenes Rubikon doppelter kritischer Vorsicht, wenn man solche Grenzen behaupten will.

Ganz unwahrscheinlich ist es, daß gerade diejenigen Kategorien, auf welche die Kunde und die Naturwissenschaft sich stützen (Gleichheit, Verschiedenheit, Kausalität), jenseits des subjektiven Bewußtseinsinhaltes Geltung haben sollten, diejenigen aber, mit denen die Geisteswissenschaften außer den genannten auch noch operieren (z. B. Finalität), nicht. Ebenso unwahrscheinlich ist es, daß zwar Kausalität und Finalität in der Natur- und Geisteswissenschaft reelle Geltung haben sollten, daß es aber keine Vereinigung zwischen ihnen durch eine höhere Synthese geben sollte, welche zugleich den höheren Gesichtspunkt für die Vereinigung der Natur- und Geisteswissenschaften liefern könnte. Noch unwahrscheinlicher ist es, daß die Kategorie der Substantialität, für welche im Reiche der subjektiv idealen und objektiv realen Erscheinungswelt vergeblich ein Korrelat gesucht wird, das sich nicht bei näherer Prüfung als eine Trugsubstanz erwiese, daß diese von unserem Denken nicht abzustoßende Kategorie nicht wenigstens in dem beiden Erscheinungsweisen zugrunde liegenden Wesen ihr wahres Korrelat finden sollte.

Diese vorläufigen Betrachtungen dürften genügen, um wenigstens versuchsweise den Eintritt in das Gebiet der Philosophie zu rechtfertigen. Ob der Versuch wirklich zur Erweiterung und Vertiefung der Erkenntnis führt, kann nur der Erfolg lehren. Jedenfalls hat sich an die positiv ausgefallene Erkenntnistheorie zunächst der Versuch anzuschließen, die wesentlichen Ergebnisse der erkenntnistheoretisch gerechtfertigten Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften herauszuheben und in engere und möglichst systematische Verbindung miteinander zu bringen, um so dem Ziele einer einheitlichen Erkenntnis näher zu kommen, als auf dem Wege der Spezialwissenschaften. Hätte die Philosophie keine andre Aufgabe als die, eine systematische Einheit der Erkenntnistheorie und sämtlicher Natur- und Geisteswissenschaften anzustreben, so wäre sie doch schon der Eckstein und Schlußstein zugleich in dem Gewölbe unserer Erkenntnis. Aber sie würde bei der Ausführung dieser Aufgabe selbst in betreff der Verbindung der einzelnen Naturwissenschaften untereinander und der einzelnen Geisteswissenschaften untereinander im Finstern tappen, wenn sie nicht einen Leitstern hätte, zu dem sie bei ihrem allmählichen Aufsteigen beständig emporblicken könnte, und der ihren Induk-

tionen die stetige Richtung zum Ziele der Vereinigung verbürgte. Ganz aussichtslos wäre das Unternehmen, die Naturwissenschaften mit den Geisteswissenschaften in einen Einheitsbezug zu setzen, wenn ein solcher Leitstern fehlte.

Dieser Leitstern des induktiven Vorschreitens nun ist die Metaphysik oder die philosophia ultima. Indem die Naturwissenschaften und die Geisteswissenschaften zur Metaphysik in Beziehung gesetzt werden, werden die ersteren zur Naturphilosophie, die letzteren zur Geistesphilosophie vereinigt und erhoben. Die Naturphilosophie und Geistesphilosophie wiederum finden ihren Einheitsbezug in der Metaphysik, zu der schon eine jede von ihnen einseitig in Beziehung gesetzt ist. Die Metaphysik ist so der letzte Abschluß der Philosophie, wie die Erkenntnistheorie und die durch sie gerechtfertigten Spezialwissenschaften ihr Fundament. In die Metaphysik kann man von jedem Punkte aus eindringen; aber während die Kunde und Wissenschaft die gegebene Erscheinung benutzen, um von ihr in die Breite und Länge weiterzuschreiten und Erscheinung an Erscheinung zu knüpfen, dringt die metaphysische Betrachtung senkrecht zu der durch diese beiden Dimensionen bestimmten Fläche in die dritte Dimension, die Tiefe. Sie schreitet nicht mehr von der einen Erscheinung seitwärts zur andern, sondern abwärts in das Wesen, das den inneren Grund der Erscheinung ausmacht und in der Erscheinung seine Wesenheit offenbart.

Wie die Alten glaubten, daß die Seelen der Verstorbenen zwar überall in das Innere der Erde zum Schattenreiche eingehen könnten, daß aber an manchen Stellen der Zugang bequemer und sogar für Lebende durchschreitbar sei, so kann man auch von jedem Punkte der Erscheinungsoberfläche in das Wesen eindringen; aber von verschiedenen bestimmten Punkten aus, die gleichsam zum Wechsel der Dimension auffordern, ist das Eindringen leichter und bequemer. Es sind dies gerade die Prinzipien, in welche die Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Psychologie, Axiologie, Ästhetik, Ethik und Religionsphilosophie sich zuspitzen. In der Erkenntnistheorie führt ein Teil der Kategorien (intensive Quantität, Zeitlichkeit, logische Determination, Substantialität, Möglichkeit usw.) unmittelbar, ein anderer Teil mittelbar auf die metaphysischen Prinzipien hin, so daß die Grenze zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik fließend und nur durch Willkür festzulegen ist. In der Naturphilosophie z. B. sind die zur Metaphysik am stärksten hindrängenden Punkte Gesetz und Kraft,

in der Psychologie Vorstellung und Wille, in der Axiologie die Nötigung, die logischen und unlogischen Maßstäbe der Wertmessung miteinander in eine einheitliche Beziehung zu setzen, in der Ästhetik die Notwendigkeit, den idealen Gehalt des Schönen als einen objektiven und zugleich mikrokosmischen gelten zu lassen, in der Ethik das Postulat einer metaphysischen Begründung der sittlichen Verbindlichkeit, in der Religion die Forderung der Erlösung durch eine Tätigkeit, die zugleich menschliche Selbstbestimmung und göttliche Gnadenwirkung ist. Man könnte daneben eine Menge anderer Punkte namhaft machen und manchem mögen andere wichtiger scheinen, als die hier angeführten.

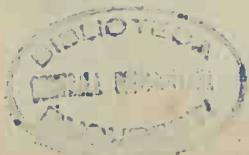
Erkenntnistheorie und Metaphysik machen in ihrer Einheit die eigentliche theoretische Philosophie aus, soweit ihr Inhalt in keiner Spezialwissenschaft vorkommt; sie bilden den unentreibbaren Stammesbesitz der Philosophie, während der Inhalt der Naturphilosophie von den Naturwissenschaften, der der Psychologie, Axiologie, Ästhetik, Ethik und Religionsphilosophie von den Geisteswissenschaften für sich in Anspruch genommen werden kann. Aber auf allen diesen Gebieten hat einerseits die Philosophie mit ihrer Fackel vorangeleuchtet, so daß die von ihr abgesonderten Spezialwissenschaften doch schließlich von mitgebrachtem philosophischen Gedankenvorrat zehren, und muß andererseits die Philosophie immer wieder ihres sichtenden, einigenden und zur Metaphysik emporhebenden Amtes walten, wenn nicht die abgelösten Disziplinen in geistlosem Spezialisismus verknöchern sollen.

So gewinnen durch die Verbindung der Wissenschaften mit der Philosophie beide Teile, indem sie einander befruchten und beleben. Eine Philosophie, die den Schatz an Ergebnissen der Spezialwissenschaften entbehren und allen Inhalt wie die Spinne ihr Netz aus sich selbst herausaspeln zu können glaubt, befindet sich ebensosehr auf dem Irrwege, wie eine Spezialwissenschaft, welche die erkenntnistheoretische Grundlegung ihrer selbst, ihren durch die Philosophie vermittelten Zusammenhang mit der einheitlichen Gesamterkenntnis und die Befruchtungen durch metaphysische Perspektiven verschmäht. Tatsächlich sind beide Teile aufeinander angewiesen und leben voneinander. Die Philosophie stützt sich in verstohlener Weise auf die unvermerkt aufgenommenen Ergebnisse der Spezialwissenschaften, auch wenn sie vorgibt, alles rein aus sich selbst zu schöpfen; die Wissenschaften aber operieren, ohne es zu wissen, mit den Begriffen, welche die Philosophie ihnen zubereitet hat. Die Philosophie steht darin noch

besser da, daß sie doch meistens die Ergebnisse der Spezialwissenschaften ihrer eigenen Zeit in sich aufnimmt, während die Wissenschaften sich gewöhnlich mit dem Handwerkszeug von Begriffen begnügen, das von einer Philosophie der Vergangenheit geschmiedet und in abgegriffener Gestalt durch das Gemeinbewußtsein hindurchgegangen ist.

26648
Auch die Philosophie hat in der Geschichte der Menschheit ihre Entwicklung, die einerseits der Entwicklung der Einzelwissenschaften voranleuchtet, andererseits von ihr abhängig ist, selbst da, wo sie ihr gegenüber selbständig zu sein glaubt. Auch der Entwicklungsgang der Philosophie ist kein geradliniger, sondern bewegt sich in Spiralen, insofern nach scheinbarem Niedergang ein neuer Aufstieg dieselben Probleme wiederbringt, aber nun auf höherer Stufe. Die Probleme werden immer schärfer formuliert und gliedern sich immer reicher in Unterprobleme; bei jedem Einzelproblem wird immer klarer die Zahl der zur Auswahl stehenden Lösungen und die Tragweite der Konsequenzen einer jeden möglichen Lösung erkannt. Jede Epoche der Geschichte der Philosophie hat den Schwerpunkt ihrer Interessen auf einem andern Gebiete liegen, aber mit jeder erweitert sich auch der Überblick über die Errungenschaften der früheren Epochen und vermindert sich dadurch die Einseitigkeit. Die Philosophie der Gegenwart verfügt nicht nur über eine genauere Kenntnis und ein besseres Verständnis aller früheren Epochen, sondern hat auch in den mächtig fortgeschrittenen Einzelwissenschaften ein breiteres und tragfähigeres Fundament als irgend eine frühere; außerdem aber ist sie zum ersten Male in der Lage, sich auf eine sorgfältig durchgearbeitete Erkenntnistheorie zu stützen. Es könnte nur an zeitweiliger Erschöpfung der spekulativen Kraft liegen, wenn es ihr nicht gelänge, die letzterreichte Entwicklungsstufe zu übertreffen, die doch selbst schon alle früheren weit hinter sich ließ (Au. 438—443).

Trotzdem ist heute die Meinung weit verbreitet, daß die Philosophie und insbesondere die Metaphysik leerer Wahn seien, ähnlich wie die Astrologie und Alchemie. Die durch ihre Erfolge stolz gewordenen Spezialwissenschaften rächen sich durch eine halb mitleidige, halb spöttische Geringschätzung dafür, daß die Philosophie eine höhere Stufe der Erkenntnis darzustellen gewagt und für diesen Anspruch bis etwa zur Mitte des vorigen Jahrhunderts Glauben gefunden hat. Die den Agnostizismus oder Skeptizismus vertretenden Philosophen bemühen sich aus der Geschichte



der Philosophie die Bestätigung ihres Standpunktes herauszulesen, d. h. sie lassen nur eine Entwicklung zum Endziel des Agnostizismus oder Skeptizismus in ihr gelten, betrachten sie also als die Geschichte der Selbstaflösung und Selbstaufhebung der Philosophie. Der große Haufen derer, die die öffentliche Meinung ausmachen, spricht diese Urteile nach und kennt die Philosophie nur aus der Verachtung, welche er für sie empfindet. Ein solcher Umschwung der öffentlichen Meinung wäre trotzdem unerklärlich, wenn nicht die Philosophie sich selbst durch schwere und augenfällige Verirrungen in den Augen eines Geschlechtes diskreditiert hätte, dem durch die Methodik der Spezialwissenschaften die Binde von den Augen genommen worden war, die seine Vorfahren gehindert hatte, diese Verirrungen zu durchschauen.

Alle bisherige Philosophie mit verschwindenden Ausnahmen hat eine falsche Stellung zur Erfahrung, zur Zuverlässigkeit ihrer Erkenntnisse und in betreff der Methode des Erkennens eingenommen, hat den Namen der Philosophie geflissentlich auf eine solche beschränkt, welche diese dreifach falsche Stellung prinzipiell teilte und hat alle Erkenntnisbestrebungen, die sich von diesen Verirrungen freizuhalten suchten, als schlechthin unphilosophisch und unter dem Range und der Würde der Philosophie gelegen verworfen, von sich fern gehalten und mißachtet. Damit hat sie in den Köpfen der Nichtphilosophen die Meinung einwurzeln lassen, daß es keine Philosophie geben könne, die diese Verirrungen nicht teile, sondern daß die Philosophie überhaupt mit ihnen stehe und falle. So hat eine methodologisch irrthümliche Philosophie, indem sie alle Philosophie mit sich identifizierte und sich für die allein mögliche Philosophie ausgab, das Gericht, das gerechterweise nur sie selbst hätte treffen sollen, in der öffentlichen Meinung über die Philosophie überhaupt heraufbeschworen. Die jetzige Mißachtung wird nicht eher von der Philosophie weichen, bis das Publikum einen ganz andern Begriff von der Philosophie bekommt, als ihm durch die letzte Epoche der Philosophie beigebracht worden ist. Dann wird die Welt einsehen, daß ihre spöttische Mißachtung zwar gegen die Verirrungen einer methodologischen verkehrten Philosophie berechtigt war, daß sie selbst aber unwissentlich unter dem Banne dieser von ihr verworfenen Philosophie stand, als sie die Philosophie überhaupt mit dieser verfehlten Richtung derselben gleichsetzte.

So gewiß die Erfahrung an und für sich noch keine Erkenntnis ist, sondern nur als Grundlage und Vorstufe ihrer eigenen

gedanklichen Verarbeitung einen Erkenntniswert erlangen kann, so gewiß gibt es keine Erkenntnis, die aus einer andern Quelle schöpfte, als aus der Erfahrung. So gewiß also reine und bloße Empirie noch unter der Erkenntnis steht, so gewiß kann es keine andre Kunde, Wissenschaft und Philosophie geben als eine empiristische, d. h. auf Erfahrung gestützte. Auch die Philosophie muß Empirismus sein, indem sie von der Erfahrung ausgeht, ihre Schritte fortlaufend an der Erfahrung kontrolliert und ein um so breiteres empirisches Fundament herrichtet, je höher sie den pyramidalen Bau ihrer Erkenntnis in die Wolken hinaufzuführen wünscht. In diesem Sinne muß auch der letzte und höchste Gipfel der Philosophie, die Metaphysik, Empirismus sein, d. h. ihre spekulativen Turmbauten müssen auf dem Boden der Empirie, wenn auch durch architektonische Zwischenglieder vermittelt, ruhen, um nicht als bodenlose Luftschlösser zu erscheinen. Es ist sprachlich unrichtig, den Ausdruck Empirismus auf eine Erkenntnis zu beschränken, die sich über einstöckige, am Boden der Empirie gleichsam festklebende Baulichkeiten nicht zu erheben wagt. In diesem Sinne wäre nicht einmal mehr die Wissenschaft im engeren Sinne Empirismus zu nennen, da sie ja ganz und gar mit der überempirischen, spekulativen Kategorie der Kausalität steht und fällt. Gerade nur dadurch unterscheidet sich ja der Empirismus von der Empirie, daß er diese vermitteltst herzugebrachter spekulativer Kategorien verarbeitet.

Alle bisherige Philosophie mit wenigen Ausnahmen war der festen Überzeugung, daß sie ihre Erkenntnisse aus einer von der Erfahrung unabhängigen Quelle schöpfe, und daß eine Erkenntnis, die sich auf die unvollständige, wechselnde und von Zufälligkeiten abhängige Erfahrung stütze, nimmermehr den Ehrennamen Philosophie verdiene. Sie bildete sich ferner aller Meinungsverschiedenheiten ungeachtet ein, daß sie Erkenntnisse von einer zweifellosen, unbedingten Gewißheit darbiete, und daß eine Erkenntnis, die diesen Anspruch nicht für sich erhebe, alles andre sein möge, nur nicht Philosophie. Sie war drittens davon durchdrungen, daß ihre Erkenntnisse durch eine deduktive, konstruktive, demonstrative oder dialektische Methode zustande kämen, welche ihnen zugleich die absolute Gewißheit verbürgte, daß aber die Benützung der induktiven Methode völlig unter der Würde der Philosophie sei. Wenn nun alle diese Ansprüche für die menschliche Erkenntnis, sofern sie nicht reale Gültigkeit haben will, übertrieben und unerfüllbar sind, so ist jedwede Erkenntnis ausgeschlossen, die nach

Ansicht der bisherigen Philosophen den Namen Philosophie verdiente, so ist das Streben nach Philosophie eine Verirrung des menschlichen Geistes.

Nun wagen aber selbst diejenigen, welche diese Ansicht teilen, nicht, zu bestreiten, daß in der Organisation des menschlichen Geistes das Streben nach Philosophie und insbesondere das metaphysische Bedürfnis unaustilgbar wurzelt (Au. 430—431), und daß erst mit dem letzten Menschen der letzte Philosoph und Metaphysiker von der Erde verschwinden wird. Wir wären also mit einem in sich widerspruchsvollen Erkenntnistriebe behaftet, der beständig nach Befriedigung ringt, ohne sie jemals finden zu können. Man hat diesen Widerspruch wohl in die Formel gefaßt: Metaphysik ist dem Menschen notwendig, aber sie ist ihm unmöglich. Ehe man sich in eine so wunderliche Annahme ergibt, scheint es doch ratsam, die bisherigen Ansichten über das, was Philosophie ist, genauer zu prüfen. Vielleicht bedürfen sie in bezug auf die Zuverlässigkeit ihrer Erkenntnis und in bezug auf die ihr zukommende Methode ebenso der Umkehrung ins Gegenteil, wie in betreff ihres Verhältnisses zur Erfahrung. Alsdann aber würde sich herausstellen, daß, wie nur eine auf Erfahrung gestützte, so auch nur eine auf Gewißheit verzichtende und mit Wahrscheinlichkeit sich begnügende induktive Erkenntnis in der Philosophie gesucht werden darf, daß aber auch bei einer solchen empiristischen, bloß wahrscheinlichen und induktiven Philosophie alle Gründe hinwegfallen, auf die sich die jetzt übliche Mißachtung und Verurteilung der Philosophie stützt.

Daß die Philosophie praktisch nutzlos sei, daß man mit ihr „keinen Hund vom Ofen locken könne“, ist ein Vorwurf, über den sie wohl lächeln darf; denn er bekundet nur die banausische Sinnesart derer, die ihn erheben. Wem die Erkenntnis nicht Selbstzweck ist, der tut wohl, der Philosophie fernzubleiben. Ohne Zweifel kann der Mensch leben, wenn er sich gleich dem Tiere seinem Instinkt überläßt; ohne Zweifel lebt er besser und kommt praktisch weiter, wenn er seine Anlagen zum Erkennen ausbildet, so daß das praktische Bedürfnis ein starkes Motiv für die erkennende Orientierung in der Welt ausmacht. Je tiefer der Mensch in seiner Kultur steht, desto bestimmender ist das praktische Bedürfnis für sein Erkenntnistreben; aber Neugier und Wißbegier ohne praktischen Zweck finden sich doch schon bei Tieren und bei ungebildeten aber klugen Menschen erst recht.

Die Erfahrung und die instinktiven unwillkürlichen Schlüsse

aus ihr stehen noch ganz im Dienste des praktischen Bedürfnisses; auch die Kunde tut es noch in hohem Maße, denn sie geht hervor aus dem Bestreben, die schädlichen oder dem Menschen nutzlosen Gesteine, Pflanzen und Tiere von den nützlichen zu unterscheiden, überschreitet dann aber erheblich ihren Ausgangspunkt. Die Wissenschaft im engeren Sinne erwächst auch noch aus dem Bestreben, durch Erkenntnis der ursächlichen, natürlichen und geschichtlichen Zusammenhänge und Gesetze die Herrschaft über die Natur zu gewinnen und die Wirtschafts- und Staatengeschichte nach Idealen beeinflussen zu können. Aber von diesem Dienste der Technik und des praktischen Fortschrittes macht sie sich bald in noch höherem Maße frei als die Kunde. Ebenso geht auch die Philosophie von dem praktischen Interesse des Menschen an seinem und der Seinigen Schicksal nach dem Tode aus und sucht objektive Bestimmungsgründe für das zweckmäßigste Verhalten zu anderen Menschen und zu den übermenschlichen Mächten in Natur und Geschichte. Aber auch sie geht weiter zu den rein theoretischen Fragen über Wesen, Ursprung und Ziel der Welt.

Auf allen Stufen der Erkenntnis bestätigt sich die empirische Regel, daß man umsomehr nützliche Kenntnisse erringt, je weniger man beim Forschen auf den Nutzen sieht und je mehr man bloß um des Erkennens willen zu erkennen bestrebt ist. Auf je höhere Stufen des Erkennens man sich erhebt, in desto verstärkterem Maße gilt diese Regel, im höchsten Grade von der Philosophie (Au. 434—435). Wer aus Sorge darum, was wohl aus seinem lieben Ich nach dem Tode werden möge, nach philosophischer Erkenntnis strebt, der wird bald enttäuscht sich abwenden. Wer aber aus rein theoretischem, metaphysischem Bedürfnis ein Weisheitliebender wird, der wird bei einiger Veranlagung, und wenn er etwas Glück in der Wahl seiner Führer hat, in der Regel zu einem Punkte gelangen, wo ihm die Befreiung von solchen Sorgen ganz von selbst als unverhoffter Lohn zufällt.

Darum soll man niemand zur Philosophie nötigen oder locken, dem der innere Drang zur Erkenntnis um ihrer selbst willen fehlt; noch weniger soll man praktische Interessen, die mit Hilfe der Philosophie Befriedigung suchen, als Köder benützen, um Leute zur Philosophie heranzuziehen, da man mit diesen doch nur Enttäuschungen erleben und nur den verdienten Undank von ihnen ernten würde. Nur wer von selbst um der hehren Göttin willen die Wahrheit oder Schönheit sucht, darf hoffen, ihren Schleier zu lüften; nur wer so kommt, soll willkommen sein.

II. Die Zuverlässigkeitsgrade des Erkennens.

1. Die schlechthinige Gewißheit.

Das Ideal des Erkenntnistriebes ist die schlechthinige Gewißheit. Wenn ich einen bestimmten Bewußtseinsinhalt als gegenwärtig von mir perzipierten konstatiere, so habe ich die schlechthinige Gewißheit seines tatsächlichen Vorhandenseins, selbstverständlich nur so weit, wie derselbe reicht, nämlich als Inhalt in meinem Bewußtsein, oder als meine Vorstellung, d. h. als subjektiv ideale Faktizität in meinem Vorstellen. Handelt es sich um eine Phantasievorstellung oder einen Gedanken, den ich willkürlich hervorgerufen habe und ebenso willkürlich wieder durch einen andern verdrängen kann, so habe ich nicht das Gefühl einer subjektiven Zwangslage, deren ich mich nicht erwehren könnte und die mir eine subjektive Notwendigkeit auferlegte, gerade diesen Bewußtseinsinhalt jetzt perzipieren zu müssen; wohl aber habe ich dieses Gefühl, wenn es sich um eine Wahrnehmung, Organempfindung, Halluzination, Zwangsvorstellung oder fixe Idee handelt. Im ersteren Falle erscheint die Tatsächlichkeit des Bewußtseinsinhaltes subjektiv und objektiv als nicht notwendig, im letzteren Falle als subjektiv notwendig; als objektiv notwendig kann sie in beiden Fällen nur dann erscheinen, wenn ich über den unmittelbar gegebenen Bewußtseinsakt hinausgehe und auf seine gesetzmäßige Entstehung aus unbewußten Faktoren reflektiere. Schlechthin gewiß ist mir der Inhalt als gegenwärtig im Bewußtsein vorhandener in beiden Fällen, gleichviel ob er von dem Gefühl einer subjektiven Nötigung begleitet ist oder nicht.

Die Logik pflegt dies die empirische oder assertorische Gewißheit zu nennen und unterscheidet von ihr die rationale oder apodiktische Gewißheit (Kants Werke ed. Ros. III, 244). Letztere ist mit dem Bewußtseinsinhalt in dem Falle verknüpft, wenn ich mir der logischen Notwendigkeit bewußt bin, ihn nur so und nicht anders denken zu können. Bei der Wahrnehmung fühle ich mich auch in einer Zwangslage, weiß aber nicht, wie sie zustande kommt; bei der logischen Notwendigkeit (z. B. eines Schlusses) bin ich mir bewußt, daß eine Abweichung von diesem Bewußtseinsinhalt in sich selbst widersprechend und darum unmöglich wäre. Diese Notwendigkeit erscheint mir objektiv, sofern ich sie allen denkenden Wesen in gleicher Weise zuschreibe.

Nun ist es aber klar, daß die empirische oder assertorische

Gewißheit sich lediglich auf die unmittelbare Erfahrung als solche, und zwar rein auf ihren Tatbestand, bezieht, die rationale oder apodiktische Gewißheit aber nur formal ist. Erstere ist überhaupt noch nicht Erkenntnis zu nennen, weil die Erkenntnis erst mit der Verarbeitung der unmittelbaren Erfahrung beginnt; letztere ist wohl Erkenntnis zu nennen, aber nicht reale Erkenntnis. Erstere kann unschätzbar werden als Grundlage einer über sie hinausgehenden Erkenntnis, die aber dann eben nicht mehr an ihrer schlechthinigen Gewißheit teilnimmt, letztere ist ebenfalls unschätzbar, erstens als formale Erkenntnis zur Orientierung in den Verhältnissen der Bestandteile des Bewußtseinsinhaltes untereinander (Logik, Arithmetik, Geometrie, Phoronomie), zweitens als reale Erkenntnis der logischen Einrichtung unserer Geistesorganisation und drittens als Hilfsmittel der realen Erkenntnis der übrigen Welt. Nur in der ersten Beziehung ist sie apodiktisch gewiß, in den beiden letzten aber nicht mehr.

Wenn ich noch so oft erfahren habe, daß ich logisch zu denken genötigt bin, so habe ich doch keine Gewißheit, daß sich meine Geistesbeschaffenheit nicht schon in der nächsten Minute so ändert, daß ich mich gezwungen fühle, unlogisch zu denken. Wenn ich bei noch so vielen Menschen die Erfahrung gemacht habe, daß sie logisch denken, wenn sie überhaupt denken, so habe ich doch keine Gewißheit, daß ich nicht in der nächsten Minute einem begegne, der unlogisch zu denken genötigt ist. Ich mag es für noch so wahrscheinlich halten, daß ich selber immer logisch denken und nie einem unlogisch denkenden Menschen begegnen werde, so habe ich doch darüber keine Gewißheit; solche habe ich nur darüber, daß ich jetzt logisch denken muß, und, wenn meine Erinnerung mich nicht täuscht, immer logisch gedacht habe.

Alle formale Erkenntnis gibt nicht kategorische, sondern nur hypothetische Gewißheit, d. h. sie sagt nichts darüber aus, ob die Subjekte der Urteile, denen die Prädikate zu- oder abgesprochen werden, tatsächlich vorhanden sind oder nicht. Die Geometrie behauptet nicht, daß es Raum, Figuren usw. gebe, sondern nur, daß, wenn es solche gibt, das und das von ihnen Geltung habe. Die empirische oder assertorische Gewißheit, daß es Dreiecke oder Kreise gebe, haben wir ebensowenig wie die rationale oder apodiktische Gewißheit. Im Bewußtseinsinhalt haben wir zwar etwas Ähnliches, aber Linien ohne Dicke und Figuren aus solchen Linien kommen sicher nicht darin vor. Wir

müssen von unseren Wahrnehmungsfiguren oder Phantasiefiguren erst die Dicke, die Unebenheiten usw. hinwegdenken, also dem Tatbestand des Bewußtseins logische Gewalt antun, ehe er zum Gegenstand der Geometrie brauchbar wird. In der Tat können wir diese Aufgabe gar nicht lösen, sondern begnügen uns damit, sie uns als Aufgabe klar zu machen und die deutlich begriffene Aufgabe anstatt der Lösung gelten zu lassen. Ob es aber außerhalb des Bewußtseins räumliche Gebilde gebe, ist nichts weniger als gewiß. Wenn es solche gibt, so ist wiederum ungewiß, ob die Gesetze, welche in unserem Denken herrschen, auch in jenen unbewußten Raumgebilden Geltung haben. Wenn es solche Gebilde gibt, so werden sie unserer geometrischen Erkenntnis gemäß sein, falls und insoweit sie unter der Herrschaft unserer logischen Gesetze stehen. Wenn es Dinge an sich gibt, werden unsere Schlußfolgerungen auf sie anwendbar sein, falls und insoweit ihre Beziehungen untereinander logisch geordnet sind. Unsere formale Erkenntnis hat somit in doppelter Hinsicht nur bedingungsweise eine reale Gültigkeit oder ist zwiefach hypothetisch, und da das Erfülltsein beider Bedingungen ungewiß ist, ist sie zwiefach ungewiß.

Wenn weder die empirische assertorische Gewißheit allein, noch die rationale apodiktische Gewißheit allein reale Erkenntnis liefert, so tun sie es auch beide zusammen nicht. Bleibt man in der subjektiv idealen Sphäre des eigenen Bewußtseinsinhaltes, so liefert die Verbindung beider bloß eine formale Erkenntnis ohne jede reale Bedeutung; sucht man diese Sphäre zu überschreiten, so gerät man sofort in das Gebiet der Hypothesen, verliert also den Boden der Gewißheit unter den Füßen. Das Ideal der gewissen Erkenntnis ist also nur festzuhalten, wenn man die reale Bedeutung der Erkenntnis preisgibt und sich innerhalb der Grenzen des eigenen Bewußtseinsinhaltes einzwängt, wo es weder Schein, noch Wirklichkeit, sondern nur Tatsächlichkeit im subjektiv idealen Sinne gibt (K. 336—341). Die Philosophie jagt einem falschen Ziele nach, wenn sie Gewißheit für ihre Erkenntnis erfordert; denn die Philosophie muß, um mehr zu sein als formale Logik, reale Erkenntnis geben, und die ist als gewisse nicht zu haben. Die Lebensarbeit Kants bestand wesentlich darin, zu zeigen, daß eine apodiktisch gewisse Erkenntnis über die Grenzen des Bewußtseins hinaus nicht zu erlangen sei, wie seine Vorgänger es sich eingebildet hatten. Anstatt aber daraus zu folgern, daß dann die Aufgabe der Philosophie wohl überhaupt

nicht in dem Streben nach Gewißheit zu suchen sein werde, hielt er und seine Nachfolger an dem überkommenen Vorurteil fest und beschränkte lieber das Arbeitsfeld der Philosophie auf die Sphäre innerhalb des Bewußtseinsinhaltes, wo gar keine reale Erkenntnis möglich ist, während er sich für das Jenseits des Bewußtseins mit völliger Ungewißheit (rein problematischen Urteilen) begnügte (Kn. 68—95, 118—123, 179—180, 254—255).

2. Die völlige Ungewißheit.

Die völlige Ungewißheit findet die Logik in dem problematischen Urteil. Ein solches drückt einen bloßen Gedanken aus, bietet aber nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür, nicht nur ob es ein Subjekt derart gibt, sondern auch, ob ihm, wenn es ein solches gibt, dieses Prädikat tatsächlich zukommt. Das problematische Urteil ist ein müßiges Gedankenspiel mit leeren Möglichkeiten. Die Logik betont in der Regel, daß das problematische Urteil, um als Urteil möglich zu sein, nicht in sich selbst widerspruchsvoll sein dürfe; aber dieser Vorbehalt stützt sich auf eine selbst ungewisse Voraussetzung, nämlich die, daß in der Wirklichkeit nichts möglich sei, was nicht für unser Denken wenigstens logisch möglich sei. Wenn nun aber die Wirklichkeit von den logischen Gesetzen ganz oder zum Teil unabhängig wäre, so wäre doch in ihr alles oder vieles möglich, was unserem Denken als logisch unmöglich erscheint, und da wir nicht wissen können, welches logisch Unmögliche in der Wirklichkeit möglich sei und welches nicht, so bliebe auch bei allem Denkmöglichen wenigstens die Möglichkeit der Existenzmöglichkeit offen. Diese genügt aber, um jedes beliebige Urteil, mag es noch so blödsinnig und aberwitzig sein, als problematisches Urteil gelten zu lassen, weil man ja doch nicht wissen kann, ob nicht in einer unlogischen Wirklichkeit etwas derartiges existieren kann.

Um dem in sich widerspruchslosen problematischen Urteil irgendwelchen Vorzug vor dem sich selbst widersprechenden zu geben, dazu muß man sich schon auf den Standpunkt stellen, daß man die logische Gesetzmäßigkeit des Wirklichen für wahrscheinlicher hält als ihr Gegenteil; hier ist aber von Wahrscheinlichkeitsgraden noch nicht die Rede. Dem (assertorisch und apodiktisch) gewissen Urteil stehen alle problematischen Urteile gleich fern, und untereinander haben sie alle keine Vorzüge vor einander, so lange sie als bloß problematische betrachtet werden und ihr

Wahrscheinlichkeitsgrad unberücksichtigt bleibt. Nur in bezug auf den subjektiv idealen Bewußtseinsinhalt selbst, wie er sich in der Vergangenheit bei mir gestaltet hatte oder in Zukunft bei mir gestalten wird, oder wie er sich bei anderen Menschen gestalten kann, scheinen die problematischen Urteile einer Beschränkung auf die widerspruchslosen zu unterliegen; aber auch dies ist ein Irrtum, der aus dem unvermerkten Hereinziehen einer gewissen Voraussetzung entspringt. Nur wenn meine geistige Organisation immer logisch gewesen ist und bleiben wird, und wenn die aller anderen Menschen auch logisch ist, sind widerspruchsvolle problematische Urteile in bezug auf meinen und ihren Bewußtseinsinhalt ausgeschlossen. Ob diese Voraussetzung zutreffend ist, bleibt ungewiß; daß es sehr wahrscheinlich ist, kommt hier noch nicht in Betracht.

Eine Gedankenverbindung, die in diesem Sinne völlig ungewiß oder problematisch ist, kann niemals ein Urteil im Sinne einer, wenn auch nur hypothetischen Behauptung sein; denn wer über etwas anerkanntermaßen völlig Ungewisses Behauptungen aufstellt, spottet seiner selbst wie seiner Zuhörer. Problematische Urteile sind nur als ein Geduldspiel der müßigen Phantasie zu betrachten, die ihrem Betätigungsdrang die Zügel schießen läßt, können aber selbstverständlich nicht den mindesten Erkenntniswert haben. In der Kunde, Wissenschaft und Philosophie dürfen problematische Urteile keinen Platz finden; denn hier soll alles der Erkenntnis dienen und muß dasjenige sorgfältig ferngehalten werden, was gar nicht der Erkenntnis dient und doch in der Form eines Erkenntnisurteils sich in das System der Erkenntnis eindrängen will.

Was zur Erkenntnis nicht den geringsten Beitrag liefert, darf noch weniger sich anmaßen, Motiv des Handelns, Norm der Willensentschließung oder gar praktisches Regulativ zu werden. Jeder läßt einmal in müßigen Augenblicken seine Phantasie mit leeren Möglichkeiten spielen, aber wer sich durch solche als völlig bodenlos anerkannte Fiktionen in seinem Handeln beeinflussen läßt, der gehört ins Narrenhaus. Wer Lust hat, der mag von einem Feenreich über den Wolken träumen, wer aber Kraft und Vermögen daransetzt und es zu seinem Lebensziel macht, ein Luftschiff zu erbauen, mit dem er dieses Wolkenkuckucksheim besuchen könne, von dem weiß man genug. Was keine konstitutive Bedeutung fürs Erkennen hat, darf erst recht keine regulative fürs Handeln gewinnen (Kn. 190—191, 238—239, 247—248),

oder man hat sich selbst und andere zum besten. Weil Kant die wahrscheinliche Erkenntnis verschmähte, mußte er sich zur Strafe mit völlig ungewissen problematischen Urteilen als theoretischer Grundlage der Sittlichkeit und Religion begnügen, oder, was mit anderen Worten dasselbe sagt, Sittlichkeit und Religion in Ermangelung jeder theoretischen Grundlage rein auf sich selbst stellen. Wer als Philosoph so unbescheiden ist, alles zu verlangen (die schlechthinige Gewißheit) und die Annahme irgendwelcher Abschlagszahlung für unter seiner Würde hält, der endet damit, nichts zu bekommen (die völlige Ungewißheit).

Die schlechthin gewisse Erkenntnis wäre sehr schön, ist aber nicht zu haben; ein völlig ungewisses Spielen mit leerer Möglichkeit ist sehr leicht zu haben, hat aber weder theoretischen noch praktischen Wert und führt die Gefahr mit sich, doch für eine Art von Erkenntnis gehalten zu werden, obwohl es keine ist. Streng genommen sind beides rein begriffliche Grenzfälle, die tatsächlich nicht vorkommen. Es gibt vielerlei Erkenntnis, die so hohe Wahrscheinlichkeit hat, daß ihr Unterschied von der schlechthinigen Gewißheit nicht nur von Laien, sondern auch von Philosophen übersehen und selbst dann noch, wenn sie auf ihn aufmerksam gemacht werden, verleugnet wird; aber es gibt keine schlechthin gewisse reale Erkenntnis. Ebenso gibt es vielerlei willkürlich aufgegriffene Vorstellungsverknüpfungen, die zunächst beim ersten Anblick völlig ungewiß scheinen; aber bei näherer Prüfung wird jeder Mensch konstatieren, daß sie ganz unwillkürlich für ihn doch schon mit einem gewissen Maß von Wahrscheinlichkeit verknüpft sind, das sich zunächst nur ganz unsicher in seiner Größe darstellt, von dem es ihm aber doch gelingt, sich bei genauerer Überlegung eine annähernde Rechenschaft zu geben. Wie es nichts schlechthin Gewisses gibt, so auch nichts völlig Ungewisses, das nicht durch Anknüpfung an frühere Erfahrungen und den mitgebrachten Schatz von Erkenntnissen als mehr oder minder wahrscheinlich oder unwahrscheinlich empfunden würde.

So findet sich das ganze menschliche Erkennen in die Mitte zwischen jene beiden unwirklichen Extreme gestellt und bewegt sich nur in dem Zwischenraume zwischen beiden durch die mannigfach abgestuften Übergangsformen hindurch. Alle Philosophie, die sich nur mit den unwirklichen Grenzfällen befaßt und die Zwischenstufen zwischen ihnen unberücksichtigt läßt, vergeudet demnach ihre Mühe auf Fiktionen einer gewaltsamen Abstraktions-

tätigkeit und läßt die ganze Breite des wirklich vorkommenden und allein existierenden Denkens außer ihrem Gesichtskreise. Kein Wunder, daß nicht nur die Kunde und Wissenschaft, sondern auch der gesunde Menschenverstand über eine solche Philosophie spotten.

3. Die Wahrscheinlichkeit.

Was notwendig ist, dessen Wahrscheinlichkeit werde 1 genannt, was unmöglich ist, 0. Das Gegenteil dessen, was notwendig ist, ist unmöglich und umgekehrt. Dasjenige, dessen Gegenteil möglich ist, und was selbst auch möglich ist, muß demnach eine zwischen 1 und 0 liegende Wahrscheinlichkeit haben, so zwar, daß die Summe seiner Wahrscheinlichkeit und der seines Gegenteils gleich 1 ist. Was ebenso gut möglich ist wie sein Gegenteil, das hat somit die Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{2}$. Was eine größere Wahrscheinlichkeit als $\frac{1}{2}$ hat, wird in der Sprache des Volkes erst positiv wahrscheinlich genannt, was eine kleinere hat, dagegen unwahrscheinlich. Die mathematische Wahrscheinlichkeitsrechnung ist nur da anwendbar, wo sich die fraglichen Fälle in eine Zahl gleich möglicher Fälle zerlegen läßt, von denen dann die dem fraglichen Ereignis günstigen zusammengefaßt werden. Gleich mögliche Fälle sind solche, deren keiner einen objektiven Grund hat, eher einzutreten, als ein anderer von ihnen. Die Wahrscheinlichkeit ist demnach ein echter Bruch, dessen Nenner die Zahl der gleich möglichen Fälle, und dessen Zähler die Zahl der dem Ereignis günstigen Fälle angibt.

Der wahrscheinliche Fehler in der Bestimmung der Wahrscheinlichkeit drückt den Grad der subjektiven Unsicherheit aus. Eine solche Unsicherheit ist bei der mathematischen Wahrscheinlichkeitsrechnung als formaler Erkenntnis ausgeschlossen, nicht aber bei der Anwendung derselben auf die Wirklichkeit. Erstens bleibt auch hier die Möglichkeit offen, daß die logischen Gesetze, vermittelst deren die Wahrscheinlichkeit deduziert ist, in der Wirklichkeit gar keine oder nur unvollkommene Geltung haben. Zweitens kann die Zahl der überhaupt möglichen Fälle unrichtig bestimmt sein, so daß das disjunktive Gesamturteil für ein erschöpfendes gehalten wird, ohne es zu sein. Drittens können die verschiedenen Fälle für gleich möglich gehalten werden, ohne es zu sein (z. B. wenn ein Würfel seinen Schwerpunkt nicht im Mittelpunkt hat oder ein Roulettespiel ungleich gearbeitet ist).

Viertens kann die ganze Kenntnis des Sachverhalts sich auf unvollständige Erfahrungen stützen, aus denen durch Interpolation die wahrscheinlichste wirkliche Sachlage ermittelt werden soll (Methode der kleinsten Quadrate usw.).

Der wahrscheinliche Fehler kann zwischen 0 und der Größe der Wahrscheinlichkeit schwanken. Im ersteren Fall besteht gar keine subjektive Unsicherheit; im letzteren Fall ist sie so groß, daß der objektive Wert der Wahrscheinlichkeitsbestimmung ohne Rest aufgehoben wird. Die objektive Unsicherheit besteht darin, daß das Gegenteil möglich bleibt; sie hört also nur da auf, wo die Wahrscheinlichkeit des Gegenteils gleich 0 wird. Die Extreme der schlechthinigen Gewißheit und der völligen Ungewißheit stellen sich nun als Extreme des Wahrscheinlichkeitsbegriffes selbst dar, die zwar noch innerhalb desselben fallen, aber zugleich seine Grenzen bezeichnen. Schlechthinige Gewißheit liegt vor, wenn die Wahrscheinlichkeit gleich 1 und der wahrscheinliche Fehler gleich 0 ist; völlige Ungewißheit da, wo der wahrscheinliche Fehler der Wahrscheinlichkeit gleichkommt (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie Bd. 28, Heft 3, Oktober 1904, S. 281—317).

Wo die möglichen Fälle nicht von vornherein gleich möglich sind, da lassen sie sich doch häufig, wenn auch nicht tatsächlich, so doch begrifflich in gleichmögliche Fälle zerlegen. Dies ist nun zwar in ausgedehntem Maße auch da noch der Fall, wo der Laie es für ausgeschlossen halten möchte; gleichwohl ist anzuerkennen, daß die streng mathematische Deduktion der Wahrscheinlichkeiten ein sehr viel engeres Gebiet hat als das Bedürfnis wahrscheinlicher Erkenntnis. Wo die Messung, Wägung und Berechnung versagt, tritt auf allen Gebieten der Überschlag oder die Schätzung ein, zu welcher der Mensch individuell sehr verschiedene Anlagen mitbringt, die aber ein jeder durch Übung sehr vervollkommen kann. So wird denn auch von jedem die Wahrscheinlichkeit seiner Annahme geschätzt, und diese Schätzung beruht darauf, daß die Wahrscheinlichkeiten der zur Auswahl stehenden Möglichkeiten miteinander verglichen und in ein Verhältnis gesetzt werden. Diese Schätzung ist ziffermäßig zu fixieren, wenn sie zu Wetten führt; der Stand der Wetten für und gegen die Richtigkeit einer Annahme ist die Umkehrung des Verhältnisses ihrer Wahrscheinlichkeiten.

Wenn die Wetten auf den Eintritt eines Ereignisses (z. B. auf den Wahlsieg eines Kandidaten, oder auf den Rennsieg eines

Pferdes, oder auf die Heimkehr eines Nordpolfahrers bis zu einem bestimmten Zeitpunkt) wie $a:1$ stehen (wobei a größer oder kleiner als 1 sein kann), so bedeutet dies, daß durchschnittlich in der Schätzung aller Wettenden die Wahrscheinlichkeit des Ereignisses zu der Wahrscheinlichkeit seines Nichteintretens sich wie $1:a$ verhält. Mathematisch ausgedrückt wäre danach die Wahrscheinlichkeit des Ereignisses auf $\frac{1}{a+1}$, die seines Nichteintretens auf $\frac{a}{a+1}$ geschätzt, was aber den Wettenden, die nur das Verhältnis der Wahrscheinlichkeiten interessiert, nicht zum Bewußtsein kommt. Niemand geht nämlich eine Wette ein, wenn die „Erwartung“ des Ereignisses, auf das er setzen will, kleiner ist, als die des Gegenteils. Unter „Erwartung“ ist dabei das Produkt aus dem Einsatz und der Wahrscheinlichkeit des Ereignisses, auf das gesetzt wird, zu verstehen. In der Regel wettet sogar jeder nur dann, wenn er seine Erwartung für besser hält als die des Wettgegners; denn darin erst liegt für ihn ein Motiv, das über die bloße Lust am Zufallsspiel mit gleichen Chancen hinausgeht. Der Unterschied von „Brief“ und „Geld“ oder Angebot und Nachfrage auf dem Wettenmarkt bekundet die Größe der Abweichung, welche die Schätzung der Gegenparteien vom Durchschnitt zeigt. Es ist bekannt, wie außerordentlich feinfühlig bei Völkern, die ans Wetten gewöhnt sind, sich die Schätzung der Wahrscheinlichkeit aller Ereignisse entwickelt und wie kleine Veränderungen der den Ausgang beeinflussenden Umstände sofort vom Wettenmarkt eskomptiert werden. Alle Börsen, sofern sie Zeitgeschäfte und Kassengeschäfte zum Zweck der Weiterveräußerung betreiben, sind solche Wettenmärkte, und jedes Handelsgeschäft, in dem ein spekulatives Moment mitspielt, ruht auf scharfer Wahrscheinlichkeitsschätzung.

Wenn nun schon Spieltrieb und Gewinnsucht die Wahrscheinlichkeitsschätzung zu so feiner Ausbildung zu bringen vermögen, so darf man sich nicht wundern, daß dies auch dem Erkenntnistriebe gelingt. Jede Ursacheninduktion zu einer gegebenen Wirkung, jede Vermutung eines Kausalzusammenhanges zwischen verschiedenen Erscheinungen, jede Ableitung eines Gesetzes aus vielen Einzelfällen verlangt solche Wahrscheinlichkeitsschätzungen und beruht auf ihnen. In allen Wissenschaften gibt es keine Gewißheit, sondern nur größere oder geringere Wahrscheinlichkeit. Bei keinem Schluß von der Wirkung auf die Ursache, bei keinem

vermuteten Kausalzusammenhang darf man sich sicher fühlen, daß die Sache nicht auch noch anders zusammenhängen könnte; bei keiner empirischen Regel weiß man zuverlässig, innerhalb welcher Grenzen sie gilt und ob der Name des Gesetzes ihr nicht mit Unrecht beigelegt wird.

Überall handelt es sich darum, die verschiedenen möglichen Fälle tunlichst vollständig zu überblicken, bei jeder einzelnen Möglichkeit die Gründe für und wider abzuwägen und die relative Wahrscheinlichkeit der verschiedenen Möglichkeiten im Vergleiche miteinander möglichst genau festzustellen. Wäre das Gewicht der Gründe nicht einmal im Wege der Schätzung miteinander zu vergleichen, dann allerdings wäre jede wahrscheinliche Erkenntnis unmöglich, wie dies z. B. Kant behauptet (W. ed. Ros. III, 259). Aber die Tatsache, daß nicht nur das praktische Leben, sondern auch die Wissenschaft im engeren Sinne ganz und gar auf solchen Wahrscheinlichkeitsschätzungen ohne mathematisch genaue Berechnung beruht, und daß dieses Verfahren noch niemals als eine Beeinträchtigung ihrer „Wissenschaftlichkeit“ angefochten worden ist, sollte doch hinreichen, den Philosophen die Furcht zu benehmen, daß die „Wissenschaftlichkeit“ der Philosophie dadurch beeinträchtigt werden könnte, wenn sie sich diesem Verfahren anschließt (U. I, 39 Anm., 447—451; W. 227—228; U. II, 582—583).

Wenn es richtig ist, daß eine schlechthin gewisse Erkenntnis unmöglich, eine völlig ungewisse aber keine Erkenntnis ist, so bleibt der Philosophie nur die Wahl, wahrscheinliche Erkenntnis zu sein, oder gar nicht zu sein. Vor derselben Alternative hat die Wissenschaft ihre Wahl längst getroffen und eben dadurch so große Erfolge erzielt; die Philosophie aber, weil sie sich aus Hochmut und Eigensinn nicht entschließen konnte, sich mit bloß wahrscheinlicher Erkenntnis zu begnügen, hat sich selbst zum Nichtsein verurteilt. Die Philosophie kann für ihre grundlegenden Erkenntnisse eine ebenso hohe Wahrscheinlichkeit beanspruchen, wie die Wissenschaft im engeren Sinne, die sich die „exakte“ zu nennen liebt. Für die zusammenfassenden Ergebnisse der Spezialwissenschaften gleicht sie ihre größere Entfernung vom festen Boden der Erfahrung dadurch bis zu einem gewissen Grade aus, daß sie sich auf so breite Grundlagen stützt und nur möglichst anerkannte Ergebnisse der Spezialwissenschaften verwertet. Für den metaphysischen Gipfel des philosophischen Gebäudes aber muß sie sich sogar mit geringerer Wahrscheinlichkeit begnügen,

als die Spezialwissenschaften zu bieten haben, und muß bei der weiten Entfernung vom empirischen Fundament zufrieden sein, wenn es ihr gelingt, für eine von den verschiedenen Möglichkeiten eine Wahrscheinlichkeit zu ermitteln, die größer ist als $\frac{1}{2}$, also größer als die Summe der Wahrscheinlichkeiten der übrigen Möglichkeiten.

Unter Umständen wird ihr nicht einmal dies gelingen, sondern nur die Ermittlung verschiedener Wahrscheinlichkeiten für die verschiedenen Möglichkeiten, die alle unter $\frac{1}{2}$ sind. Aber selbst das ist eine Förderung der Erkenntnis, insoweit einige Möglichkeiten als sehr unwahrscheinlich dabei zurücktreten, und wenige andere in die erste Reihe rücken, deren relative Wahrscheinlichkeit im Vergleiche zueinander zu kennen selbst dann von Wichtigkeit ist, wenn sie annähernd gleich ist. Es bleibt dann die Hoffnung offen, daß diese Vorarbeit künftig bei fortschreitender Einsicht doch zu einer Verschiebung der Wahrscheinlichkeiten führen könne, welche eine über die Summe der übrigen erhebt.

Die „Exaktheit“ aller Wissenschaften besteht lediglich darin, alle Umstände, die auf die Wahrscheinlichkeit der verschiedenen Möglichkeiten von Einfluß sein können, möglichst genau zu berücksichtigen; in diesem Sinne kann und soll aber auch die Philosophie eine „exakte“ Erkenntnis gewähren. Eine ziffermäßige Exaktheit ist auch nur einem Teile der Spezialwissenschaften zu erreichen möglich; den Geisteswissenschaften und der Geschichte hat es noch niemand zum Vorwurfe gemacht, daß sie nicht mit Maß und Wage arbeiten. Soweit die Philosophie sich auf die Ergebnisse der ziffermäßig exakten Naturwissenschaften stützt, nimmt sie mittelbar an deren ziffermäßiger Exaktheit teil, ebenso da, wo sie sich auf die statistischen Grundlagen der Geisteswissenschaften stützt, oder wo sie als physiologische Psychologie das Verhältnis von physischem Reiz und psychischer Reaktion untersucht. Aber die ziffermäßige Exaktheit ist nicht einmal überall da erreichbar, wo die Kategorie der Quantität herrscht, noch weniger da, wo ihre Bedeutung zurücktritt oder schwindet.

III. Die Methoden des Erkennens.

1. Die Gnosis oder intellektuelle Anschauung.

Unter Gnosis ist eine unmittelbare Erkenntnis zu verstehen, die einerseits unbedingt gewiß und von jeder empirischen Grundlage und allen erworbenen Kenntnissen unabhängig, andererseits

anschaulich und vernünftig zugleich sein soll. Sie ist also als eine „intellektuelle Anschauung“ zu bestimmen, in welcher ein „intuitiver Verstand“ sich betätigt, und erscheint dem gewöhnlichen Bewußtsein des Menschen als eine höhere Eingebung oder Inspiration, insofern er den ihm innewohnenden intuitiven Verstand nicht als den seinigen, nicht als Bestandteil seiner selbstbewußten Persönlichkeit und nicht seiner bewußten Willkür unterworfen weiß. Als Auftauchen eines Inhalts aus den unbewußten Tiefen des Geistes vor dem Bewußtsein erscheint die Gnosis mystisch, um so mehr, als sie sich jeder Gesetzmäßigkeit zu entziehen scheint, wie sie bei der unbewußten Produktion des Wahrnehmungsinhalts und der Ideenassoziation herrscht. Die Gnosis kann spontan auftreten, sie kann aber auch durch Verbalsuggestion oder Mentalsuggestion geweckt werden; in letzterer Weise ist also eine Übertragung vom Lehrer auf den Schüler möglich. Ihr Eintritt wird begünstigt durch Zustände der Unterdrückung des wachen Bewußtseins (Hypnose, Somnambulismus, Ekstase); aber wie der „larvierte Somnambulismus“ zeigt, kann er auch mitten in den scheinbar ungeschwächten Bestand des wachen Bewußtseins hineinplatzen. Als Verbalsuggestion kann bei günstigen Vorbedingungen für den Eintritt der Gnosis schon geeignete Lektüre oder sinnliche Anschauung wirken.

Die Existenz einer solchen intellektuellen Anschauung ist ebenso oft behauptet wie bestritten worden. Beide Parteien können sich dahin einigen, daß dieselbe im Menschen als bewußtgeistiger Individualität nicht vorkommt, daß sie also, wenn ihr Ergebnis ins bewußtgeistige Individualleben eintritt, selbst aus unbewußter Quelle entspringt, die als Quelle supraindividuell zu nennen ist, wengleich ihr Erguß in das individuelle Geistesleben als Bestandteil eintritt. Für das Bewußtsein ist das in ihm dargestellte Ergebnis einfach Erfahrung, nur mit dem Gefühl eines inneren, höheren, ungewöhnlichen und geheimnisvollen Ursprungs verbunden. Als Erkenntnisquelle ist die Gnosis nicht zu brauchen, weil ihr Produkt als reine Erfahrung bloß subjektiv ideal ist, als vermeintlich mittelbare Erfahrung oder als Glaube an das Erfahrenhaben eines transsubjektiven Tatbestandes aber unkontrollierbar ist.

Aus den unbewußten Regionen des Seelenlebens kann alles Mögliche emportauchen, zumal bei Depressionszuständen des wachen Bewußtseins; ob aber die Quelle des so Aufgetauchten in zufälligen Organreizen, unter bewußten Vorstellungsassoziationen oder höheren Eingebungen einer intellektuellen Anschauung be-

steht, das entzieht sich durchaus der Beurteilung, um so mehr, als auch die Eingebungen für das somnambule oder Traumbewußtsein unwillkürlich eine bildliche oder symbolische Einkleidung annehmen. So wenig Homer die aus der hörnernen und die aus der elfenbeinernen Pforte kommenden Träume unterscheiden konnte, so wenig kann der Gnostiker die törichten Vorspiegelungen seiner sinnlichen Einbildungskraft von höheren Eingebungen unterscheiden. Tritt nun gar noch eine Suggestion hinzu, sei es die Fremdsuggestion eines lehrenden Meisters, der die Passivität des somnambulen Zustandes benutzt, sei es die Autosuggestion einer nach bestimmten Offenbarungen lechzenden Phantasie, so kann die vermeintliche Eingebung ebenso gut nach der Richtung falscher Vorurteile als nach derjenigen der Wahrheit hingelenkt werden. Sie kann ebenso gut dazu dienen, die Überzeugung von der Wahrheit bestimmter Schultraditionen in den Schülern zu erwecken und zu befestigen, als dazu, dem individuellen Selbstgefühl eines mehr oder minder originellen Propheten Triumphe zu bereiten (Fr. 179—180, 183—186).

Unmittelbar kann also die Gnosis mit wissenschaftlicher Erkenntnis im weiteren Sinne nichts zu tun haben, weil die ihr inwohnende subjektive Überzeugungskraft trügerisch und auf wissenschaftlichem Wege nicht mitteilbar ist, auf dem Wege der Suggestion aber die trügerische Überzeugung ebenso gut wie die wahre übertragen wird. Die Ausbildung zur Methode des Forschens und Lehrens, welche die Gnosis insbesondere in Priesterschulen und mystischen Geheimbünden erhalten hat, kann nicht als wissenschaftliche Methode des Erkennens gelten und nur zufällig zu irgend welchem Wahrheitsgehalt führen. Obwohl aber die Eingebung aus dem Unbewußten keinen Wert als selbständige Methode hat, kann sie doch als Hilfsmittel einer anderweitigen Methode einen solchen besitzen. Dieser Wert könnte aber immer nur heuristischer, niemals demonstrativer oder didaktischer Art sein (N. 49; W. 226). Die Eingebung könnte dazu verhelfen, wertvolle Begriffe, Beziehungen, Zusammenhänge, Verknüpfungen usw. zu entdecken, die sich den systematischen Methoden verschließen. Den Grad der Wahrscheinlichkeit des so Erschauten festzustellen, bliebe dann sowieso Aufgabe der sonstigen Methoden, aber sie gewönnen doch durch den glücklichen Einfall Zielpunkte, Gesichtspunkte, Prüfungsobjekte und Beweisthemata, die sie aus eigenen Mitteln nicht hätten schöpfen können. So verstanden, bedeutet der Faktor der intellektuellen Anschauung im Erkenntnis-

prozeß nichts weiter als die Zutat, die der offene Blick des Talents oder Genies zur Methode hinzubringen muß, um sie fruchtbar zu machen, und daß die schönste Methode ergebnislos bleibt, wenn ein Unfähiger sie handhabt (N. 46—47; K. 243—244; Au. 429—430).

In diesem Sinne dürfte die intellektuelle Anschauung alles Anstößige verlieren, und doch bleibt ihre Wesenheit unverändert. Der glückliche Einfall des Entdeckers und Erfinders stammt ebenso aus den unbewußten Tiefen des Geistes wie die schöpferische Produktion des Künstlers oder der Witz; indem er aber seine Fruchtbarkeit erweist und eine Perspektive auf bisher ungeahnte Wahrheiten eröffnet, erweist er seinen Erkenntniswert (U. I, 245—247, 261—263, 277—278). Auch hier findet eine Suggestion durch sinnliche Anschauung oder gelesene Worte oder eigene Gedankenbewegung statt; auch hier ist das Maß von angesammelten Kenntnissen von größter Wichtigkeit, das schon im Gedächtnis vorrätig liegt; auch hier wirkt die Willenserregung, das sehnsüchtige Verlangen nach dem Eintritt der Erleuchtung als eigentliche innere Triebfeder des Vorgangs; auch hier ist für das Zustandekommen des glücklichen Einfalles ein Zustand der innerlichen Konzentration, der Abwendung von allen zerstreuen äußeren Eindrücken und der passiven Depression des wachen Bewußtseins förderlich. Darum wird man auch hier den Vorgang letzten Endes mystisch nennen müssen; aber er verliert auch hier den mystischen Charakter sofort, wenn die Eingebung da ist, und zwar in ganz anderem Sinne als bei der Gnosis.

Dort klammert sich die Phantasie an das Bild oder Symbol, das die entschwundene Eingebung dem Gedächtnis als Wahrzeichen zurückgelassen hat; hier gliedert das Denken die Eingebung sofort dem Erkenntnisssystem ein, in welchem sie als fehlendes Glied schon lange vermißt und ersehnt worden war. Dort fehlt jedes Mittel, die erhaltene Eingebung auf ihren Erkenntniswert zu prüfen, hier stehen die sonstigen Erkenntnismethoden dazu zur Verfügung. Dort wirken Vorurteile und Überlieferungen und Launen suggestiv, hier das Bedürfnis eines ganz bestimmten Erkenntnisfortschrittes, der bei dem gegebenen Stande der Erkenntnis dringlichst gefordert erscheint. Auch hier pflegt die eigentliche Eingebung in intuitiver, anschaulicher Form aufzutauchen, aber die in der bestimmten Erkenntnissehnsucht wohnende Tendenz zum begrifflichen Ausdruck ist der bildlichen und symbolischen Einkleidung des Einfalles ungünstig und drängt zu möglichst rascher Umsetzung der Anschauung in Begriffe.

2. Die Dialektik.

Die Aristotelische Dialektik ist eine Tast- oder Probierkunst zur vorläufigen Orientierung über dieselben Dinge, für welche die Philosophie die endgültige Erkenntniskunst ist. Sie geht von den landläufigen Ansichten aus, sucht in diesen die Widersprüche und Schwierigkeiten auf und schreitet durch ihre Berichtigung zu widerspruchsfreien Begriffen und Urteilen fort. Was sie so gewinnt, hat sie nicht geschaffen, sondern als bleibenden Wahrheitsgehalt und haltbaren Kern aus dem überlieferten Schatz der von den Vorfahren bereits errungenen Kenntnisse herausgeschält. Die Dialektik ist demnach eine Methode der kritischen Prüfung und der Abwägung der Wahrscheinlichkeit aller in früheren Ansichten aufgestellten Möglichkeiten. Als solche hat sie bleibenden Wert, da jeder neu Hinzukommende sich zunächst an dem vorgefundenen Stande der Gesamterkenntnis kritisch orientieren muß, bevor er selbständig weiter forschen kann (D. 8—11).

Die Hegelsche Dialektik setzt sich an die Stelle der philosophischen Erkenntnismethode; sie will die Bedeutung der Aristotelischen Dialektik nicht nur beibehalten, sondern dadurch überbieten, daß sie die Widersprüche für notwendig und die Wahrheit für die synthetische Einheit des sich Widersprechenden erklärt. Der Satz, daß das sich Widersprechende nicht gedacht werden kann, gilt nun bloß noch für die verstandesmäßige Reflexion, welche Thesis und Antithesis auseinanderreißt und verselbständigt; für die Vernunft und ihre spekulativen Synthesen gilt er nicht. Durch den sich stets auf höherer Stufe wiederholenden Dreischritt von Thesis, Antithesis und Synthesis vollzieht sich die dialektische Selbstbewegung des Begriffes, aus der die Welt entstanden ist, und die vom Philosophen nur als einem passiven Zuschauer mit angesehen wird. Was so nicht abzuleiten ist, das ist als „Zufälliges“ unter der Würde des Begriffes und des Erkennens; was aber dialektisch abzuleiten ist, erschöpft zugleich diejenige Seite der Erfahrung, die wissenschaftlich von Bedeutung ist, indem es sie so, wie sie wirklich entstanden ist, gedanklich reproduziert. — Diese angebliche Methode scheidet daran, daß der Satz vom Widerspruch nie und nirgends außer Kraft gesetzt werden kann, ohne jede Erkenntnismöglichkeit aufzuheben und daß der dialektische Fortschritt ein falscher Schein ist. Tatsächlich produziert auch diese Dialektik nichts, sondern nimmt alles aus anderen Erkenntnisquellen auf und sucht nur den falschen Schein zu er-

wecken, als ob sie das Aufgenommene aus sich hervorbrächte (D. 35—124; N. 261—267; K. X—XII; Ae. 109—110, 118—120; Fr. 266—269). Alle Anhänger der Widerspruchsdiagnostik sind un-
einig über ihren Sinn und ihre Anwendung; alles, was sie ge-
leistet haben, verdanken sie nicht der Methode, sondern haben sie
ihr zum Trotz geleistet. Am wenigsten kann die Hegelsche Dialek-
tik als eine Einheit der deduktiven und induktiven Methode gelten,
da sie mit der letzteren gar nichts gemein hat, und der ersteren
durch ihre Stellung zum Satz vom Widerspruch entgegengesetzt ist.

Die Bahnsensche Realdialektik ist nicht sowohl eine Me-
thode des Erkennens als vielmehr eine Ansicht über die Wesenheit
der Welt und jedes Individuums als einer in sich widerspruchsvollen,
unlogischen und tatsächlich mit sich selbst beständig im Streite lie-
genden. Für das Denken bleibt der Satz vom Widerspruch in Kraft,
für das Sein wird er außer Kraft gesetzt. Wenn das Denken das
Sein wahrheitsgemäß denken will, muß es also dasselbe als ein
seinen Gesetzen Widersprechendes und insofern positiv Undenk-
bares denken. Die Methode, mit welcher diese Wahrheit er-
kannt werden soll, ist durchaus nur die induktive auf empirischer
Grundlage. Die Versuche des Denkens, sich der widerspruchs-
vollen Beschaffenheit des Seins anzupassen, führen immerhin zu
lauter unvollziehbaren Aufgaben, das sich Widersprechende zu-
sammen zu denken, und dadurch bekommt Bahnsens Realdialektik
eine gewisse Ähnlichkeit mit der Hegelschen Widerspruchsdiagnostik,
obwohl sie auf entgegengesetzten Voraussetzungen fußt (Fr.
261—298; N. 235—244).

Die Hallersche mystische Dialektik sucht die Gnosis mit
der Hegelschen Widerspruchsdiagnostik so zu verbinden, daß in der
mystischen intellektuellen Anschauung des Absoluten, aber auch
nur in ihr die Einheit aller Widersprüche vollzogen wird, und daß
die ganze Dialektik nur dazu dient, aus der Unwahrheit der Schein-
welt die einzige Wahrheit des Absoluten hervorleuchten zu lassen.
Auch dieser Standpunkt führt zur Vernichtung jeder Erkenntnis,
zugleich auch zum praktischen Indifferentismus (W. 149—150,
154—177).

Alle sonstigen Versuche, die Dialektik zu einer philosophischen
Erkenntnismethode umzugestalten, sind Übergangsformen oder
Mischungsprodukte der hier angegebenen. So weit sie einen Er-
kenntniswert besitzen, reicht er nicht über den der Aristotelischen
Dialektik hinaus. Die Dialektik macht uns darauf aufmerksam,
daß man bei der Betrachtung der Dinge auch die Kehrseite nicht

vergessen soll, daß bei jedem Streit der Meinungen auch die Gegenpartei gehört werden solle, daß die geschichtliche Entwicklung der Zustände und Ansichten sich nicht gradlinig, sondern durch einseitige Vorstöße, Rückschläge und Vermittelungen zu vollziehen pflegt, daß in der subjektiven Erkenntnisentwicklung die Stufe der naiven Anschauung, der kritischen, verstandesmäßigen Reflexion und der vernünftigen Spekulation zu unterscheiden sind, und daß die letztere aus der intellektuellen Anschauung entspringt und dieselbe in sich aufgenommen hat (Au. 401—403). Das alles gibt gewiß dankenswerte Fingerzeige, begründet aber keine Methode des Erkennens.

3. Die Deduktion.

Die Deduktion oder logische Ableitung ist an und für sich eine rein formale Erkenntnis; denn sie formt nur die gegebenen Voraussetzungen (Prämissen) unter Vermeidung des Widerspruchs um. Sie kann höchstens Beziehungen, die in den Voraussetzungen in verhüllter Form bereits mitgegeben waren, ans Licht ziehen, aber nicht zur Erkenntnis solcher Beziehungen oder Tatsachen führen, die in den Voraussetzungen nicht schon enthalten waren. Welche Art von Umformungen die Deduktion vornimmt, muß durch den besonderen Erkenntniszweck bestimmt sein; denn in formal logischer Hinsicht ist die Auswahl gleichgültig. In diesem Sinne formt die Mathematik Größenverknüpfungen und Raumgebilde unter Wahrung der Gleichheit um, und die Philosophie formt einen Begriff in ein Urteil, ein Urteil in ein andres oder mehrere andere, mehrere Urteile in eines um. Wenn die Voraussetzungen, von denen sie ausgeht, problematisch, fiktiv, unwahr oder doch bloß subjektiv gültig sind, so bleiben auch alle Ergebnisse der Deduktion problematisch, beziehungsweise fiktiv, unwahr, oder doch bloß subjektiv gültig. Wenn die Voraussetzungen unzeitliche, seiende Verhältnisse ausdrücken, so können auch die Umformungen nur zu solchen führen; wenn jene dagegen zeitliche, kausale, oder teleologische Beziehungen darstellen, so werden auch die Konsequenzen in eben diesem Sinne reale Bedeutung haben (K. 292—293). Die Deduktion muß von Realdefinitionen oberster Begriffe, denen ein reales Korrelat entspricht, ausgehen; die Definitionen sind also für sie von äußerster Wichtigkeit, sie müssen an die Spitze gestellt werden, und es kommt alles darauf an, daß sie nicht bloß Nominaldefinitionen sind.

Für den realen Erkenntniswert der Deduktion muß mindestens eine von zwei Bedingungen erfüllt sein: entweder ihre Voraussetzungen müssen schon als Ausgangspunkt einen realen Erkenntniswert haben, oder die Richtigkeit der Deduktion muß durch empirische Bewährung aller ihrer Konsequenzen bestätigt werden. Die Deduktion selbst kann ihren Voraussetzungen keinen realen Erkenntniswert verleihen, sondern diese müssen ihn schon entweder von vornherein vor Eintritt der Deduktion besitzen, oder ihn hinten nach durch die sie bestätigende Erfahrung mittelbar erhalten.

Den Voraussetzungen kann ein realer Erkenntniswert entweder durch mystische oder durch rationale Beglaubigung zugeschrieben werden. Der erstere führt zu der Gnosis oder intellektuellen Anschauung zurück, die, wie gezeigt, wohl finden helfen, aber nichts beglaubigen kann. Die zweite führt zu den Begriffen und synthetischen Urteilen a priori aus reiner Vernunft. Nun gibt es zwar apriorische Intellektualfunktionen, die sich nach apriorischen Normen betätigen (Kategorien im weitesten Sinne), aber diese wirken völlig unbewußt und sind weder Begriffe noch Urteile. Es gibt auch bewußte abstrakte Begriffe von diesen unbewußten normativen Intellektualfunktionen, aber diese sind durch Abstraktion aus dem fertigen Bewußtseinsinhalt gewonnen; also a posteriori. Es gibt keinerlei Urteile a priori, weder analytische noch synthetische; erstere nicht, weil es keine Begriffe a priori gibt, aus deren Analyse sie deduziert werden könnten, letztere schon darum nicht, weil es überhaupt keine synthetischen Urteile gibt, weder apriorische noch aposteriorische. Im diskursiven, bewußten Denken, wo es Urteile gibt, gibt es keine synthetischen Urteile; im intuitiven, unbewußten Denken, wo es synthetische Intellektualfunktionen gibt, gibt es wieder nicht die Form des Urteils. Ein sogenanntes synthetisches Urteil ist ein solches, das die Unvollständigkeit des mitgebrachten Subjektbegriffes durch Hinzufügung des Prädikats vervollständigt und seine Unwahrheit berichtigt; wahr ist ein solches Urteil nur in bezug auf den vervollständigten Subjektbegriff, also als analytisches Urteil, während es in bezug auf den mitgebrachten unvollständigen Subjektbegriff sich selbst widerspricht, also als vermeintlich synthetisches Urteil unwahr ist (K. 238—240). So richtig der kategoriale Apriorismus ist, so unhaltbar ist jeder Urteilsapriorismus, auf den allein die Deduktion sich stützen könnte.

Eine besondere Art rationalistischer Voraussetzung von vermeintlich realem Erkenntniswert entspringt daraus, wenn einer-

seits die logische Notwendigkeit, die doch nur auf einer doppelten Negation (der Abwehr des Widerspruchs) beruht, für eine positive gehalten wird, und andererseits die logische Denknötwendigkeit des Gedachten mit einer realen Seinsnotwendigkeit desselben verwechselt wird. Bekanntlich beruhen auf diesen beiden Vertauschungen sämtliche Formen des ontologischen Beweises a priori für das Dasein Gottes oder des Absoluten oder des schlechthin notwendigen Wesens oder des ens realissimum oder des Inbegriffs aller Vollkommenheiten usw. Die Denknötwendigkeit begründet nur insoweit eine Seinsnotwendigkeit, als dem Gedachten ein vom bewußten Denken unabhängiges, aber trotzdem unter logischer Gesetzmäßigkeit stehendes Sein entspricht, und dies kann gerade vom Absoluten am wenigsten a priori behauptet werden. Eine logische Notwendigkeit kann sich im Sein ebensowenig wie im Denken anders als durch doppelte Negation geltend machen (das Gegenteil des Unmöglichen, das nicht Nichtseinkönnende); zu einer Verneinung des Logischen kann es aber in einem rein und bloß logischen Absoluten gar nicht kommen. Ist das Absolute nicht bloß logisch, so steht es nicht ganz unter rein logischer Gesetzmäßigkeit; ist es nichts als logisch, so fehlt es ihm an der einfachen, also auch an der doppelten Negation. In beiden Fällen ist eine der Bedingungen des ontologischen Beweises nicht erfüllt, also der Beweis hinfällig. Damit sind auch alle Hoffnungen hinfällig, an dem Absoluten oder der absoluten Idee, oder der absoluten Substanz, oder dem absoluten Sein einen Ausgangspunkt der Deduktion von mehr als problematischem Erkenntniswert zu gewinnen.

Es bleibt also nur die andre Möglichkeit übrig, die Voraussetzungen der Deduktion vorläufig als problematische hinzustellen, aber hinterher dadurch zu rechtfertigen, daß ihre Konsequenzen durch die Erfahrung bestätigt werden. Diesen Weg schlägt die Mechanik und mathematische Physik ein, ist aber noch weit von ihrem Ideal entfernt, aus einheitlichen Voraussetzungen ein erschöpfendes Bild der Natur zu gewinnen, das sich mit der Erfahrung deckt. Die Voraussetzungen auf den verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaften (Theorie der Gase, Chemie, Elektrizität, Licht) sind vorläufig noch ganz verschieden. Die Deduktionen der mathematischen Physik haben den Vorteil vor denen der Philosophie voraus, daß sie ziffermäßig genau sind und in viel strengeren und leichter nachzuprüfenden Umformungen sich bewegen. Darum hat bei den ersteren die Bestätigung durch

die Erfahrung höheren Wert als bei den letzteren; denn bei den ersteren ist der bei den letzteren sehr naheliegende Verdacht ausgeschlossen, daß der Hinblick auf die Erfahrung die Deduktion nicht bloß geleitet, sondern auch umgebogen und unwillkürlich gefälscht habe. Aus dem richtigen Gefühl für diese Gefahr entspringt das vollauf berechnete Mißtrauen, das allen philosophischen Deduktionen entgegengebracht wird, die sich auf die empirische Bestätigung ihrer Ergebnisse berufen.

Aber selbst wenn die philosophische Deduktion es an formaler Strenge der mathematischen gleichzutun vermöchte, würde sie doch durch die empirische Bestätigung der Konsequenzen den aufgestellten Voraussetzungen niemals einen höheren Erkenntniswert als den von Hypothesen zu geben vermögen, also in dieser Hinsicht vor der Induktion nichts voraus haben. Sie würde dagegen darin weit hinter der Induktion zurückstehen, daß der Vergleich mit der Erfahrung nicht bei jedem einzelnen Schritte, sondern nur einmal für allemal in bezug auf das Ganze möglich ist, daß sie nicht vom Bekannten zum Unbekannten führt, sondern vom Unbekannten zum Bekannten, also mit dem Gefühl völliger Unsicherheit beginnt und dieses unbehagliche Gefühl während des ganzen Weges bis zum Schluß bestehen läßt, und daß sie nicht in einzelnen Teilen, sondern nur als Ganzes angenommen oder verworfen werden kann. Wem diese Art der Deduktion nicht alles bietet, dem bietet sie nichts. Da alle deduktiven Systeme von verschiedenen Voraussetzungen ausgehen und doch alle behaupten, in ihren Konsequenzen mit der Erfahrung übereinzustimmen, so läßt sich daraus nur so viel entnehmen, daß entweder jedes nur gewisse Seiten der Erfahrung als Bestätigung herausgegriffen, die nichtpassenden aber beiseite gelassen hat, oder daß die Strenge der Deduktion umgebogen worden ist, um die Übereinstimmung der Konsequenzen mit der Erfahrung herauszubringen, oder aber, daß verschiedene Voraussetzungen der Erfahrung gleich gut entsprechen. In allen Fällen kann man es den Laien nicht verdenken, wenn sie keine Lust verspüren, die umständlichen Deduktionen der Philosophen mühsam nachzuprüfen, deren jede von der Gesamtheit der Fachgenossen für irrtümlich erklärt wird (U. I, 7—10).

Hiernach könnte es scheinen, als ob die Deduktion als Methode überhaupt keinen Wert hätte, weder für die Philosophie noch für die Naturwissenschaft, und zwar weder als Methode der Erfindung, noch auch als Methode der Darstellung und Beweis-

führung bei der Mitteilung der durch andere Methoden erworbenen Erkenntnis an Dritte. Dies würde jedoch über das Ziel hinauschießen. Die Deduktion kann als Methode der Forschung die trefflichsten Dienste leisten, um Gebiete des Seins, die der Erfahrung gar nicht, oder doch nicht bequem zugänglich sind, der Erkenntnis zu erschließen, freilich nur unter der Bedingung, daß es andere Methoden gibt, die ihr hinreichend zuverlässige Ausgangspunkte von realem Erkenntniswert liefern. Sie eignet sich ferner trefflich als didaktische Methode zur Übermittlung eines Lehrstoffes, wenn es sich zunächst nur um bequeme Einführung in das Verständnis der Lehren und ihres Gedankenzusammenhanges handelt und die Überzeugung des Lernenden von der Wahrheit des so Gelernten zunächst gar nicht angestrebt oder als durch Autorität bereits gegeben vorausgesetzt wird. Dabei wird also angenommen, daß der Beweis der Wahrheit des in deduktiver Form Mitgeteilten auf einem anderweitigen Wege für den Lehrenden bereits erbracht ist und für den Lernenden nach erlangtem Verständnis nachgeholt werden soll.

So zeigt sich, daß die deduktive Methode allerdings einen beträchtlichen Wert hat, aber nicht als selbständige Methode, sondern als Hilfsmethode einer andern, die ihr die Ausgangspunkte von realem Erkenntniswert zu liefern hat. Dies kann aber nun nicht mehr eine der bereits erörterten Methoden, sondern nur die einzig und allein noch ausstehende, die Induktion sein. In der Tat hätte selbst die deduktive mathematische Physik niemals entstehen können, wenn ihr nicht die induktive Physik vorangegangen wäre und ihr ihre Hypothesen als Ausgangspunkte für den Ansatz ihrer Rechnungen geliefert hätte. Ebenso hätten die deduktiven philosophischen Systeme niemals entstehen können, wenn nicht Induktionen in mehr oder minder unwissenschaftlicher Form ihnen vorangegangen wären und ihnen die nötigen Hypothesen geliefert hätten. Was sich bei der mathematischen Physik im hellen Tageslicht vollzogen hat, eben das hat bei der Entstehung des Volksglaubens, der Priesterweisheit und in den ersten stammelnden Versuchen der Philosophie sich unter mancherlei Verhüllung vollzogen; die Nachfolger haben dann stets auf den induktiven Ergebnissen der Vorgänger fortgebaut, an denen das Eigenartige stets induktive Begründung hatte, wenn auch der deduktiven Darstellung des Ganzen der Vorzug gegeben wurde.

4. Die Induktion.

Die sogenannte „vollständige Induktion“, die aus der Zusammenziehung mehrerer besonderer Urteile in ein allgemeines besteht, fällt noch unter die Deduktion, wenn sie erschöpfend ist, d. h. alle möglichen Unterarten des allgemeinen Begriffs in sich enthält. Die Induktion im engeren Sinne ist die unvollständige, die von mehreren besonderen Urteilen zu einem allgemeinen übergeht, ohne daß der Umfang des letzteren von der Summe der ersteren erschöpft würde. Eine solche unvollständige Induktion führt, formell genommen, nur zu einem problematischen Urteil, das als solches keinen Erkenntniswert besitzt; als reine formale Erkenntnis ist deshalb die Induktion wertlos. Nur da kann sie einen, nun aber auch sogleich realen, Erkenntniswert erlangen, wo ihr eine reale Gesetzmäßigkeit im Wirklichen entspricht, d. h. wo sie sich auf das Walten allgemein gültiger, kausaler Beziehungen stützen kann. Denn nur da, wo durch die ursächliche Konstellation oder den gegebenen Bedingungskomplex einerseits und durch die kausale Gesetzmäßigkeit andererseits die Wirkung eindeutig bestimmt ist, ist ein wahrscheinlicher Rückschluß von den bekannten Gliedern auf das unbekanntes möglich.

Daß eine allgemeine kausale Gesetzmäßigkeit in der Welt besteht, ist gegenwärtig in wissenschaftlichen Kreisen ziemlich allgemein angenommen, wenn auch die Anhänger der Vorsehung, der Wunder und der menschlichen Willensfreiheit teilweise dagegen Vorbehalte machen. Immerhin muß die Wahrscheinlichkeit eines jeden Induktionsschlusses mit der Wahrscheinlichkeit multipliziert werden, daß diese kausale Gesetzmäßigkeit allgemeingültig ist; denn wie nahe man auch diese letztere der 1 rücken möge, so fällt sie doch nicht mit ihr zusammen. Ebenso gilt es als höchst wahrscheinlich, daß eine bestimmte Ursachenkonstellation ihre Wirkung eindeutig bestimmt, aber auch für ebenso wahrscheinlich, daß die gleiche Wirkung aus sehr verschiedenen Ursachenkonstellationen entspringen kann. Darum behält zwar der deduktive Schluß von der Ursache auf die Wirkung den Wahrscheinlichkeitsgrad dieser kausalen Beziehung überhaupt; aber der induktive Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache hat die Möglichkeit verschiedener Ursachen zu berücksichtigen und die totale Wahrscheinlichkeit auf deren Gesamtheit zu verteilen. Er ist nur dann eindeutig, wenn die erschlossene Ursache als schlechthin unentbehrlich für das Zustandekommen der Wirkung (als *conditio*

sine qua non) bekannt ist. Dafür besteht aber auch wieder in jedem Falle nur eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit, deren Größe leicht überschätzt wird (K. 294—300).

Die Induktion schließt entweder, wenn zwei Erscheinungen gegeben sind, auf ihre kausale Beziehung und deren besondere Gesetzmäßigkeit, oder wenn nur eine Erscheinung gegeben, aber die besondere kausale Gesetzmäßigkeit bekannt ist, auf deren nicht wahrgenommene Ursache. Im ersteren Falle ist der Schluß auf eine kausale Beziehung und deren Gesetzmäßigkeit nur dann als wahrscheinlich anzuerkennen, wenn Änderungen in der einen Erscheinung regelmäßig mit Änderungen in der andern verknüpft sind, mögen nun diese Änderungen in dem Hinzutreten neuer oder in dem Hinwegfallen vorhandener Bestandteile oder in der quantitativen oder qualitativen Veränderung gewisser Bestandteile bestehen (Mills Theorie der Induktion; — K. 300—303). Im letzteren Falle dagegen kommt es darauf an, die Wahrscheinlichkeit zu deduzieren, daß gerade eine solche hypothetische Ursache in die bekannte Gesetzmäßigkeit eingesetzt werden muß, um diese Wirkung hervorzubringen (K. 303—305).

Das Erfassen der besonderen Gesetzmäßigkeit oder das Erdenken der hypothetischen Ursache ist dabei eine Sache des glücklichen Einfalls, zu der Talent gehört (intellektuelle Anschauung); der Nachweis ihrer Wahrscheinlichkeit dagegen ist Sache der methodischen Forschung und Demonstration. Ihrer Grundlage nach ist die Induktion empiristisch, ihren Mitteln nach logisch oder rationalistisch, durch ihre Überschreitung der Erfahrung aber ist sie spekulativ; so schließt sie alle unentbehrlichen und berechtigten Faktoren des Erkennens in sich zusammen und erweist sich damit als die Methode im eminenten Sinne. Daß die Induktion in doppelter Richtung vorkommt, als Gesetzesinduktion und Ursacheninduktion, ist bisher noch wenig beachtet, erklärt sich aber daraus, daß alle Denkoperationen, die von zwei nicht vertauschbaren Gegebenen aus zu einem dritten führen, zwei umgekehrte Operationen haben müssen (wie z. B. die Potenzierung zwei Umkehrungen, die Radizierung und die Logarithmisierung, hat). Während die Deduktion sich in gleicher Richtung mit dem wirklichen Kausalprozeß vollzieht, kehrt sich bei der Induktion diese Richtung um; das der Natur nach Frühere wird für die Erkenntnis das Spätere und umgekehrt, die Wirkung wird zum Erkenntnisgrunde und die Ursache und das Gesetz zur Erkenntnisfolge (K. 305—308).

Da alle wissenschaftliche und volkstümliche reale Erkenntnis

letzten Endes, wo nicht ausschließlich, auf Induktion beruht, so kann sie auch nicht mehr als Wahrscheinlichkeit liefern, und daran kann alles Pochen auf Exaktheit und quantitative Bestimmtheit nichts ändern. Darum hat aber auch die Philosophie keinen Grund, sich zu schämen, wenn sie sich mit der Induktion und der aus ihr entspringenden Wahrscheinlichkeit begnügt, da alle exakten Wissenschaften es ebenso machen. Die Philosophie muß eben lernen, ihre eigentümlichen Vorzüge vor der Wissenschaft im engeren Sinne da zu suchen, wo sie liegen: in der systematischen Geschlossenheit, umfassenden Einheitlichkeit, Gründlichkeit und Höhe ihrer Erkenntnis, aber nicht da, wo sie nicht liegen: in einer eigenartigen Methode und einem die Wissenschaft übertragenden Zuverlässigkeitsgrade ihrer Erkenntnis.

Ein induktives System der Philosophie ist frei von den Mängeln und praktischen Übelständen, die den deduktiven Systemen anhaften und die Philosophie mit Recht in Mißkredit gebracht haben. In der induktiven Philosophie deckt sich die Methode der Darstellung und Beweisführung mit der der Forschung und des wirklichen Aufbaues; es braucht nichts versteckt und vertuscht zu werden, sondern jeder neue Gedankenfortschritt zeigt die Begründung, aus der er wirklich im Kopfe des Philosophen erwachsen ist, und bietet sie der Nachprüfung dar. Die verschiedenen nebengeordneten Teile des Systems sind voneinander und von der Metaphysik unabhängig. Man kann die Erkenntnistheorie eines Systems annehmen und alle übrigen Teile verwerfen; man kann von seiner Naturphilosophie, Psychologie, Ethik, Ästhetik, Axiologie usw. dieser oder jener seine Zustimmung schenken und den übrigen versagen; man kann innerhalb jedes einzelnen Gebietes so weit der Induktion folgen, wie man sie billigen kann, und dann abschwenken; man kann sich endlich das erkenntnistheoretische Fundament und den ganzen Mittelbau aneignen, aber die Metaphysik ablehnen, oder innerhalb der Metaphysik nur bis zu einem bestimmten Punkte mitgehen und die Spitze der Pyramide verwerfen.

Das ganze System zu verurteilen, weil sein oberster Gipfel, d. h. seine Prinzipien als nicht stichhaltig angesehen werden, ist nur bei deduktiven Systemen richtig, bei induktiven aber ein methodologischer Irrtum. Die genetischen Prinzipien der Wirklichkeit müssen ja in einem induktiven System das letzte Posterius der Erkenntnis sein, weil die Fortschrittsrichtung der realen Entstehung sich im induktiven Erkennen umkehrt. Von der Kritik der im Aufstieg später erreichten oberen Teile des Gebäudes kann

die Haltbarkeit der durch den Erdboden und das Fundament getragenen, früher durchwanderten unteren Teile niemals abhängig sein. Die Einsicht in dieses Verhältnis fehlt sowohl bei den Fachmännern wie beim Laienpublikum noch fast durchweg; beide haben sich mit der Art ihrer Kritik lediglich auf deduktive Systeme eingerichtet und behalten dieselbe gewohnheitsmäßig auch da bei, wo sie einem induktiven System begegnen. Entweder glauben sie gar nicht an die Möglichkeit einer induktiven Philosophie, oder sie machen es sich doch nicht klar, daß bei einer solchen die Beurteilung des Ganzen aus den letzten Prinzipien völlig ungerecht, verkehrt und wirkungslos ist. Anstatt zu begreifen, daß alle vermeintlich deduktiv konstruierten Systeme tatsächlich doch in unkontrollierbarer Weise induktiv erbaut und nur deduktiv vorgetragen waren, gehen sie wohl gar von dem Vorurteil aus, daß ein sich induktiv gebendes System eigentlich doch wohl deduktiv erbaut und nur induktiv vorgetragen sei, also auch durch die Kritik der in ihm uneingestanden maßgebenden Prinzipien in seinem Lebensnerv getroffen werde. So wirken die alten Vorurteile, die durch eine methodisch verkehrte Philosophie großgezogen sind, mit schwer zu erschütterndem Beharrungsvermögen fort, um einer Philosophie, die sich von diesen Fehlern prinzipiell losgemacht hat, den Weg zu verlegen.

Die Induktion hat nicht wie die Deduktion nötig, Definitionen an die Spitze zu stellen. Die Realdefinitionen der Prinzipien ergeben sich erst aus dem Aufsteigen und sind erst am Ende des Weges vollständig. Nominaldefinitionen der gebrauchten Kunstausdrücke sind nur insoweit wünschenswert, als entweder neue und ungewöhnliche eingeführt, oder Worte in einem vom Sprachgebrauche abweichenden Sinne verwendet werden. Wie in aller wissenschaftlichen Darstellung, soll auch in der philosophischen die sprachliche Ausdrucksweise sachlich, unpersönlich, ruhig, kühl, nüchtern, prosaisch, besonnen, ernst, schlicht, klar, deutlich, genau, treffend, scharf, kurz und gedrängt sein; die Gedankenführung soll möglichst gradlinig, durchsichtig, logisch zusammenhängend und beweiskräftig sein. Philosophische Schriften, die schön, geistreich, witzig, poetisch, schmuckreich, prunkvoll, blühend, glänzend, blendend, hinreißend, berauschend, temperamentvoll, effektiv, leidenschaftlich, feurig, individuell, dunkel, in Bildern, Gleichnissen, Rätseln, Phrasen, gesuchten Antithesen und Paradoxien, zusammenhanglosen Aperçus oder Aphorismen abgefaßt sind, sollten mit doppelt scharfer Kritik aufgenommen werden, denn sie wollen be-

wundert werden, unterhalten und überreden, statt die Wahrheit zu suchen, zu belehren und zu überzeugen. Die Schönheit der Sprache soll durchaus nur in ihrer völligen Angemessenheit an den Inhalt bestehen, darf sich aber bei wissenschaftlichen Arbeiten niemals als etwas Selbständiges hervordrängen. Bilder und Gleichnisse dürfen niemals an Stelle des genauen begrifflichen Ausdruckes stehen, sondern höchstens neben ihm, um ihn zu erläutern, aber auch nur dann, wenn keine Gefahr vorliegt, daß sie mehr das Mißverständnis als das Verständnis befördern. Wer philosophische Erörterungen nur um des Zuckergusses willen liest, der als Lockspeise dazu getan worden ist, der tut besser, auf sie ganz zu verzichten, denn zu einer „Arznei der Seele“ wird ihm die Philosophie auf diesem Wege doch nicht.

Wenn die Induktion die einzige demonstrative Methode der Philosophie ist, die Deduktion nur stellenweise zuhülfe genommen wird, die Dialektik im Aristotelischen Sinne nur eine vorbereitende Bedeutung hat und die intellektuelle Anschauung nur als heuristisches Moment innerhalb der Induktion Platz findet, so ist nun auch leicht die Frage zu beantworten, ob die Philosophie ein besonderes Organ braucht, oder ob jeder Mensch zum Verständnis der Philosophie und zu ihrer Fortbildung befähigt ist.

Zum Verständnisse der Philosophie ist jeder befähigt, der an abstraktes Denken gewöhnt oder doch zu ihm befähigt ist, nicht davor zurückscheut, ein bis zwei Dutzend philosophischer Kunstaussprüche in ihrer Bedeutung aufzufassen und zu behalten und so viel Interesse an den philosophischen Problemen nimmt, daß er die Geduld hat, ihren Erörterungen zu folgen. Zum bloßen Verstehenkönnen philosophischer Erörterungen und Beweisführungen gehört also durchaus keine spezifische Begabung. Den meisten Menschen fehlt das Interesse dafür, oder es ist doch nicht stark genug, um nach den ersten Versuchen vorzuhalten. Die angebliche Unverständlichkeit der philosophischen Kunstaussprüche ist ein bloßer Vorwand zur Beschönigung des nach dem ersten Versuche erlahmten Interesses. Denn um in einer modernen Fremdsprache ein paar schlechte Romane zu lesen, dazu lernen die Leute mit Vergnügen einige hundert oder tausend Vokabeln auswendig, aber ein paar Dutzend philosophischer Kunstaussprüche sich anzueignen, ist ihnen nicht der Mühe wert — da verzichten sie lieber auf philosophische Lektüre — und sie tun gewiß wohl daran. Um mathematischen Deduktionen in einem Buche folgen zu können, dazu bedarf es, wenn diese Deduktionen einigermaßen

höhere Ansprüche machen, entschieden einer spezifisch mathematischen Anlage, um aber philosophischen Induktionen folgen zu können, dazu bedarf es keiner besonderen philosophischen Anlage.

Eine andre Sache ist es, wenn jemand als Philosoph produktiv tätig sein und den bisher erreichten Stand der philosophischen Erkenntnis erhöhen oder vertiefen will. Das ist allerdings ohne ein Talent nicht möglich, welches in entscheidenden Augenblicken durch glückliche Eingebungen der Induktion Ziele steckt und die Richtung weist. Dies gilt aber auf allen Stufen der Erkenntnis gleichmäßig; nur an der Verbreiterung der Erfahrungsgrundlage kann durch emsiges Beobachten und fleißiges Experimentieren auch der Talentlose mitarbeiten, besonders wenn er sich einem talentvollen Führer oder Meister unterordnet, der seinem Beobachten Ziele steckt und seinen Experimenten die Richtung weist. Die Entdeckung eines neuen, natürlicheren Klassifikationsprinzips in der Kunde oder die eines neuen wissenschaftlichen Gesetzes oder einer neuen fruchtbaren Hypothese wird immer nur dem Talent gelingen, das einen Beitrag von intellektueller Anschauung in die Induktion als höhere Mitgift einschießen kann. Es ist auf allen Stufen und Gebieten des Erkennens wesentlich dieselbe Veranlagung, die zu fruchtbarem und schöpferischem Arbeiten befähigt und es hängt wesentlich von der Richtung der maßgebenden Interessen ab, ob diese Veranlagung sich der Philosophie oder einer andern Wissenschaft zuwendet. Von einem besonderen „Organe der Philosophie“ kann also in keinem Sinne die Rede sein.

IV. Die formalen Standpunkte des philosophischen Erkennens.

1. Der Dogmatismus.

Philosophischer Dogmatismus ist ein Standpunkt, der von der Erkenntnis alles oder nichts fordert, schlechthinige Gewißheit verlangt und sich darum nur auf solche Methoden stützt, die eine schlechthinige Gewißheit versprechen. Die Induktion ist darum völlig unter seiner Würde, nur die intellektuelle Anschauung und die auf sie gestützte Deduktion oder Dialektik findet vor seinen Augen Gnade. Sein Name ist eine Übertragung aus der Theologie auf die Philosophie; die philosophische Erkenntnis soll durch sich selbst ebenso gewiß sein, wie die theologischen

Dogmen durch autoritative Offenbarung. Je nachdem sein Ergebnis in bezug auf das Erkennen positiv oder negativ ist, heißt er positiver oder negativer Dogmatismus; nach dem ersteren ist die philosophische Erkenntnis eine schlechthin notwendige Erkenntnis, nach dem letzteren ist sie unmöglich, beides mit schlechthiniger Gewißheit.

Der positive Dogmatismus ist der Dogmatismus im engeren Sinne; wo von Dogmatismus ohne Zusatz die Rede ist, da ist stets der positive gemeint. Seinen Höhepunkt hat er in der mittelalterlichen Verschmelzung mit dem theologischen Dogmatismus, und die römisch-katholische Kirche hat ganz recht, daß sie an diesem Standpunkt mit Zähigkeit festhält und ihn als Neuthomismus auszubauen sucht. Mit dem Nominalismus am Ausgange des Mittelalters beginnt der Abbruch dieses positiven Dogmatismus, der sich Stück für Stück bis zu den englischen Philosophen und Kant fortsetzt, um dann noch einmal einem kühnen Neubau auf veränderter Grundlage in der deutschen Spekulation des vorigen Jahrhunderts Platz zu machen. Der stückweise Abbruch des positiven Dogmatismus erfolgte teils in berechtigter Kritik, teils durch die Entgegensetzung eines ebenso unberechtigten negativen Dogmatismus, teils durch Skeptizismus. Alle diese drei oppositionellen Bestandteile gingen zunächst einträchtig Hand in Hand, so lange noch ein Rest von positivem Dogmatismus in ungebrochener Kraft bestand und die Opposition herausforderte. Gerade nur insoweit, als der Sieg ihnen bereits gelungen war, kamen die Bestandteile der vereinigten Opposition zur Besinnung über die sie trennenden Unterschiede, und selbst heute noch besteht vielfach große Unklarheit über dieselben.

Der positive Dogmatismus ist erkenntnistheoretischer Dogmatismus, sofern er den mit der unmittelbaren Erfahrung verknüpften Glauben über die mittelbare Bedeutung derselben nicht nur seiner Form und seiner Existenz nach, sondern auch seinem Inhalt nach an der unmittelbaren empirischen Gewißheit derselben teilnehmen läßt, ohne ihn auf die Berechtigung seiner Annahmen zu prüfen, oder, sofern er die mangelnde unmittelbare Gewißheit seiner Annahmen durch eine rationale Gewißheit a priori zu ersetzen sucht. Der positive Dogmatismus ist hingegen metaphysischer Dogmatismus, sofern er das hinter ihrer Erscheinung belegene Wesen der Dinge auf irgend welchem Wege mit schlechthiniger Gewißheit positiv bestimmen zu können glaubt. Gibt es über beides keine schlechthinige Gewißheit und für beides keine Methoden, die zu

einer solchen führen könnten, so ist aller positive Dogmatismus als ein leerer Wahn gerichtet, auch ohne daß man sich um seinen Inhalt näher zu bekümmern braucht. Wer keine andre Philosophie von positivem Erkenntnisgehalt kennt und für möglich hält, als eine dogmatische, hat deshalb ganz recht, mit der Prüfung des Inhaltes irgend welcher Philosophie keine Zeit zu verschwenden; der Irrtum eines solchen Verhaltens liegt nur in der Voraussetzung, daß es keine andre positive Philosophie gebe als dogmatische.

Der stückweise Abbruch des positiven Dogmensystems kleidet sich gewöhnlich zunächst in die Gestalt des negativen Dogmatismus, weil die Philosophen nun einmal an dogmatische Aufstellungen gewöhnt sind und die positiven nur durch negative einschränken zu können glauben. So entstehen z. B. die Urteile: es ist unmöglich, daß das unabhängig vom Bewußtsein Seiende Qualität habe; es ist unmöglich, daß dasselbe räumliche Ausdehnung oder zeitliche Dauer habe; es ist unmöglich, daß Substanz oder Kausalität in ihm zu finden seien; es ist unmöglich, daß irgendwelche Anschauungs- oder Denkform zugleich Daseinsform desselben sei; es ist unmöglich, von ihm irgend etwas zu erkennen oder irgend etwas von ihm auszusagen; es ist unmöglich, auch nur seine Existenz zu behaupten. Alles dies pflegt sich als Kritizismus oder höchstens als Skeptizismus auszugeben, ist aber formell von beiden unterschieden. Denn die Behauptung, daß dieses oder jenes unmöglich sei, macht auf schlechthinige Gewißheit Anspruch und schließt durchaus die Möglichkeit aus, daß es sich wohl auch anders verhalten könnte, ist also negativ dogmatisch. Kritisch wäre die Stellungnahme nur dann, wenn sie sich damit begnügte, die bisherigen Begründungen der positiven Dogmen aufzulösen und sie für so lange als unbegründete und unberechtigte Behauptungen zu behandeln, bis von dem sie Behauptenden der ihm obliegenden Beweislast besser als zuvor genügt worden ist. Skeptisch wäre sie nur dann, wenn sie sich um die Verteilung der Beweislast gar nicht bekümmerte, sondern das Wissen für ebenso problematisch hielte wie das Nichtwissen. Indem der negative Dogmatismus die Unmöglichkeit des Wissens für bestimmte Gebiete des Seins oder für das Seiende überhaupt verkündet, ist er partieller oder totaler Agnostizismus.

Wie der positive Dogmatismus als erkenntnistheoretischer oder als metaphysischer Dogmatismus auftreten kann, so auch der negative, der sich an seine Stelle setzt. Der metaphysische negative Dogmatismus ist „metaphysischer Agnostizismus“; der erkenntnis-

theoretische negative Dogmatismus ist „erkenntnistheoretischer Agnostizismus“ oder „Ignoranztheorie“. Ein metaphysischer positiver Dogmatismus setzt einen erkenntnistheoretischen positiven Dogmatismus als seine unentbehrliche Grundlage voraus; ein erkenntnistheoretischer positiver Dogmatismus kann sich aber auch auf das metaphysisch Immanente oder die reale Welt der Individuation beschränken und das metaphysisch Transzendente oder das hinter jener liegende Wesen außer Betracht lassen. Ein negativer metaphysischer Dogmatismus kann sich daher ebensowohl mit einem positiven erkenntnistheoretischen Dogmatismus verbinden wie mit einem negativen.

Die erstere Verbindung wird von der Naturwissenschaft und der mechanistischen Weltanschauung dargestellt, welche die Grenzen ihrer Spezialwissenschaft für die Grenzen des menschlichen Erkennens überhaupt hält, also positiv dogmatisch ist in bezug auf die „exakten Naturwissenschaften“, aber negativ dogmatisch in bezug auf alles, was diesen mit ihren Hilfsmitteln unerreichbar bleibt (Au. 445—459). Die zweite Verbindung findet man mehr in der Philosophie selbst. Denn das *scimus* in bezug auf die Außenseite der Natur und das *ignoramus* und das *semper ignorabimus* in bezug auf ihre Innenseite, den Zusammenhang beider und ihr gemeinsames Wesen, erscheint doch als ein gar zu willkürlicher Schnitt, wie ihn wohl die kritiklose Selbstüberhebung einer Spezialwissenschaft wagen und die kritiklose öffentliche Meinung unter dem Druck einer zeitweiligen Modeströmung annehmen kann, wie aber die Philosophie sie nicht mitmachen darf. Die Philosophie muß sich sagen, daß ein willkürliches Ziehen solcher Grenze, wo das notwendige Wissen aufhört und das notwendige Nichtwissen anfängt, ein möglichst unkritisches Verhalten ist, daß der metaphysische positive Dogmatismus gründlich nur durch den Sturz des erkenntnistheoretischen gebrochen werden kann, und daß die philosophische Opposition gegen den positiven Dogmatismus überhaupt nicht plötzlich an der Grenze zwischen Metaphysik und Erkenntnistheorie Halt machen kann. Aus diesem Grunde ging Kant zum negativen erkenntnistheoretischen Dogmatismus in bezug auf die Anschauungs- und Denkformen fort, um dem positiven metaphysischen Dogmatismus Wolffs und seiner Schule die Grundlage zu entziehen. Aus diesem Grunde ist auch der linke Flügel des modernen Neukantianismus zum negativen erkenntnistheoretischen Dogmatismus in bezug auf die Existenz eines Dinges an sich oder eines unabhängig vom Bewußtsein

Seienden übergegangen, um dem positiven metaphysischen Dogmatismus der nachkantischen Spekulation den Boden unter den Füßen wegzuziehen.

Der negative erkenntnistheoretische Dogmatismus beruht nun aber ebenso auf Selbsttäuschung wie der positive. Der positive hält den Glauben an die mittelbare Bedeutung der bewußten Erfahrung in betreff der Beschaffenheit des Seienden für eine unmittelbare, schlechthin gewisse Erfahrung; der negative hält seine Einsicht, daß die mittelbare Erfahrung keine unmittelbare Gewißheit gebe, für einen Beweis, daß das Seiende nicht so sein könne, wie die mittelbare Erfahrung oder der mit der unmittelbaren Erfahrung verknüpfte Glaube annimmt. Der negative Dogmatismus läuft auf die Behauptung hinaus, daß man von einer Sache, von der man nichts Gewisses weiß, doch so viel mit Gewißheit wissen könne, daß sie so und so nicht sei. Damit begeht er aber einen Selbstwiderspruch; denn über dasjenige, von dem ich nichts Gewisses weiß, kann ich negative Behauptungen ebensowenig wie positive als schlechthin gewiß aufstellen. Alle Versuche, weitere Beweise hinzuzufügen, sind hinfällig, weil sie nur dazu dienen, diesen Widerspruch zu verhüllen, an dem sie schließlich doch scheitern. Mit dem notwendigen Wissen fällt auch das Wissen von der Unmöglichkeit hinweg. Kant ist ganz in diesem negativen Dogmatismus stecken geblieben, den er mit Unrecht Kritizismus nannte und mit einem positiven Dogmatismus der moralischen Gewißheit oder des praktischen Glaubens verknüpfte. Alle diejenigen, welche bloß eine erkenntnistheoretisch immanente Erkenntnis gelten lassen und jede Erkenntnis von einem Jenseits des Bewußtseins für unmöglich erklären, sind ebenfalls in einem noch krasserem negativen Dogmatismus stecken geblieben, auch wenn sie ihn mit Unrecht Kritizismus nennen.

2. Der Skeptizismus.

Der positive Dogmatismus erklärt es für notwendig, der negative für unmöglich, daß das unabhängig vom Bewußtsein Seiende, bzw. das ihm zugrundeliegende Wesen so oder so beschaffen sei, oder auch, daß es etwas derartiges gebe. Der Skeptizismus dagegen bestreitet nicht die Möglichkeit, daß der Inhalt dieser positiven oder negativen Behauptungen zutreffend sei, aber er bestreitet, daß ihre Form als schlechthin gewisse Urteile begründet und berechtigt seien. Während der Dogmatismus behauptet: „So

und so muß es sein oder kann es nicht sein“, stellt der Skeptizismus dem positiven Dogmatismus die Behauptung gegenüber: „Möglicherweise ist es doch anders oder ist es auch gar nicht“, und dem negativen die andre: „Möglicherweise ist es aber doch so“. Während der negative Dogmatismus bei seiner Berichtigung des positiven selbst im Dogmatismus stecken bleibt und nur das positive Dogma in ein negatives umkehrt, erhebt der Skeptizismus sich wirklich über das formelle Prinzip des Dogmatismus und lehrt, daß es keine Behauptung im Gebiete der realen Erkenntnis gibt, die, wenn sie auch noch so sicher scheinen möge, nicht doch den Vorbehalt in sich aufnehmen müsse, daß die Sache möglicherweise auch noch anders sein, zusammenhängen oder sich verhalten könne.

Ob es einen Tisch gibt, an dem ich mich zu stoßen glaube, ob ich, der ich mich an ihm zu stoßen glaube, auch wirklich existiere, das ist alles problematisch und keineswegs so gewiß, wie der „gesunde Menschenverstand“ sich einbildet. Alle Behauptungen der Naturwissenschaften beruhen aber auf der Voraussetzung, daß an solchen Urteilen gar nichts mehr fraglich sei; erst von hier aus entwickeln sie induktiv ihre reale Erkenntnis, die schon infolge ihrer induktiven Gewinnung niemals die volle Gewißheit, nicht einmal die gleiche Wahrscheinlichkeit wie jene ungeprüften Voraussetzungen haben kann. Wenn sie das Zweifelhafte ihrer Grundvoraussetzungen und ihrer Induktionsergebnisse vergessen, ihre „Exaktheit“ mit schlechthiniger Gewißheit verwechseln und in dogmatischer Form einherschreiten, so hat der Skeptizismus auch ihnen gegenüber das gute Recht, sie daran zu erinnern, daß möglicherweise auch alles ganz anders sein könne, als sie behaupten. Er kann dabei auch darauf hinweisen, daß gerade die gepriesensten Anschauungen der Spezialwissenschaften selten länger als zehn Jahre in der Mode bleiben, und daß mit jedem Jahrzehnt, geschweige denn mit jedem Menschenalter die Naturwissenschaft eine wesentlich andre Physiognomie zeigt, in der nicht nur neue Züge hinzugetreten, sondern auch alte ausgemerzt sind. Es ist deshalb äußerst gefährlich für eine Philosophie, sich auf die gerade herrschende Mode in den naturwissenschaftlichen Ansichten zu stützen, weil sie dann sicher nach 10—30 Jahren mit ihnen veraltet und entwertet ist.

So hat der Skeptizismus sowohl der Philosophie als auch der Wissenschaft gegenüber eine höchst wichtige Aufgabe, den gleichviel ob positiven oder negativen Dogmatismus zu verfolgen,

wo immer er auftauchen und auf welche Vorurteile, Verwechslungen oder Trugschlüsse er sich auch stützen mag. Soweit er sich auf diese Aufgabe beschränkt, daß alle für schlechthin gewiß gehaltene Urteile keineswegs gewiß sind, ist er in seinem vollen, unwiderleglichen Recht und dient zu allen Zeiten als unentbehrliche Berichtigung und Einschränkung der immer wieder auftauchenden dogmatistischen Velleitäten. Er hat aber den Nachweis der Berechtigungslosigkeit des Dogmatismus von Fall zu Fall zu führen, indem er die Unzulänglichkeit der Grundlagen und die Irrigkeit der Schlüsse aufdeckt, auf welche der Anspruch einer schlechthinigen Gewißheit sich stützt. Dagegen verletzt der Skeptizismus sein Prinzip und fällt in negativen Dogmatismus oder Agnostizismus zurück, wenn er sich zu der Behauptung hinreißen läßt, ein gewisses Wissen sei unmöglich. Er widerspricht damit sich selbst, indem er sein Wissen von der Unmöglichkeit irgend welchen (positiven oder negativen) Wissens für gewiß ausgibt.

Er kann nur sagen: bis jetzt haben sich alle Ansprüche auf gewisses Wissen vor der Prüfung als nicht stichhaltig bewährt; aber wir haben nur eine endliche Zahl von dogmatischen Behauptungen geprüft, und können nicht sicher wissen, ob nicht irgendwo und irgendwann welche bereits aufgestellt sind, die die Prüfung bestehen würden. Wir wissen also nicht sicher, ob wir als Gesamtheit der Menschen etwas gewiß wissen oder gewußt haben oder nicht. Ebenso können wir nicht sicher wissen, ob auch in Zukunft alle dogmatischen Behauptungen sich als unstichhaltig erweisen werden, oder ob nicht vielleicht doch welche darunter sein werden, welche die Prüfung bestehen. Wir wissen also nicht sicher, ob wir künftig jemals etwas gewiß wissen werden oder nicht. Wollte der Skeptizismus zu der Behauptung fortschreiten, daß es nach der ganzen geistigen Organisation der Menschheit äußerst unwahrscheinlich sei, daß jemals etwas sicher gewußt worden sei oder gewußt werden werde, so würde er damit bereits wieder sein Prinzip verlassen und zu einem höheren Standpunkt übergehen.

Hume hat seinen erkenntnistheoretischen Agnostizismus fälschlich Skeptizismus genannt; Kant hat diese falsche Bezeichnung von ihm übernommen und durch ihn hat sie sich bis auf die Gegenwart verbreitet. Es ist aber wichtig festzustellen und festzuhalten, daß der Skeptizismus seinen Zweifel gegen alles gleichmäßig kehrt, nicht nur gegen die Behauptung des Wissens, sondern auch gegen die des gewissen Nichtwissens, und daß sein einziges Prinzip

der Zweifel an allem, also die völlige Ungewißheit ist. Für den Skeptiker gibt es nur problematische Urteile. Auch wenn er sagt: „Wir wissen nicht, ob wir wissen oder nicht wissen,“ so meint er mit dem „wir wissen nicht“ keineswegs ein negatives Wissen, sondern nur die völlige Ungewißheit, wie aus dem nachfolgenden: „ob — oder“ hervorgeht. Daß dieser echte Skeptizismus in der neueren Philosophie keinen konsequenten Vertreter gefunden hat, sondern alle sogenannten Skeptiker entweder in Agnostizismus zurückfallen oder zum Kritizismus fortgehen, oder teils das eine, teils das andre tun, darf uns nicht hindern, diesen Standpunkt in seiner Reinheit zu erfassen, zumal er im spätantiken Skeptizismus annähernd vertreten ist.

Die Schwäche des Skeptizismus und der Grund, der dazu nötigt, über ihn hinaus zu schreiten, liegt darin, daß er das Gewicht der Gründe für und wider eine Behauptung und das Gewichtsverhältnis für mehrere in demselben Falle möglichen Annahmen nicht berücksichtigt. Er bleibt bei den abstrakten Urteilen stehen: „Dies ist möglich, aber das Gegenteil ist auch möglich.“ Damit ist dem Erkenntnistriebe zwar insoweit gedient, daß er von dem Irrtum befreit wird, als ob die eine der beiden abstrakten Möglichkeiten notwendig und die andre unmöglich sei; aber er will auch wissen, ob beide Möglichkeiten gleichwertig sind, oder ob eine vor der andern den Vorzug verdient. Sobald der Skeptizismus sich auf die Berücksichtigung des Gewichts der Gründe für und wider die verschiedenen abstrakten Möglichkeiten einläßt, schlägt er entweder in Kritizismus um, oder er fällt in Dogmatismus zurück. Ersteres begegnet ihm, wenn er sich in jedem Einzelfall bemüht, das Gewicht der Gründe für und wider induktiv zu ermitteln und gegeneinander abzuwägen (N. 57—60), letzteres, wenn er die völlige Ungewißheit trotz der Berücksichtigung des Gewichts der Gründe aufrecht erhalten will, und dazu die dogmatische Behauptung a priori aufstellt, daß in allen Fällen ein Gleichgewicht der Gründe für die verschiedenen Möglichkeiten bestehe, also alle Möglichkeiten gleichwertig oder äquivalent seien. Zu diesem falschen Dogma hat z. B. der antike Skeptizismus seine Zuflucht genommen, als er sich der Beachtung des Gewichtes der Gründe nicht mehr entziehen konnte.

Sobald man anerkennt, daß das Gewichtsverhältnis der Gründe und damit das Wertverhältnis der Möglichkeiten für die Erkenntnis in jedem Falle ein andres ist, hat man auch den Skeptizismus als solchen überwunden, d. h. man hält dann zwar an den ver-

schiedenen Möglichkeiten als Möglichkeiten fest, teilt ihnen aber verschiedene Wahrscheinlichkeit zu. Der Skeptizismus sucht sich selbst zu erhalten, indem er gegen die Gewichtsverschiedenheit der Gründe für die verschiedenen Möglichkeiten krampfhaft die Augen verschließt, sei es, daß er die Tatsache ihrer relativen Wichtigkeit unbeachtet läßt, sei es, daß er die Verschiedenheit ihrer anerkannten Wichtigkeit dogmatisch wegdekretiert. Der Skeptizismus steht und fällt mit der völligen Ungewißheit des rein problematischen Urteils und sucht sich darum diese, so lange es angeht, zu bewahren.

Je konsequenter der Skeptizismus darin ist, jedes mögliche Urteil für problematisch, also seinen Erkenntniswert gleich dem jedes beliebigen andern zu erklären, desto freieren Spielraum darf er der dichtenden Phantasie lassen; denn ihre kühnsten Fiktionen haben ja als problematische Urteile genau den gleichen Erkenntniswert wie die als bestbegründet geltenden Erkenntnisse. Die „Philosophie als Dichtung“ oder der „Fiktionismus“ ist darum um so sicherer der Begleiter des Skeptizismus, je konsequenter dieser durchgeführt ist. Wo aber der Skeptizismus nicht rein und konsequent auftritt, sondern zum Teil in Agnostizismus oder Ignoranztheorie umgeschlagen ist, da treten die Fiktionen der dichterischen Phantasie häufig in Widerspruch mit den agnostizistischen Grundsätzen. Werden sie dann diesem Widerspruch zum Trotz mit dem Bewußtsein ihrer Unwahrheit festgehalten, so werden sie zum bewußten Selbstbetrug, wie bei F. A. Lange, der Sittlichkeit und Religion auf solche Grundlagen stellen will (N. 82—103).

Allerdings ist dabei noch die dogmatische Voraussetzung festgehalten, daß der Nachweis des Selbstwiderspruchs in einer Behauptung ein Merkmal ihrer formellen Unwahrheit sei. Wenn der Skeptizismus sich schließlich auch gegen dieses Merkmal der Unwahrheit richtet, wenn er behauptet, daß all unser Denken auf Widersprüche und unlösbare Antinomien hinauslaufe (N. 23), wenn er die Wahrheit einer widerspruchsvollen Behauptung für ebenso möglich als die einer widerspruchslosen erklärt, dann fällt freilich dieser Vorwurf weg. Aber bei einem solchen konsequenten Skeptizismus, der auch die widerspruchsvolle Beschaffenheit des Seienden neben der widerspruchslosen als möglich annimmt, hört nicht nur die theoretische Möglichkeit irgendwelcher Erkenntnis, sondern auch die praktische Möglichkeit des Lebens auf. Deshalb haben sich alle Skeptiker wohl gehütet, ihren Skeptizismus



in die Praxis zu übertragen, sondern haben eine doppelte Buchführung in Theorie und Praxis gehalten. Das kann sich aber der Erkenntnistrieb, der nach Einheit strebt, auf die Dauer ebenso wenig gefallen lassen, wie die unmögliche Schwebel auf des Messers Schneide zwischen gleichwertigen oder gleich wertlosen Möglichkeiten (Fr. 255—256). Der Mensch muß handeln, und um nicht als Blödsinniger zu handeln, muß er die eine Möglichkeit vor der andern bevorzugen; das kann er aber nur, wenn er sie als die bevorzugte erkennt. So wird der Skeptizismus durch das Leben ad absurdum geführt und über sich hinausgedrängt (U. I, 438—440).

Der Skeptizismus stützt sich neuerdings gern auf die Kritik der Sprache, indem er zeigt, daß wir nur mit Hilfe von Worten denken, die Worte aber sinnlichen Ursprungs sind. Er folgert daraus, daß all unser begriffliches Denken unsinnig ist, daß es seine Absicht verfehlt, weil seine unabstreifbare Form seinem beabsichtigten Inhalt widerspricht, daß es demnach theoretisch ganz gleichgültig ist, welchen von allem möglichen Unsinn wir denken, und daß es uns völlig frei steht, gerade denjenigen von allem möglichen Unsinn zu denken, der uns aus praktischen Gründen am besten in unsern Kram paßt, unsern Interessen zusagt, unsere Hoffnungen aufrecht erhält, oder unserer Eitelkeit schmeichelt. Daran ist nur so viel richtig, daß die Sprache als Werkzeug des Denkens zugleich Schranke des Denkens ist; aber ein Werkzeug, das durch seine Anwendung fortschreitend vervollkommen wird, ist zugleich eine Schranke, die immer weiter hinausgerückt wird, also zu keiner Zeit als unüberschreitbare Schranke gelten kann. Von vielen Begriffsworten kennt nur noch der Sprachforscher die etymologische, sinnliche Bedeutung, der Laie nicht. Auch bei den Worten, deren ursprüngliche Bedeutung der Laie noch anzugeben weiß, denkt er doch nicht an sie. Die Worte sind zu Siegeln oder konventionellen Zeichen für Begriffe geworden, und sie erfüllen diese Aufgabe ganz unbekümmert darum, was sie auf einer früheren Entwicklungsstufe einmal bedeutet haben. Der Bedeutungswandel vorhandener Worte geht weiter, und wie sich in jedem Zweige der Technik neue Worte zur Bezeichnung neuer Begriffe bilden, so schreitet auch in jeder theoretischen Wissenschaft die Terminologie unaufhaltsam weiter fort und spottet derer, die in der sinnlichen Herkunft der Bezeichnungen eine Schranke für die Fortbildung der Begriffe und die Verfeinerung und Vergeistigung ihrer Beziehungen sehen wollen (W. 258—278).

An eine besondere Methode ist der Skeptizismus nicht gebunden. Die Ausgeburten der dichtenden Phantasie oder die Aufstellung völlig problematischer leerer Möglichkeiten vollzieht sich gänzlich unmethodisch nach Willkür und Laune. Die Nachprüfung der dogmatischen Behauptungen muß den von diesen benützten Voraussetzungen und Schlußfolgerungen Schritt vor Schritt nachgehen, ist also von dem Gange der Methoden abhängig, die der Dogmatismus benützt hat. Die an ihnen hierbei geübte Kritik ist nicht eine besondere Methode zu nennen. Am ehesten kann man dem Skeptizismus eine besondere Beziehung zu den Formen der dialektischen Methode nachsagen. Die Aristotelische Dialektik benutzt er, um die dogmatischen Behauptungen durch Aufzeigung von Widersprüchen, die an ihnen haften, oder in die sie sich durch ihre Konsequenzen verwickeln, ad absurdum zu führen, die Hegelsche Widerspruchs-dialektik, um darzutun, daß jede Art von dogmatischen Behauptungen und menschlichen Gedanken sich notwendig in Widersprüche verwickelt, die Bahnsensche Realdialektik, um zu zeigen, daß nicht einmal für die Beschaffenheit des Seienden die Widerspruchslosigkeit einer Behauptung als formales Wahrheitsmerkmal gelten kann. Allerdings gehören die Hegelsche und Bahnsensche Dialektik, die den Widerspruch im Denken und Sein behaupten, schon zu den sophistischen Kunstgriffen, mit denen der Skeptizismus sich gegen die Überwindung durch den Kritizismus verteidigen will. Die Deduktion braucht der Skeptizismus nur, um eine Behauptung durch Ableitung widerspruchsvoller Konsequenzen ad absurdum zu führen, die Induktion gar nicht.

3. Der Kritizismus.

Der philosophische Kritizismus führt seinen Namen davon, daß er aus der Kritik sowohl des positiven und negativen Dogmatismus als auch des Skeptizismus entspringt. Der Kritizismus bleibt aber ebensowenig bei der bloßen Kritik anderer Standpunkte stehen wie der Empirismus bei der Empirie. Während man unter Kritik zunächst bloß an eine negative, äußerliche Beurteilung denkt, die nur niederreißt und zerstört, ist der Kritizismus wesentlich positiv, aufbauend und schöpferisch. Denn die wahre Kritik ist zugleich immanent und positiv, d. h. sie mißt den Kritisierten nicht mit einem ihm fremden, von außen herzugebrachten Maßstab, sondern tritt auf seinen Standpunkt hinüber, scheidet von diesem aus das Haltbare vom Unhaltbaren und zeigt,

nach welcher Richtung hin das Haltbare der Fortentwicklung und Ergänzung bedarf, um dem Erkenntnistrieb Genüge zu tun (Au. 44—57).

Indem die positiv-immanente Kritik diese Leistung nicht bloß an einem, sondern an allen bisher entwickelten Standpunkten vollbringt, zieht sie das bleibende Ergebnis aus der gesamten bisherigen Erkenntnisarbeit der Menschheit. Vor einem anorganischen, mosaikartigen Eklektizismus ist sie dadurch geschützt, daß sie überall die Unzulänglichkeit, Ergänzungsbedürftigkeit und Fortbildungsnotwendigkeit selbst an dem Haltbaren eines jeden Standpunktes nachweist, die gegenseitige Befriedigung der verschiedenen Ergänzungsbedürfnisse durch die haltbaren Bestandteile der verschiedenen Standpunkte klarlegt und Fingerzeige über die Richtungen gibt, in welcher die organische Vereinigung der gesonderten Bestandteile der vollen Wahrheit durch höhere Synthesen vollzogen werden kann. In alledem stellt der Kritizismus die Vollendung dessen dar, was schon die Aristotelische Dialektik anstrebte, bleibt aber den jede Erkenntnismöglichkeit aufhebenden Gestalten der Widerspruchsdiagnostik fern.

Mit dieser Orientierung über die Ergebnisse der bisherigen Erkenntnisarbeit der Menschheit leistet übrigens der Kritizismus immer erst eine Vorarbeit für seine eigentliche Aufgabe, wie auch Aristoteles die Dialektik nur als etwas Vorläufiges ansah. Der Kritizismus im weiteren Sinne wendet seine positive schöpferische Kritik nicht bloß auf die Gedanken anderer, sondern vor allem auf den ganzen Umkreis der Erfahrung an, nämlich der Erfahrungen des eigenen Seelenlebens, sowohl des erkennenden, als des natürlichen, sittlichen, ästhetischen und religiösen, ergänzt durch die Erfahrungen dritter. Seine Hauptarbeit ist hierbei die kritische Nachprüfung alles dessen, was sich für Erfahrung ausgibt, um zu scheiden, was unmittelbare Erfahrung ist und was bloß Schlüsse aus ihr, assoziative Beimischungen zu ihr, insbesondere Glaube über ihre mittelbare Bedeutung ist. Die ganze Verarbeitung der Erfahrung ist in diesem Sinne Kritik; Kritizismus besagt also dasselbe mit Rücksicht auf die Verarbeitung der Erfahrung, wie Empirismus in bezug auf die Grundlagen und das Material der kritischen Bearbeitung. Beide Benennungen decken sich, indem sie denselben Vorgang von verschiedenen Seiten her bezeichnen, so daß jedesmal die andre Seite stillschweigend als selbstverständlich vorausgesetzt ist.

Der Kritizismus ist logische oder rationale Verarbeitung des

empirischen Materials, darum ist er nur als Rationalismus denkbar. Er schreitet fort mit Hilfe der logischen Reflexion, die auf jedem Punkte an den Satz vom Widerspruch und seine Ableitungen gebunden ist. Hebt man ihn auf, so ist auch die Möglichkeit des Kritizismus und des Erkennens überhaupt aufgehoben. In diesem Sinne steht und fällt der Kritizismus oder Empirismus mit dem Rationalismus. Er läßt keinen Schritt, kein Glied im Erkenntnisprozeß gelten, das er nicht mit kritischer Vorsicht und Sorgfalt auf seine Stichhaltigkeit geprüft hätte (N. 28, 49). Er prüft aber nicht bloß den Inhalt jedes Gliedes im Erkenntnisprozeß, sondern auch den Grad der Zuverlässigkeit, der ihm zugeschrieben wird. Er duldet nicht, daß irgend welcher Behauptung Gewißheit zugeschrieben werde, deren Wahrscheinlichkeit kleiner als 1 ist, oder völlige Ungewißheit, wenn ihre Wahrscheinlichkeit von der ihres kontradiktorischen Gegenteils im mindesten verschieden ist. Er hält darauf, daß jede Behauptung möglichst genau nach dem Werte in den Prozeß des Erkennens eingestellt werde, der ihr für denselben zukommt. Zu dem Zweck muß aber der Kritizismus die Wahrscheinlichkeiten abschätzen, und das kann er nur mittelst der Induktion. Die Nötigung zur Nachprüfung des Zuverlässigkeitsgrades, den das unkontrollierte Erkennen bei irgend welchem Erkenntnissschritt dem neuen Gliede unwillkürlich beimißt, würde allein hinreichen, die induktive Methode zur Methode des Kritizismus bei seiner Hauptarbeit zu machen, wenn überhaupt die Verarbeitung der Erfahrung zum Zweck realen Erkennens anders als auf induktivem Wege möglich wäre.

Der Kritizismus könnte weder bei seiner vorläufigen dialektischen Orientierung über den zeitweiligen Stand der Menschheitskenntnis, noch bei seiner rationalen Verarbeitung der Erfahrung in gesonderten Induktionsreihen erkennen, nach welcher Richtung hin die kritisch haltbaren, aber in ihrer Vereinzelung unzulänglichen Sonderergebnisse ihre Ergänzung und Fortbildung finden könnten, noch auch wo die höheren Synthesen zu suchen seien, durch welche sie mit den sie ergänzenden Gegensätzen vereinigt werden können, wenn ihm nicht ein glücklicher Einfall, eine synthetische Konzeption des Talents, kurz: eine intellektuelle Anschauung im oben erläuterten Sinne zu Hilfe käme. Sache des Kritizismus ist es also ebenso sehr, die Fingerzeige der intellektuellen Anschauung heuristisch zu verwerten, als auch ihnen keinerlei Zuverlässigkeit beizumessen, die über die völlige Ungewißheit des

rein problematischen Urteils hinausgeht. Alle Demonstration hat der Kritizismus aus der Induktion zu schöpfen, beziehungsweise aus Aushilfsdeduktion, die sich auf die Ergebnisse früherer Induktionen stützen; die Eingebung des Talents kann nie mehr leisten, als dem induktiven Erkenntnisprozeß die Richtung weisen, in welcher allein im gegebenen Falle er fruchtbar werden kann.

Durch seine Benutzung der intellektuellen Anschauung sowohl wie durch die Benutzung der spekulativen Kategorien ist der Kritizismus spekulativ zu nennen, ohne daß er darum weniger kritisch, oder etwas andres als induktiv wäre. In bezug auf die Bekämpfung des positiven und negativen Dogmatismus leistet er genau dasselbe wie der Skeptizismus, aber ohne dessen Übertreibungen, er hält also das im Skeptizismus liegende Wahrheitsmoment fest, ohne es durch die damit verquickten Irrtümer verdächtig zu machen. Die Irrtümer des Skeptizismus berichtigt er durch Berücksichtigung des relativen Gewichtes der Gründe für und wider und das aus ihnen folgende Wahrscheinlichkeitsverhältnis der verschiedenen Möglichkeiten. Der Kritizismus ist in bezug auf den Zuverlässigkeitsgrad der von ihm gebotenen Erkenntnis Wahrscheinlichkeitsstandpunkt oder Probabilismus, wobei man freilich nicht an die Sonderbedeutung des ethischen Probabilismus denken darf, durch welche der Jesuitenorden dieses Wort anrühlig gemacht hat. Der Kritizismus ist also die Einheit von Empirismus, Rationalismus, spekulativem Induktivismus und Probabilismus, wobei die immanente, positive, schöpferische Kritik und die kritische Vorsicht und Besonnenheit den Namen für das Ganze hergegeben hat.

Als Philosophie im Gegensatz zur bloßen Empirie, Kunde und Wissenschaft im engeren Sinne stellt er die höchste, philosophische Stufe des Erkennens dar, als Wahrscheinlichkeitsstandpunkt den höchsten für uns erreichbaren Grad der Zuverlässigkeit des Erkennens, als Induktivismus die Verwendung der einzigen zu realer Erkenntnis führenden Methode, als positive Überwindung der in ihrer extremen Einseitigkeit falschen formalen Standpunkte den höchsten formalen Standpunkt der Philosophie überhaupt. Während die positiv-dogmatischen, deduktiven oder widerspruchs-dialektischen Systeme in starrer, eigensinniger Vereinzelung einander gegenüberstehen und erst durch hinzukommende kritische Philosophie vermittelt Auflösung in ihre haltbaren und unhaltbaren Bestandteile teilweise miteinander in Verbindung gebracht werden können, während die negativ-dogmati-

schen und skeptischen Standpunkte nur vermeintliche Erkenntnis zerstören, aber nicht wirkliche aufbauen können, liefert jedes kritische, induktive, empiristische System seinen positiven Beitrag zum Fortschritt der Menschheitserkenntnis, der sich leicht und mühelos mit den Beiträgen anderer ebensolcher Systeme verbinden läßt. Erst die Philosophie auf der Stufe des Kritizismus macht deshalb eine wirklich gemeinsame philosophische Erkenntnisarbeit aller Philosophierenden und einen stetigen Fortschritt der Erkenntnis möglich, wofern die richtunggebenden Eingebungen der intellektuellen Anschauung nicht ausbleiben. Bisher dagegen mußte der Fortschritt der gesamten Philosophie dem spröden Abschließungsstreben der einzelnen Systeme erst durch nachträgliches Hinzutreten der kritischen Betrachtungen mit Gewalt abgerungen werden.

B. Übersicht der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte.

I. Der naive Realismus.

Wenn der Mensch über sein Erkennen nachzudenken beginnt, findet er sich im Besitz einer Welt von vielen Individuen und Dingen, unter denen er selbst und sein Leib sich auch befinden. Wie diese „Erfahrung“ in ihm entstanden ist und in jedem Augenblick neu entsteht, davon weiß er nichts; diesen Entstehungsprozeß zu verfolgen, ist auch nicht Sache der Erkenntnislehre, sondern der Psychologie. Sein ganzes Erkennen und Denken hat sich bis dahin auf praktische Bedürfnisse gerichtet; seine Weltanschauung hat sich darauf eingestellt, diesen mit einem möglichst geringen Aufwand von Gedankenarbeit zu genügen, aber nicht darauf, in sich widerspruchsfrei zu sein. Nur solche Widersprüche müssen beseitigt werden, die die praktische Orientierung und Anpassung erschweren, nicht aber solche, die diese unberührt lassen und nur theoretische Bedeutung haben. Theoretische Widersprüche, deren Beseitigung die Gedankenarbeit erschweren und umständlicher machen würden, müssen konserviert werden; ihre Bekämpfung aus theoretischem Interesse erscheint dem „gesunden Menschenverstand“ als sophistische Grübeleien und törichte Pedanterie. Die erwachende Reflexion wehrt deshalb die Kritik solcher Widersprüche als etwas Zweckloses und Störendes nach Möglichkeit ab, und selbst diejenigen Denker, welche sie durchschauen, fahren fort, sich der vorgefundenen Weltanschauung als einer bequemen Denkabkürzung zu bedienen, etwa, wie man auch heute noch unbedenklich sagt: „Die Sonne geht auf“.

Die Weltanschauung vor aller erkenntnistheoretischen Reflexion und Kritik darf man „naiv“ nennen, ohne damit eine üble Nebenbedeutung zu verbinden. Da sie die Dinge in ihrer Realität unmittelbar zu erkennen glaubt, so darf sie unmittelbar oder „naiver Realismus“ heißen im Gegensatz zu allem Idealismus, der den Dingen die Realität abspricht und sie in bloße Bewußt-

seinerscheinungen oder Vorstellungsobjekte auflöst, und zu allem mittelbaren oder transzendentalen Realismus, der zwar reale Dinge jenseits des Bewußtseins anerkennt, aber ihnen die unmittelbare Erkennbarkeit abspricht und nur eine mittelbare, repräsentative Erkennbarkeit durch stellvertretende Vorstellungsobjekte im Bewußtsein zugesteht.

Der naive Realismus entspringt daraus, daß das unmittelbare Gefühl in jeder Empfindung und Wahrnehmung eine subjektiv ideale und eine objektiv reale Seite verschmolzen weiß. Jede Empfindung oder Wahrnehmung ist im Bewußtsein des sie Wahrnehmenden und somit subjektiv ideal; zugleich aber scheint sie eine objektive Realität anzuzeigen oder darzustellen, die sich in ihr mit dem wahrnehmenden Subjekte berührt. Der Idealismus deutet dies als eine unvermeidliche Täuschung; der transzendente Realismus deutet es als eine Wirkung des Dinges an sich auf das wahrnehmende Subjekt, die dieses zur selbsttätigen Produktion der Empfindung veranlaßt; der naive Realismus deutet es als ein unmittelbares Berühren und Innewerden des Dinges selbst, nicht bloß einer von ihm ausgehenden Wirkung. Die erste Ansicht ist praktisch unbrauchbar, die zweite für den praktischen Gebrauch zu umständlich, die dritte praktisch ausreichend und einfach zugleich.

Wenn man die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung untersucht, so findet man, daß aus den einfachen Empfindungen eines Sinnes zunächst zusammengesetzte aufgebaut werden, daß dann die zusammengesetzten Empfindungen des Tastsinnes und Gesichtssinnes zu räumlichen Anschauungen formiert, in den Raum hinausprojiziert und zu Wahrnehmungsobjekten verschmolzen werden, und daß endlich die Wahrnehmung der übrigen Sinne mit in diese Wahrnehmungsobjekte hinausprojiziert werden. Die reflexionslose Weltanschauung weiß aber von diesen, größtenteils vorbewußten, Vermittlungen nichts, und da sie in jeder Einzelempfindung das reale Ding selbst unmittelbar zu erfassen glaubt, so auch in den Wahrnehmungskomplexen, die wir Objekte oder Gegenstände nennen. Sie leugnet nicht, daß diese Objekte Inhalt des Bewußtseins sind, behauptet aber, daß sie auch reale Dinge an sich seien. Sie hat nur ein Bedürfnis, Wahrnehmungsobjekte unter verschiedenen Verhältnissen und Bedingungen zu erkennen und zu unterscheiden, aber sie hat kein praktisches Bedürfnis, das Wahrnehmungsobjekt im Bewußtsein von dem Dinge selbst außerhalb des Bewußtseins zu unterscheiden.

Diese Nichtunterscheidung stellt sich für einen Dritten, der auf sie reflektiert, als Identifizierung dar, für den naiven Realisten selbst aber nur dann, wenn er durch kritische Überlegung aus dem Stande der Naivität heraustritt oder durch einen Dritten herausgerissen wird, d. h. wenn seine Aufmerksamkeit auf den begrifflich möglichen Unterschied hingelenkt wird, und er ihm gegenüber die tatsächliche Nichtverschiedenheit festhält.

Für die philosophische Betrachtung ist der naive Realismus in seiner ungebrochenen Reinheit nur ein Ausgangspunkt, ein Grenzfall, der außerhalb ihrer selbst, weil vor ihrem Beginn liegt. Er macht sich aber auch innerhalb ihrer selbst geltend als gewohnheitsmäßiges Vorurteil, das aus der vorkritischen Lebensperiode des Menschen in die seiner philosophischen Betrachtung mit herübergeschleppt wird, sich mit dem Beharrungsvermögen des scheinbar Selbstverständlichen behauptet, sich nur Schritt vor Schritt von der Kritik Boden abgewinnen läßt, immer wieder zur Rückfälligkeit in kritisch überwundene Irrtümer führt und wohl gar sich der besseren Einsicht zum Trotz hartnäckig in sich selbst versteift. Der naive Realismus hört dann freilich auf, naiv zu sein und wird zum obstinaten Realismus; aber das Vorurteil, auf das er pocht, schöpft doch seine Kraft nur aus der Lebensperiode, in welcher der naive Realismus als solcher herrschte.

Das Wahrnehmen ist nicht erschöpfend; denn die Dinge mögen Eigenschaften besitzen, die sich für immer, oder doch für jetzt der Wahrnehmbarkeit entziehen. Sie ist oberflächlich, wie z. B. die des Tastsinnes, einseitig, wie z. B. die des Gesichtsinnes, oder bloß partiell, wie die des Geruchs und Geschmacks, welche die Dinge nur vermittelt der von ihnen ausgesandten Stoffproben erkennen. Aber was wahrgenommen wird, ist in und an den Dingen wirklich, und die Dinge sind wirklich so, wie wir sie wahrnehmen, z. B. hart, weich, rau, glatt, farbig, tönend, süß, sauer, bitter, salzig, duftend, übelriechend. Auch die Wechselwirkung der Dinge untereinander wird nach dem naiven Realismus unmittelbar wahrgenommen, z. B. der Kampf zweier Tiere miteinander. Die Wirkung eines Dinges auf irgend einen Sinn des Wahrnehmenden selbst wird nur wahrgenommen, sofern sie sich als Schmerz äußert, oder durch einen andern Sinn gleichzeitig aufgefaßt wird (z. B. die Wirkung des Schlages auf meinen Arm durch die Gesichtswahrnehmung von dem Führen des Schlages und dem bewegten Stock). Sonst sind es nicht die Wirkungen der Dinge auf den Wahrnehmenden, sondern die Dinge

selbst, auf die sich die unmittelbare Wahrnehmung richtet; die Dinge gelten dabei als passiv und nur die Wahrnehmung als aktiv. Soweit die Dinge dabei mit tätig sind (z. B. durch Ausendung riechender Stoffteilchen oder Wärmeteilchen), liegt diese Tätigkeit vor dem Beginn der Wahrnehmung, und bei dieser selbst haben die wahrgenommenen Teilchen nur still zu halten. Das wahrnehmende Bewußtsein faßt sie auf, indem es sie mit dem Blickpunkt seiner Aufmerksamkeit durchwandert, wie der elektrische Scheinwerfer die Landschaft erleuchtet, indem er seinen Lichtkegel über sie hingeleiten läßt.

Die Dinge bleiben, was sie sind, gleichviel, ob jemand da ist, der sie wahrnimmt oder nicht. Das Hinzutreten oder Fehlen der Wahrnehmung ist keine Ursache der Veränderung für die Dinge. Der Tisch bleibt alles, was er für meine Wahrnehmung war, auch wenn ich die Augen schließe. Das Dasein der Dinge ist kontinuierlich, wenn auch ihre Wahrnehmung durch das Bewußtsein unterbrochen ist. Als von allem Wahrgenommenwerden unabhängige heißen die Dinge „Dinge, wie sie an sich sind“ oder kürzer: „Dinge an sich“. Die Wahrnehmung zeigt uns die „Dinge an sich“ selbst; sie zeigt jedem Wahrnehmenden ein und dasselbe „Ding an sich“, wenn er diesen Tisch ansieht. Die Welt, die alle wahrnehmen, ist die Eine, für alle gemeinsame Welt der Dinge an sich, in welcher jedes leibliche Individuum selbst ein Ding an sich sowohl für seine eigene Wahrnehmung als auch für die aller anderen ist. Dadurch ist die Verbindung zwischen allen Individuen und ihre reale Wechselwirkung verständlich, und weil er diese dem Anschein nach verständlich macht, ist der naive Realismus ein praktisch brauchbarer Standpunkt, der sich durch seine Einfachheit empfiehlt. Einfach ist er als erkenntnistheoretischer Monismus, im Gegensatz zu dem Dualismus des transzendentalen Realismus; denn er hält an der Einheit, Einerleiheit und Dieseligkeit von Ding an sich und Wahrnehmungsobjekt fest, während der transzendente Realismus ihre Zweiheit, qualitative und numerische Verschiedenheit behauptet (E. 1—16; Ki. 2—9; W. 189—191; Philosophische Monatshefte Bd. XVII, Hft. 1 u. 2, S. 33—37).

Der naive Realismus muß behaupten, daß nur Ein Tisch im Zimmer sei, wenn auch zwei Personen im Zimmer sind, die ihn sehen; der Idealismus dagegen lehrt, daß zwei Tische als Wahrnehmungsobjekte in den Bewußtseinen der beiden Personen vorhanden seien, aber kein dritter außerhalb ihrer Bewußtseine;

der transzendente Realismus nimmt an, daß ein Tisch als objektiv reales Ding an sich außerhalb der Bewußtseine und zwei Tische als subjektiv ideale Wahrnehmungsobjekte in den beiden Bewußtseinen vorhanden seien, von denen der erstere für die Anwesenden aber nur mittelbar durch je eines der letzteren erkennbar sei. Der naive Realismus behauptet, daß bloß zwei reale Personen in dem Zimmer seien, deren jede sich selbst und die andre unmittelbar und in ihrer Realität wahrnimmt; der Idealismus lehrt, daß vier subjektiv ideale Personen vorhanden sind, nämlich je zwei in jedem der beiden Bewußtseine als Vorstellungsobjekte, aber abgesehen von der Form der Bewußtseine keine realen Personen; der transzendente Realismus nimmt an, daß sowohl zwei reale Personen als Dinge an sich, als auch vier subjektiv ideale Personen als repräsentative Vorstellungsobjekte der beiden ersteren in ihren Bewußtseinen vorhanden seien (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bd. 103, S. 70—73). Bei n wirklichen Personen sind mithin in jeder der n Personen n Vorstellungsobjekte von diesen Personen oder n^2 vorgestellte Personen vorhanden; vorgestellte und wirkliche Personen zusammen sind also $n^2 + n$ oder $n(n + 1)$ vorhanden. Der naive Realismus zählt nur n , der transzendente Idealismus nur n^2 , der transzendente Realismus n wirkliche und n^2 vorgestellte Personen.

Das Bewußtsein zeigt sich in dreifacher Gestalt: als sinnliche Wahrnehmung der Außenwelt, zu der auch der eigene Leib gehört, als innere Selbstwahrnehmung und als reines Denken, das sich selbst seinen Inhalt gibt, oder auch als unmittelbares Fühlen des Absoluten im eigenen Bewußtseinsinhalt. Demgemäß zeigt auch der naive Realismus ein dreifaches Antlitz. In bezug auf die Außenwelt und deren sinnliche Wahrnehmung ist er Glaube an die Wirklichkeit des Stoffes, als der Substanz aller Dinge, in bezug auf die innere Selbstwahrnehmung Glaube an das Ich als die Substanz der eigenen geistigen Individualität, in bezug auf das reine Denken Glaube an die Wirklichkeit des als notwendig Gedachten, oder des als göttlich Empfundenen.

Wenn die Dinge so sind, wie sie wahrgenommen werden, so füllen sie durch ihr bloßes, untätiges Dasein stetig den Raum aus, den sie einnehmen, d. h. sie sind stofflich. Der Stoff an ihnen, oder das durch sein bloßes Dasein den Raum stetig Ausfüllende, wird ebenso unmittelbar wahrgenommen, wie die sinnlichen Eigenschaften, als deren Träger er aufgefaßt wird. Dinglichkeit und Stofflichkeit fällt zusammen, und was nicht stofflich ist,

z. B. das Ich, gilt nicht als Ding (K. 497—499). In dieser Hinsicht deckt sich naiver Realismus und Glaube an die Wirklichkeit des Stoffes, und so lange der kleinste Rest von dem letzteren fortbesteht, ist auch der naive Realismus noch nicht überwunden.

Die innere Selbstwahrnehmung kann verstanden werden entweder erstens als Auffassung der konstanten leeren Form des Bewußtseins im Gegensatz zu ihrem wechselnden Inhalt, oder zweitens als Auffassung des gesamten Bewußtseinsinhaltes oder einzelner Bestandteile desselben oder gewisser Gruppen von solchen Bestandteilen, oder drittens als Auffassung der untrennbaren Einheit der konstanten Form mit dem Gesamthalt des bewußten Lebens, oder viertens als Auffassung der geistigen Tätigkeit, welche den Bewußtseinsinhalt hervorbringt, unterscheidet, sondert, ordnet und verknüpft, oder fünftens als Auffassung des Subjekts, das sowohl dieser Tätigkeit wie auch dem Bewußtwerden selbst zugrunde liegt. Allen diesen Gestalten des naiven Realismus ist das gemein, daß das Ich in etwas gesucht wird, was der unmittelbaren inneren Erfassung durch das Bewußtsein zugänglich sein soll, und daß das so Erfasste als eine Realität betrachtet wird, die in ihrem Bestande von der intermittierenden Auffassung der Selbstwahrnehmung ebenso unabhängig ist wie das stoffliche Ding an sich von dem Eintreten oder Ausbleiben der äußeren Wahrnehmung. Die ganze bisherige Psychologie wurzelt in diesem naiven Realismus der vermeintlichen Selbstwahrnehmung (W. 191—193).

Im ontologischen Beweis a priori vom Dasein Gottes glaubt das reine Denken mit seinem logisch notwendigen Bewußtseinsinhalt zugleich den notwendigen Seinsgehalt zu erfassen, also die Gleichsetzung des absolut Wirklichen mit dem Gedachten erreicht zu haben. Andererseits behauptet die Gefühlstheologie, daß das menschliche Bewußtsein mit dem Gefühl unmittelbar das Göttliche in sich ergreife und empfinde, weil und wie es in ihm ist. In beiden Fällen besteht ein naiver Realismus in bezug auf die Auffassung des Absoluten oder Gottes, sei es durch das Denken, sei es durch das Fühlen.

Naiver Realismus kann sowohl in allen drei Gestalten zugleich, als auch in je zweien, als auch in einer einzigen von ihnen bestehen. So z. B. werden nicht bloß Atheisten die unmittelbare Erfassung des Göttlichen, und nicht bloß Materialisten die unmittelbare Selbsterfassung des Ich verwerfen. Monadologen dagegen können an dem naiven Realismus in bezug auf das Ich

festhalten, während sie die Existenz einer stofflichen Außenwelt aufgegeben haben. Gewöhnlich wird der naive Realismus nur auf die Außenwelt bezogen, es ist aber begrifflich wichtig, auch die beiden anderen Gesichter desselben zu berücksichtigen.

II. Vom naiven Realismus zum transzendentalen Idealismus.

1. Die Auflösung der materiellen Außenwelt.

Der naive Realismus genügt den Bedürfnissen des praktischen Lebens, aber er ist theorethisch nicht haltbar. Schritt vor Schritt muß er zurückweichen, eine Position nach der andern muß er räumen; aber mit der Zähigkeit eines ererbten, allgemein angenommenen und eingewöhnten Vorurteils behauptet er immer gerade noch so viel Boden, als ihm nicht ausdrücklich entrissen ist, und richtet sich unvermerkt immer wieder auch in den Gebieten häuslich ein, aus denen er ausdrücklich vertrieben ist, weil Rückfälle in die alte Denkgewohnheit schwer zu vermeiden sind, die obenein als Denkabbreviatur fürs praktische Leben ihren Wert behält.

Die Subjektivität der Klänge und Farben hat sich wohl zuerst aufgedrängt. Es ist ja kein Stoff, den der tönende Körper aussendet, sondern nur eine Lufterschütterung, eine vibrierende Bewegung, die bis zum Ohr gelangt. Daß die Lichtstrahlen nicht von dem Auge zum Dinge, sondern vom Dinge zum Auge gehen, mußte bald einleuchten. Die Hypothese, daß sich fortwährend ähnliche Bildchen am Dinge ablösen und zum Auge hinfliegen, war ebenso künstlich und willkürlich wie unhaltbar bei näherer Einsicht in die Gesetze der Optik; sie hob aber auch selbst schon den naiven Realismus auf, indem das Bewußtsein nun doch nicht mehr die Dinge selbst beim Sehen wahrnahm, sondern nur die ihnen ähnlichen, ins Auge eingedrungenen Bildchen. Die Tastempfindung des Rauhen und Glatten wies auf Unterschiede der Oberflächengestaltung des Dinges hin. So gewöhnte man sich daran, die sinnlichen Qualitäten als subjektive Zutaten anzusehen, die das wahrnehmende Bewußtsein dem wahrgenommenen Ding an sich überzieht. Daß das Ding an sich selbst in dieser Vermummung und trotz derselben wahrgenommen wurde, daran entstand kein Zweifel; es war nur seine Wahrnehmung subjektiv gefärbt, wie eine Landschaft durch ein blaues Glas blau gefärbt erscheint, oder von einem Gelbsüchtigen gelb gesehen

wird. Dieser naiv realistische Rückstand Kants in bezug auf das Ding an sich ist besonders deutlich von Fries herausgearbeitet worden, spielt aber auch bei Schopenhauer eine nicht unerhebliche Rolle. Wenn einerseits das Ding an sich mehr enthält, als in die jeweilige Wahrnehmung eingeht, so kann es andererseits auch weniger enthalten, als in der Wahrnehmung enthalten ist, nämlich die subjektiven Zutaten. Trotzdem bleibt Ding an sich und Wahrnehmungsobjekt im substantiellen Kern numerisch identisch, wenn sie sich auch nicht decken, sondern einander überragen.

Im mittelalterlichen Nominalismus wird diese Ansicht besonders darauf gestützt, daß heterogene Substanzen wie Stoff und Ich, ausgedehnte und denkende Substanz, nicht dieselben Accidentien haben; in der neueren Philosophie von Descartes bis Kant wird besonders die Schwierigkeit erwogen, wie heterogene Substanzen auf einander wirken können. Aber der naive Realismus in allen drei Gestalten besteht auch bei Descartes noch ganz unerschüttert fort, d. h. der Glaube an die unmittelbare Wahrnehmung des Stoffes und des Ich und an den ontologischen Beweis Gottes. Durch Locke werden die bloß subjektiven Zutaten genauer als qualitative (sekundäre) Bestimmungen (Farben, Töne, Gerüche, Wärmeempfindung) charakterisiert, die Wärme der Dinge als bloße Bewegungsform der Teilchen durchschaut und nur die quantitativen (primären) Bestimmungen (Größe, Gestalt, Bewegung) den Dingen an sich belassen. Die bloße Subjektivität der Substantialität und Kausalität wird von Locke angebahnt und von Hume zu beweisen versucht. Die quantitativen Eigenschaften können den Dingen nur dann zukommen, wenn ihnen Raum und Zeit zukommen, weil ohne sie Größe, Gestalt, Lage und Ortsveränderung unmöglich sind. Aber auch dieser Glaube gerät bei Hobbes und Leibniz ins Wanken. Die Versuche des realistischen Flügels der Leibnizschen Schule, von Wolff bis Knutzen, den völligen Idealismus durch einen transzendentalen Realismus abzuwehren, scheitern an der Unklarheit über den Unterschied zwischen naivem und transzendentalem Realismus und der beständigen Vermengung beider.

Kant hebt den Unterschied zwischen qualitativen und quantitativen Bestimmungen (sekundären und primären Eigenschaften Lockes) auf und erklärt Räumlichkeit und Zeitlichkeit sowie alle von ihnen abgeleiteten Bestimmungen ebenso wie Substantialität, Kausalität und die übrigen kategorialen Zutaten für subjektive Zu-

taten zum Ding an sich in demselben Sinne wie die sinnlichen Qualitäten, so daß für das Ding an sich keine angebbare Bestimmung mehr übrig bleibt. Gleichwohl bleibt er darin naiver Realist, daß er an der Identität von Ding an sich und Gegenstand an sich selbst, von transzendent(al)em Ding und transzendent(al)em Objekt festhält, und annimmt, daß wir das Ding selbst im Wahrnehmungsakt erfassen, nicht etwa bloß ein subjektiv ideales, repräsentatives Bewußtseinsabbild desselben. Aber der identische Kern ist zu einem unangebbaren X zusammengeschrumpft, zu einem negativen Grenzbegriff. Der subjektive Ursprung der Zutaten würde gar nichts für ihre ausschließlich subjektive Geltung beweisen, wenn das Ding an sich bloß Ursache unserer Wahrnehmung wäre; nur wenn es im naiv realistischen Sinne selbst Gegenstand der Wahrnehmung ist, muß es von alledem entblößt sein, was das wahrnehmende Subjekt erst hinzutut, weil das Subjekt das nicht hinzu zu tun brauchte, wenn das Ding an sich als transzendentaler Gegenstand es schon besäße. Also nur die Fortdauer des naiven Realismus (TR. 18—26) ist es, die Kant zu dem falschen Schluß von dem subjektiven (apriorischen) Ursprung auf die ausschließlich subjektive Geltung (transzendente Idealität) der Anschauungs- und Denkformen verleitet. Kants Anläufe zum transzendentalen Realismus scheitern daran, daß er von dessen Vorbedingung, der transzendenten Kausalität des Dinges an sich, nur im Widerspruch mit seinen ausdrücklich an die Spitze gestellten idealistischen Grundsätzen Gebrauch machen kann (Kn. 30—34, 128—115; TR. 130—136).

Bei Kants Nachfolgern, Beck, Maimon, Fichte, Schelling, löst sich der eigenschaftslose Rest des Dinges an sich, der negative Grenzbegriff, folgerichtig in eine bloß subjektive Kategorie auf; aber der naive Realismus richtet sich nun mit doppelter Kraft empor. Statt einzugestehen, daß es bloß noch intermittierende Vorstellungsobjekte im Bewußtsein und fürs Bewußtsein, aber keine beharrlichen Dinge mehr für diesen Standpunkt gibt, wird darauf gepocht; daß der gesunde Menschenverstand, d. h. das naiv realistische Vorurteil, die Identität des Objektes und Dinges fordern, und werden die Vorstellungsobjekte trotz ihrer Nichtbeharrlichkeit einfach für Dinge erklärt. So entsteht ein umgekrempelter, auf den Kopf gestellter naiver Realismus; wie der gewöhnliche naive Realismus gewöhnt hatte, daß die Dinge selbst seine Vorstellungsobjekte seien, so wähnt er, daß seine Vorstellungsobjekte selbst die Dinge seien. Es wird damit auf Ber-

keley zurückgegriffen, der bereits mit Recht die stoffliche, ausgedehnte Substanz für überflüssig und nicht existierend erklärt hatte, wenn sie doch unfähig ist, von sich selbst aus auf die denkende Substanz einzuwirken, sondern dazu der göttlichen Vermittelung bedarf. Nur der umgekremelte naive Realismus, der sich mit dem Idealismus unwillkürlich verbindet, macht diesen überhaupt möglich, wenn auch nur als vorübergehende Durchgangsstufe; ohne ihn würde er nur Heiterkeit erregen, weil seine praktische Unerträglichkeit sofort durchschaut würde.

Die geschichtliche Auflösung des naiven Realismus arbeitet meist mit schwachen, wo nicht unbrauchbaren Argumenten, wenn ihr auch ein richtiges Ziel vorschwebt; deshalb bleibt sie selbst mitten im Idealismus in einem wenn auch umgestülpten naiven Realismus stecken. Bei der weiteren geschichtlichen Auflösung des transzendentalen Idealismus Kants und seiner Nachfolger hat sich deshalb auch herausgestellt, daß der naive Realismus noch lange nicht ausgerottet ist, sondern bald in sensualistischer Gestalt (Feuerbach, Czolbe, Büchner, Dühring, von Kirchmann), bald in rationalistischer (der „reine Realismus“ der Hegelschen Schule — W. 217—218) sein Haupt erhebt, bald sich in idealistischer Vermummung brüstet (der deutsche Positivismus, Laas, Mach, Avenarius). Andererseits haben im 19. Jahrhundert die Fortschritte der Physik und Physiologie und der Kampf des Idealismus mit seinen Gegnern die Gründe für die Unhaltbarkeit des naiven Realismus ziemlich vollständig ans Licht gefördert, wenn auch nicht zu einem Ganzen zusammengefaßt.

Nicht nur Schall und Wärme sondern auch Licht und chemische Reize sind als molekulare Bewegungszustände erkannt, und selbst die scheinbare Undurchdringlichkeit des Stoffes hat sich als ein Widerstand herausgestellt, der von den ihn umkreisenden Ätheratomen, wenn nicht gar von der Stoßkraft der Gasmoleküle selbst ausgeht. Eine unmittelbare Berührung zweier Körper mit ihren Oberflächen, z. B. des Sinnesorgans und des wahrzunehmenden Dinges, scheint ausgeschlossen; nicht die Dinge selbst in ihrer Stofflichkeit werden wahrgenommen, sondern die von ihnen ausgehenden dynamischen Wirkungen. Diese vollziehen sich teils durch Vermittelung von Medien (Luft, Äther), teils durch Ätheratome, die über beide Oberflächen hinausragen, teils durch die an den Oberflächen liegenden Körpermoleküle selbst, immer aber als *actio in distans*, d. h. als Wirkung ohne Berührung auf molekulare Entfernungen (Ph. 140—153). Eine

starre, in sich bewegungslose Materie, z. B. eine solche beim absoluten Nullpunkt der Wärme (-273° C.) würde nach den Anschauungen der heutigen Physik aller der Eigenschaften entbehren, die wir an der Materie kennen; die ganze Erscheinung der Materie beruht eben in ihrer molekularen Bewegtheit, von welcher alle uns an ihr bekannten Wirkungen abhängen.

Der Schein der stetigen Raumerfüllung durch das stoffliche Ding wird schon durch die Anerkennung durchlöchert, daß alle Körper porös sind, ganz umgestoßen aber dadurch, daß alle Körper aus Molekülen, alle zusammengesetzten Moleküle aus Molekülen der chemischen Elemente, und diese wieder aus Uratomen bestehen, und daß die Größe der Moleküle und Atome verschwindend klein ist im Verhältnis zu ihren Abständen voneinander (Ph. 162—185). Ein Körper gleicht einem Nebelfleck, der sich bei genauerer Untersuchung in einen Sternhaufen auflöst. Aber für die Uratome bleibt zunächst der naive Realismus noch in Kraft; d. h. man glaubt in ihnen solide kleine Stoffmassen zu haben, sei es feste Körper in kristallinischer Gestalt, sei es beständige Wirbelringe eines Fluidums. Wären die Augen scharf genug, die Tastorgane zart genug, so müßte man sie genau so wahrnehmen können, wie der naive Realist das massive Ding wahrzunehmen meint, als stoffliche Dinge an sich. Nun aber löst sich weiterhin der Stoff der Atome in Energie auf und die Energie weist auf Zentralkräfte zurück, sei es, daß diese zu festen Gruppen von kristallinischer Gestalt verbunden sind, sei es, daß sie in Wirbelringen kreisen (Ph. 186—209). Das Bewegliche, aus dessen Bewegung und dynamischer Wirkung die Erscheinung der Materie entspringt, ist nun nicht mehr der Stoff, sondern die lokalisierte Kraft, und der Stoff ist nur eine subjektiv ideale Erscheinung, welche bestimmte Gruppenbildungen von Zentralkräften für das Bewußtsein repräsentiert (E. 16—24; U. II, 96—123, 479—497; Au. 526—545; K. 151—172).

So stimmt die Physik mit der idealistischen Erkenntnistheorie darin überein, daß der Stoff nichts Wirkliches, sondern nur eine Erscheinung im und fürs Bewußtsein sei. Aber sie hält auch da noch den naiven Realismus für Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Bewegung fest; d. h. sie hält den Bewußtseinsraum für numerisch identisch mit dem realen Raum, in welchem die Kräfte sich tummeln, und die vorgestellte Bewegung für identisch mit der wirklichen. Sie findet in sich keinen Grund, diese Täuschung aufzulösen und läßt deshalb kritiklos diesen Rest des naiven Rea-

lismus fortbestehen. Sie braucht die Realität des Raumes, der Zeit und der Bewegung, wenn ihre Erklärungen nicht völlig sinnlos werden sollen; aber sie hat in sich kein Bedürfnis, den transzendenten Realismus aus dem so eingeschränkten naiven herauszuarbeiten, obwohl sie nahe genug davor steht. Hier tritt nun aber die Physiologie der Sinneswahrnehmung ein und zeigt die Unhaltbarkeit auch dieses Restes von naive Realismus.

Die Physik hatte an Stelle einer Wahrnehmung der Dinge selbst eine Wahrnehmung der von ihnen ausgehenden Wirkungen gesetzt, aber diese Wirkungen nur bis dahin verfolgt, wo sie den Leib des Wahrnehmenden erreichen. Die Physiologie zeigt, daß die oberflächlichen Teile des Organismus (z. B. Epidermis, Hornhaut, Linse) überall für spezifische Reize unempfindlich sind und dieselben nur weiterleiten, nicht ohne sie schon beträchtlich umzuformen (konvergente Brechung der divergierenden Lichtstrahlen in der Linse, Überführung der Schallwellen in Schwingungen der Cortischen Fasern). Sie zeigt ferner, daß in den spezifischen Gebilden der Sinnesorgane zur Reizaufnahme eine Umformung des Reizes, z. B. aus Lichtreiz in chemischen Reiz (Zerstörung von Sehpurpur) oder Wärmereiz in Druckreiz stattfindet; und daß überall der Reiz letzten Endes dadurch auf den Organismus wirkt; daß er seinen normalen Stoffwechsel an irgend einem Punkte stört und die Naturheilkraft zur Reaktion herausfordert.

Der so entstandene physiologische Reiz in den spezifischen Endgebilden eines Sinnesorgans erregt dann die Primitivfasern des Sinnesnerven, und wird daselbst von neuem in eine ihrer molekularen Konstitution entsprechende Bewegungsform umgesetzt. Wieder neue Umwandlungen erfährt der Reiz in den grauen Strängen des Rückenmarks und in den mittleren Hirnteilen, wo er für die Aufnahme durch das oberste Zentrum weiter verarbeitet wird, bis er endlich dort, d. h. in der Rindenschicht der Großhirnhemisphären seine letzte Bearbeitung erfährt. Nur dieser letzte Endzustand des Reizes kommt für das wache Bewußtsein in Betracht, die Formen, die er in den mittleren Hirnteilen annimmt, haben selbständige Bedeutung nur für das Traumbewußtsein des Schlafes und der hypnotischen Zustände. Die Reizformen im Rückenmark und niederen Ganglien haben für den Gesamtorganismus und als Mittelglieder für die höheren Reizformen und als Auslösung für motorische und nutritive Reflextätigkeit eine Bedeutung; ihr Bewußtseinswiderschein fällt aber nur in Indi-

vidualitätsstufen niederer Ordnung, die als solche nicht vom höchsten Bewußtsein des Gesamtindividuums umspannt werden, sondern für dasselbe unbewußt bleiben. Im höchsten Maße würde dies für örtliche Empfindungszustände in den nervösen Endorganen gelten, die ohnehin wegen der Isolierung der Primitivfasern gegen einander zu keiner einheitlichen Organempfindung zusammenfließen können, sondern soviel isolierte Individualbewußtseine niederer Ordnung konstituieren müssen, als Primitivfasern vorhanden sind.

Hieraus ergibt sich nicht nur die starke Mittelbarkeit der Wahrnehmung, sondern auch die völlige Auflösung der räumlichen Ordnung der Reize; die in den Endorganen der Sinne zum Teil noch besteht. Nicht die Dinge an sich, auch nicht ihre Wirkungen auf die Leibesoberfläche oder auf die Endorgane der Sinne werden wahrgenommen, sondern nur die Schwingungszustände in der Rindenschicht der Großhirnhemisphären, welche durch die vielfach umgewandelten Reize zuletzt hervorgerufen sind, und die weder mit den Dingen, noch mit ihren physikalischen Wirkungen, noch mit ihren physiologischen Wirkungen auf die Endgebilde der Sinnesorgane irgend welche Ähnlichkeit haben. Das Bewußtsein weiß nichts von seinem Gehirn, nichts von der Lage und den rasend schnellen Schwingungen seiner Moleküle; es weiß nur von den langsam wechselnden Empfindungen, mit welchen die vorbewußte Seelentätigkeit auf diese molekularen Hirnschwingungen reagiert, welche aber mit diesen nicht die geringste Ähnlichkeit haben. Es ist ganz unwahrscheinlich, daß im Großhirn eine räumliche Anordnung und Verteilung der zentralen Reize besteht; wenn sie aber bestände, so wüßte das Bewußtsein nichts von ihr, und sie wäre auf den räumlichen Wiederaufbau der Empfindungen ohne Einfluß. Für einen Dritten, der die Retina von außen beobachtet, mag sie ein umgekehrtes verkleinertes Bild der Dinge zeigen; aber dieses Bildchen ist eine Nebenerscheinung ohne jede Bedeutung für den Wahrnehmungsprozeß, die weder ins Großhirnbewußtsein des Wahrnehmenden, noch in irgend ein untergeordnetes Bewußtsein in seinem Organismus fällt.

Hieraus folgt, daß der Wahrnehmungsprozeß zunächst nur unräumliche Empfindungen im Bewußtsein hervorrufen kann, und daß erst aus ihren Qualitäts- und Intensitäts-Unterschieden eine räumliche Anordnung von der Seele neu aufgebaut werden muß. Der Beweis für die Apriorität der Räumlichkeit des An-

schauens, den Kant erbringen wollte, aber nicht erbracht hat (TR. 115—129; Kn. 19—30, 123—128), ihn hat die Physiologie der Sinneswahrnehmung wirklich erbracht (U. I, 281—282, 288—305; K. 107—127; E. 24—35).

Aus dem subjektiven Ursprung der Räumlichkeit des Bewußtseinsinhaltes folgt auch der aller räumlichen Bestimmungen einschließlich der Bewegung. Es wird dadurch völlig in Frage gestellt, ob die Dinge an sich räumlich und bewegt sind; sicher ist nur soviel, daß, wenn sie es sind, die unmittelbare Wahrnehmung uns nichts darüber lehren kann. Ebenso wenig können wir aber behaupten, aus der Wahrnehmung zu wissen, daß sie es nicht seien; es bleibt zunächst bei dem Ignoramus. Nun war aber nach der Auflösung der Stofflichkeit der Dinge durch die physikalische Kritik die Räumlichkeit derselben die letzte Planke, an die der schiffbrüchige naive Realismus sich klammerte; wird ihm auch diese genommen, so muß er ertrinken. Seine Behauptung war ja gerade, daß wir die Dinge wahrnehmen, wie sie an sich selbst sind; jetzt aber hat ihm die Physik gezeigt, daß die scheinbar stofflichen Dinge nicht stofflich sein können, und die Physiologie, daß die Dinge, wenn sie räumlich und bewegt sind, doch nicht als solche unmittelbar wahrgenommen werden können. Es bleibt nun schlechterdings nichts mehr an den Dingen übrig, was so, wie sie sind, unmittelbar wahrgenommen werden könnte.

Es kommt noch die weitere Erwägung hinzu, daß die Annahme der Räumlichkeit stofflicher Dinge in unlösbare Widersprüche verwickelt. Der passive, untätige Stoff kann den Raum nicht setzen, er kann ihn nur an sich haben oder vorfinden. Accidens des Stoffes kann der Raum nur sein, wenn er lückenlos und stetig mit Stoff erfüllt ist; dann wird aber Verdünnung und Verdichtung der Materie ebenso unmöglich, wie das Ausweichen materieller Teile vor einem bewegten Körper. Bewegen kann der Stoff sich nur dann im Raume, wenn der Raum von ihm unabhängig existiert und nicht lückenlos mit Stoff erfüllt ist, also leere Stellen zum Ausweichen bietet. Die selbständige Existenz einer leeren und doch realen Form, in die der Stoff erst hineingesetzt wird, ist aber wiederum unmöglich. Mag man die materielle Welt als ein kontinuierliches stoffliches Fluidum ansehen oder als einen Komplex von festen Stoffteilchen, die im leeren Raume schweben, in beiden Fällen ist ihre reale Räumlichkeit gleich unmöglich. Nur dann kann sie räumlich sein, wenn

sie aus unstofflichen Energien besteht, aus tätigen Kräften, die den Raum durch ihre Tätigkeit zugleich setzen und dynamisch erfüllen (K. 143—151). Stoffliche Dinge an sich können nicht räumlich, räumliche nicht stofflich sein.

Die rein dynamische, unstoffliche Auffassung der materiellen Welt ist aber für die Naturwissenschaft zu neuen Datums, als daß sie schon hätte allgemeinere Geltung in ihr erlangen können; darum konnten auch ihre transzendentalrealistischen Konsequenzen von der Naturwissenschaft noch nicht gezogen werden. Vielmehr mußte die letzte Generation der Naturforscher zum transzendentalen Idealismus oder zum Agnostizismus hinneigen; d. h. sie hielt zwar an Dingen an sich, die wir wahrnehmen, fest, gab aber zu, daß dieselben völlig unerkennbar seien, und daß unsere räumlichen und motorischen Bestimmungen nur Symbole oder subjektive Ersatzmittel für völlig unerkennbare Eigenschaften, Veränderungen und Beziehungen seien.

Dabei mag der technische Nutzen der Naturwissenschaft fortbestehen; ihr theoretischer Wert wird dadurch jedenfalls sehr vermindert. Er sinkt aber auf Null herab, wenn die stillschweigende Voraussetzung fallen gelassen werden muß, daß im Wahrnehmungsobjekt irgend welches X als dinglicher Kern drinstecke. Dieser letzte Rest des naiven Realismus ist nun aber in der Tat das aller Unhaltbarste von ihm. So wenig etwas von der Qualität oder extensiven Größe und Gestalt aus den etwaigen Dingen an sich in das Innere unseres Bewußtseins von außen hineinschlüpfen kann, ebensowenig der Kern des Dinges an sich nach Abstreifung aller an ihm haftenden Bestimmungen. Mag man darin nur eine Anwendung der Denkform der Substantialität oder eine besondere Kategorie des Dinges an sich sehen, immer ist es nur eine Denkform mehr, die zu dem Gespinst der übrigen Denk- und Anschauungsformen hinzugefügt wird. Der Inhalt der Empfindungen ist ebenso wie alle Zutaten von Anschauungs- und Denkformen etwas Subjektives, aus der Seele des Wahrnehmenden selbst Entspringendes, rein Ideales oder bewußt Phänomenales, ein Erzeugnis der eigenen vorbewußten Seelentätigkeit. Alle Assoziationsergebnisse aus diesen Bestandteilen müssen ebenso subjektiv ideal sein. Auch das komplizierteste Wahrnehmungsobjekt ist, wie schon Berkeley schlagend nachgewiesen hat, nichts weiter als ein Assoziationsprodukt von Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen; d. h. von lauter Bewußtseinsinhalten, und so ist es selbst nichts als Bewußtseinsinhalt. Daß wir in-

stinktiv genötigt sind, die Wahrnehmungsobjekte für mehr als bloße Bewußtseinsinhalte zu halten, ist ohne Zweifel eine psychologisch gesetzmäßige und darum unentrinnbare Zutat, aber sie ist selbst doch auch nur eine Vorstellung, die offenbar als atavistischer Rest des naiven Realismus psychologisch erklärt werden muß, wenn ihr auch erkenntnistheoretisch noch eine andre indirekte Bedeutung zukommt.

Was ich empfinde, fühle, anschau, vorstelle, denke, ist meine Empfindung, mein Gefühl, meine Anschauung, Vorstellung, mein Gedanke. Wessen ich mir bewußt bin, das ist mein Bewußtseinsinhalt; was mir Objekt ist, ist eben damit Inhalt meines Bewußtseins, also Objekt für mich als Subjekt. Mein Bewußtseinsinhalt ist an die Grenzen meines Bewußtseins gebunden und eben dadurch als etwas subjektiv Ideales oder bewußt Phänomenales erwiesen. Das Bewußtsein kann aus der Sphäre seiner Innerlichkeit nicht heraus, kann sich weder über die transzendenten Dinge an sich ausbreiten, noch diese in sich hineinziehen. Der Bewußtseinsinhalt ist an die Form des Bewußtseins untrennbar gebunden; er kann sich auf keine Weise von ihr lösen, weder um als unbewußter Bewußtseinsinhalt in der Luft zu schweben und die Rolle eines Dinges an sich zu spielen, noch um aus einer Bewußtseinsform heraus und in eine andre hineinzutreten, d. h. um aus dem Bewußtsein eines Individuums in das eines andern hinüberzuwandern. Jedes psychische Phänomen muß bis zu seinem Verschwinden in derjenigen Bewußtseinsform verbleiben, in und mit welcher es entstanden ist, und wenn es als Inhalt dieses Bewußtseins erloschen ist, so hat es überhaupt und in jedem Sinne aufgehört zu sein. Wenn es Dinge an sich gibt, so sind sie nicht wahrnehmbar oder erfahrbar. Was ich unmittelbar wahrnehme, ist die subjektive Erscheinungswelt in meinem Bewußtsein, d. h. eine Summe von idealen Vorstellungen, Produkte meiner vorbewußten Seelentätigkeit und Veränderungen meines eigenen bewußten Seelenzustandes. Ob es Dinge an sich gibt, beziehungsweise welche Beschaffenheit sie haben oder nicht haben, liegt außer dem Bereiche unmittelbarer Erfahrbarkeit.

Nun haben die naturwissenschaftlichen Erklärungen schlechterdings keinen Sinn mehr. Mag es Gesetze geben, nach denen die Veränderungen meines Bewußtseinsinhaltes sich vollziehen, so können dies doch nur noch psychologische, nicht mehr physikalische Gesetze sein; d. h. die Psychologie hätte an Stelle der Physik zu treten. Mögen meine phänomenalstofflichen Wahrnehmungsob-

jekte Einfluß auf einander haben, so kann es doch nur eine Kausalität zwischen gegebenen Wahrnehmungen, nicht zwischen abstrakten Begriffen (z. B. Molekülen, Atomen, Äther usw.) sein, die zur Erklärung des Gegebenen erdichtet sind. Hier muß die Naturwissenschaft abdanken, da der konsequente transzendente Idealismus unfähig ist, ihr auch nur die bescheidenste Stätte zu gewähren; oder sie muß den transzendentalen Idealismus überspringen und gleich zum transzendentalen Realismus fortgehen (E. 35—40, 20—23; TR. 81—84, 113—115; N. 60—65).

2. Die Auflösung des Ich.

Der Standpunkt, nach welchem die Welt weiter nichts als meine Vorstellung, Vorstellung des vorstellenden Subjekts ist, heißt „subjektiver Idealismus“. Er ist Idealismus in bezug auf die materielle Welt, aber er bleibt zunächst naiver Realismus in bezug auf das Ich oder das konstante, vorstellende Subjekt, dessen Vorstellung die Welt ist, denn dieses Ich glaubt er unmittelbar zu erfassen und innerlich wahrzunehmen, und zwar so, wie es wirklich ist.

Diese zweite Gestalt des naiven Realismus, sein nach innen gekehrtes Antlitz, hat fast ein noch größeres Beharrungsvermögen als die erste, sein nach außen gewendetes Antlitz. Die Sehnsucht nach unmittelbarer Selbsterfassung kann verschiedene Versuche machen, sich zu verwirklichen. Entweder hält sie sich an die psychischen Phänomene, in dem Glauben, daß das Bewußte zugleich ein reell Seiendes sei, oder sie greift auf die Tätigkeit und ihr Subjekt zurück, in dem Glauben, dieses reell Seiende unmittelbar mit dem Bewußtsein erfassen zu können. Im ersteren Falle ergreift sie etwas unmittelbar Gegebenes, das aber bloß phänomenal und nicht real seiend ist; im letzteren Falle erfaßt sie in Gedanken etwas reell Seiendes, das aber nicht unmittelbar gegeben ist. Betrachten wir zunächst den ersteren Fall, so kann wiederum das Ich entweder in der Form oder im Inhalt des Bewußtseins gesucht werden.

Die Form des Bewußtseins, die allen Inhalten anhaftet, allen gemein ist, sie alle umspannt, ihre Vergleichung ermöglicht, wird mit dem Ich gleichgesetzt, weil alle Vorstellungen und Gefühle die meinigen heißen, sofern sie von meiner Bewußtseinsform umspannt sind, d. h. in dasjenige Bewußtsein eingehen, das ich als mir gegeben kenne. Die Bewußtseinsform an sich ist leere Form; aber

auch als erfüllte ist sie Form eines subjektiv idealen Inhalts. Real kann sie weder als leere Form noch als Form eines subjektiv idealen Inhalts heißen. Ich werde ihrer auch nicht unmittelbar inne, sondern wenn ich sie mir als Form vergegenwärtigen will, muß ich in einem neuen Bewußtseinsakt auf die Form des eben vergangenen reflektieren und diese von ihrem Inhalt ablösen. Es ist unmöglich, in dem gegenwärtigen Bewußtseinsakte die Form zugleich zum Inhalt zu machen; denn in dem Augenblick, wo die Form zum Inhalt eines Bewußtseinsaktes wird, hört sie eben auf, Form ihrer selbst zu sein und bedarf einer Form, die nur Form dieses neuen Inhalts, aber nicht selbst Inhalt ist. Es ist also immer nur die Form vergangener Bewußtseinsakte, die zum Inhalt eines gegenwärtigen werden kann, nicht die Form des gegenwärtigen selbst. Die Form eines vergangenen Bewußtseinsaktes, und sei es auch des letztvergangenen, kann ich mir aber wiederum nur durch Erinnerung vergegenwärtigen, und was die Erinnerung bietet, ist nicht die Sache selbst, sondern bloß ein Abbild, das sie vertritt, eine repräsentative Vorstellung. Die unmittelbare Selbstwahrnehmung der Form des Bewußtseins ist eine Täuschung, die erklärlich wird, wenn die Erinnerung an den unmittelbar vergangenen Bewußtseinsakt die Aktualität desselben unmittelbar ablöst, so daß die Sache selbst in die Erinnerung hinüberzfließen scheint.

Die Form des Bewußtseins ist also weder etwas Reales noch ist sie unmittelbar wahrnehmbar, und deshalb ist der naive Realismus in bezug auf sie eine Selbsttäuschung. Sie ist aber auch nicht dasjenige, was man sich unter dem Ich vorstellt, das Subjekt der Tätigkeit. Man kann Form und Inhalt des Bewußtseins einander als logisches (d. h. hier „bloß gedachtes, subjektiv ideales, bewußtseinsimmanentes“) Subjekt und Objekt einander gegenüberstellen; aber reales Subjekt ist sie nicht. Sie ist nur die formale Seite an der subjektiv idealen Erscheinung, also ein Produkt der Faktoren, aus denen die subjektiv ideale Erscheinung entspringt, ebensogut wie die inhaltliche Seite der Erscheinung ein solches Produkt ist. Die Bewußtseinsform ist passiv und unfähig zu irgend welcher Betätigung oder Wirksamkeit; sie entsteht in jedem Augenblick neu, so lange die Tätigkeit andauert, welche sie mit und an ihrem Inhalt erzeugt, und sie pausiert oder erlischt, wenn diese Tätigkeit suspendiert wird oder aufhört. Dieses passive phänomenale Produkt der Tätigkeit darf nimmermehr zu einer Substanz aufgebläht, mit Kräften und tätigem Vermögen aus-

gestattet und so zu einem realen Subjekt emporgeschraubt werden. Kant tadelt dieses Verfahren als „Subreption des hypostasierten Bewußtseins“, was ihn nicht hindert, diesen Fehler selbst zu begehen.

Bei dem Inhalt des gegenwärtigen Bewußtseinsaktes findet in der Tat ein unmittelbares Innewerden, Auffassen, Perzipieren statt, insofern er eben Bewußtseinsinhalt nur als ein mit der Bewußtseinsform behafteter und verbundener ist. Aber der Bewußtseinsinhalt ist rein subjektiv ideal und phänomenal, also gar nicht real im Sinne einer von der Bewußtseinsform unabhängigen Wirklichkeit. Er ist nur, so lange er aktuell ist, d. h. so lange er Inhalt des gegenwärtigen Bewußtseinsaktes bleibt, und hört auf zu sein, sobald ein anderer Inhalt an die Reihe kommt, oder das Bewußtsein pausiert. Er ist rein passiv, untätig, vorübergehend, wechselnd, unfähig zu irgend einer Wirksamkeit (außer der Motivation des Willens). Er kann deshalb nicht mit dem konstanten und aktionsfähigen Ich verwechselt werden.

Faßt man den gesamten Bewußtseinsinhalt eines Lebens zur Einheit zusammen, so bleibt auch er subjektiv ideal, phänomenal, unreal, passiv, wechselnd; es fehlt ihm als bloßem Inhalt das Band, das ihn zu einer Einheit verknüpft, da das Verschiedenartigste in oft recht zusammenhangloser Weise in ihm vorkommt. Greift man aus ihm bestimmte Gruppen heraus, deren Inhalt durch Ähnlichkeit, Kontrast, häufige Wiederkehr usw. mit einander assoziiert ist, so bleibt doch die passive Phänomenalität bestehen. Man muß erst jede Realität außerhalb und jenseits des Bewußtseins leugnen, um das Wort Ich für diesen Bewußtseinschein ohne jede transzendente Beziehung auf ein reales Korrelat in Beschlag nehmen zu können; man muß jede Tätigkeit und Konstanz des Ich leugnen, um das Ich mit einer solchen Assoziationsgruppe ohne transzendente Beziehung auf ein reales Korrelat gleichsetzen zu können. Aber auch dann kann immer nur ein Teil solcher Gruppe jeweilig aktueller Bewußtseinsinhalt sein, während der Rest bloße Möglichkeit bleibt in bezug auf das Wiedererwachen der Erinnerung durch assoziative Erregung.

Verbindet man die Konstanz der Bewußtseinsform mit der Mannigfaltigkeit des wechselnden Inhalts oder mit bestimmten Gruppen des letzteren, so gewinnt man zwar an der Form ein einendes Band für den Inhalt und am Inhalt eine phänomenale Erfüllung der leeren Form. Aber über die Passivität des Produkts und über die phänomenale Idealität desselben kommt man

dabei ebensowenig hinaus wie über die bloß teilweise unmittelbare Wahrnehmbarkeit, während der größere Rest durch repräsentative Erinnerungsvorstellungen ergänzt werden muß.

Wie die Assoziationspsychologie in ihrer weiteren Entwicklung in die Apperzeptionspsychologie umgeschlagen ist, so muß auch in dem Ich noch mehr gesucht werden als eine Assoziationsgruppe passiver Bewußtseinsinhalte. Dem Ich kommt man erst näher, wenn man die Tätigkeiten berücksichtigt, die die Vorstellungen nach bestimmten Normen und Zwecken ordnen und gruppieren. Je nachdem man bei diesen Tätigkeiten die Seite des Verstandes oder des Willens hervorhebt, wird man das Ich im Denken oder im Wollen suchen, oder aber in einer Tätigkeit, die beides in sich gleichmäßig vereint. Immer aber wird die Überzeugung zugrunde liegen, daß das Bewußtsein diese Tätigkeit, und mit und in ihr das Ich, unmittelbar erfasse. So glaubt z. B. Kant die „synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption“, welche sich in die Anschauungs- und Denkformen differenziert, unmittelbar mit dem Bewußtsein belauschen, auf Schritt und Tritt verfolgen und kontrollieren zu können, Fichte die Tätigkeit des absoluten Ich, welche das Ich und Nichtich stufenweise hervorbringt, Schelling die absolut unbewußte Intelligenz, welche die Stufen der Natur und des geistigen Lebens parallel produziert, Hegel die Selbstbewegung des Begriffs, die sich an einem bestimmten Punkte in die Wirklichkeit entläßt, Schopenhauer das individuelle Wollen, das als Wille zum Leben Wille zum Erkennen ist und sich in seiner selbstgesetzten Vorstellungswelt darlebt. Sie alle glauben in der von ihnen näher bestimmten Tätigkeit den wesentlichen Kern des Ich und damit den der Welt unmittelbar ergriffen zu haben.

Sie alle sind damit naive Realisten in bezug auf die Tätigkeit. Sie alle lehren nämlich, daß der Bewußtseinsinhalt samt seiner Form etwas ist, was erst aus jener Tätigkeit als ihr Produkt und Resultat hervorgeht, woraus doch zu entnehmen ist, daß die produktive Tätigkeit selbst etwas Vorbewußtes, also in bezug auf das aus ihr entstehende Bewußtsein etwas relativ Unbewußtes sein muß. Trotzdem behaupten sie, daß das aus ihr resultierende Bewußtsein die ihm voraufgehende Tätigkeit unmittelbar wahrnehme, obwohl sie ihm vorbewußt und unbewußt ist, also jenseits seiner Grenzen liegt, oder ihm transzendent ist. Sie alle verwechseln den Widerschein und das Abbild, das jene Tätigkeit ins Bewußtsein wirft, mit der Tätigkeit selbst und sind

in dieser Hinsicht naive Realisten. Sie nehmen Veränderungen im Bewußtseinsinhalt wahr, die eine Wirkung der Veränderungen in der vorbewußten produktiven Tätigkeit bilden; sie halten aber irrtümlich die Veränderung der Bewußtseinsinhalte für die Tätigkeit selbst, statt für deren passives Ergebnis. Sie unterscheiden nicht Änderung der bewußten Phänomene und unbewußte Geistestätigkeit, setzen voraus, daß jede Geistestätigkeit an und für sich bewußt sein müsse, betrachten die produktive Tätigkeit als ihre eigene und kommen so dazu, ihre eigene unbewußte produktive Tätigkeit mit der passiven Veränderung ihres eigenen Bewußtseinsinhaltes zu identifizieren, die doch nur ihre Schritte, Spuren oder Fußstapfen, aber nicht ihr Schreiten zeigt.

Fichte, Hegel und Schopenhauer können die eigene Tätigkeit mit dem Ich identifizieren, weil ihnen die Tätigkeit als ein Letztes gilt, das auf sich selbst beruht und weder Substanz noch Subjekt mehr hinter sich hat. Die Einheit der Tendenz oder des Zweckes, mag dieselbe logisch oder thetisch verstanden werden, muß hier Ersatz gewähren für die fehlende Einheit des Subjekts. Die Tätigkeit ist als bloß logische etwas rein Ideales, als Streben nach Realisation oder Wollen aber zugleich eine reale Tätigkeit. Ließe sie sich unmittelbar wahrnehmen, so hätte man in der Tat etwas Wirkliches an ihr; aber das Ich hätte man darum doch noch nicht, weil das Subjekt fehlt, welches die Tätigkeit trägt, von sich ausgehen läßt und in sich zurücknimmt. Erst die bewußte Vorstellung eines solchen Subjekts der Tätigkeit kann Ich heißen. Aber das Subjekt hinter der Tätigkeit kann noch weniger als die Tätigkeit selbst unmittelbar wahrgenommen werden; es ist das „ewig Unbewußte“ Schellings, das Auge, das niemals sich selbst zu sehen vermag. Was im Bewußtsein ist, das ist bloß eine Vorstellung, die dieses Subjekt abbildlich repräsentieren soll. Weder ein bloßer Bewußtseinsinhalt noch eine bloße Bewußtseinsform kann Ich heißen, wenn ihr die transzendente Beziehung auf ein transzendentes Korrelat (das unbewußte Tätigkeitssubjekt) fehlt, noch auch das Tätigkeitssubjekt als solches, weil es etwas absolut Unbewußtes ist, das Ich aber seinem Begriff nach etwas Bewußtes sein muß. Nur ein Innerbewußtes, das auf das hinterbewußte Subjekt transzendental bezogen wird, verdient mit Recht den Namen des Ich.

Wo dieses Verhältnis erkannt ist, da ist bereits der naive Realismus in bezug auf das Ich in transzendentalen Realismus umgeschlagen. Wo der naive Realismus sich selbst behauptet,

da bleibt er hartnäckig dabei, daß das sich gleichbleibende Subjekt der Tätigkeit samt der Tätigkeit vom Bewußtsein unmittelbar perzipiert werde. Wo aber die Einsicht erwacht ist, daß das Subjekt der Tätigkeit dem Bewußtsein transzendent sei, da wird das abstrakte Vorstellungssich, dieser rein begriffliche Bewußtseinsinhalt, dieses sublimierteste Ergebnis einer bewußten Gedankenentwicklung, zum Subjekt der Tätigkeit emporgeschraubt, die irrtümlich selbst für eine bewußte gehalten wird. Damit ist dann der Gipfel der naiv realistischen Verwirrung erreicht, daß ein punktuelles Begriffsresultat Träger des ganzen Prozesses sein soll, aus dem dieses Resultat hervorgeht. Wird dieser Widerspruch begriffen, so pflegt dann der naive Realismus preisgegeben zu werden und der subjektive Idealismus in „transzendentalen Idealismus“ umzuschlagen; d. h. das Ich an sich wird für ebenso widerspruchsvoll und unmöglich erklärt wie das materielle, äußere Ding an sich, das transzendente Subjekt wird ebenso zum negativen Grenzbegriff oder zur rein immanenten Kategorie wie das transzendente Objekt, und das phänomenale Ich, die Vorstellung des Ich oder das ideale Erscheinungssich, bleibt als einziger Ersatz des verlorenen realen Subjekts übrig, wie die phänomenalen Vorstellungsobjekte als Ersatz der abhanden gekommenen realen Dinge (TR. 38—44; E. 83—86; U. II, 29—30, 56—57, 60—62; Kn. 191—197, 48—57).*)

3. Die Auflösung des Absoluten.

Wenn nun Außenwelt und Ich gleichmäßig in bloßen Bewußtseinsinhalt, in bewußtseinsimmanente Phänomene ohne bewußtseinstranszendente Realität aufgelöst sind, so bleibt doch noch die Möglichkeit übrig, daß das Absolute unmittelbar in diesen Erscheinungen ergriffen werde. Der in ihnen drinsteckende und von den Erscheinungsformen verhüllte und unkenntlich gemachte Wesenskern mag zwar nicht mehr ein materielles Ding an sich oder ein individuell geistiges Ich an sich sein, aber vielleicht ist es das allbedingende Unbedingte selbst, das sich in diese Erscheinungsformen verummumt und in ihnen unmittelbar mit erfaßt wird. Die bei Kant und Schopenhauer grassierende Identifikation des erkenntnistheoretischen „Dinges an sich“ mit dem metaphysischen „Wesen“ ruht offenbar auf dieser Voraussetzung. Vielleicht tritt aber auch das Absolute in seiner Absolutheit,

*) Vgl. hierzu: A. Drews, Das Ich als Grundproblem der Metaphysik. Freiburg, Mohr, 1897.

als Inbegriff aller Realitäten oder als Göttliches ins Bewußtsein ein, sei es, daß es neben dem endlichen Ding und Ich in seiner Wesenheit gedacht, sei es, daß es im Unterschiede von ihnen gefühlt werde. In allen diesen Fällen würde der naive Realismus in bezug auf das Absolute fortbestehen.

Das reine Denken kann das Absolute nicht erreichen, wie der ontologische Beweis es vorspiegelt. Denn es ist rein formell; d. h. wenn es logisch fehlerfrei ist, so bestimmt es, wie etwas nicht sein kann und sein muß, wenn es ist, und soweit es unter logischen Gesetzen steht. Ob etwas ist oder nicht, darüber vermag das reine Denken gar nichts auszusagen, ebensowenig darüber, wie etwas seiner Wesenheit nach Unlogisches nicht sein kann und sein muß, wenn es ist. Wo logische und unlogische Wesenheit in einem Seienden verbunden auftreten, vermag das reine Denken nur die aus der logischen Seite entspringenden Konsequenzen zu ziehen, muß aber das tatsächliche Verhalten des unlogischen Bestandteils aus der Erfahrung entnehmen. Wird nun erstens die Möglichkeit, daß das Seiende ganz oder teilweise unlogisch sein könnte, und zweitens die Bedingung „wenn es ist“ vergessen, so kann das reine Denken sich in die Täuschung wiegen, den Gedanken des Nichtseinkönnenden oder notwendig Seienden schlechthin mit der tatsächlichen Notwendigkeit eines wirklichen Seins dieses Gedankeninhaltes zu verwechseln, d. h. seine bloße Formalität als Realität zu behandeln.

Ein Standpunkt, der einerseits die Möglichkeit eines absolut Unlogischen und andererseits jede Wirklichkeit außer der Idee leugnet und zugleich das menschliche, bewußte, diskursive Denken mit dem absoluten, unbewußten intuitiven Denken der absoluten Idee verwechselt, d. h. der panlogistische absolute Idealismus Hegels, wird auch heute noch an dem naiven Realismus des ontologischen Beweises festhalten müssen. Alle anderen philosophischen Standpunkte stimmen aber darin überein, ihn als eine Selbsttäuschung zu verwerfen. Der menschliche Gedanke des Absoluten und das wahrhaft wirkliche Absolute müssen immer numerisch und in ihrer Existenzweise verschieden bleiben, selbst dann, wenn sie ihrem Inhalt nach gleich wären. Der Gedanke des Absoluten kann nie mehr als ein repräsentatives Abbild des wirklich seienden Absoluten für das Bewußtsein sein, falls er nicht gar auch dem Inhalt nach eine Täuschung ist. D. h. die Betrachtung des Absoluten führt unmittelbar vom naiven zum transzendentalen Realismus hinüber, falls nicht die Unerkennbarkeit des

Absoluten nach Existenz und Wesensgehalt auch diesen Begriff des Absoluten zu einer illusorischen Kategorie des Bewußtseins herabsetzt und damit den transzendentalen Idealismus nach dieser Seite hin sicherstellt.

Das Gefühl des Göttlichen als solchen wird teils in den Verzückungen mystischer Entrücktheit, teils in den Schauern religiöser Andacht gesucht. Die inhaltliche Unbestimmtheit ekstatischer Emotionen wird hier leicht mit inhaltlicher Absolutheit verwechselt und das mit ihnen verknüpfte Wohlgefühl irrtümlich auf die vermeintliche Absolutheit des Gefühlsinhaltes statt auf abnorme Erregungszustände des Zentralnervensystems bezogen. Wo dagegen ein Rest geistiger Bestimmtheit dem Gefühlsinhalt anhaftet, da wird auch nicht das Absolute in seiner Absolutheit sondern wiederum in irgend welcher endlichen Einschränkung erfaßt. Das Gefühl hat nur die Wahl, inhaltsleer oder beschränkt zu sein; im ersteren Falle bietet es nur eine zuständige Affektion des Individuums ohne greifbaren Gehalt, im letzteren Falle wenigstens nicht das Absolute als Absolutes, was schon von Schleiermacher hervorgehoben worden ist. Einschränkungen des Absoluten sind aber auch die Bewußtseinsinhalte des Vorstellungsobjekts und des Erscheinens als innere Zustände, so daß das inhaltlich beschränkte Gefühl in dieser Hinsicht vor ihnen keinen Vorsprung hat. Ist jeder Bewußtseinsinhalt ohne Ausnahme eine eingeschränkte Existenzweise (modus) des Absoluten, so wird in jedem das aufgefaßt, was in diesen eingeschränkten Modus eingeht; aber es wird darin auch nicht um ein Haarbreit mehr aufgefaßt, als was seine Erscheinung ausmacht, also nichts von dem Absoluten, was nicht zur Konstituierung dieses eingeschränkten Modus gehört, am wenigsten das Absolute als Absolutes.

Das Absolute kann entweder ewig konstantes, sich selbst gleiches Wesen sein oder aber Funktion, Tätigkeit, sei es mit dem Hintergrunde eines Wesens als tätigen Subjekts, sei es ohne solchen als sein Ersatz. Wie ein ewig beharrendes, unwandelbares Wesen ohne Vermittelung einer Tätigkeit zu dem wechselnden Bewußtseinsinhalt in Beziehung stehen oder gar in denselben eingehen soll, ist völlig unbegreiflich; wenn das untätige Wesen überhaupt eine Erscheinung haben könnte, so könnte es doch nur eine ewig sich selbst gleiche, unveränderliche sein. Ein untätiges Wesen hinter der wechselnden Erscheinung ist deshalb eine zwecklose und unberechtigte Hypothese, die nichts erklärt, eine bloße Fiktion. Von

einer unmittelbaren Wahrnehmung eines ewig sich selbst gleichen Wesens im wechselnden Bewußtseinsinhalt kann gar keine Rede sein; vielmehr müßte der Bewußtseinsinhalt oder das bewußt ideale Sein in diesem Falle als das einzige Sein anerkannt werden, außer welchem es kein Sein gibt, und das an die Stelle des vergeblich gesuchten realen und bewußtseinsunabhängigen Seins zu treten hätte. Wird die Zeitlichkeit für eine Anschauungsform von bloß bewußtseinsimmanenter Gültigkeit gehalten, so ist eine Tätigkeit vor und jenseits des Bewußtseins unmöglich, weil eine zeitlose Tätigkeit ein Widerspruch in sich selbst ist. Dann ist also diese Auffassung des Absoluten als eines zeitlos ruhenden, untätigen Wesens die einzig mögliche, d. h. diejenige Auffassung des Absoluten, die sich selbst aufhebt und den wechselnden Bewußtseinsinhalt samt seiner Bewußtseinsform als das allein übrig bleibende Sein zurückläßt, das nun selbst absolut ist.

Nur eine zeitliche Tätigkeit, die selbst in ihrem Inhalt zeitlich wandelbar ist, kann den zeitlichen Wandel des Bewußtseinsinhaltes erklären. Vorher hatten wir diese Tätigkeit als eine solche des Ich betrachtet; jetzt, nachdem das Ich in ein Bewußtseinsphänomen aufgelöst ist, muß sie als nicht mehr individuell-subjektive, sondern absolute Tätigkeit betrachtet werden. So lange sie für eine Tätigkeit des Ich gehalten wurde, war der Irrtum, sie für eine bewußte oder doch mit dem Bewußtsein unmittelbar zu belauschende und erfassende zu halten, psychologisch erklärlich und entschuldbar, wenn auch nicht erkenntnistheoretisch zu rechtfertigen. Jetzt, wo sie als nicht-ichliche, als absolute Tätigkeit den Bewußtseinsinhalt produziert, ist ein solcher Irrtum nicht mehr zu entschuldigen. Die absolute Tätigkeit, deren Ergebnis der wechselnde Bewußtseinsinhalt ist, kann nur völlig unbewußt und direkt unwahrnehmbar für dasjenige Bewußtsein sein, das erst durch sie nach Form und Inhalt in jedem Augenblick produziert wird. Ist also die Tätigkeit selbst das Absolute, so ist dieses direkt unerfaßlich für jede Art von Bewußtwerden (Denken, Fühlen, Wahrnehmen). Steht aber ein absolutes Subjekt hinter der absoluten Tätigkeit, und ist dieses erst das absolute Wesen, die absolute Substanz oder das Absolute schlechthin zu nennen, so ist dieses nur indirekt vermittelt der Tätigkeit zu erreichen, die selbst als unbewußte auch schon nur mittelbar vom Bewußtsein erfaßt werden kann.

So hat sich der naive Realismus in allen seinen drei Gestalten aufgelöst, d. h. sein Anspruch, das real Seiende in und mit dem Bewußtseinsinhalt unmittelbar zu erfassen, wie es an sich ist,

hat sich nach jeder Richtung hin als unhaltbar erwiesen. Kann das Reale nur unmittelbar oder gar nicht erkannt werden, so ist der indirekte Beweis geführt, daß es gar nicht erkannt werden kann, indem die erste Seite der Alternative als unmöglich dargetan ist.

Der naive Realismus kennt zunächst keine „Erscheinung“, weil er alle Wahrnehmung für eine solche des real Seienden selbst nimmt. Erst wenn ihm ein Teil seines Gebietes entrissen worden ist, unterscheidet er die Erscheinung, welche die Verkleidungszutaten betrifft, von dem Ding an sich, Ich an sich und Absoluten an sich, die er in jenen Verkleidungen immer noch unmittelbar mit zu erfassen glaubt. Wird nun dieser Glaube zerstört, so hört auch die Erscheinung auf, Erscheinung von etwas Realem zu sein, das in ihr erscheint, und wird zum Schein. So wird zunächst die Erscheinung des Dinges an sich zum scheinhaften Vorstellungsobjekt, die Erscheinung des Ich an sich zum bloßen Erscheinungssich im Bewußtsein und die Erscheinung des tätigen Absoluten zum Schein einer Tätigkeit im Bewußtsein. Daß der Schein mehr als „Schein“, daß er eben „Erscheinung“ zu sein beansprucht, ist unleugbare Tatsache, muß aber nun als eine psychologisch unentrinnbare Illusion behandelt werden, die selbst einen Bestandteil des Scheines bildet. Auf der ersten Stufe der Kritik wird die Außenwelt zum bloßen Schein in mir; die Natur und Geschichte, mein Eigentum und meine Freunde lösen sich in Illusionen meines Bewußtseins auf, aber ich bleibe bestehen (Theoretischer Egoismus oder Solipsismus). Auf der zweiten Stufe werde auch Ich zu einem Schein, den das Bewußtsein sich grundlos vorspiegelt; aber die unpersönliche, absolute Tätigkeit bleibt bestehen, die diesen Schein einer Welt und eines Ich hervorbringt. Auf der dritten Stufe wird auch diese Tätigkeit samt ihrem etwaigen absoluten Träger zur Illusion; der Schein scheint nun bloß noch zu scheinen, aber in dieser bloßen Phänomenalität, die lauter Illusionen vorspiegelt, ist er das allumfassende Sein, außer dem nichts ist. Der Schein oder die Illusion ist nun das Absolute, d. h. der absolute Illusionismus ist es, worin der naive Realismus nach vollendeter kritischer Auflösung mündet. Dieser absolute Illusionismus aber ist nichts anderes als der konsequente transzendente Idealismus, d. h. derjenige Standpunkt, dem aller Schein nach Form und Inhalt nur innerhalb des eigenen Bewußtseins Bedeutung und Geltung hat, darüber hinaus aber keine (TR. 44—49).

III. Der transzendente Idealismus.

Die Kritik des naiven Realismus hat unzweifelhaft gemacht, daß nach keiner Richtung hin ein Sein außer dem eigenen Bewußtseinsinhalt unmittelbar erkennbar ist, und daß jede derartige Annahme auf Täuschung beruht. Entweder ist der unmittelbare Bewußtseinsinhalt die Grenze des Erkennens, oder, wenn es noch ein Jenseits derselben gibt, kann es nur mittelbar erkannt werden durch Schlüsse von dem Gegebenen auf ein Nichtgegebenes. Letzterer Standpunkt fügt zu dem Gegebenen ein Erschlossenes, Hypothetisches hinzu, nimmt also ein Plus an, dessen Beweislast ihm obliegt. Kann der transzendente Idealismus sich als ausreichend erweisen, um eine Orientierung im Gegebenen herbeizuführen, so hat er damit sich selbst als dem Erkenntnisanspruch genügend erwiesen. Kann er das Überschreiten des eigenen Bewußtseins als unmöglich dartun, so hat er damit die Unmöglichkeit ebensowohl des transzendentalen wie des naiven Realismus bewiesen. Kann er sowohl sich selbst als ausreichend, als auch die Überschreitung des Bewußtseins als unmöglich erweisen, so ist er induktiv und deduktiv zugleich sichergestellt. Kann er aber nur die Unmöglichkeit des transzendentalen Realismus beweisen, ohne selbst das Gegebene verständlich machen zu können, so bleibt der Agnostizismus als einzig möglicher Standpunkt übrig. Auf jeden Fall muß die Zulänglichkeit und der indirekte Beweis des transzendentalen Idealismus vorher geprüft und als unhaltbar befunden werden, ehe man zu dem hypothetischen transzendentalen Realismus überzugehen berechtigt ist.

Wenn der transzendente Idealismus sich selbst bloß versuchsweise aufstellt und seine Begründung erst aus der von seinem Standpunkt aus gelungenen Orientierung im Gegebenen schöpft, so ist er zunächst bloß hypothetisch und sucht sich induktiv als berechnete und ausreichende Hypothese zu erweisen; es wäre dann die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß eine andre Hypothese, z. B. der transzendente Realismus, das Gegebene noch besser erklären könnte, sich also als noch mehr berechtigt erwiese. Wenn dagegen der transzendente Idealismus die Unmöglichkeit jeder Bewußtseinsüberschreitung voranstellt, und daraus erst die Notwendigkeit seiner selbst als einzig möglichen Standpunktes folgert, so streift er jeden hypothetischen Charakter von sich ab, und tritt als ein Dogmatismus auf, der in bezug auf die Erkennbarkeit des Bewußtseinstranszendenten negativer Dogmatismus ist. Der

erstere Standpunkt ist geschichtlich gar nicht vertreten; überall wo wir dem transzendentalen Idealismus begegnen, pocht er vielmehr auf die unumstößliche Evidenz seines prinzipiellen Ausgangspunktes und macht es sich mit den Schwierigkeiten sehr leicht, die ihm bei der Erklärung des Gegebenen erwachsen. Er geht auf dieselben gerade nur soweit ein, als nötig scheint, um dem Agnostizismus zu entgehen. Er hat auch darin ganz Recht, daß man sich alle Schwierigkeiten gefallen lassen muß, wenn der strenge Beweis für die Unmöglichkeit eines andern Standpunkts geführt ist (E. 40—42, 44—45, 56—57).

1. Der transzendente Idealismus als induktive Hypothese.

Mein Bewußtseinsablauf ist das Absolute, wie wir bereits gesehen haben. Er hat keine Tätigkeit vor oder hinter sich, deren Produkt er wäre, weder eine individuelle noch eine absolute, kein Subjekt, das ihn trüge oder setzte, keine Substanz, deren Accidens er wäre, weder eine individuelle noch eine absolute. Er hat keine Vielheit ähnlicher Bewußtseinsabläufe neben, vor oder hinter sich. Alles dies wäre ein transzendentes Sein, das, wenn es existierte, für mein Bewußtsein unerkennbar wäre, niemals in irgendwelche reale Beziehungen zu ihm treten könnte, also für es so gut wie nichtseiend wäre. Niemals darf ich irgend einen Teil meines Bewußtseinsinhaltes, z. B. das Vorstellungsobjekt meiner Frau, auf eine hypothetisch existierende zweite Bewußtseinssphäre beziehen, weil ich ja damit schon mittelbar etwas Transzendentes in meinen Erkenntnisbereich zöge. Ein zweites Bewußtsein wäre für mich ebensogut ein transzendentes „Ding an sich“ wie ein an sich seiender Tisch; ich könnte weder in seine Form noch in seinen Inhalt unmittelbar hineingucken, und es nur dann unmittelbar erkennen, wenn es eine transzendente Kausalität auf mich übe, die ja unmöglich sein soll.

Wenn ich die Augen schließe, ist das Vorstellungsobjekt des Buches fort; wenn ich sie wieder öffne, ist es wieder da. Die Erfahrung lehrt also, daß der Bewußtseinsinhalt als solcher intermittierend ist, daß in den Pausen seines Daseins von ihm nichts im Bewußtsein übrig geblieben ist. Diese Intermittenz muß als Tatsache anerkannt werden; wer eine gewisse Beharrung der Objekte durch die Hypothese retten will, daß sie wenigstens als unbewußte Vorstellungen oder als Wahrnehmungsmöglichkeiten in

den Pausen fortbestehen, fällt damit aus dem konsequenten transzendentalen Idealismus bereits heraus. Denn absolut unbewußte Vorstellungen und Wahrnehmungsmöglichkeiten sind eben nicht aktuelle Bewußtseinsinhalte sondern etwas Bewußtseinstranszendentes, das zu denken ja gerade unmöglich sein soll; hätten sie einen Einfluß auf den Bewußtseinsinhalt, so wäre dies eben schon die verpönte transzendente Kausalität (Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit. Bd. 99, S. 197—291). Auch Gehirnsuren können hier nicht helfen, weil mein Gehirn in meinem Bewußtseinsinhalt gar nicht vorkommt, also ebenfalls, wenn es existiert, etwas Transzendentes ist. Ebenso wenig können die für mein Bewußtsein verschwindenden Vorstellungen zeitweilig Inhalt eines ändern Bewußtseins sein; denn ein solches andres Bewußtsein, mag es nun als Bewußtsein niederer Hirnteile meines Organismus, oder als leibfreies transzendentes Individualbewußtsein, oder als absolutes Bewußtsein gedacht werden, wäre doch immer nach Form und Inhalt für mein Bewußtsein transzendent (E. 68—73; K. 370—371).

Die Intermittenz der Bewußtseinsobjekte schließt ihre Substantialität aus, welche Beharrlichkeit voraussetzt (K. 502—505). Einen gewissen Zusammenhang und Regelmäßigkeit zeigt der Bewußtseinsablauf nur auf kurze Strecken; dann bricht er jäh ab, zeigt unvermitteltes Auftauchen ganz andersartiger Vorstellungen und spottet jeder Bemühung, innerhalb des Bewußtseinsinhaltes selbst eine Gesetzmäßigkeit zu entdecken. Alle Versuche, eine solche herzustellen, nehmen Zwischenglieder zu Hilfe, die nicht im Bewußtsein zu finden sind, d. h. eine transzendente Vermittelung. Die Kausalität zwischen zwei zeitlich getrennten Bewußtseinsinhalten ist entweder eine diskontinuierliche, die eine leere Zeit überspringt, oder eine durch transzendente Kausalvorgänge vermittelte. In beiden Fällen gibt es keine stetige immanente Kausalität (K. 363—377; TR. 79—81). Ebenso sind die einzelnen Stationen der Finalität niemals vollständig im Bewußtsein, der Rest dieser Stationen, und alle Tätigkeit, durch die sie produziert werden, vollzieht sich unbewußt, muß also vom transzendentalen Idealismus als ein transzendentes Sein gelegnet werden (K. 431—433).

Die Passivität der einander folgenden Bewußtseinsinhalte macht alle Aktivität des Bewußtseins zu einer Selbsttäuschung, weil das Bewußtsein selbst nach Form wie nach Inhalt gleich untätig ist und alle Tätigkeit vor und hinter dem Bewußtsein als

etwas Transzendentes gelehnet wird. Darum ist immanente Finalität ebenso sehr Illusion wie immanente Kausalität oder Substantialität. Der Inhalt zieht mit seinen streckenweisen Zusammenhängen und seiner Zusammenhanglosigkeit im allgemeinen an der untätigen Form des Bewußtseins vorbei, wie ein Wandelbild vor dem Zuschauer. Er bewegt sich aber weder durch eigene Tätigkeit noch durch eine fremde; seine Veränderung vollzieht sich an dem passiven Inhalt wie ein unverständliches Schicksal.

Tatsächlich besteht der Glaube, daß bei der Intermitenz eines Vorstellungsobjektes im Bewußtsein das Ding als daseiendes beharre, daß außer meiner Bewußtseinssphäre noch eine Anzahl ihr ähnlicher existieren, und daß sie untereinander und mit der meinigen vermittelst materieller Leiber in Wechselwirkung stehen, die ich gleich dem meinigen als Vorstellungsobjekte wahrnehme. Dieser Glaube ist offenbar ein stehen gebliebener Überrest aus dem naiven Realismus; aber die Entstehung dieses naiv realistischen Glaubens vermag der transzendente Idealismus ebenso wenig zu erklären wie seine unausrottbare Hartnäckigkeit trotz aller kritischen Widerlegung. Er muß ihn schlechthin als eine aller Wahrheit widersprechende Illusion verurteilen, da er selbst behaupten muß, daß das mit dem Vorstellungsobjekt zusammenfallende Ding durchaus intermittierend sei und die Leiber anderer Personen ebenso wie der ihnen geliehene Vorstellungs- und Gedankengehalt nirgend anderswo als in meinem Bewußtsein existieren.

Der transzendente Idealismus ist erkenntnistheoretischer Monismus, da er nur eine einzige Welt gelten läßt, nämlich die meines Bewußtseinsinhaltes, und auch diese nur, soweit sie mit meiner Bewußtseinsform in Einheit besteht. Er ist in noch strengerem Sinne erkenntnistheoretischer Monismus als der naive Realismus; denn er kennt nur Eine Welt und Ein Bewußtsein in unlöslicher Einheit, während der naive Realismus Eine Welt und viele Bewußtseine kennt (Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit. Bd. 108, S. 66—73). Darum gibt es wohl für die verschiedenen Standpunkte der verschiedenen Bewußtseine des naiven Realismus verschiedene perspektivische Ansichten der Einen Welt mit allerlei Verkürzungen, Verschiebungen, Verhüllungen und Verkümmern; das Eine Bewußtsein des transzendentalen Idealismus dagegen ist immer in vollkommener Einheit mit seinem Inhalt und von perspektivischen Verkürzungen und Verkümmern kann gar nicht die Rede sein. Mehrere Bewußtseine könnten

ebensowenig ein und denselben idealen Schein wie ein und dieselbe stofflich reale Welt zum unmittelbaren Inhalt haben, weil der Inhalt und die Form des Bewußtseins nur gleichzeitig miteinander entstehen und vergehen und zu Einem Inhalt nur Eine Form in unlöslicher Einheit stehen kann, wie der erkenntnistheoretische Monismus sie verlangt. Wenn derselbe phänomenale Inhalt von mehreren Bewußtseinsformen zugleich perspektivisch verschoben aufgefaßt würde, so wären eben nur diese verschiedenen perspektivischen Bilder die eigentlichen Bewußtseinsinhalte, und hinter ihnen stände die allen gemeinsame Welt als etwas allen Transzendentes, an sich Unbewußtes.

Innerhalb meines Bewußtseinsinhaltes finde ich neben toten Vorstellungsobjekten auch solche, die Lebendigkeit vospiegeln, tierische und menschliche Leiber, und unter ihnen einen, mit dessen Veränderungen ich durch häufiges Zusammenvorkommen genötigt bin die Empfindungen und Gefühle zu assoziieren. Diesen nenne ich in bezug auf die mit ihm verbundenen Gefühle den eigenen Leib oder die erste Person meiner bewußtphänomenalen Welt; die übrigen menschlichen Leiber, mit denen ich keine wirklich empfundenen Gefühle assoziiere, denen ich vielmehr nur Gefühle und Gedanken leihe, nenne ich die anderen Personen. Da sie alle nur Bestandteile meines Bewußtseinsinhaltes sind, aber keine von meinem Vorstellen unabhängige Existenz haben, so habe ich auch so wenig auf sie Rücksicht zu nehmen, wie auf irgend ein Gebilde der Einbildungskraft. Wenn ich die Vorstellung eines Gottes in meinem Bewußtsein bilde, so gilt für sie dasselbe. Es ist aber unmöglich, mit bloßen Bestandteilen seines Bewußtseinsinhaltes in ein gemütliches, sittliches oder religiöses Verhältnis zu treten. Es ist bei dem Mangel stetiger Kausalität ebenfalls unmöglich, den Ablauf der Veränderungen im Bewußtseinsinhalt voraus zu berechnen oder zu vermuten, da jede Erwartung durch plötzliches Abbrechen der alten Reihe und Einsetzen neuer Wahrnehmungen oder Einfälle zu Schanden gemacht werden kann. Es ist ferner bei dem Mangel eines Subjekts, einer handelnden Tätigkeit desselben und einer bewußten Finalität unmöglich, auf den Ablauf der Veränderungen im Bewußtseinsinhalt bestimmte Einwirkungen zu üben; daß man sich so etwas einbildet, gehört mit zu den Illusionen des Scheines (E. 74—75).

Der transzendente Idealismus macht das wache Leben zu einem Traum ohne Träumer, zu einer Reihe von Traumbildern, die passiv am Bewußtsein vorüberzieht. Ein Unterschied zwischen

dem träumenden und wachen Bewußtsein besteht nur für den Standpunkt des naiven und transzendentalen Realismus, insofern im Traum die Vorstellungsobjekte irrtümlich, im Wachen mit Recht für Dinge an sich, beziehungsweise für Darstellungsrepräsentanten von realen Dingen an sich gehalten werden. Vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus ist Traum und Wachen darin ganz gleich, daß beide in dem Irrwahn befangen sind, die Objekte für mehr als bloße Vorstellungen zu halten. Der Realismus erklärt den Irrtum des Traumes aus der falschen Übertragung der richtigen Denkgewohnheit des wachen Bewußtseins auf die Traumbilder; der transendentale Idealismus erklärt den Irrwahn des wachen Bewußtseins nach Analogie desjenigen des träumenden Bewußtseins, steht dafür aber vor diesem letzteren als vor einer unerklärlichen Tatsache. Er kann nur das Leben als etwas so völlig Gleichgültiges hinstellen wie jeder Traum mit seinen Abenteuern es ist, und kann uns lehren, daß es nicht darauf ankommt, was geträumt wird, sondern darauf, daß man trotz der Fortdauer des Traumes das ihn begleitende Bewußtsein behält: „Es ist ja nur ein Traum“ (E. 58—68, 75—76; Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit. Bd. 108, S. 55—57).

2. Der transzendente Idealismus als deduktives Dogma.

Damit darf der Versuch als gescheitert gelten, den transzendentalen Idealismus als brauchbar zur Erklärung des Gegebenen, zur theoretischen Orientierung darin und zur praktischen Verwertung desselben aufzuzeigen. Gleichwohl müßten wir bei ihm stehen bleiben, wenn auch im Sinne eines theoretischen Agnostizismus und praktischen Indifferentismus, falls ihm der Nachweis gelänge, daß jede auch nur mittelbare Erkenntnis eines Transzendenten unmöglich sei. Daß unmittelbar nichts als der eigene Bewußtseinsinhalt aufgefaßt wird, das ist die berechtigte Behauptung des Idealismus, durch welchen aller naive Realismus aufgelöst wird. Daß aber überhaupt nichts als der eigene Bewußtseinsinhalt aufgefaßt werden könne, das ist die unberechtigte Behauptung des Idealismus, durch die er sich das Verständnis des Gegebenen abschneidet und sich zum absoluten Illusionismus und transzendentalen Nihilismus überspannt. Die Begründung läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Wenn ich mir einbilde, etwas Bewußtseinstranszendentes zu denken, so widerlege ich mich selbst; denn entweder denke ich gar nichts, oder wenn ich wirklich

etwas denke, so beweise ich eben dadurch, daß ich es denke, daß mein Gedanke, mein Bewußtseinsinhalt also etwas Immanentes und nicht etwas Transzendentes ist. Folglich ist es unmöglich, etwas Transzendentes zu denken, weil man etweder gar nicht dazu kommt, es zu denken, oder es in dem Augenblick, wo es gelingt, es zu denken, durch die Tat beweist, daß es etwas Immanentes ist. Das Transzendente kann aber nicht ein Immanentes werden, denn sonst müßte es mindestens einen Augenblick Transzendentes und Immanentes zugleich sein, was die Möglichkeit des naiven Realismus voraussetzt.

Dieser indirekte Beweis verkennt, daß „sein“ und „bedeuten“ oder „repräsentieren“ oder „bezeichnen“ zwei verschiedene Begriffe sind, und daß nur etwas Verschiedenes imstande ist, etwas Andres repräsentativ zu bedeuten. So bedeutet z. B. das Schriftzeichen ein Lautzeichen, dieses ein Vorstellungsbild, der weisende Finger oder Wegweiserarm eine Richtung im Raume, der Buchstabe in der Algebra eine konstante oder veränderliche Größe, das Sinnbild einen Vorstellungskreis; so repräsentiert der Rechtsvertreter im Rechtsstreit oder in der freiwilligen Gerichtsbarkeit den Träger des fraglichen Rechtes, dessen Existenz auch zweifelhaft sein kann (z. B. bei Verschollenen oder noch Ungeborenen), die Phantasievorstellung in der Erinnerung die vergangene Wahrnehmung (z. B. des abgebrochenen Wohnhauses meiner Kindheit). Das Zeichen muß dem Bezeichneten mehr oder weniger unähnlich sein, wenn es zum Zeichen brauchbar sein soll; es kann aber willkürlich gewählt und durch bloße Übereinkunft festgesetzt sein, ja sogar es braucht nicht einmal begrifflich positiv zu sein, wenn eine negative Bestimmung zur Bezeichnung ausreicht. So kann denn auch etwas Immanentes dazu dienen, etwas Transzendentes zu bezeichnen, zu repräsentieren oder zu bedeuten. Die vergangene Wahrnehmung ist z. B. für das gegenwärtige Bewußtsein etwas Transzendentes, und doch wird sie durch ein Immanentes, die gegenwärtige Erinnerung, repräsentiert. Indem das Bewußtsein sich einerseits den immanenten Repräsentanten andererseits die repräsentative Beziehung desselben auf ein Transzendentes vergegenwärtigt, so kann es mittelbar dieses Transzendente denken, ohne es unmittelbar im Bewußtsein zu haben, also ohne es aus seiner Transzendenz herauszuheben und in Immanenz zu versetzen. Die Vermittelung ist eben die transzendente Beziehung des bekannten Immanenten auf ein an sich unbekanntes Transzendentes; letzteres bleibt dabei zwar unmittelbar

unerkannt, tritt aber doch insoweit in die Erkennbarkeit ein, als die transzendente Beziehung reicht.

Freilich wäre damit wenig gewonnen, wenn der transzendente Idealismus darin recht hätte, daß das Transzendente dem Immanenten völlig heterogen sei; denn dann wäre die transzendente Beziehung bloß negativ und der so erreichte rein negative Grenzbegriff des Denkens wäre etwas völlig Unfruchtbares, zu keiner Erklärung Brauchbares, also eine ganz unberechtigte Hypothese. Dieser Gesichtspunkt wird deshalb auch vom transzendentalen Idealismus eifrig geltend gemacht; glücklicherweise ist aber die völlige Heterogenität des Transzendenten im Vergleich zum Immanenten ein bloßes, und noch dazu völlig unberechtigtes Postulat des negativen Dogmatismus. Wenn die Existenz eines Transzendenten nicht schlechthin unmöglich ist, so kann man, bevor man es erkannt hat, auch nichts darüber aussagen, inwieweit es im Fall seiner Existenz dem Immanenten homogen und inwieweit heterogen sein mag. Hypothetisch, d. h. versuchsweise und mit Vorbehalt des Irrtums, dürfen wir immerhin ein gewisses Maß von Homogenität beider annehmen, ebenso gut wie wir hypothetisch die Existenz desselben annehmen können, um zu versuchen, wie weit wir mit solcher Hypothese in der Erklärung des Gegebenen gelangen mögen.

Insoweit wir aber Homogenität probeweise annehmen, wird die transzendente Beziehung des Immanenten auf das hypothetische Transzendente aus einer negativen zu einer positiven. Die Negation bleibt immer an der transzendentalen Beziehung haften, daß das Transzendente niemals immanent werden, niemals unmittelbar ins Bewußtsein eingehen kann; diese ist aber kein Hindernis für hypothetische Homogenität. Während die bloße und reine Negativität die transzendente Beziehung unfruchtbar macht, kann eine Mischung negativer und positiver Bestandteile in der transzendentalen Beziehung sie vielleicht sehr fruchtbar machen. Damit ist der negative Dogmatismus des transzendentalen Idealismus gebrochen, sein angeblicher indirekter Beweis entkräftet und die Möglichkeit eines transzendentalen Realismus eröffnet (E. 45—54). Um sich den oben dargelegten absurden Konsequenzen zu entziehen, macht der transzendente Idealismus von dieser Möglichkeit, den Bannkreis der Bewußtseinsimmanenz zu überschreiten, mehr oder weniger ausgedehnten Gebrauch, ist sich aber dabei nicht seines Tuns bewußt, d. h. er weiß nicht, daß er schon mit einem Fuß in den transzendentalen Realismus hinüber ge-

treten ist. Er will weiter transzendentaler Idealismus heißen und glaubt nichts anderes zu sein; tatsächlich ist er nur noch ein inkonsequenter transzendentaler Idealismus, der in einer Reihe von Übergangsstufen zum reinen transzendentalen Realismus führt.

IV. Vom transzendentalen Idealismus zum transzendentalen Realismus.

1. Der Bewußtseinsspiritualismus.

Der transzendente Idealismus hatte behauptet, daß es kein Sein gebe als für das Bewußtsein, welches philosophiert; das nächste Zugeständnis geht dahin, daß es kein Sein geben könne als für irgend ein Bewußtsein. Genauer ausgedrückt: es gibt kein Sein als in der Einheit von Bewußtseinsform und Bewußtseinsinhalt. Daß meine Verwandten, Freunde und Feinde bloß als phänomenaler Inhalt in meinem Bewußtsein vorhanden sein sollen und keine von meinem Vorstellen unabhängige Existenz haben sollen, klingt doch gar zu absurd. Hier ist es also zunächst, wo der transzendente Idealismus sich selbst untreu wird. Er räumt nicht nur die Möglichkeit mehrerer solcher Bewußtseinssphären ein, sondern behauptet, freilich ohne diese Behauptung irgendwie begründen zu können, daß es wirklich solche gebe, ja, was noch mehr sagen will, er behauptet sogar, daß meiner Vorstellung von der geistigen Persönlichkeit meiner Frau eine wirkliche geistige Persönlichkeit als transzendentes Korrelat entspreche. Indem die eine Bewußtseinssphäre einen bestimmten Teil ihres Inhalts auf eine andre Bewußtseinssphäre als ihr transzendentes Korrelat transzendental bezieht und als deren immanenten Vorstellungsrepräsentanten innerhalb ihrer selbst anerkennt, ist der transzendente Realismus in bezug auf andere Bewußtseinssphären in aller Form inauguriert (Berkeley).

Es wäre Rückfall in naiven Realismus, wenn man sich einbildete, in die Form oder den Inhalt anderer Bewußtseinssphären unmittelbar hineinblicken zu können; man weiß von ihnen nur durch die Vorstellungsrepräsentanten der fremden Personen im eigenen Bewußtsein. Die Existenz derselben jenseits des eigenen Bewußtseins und die transzendente Beziehung der eigenen Vorstellung von der fremden Person auf diese transzendente Bewußtseinssphäre selbst ist vorläufig ein bloßer Glaube, der aus praktischen Bedürfnissen und Beweggründen entspringt. Er beschränkt sich anfänglich auf Bewußtseinssphären von gleicher Entwickel-

lungsstufe wie die eigene, d. h. auf menschliche, dem eigenen gleichende Geister, so daß für das Untermenschliche der transzendente Idealismus noch in Kraft bleibt. Aber die Schwierigkeit der Grenzlegung drängt dazu, zu den Bewußtseinssphären von Ungebildeten, Papuas, Kretins, Kindern, Säuglingen, Schwachsinnigen, Irrsinnigen, Blödsinnigen, auch noch die von menschlichen Embryonen, menschenähnlichen Affen, klugen Elefanten, treuen Hunden, sprechenden Papageien, rechnenden Pferden usw. hinzuzufügen. Verlangt doch ein verfeinertes sittliches Bewußtsein ebensowohl Rücksichten auf Tiere wie auf Menschen.

Hat man aber einmal eine Stufenordnung von nebeneinander existierenden höheren und niederen Bewußtseinssphären anerkannt, so wird die Grenzlegung noch schwieriger. Man muß von den höheren Tieren allmählich zu den niederen, von diesen zu den Urtieren, Protozoen oder Protisten hinabsteigen, dann aber auch anerkennen, daß die niedersten einzelligen pflanzlichen Organismen Bewußtseinssphären darstellen, die nicht tiefer, sondern eher noch höher als die der Protisten sein müssen, daß jeder Zelle im Pflanzenorganismus eine Bewußtseinssphäre entspricht, und daß dieses dezentralisierte pflanzliche Bewußtsein an gewissen bevorzugten Teilen und in gewissen Entwicklungsphasen sich zu höheren Individualitätsstufen integriert (U. II, 82—95). Das Studium des somnambulen Bewußtseins und gewisser Krankheitszustände des Menschen zeigt ebenso wie das der Tierversuche und der Entwicklungsgeschichte des Tierreichs, daß nicht bloß eine Nebeneinanderstellung von verschiedenen Bewußtseinssphären sondern auch eine Unterordnung derselben besteht. Das philosophierende wache Bewußtsein muß das ihm untergeordnete Traumbewußtsein, somnambule Bewußtsein, ja sogar die Rückenmarks- und Ganglienbewußtseine seines Organismus als real existierende, ihm transzendente Bewußtseinssphären anerkennen. Ob man von diesem Standpunkt aus noch weiter hinabsteigen und mit Lotze von einem „Staub des Geisterreiches“ reden will, bleibe hier dahingestellt.

Auf der andern Seite bleibt die Möglichkeit höherer Bewußtseinssphären als der menschlichen offen; insbesondere muß das religiöse Bewußtsein auf diesem Standpunkt die transzendente Existenz eines absoluten Bewußtseins ebenso gebieterisch fordern, wie das sittliche Bewußtsein diejenige von anderen menschlichen Bewußtseinen. Die Vorstellung Gottes kann dann auf einen wirklichen Gott transzendental bezogen werden. Wenn schon der

Bewußtseinsinhalt verschiedener menschlicher Bewußtseine sich nicht deckt, so wird es noch mehr bei dem göttlichen der Fall sein. Jede Vorstellung einer Bewußtseinsphäre, die nicht in der meinigen in ähnlicher oder gleicher Weise enthalten ist, bleibt mir nicht nur ihrer Existenz nach, sondern auch ihrem Inhalt nach transzendent, wie z. B. dem Blindgeborenen die Gesichtsbilder, dem Farbenblinden die Farbenempfindungen. Da der größte Teil des göttlichen Bewußtseinsinhaltes niemals in mein Bewußtsein eintritt, so bleibt er mir für immer nicht bloß seiner Existenz, sondern auch seiner Beschaffenheit nach transzendent. Gleichwohl kann ich ihn in negativer Weise repräsentativ vorstellen, wie der Blinde sich die Farbenempfindungen der Sehenden vorstellt. Der mir unfaßliche Teil des göttlichen Bewußtseinsinhaltes mag einesteils zu erhaben für mein Verständnis, anderntheils zu winzig und detailliert für meine Auffassungsfähigkeit sein.

Der transzendente Idealismus, der in bezug auf alle diese Dinge zum transzendentalen Realismus übergegangen ist, tröstet sich mit dem Gedanken, daß er doch nur Homogenes annehme, worauf sich die transzendente Beziehung richte, und daß alles mir Transzendente doch in anderen Bewußtseinen immanent, also nur relativ transzendent, aber nicht absolut transzendent sei. In Wahrheit schließt die Gleichartigkeit der verschiedenen Bewußtseinsstufen von der niedersten bis zur höchsten doch sehr bedeutende Unterschiede ein. Wenn es überhaupt statthaft ist, meine Vorstellungen als Bewußtseinsrepräsentanten von transzendenten Korrelaten aufzufassen, so läßt sich nicht a priori bestimmen, wie weit dazu die Gleichartigkeit reichen muß. Im erkenntnistheoretischen Sinne des Worts ist alles absolut transzendent für mein Bewußtsein, was nicht sein unmittelbar gegenwärtiger Inhalt ist; ob es dabei für andere, mir absolut transzendente Bewußtseine immanent oder transzendent ist, das ist für meinen Erkenntnisprozeß schlechthin gleichgültig (Vgl. Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit. Bd. 108, S. 57—66).

2. Die Monadologie unbewußter Geister.

Dieser Bewußtseinsspiritualismus mutet mir zu, die Grenzen nicht nur meines Bewußtseins, sondern auch meiner geistigen Individualität nach außen hin zu überspringen, aber er verbietet mir streng, die Grenzen meines Bewußtseins nach innen zu überschreiten und hinter dasselbe zurückzugehen, wenn ich auch dabei

innerhalb meiner geistigen Individualität verbleibe, ja sogar mich deren Kern nähere. Er gestattet mir innerhalb meiner geistigen Individualität untergeordnete Bewußtseinssphären anzunehmen und sowohl mich selbst wie auch meinesgleichen als untergeordnete Bewußtseinssphären unter einer absoluten Bewußtseinssphäre anzusehen, und doch verbietet er mir, eine Geistestätigkeit hinter meiner Bewußtseinssphäre anzunehmen, von der ich zunächst nicht weiß, ob sie einer mir untergeordneten oder einer mir übergeordneten Bewußtseinssphäre angehört, oder gar keiner. Er verlangt von mir, daß ich meine Vorstellungen zwar als Repräsentanten wirklich existierender transzendenter Korrelate betrachten und auf diese transzendental beziehen soll, schneidet mir aber dabei jede Untersuchung ab, wie ich denn zu diesen Vorstellungen komme, obwohl doch erst aus einer solchen erhellen kann, ob ich denn auch berechtigt bin, meine Vorstellungen auf transzendente Korrelate transzendental zu beziehen.

Nun lehrt aber die Untersuchung über die Entstehung der Vorstellungen, daß sie sowohl nach ihren Anschauungs- und Denkformen als auch nach ihrem Empfindungsgehalt Produkte vorbewußter geistiger Tätigkeit sind, die sich innerhalb meiner geistigen Individualität vollzieht, aber für mein Bewußtsein unmittelbar nicht zu durchschauen ist. Ob diese Tätigkeit untergeordneten Bewußtseinssphären innerhalb meiner Individualität angehört oder aus einer übergeordneten Bewußtseinssphäre in meine Individualität eingreift, — ob sie aus einer Selbsttätigkeit selbständiger, im Leeren herumschwimmender und sich unter Umständen zu Objekten und Ichen assoziierender Empfindungen entstammt, oder ob sie einem absoluten Bewußtsein angehört, das seinen absoluten Inhalt in gesonderte und für einander relativ unbewußte Gruppen (Iche) gliedert, — ob sie bloß für mein Bewußtsein unterhalb der Bewußtseinsschwelle bleibt oder überhaupt keiner Bewußtseinssphäre angehört, das alles sind sekundäre Fragen. Die Hauptsache ist, daß es eine Geistestätigkeit ist, die sich innerhalb meiner geistigen Individualität, aber hinter meinem Bewußtsein vollzieht, also für dieses transzendent ist, daß ich aber meinen Bewußtseinsinhalt gar nicht verstehen kann, wenn ich ihn nicht als durch solche Tätigkeit entstanden denken darf. Denn der fertige Bewußtseinsinhalt ist ebenso passiv wie die Bewußtseinsform; beide zusammen können keine Tätigkeit ausüben, vielmehr kann der Bewußtseinsinhalt Änderungen nur erleiden. Soll dem Geiste irgendwelche Aktivität gerettet werden, so ist es nur durch

Anerkennung einer vorbewußten Tätigkeit möglich, welche die Änderung auch des Bewußtseinsinhaltes hervorbringt.

So scheint es ebenso unentbehrlich aus praktischen und sittlichen Gründen, die transzendente Existenz einer vorbewußten, relativ unbewußten Geistessphäre hinter der Bewußtseinssphäre anzunehmen, als die von anderen Bewußtseinssphären neben der eigenen. Das passive, phänomenale Ich im Bewußtsein wird dadurch zum Vorstellungsrepräsentanten der aktiven Seele, oder der Summe von unbewußten Geistestätigkeiten, aus denen die eigene Bewußtseinssphäre entspringt. Insofern aber die Seele nicht bloß als ein Aggregat oder Komplex von subjektlosen unbewußten Tätigkeiten, sondern als Betätigung eines einzigen transzendenten Subjekts angesehen wird, wird das Ich zum Bewußtseinsrepräsentanten dieses transzendenten, unbewußten Subjekts.

Diese transzendentalrealistische Restitution des Subjekts als transzendenten unbewußten Korrelats des phänomenalen Ichs muß transzendentalrealistischer Solipsismus heißen, solange transzendente Korrelate der individuellen Vorstellungsobjekte, d. h. andere Bewußtseinssphären geleugnet werden (E. 83—88). In diesem Falle unterscheidet sich der transzendentalrealistische Solipsismus von dem naivrealistischen praktisch dadurch, daß er an Stelle des passiven, indolenten Indifferentismus eine rücksichtslose Betätigung der Willkür nach Laune und Einfall setzt, da es ja keinen Sinn hat, auf die eigenen phänomenalen Produkte Rücksichten zu nehmen, als ob sie selbständig existierende Personen und Individuen wären (Friedrich Schlegel, Stirner).

In der Regel wird aber die transzendentalrealistische Anerkennung fremder Bewußtseinssphären derjenigen der eigenen vorbewußten Geistessphäre schon vorangegangen sein. In diesem Falle drängt die Analogie dahin, auch den übrigen Bewußtseinssphären unbewußte Tätigkeiten und Subjekte zuzugestehen, d. h. alle geistigen Individuen als unbewußte Subjekte unbewußter Geistestätigkeiten aufzufassen, die unter anderem auch Bewußtseinssphären zu ihren Produkten haben. Die transzendenten Korrelate, auf welche ich meine Vorstellung von anderen Personen beziehe, sind nun nicht mehr bloß in der Luft schwebende Bewußtseinssphären mit passivem Vorstellungsablauf, sondern tätige, ihrem Wesen nach unbewußte Geister, die gleich mir vermittelt ihrer Tätigkeit sich auch bewußtseinsimmanente, subjektiv ideale Erscheinungswelten produzieren. Dies ist der Standpunkt der Leibnizschen Monadenlehre (E. 96—98).

In seinen Konsequenzen unterscheidet er sich nach zwei Richtungen von dem bloßen Bewußtseinsspiritualismus. Einerseits braucht er mit der Anerkennung transzendenter Individualeseelen nicht an der Grenze der Belebtheit Halt zu machen oder dieselbe durch einen bedenklichen Analogieschluß vom Belebten aufs Unbelebte zu überschreiten, sondern kann auch solche unbewußte Individualeseelen annehmen, die zeitweilig oder dauernd auf unbewußte Betätigung ohne bewußtes Ergebnis für sie selbst beschränkt bleiben. Andererseits beseitigt er nicht bloß für das philosophierende Individuum, sondern für alle die bloße Passivität im Vorstellungsablauf und setzt die unbewußte Aktivität an ihre Stelle, die sich in den Bewußtseinsablauf hineinreflektiert. Dadurch wird aber zugleich die Möglichkeit einer Einwirkung der Individuen aufeinander eröffnet, die bei den passiven Bewußtseinssphären durchaus fehlt.

Auch der absolute Geist oder Gott gewinnt ein andres Aussehen, wenn die beschränkten Individualgeister ihrem Wesen und ihrer Tätigkeit nach sich selbst ebenso unbewußt sind wie einander und nur unter bestimmten Bedingungen durch eine bestimmte Art von Tätigkeit Inhalt und Form eines Individualbewußtseins produzieren. Denn dann muß auch der absolute Geist ebenso gedacht werden, und es entsteht dann die Frage, ob die Bedingungen, unter welchen die unbewußt geistige Tätigkeit zur Bewußtseinsentstehung führt, in ihm als absolutem Geiste vorhanden sind oder nicht. Sind sie nicht als vorhanden anzunehmen, so tritt der ideale Inhalt seiner unbewußten Tätigkeit nicht bloß neben den seines Bewußtseins sondern geradezu an dessen Stelle. Mögen aber die Gedanken Gottes teils bewußt, teils vorbewußt sein, oder mögen sie durchweg unbewußte Ideen sein, immer werden sie etwas Transzendentes für jedes Individualbewußtsein bleiben. Das ideale Universum oder der Ideenkosmos, wie er von Gott gedacht wird, schließt ja auch die Individuen oder Monaden aller Stufen ein; es ist deshalb kein Wunder, daß er den metaphysischen Idealisten das wahre An sich, das Reich der Dinge an sich vertritt. Man darf dabei nur nie vergessen, daß diese Ideen oder Gedanken im absoluten Denken für jedes individuelle bewußte Denken absolut transzendent sind und es selbst dann bleiben, wenn es ihm gelingt, sie repräsentativ nachzudenken oder abbildlich zu rekonstruieren.

3. Die Beziehungen der Geister untereinander.

Jede Monade ist „fensterlos“; es scheint nichts aus den anderen in sie hinein, und sie kann nicht hinausschauen. Was sie wahrnimmt, ist nichts als das innere Gespinnst ihrer Vorstellungen. Das Sein der Monaden ist unzeitlich, nur die inneren Veränderungen ihres phänomenalen Bewußtseinsinhaltes sind zeitlich. Die Zeitlichkeit in der immanenten Erscheinungswelt der einen Monade steht außer aller Beziehung zu der jeder anderen; jede ist ein Absolutes für sich. Wenn die Katze die Maus zu fressen sich vorstellt, und die Maus sich vorstellt, von der Katze gefressen zu werden, so sind das beides nur Veränderungen in dem Bewußtseinsinhalt der Katze und der Maus, die eine bestimmte Stelle in der zeitlichen Ordnung ihrer Vorstellungen einnehmen; aber es ist unmöglich, zu behaupten, daß beide Vorstellungen in den beiden Bewußtseinen gleichzeitig oder nicht gleichzeitig vor sich gehen, solange es an einer objektiv realen Zeitlichkeit fehlt, in welche beide subjektiv idealen Zeitlichkeiten als Glieder eingeordnet sind. Deshalb ist es auch ganz gleichgültig für den Lebensinhalt eines Individuums, ob andere Individuen, die seinen Vorstellungsobjekten als transzendente Korrelate entsprechen, leben oder nicht leben, weil ihr Leben doch außer jeder zeitlichen Beziehung zu dem seinigen stehen würde.

Die supraindividuelle Zeitordnung könnte in der Zeitfolge eines absoluten Bewußtseins gesucht werden, das alle beschränkten Individualbewußtseine umspannt; dann müßte aber Gott eine phänomenale Auffassung der Welt in zeitlicher Form zugeschrieben werden, was nicht wohl angeht, wenn er die Dinge so schauen soll, wie sie an sich sind. Wird der absolute Gedankeninhalt als zeitlos ewiger Ideenkosmos, als absolute, alle Ideen einschließende Idee verstanden, so kann in ihm der Grund für eine zeitliche Zusammenordnung ebensowenig gesucht werden, wie für die bestimmte, nicht umkehrbare Reihenfolge und die verschiedene Dauer der phänomenalen Vorstellungen. Dann herrscht zwischen den subjektiv idealen Zeitfolgen der verschiedenen Bewußtseine ebensolche zeitliche Beziehungslosigkeit, als wenn gar kein absoluter Geist existierte; die zeitliche Ordnung innerhalb eines jeden bleibt dann eine schlechthin unerklärliche Tatsache (E. 61—65; K. 86—90).

Anders stellt sich die Sache, wenn der Bewußtseinsinhalt Produkt einer unbewußten Tätigkeit ist, die selbst zeitlich ist.

Dann wird die Zeitfolge und relative Dauer der Bewußtseinserscheinungen erklärt durch die Zeitfolge und relative Dauer der sie produzierenden vorbewußten Tätigkeit. Dann kann auch die zeitliche unbewußte Tätigkeit des absoluten Geistes eine allgemeine, alle Individualtätigkeiten umspannende Zeitordnung setzen, ohne selbst das Denken des Absoluten zu phänomenalisieren. Freilich muß man dann anerkennen, daß die Zeitlichkeit nicht bloß Form der bewußten Erscheinung, sondern auch Form der vorbewußten Tätigkeit, d. h. eines Transzendenten, ist. Nur in diesem Falle kann die Vorstellung des Fressens in der Katze und die des Gefressenwerdens in der Maus gleichzeitig heißen.

Die Eingliederung der einzelnen bewußtphänomenalen Veränderungen in eine universelle Zeitlichkeit durch das Absolute kann entweder in jedem besonderen Falle oder ein für allemal geschehen. Wenn die Vorstellung des Fressens in der Katze das Absolute veranlaßt, in der Maus die Vorstellung des Gefressenwerdens hervorzurufen, so ist die erstere der Gelegenheitsanlaß (cause occasionelle) der letzteren, und diese Ansicht heißt Okkasionalismus (Malebranche). Wenn aber die Vorstellungsabläufe der Katze und der Maus von vornherein so eingerichtet sind, daß sie in einer bestimmten Ordnung und Geschwindigkeit verlaufen und gleichzeitig bei dem Fressen und Gefressenwerden anlangen, so heißt das prästabilisierte Harmonie (Leibniz). Letztere enthält das Wahrheitsmoment, daß der Weltlauf von der Anfangskonstellation an gesetzmäßig bestimmt ist, ersterer das, daß diese logische Bestimmtheit doch erst in jedem Augenblick durch Tätigkeit des Absoluten entfaltet und verwirklicht werden muß.

Beide Theorien geben sich die unnütze Mühe, eine Gleichzeitigkeit und Parallelität in den Lebensträumen fensterloser Monaden zu sichern, an denen niemand ein Interesse hat. Ob die Maus tausend Jahre früher oder später das Gefressenwerden träumt als die Katze das Fressen, ist für beide ganz gleichgültig, ebenso gleichgültig, wie es für die Katze ist, ob die Maus an sich existiert, und für die Maus, ob die Katze an sich existiert oder bloß in ihrer Vorstellung. Ob mein Feind, den ich, während er schlief, vor dem Tode gerettet habe, jemals etwas von meiner Tat erfährt, macht für den sittlichen Wert meiner Tat keinen Unterschied, wohl aber, ob ich mir nur eingebildet habe, ihn zu retten, oder ob ich wirklich den Tod von ihm als an sich seiendem Individuum abgewendet habe. Die transzendente Existenz oder

Nichtexistenz anderer Personen und Individuen hat nur dann für mich ein praktisches Interesse, wenn meine gemüthlichen und sittlichen Beziehungen zu ihnen wirklich sind. Ist mein Glaube, daß andere Menschen auf mich kausal einwirken, eine Illusion, so kümmert es mich gar nicht mehr, ob mein Glaube an ihre Existenz Wahrheit oder Illusion ist; denn kausal beziehungslose Existenzen sind für mich so gut wie nicht seiend. Tritt an Stelle transzendenter Kausalität der Individuen untereinander eine transzendente Kausalität Gottes, die mir die transzendente Kausalität der Individuen aufeinander bloß vorspiegelt, dann hat nur die Existenz Gottes für mich ein Interesse, aber nicht mehr die der anderen Individuen, deren Wirksamkeit aufeinander und auf mich mir doch bloß von Gott vorgespiegelt wird (E. 89—91). So stellt sich die transzendente Kausalität eines Dritten auf mich und umgekehrt als die unentbehrliche Bedingung heraus, unter welcher allein die Existenz oder Nichtexistenz dieses Dritten für mich ein Interesse gewinnt, während fensterlose Monaden ohne Einwirkung aufeinander sich so wenig angehen wie mehrere Absoluta oder mehrere in verschiedene Erscheinungsformen gesetzte Welten.

Wir gelangen hiermit aus praktischen Gründen zur Unentbehrlichkeit der transzendenten Kausalität, welche natürlich die transzendente Geltung der Zeitlichkeit voraussetzt, weil eine kausale Einwirkung Tätigkeit, und unzeitliche Tätigkeit ein Widerspruch in sich ist. So lange die transzendente Kausalität geleugnet wird, hat es gar keinen Sinn, von einer Korrespondenz zwischen einem immanenten Vorstellungsobjekt und einem transzendenten Etwas (Person, Individuum) zu reden. Denn da beide niemals zum Vergleich nebeneinander gestellt werden können, so kann auch die Korrespondenz der numerisch Verschiedenen nicht auf behauptete Gleichheit oder Ähnlichkeit gestützt werden. Die Korrespondenz beider wird allererst hergestellt durch die transzendente Kausalität, welche sie als transzendente Ursache und immanente Wirkung einander zuordnet. Da wir nicht wissen können, ob die Illusion nicht zweckmäßiger für uns ist als die Wahrheit, so sind alle bisher aufgestellten praktischen Postulate theoretisch völlig wertlos, so lange die transzendente Kausalität geleugnet oder auch nur in Frage gestellt wird. Die transzendente Kausalität ist für uns die einzig mögliche Brücke, um in einer theoretisch haltbaren, wenn auch immer noch hypothetischen Schlußfolgerung die Grenze des Bewußtseinsinhalts zu überschreiten und vom Immanenten zum Transzendenten zu gelangen.

Andere Bewußtseinssphären können für uns nur dann ein Interesse haben, wenn sie uns kausal beeinflussen; das kann aber bei der Passivität des Bewußtseins nach Form und Inhalt in Ermangelung vermittelnder Glieder (z. B. der zugehörigen Leiber) nur durch Halluzinationsansteckung oder suggestive Vorstellungsübertragung aus einem Lebenstraum in den andern geschehen. Die vorbewußte eigene Geistestätigkeit hat für uns nur insofern ein Interesse, als sie den Bewußtseinsinhalt produziert und sich zu ihm als bewußtseins-transzendente Ursache zur immanenten Wirkung verhält. Die unbewußte Geistessphäre eines andern Individuums hat wiederum für mich nur ein Interesse, wenn sie mich beeinflußt; das kann aber bei dem Mangel vermittelnder Glieder (z. B. beider Leiber) nur durch eine magische Willenswirkung des andern unbewußten Geistes auf den meinigen geschehen, so daß meine unbewußte Geistestätigkeit dadurch bestimmt wird, einen andern Bewußtseinsinhalt zu produzieren, als sie ohne diesen magischen Einfluß produziert hätte (Zöllner).

Daß Halluzinationsansteckung und magische Willenswirkung in irgend welchem Sinne angenommen werden dürfen, wird von den meisten gelehrt. Wer solche gelten läßt, sucht doch, sie durch leibliche Vermittelung (Nervenströme, Gehirninduktion) zu erklären. Fälle, die auf diesem Wege nicht erklärbar scheinen, gelten als staunenswerte Ausnahmen, bei denen doch vielleicht später noch die Möglichkeit leiblicher Vermittelung gefunden werden dürfte. Selbst der Tatbestand einer Halluzinationsansteckung oder magischen Willenswirkung wäre niemals nachzuweisen, wenn es nicht daneben eine transzendente Kausalität nach mechanischen Gesetzen durch materielle Vermittelung gäbe, durch welche die Existenz der Personen und ihre Entfernung voneinander festgestellt und ihre Bewußtseinsinhalte sinnlich fixiert werden können (E. 92—95).

Die Auflösung aller interindividuellen Kausalität in Halluzinationsübertragung und Willensmagie ohne leibliche Vermittelung ist zu paradox, um ernsthaft erörtert zu werden. Dann bleibt aber nur die Wahl, entweder die Existenz anderer geistiger Personen in Ermangelung transzendenter Kausalität preiszugeben und sich auf den Agnostizismus des konsequenten transzendentalen Idealismus zurückzuziehen, oder aber die transzendente Kausalität auch für die leibliche Vermittelung zwischen verschiedenen geistigen Individuen anzunehmen. Wenn der Brief meines fernen Freundes nicht imstande ist, mich kausal zu affizieren, so ist es

ein Wahn, daß die in ihm ausgesprochenen Gedanken und Gefühle des fernen Freundes mich kausal affizieren. Wenn von den Mienen und dem Wortklang der Reden des mir gegenüberstehenden Freundes keine transzendente Kausalität auf meinen Bewußtseinsinhalt stattfindet, so bilde ich mir auch bloß ein, daß zwischen seinen Gedanken und Stimmungen und den meinigen transzendente Kausalität stattfinde. Wird die Möglichkeit transzendenter Kausalität für die höheren Geister einmal zugegeben, so ist nicht abzusehen, warum sie für Individuen niederer Ordnung nicht auch zulässig sein soll. Die höheren Monaden müssen, um nicht von der Masse der Eindrücke verwirrt zu werden, sich bis zu einem gewissen Grade von der Außenwelt abschließen und gleich einem Fürsten den Verkehr mit ihr durch Diener und Untergebene vermitteln lassen. Die niederen Monaden dagegen werden um so besser auf den Verkehr mit der Gesamtheit der übrigen eingerichtet sein, je tiefer sie stehen, je schwächer ihr bewußtes Innenleben entwickelt ist, je mehr die unbewußte Seite ihres Seelenlebens vorwiegt, und je weniger sie in der Lage sind, noch tiefer stehende Monaden in ihren Dienst zu nehmen und als Mittelsleute zu benutzen.

Was bei höheren Monaden als ausnahmsweise magische Willenswirkung erscheinen muß, die Überspringung der Vermittelung durch dienende niedere Monaden, das muß bei den niedersten Monaden zur normalen Wirkungsweise werden, weil sie keine tiefer stehende Monaden mehr finden, die sie in ihren Dienst nehmen könnten. Wenn der unmittelbare Einfluß höherer Geister aufeinander die mechanischen Gesetze überspringt, so bilden diese recht eigentlich die Form, in welcher die transzendente Kausalität der niederen Monaden sich vollzieht. Was wir den leiblichen Organismus einer höheren Monade nennen, ist eine Gruppe niederer Monaden, die in den Dienst der höheren gestellt ist und ihren Verkehr mit der Außenwelt vermittelt. Was wir tote Materie nennen, ist eine Gruppe niederer Monaden ohne Zentralisation im Dienste einer höheren Monade. Die transzendente Kausalität höherer Monaden auf die ihnen zugeordnete Gruppe von niederen, die dieser auf tote Materie, die dieser aufeinander und auf leibliche Organismen, und die der sie bildenden Monaden-Gruppen auf ihre höhere Zentralmonaden wird unter den Begriff „natürlicher Einfluß“ (*influxus physicus*) zusammengefaßt (E. 99—102). Derselbe tritt nirgends aus dem Bereiche geistiger oder seelischer Monaden heraus, muß aber allerdings

die kausale Tätigkeit der Monaden als eine unbewußte Geistestätigkeit derselben auffassen. Diese nach außen gerichtete unbewußte Geistestätigkeit der Monaden ist eine zweite Art neben der nach innen gerichteten, die den eigenen Bewußtseinsinhalt produziert.

4. Die unbestimmten Dinge an sich.

Sobald mit der Fensterlosigkeit der Monaden gebrochen und die transzendente Kausalität derselben als eine Funktion ihrer unbewußten Geistestätigkeit anerkannt ist, fängt die Welt an verständlich zu werden; denn nun gewinnt die Annahme von transzendenten Korrelaten meiner Vorstellungsobjekte einen Rechtsgrund an der transzendenten Kausalität, die sie unmittelbar oder mittelbar auf meinen Leib, durch diesen auf meine produktive Geistestätigkeit, und durch diese auf meinen Bewußtseinsinhalt ausüben. Das Transzendente hört auf, Postulat eines grundlosen Glaubens oder willkürliche Voraussetzung zu sein und wird zur hypothetischen transzendenten Ursache der auf es bezogenen Wirkungen in meinem Bewußtsein. Die Naturwissenschaft nennt die niederen Monaden, welche die tote Materie und die organischen Leiber höherer Monaden zusammensetzen, Moleküle und Atome, an welchen nach Abscheidung der naiv realistischen Stofflichkeit nichts übrig bleibt als Kraft und Gesetz, die dem Willen und der Idee im Geiste entsprechen. Solche einzelne Atommonade wird man deshalb kein „Ding“ nennen, weil sie als einzelne niemals die Erscheinung eines Wahrnehmungsobjektes hervorrufen kann. Wo aber eine Gruppe von Atomen in der Weise vereinigt ist, daß sie die Erscheinung eines stofflichen Wahrnehmungsobjektes im Bewußtsein des sie Wahrnehmenden hervorrufft, da kann man sie, unbeschadet der unstofflichen und geistigen Wesenheit ihrer Bestandteile, unbedenklich „Ding“ oder „Ding an sich“ nennen. Denn sie besitzt ja gerade die relative Beständigkeit und Wirkungsfähigkeit, die man mit dem Dingbegriff verbindet. Daß diesem Begriffe Stofflichkeit wesentlich sei, ist lediglich ein Vorurteil des naiven Realismus, das mit diesem selbst abgestreift werden muß. Müßte dem transzendenten Korrelat des Wahrnehmungsobjektes die Bezeichnung „Ding“ entzogen werden, so müßte sie überhaupt aus dem Wortschatz der Sprache gestrichen werden. Denn etwas Bewußtseinsimmanentes kann wohl Objekt, aber niemals Ding heißen, weil ihm als einem bloß Gedachten gerade die Dinglichkeit, als einem Intermittierenden die Beharrlichkeit des Dinges,

und als einer passiven Bewußtseinserscheinung die Wirkungsfähigkeit fehlt.

Wer da fürchtet, daß das Festhalten an Molekülen und Atomen als transzendenten Realitäten unweigerlich mit dem naivrealistischen Vorurteil der Stofflichkeit verknüpft sei, der wird lieber die Existenz der Moleküle und Atome leugnen, als sich durch sie in den naiven Realismus eines existierenden Stoffes zurückwerfen lassen. Dies ist der Grund, warum so viele Philosophen sich gegen die Atome der Naturwissenschaft ereifert haben, statt sie als unstoffliche Kraftmonaden bereitwillig anzunehmen. Leugnet man die Atome, während man die transzendente Kausalität des dem stofflichen Vorstellungsobjekt entsprechenden Transzendenten annimmt, so bleibt die transzendente Ursache ein unerkenntbares X. Sie muß existieren, sonst könnte sie nicht wirken; aber über die bloße Existenz hinaus wissen wir dann nichts von ihr. Sie kann nicht entbehrt werden, weil sie die transzendente Kausalität zwischen den höheren Geistern vermitteln muß. Sie kann aber auch nicht als rein bewußter Geist oder als eine Gruppe rein bewußter Geister gedacht werden, weil die bewußte Geistigkeit zur Erklärung ihrer eigenartigen mechanischen Wirkungen nichts beitragen kann. Wird nun an die Möglichkeit einer unbewußten Geistigkeit der Atome noch nicht gedacht, so muß dem transzendenten Korrelat des stofflichen Vorstellungsobjektes jede Erkennbarkeit abgesprochen werden. Die transzendenten Geister dagegen gelten nicht nur nach ihrer Existenz, sondern auch nach ihrer Beschaffenheit für erkennbar, obwohl sie transzendent für das Bewußtsein eines Dritten sind.

Dies ist der Standpunkt Kants (TR. 53—66). Das transzendente Korrelat der Geisteserscheinung kennt er sehr wohl, einerseits als realitätslose Vernunftidee, andererseits als inhaltlich unbestimmte Freiheit, d. h. als einen nach rein formeller Vernünftigkeit sich bestimmenden Willen.*) Das transzendente Korrelat der stofflichen Erscheinungen hingegen schiebt er als unbestimmtes X beiseite und den auch ihm aufblitzenden Gedanken, daß beide doch wohl dasselbe sein könnten, verfolgt er nicht weiter. Sein Standpunkt ist tatsächlich ein transzendentaler Realismus in bezug auf die übrigen Geister nach ihrem „Daß“ und

*) Daß erst die Vereinigung beider Seiten das ganze Ansehen des Geistes ausmacht, daß die Idee erst die formalistische Leerheit des Willens erfüllt und der Wille erst der Idee zur Realität und Existenz verhilft, das kommt ihm dabei nicht in den Sinn.

„Was“ und in bezug auf die materiellen Dinge an sich nach ihrem „Daß“; er nennt ihn aber transzendentalen Idealismus, weil er die Unerkennbarkeit der materiellen Dinge an sich nach ihrem „Was“ behauptet (Kn. 115—116). Er verwechselt aber die Unerkennbarkeit der Dinge an sich mit ihrer Heterogenität im Vergleich zu unseren Erkenntnisformen und gerät dadurch in Widersprüche. Anstatt zuzugestehen, daß man von dem Unerkennbaren ebensowenig behaupten kann, was ihm nicht zukommt, als was ihm zukommt, spricht er ihm unsere Erkenntnisformen ab, verfällt also aus dem beabsichtigten Kritizismus in negativen Dogmatismus. Zu unseren Erkenntnisformen gehören aber vor allem die Anschauungsformen und Denkformen, d. h. Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Einheit, Vielheit, Kausalität, Existenz. So kommt er zu der Behauptung, daß die Dinge an sich weder räumlich noch zeitlich, weder eines noch viele, weder kausal wirksam noch existierend seien. Wenn durch die ersteren Bestimmungen nur der Hypothesenwert des Dinges an sich aufgehoben wird, so widersprechen die letzten beiden der Ableitung des Dinges an sich seiner Existenz nach aus seiner transzendenten Kausalität, reduzieren das Ding an sich auf einen bloß negativen, illusorischen Grenzbegriff, vernichten den ganzen transzendentalen Realismus Kants und werfen ihn in den agnostischen Illusionismus zurück.

Um diesem Widerspruch zu entgehen, muß also entweder die Beschaffenheit des Dinges an sich der hypothetischen Erforschung ebenso frei gegeben werden wie seine Existenz, oder es muß überhaupt auf jeden Versuch des Erkennens verzichtet werden. Im erstern Falle muß das jeder Begründung entbehrende Verbot des transzendentalen Gebrauchs der Kategorien fallen, das Kant selbst überall verletzt und für die dogmatischen Kategorien ausdrücklich zurückgenommen hat (Kn. 138—145).

Es darf aber nicht etwa an Stelle des negativen Dogmatismus ein positiver treten, der dem Dinge an sich die Kategorien kategorisch zuspricht; denn darin hat Kant recht, daß wir a priori mit apodiktischer Gewißheit über die Beschaffenheit des Dinges an sich gar nichts wissen können. Es muß vielmehr nur einer hypothetischen, bloß wahrscheinlichen Erkenntnis a posteriori durch versuchsweise Anwendung der Kategorien auf das Ding an sich die Bahn offen gehalten werden. Kant selbst hätte diesen Weg einschlagen müssen, wenn er nicht eine solche Erkenntnis für gänzlich unter der Würde der Philosophie gehalten und nur auf apodiktisch gewisse Erkenntnis Wert gelegt hätte (Kn. 92—94,

76—84). Nur solche Kategorien dürfen dem Ding an sich hypothetisch zugeschrieben werden, ohne welche das Gegebene aus dem Ding an sich gar nicht oder doch nicht ungezwungen erklärbar ist. Damit treten wir aber im Prinzip vollständig auf den Boden des transzendentalen Realismus hinüber.

Viele Denker, die durch irgend eine Form des konsequenten oder inkonsequenten transzendentalen Idealismus hindurchgegangen sind und seinen Wert für die Überwindung des naiven Realismus erkannt haben, wünschen, den ihnen liebgewordenen Namen festzuhalten, wenn sie auch in der Sache sich von ihm entfernt haben. Der Name darf aber nicht dazu dienen, irgend welche Abweichungen und Unähnlichkeiten der transzendent realen Welt von der bewußtseinsimmanenten Erscheinungswelt auszudrücken; denn sonst wäre ja dem transzendentalen Idealismus nur durch ein transzendentes Duplikat der letzteren zu entgehen. Vielmehr ist die Anerkennung der transzendenten Kausalität und die hypothetische Annahme des Dinges an sich als transzendenter Ursache des Wahrnehmungsobjektes der Wendepunkt, wo der transzendente Idealismus prinzipiell in transzendentalen Realismus umschlägt.

V. Der transzendente Realismus.

1. Die Grundlage des transzendentalen Realismus.

Der transzendente Realismus ist nichts Neues. Der Ausdruck stammt von Kant (Kn. 113—114), die Sache selbst von den Nominalisten, welche eine bloß mittelbare und repräsentative Erkenntnis der Dinge und der anderen Geister lehrten, wenn sie auch in bezug auf das eigene Ich noch am naiven Realismus festhielten (M. I, 261—262, 264, 267, 299). In der realistischen Schule des Leibniz wurde die prästabilierte Harmonie auf ein immer engeres Gebiet beschränkt und mußte schließlich ganz dem influxus physicus weichen. Auf dem Boden der modernen Naturwissenschaften ist der transzendente Realismus erst nach Kant von Ampère durchgeführt worden (M. I, 586—587). In der Philosophie war seine konsequente Durchführung und sein Sieg über die abweichenden Standpunkte für so lange unmöglich, als an dem Vorurteil festgehalten wurde, daß nur eine Erkenntnis von apodiktischer Gewißheit philosophischen und wissenschaftlichen Wert habe, daß aber einer Erkenntnis von gleichviel wie hoher Wahrscheinlichkeit das Verharren im Skeptizismus und Agnosti-

zismus vorzuziehen sei. Da ein großer Teil der Philosophen noch heute in diesem Vorurteil befangen ist, muß auch der transzendente Realismus noch immer auf eine überwiegende Gegnerschaft stoßen. Es ist aber zu beobachten, daß im letzten Menschenalter die Zahl der Denker, die ihm zuneigen, im steten Wachsen ist, so daß in diesem Jahrhundert sein Sieg, und damit endlich eine gemeinsame erkenntnistheoretische Grundlage aller philosophischen Forschungen, zu erwarten ist.

Als transzendentaler Realismus ist sowohl der Bewußtseins-spiritualismus, als auch die Monadologie unbewußter Geister zu bezeichnen, vorausgesetzt, daß sie die transzendente Kausalität der (bewußten oder unbewußten) geistigen Individuen aufeinander annehmen und die Erscheinungen der anderen Geister in jedem Individualbewußtsein als transzendente Wirkungen derselben auf dieses Individuum auffassen. Daß beide Standpunkte daneben transzendentaler Idealismus in bezug auf die phänomenale Körperwelt oder die stofflichen Erscheinungen im Bewußtsein sind, hat nur sekundäre Bedeutung, weil dem Menschen die geistigen Individuen praktisch viel wichtiger sind als die Körperwelt. Ferner ist der Kantsche Standpunkt, der andere Geister nach „Daß“ und „Was“, körperliche Dinge an sich aber nur dem „Daß“ nach für erkennbar hält, in beiderlei Hinsicht transzendentaler Realismus, insofern er auch für die letzteren eine transzendente Kausalität und ein auf sie gestütztes repräsentatives Vorstellen derselben zugibt. Daß er transzendentaler Idealismus in bezug auf das „Was“ der körperlichen Dinge an sich bleibt, ist dabei nebensächlich.

Wenn Geister eine transzendente Kausalität üben können, so ist in der Tat nicht einzusehen, warum nicht auch solche Dinge an sich dies können sollten, die die Korrelate körperlicher Erscheinungen sind. Wenn ich anderen Geistern gegenüber das mittelbare Erkennen durch repräsentatives Vorstellen anwenden darf, so ist nicht abzusehen, warum ich es nicht auch körperlichen Dingen an sich gegenüber dürfen sollte. Allerdings werde ich sie nicht als bloße Wiederholung oder Verdoppelung der Wahrnehmungsobjekte denken dürfen; denn es wird der Verschiedenheit der Existenzweise beider als außerbewußtes reales Dasein und als ideeller Bewußtseinsinhalt Rechnung zu tragen sein, die eine vollkommene Gleichheit bei bloß numerischer Verschiedenheit ausschließt. Welche Eigenschaften ihnen beizulegen, welche zu versagen seien, darüber mag sich der Streit in diesem

Jahrhundert weiter spinnen; aber dieser Streit wird sich nur noch zwischen verschiedenen Unterarten des transzendentalen Realismus abspielen können, so daß der gemeinsame Boden im Prinzip gewahrt bleibt.

Wenn die Dinge an sich zu meinem Bewußtsein keine reale Beziehung haben, so sind sie für dasselbe so gut, als ob sie nicht wären; wenn sie aber eine reale Beziehung zu ihm haben, so ist dies eine solche, die bloß mit ihrem einen Endpunkt in mein Bewußtsein hineinfällt, mit ihrer ganzen Länge aber, ebenso wie mit ihrem andern Endpunkt, außerhalb desselben, d. h. ins Transzendente. Es ist also eine transzendente reale Beziehung, die in meinem Bewußtsein eine Veränderung hervorruft, d. h. transzendente Kausalität. Gibt es keine transzendente Kausalität, so haben wir keine Berechtigung von transzendenten Korrelaten unserer Vorstellungsobjekte zu reden, und zwar gleich wenig von geistigen wie von körperlichen. Sollen Dinge an sich uns irgend etwas angehen, so muß ihnen demnach transzendente Kausalität zugeschrieben werden. Indem wir diese transzendente Kausalität von ihrem uns gegebenen Endpunkt aus mit unserem repräsentativen Nachdenken rückwärts verfolgen und durchlaufen, wird die repräsentative Vorstellung derselben zu dem Schwungbrett, durch das wir den Ausgangspunkt der transzendenten Kausalität erreichen, freilich auch nur repräsentativ.

Das naiv realistische Denken hält allerdings das Wahrnehmungsobjekt für das Ding selbst, und kann es eben darum nicht für eine Wirkung desselben halten. Wohl aber hält es die Schmerzempfindungen, die ihm das Ding verursacht, für dessen Wirkungen. Der naive Realismus löst sich eben dadurch auf, daß alle Empfindungen als Wirkungen des Dinges auf die Sinne, und daß das Wahrnehmungsobjekt als eine Rekonstruktion aus diesen Empfindungen begriffen wird. Sobald die Identität des Dinges und des Objekts sich in eine Zweiheit gespalten hat, bleibt nur noch die Wahl, beide in transzendent kausaler Beziehung zu denken, oder das Ding zu leugnen. Im letzteren Falle wird entweder der Glaube, daß unsere Sinne vom Dinge affiziert werden, zur baren Illusion und unausweichlichen Täuschung, oder aber die dem Dinge zukommende Kausalität wird auf das Wahrnehmungsobjekt übertragen und damit die Wirkung der Empfindungen in widerspruchsvoller Weise zugleich zur Ursache der Empfindungen, d. h. zur Ursache ihrer Ursache gemacht. Soll der Glaube, daß das Ding uns affiziert, irgend welche Wahrheit

haben, so kann er sie nur in bezug auf das Ding an sich und seine transzendente Kausalität haben. Daß an die ursachliche Beziehung zwischen Ding an sich und Wahrnehmungsobjekt nicht gedacht wird, so lange und so weit der naive Realismus in Kraft besteht, beweist nichts gegen die Wirklichkeit dieser Beziehung; so bald und so weit der naive Realismus gebrochen ist, tritt aber auch der Gedanke an diese ursachliche Beziehung ins Bewußtsein und an die Stelle des zerstörten Glaubens an die Identität.

Die transzendente Kausalität führt einerseits nach innen zu dem transzendenten Subjekt oder „Ich an sich“, andererseits nach außen zu den „Dingen an sich“, unter welche wir jetzt die anderen geistigen Individuen ebenso wie die transzendenten Korrelate der körperlichen Wahrnehmungsobjekte zusammenfassen. Es ist aber nicht richtig, daß das innere Ding an sich früher erschlossen würde als die äußeren; im Gegenteil zeigt die Geschichte der Erkenntnislehre, daß noch Jahrhunderte lang, nachdem die äußeren Dinge an sich bereits erschlossen sind, der naive Realismus in bezug auf das Ich fortbesteht, d. h. der Glaube, als ob das „Ich an sich“ nicht erschlossen zu werden brauchte, sondern unmittelbar als ein mit dem phänomenalen Bewußtseinsich Identisches erfaßt würde. Die Selbstaffektion, oder die transzendente Kausalität des transzendenten Subjekts und seiner vorbewußten Kausalität auf den Bewußtseinsinhalt wird erst dann verstanden, wenn sie in Kontrast gestellt wird zu einer bereits bewußt gewordenen Fremdaffektion durch äußere Dinge an sich. Was man sich selber antut, erscheint nicht als Zwang; nur die Abänderung des eigenen Zustands durch Einwirkung fremder Kräfte kann als Zwang empfunden werden und als Weckersignal für das Vorhandensein solcher fremden Kräfte dienen (E. 85—86).

Das Bewußtsein findet in sich eine Veränderung, die es nicht nur nicht selbst gewollt hat, sondern die sich ihm auch als ein von außen auferlegter Zwang empfindlich macht. Was es als positiv gegeben vorfindet, ist die Veränderung seines Inhalts; was es als negativ gegeben vorfindet, ist das nicht von ihm Gewolltsein dieser Veränderung und ihre Unabhängigkeit sowohl von seinem Willen als auch von dem unmittelbar vorhergehenden Bewußtseinsinhalt. Nun tritt die Kausalitätskategorie als synthetische Kategorialfunktion in Kraft und supponiert zu der gegebenen Wirkung eine nicht gegebene Ursache. Da diese im Bewußtseinsinhalt nicht liegt, muß sie im Transzendenten liegen; ob in eigener unbewußter Tätigkeit oder in fremder, bleibt zu-

nächst offene Frage. Da aber der eigene Wille die gegebene Empfindung nicht abändern kann, sondern sie sich gefallen lassen muß, wird ihre Entstehung durch eigene unbewußte Tätigkeit ausgeschieden und es bleibt nur die fremde Tätigkeit als hypothetische Ursache übrig, d. h. eine transzendente Kausalität des Dinges an sich, das aber unter Umständen auch der eigene Leib sein kann (bei den sogenannten subjektiven Empfindungen). Die transzendente Kausalität des Dinges an sich bleibt also Hypothese, aber eine durch die Umstände wohl begründete Hypothese. Der instinktive Charakter der apriorischen synthetischen Kategorialfunktion verleiht dieser Hypothese etwas Selbstverständliches; der Schluß von der Empfindung als Wirkung auf ihre hypothetische Ursache geht aller Reflexion voraus und macht, daß wir in jeder Empfindung, obwohl wir sie als eigenen Seelenzustand wissen, doch zugleich eine transzendente Realität zu berühren glauben. Die ursprüngliche Unbewußtheit dieses Schlusses von der immanenten Wirkung auf die transzendente Ursache ist die psychologische Grundlage des naivrealistischen Glaubens an das Erfassen der wirklichen Dinge selbst durch die Wahrnehmung. Der Philosoph bringt sich nur den Schluß zum Bewußtsein, der bei dem naiven Realisten unbewußt bleibt.

2. Die Beschaffenheit des Dinges an sich.

Wäre das Ding an sich dem Ich an sich oder transzendenten Subjekt völlig heterogen, so wäre schwerer verständlich, wie sich seine Tätigkeit mit der des letzteren so begegnen und kollidieren sollte, daß ein Einfluß des einen auf das andre zustande käme. Es liegt aber offenbar eine gewisse Gleichartigkeit beider vor. Das Ding an sich zeigt eine Kraftäußerung nach bestimmten Gesetzen, die sich mathematisch darstellen und als vernünftig begreifen lassen; beides tut aber das Ich an sich auch, sowohl in seiner spontanen, wie in seiner reaktiven Betätigung. Die Logizität der Gesetzmäßigkeit spiegelt sich im Bewußtsein in der Logizität des Vorstellungsinhalts, die Intensität der Kraftäußerung in der Intensität der Empfindung. Das Immanente wie das Transzendente ist ein Produkt aus einem ideellen und einem dynamischen Faktor, und die transzendente Kausalität, die beide verbindet, ist ebenfalls ein Produkt aus zwei solchen Faktoren (K. 425—427). Damit ist die Gleichartigkeit zwischen dem Immanenten, dem Ich an sich und dem Ding an sich so weit durch

die Kausalität gewährleistet, als es erforderlich ist, um die mittelbare Erkennbarkeit des Transzendenten aus dem Bewußtseinsinhalt überhaupt zu ermöglichen (TR. 90—94; E. 119—120; Fr. 254—257; W. 187—188, 193—199). Diese Gleichartigkeit erscheint natürlich, sobald man darauf reflektiert, daß doch auch die körperlichen Dinge an sich Monadengruppen sind, deren Bestandteile sich nur graduell von der Monade des Ich an sich unterscheiden. Jede Monade entfaltet in der Gesetzmäßigkeit ihres Wirkens die typische Idee ihrer Individualitätsstufe und realisiert sie durch eine Betätigung, die aus objektivem Gesichtspunkt „Kraftäußerung“, aus subjektivem „Wollen“ genannt zu werden pflegt.

Was wirken können soll, muß zunächst Wirklichkeit und Dasein, oder Realität und Existenz haben. Um eine Veränderung in der mir immanenten Wirkung erklären zu können, muß es als transzendente Ursache veränderlich, der zeitlichen Veränderung unterworfen, also zeitlich bestimmt sein. Es muß aber auch relativ konstant und stetig in seiner Existenz sein, um die intermittierenden und diskontinuierlichen Wahrnehmungen erklären zu können. Seinem veränderlichen Dasein muß ein unveränderliches Wesen zugrunde liegen oder subsistieren, mag nun die Substanz für jedes Ding an sich eine andre oder dieselbe sein. Das Ding an sich muß ferner Einheit haben im Vergleich zu den vielen von ihm ausgehenden Wirkungen, die meine Sinne zugleich oder nacheinander treffen, oder die mehrere Individuen zugleich oder nacheinander treffen. Es muß eines sein für alle Wahrnehmungssubjekte, wenn es die Wirkungen solcher aufeinander soll vermitteln können, die einander unmittelbar nicht beeinflussen können. Es müssen aber auch der körperlichen Dinge an sich mehrere sein, ebensogut wie der geistigen, weil ein einziges vielheitloses Ding an sich die Verschiedenheit gleichzeitiger Wirkungen auf denselben Sinn desselben Wahrnehmungssubjekts nicht erklären könnte. Die Veränderungen der Dinge an sich sind durch transzendente Kausalität derselben untereinander bedingt, also notwendig und nicht zufällig. Wenn die Hypothese des Dinges an sich irgendwelchen Nutzen haben soll, so müssen ihm demnach außer Kausalität auch Existenz, Realität, Zeitlichkeit, Substantialität, Einheit, Vielheit und Notwendigkeit beigelegt werden; d. h. den wichtigsten Anschauungs- und Denkformen muß transzendente Gültigkeit zuerkannt werden (TR. 96—98, 58—59). Nur wenige erheben Zweifel dagegen, daß die wichtigsten Denkgesetze (der Satz vom Widerspruch usw.) auch

für den Seinsgehalt des Transzendenten Gültigkeit haben; warum sollten denn nicht auch die Denkformen für denselben gelten können, soweit sie nicht ihrer Beschaffenheit nach auf ein diskursives und reproduktives Denken beschränkt sind? Es gehört zu dieser Annahme keine prästabilisierte Harmonie und kein „Präformationssystem der reinen Vernunft“, wie Kant meint; man braucht nur eine Herrschaft der Vernunft ebensowohl im Transzendenten wie im Immanenten vorauszusetzen, um die vernünftige Konformität beider Gebiete nach Gesetzen und Formen erklärlich zu finden.

Diese Konformität in bezug auf die Denkformen ist das Mindestmaß der positiven Bestimmungen des Dinges an sich, ohne welches diese Hypothese eine völlig unbrauchbare Fehlgeburt bleibt. Daneben ist aber auch die Zeitlichkeit des Wirkens und der Daseinsveränderungen unentbehrlich, wenn die Hypothese des Dinges an sich irgendwelchen Wert zur Erklärung der unumkehrbaren zeitlichen Reihenfolge und gegebenen Dauer der Wahrnehmungen haben soll. Eine transzendente Kausalität ist nur als Tätigkeit, eine Tätigkeit nicht ohne Selbstwiderspruch als unzeitliche zu denken. Gewiß muß das Wesen der körperlichen Dinge an sich ebenso unzeitlich sein wie das der geistigen, da sie sonst nicht beharrende Substantialität im Wechsel der Existenzweisen besitzen könnten; aber sicherlich muß auch die Daseinsweise und Wirkungsweise der körperlichen Dinge an sich, die zu ihrer accidentiellen Außenseite gehört, ebenso zeitlich sein, wie die der geistigen (K. 85—94; L. 127—144; U. I, 298—300, 281). Der transzendente Realismus hat nur dann einen Sinn, wenn außer den wichtigsten Denkformen auch der Anschauungsform der Zeitlichkeit transzendente Geltung beigelegt wird. Das ist auch im allgemeinen zugestanden; dagegen dreht sich der Streit darum, ob auch die Form der Räumlichkeit den Dingen an sich zugeschrieben werden soll oder nicht. Je nachdem dies bejaht oder verneint wird, zeigt der transzendente Realismus eine verschiedene Gestalt.

Darüber ist ja kein Streit, daß das substantielle Wesen der Dinge an sich ebenso unräumlich wie unzeitlich ist. Eine räumliche Substantialität ihnen zuschreiben, d. h. eine solche, die durch ihr bloßes Sein den Raum stetig erfüllt, hieße sie wieder verstofflichen, d. h. in den naiven Realismus zurückfallen, und alle Widersprüche und Schwierigkeiten der stofflichen Raumerfüllung erneuern, die dort schon abgetan sind. Die Frage ist nur, ob

ihre Daseins- und Wirkungsweise nicht räumlich sein soll, obwohl sie doch nicht anders als zeitlich sein kann, mit anderen Worten, ob Verbindungen von Intensität und zeitlichen Bestimmungen allein genügen, um als transzendentes Korrelat an den Dingen an sich die Unterschiede im Bewußtseinsinhalt erklärlich zu machen, die wir als räumliche anschauen.

Dies ist nun entschieden zu bestreiten, und noch kein Versuch ist durchgeführt worden, die räumlichen Unterschiede der Anschauung ohne Zuhilfenahme anderer transzendenter Bestimmungen zu erklären. Es muß in den transzenten Beziehungen der Dinge an sich einerseits Bestimmungen geben, die den Unterschieden entsprechen, welche wir im Bewußtseinsinhalt rechts und links, oben und unten nennen, andererseits solche, die denen entsprechen, welche wir größeren oder geringeren Abstand in der Tiefendimension oder Entfernung nennen. Das transzendent-Beziehungssystem, welches das Korrelat unserer bewußtseinsimmanenten Räumlichkeit ist, muß ebenso wie dieses drei unabhängig Variable haben, die den drei Dimensionen im rechtwinkligen Koordinatensystem oder der Entfernung und den zwei Drehungswinkeln im Polarkoordinatensystem entsprechen, d. h. es muß dreidimensional sein im algebraischen Sinne des Wortes Dimension, welches nur eine unabhängig Variable ohne räumliche Nebenbedeutung bezeichnet. Zwei Dimensionen oder unabhängig Variable würden zur Erklärung des Bewußtseinsinhalts nicht ausreichen; eine vierte Dimension oder unabhängig Variable im transzenten Beziehungssystem anzunehmen, liegt kein Grund vor, weil eine solche Hypothese für die Erklärung des gegebenen Bewußtseinsinhalts nutzlos und überflüssig wäre.

Ein dreidimensionales Beziehungssystem der Dinge an sich wird auch von vielen zugegeben, jedoch bestritten, daß dieses mit unserem Raume irgendwelche Ähnlichkeit habe. Nun sind aber noch zwei Bestimmungen nicht abzustreiten, die dieses transzendent-Beziehungssystem außer der algebraischen Dreidimensionalität mit dem Bewußtseinsraum gemein hat, die Stetigkeit in der Veränderlichkeit der drei unabhängig Variablen und die Vertauschbarkeit der Grundmaße der drei Variablen ohne dabei vorzunehmende Veränderung. Diese drei gemeinsamen Bestimmungen genügen nun sicherlich, um eine Ähnlichkeit des transzenten Beziehungssystems der Dinge an sich mit der immanenten Räumlichkeit festzustellen. Deshalb wird auch vielfach von einem topöiden oder raumähnlichen transzen-

denen Beziehungssystem oder einem „intelligiblen Raum“ gesprochen, aber doch eine wesentliche Verschiedenheit desselben vom Anschauungsraum vorbehalten.

Dieser Vorbehalt ist jedoch nichtssagend, solange man nicht imstande ist, irgendwelche Unterschiede der beiden ähnlichen Beziehungssysteme bestimmt anzugeben und zu begründen. Sowohl die Analogie der Zeitlichkeit, die beiden Gebieten gemeinsam ist, spricht gegen die Verschiedenheit beider Systeme, als auch die Erwägung, daß es schließlich doch eine und dieselbe unbewußtgeistige Tätigkeit ist, welche dort die Kraft als stetige Expansion und Kontraktion dreidimensional entfaltet und hier die Empfindungen in stetige Reihen nach drei Dimensionen ordnet, so daß dort das dynamische Beziehungssystem und hier die räumliche Anschauung als Ergebnis herauskommt. Gegen die Verschiedenheit beider Beziehungssysteme spricht ferner auch die teleologische Erwägung, daß die reale Welt der Dinge an sich doch nur dazu gesetzt ist, um die subjektiv idealen Erscheinungswelten in den Bewußtseinen hervorzubringen, und daß diese wieder in ihrem Aufbau durch die Absicht bestimmt sind, sich in dem tatsächlichen Bestande der Welt der Dinge an sich möglichst gut zu orientieren, indem sie deren Verhältnisse möglichst genau reproduzieren. Alles dies zusammen ermächtigt uns, bis zur Angabe bestimmter Unterschiede, also vorbehaltlich etwaigen Irrtums, den intelligiblen Raum und den Bewußtseinsraum (freilich nur den mathematisch berichtigten) als unterschiedslos gleich anzusehen, also der Anschauungsform der Räumlichkeit transzendente Geltung zuzuschreiben (TR. 107—115; E. 103—110; K. 127—143; U. I, 287—288, 281; L. 99—126).

Auf der andern Seite bleibt es aber ebenso unabweislich, daß die Verschiedenheit der transzendenten und bewußtseinsimmanenten Seinsweise auch eine gewisse Verschiedenheit in dem Seinsgehalt beider bedingen muß. So können die diskursiven Beziehungsformen des Denkens, z. B. Vergleichen, Messen, Zählen, Verneinen, in der transzendent realen Welt nicht vorkommen, sondern höchstens Korrelate derselben, z. B. der dynamische Widerstreit als Korrelat des Verneinens. Eine der wichtigsten Fragen ist, ob dem Dinge an sich sinnliche Qualitäten zukommen können. Sie wurden ihm am frühesten abgesprochen, neuerdings aber ihm von einigen wieder zugesprochen (z. B. Lotze, von Kirchmann, Portig). Daß die Dinge sinnliche Qualitäten an sich haben, wenn sie mit den Vorstellungsobjekten identisch sind, wie im naiven

Realismus und transzendentalen Idealismus, ist selbstverständlich; man muß erst ein vom Vorstellungsobjekt numerisch verschiedenes Ding an sich zugeben, also auf den Boden des transzendentalen Realismus hinübertreten, ehe die Frage überhaupt einen Sinn bekommt.

Wenn ich blau sehe, z. B. in der Dunkelkammer mit blauem Glasfenster, oder auf dem Rücken liegend nur blauen Himmel erblicke, so habe ich zwar die Qualität „blau“ als Inhalt in meinem Bewußtsein; aber ich kann nicht sagen, daß in diesem Augenblick meine Seelenmonade blau sei, oder auch nur mein Vorstellen als Tätigkeit blau sei. Der Bewußtseinsinhalt bleibt in die Grenzen der Immanenz eingeschlossen, und seine Bläue färbt nicht ins Transzendente hinüber ab, weder auf die Tätigkeit, die ihn erzeugt und perzipiert, noch auf das Subjekt, das die Tätigkeit setzt und trägt. Wenn ein Dritter imstande wäre, meine Vorstellungstätigkeit oder meine Seele in dem Augenblicke, wo ich „blau“ empfinde, zu sehen, so würde er nichts Blaues an ihr entdecken. Es mag sein, daß ein schwingendes Ätheratom, welches in meinem Auge die Empfindung des Blauen erregt, selbst ein Bewußtsein von seiner Schwingung nach Art und Geschwindigkeit hat, ja sogar, daß es diese Verhältnisse ähnlich wie mein Bewußtsein zu einer qualitativen Empfindung verknüpft, die meiner Empfindung des Blauen entspricht, obwohl diese Annahme nicht wahrscheinlich ist. Aber dann würde doch weder die schwingende Tätigkeit des Atoms, noch das Atom selbst blau heißen können, sondern nur der jeweilige Inhalt seines Bewußtseins, von dem doch diejenigen nichts erfahren, welche von der Schwingungstätigkeit des Atoms veranlaßt werden, die Empfindung des Blauen in sich hervorzubringen. Die Empfindung des Blauen in dem Atombewußtsein würde dann zwar zu seiner subjektiv idealen Erscheinungswelt gehören, die es für sich allein besitzt; aber nicht zu der objektiv realen, für alle Bewußtseine transzendentalen Welt, die für alle dieselbe und als Gegenstand mittelbarer, repräsentativer Erkenntnis allen gemeinsam ist. Das Blaue wäre dann zwar immanentes Objekt dieses bewußten Atomgeistes, aber nicht Qualität des Atoms als eines Bestandteils der Natur; es würde nur seiner Innenseite angehören, die ihm allein zugänglich ist, nicht seiner Außenseite, die allen zugekehrt und zugänglich ist. Die Qualität bliebe auf diese Weise doch auf die subjektiv ideale Erscheinungswelt in irgendwelchem Individualbewußtsein beschränkt, käme aber nicht dem Dinge an sich als

solchem, d. h. nicht seiner äußerlichen, materiellen Existenz und dynamischen Wirksamkeit zu. Die Annahme, daß das Atom in seinem Atombewußtsein seine eigene Schwingungsbewegung zur Qualität des Blauen synthetisch zusammenfaßte, würde jedenfalls nicht den mindesten Beitrag zu der Erklärung liefern, wie durch die nichtblaue, qualitätslose Schwingungsbewegung des Atoms meine Seele veranlaßt wird, die Empfindung des Blauen hervorzubringen.

Die Frage, ob das Ding an sich, das meinem blauen Vorstellungsobjekt als transzendentes Korrelat entspricht, an sich selbst blau sei, hat mit der Frage, ob es in seinem etwaigen Bewußtsein auch blau empfinden könne, gar nichts zu tun. Sie darf weder mit einem dogmatischen Ja noch einem ebensolchen Nein beantwortet werden. Wenn die Untersuchung der Entstehung der Sinneswahrnehmung ergibt, daß die Bläue des Dinges an sich zur Erklärung des Entstehens der Blauempfindung unentbehrlich oder doch nützlich ist, so wird die Annahme, daß das Ding an sich als solches blau sei, gerechtfertigt sein, falls sich überhaupt ein verständlicher Sinn mit ihr verbinden läßt. Wenn sich dagegen herausstellt, daß die Empfindungsqualitäten lediglich Synthesen von zeitlichen und intensiven Verhältnissen sind, so wird es genügen, den Dingen an sich diese zeitlichen und intensiven Verhältnisse zuzuschreiben, und die Annahme, daß sie an sich qualitativ bestimmt seien, wäre dann mindestens eine unberechtigte Hypothese, weil eine überflüssige und nutzlose Komplikation. Da der letztere Fall in der Tat vorliegt, muß die Zuerteilung sinnlicher Qualitäten an die Dinge an sich verworfen werden. Ist einmal die Raumzeitlichkeit der Dinge an sich anerkannt, so bedarf es ihrer Qualität nicht mehr, um die subjektiven Qualitätsempfindungen zu erklären (TR. 113—114; K. 34—42).

Daß trotzdem die Annahme sinnlicher Qualitäten in der Außenseite der Dinge an sich immer wieder auftaucht, erklärt sich aus unvermerkten Rückfällen in den naiven Realismus und verfällt mit diesem der Verurteilung. Sie ist überhaupt nur möglich, wenn die Dinge an sich stofflich sind; den Dingen an sich Stofflichkeit zuzuschreiben, ist selbst schon ein Rückfall in naiven Realismus. Ein seinen Raum stetig erfüllendes stoffliches Ding an sich kann als blau seiend wenigstens gedacht werden; aber wenn das Ding an sich aus diskreten mathematischen Punkten oder Kraftzentren, aus unstofflichen Kraftmonaden oder individualisierten Kraftäußerungen besteht, so kann es auf keine Weise blau

sein. Eine Farbigkeit hat nur auf einer stetig ausgedehnten Oberfläche Platz und diese kann nur einem stofflichen Ding an sich zukommen. Mathematische Punkte, unräumliche Kraftwesen und räumliche Kraftäußerungen können nicht blau sein, und darum können es auch nicht Gruppen oder Komplexe von ihnen. Wohl aber können sie so beschaffen sein, daß sie von den einfallenden Lichtschwingungen verschiedener Schwingungsgeschwindigkeit die langsameren aufsaugen und die schnelleren zerstreut zurückwerfen, so daß dann die letzteren in dem Bewußtsein eines wahrnehmenden Individuums die Sinnesqualität blau auslösen. Ein stoffliches Ding an sich mit blauer Oberfläche dagegen könnte niemals die Auswahl unter den ihm zufließenden gemischten Lichtschwingungen vornehmen; wenigstens könnte seine blaue Oberflächenbeschaffenheit nichts zur Erklärung beitragen, warum die langsameren Schwingungen aufgesaugt und die schnelleren zurückgeworfen werden.

3. Ergebnis.

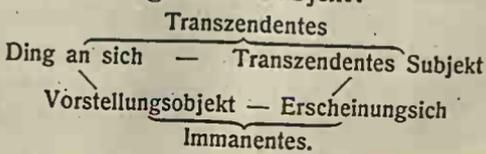
Die Erörterung, wie aus unräumlichen dynamischen Monaden oder Atomen die materiellen Dinge an sich der stofflichen Vorstellungsobjekte entstehen können, gehört in die Naturphilosophie. Die Naturwissenschaft als solche braucht sich um das unräumliche und unzeitliche Wesen der Dinge an sich nicht zu kümmern; sie hat es nur mit ihrem raumzeitlichen Dasein und Wirken zu tun, kann dieses aber auch nicht entbehren, wenn sie nicht sich selbst aufgeben will. Daß die Naturwissenschaft auf dem Boden des transzendentalen Idealismus eine unhaltbare Illusion ist, haben wir oben gesehen; nur ein erkenntnistheoretischer Realismus ist mit der Naturwissenschaft vereinbar. Da es aber nicht zum wenigsten die naturwissenschaftliche Erkenntnis ist, durch die der naive Realismus aufgelöst worden ist, so bleibt der transzendente Realismus als der einzige erkenntnistheoretische Standpunkt übrig, bei dem die Naturwissenschaft einen Sinn hat. Der transzendente Realismus in bezug auf die raumzeitliche materielle Welt ist also ein Postulat des naturwissenschaftlichen Bewußtseins, wie derjenige in bezug auf andere Menschen und Tiere ein Postulat des sittlichen Bewußtseins, und derjenige in bezug auf Gott ein Postulat des religiösen Bewußtseins ist. Die transzendente Kausalität der supponierten Dinge an sich ist einerseits ein allen drei Bewußtseinsweisen gemeinsames Postulat, andererseits eine Forderung des instinktiven sinnlichen Bewußtseins, des bei der Wahr-

nehmung bestehenden Zwangsgefühles und des Selbstvertrauens der Vernunft, die sich niemals überreden läßt, ihre eigenen Gesetze und Formen für bloß subjektiv oder bewußtseinsimmanent zu halten. Der transzendente Realismus ist aber endlich auch ein Postulat des teleologischen Bewußtseins, der genetischevolutionistischen Weltanschauung und der Identitätsphilosophie. Denn nur bei einer Wechselwirkung der transzendent realen Welt mit allen Bewußtseinsinhalten ist ein Weltzweck möglich; bei einer solchen muß sich aber auch aus der Anpassung der Erkenntnistätigkeit an den tatsächlichen Weltbestand eine gewisse Übereinstimmung der Erkenntnisformen mit den Daseinsformen entwickeln, zumal wenn diese Anpassung teleologisch geleitet ist. Die Identitätsphilosophie verlangt unabweislich, daß der Erscheinungsinhalt der Daseins- und Bewußtseinsphäre, der Natur und des bewußten Geistes, in welche die Wesenseinheit sich bei ihrer Manifestation gespalten hat, von gleicher Vernunft- und Zweck-tätigkeit geleitet und beherrscht, bestimmt und gestaltet werde, also auch gleiche Gesetze und Formen aufweise (E. 125—127).

Der transzendente Realismus ist aber mehr als ein Postulat aus den verschiedensten Gesichtspunkten; er ist zweitens eine durchaus brauchbare Hypothese zur theoretischen und praktischen Orientierung in der Welt, der keine inneren Widersprüche und keine Widersprüche mit gegebenen Tatsachen anhaften, und die sich je länger je mehr als Erklärungsgrundlage des gegebenen Bewußtseinsinhalts bewährt und fruchtbar macht. Er ist endlich drittens das Ergebnis eines indirekten Beweises, der von den sämtlichen in abstracto möglichen Fällen die übrigen als in sich widerspruchsvoll eliminiert und nur den letzten als in concreto allein möglichen übrig gelassen hat. Der Skeptizismus, oder das Verharren in der unentschiedenen Schwebelage des non liquet, wäre nur dann logisch zulässig, wenn alle Fälle gleich widerspruchsvoll oder gleich widerspruchsvoll, gleich gut oder gleich schlecht zur Erklärung des Gegebenen und zur Orientierung in der Welt tauglich wären. Dieser Fall aber liegt hier nicht vor; denn von den drei möglichen Annahmen sind zwei in sich widerspruchsvoll und die eine (der transzendente Idealismus) noch dazu durchaus unbrauchbar zur Erklärungsgrundlage des Gegebenen, der dritte aber nicht allein widerspruchsvoll, sondern auch durchaus brauchbar und allen Ansprüchen genügend. Da wäre das Verharren in Skeptizismus eine unlogische Laune und unvernünftiger Eigensinn. Der Erklärungswert des transzendentalen Realis-

mus zeigt sich am deutlichsten darin, daß der konsequente transzendente Idealismus als absoluter Illusionismus und transzendentaler Nihilismus einen völligen Agnostizismus darstellt, daß dagegen die inkonsequenten Mischformen des transzendentalen Idealismus um so brauchbarer zur Orientierung in der Welt werden, je größer ihre Beimischung von transzendentelem Realismus wird, und daß innerhalb des transzendentalen Realismus erst diejenige Form allen erkenntnistheoretischen Ansprüchen genügt und mit der Naturwissenschaft vereinbar ist, welche auch die Räumlichkeit als transzendente Form des Daseins und Wirkens der Dinge an sich gelten läßt (E. 124—125, 112—113).

Während der naive Realismus und der konsequente transzendente Idealismus beide erkenntnistheoretischer Monismus sind, ist der transzendente Realismus erkenntnistheoretischer Dualismus. Im Sein und im unbewußten Wissen darf der Monismus als ein anzustrebendes Ideal gelten; im bewußten Wissen oder Erkennen aber ist er unmöglich, weil dieses auf der Spaltung in einen Gegensatz beruht und mit ihm aufgehoben wird. Im unbewußten, urbildlichen, schöpferischen Wissen, Anschauen oder Denken ist die Vorstellung eins mit der Sache selbst, weil die Sache nur ist, sofern sie durch die Vorstellung gesetzt wird; im abbildlichen, rezeptiven, bewußten Wissen soll die bereits bestehende Sache vom Bewußtsein noch einmal gedacht, reproduziert werden. Das letztere beruht ganz auf dem Gegensatz von Vorstellungsobjekt und zu erkennender Sache, erkennendem Geist und zu erkennendem Ding an sich, und dieser vorbewußte Gegensatz spiegelt sich im Bewußtsein als der Gegensatz zwischen Erscheinungssich und Vorstellungsobjekt, Bewußtseinsform und Bewußtseinsinhalt, logischem Subjekt und Objekt ab. In diesen zwei Gegensatzpaaren, dem transzendenten und dem immanenten, entsprechen sich je zwei Glieder. Reflektiert man nun auf den Gegensatz des Bewußtseinstranszendenten und Immanenten, so entstehen zwischen den sich entsprechenden Gliedern der beiden ersten Gegensatzpaare zwei neue Gegensatzpaare, einerseits der objektive von Ding an sich und Vorstellungsobjekt, andererseits der subjektive von Ich an sich oder transzendentelem Subjekt und Erscheinungssich oder logischem Subjekt:



Jeder dieser vier Gegensätze ist theoretisch gleich unentbehrlich, wenn auch der vierte (der von transzendente[m] Subjekt und Erscheinung[s]ich) praktisch keine Bedeutung hat.

Der naive Realismus ist praktisch brauchbar, weil er alle vier Glieder des Erkenntnisprozesses besitzt, und nur je zwei miteinander konfundiert; der transzendente Idealismus ist praktisch unbrauchbar, weil er die beiden transzendenten Glieder leugnet oder als unerkennbar ausschaltet. Der naive Realismus ist nur soweit monistisch, als er unkritisch und positiv dogmatisch ist, der transzendente Idealismus nur, soweit er hyperkritisch und negativ dogmatisch ist. Der naive Realismus erreicht ein praktisch brauchbares Ergebnis, aber auf theoretisch unhaltbarer, weil widerspruchsvoller, Grundlage; der transzendente Idealismus hat den richtigen Ausgangspunkt, ist aber ergebnislos und unbrauchbar, weil er bei dem Ausgangspunkt stehen bleibt und den Fortgang von ihm in negativ dogmatischer Weise verweigert. Der transzendente Realismus vereinigt in widerspruchsfreier Weise den richtigen Ausgangspunkt des zweiten mit dem praktisch brauchbaren Ergebnis des ersten, denn er ist idealistisch in bezug auf das unmittelbar Gegebene und Gewußte, realistisch in bezug auf das mittelbar Erschlossene und Erdachte (E. 113—115).

Der naive Realismus kennt nur eine Kausalität der Dinge an sich untereinander, die er aber nicht als transzendente Kausalität begreift, weil er die Dinge an sich zugleich für immanente Wahrnehmungsobjekte hält und ihre Kausalität zugleich auf diese bezieht. Der konsequente transzendente Idealismus kennt nur eine immanente Kausalität der Wahrnehmungsobjekte untereinander gleich der im Traume und leugnet die transzendente Kausalität. Der inkonsequente transzendente Idealismus nimmt nebeneinander eine transzendente Kausalität der Dinge an sich und eine immanente der Wahrnehmungsobjekte an, vermag aber beide nicht zu vereinigen. Der transzendente Realismus kennt nur eine transzendente Kausalität der Dinge an sich untereinander, die sich aber im Bewußtseinsinhalt als scheinbare immanente Kausalität der Wahrnehmungsobjekte untereinander widerspiegelt (E. 117; TR. 69—84). — Der naive Realismus kennt für den jeweiligen Bewußtseinsinhalt nur eine einseitige objektive Quelle, insofern er in seiner Bestimmtheit lediglich vom Dinge selbst und gar nicht vom Subjekt abhängt. Der konsequente transzendente Idealismus läßt ihn nur von sich selbst bestimmt sein oder höchstens durch den Zusammenhang der Traumbilder unter sich; der inkonsequente

nimmt einen einseitigen Einfluß des Subjekts auf ihn an, das ihn durch seine Tätigkeit produziert; beide leugnen jeden Einfluß eines vom Bewußtsein unabhängigen Dinges auf den Bewußtseinsinhalt. Der transzendente Realismus sieht ihn als Produkt eines objektiven und eines subjektiven Faktors, als ein Kompromiß zwischen der Tätigkeit des Dinges an sich und des Ich an sich an; ihm ist das Immanente Resultat aus der Kollision und Kooperation zweier transzendenten Ursachen, einer äußeren und einer inneren (E. 121).

Der naive Realismus kennt nur eine einzige objektiv reale Welt, aber nicht viele subjektiv ideale Erscheinungswelten; denn alle Bewußtseine schauen unmittelbar die Eine objektiv reale Welt an. Der konsequente transzendente Idealismus kennt nur Eine subjektiv ideale Erscheinungswelt, der inkonsequente mehrere in den nebeneinander bestehenden Bewußtseinen; aber beide kennen keine objektiv reale Welt, so lange die transzendente Kausalität der fensterlosen Monaden aufeinander geleugnet wird. Von dem Augenblick an aber, wo die vielen Bewußtseinsmonaden in reale Beziehungen zueinander durch transzendente Kausalität treten, stellen sie in ihrer Gesamtheit eine objektiv reale Welt dar, die zu der Summe ihrer subjektiv idealen Erscheinungswelten hinzukommt. Der influxus physicus der Monaden untereinander ist selbst die objektiv reale Welt; denn „sein“ heißt: „in Beziehungen stehen“, und „real sein“: „in realen Beziehungen stehen“. Die objektiv reale Sphäre der gesamten Erscheinungswelt ist die Summe aller unbewußten Beziehungen, wie die subjektiv ideale Sphäre der Erscheinungswelt die Summe aller bewußten Beziehungen in allen subjektiv idealen Erscheinungswelten oder Bewußtseinsinhalten ist.

Die erstere heißt auch die Sphäre der Natur, die letztere die des bewußten Geistes. In die objektiv reale Sphäre der Natur fallen auch alle interindividuellen, realen, unbewußten Beziehungen von Individuen niederer Ordnung untereinander und zu dem Individuum höherer Ordnung, dessen Glieder sie sind, also auch alle unbewußte Geistestätigkeit, die sich auf solche Beziehungen innerhalb eines Individuums höherer Ordnung erstreckt. Man spricht mit Recht von der „Natur des Geistes“, sofern man seine vorbewußte Veranlagung und Betätigung damit meint. Die objektiv reale Sphäre oder Natur ist die äußere, einander zugekehrte, ihnen selbst unmittelbar unbewußte Seite der Individuen, ihr „Für — anderes — Sein“; die subjektiv ideale Sphäre oder der bewußte Geist ist

die innere, sich selber zugekehrte, in sich reflektierte Seite derselben, ihr „Fürsichsein“. Beide Seiten zusammen machen erst die ganze Erscheinungswelt aus. Die subjektiv ideale Sphäre ist unmittelbare erkenntnistheoretische Erscheinung oder Bewußtwerdung für das betreffende Individualbewußtsein, aber mittelbare metaphysische Erscheinung oder Manifestation des Weltwesens; die objektiv reale Sphäre dagegen ist unmittelbare metaphysische Erscheinung oder Offenbarung des Weltwesens, wird aber dem Bewußtsein nur mittelbar zugänglich durch Vermittelung der ersteren. Die objektiv reale Sphäre ist die Welt der Dinge an sich, wie sie unabhängig von ihrem Bewußtwerden ist, und als solche die primäre Erscheinung des Weltwesens; die subjektiv ideale Sphäre ist die Gesamtheit der sekundären Erscheinungen aus zweiter Hand oder der perspektivischen Bewußtseinspiegelungen, welche die objektiv reale Welt im Innern der Individuen erfährt. Genetisch ist die objektiv reale Sphäre der Seinsgrund der subjektiv idealen; erkenntnistheoretisch ist die subjektiv ideale Sphäre der Erkenntnisgrund der objektiv realen. Der genetische Verlauf ist eben progressiv, der erkenntnistheoretische regressiv, die Umkehrung des genetischen. So wenig beide Sphären tatsächlich voneinander trennbar sind, so unentbehrlich ist doch für die Erkenntnis ihre begriffliche Unterscheidung, um der Doppelseitigkeit der Erscheinungswelt gerecht zu werden (E. 116; K. V—VI; Archiv für systematische Philosophie Bd. V Heft 1, S. 2—6; TR. 13—17; N. 69—71; U. II, 170—173; Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit. Bd. 113, S. 7—8).

C. Die Kategorien der Erscheinungswelt.

Allgemeine Vorbemerkungen.

Wenn die Erscheinungswelt aus einem einheitlichen Wesen hervorgegangen ist, so muß die Einheit sich irgendwie zur Vielheit entfaltet, auseinandergelegt, analysiert haben, bevor das weltliche Leben beginnen konnte. Was von diesem vielheitlichen Dasein der objektiv realen Erscheinungswelt an die Pforten der Sinnlichkeit klopft, sind nur Bruchstücke dieser Analyse, dynamische Vorgänge von gewissen Intensitäts- und Zeitverhältnissen, die ihre räumlichen Beziehungen untereinander erst völlig abstreifen müssen, um durch Intensitäts- und Zeitverhältnisse der Empfindung im Bewußtsein repräsentiert werden zu können. Aus diesen letzten Bestandteilen der Analyse soll nun für das Bewußtsein eine neue Welt, die subjektiv ideale Erscheinungswelt, wieder aufgebaut werden, vermittelt deren das Individuum sich so weit, als für sein Leben nötig ist, in der objektiv realen Welt, die alle Individuen umspannt, zurechtzufinden vermag. Diese Rekonstruktion muß also wesentlich synthetisch sein; da es intellektuelle Funktionen sind, durch welche diese Synthesen bewirkt werden, so hat man die Tätigkeit, vermittelt deren aus dem Rohmaterial der Sinneseindrücke der Wunderbau der subjektiven Erscheinungswelt zustande kommt, „synthetische Intellektualfunktionen“ genannt.

Die Funktionen arbeiten nach bestimmten Normen oder Formen oder nach einer gewissen formalen Gesetzmäßigkeit. Das Rohmaterial der zeitlichen Schwingungen wird zu intensiven Empfindungen von bestimmter Dauer und Qualität verknüpft, die qualitativen Empfindungen der räumlichen Sinne (Tast- und Gesichtssinn) in Reihen zweier Dimensionen geordnet und durch den Muskelbewegungssinn eine dritte Dimension hinzugefügt, und so zu exteriorisierten Anschauungen verknüpft, diese Anschauungen werden mit zugehörigen Empfindungen zu Objekten verbunden und als solche substantialisiert und als Ursachen der vorgehenden Veränderungen gedeutet. So sind Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Substan-

tialität und Kausalität die wichtigsten Formen oder Normen, nach denen die synthetischen Intellektualfunktionen ihre Synthesen vollziehen. Solche Formen heißen nun „Kategorien“ und haben schon früh die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt.

Aber nicht alle Kategorialfunktionen sind synthetisch, wenn auch den synthetischen sowohl im Prozeß des subjektiven Erkennens als auch in der Genesis der Welt die bei weitem wichtigere Rolle zufällt. Das Erkennen findet eine subjektiv ideale Erscheinungswelt als fertigen Bewußtseinsinhalt vor, von dem es zunächst nicht weiß, daß es sie selbst hervorgebracht hat, und wie es sie hervorgebracht hat. Um sich in ihr zurechtzufinden, muß es trennen und sondern, unterscheiden, einiges herausheben, anderes unbeachtet lassen, den Schein als Schein verneinen und von ihm zur Wirklichkeit vordringen, die in ihm erscheint. Das alles erfordert analytische Intellektualfunktionen, die auch Kategorialfunktionen heißen müssen. Sie sind es aber nicht, die das Erkennen zu Ende führen, sondern die synthetischen sind es, denen jene nur als Mittel, Vorbereitung und Durchgangsstufe dienen, ebenso wie die Analyse des einheitlichen Weltwesens zur objektiv realen Erscheinungswelt nur Durchgangsstufe der synthetischen Kategorialfunktion der Finalität ist, indem der Prozeß vom gesetzten Zweck ausgeht und zuletzt in den erfüllten Zweck wieder eingeht.

Die Normen oder Formen der Intellektualfunktionen, in denen die Kategorien bestehen, sind nicht etwas Existierendes vor den Funktionen, durch welche sie gesetzt und betätigt werden, und zwar sind sie es weder im idealistischen noch im materialistischen Sinne. Präexistierende ideale Formen oder Gesetze sind weder im absoluten noch im individuellen Geiste möglich; alle Formen und Gesetze, in denen die Tätigkeit des reinen Geistes sich ausprägt, sind erst in und mit der Tätigkeit gesetzt als die ihrer Wesenheit entsprechende Eigenart in Anwendung auf die gegebenen Umstände. Da aber die Art und Weise der Betätigung des Geistes nichts Willkürliches und Zufälliges an sich hat, sondern sich selbst durch seine logische Wesenheit bestimmt, so ist es selbstverständlich, daß unter gleichen Umständen die Betätigung des Geistes auch eine gleiche Bestimmtheit zeigt, so daß wir für die am häufigsten wiederkehrenden Umstände typische Normen von ihr abstrahieren können. Wir dürfen nur nie vergessen, daß diese typischen Formen der Geistestätigkeit genau ebensolche Abstraktionen des subjektiven Denkens sind, wie die sogenannten Naturgesetze.

Die Kategorien sind auch nicht präexistent im materialistischen Sinne als molekulare Prädispositionen in den Zentralorganen des Nervensystems. Zwar ist die organische Anlage von höchster Wichtigkeit für die Wirksamkeit kategorialer Intellektualfunktionen in der Seele des betreffenden Individuums, weil von ihr die Vorbereitung des Rohmaterials von Empfindungen für die intellektuelle Verarbeitung und damit auch die Leichtigkeit der Synthesen und die Höhe ihres Ergebnisses abhängt. Die Menge der im Gehirn aufgehäuften Spuren, die Labilität der Gehirnmoleküle, die mechanischen Vorbereitungen zur Assoziation durch Kommissuren, Leitungsfasern und verbesserte Leitungsfähigkeit der Nervenmasse zwischen den Ausläufern der Hirnzellen, das alles hat eine ähnliche Bedeutung für die intellektuelle Verarbeitung der Empfindungen wie die Feinheit und Komplikation der Sinneswerkzeuge für die Zuführung mannigfaltig abgestufter Eindrücke.

Die Verräumlichung des Empfindungsmaterials im Bewußtsein eines Amphibiums, Fisches oder Insekts ist gewiß unvollkommener als in dem eines Menschen und zwar nicht bloß, weil ihre Sinne, sondern auch weil ihre Gehirne, beziehungsweise Schlundganglien, unvollkommener sind als das Menschengehirn. Der Entwicklungsprozeß des bewußten Geistes vollzieht sich gerade dadurch, daß den kategorialen Intellektualfunktionen immer günstigere Bedingungen für ihre Entfaltung in den Organismen dargeboten werden, indem die durch die Betätigung bewirkten Vervollkommnungen mechanisch konserviert, vererbt und so durch die Geschlechter hindurch angehäuft werden. Aber die Kategorialfunktionen selbst sind nicht das Produkt der Organisation, sondern ihr Prius, das die Organisation erst hervorbringt. Denn sie sind einerseits jenseits des Individuums das Prius der objektiv realen Erscheinungswelt, d. h. der Natur samt den Naturgesetzen, andererseits in dem erkennenden Individuum der Grund dafür, daß in jedem Augenblick überhaupt eine intellektuelle Leistung zustande kommt, daß dieselbe den mechanischen Niederschlag der früheren Leistungen überragt und zu verbessern imstande ist, und daß aus dem jeweiligen Überschuß der Funktion über den vorhandenen materiellen Mechanismus dieser Mechanismus selbst erst im Verlauf der Geschlechter erwächst.

Die Kategorialfunktionen sind in keinem Sinne dem Individuum angeboren. Als geistige Intellektualfunktionen gehören sie zwar zu dem jeweiligen Bestand von Geistestätigkeiten, die auf diesen Organismus Bezug haben und darum dessen Seele ge-

nannt werden, sind aber ihrer Wesenheit nach supraindividuelle Manifestationen der unpersönlichen Vernunft, und eben darum in allen Individuen gleich. Da es keine präexistenten Formen vor der Betätigung gibt, so gibt es auch keine „angeborenen Ideen“. Angewoben ist nur die ererbte Summe von Molekularprädispositionen der Ganglienzellen in den Zentralorganen; in ihr aber liegt auch der Grund der individuellen Verschiedenheit der intellektuellen Leistungen bei aller gattungsmäßigen Übereinstimmung. Es ist ebenso irrig, diese organische Bedingtheit der individuellen Leistungen bei der Betätigung der allgemeinen Vernunft zu mißachten und beiseite zu schieben, als sie zu überschätzen und mit dem allgemeinen geistigen Grund der intellektuellen Betätigung zu verwechseln.

So wenig die Kategorialfunktionen angeboren sind, so sehr sind sie a priori, und zwar in dem doppelten Sinne, daß sie das Prius der Wahrnehmung sind, und daß sie nicht von außen, d. h. von seiten des Dinges an sich, sondern von innen, d. h. von seiten des wahrnehmenden Subjekts, in dieselbe hineinkommen. Als Prius der Wahrnehmung, das erst den vom Bewußtsein vorgefundenen Inhalt hervorbringen hilft, sind sie vorbewußt; als nicht aus dem Ding an sich entlehnte, sondern vom wahrnehmenden Subjekt selbst erzeugt sind sie ab interiori, d. h. ihrem Ursprung nach subjektiv. Die Subjektivität dem Ursprung nach beweist nichts für oder wider eine transzendente Gültigkeit der Kategorien; wenn sie nicht aus dem Ding an sich in das Bewußtsein hinübergeflossen sind, so können sie darum doch im Ding an sich bestanden haben und bloß bei dem analytischen Prozeß des Affizierens abgestreift oder verloren gegangen sein, so daß sie vom Subjekt neu wiedererzeugt werden mußten. Ob und inwieweit die ihrem Ursprung nach subjektiven Kategorien auch transzendente Gültigkeit haben, d. h. der objektiv realen Sphäre zukommen, ist in jedem Falle besonders zu untersuchen, und die bejahende oder verneinende Entscheidung kann immer nur hypothetisch ausfallen, also nur Wahrscheinlichkeit, niemals apodiktische Gewißheit beanspruchen, schon weil die Existenz eines Transzendenten überhaupt immer hypothetisch bleibt. Wir haben schon oben (S. 113—122) gesehen, daß die Kategorie der Kausalität die einzige Brücke ist, die uns mit dem Transzendenten verbindet, daß eine Anzahl anderer Kategorien für das Ding an sich ebenfalls unentbehrlich sind, wenn ein solches überhaupt möglich sein soll, daß dagegen z. B. die Kategorie der Qualität

wenigstens nach seiten der sinnlichen Qualitäten ihm nicht zugeschrieben werden darf.

Die Vorbewußtheit der Kategorialfunktionen ist gleichbedeutend mit ihrer Unbewußtheit für dasjenige Bewußtsein, welches die durch diese Kategorialfunktionen formierten Bewußtseinsinhalte auffaßt, d. h. für das wache Tagesbewußtsein der menschlichen Großhirnrinde. Es ist aber auch nicht anzunehmen, daß sie für niedere Bewußtseine untergeordneter Zentralorgane im menschlichen Organismus bewußt werden, etwa für das Traumbewußtsein oder das somnambule Bewußtsein oder das des somnambulen Tiefschlafes. Denn je tiefer wir in der Stufenordnung der Individualität hinabsteigen, desto mehr sind die traumartigen Bewußtseinsinhalte ihrer Entstehung nach in instinktive Unbewußtheit versenkt. Deshalb ist es auch ganz ausgeschlossen, daß die jetzt für uns unbewußten Kategorialfunktionen auf einer früheren Stufe unserer Ahnenreihe bewußt gewesen wären; von den Denktätigkeiten, von denen wir als Menschen nichts wissen, haben wir als Halbaffen, Amphibien oder Knorpelfische erst recht nichts gewußt. Ob die für mein Bewußtsein unbewußten Kategorialfunktionen, die doch einen integrierenden Bestandteil meiner individuellen Seele ausmachen, für ein Bewußtsein höherer Individualitätsstufe (etwa für den Fechnerschen Erdgeist oder auch für das Absolute) bewußt sind oder nicht, geht die Erkenntnislehre als solche nichts an.

Bis zu einem gewissen Grade können wir allerdings die Entstehungsgeschichte der fertig vor uns hintretenden Bewußtseinsinhalte zurückverfolgen. Beim reflektierenden Denken glauben wir die Kategorialfunktionen des Trennens und Verbindens, Vergleichens und Unterscheidens, Messens und Zählens gleichsam an der Arbeit zu sehen, und selbst bei der dritten Dimension des Raumes vermögen wir hinter die fertige Anschauung mit dem Bewußtsein zurückzusteigen und die unfertigen Bestandteile nachzuprüfen, aus denen sie aufgebaut ist. Aber wir täuschen uns dennoch, wenn wir die kategoriale Intellektualfunktion selbst mit dem Bewußtsein erfassen zu können glauben, während wir doch nur einerseits die Materialien, andererseits die fertige Konstruktion miteinander vergleichen, und dabei den Schluß ziehen, daß diese Materialien in ihrer Verbindung ausgereicht haben, den fertigen Bewußtseinsinhalt zu bilden. Wir verfolgen günstigsten Falls die Etappen, auf denen die unbewußte Kategorialfunktion gerastet hat, die Spuren oder Fußstapfen, die ihr Schreiten hinterlassen hat;

aber das Schreiten selbst, die Tätigkeit als solche, können wir nicht mit dem Bewußtsein erfassen. Wie wir Spannungs- und Entladungsgefühle mit der Tätigkeit des Wollens verwechseln, so verwechseln wir die ins Bewußtsein hineinfallenden Ergebnisse einer schrittweise vor sich gehenden Denktätigkeit mit dieser Tätigkeit selbst, zumal wenn wir das Ziel der Willens- und Denktätigkeit dabei vor Augen haben. Wollen und Denken als Tätigkeiten vollziehen sich gleichermaßen hinter dem Vorhang, wie das Auswechseln der Bilder in der Zauberlaterne, die von ihr auf den Vorhang geworfen werden.

Bei den grundlegenden Kategorialfunktionen, die für die Herstellung der Empfindung und Anschauung am unentbehrlichsten sind, ist es nicht einmal möglich, mit dem Bewußtsein die Bausteine zu beleuchten, aus denen der fertige Bewußtseinsinhalt errichtet ist, so z. B. bei der Entstehung der meisten sinnlichen Qualitäten und der Flächenanschauung. Hier sind nur noch hypothetische Rückschlüsse auf die Beschaffenheit der Bestandteile möglich. Wenn die Bewußtheit der synthetischen und analytischen Kategorialfunktionen in Bewußtseinen niederer Ordnung innerhalb des Individualorganismus höchst unwahrscheinlich ist, so ist dagegen die Bewußtheit der elementaren Bestandteile, die niemals in das höhere Bewußtsein fallen, in solchen niederen Bewußtseinen höchst wahrscheinlich. Es gibt keine andre als bewußte Anschauung und Empfindung; was jetzt in unserem hoch entwickelten Bewußtsein nicht mehr bewußt, und doch unentbehrlicher Bestandteil für den Aufbau unseres Bewußtseinsinhaltes ist, das muß auf einer früheren Entwicklungsstufe unserer Ahnenreihe notwendig einmal bewußt gewesen und durch abgekürzte Vererbung unbewußt geworden sein, das ist zugleich wahrscheinlich noch jetzt in den einzelnen Ganglienzellen unseres Gehirns für deren Individualbewußtsein niederer Ordnung bewußt, obwohl es unter der Schwelle des zentralen Gesamtbewußtseins bleibt, das allein wir kennen und „unser“ Bewußtsein nennen.

Wenn wir die in uns tätigen Kategorialfunktionen nicht unmittelbar mit dem Bewußtsein zu belauschen vermögen, so müssen wir sie, wie alles Bewußtseinstranszendente, mittelbar zu erkennen suchen. Dies geschieht, indem wir beim Vergleich der unfertigen Materialien und des fertigen Bewußtseinsinhaltes den Unterschied beider auffassen und ihn aus einer supponierten synthetischen (beziehungsweise analytischen) Denktätigkeit zu erklären versuchen. Was die Kategorialfunktion zu den vorgefundenen Bau-

steinen des Bewußtseinsinhaltes als apriorische Ergänzung hinzugefügt hat, wird nicht sowohl aus dem Einzelfall, als aus dem Vergleich vieler ähnlicher Einzelfälle begreiflich. Die typische Norm oder formale Gesetzmäßigkeit, nach welcher die unbewußte Kategorialfunktion gearbeitet hat, muß also durch Abstraktion und Vergleich aus den vorgefundenen Ergebnissen a posteriori herausgeschält werden, und was dabei als immanenter Repräsentant der transzendenten Kategorialfunktion für das Bewußtsein herauskommt, muß seiner Entstehung nach die Form des abstrakten Begriffs an sich tragen. So kommt es, daß wir die unbewußten Kategorialfunktionen durch bewußte Kategorialbegriffe denken müssen; beide dürfen aber ebensowenig identifiziert oder miteinander verwechselt werden wie Ding an sich und Vorstellungsobjekt.

Leider bewegt sich fast die ganze bisherige Kategorienlehre bis auf die allerjüngste Zeit in dieser Verwechslung; d. h. fast alle Philosophen waren bisher in bezug auf die bewußtseinstranszendenten Kategorialfunktionen naive Realisten und die meisten sind es noch heute. Der naiv realistische Glaube, die unbewußten Kategorialfunktionen bei ihrer Betätigung mit dem Bewußtsein belauschen zu können, ist bis heute noch nicht auszurotten gewesen, sei es, daß man sie mit dem gemeinen individuellen Bewußtsein, sei es daß man sie mit einem reinen, transzendentalen, dialektischen Bewußtsein, das wieder mit dem absoluten Bewußtsein vermengt wird, erfassen zu können glaubt. Wer auf diesem Standpunkt steht, verschmäht die mittelbare Erkenntnis der Kategorien durch die Erfahrung, Abstraktion und Induktion als einen der Philosophie unwürdigen, unnütz umständlichen und doch nur wahrscheinliche Hypothesen liefernden Umweg und sucht die Kategorien unmittelbar zu erfassen, um sie so zugleich in ihrer apriorischen Notwendigkeit zu begreifen. Was die unbewußte Vernunft hervorbringt, soll der bewußte Verstand kraft der ihm einwohnenden Vernünftigkeit sich unmittelbar ins Bewußtsein erheben können. Wie die Kategorialfunktionen nur Differenzierungen der unbewußten Vernunfttätigkeit für besondere typische Umstände sind und deshalb alle Kategorialfunktionen aus der logischen Determination abfließen, so soll auch die Kategorienlehre die Kategorialbegriffe deduktiv ableiten nach ihrer inneren vernünftigen Notwendigkeit. Wie alle Kategorialfunktionen durch ihre Differenzierung aus gemeinsamem Ursprung in genetischem Zusammenhange stehen, so soll auch die Kategorienlehre ein System bilden,

in welchem nichts empirisch aufgenommen und zufällig herausgegriffen, sondern alles a priori Tätige auch a priori mit apodiktischer Gewißheit erkannt ist. Daß alle bisherigen Versuche dieser Art gescheitert sind, schreckt den naiv realistischen Rationalisten nicht; warum sollte es ihm nicht gelingen?

Alle solche Versuche sind gerichtet durch ihre Verwechslung des unbewußten und bewußten, des absoluten und individuellen Denkens, der apriorischen konstruktiven Funktion und der aposteriorischen rekonstruktiven Erkenntnis, der genetischen Deduktion und der entgegengesetzt gerichteten Erkenntnistätigkeit in der Induktion, das der Natur nach Ersten und Letzten mit dem für uns Ersten und Letzten. Die alte verhängnisvolle Sehnsucht der Philosophen nach apodiktisch gewisser Erkenntnis und ihre Mißachtung der hypothetischen und bloß wahrscheinlichen Erkenntnis hat sich bisher mit diesen Verwechslungen verbunden, um die Kategorienlehre an einer gesunden Entwicklung zu verhindern, und jeden Versuch einer induktiven Behandlung derselben als philosophisch minderwertig und prinzipiell verfehlt beiseite zu schieben.

Eine solche induktive Behandlung der Kategorienlehre wird zwar anerkennen, daß die Kategorialfunktionen, genetisch genommen, Ausflüsse der Vernunft sind und in einem systematischen Zusammenhange sowohl unter sich als auch mit den metaphysischen Prinzipien stehen müssen; aber sie wird es als eine törichte Vermessenheit der menschlichen diskursiven Vernunft zurückweisen, diese Deduktion deduktiv zu rekonstruieren, ohne sich vorher allmählich auf induktivem Wege zu dem Verständnis dieses Zusammenhanges emporgearbeitet zu haben. Sie wird ferner diesen Zusammenhang der Kategorialfunktionen untereinander und mit den metaphysischen Prinzipien (zu denen auch die Vernunft oder das Logische gehört) der Metaphysik überlassen und sich in der Erkenntnistheorie darauf beschränken, das Verständnis der Kategorien soweit zu führen, wie es für die Erkenntnis der Erscheinungswelt (sowohl in der subjektiv idealen als auch in der objektiv realen Sphäre) erforderlich ist, um damit zugleich die Grundlage für die metaphysische Kategorienlehre zu gewinnen. Sie wird endlich nicht umhin können, die Kategorien aus der Erfahrung a posteriori zu erschließen, wird sich aber dabei weder vom Zufall noch von Willkür, sondern von dem genetischen Verlauf des Erkenntnisprozesses leiten lassen und das Wesentliche vor dem Unwesentlichen bevorzugen. Was wesentlich und was

unwesentlich sei, ist dabei auch eine der Fragen, die die Kategorienlehre zu erörtern hat.

Es gibt keine feste Grenzlinie für die Selbstdifferenzierung der Intellektualfunktion, an welcher sie aufhörte, kategoriale Bedeutung zu haben. Ob man die logische Determination überhaupt noch unter die Kategorien rechnen will, oder ob man in ihr (wie Kant in der „transzendentalen Synthesis der Apperzeption“) nur die intellektuelle Urtätigkeit sehen will, die sich je nach den Umständen kategorial entfaltet, ist eine bloße Wortfrage. So unbestimmt wie die obere Grenze der Kategorien ist aber auch ihre untere Grenze, denn die kategoriale Gliederung der logischen Determination geht fließend von den allgemeinsten Beziehungsformen zu immer spezielleren über. Je häufiger die Umstände wiederkehren, unter denen eine bestimmte Kategorialfunktion logisch gefordert ist, desto allgemeiner und wichtiger wird diese Kategorie sein. Wie sich eine jede Kategorialfunktion innerhalb ihres Betätigungsgebietes in Spezialfunktionen sondert, so auch jeder Kategorialbegriff in begriffliche Unterarten, welche diesen Spezialfunktionen entsprechen, z. B. die Zeitlichkeit in Dauer, Aufeinanderfolge und Gleichzeitigkeit. Die Unterarten können sich wiederum weiter differenzieren, so daß es ins Belieben gestellt ist, wie weit die Kategorienlehre dieser Gliederung nachgehen will. Irgendwo muß sie sich selber Grenzen stecken, um sich nicht in das unendliche Detail zu verlieren.

Wie man nur durch vergleichende Abstraktion und induktive Rückschlüsse auf die vorbewußte Entstehung des Bewußtseinsinhaltes zu den Kategorialbegriffen gelangt, so sind auch diese Begriffe noch in einem andern Sinne künstliche Abstraktionen. In der Wirklichkeit kommt es wohl niemals vor, daß eine einzelne Kategorialfunktion isoliert, d. h. mit Ausschluß aller anderen auftritt, weil die Umstände fast immer die gleichzeitige Anwendung mehrerer erfordern. In der Tat sind es ja gar nicht mehrere Kategorialfunktionen, die sich zu gleichzeitiger Anwendung erst verbinden müßten, sondern es ist Eine unbewußte Intellektualfunktion, die sich in bezug auf die gegebenen Umstände in der Weise logisch determiniert, daß alle dabei sachlich geforderten Formen oder Normen einheitlich zur Geltung gelangen. Uns aber, die wir diese intuitive unbewußte Logik weder mitmachen noch nachmachen können, bleibt nichts weiter übrig, als die verschiedenen Fälle verwickelter Betätigung zu vergleichen, das ihnen Gemeinsame hervorzusuchen und auszusondern, und von dem

übrigen jeweilig ganz abzusehen. So gewinnen wir durch Abstraktion die Begriffe einfacher Kategorialfunktionen, die es in Wirklichkeit gar nicht gibt; wir müssen aber so verfahren, um uns in dem verwickelten Tatbestand durch gesonderte Untersuchung der einzelnen Seiten der Tätigkeit nur einigermaßen mit unserem diskursiven Denken zurechtzufinden.

Die Kategorialbegriffe sind nach alledem nicht, wie Aristoteles glaubte, Repräsentanten der obersten Gattungen des Seienden, noch weniger, wie Kant glaubte, Korrelate der Urteilsformen des diskursiven Denkens, oder gar, wie Hegel glaubte, evolutionell fortschreitende Definitionen des Absoluten. Sie sind Begriffe eines Seienden, nämlich der Formen der unbewußten produktiven Tätigkeit, aber nicht Begriffe des Seienden überhaupt im Sinne des Ergebnisses der produktiven Tätigkeit, am wenigsten die obersten Gattungen des fertigen Seienden. Sie sind nur typische Formen der logischen Selbstdetermination der produktiven Tätigkeit, also durchaus formal im Vergleich zu dem Inhalt, der die konkrete Bestimmtheit der produktiven Tätigkeit und ihres Produktes ausmacht. Wenn ich die Kategorie der Substantialität oder der Kausalität benutze, so suche ich zwar die beharrende Substanz der wechselnden Accidentien oder die Ursache zu einer gegebenen Wirkung, weil ich auf Grund der mir einwohnenden Kategorialfunktion solche zu suchen nicht unterlassen kann; aber welcher Art die Substanz, und was im besonderen Fall die Ursache der Erscheinung sei, darüber sagt mir die Kategorie nichts. Wenn ich nach der Größe oder Farbe eines Objektes frage, wende ich die Kategorien der Quantität oder der Qualität an, aber wie groß das Objekt sei, und welche Farbe es habe, kann ich aus der Kategorie nicht entnehmen, die ihre inhaltliche Bestimmtheit von den Daten des Einzelfalls erhalten muß.

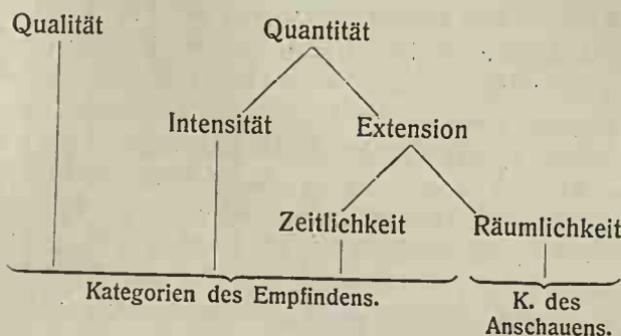
Während aber die Kategorie rein formal und inhaltlich unbestimmt ist im Verhältnis zu ihrem konkreten Inhalt, hat sie doch selbst schon eine inhaltliche Bestimmtheit im Vergleich zu anderen Kategorien. Es ist etwas andres, ob ich nach der Substanz oder nach der Ursache, nach der Größe oder nach der Farbe frage. Daß eine bestimmte Kategorie einem Etwas zukommt oder nicht zukommt, bildet selbst schon eine inhaltliche Bestimmtheit desselben, und in diesem Sinne gibt die Kategorienlehre eine mehr als bloß formale, eine selbst schon inhaltliche Erkenntnis, so z. B. wenn sie lehrt, daß den Dingen an sich zwar quantitative, aber keine qualitativen Bestimmungen zukommen.

Wenn die Kategorien doch nur empirisch aufgenommen werden können, so wird man am besten tun, sich an die Entwicklung des Erkennens im Individuum zu halten, die von der Empfindung durch die Anschauung zum Gedanken fortschreitet, und zu beobachten, welche Kategorien auf jeder dieser Hauptstufen zur Geltung gelangen. So hat Kant in seiner zweiten Periode Kategorien der Sinnlichkeit und des Verstandes, in seiner dritten Periode Anschauungs- und Denkformen unterschieden; Fichtes Wissenschaftslehre, Schellings System des transzendentalen Idealismus und Hegels Phänomenologie des Geistes schlagen diesen von unten nach oben aufsteigenden Weg ein. Die Intellektualität der Anschauung ist schon von Schopenhauer genauer erörtert worden; es muß sich aber auch die Intellektualität der Empfindung hinzugesellen, da, wie schon Schelling lehrte, die Materie der Empfindung genau so a priori und geistig produziert ist wie die Formen des Anschauens und Denkens. Es scheint deshalb nötig, die Kategorien der Sinnlichkeit in solche des Empfindens und des Anschauens zu sondern, d. h. in solche, die schon bei der Entstehung der Empfindung tätig sind, und solche, die erst bei der Entstehung der Anschauung auftreten und zu denen des Empfindens hinzukommen. Bei den Kategorien der Sinnlichkeit treten die Beziehungen, in denen sie bestehen, noch nicht ins Bewußtsein mit ein, wohl aber bei denen des Denkens. Alle Kategorien sind also zwar Beziehungen, aber nur die des Denkens sind bewußte Beziehungen; deshalb tritt auch die Kategorie der Relation erst da als Urkategorie zutage, wo die Beziehungen, in denen die Kategorien bestehen, als Beziehungen ins Bewußtsein fallen, d. h. bei den Kategorien des Denkens (K. 191—192).

Die Kategorien des Denkens zerfallen in die des reflektierenden und die des spekulativen Denkens; die ersteren explizieren die im Sein nur implizite enthaltenen Beziehungen, die letzteren reproduzieren gedanklich die im Sein bereits explizite gesetzten Beziehungen (K. 193—195). Die spekulativen Hauptkategorien beschränken sich auf die Dreizahl: Kausalität, Finalität, Substantialität, die sich in zahlreiche Unterkategorien gliedern; alle übrigen Kategorien des Denkens gehören zu denen des reflektierenden Denkens.

Die Kategorien der Sinnlichkeit beschränken sich auf Qualität und Quantität. Die Qualität gehört ausschließlich dem Empfinden an, und soweit sie in dem Anschauen vorkommt, ist sie durch die Empfindungen in die Anschauung hineingelangt. Die

Quantität spaltet sich in Intensität und Extension. Beide kommen bereits in der Empfindung vor; die Intensität gehört sogar, ebenso wie die Qualität, ihr ausschließlich an und gelangt nur durch sie und mit ihr in die Anschauung mit hinein. Die Extension spaltet sich wiederum in die eindimensionale, zeitliche, und die dreidimensionale, räumliche Extension; erstere gehört der Tätigkeit überhaupt und ohne Ausnahme, also auch schon der Empfindung, letztere nur der Anschauung an.



Sollen die Kategorien der Quantität hintereinander ohne Lücke erörtert werden, so ist diese Reihenfolge festzuhalten; soll dagegen der genetische Gang der Erkenntnis maßgebend sein, so sind Intensität und Zeitlichkeit voranzustellen, weil die Qualität bereits eine subjektive Synthese aus diesen beiden ist. (Vgl. zu diesen Vorbemerkungen Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit. Bd. 115 Heft 1, S. 9—19.)

I. Die Kategorien der Sinnlichkeit.

1. Die Kategorien des Empfindens.

a) Die Intensität.

Das erste, wodurch sich die Empfindung bemerklich macht, wodurch sie die Aufmerksamkeit erregt und sich ins Bewußtsein drängt, man kann sagen, das erste, womit das Bewußtsein entsteht, ist die Intensität. Sie schreit gleichsam in den Frieden des Unbewußtseins hinein und erweckt das Bewußtsein, wo noch keines ist, zunächst als Unlustintensität, die bei höherem Grade zum Schmerz wird, sodann als Lustintensität, die freilich erst im Kontrast mit der Unlust bewußt wird.

Unlust entsteht, wo das unbewußte Streben oder die dynamische Tendenz eines Individuums gehemmt und reprimiert

wird, Lust da, wo sie sich ungehindert als Kraftäußerung entladen, beziehungsweise die entgegenstehenden Hindernisse überwinden kann. Wo es sich z. B. um mechanische Kräfte handelt, da wird ein mit Anziehungstreben begabtes Atom sich und den übrigen Atomen negative Beschleunigungsimpulse (zur gegenseitigen Annäherung) erteilen und Unlust empfinden, wenn es diesen Impulsen zuwider zur Entfernung gezwungen wird, Lust dagegen, wenn es der Annäherungstendenz folgen kann. Umgekehrt wird ein mit Abstoßungstreben begabtes Atom sich und den übrigen Atomen positive Beschleunigungsimpulse (zur gegenseitigen Entfernung) erteilen, also Unlust empfinden, wenn es diesen Impulsen zuwider zur Annäherung gezwungen wird, Lust dagegen, wenn es der Entfernungstendenz folgen kann. Ein anziehendes Atom, das sich um ein Molekül in elliptischer Bahn herumbewegt, wird Unlust empfinden, wenn es aus der Nahstellung in die Fernstellung übergeht und seine Geschwindigkeit verlangsamen muß, Lust dagegen, wenn es aus der Fernstellung in die Nahstellung übergeht und seine Geschwindigkeit vergrößern kann. Allgemein ausgedrückt muß der Übergang von lebendiger Kraft in Spannkraft Unlust, der von Spannkraft in lebendige Kraft Lust erregen. Die Empfindungsintensität ist negativ, wenn die von außen her aufgenötigte Veränderung im Zustand des Individuums seinen eigenen Willensintentionen oder dynamischen Tendenzen zuwiderläuft, positiv, wenn das eigene Streben die intendierte Veränderung ohne äußeren Widerstand oder mit Überwindung desselben herbeiführt. Somit ist die Unlust negative, die Lust positive Empfindungsintensität; beide unterscheiden sich nur durch das mathematische Vorzeichen der intensiven Größe (— und +), d. h. durch den Sinn, in welchem die Zustandsveränderung sich vollzieht, entsprechend dem Gegensatz der Richtung bei der räumlichen Bewegung und den auf sie Bezug habenden Beschleunigungsimpulsen.

Eine Qualitätsverschiedenheit ist bei dem Gegensatz der Vorzeichen nicht vorhanden. Die Strecken auf der linken Seite der Abszissenachse des Koordinatensystems sind qualitativ nicht unterschieden von denen auf der rechten Seite. Wenn die Logik den Unterschied des bejahenden und verneinenden Urteils als „Qualität des Urteils“ bezeichnet, und gar Kant die diesen Urteilsformen entsprechenden Kategorien solche der Qualität nennt, so ist damit das Wort Qualität in einem seiner eigentlichen Bedeutung völlig entfremdeten Sinne gebraucht, was sich durch große Ver-

wirung zwischen diesem und dem eigentlichen Wortsinn gerächt hat. Lust und Unlust treten zwar in unserem Bewußtsein immer mit Qualität verbunden auf, haben aber unmittelbar mit Qualität nichts zu tun und sind nicht an diese gebunden, sondern sind lediglich quantitative Bestimmungen der Intensität, sofern sie den positiven oder negativen Sinn der Intensitätsgröße bestimmen. Je tiefer die Bewußtseinsstufe, desto ärmer ist sie an Qualität, bis zuletzt bei den Uratomen mit dem Heranrücken der Bewußtseinschwelle an die Null die Qualität ganz schwindet; die Intensität der Empfindung aber mit ihrem positiven oder negativen Vorzeichen muß auch hier bestehen bleiben, wenn anders die Qualität der Bewußtseins höherer Ordnung aus der Synthese des Bewußtseinsinhaltes der umspannten Individuen niederer Ordnung zustande kommen soll.

Alles, was von den Empfindungsintensitäten niederer Individualitätsstufe zur synthetischen Konstitution der Qualität für die Empfindung höherer Individualitätsstufe verbraucht wird, das kann nicht zugleich als Intensität in das Bewußtsein höherer Stufe eintreten, da es sonst doppelt perzipiert würde. Nur derjenige Rest der Empfindungsintensitäten niederer Individualitätsstufen, der nicht für die synthetische Konstitution der Qualität bereits verbraucht ist, addiert sich zu einer Summe, die als Empfindungsintensität in das Bewußtsein höherer Individualitätsstufe fällt, sofern sie dessen Schwelle übersteigt. Wo eine Qualität der Empfindung zustande kommt, kann demnach zwar der Lust- und Unlustcharakter der Komponenten für das Bewußtsein höherer Individualitätsstufe unter der Schwelle bleiben, aber doch die qualitative Empfindung mit einer Intensität ins Bewußtsein treten, die sich aus der Intensität der Komponenten zusammensetzt (z. B. bei der Perzeption von Schwingungen, deren Phasen mit Lust und Unlust abwechseln).

Für jede Individualitätsstufe gibt es nämlich eine untere und eine obere Bewußtseinschwelle der Empfindungsintensität. Die untere Schwelle liegt um so höher, je höher die Individualitätsstufe ist, und je mehr sie das Bedürfnis hat, von der Wahrnehmung der Masse schwächerer Reize unbehelligt zu bleiben. Die obere Schwelle hängt davon ab, welche Reizstärke die Sinnesorgane und Zentralorgane aufzunehmen und zu verarbeiten vermögen, ohne in ihrem physiologischen Bestande erschüttert und zeitweilig oder dauernd zu normalem Funktionieren unfähig gemacht zu werden. Normales Wachstum der Empfindungsintensität ist nur zwischen

der unteren und oberen Schwelle zu erwarten, während in unmittelbarer Nähe beider abnorme Verhältnisse eintreten. Aber auch das normale Wachstum innerhalb jener empirischen Grenzen ist noch beeinflußt durch die Beschaffenheit der organischen Hilfsmechanismen und entfernt sich mit deren Komplikation von der Einfachheit eines mathematischen Gesetzes. Je weiter beide Schwellen auseinanderrücken und je mehr die Organe und Hilfsmechanismen für Reizumwandlung verschwinden, desto ungetrübter muß das Gesetz hervortreten, am meisten in den Uratomen, deren untere Schwelle auf $\frac{1}{\infty}$ und deren obere auf ∞ liegt, weil kein noch so starker Reiz mehr imstande ist, sie durch Dissoziation zu zerstören.

Dieses Gesetz (das Webersche) besagt, daß die Empfindungsintensität eine mathematische Funktion der Reizintensität ist, und zwar eine logarithmische, d. h. daß die Empfindungsintensitäten sich verhalten wie die Logarithmen der Reizintensitäten, oder daß die Reihe der Empfindungsintensitäten eine arithmetische ist, wenn die der zugehörigen Reizintensitäten eine geometrische ist. Die Reizunterschiede, d. h. die Reihe der dynamischen Intensitäten, in welchen die Reize bestehen, stellen wir dadurch fest, daß wir sie mit Hilfe extensiver Anschauungsgrößen ermitteln, z. B. beim Wägen durch Beobachtung des Ausschlags der Wage und des Abzählens der Gewichte. Die Unterschiede der Empfindungsintensitäten können wir aber nicht auf dieselbe Weise feststellen, und bei der unmittelbaren Vergleichung fehlt die Möglichkeit des Messens, weil sich eine Empfindung nicht auf der andern als Maß abtragen läßt. Als Maß des Intensitätsgrades können wir hier nur die kleinsten Zuwächse benutzen, die überhaupt noch merklich sind, und müssen jede Empfindungsintensität nach der Zahl der kleinsten Zuwächse schätzen, die erforderlich sind, um sie aufzubauen, d. h. sie von Null bis zur gegebenen Größe zu steigern. Diese kleinsten bemerkbaren Zuwächse sind nun zwar als solche subjektiv gleich, objektiv aber sind sie proportional der bereits gegebenen Reizgröße, und daraus ergibt sich mit Notwendigkeit das Webersche Gesetz.

Das Bewußtwerden der Empfindung nach Seiten ihrer Intensität ist demnach keine bloße Übernahme der objektiv realen Reizgröße, sondern eine Logarithmisierung derselben und entsteht durch unbewußte Integration der sämtlichen kleinsten Empfindungszuwächse, die zu ihrem Aufbau erforderlich sind, d. h. durch

eine unbewußte synthetische Intellektualfunktion. Die Intensität des Empfindens ist demnach eine Kategorialfunktion. Wir kennen die Intensität unmittelbar nur in der Empfindung, und schließen nur darauf, daß auch in dem Reiz, der die Empfindung anregt, Intensität enthalten sei, die dann aber nicht mehr Empfindungsintensität, sondern Kraftintensität sein muß. Wir schreiben dann diese Kraftintensität, die in andern Individuen Empfindungen zu erregen vermag, auch uns selbst zu, und nennen sie aus psychologischem Gesichtspunkt Intensität des Wollens. Als Kraft oder Wollen ist die Intensität nach außen gegen andere Individuen gewendet, als Empfindung nach innen; als erstere gehört sie der objektiv realen, als letztere der subjektiv idealen Sphäre an. Wenn zwei Kräfte aufeinander prallen, ohne sich ausweichen zu können, so entweicht die Intensität gleichsam aus der Dimension der Kollision in eine zu ihr senkrecht stehende, etwa wie das Wasser zweier gleichstarken gerade aufeinanderstreffenden Wasserstrahlen. Mathematisch drückt man die in einer andern Dimension belegene Größe auch wohl durch $\sqrt{-1}$ aus, nennt sie im Gegensatz zu reellen Größen imaginär, und sieht erst in der komplexen Größe, d. h. der Summe der reellen und imaginären Größe ($a + b\sqrt{-1}$) das vollständige Bild der Quantität. In ähnlichem Sinne kann man sagen, daß erst die Summe der Kraftintensität und Empfindungsintensität den Begriff der Intensität erschöpft, und die beiden Glieder dieser Summe sich verhalten wie die reelle und imaginäre Größe in der Mathematik. Der objektiv realen Sphäre gehört die Gesamtheit des individuell gegliederten und inhaltlich erfüllten Wollens oder der gesetzmäßig bestimmten Kraftäußerungen an, der subjektiv idealen Sphäre die Gesamtheit der individuellen Empfindungsintensitäten, die aus dem Widerstreit der ersteren entspringen (K. 50—66).

Als Intensität, abgesehen von jeder graduellen Bestimmtheit, oder als quantitativ unbestimmte, ist die Intensität keine Kategorie; dies wird sie erst dadurch, daß sie quantitative Bestimmtheit erhält und in quantitative Verhältnisse, d. h. Relationen, eingeht. Als reine Intensität ist sie vielmehr etwas rein Alogisches ohne logischen Einschlag, gleichviel ob sie in ihrer reellen oder in ihrer imaginären Dimension auftritt. Als reine, unbestimmbare Gefühlsintensität ist sie das Alogische im Bewußtseinsinhalt, das als letzter logisch nicht auflösbarer Rückstand der erkenntnistheoretischen Analyse des Bewußtseinsinhaltes übrig bleibt, und auf das letzten Endes alle möglichen logischen Kategorialformen angewandt wer-

den müssen, um aus bloß möglichen logischen Formen zu aktuellen Kategorialfunktionen zu werden.

b) Die Zeitlichkeit.

Die Empfindung zeigt nicht bloß intensive, sondern auch extensive Quantität, freilich nur in einer Dimension. Wenn eine Empfindung besteht, ohne daß eine intensive oder qualitative Veränderung bemerkt wird, so wird ihr Dauer beigelegt; wenn mehrere verschiedene Empfindungen aufeinanderfolgen, wird ihr Verhältnis zueinander als Sukzession aufgefaßt. Die Dauer der Empfindung ist eine Synthese aus den kleinsten Zeiteilchen, die noch über der Bewußtseinschwelle der betreffenden Individualitätsstufe liegen; jedes kleinste wahrnehmbare Zeiteilchen ist wiederum eine Synthese von Reaktionen unter der Bewußtseinschwelle, die auf kürzere Reize erfolgen, z. B. die Einzelschwingungen eines Tones. Diese Komponenten der kürzesten wahrnehmbaren Empfindung können in einem Bewußtsein niedrigerer Individualitätsstufe, das bei tieferer Intensitätsschwelle auch eine tiefere Zeitschwelle hat, noch bewußt werden. In den Uratomen, deren Intensitätsschwelle unendlich klein ist, wird auch die Zeitschwelle unendlich klein sein, so daß die verschiedenen Phasen einer Schall- oder Lichtschwingung in ihren Unterschieden und ihrem gegensätzlichen Verhältnis zueinander empfunden werden; wenn sie nicht zu einer sich gleichbleibenden Qualität synthetisch verschmolzen werden, können sie auch nicht als Dauer einer sich gleichbleibenden Empfindung aufgefaßt werden.

Die Aufeinanderfolge zweier verschiedenen Empfindungen ist als nackte Tatsächlichkeit zwar etwas Gegebenes, das jeder Willkür entrückt ist, aber noch kein Verhältnis, auch kein zeitliches Verhältnis. Solange die eine Empfindung ist, ist die andre noch nicht, und sobald die andre ist, ist die eine nicht mehr. Das Gewesensein und das Seinwerden sind aktuelles Nichtsein, und zu ihnen kann das gegenwärtig aktuelle Sein als bloßes Sein kein Verhältnis haben. Es muß erst eine synthetische Intellektualfunktion hinzutreten, die beide mit dem Gegenwärtigen überschauend zusammenfaßt und in das zeitliche Verhältnis des Vor und Nach rückt, welches dann Sukzession heißt. — Verlaufen mehrere Empfindungsreihen zusammen, so daß ein bestimmtes Glied der einen Reihe mit einem der anderen zusammentrifft, so ist auch dies zunächst eine bloße Faktizität; die Gleichzeitigkeit tritt erst als solche ins Bewußtsein, wenn beide synthetisch verknüpft

werden und ihre Koinzidenz als zeitliches Verhältnis aufgefaßt wird. Allerdings wird hier die Synthese schon durch diejenigen Intellektualfunktionen mitgesetzt, welche die zusammentreffenden Empfindungen als Bewußtseinsinhalt eines und desselben Perzeptionsaktes gesetzt und produziert haben. Dauer, Sukzession und Gleichzeitigkeit sind also synthetische Relationen, und treten als solche zu der gegebenen Tatsächlichkeit hinzu, die nur die Seinsgrundlage der kategorialen Relation bildet. Alle drei sind Unterarten der Kategorie der Zeitlichkeit.

Die unbestimmte Zeitlichkeit der Empfindung ist ebensowenig eine Kategorie wie die unbestimmte Intensität; Kategorie kann bei beiden nur die quantitative Bestimmtheit heißen, die sich in quantitativen Verhältnissen oder Relationen ausdrückt. Die unbestimmte Zeitlichkeit als solche ist die andre, extensive Seite der unbestimmten Quantität, wie die unbestimmte Intensität die eine Seite derselben war. Beide zusammen machen den alogischen Rückstand aus, der bei der logischen Analyse des Bewußtseinsinhaltes nach Abzug aller logischen Zutaten übrig bleibt, und auf den diese Zutaten bezogen werden. Sie sind das, was Kant die „Materie der Empfindung“ im Gegensatz zu allen logischen Formen nannte. Das Alogische als notwendiger Gegenwurf für die Anwendung und Aktualisierung der logischen Beziehungsmöglichkeiten ist also im Bewußtseinsinhalt empirisch gegeben und braucht nur aus ihm analytisch herausgeschält zu werden; keineswegs ist es aus metaphysischen Voraussetzungen deduziert.

Sehr kleine Dauerstrecken kann man durch Addition der kleinsten wahrnehmbaren Zeiteilchen messen, die hier im Unterschied von der Intensität nicht bloß subjektiv als gleich erscheinen, sondern es auch objektiv sind. Da aber dieser Maßstab nicht wie bei der Intensität mit der Größe des zu Messenden mitwächst, ist er für größere Dauer unbrauchbar, und es müssen immer größere Maßeinheiten eintreten, z. B. die Dauer der kürzesten Silbe ($\frac{1}{11}$ Sekunde), des Schreitens ($\frac{5}{9}$ Sekunde), des Herzschlags ($\frac{5}{6}$ Sekunde), des Atemzugs (2 Sekunden), des Pendelschlages, des Abrinnens einer bestimmten Wassermenge durch eine enge Öffnung, des Niederbrennens einer Kerze von bestimmter Länge und Dicke, der Erdumdrehung um ihre Axe, des Mondumlaufs, des Erdumlaufs um die Sonne usw. Um die Dauer einer stetigen und gleichmäßigen Empfindung zu messen, benutzen wir also Sukzessionsreihen von diskreten Empfindungen, bei denen wir aus

bestimmten Gründen das Vertrauen haben, daß die Zeitintervalle zwischen der Wiederkehr gleicher Empfindungen gleich sind. Durch die Konfrontation des Kontinuierlichen und Diskreten und die Auffassung der Gleichzeitigkeit beider wird also erst das Kontinuierliche für uns zur bestimmten Zeitgröße und das Diskrete zur zeitlichen Einheit einer Sukzession.

Alle diskreten Reihen, denen wir Vertrauen in bezug auf die Gleichmäßigkeit ihrer zeitlichen Intervalle schenken, gehören der objektiv realen Sphäre an, bestehen in rhythmischen Bewegungen und können uns nur dann als Zeitmaße dienen, wenn die Zeitlichkeit der Empfindungen, die sie in uns auslösen, durch die Zeitlichkeit der Reize, die sie auf unsere Sinne ausüben, bedingt ist, d. h. wenn der transzendente Realismus richtig ist und die Zeitlichkeit ebensowohl Daseinsform in der objektiv realen Sphäre wie Bewußtseinsform in der subjektiv idealen Sphäre ist. Wenn ein Musiklehrer eine Reihe Noten aufschreibt, diese einem Schüler zum sukzessiven Anschlagen auf dem Klavier übergibt und eine Anzahl anderer Schüler nach dem Gehör die Töne bestimmen und aufschreiben läßt, so ist die zeitliche Aufeinanderfolge der Töne im Bewußtsein jedes der Schüler durch die Anschlagsfolge, diese durch die Reihenfolge der Noten auf dem Papierblatt und diese durch die Willkür des Lehrers bestimmt. Eine subjektive Willkür kann aber weder bei dem Anschlagenden noch bei den Hörern platzgreifen, wie der Vergleich der Aufzeichnungen aller beweist. Die Übertragung der zeitlichen Folge aus dem Bewußtsein des Lehrers in das des Anschlagenden erfolgt durch das objektiv reale beschriebene Notenblatt, diejenige aus diesem letzteren in das der Hörer durch die objektiv reale Bewegung der Klaviertasten, der Saiten und der Luft. Ohne reale Zeitlichkeit wäre auch die Übertragung einer subjektiv idealen Zeitfolge aus einem Bewußtsein ins andre unmöglich, auf der doch unser ganzes Leben beruht.

Genau genommen gibt es weder eine stetige Dauer von sich gleich bleibender Empfindung, noch diskrete Empfindungsreihen mit empfindungslosen Lücken. Die scheinbar konstante Empfindung zeigt geringfügige Veränderungen der Qualität und Intensität, sei es durch Schwankungen im Reiz, sei es durch Abstumpfung im Sinnesorgan und Zentralorgan, durch sich überlagernde Nachbilder usw. Die scheinbar diskreten Empfindungen sind nicht momentan, sondern schwellen zu einem Höhepunkt an und ab, und die scheinbaren Lücken sind von anderen Empfindungen ausgefüllt. Alles ist stetige Veränderung des Empfindens; aber je nach-

dem annähernde Beständigkeit oder rhythmischer Wechsel überwiegt, spricht man von stetiger Konstanz und diskreter Reihenfolge. Dauer und Sukzession sind nur die einander ergänzenden beiden Seiten der stetigen Veränderung. Was wir als diskrete Sukzession auffassen, sind homologe Phasen zyklischer oder oszillatorischer Wiederkehr, z. B. die Endpunkte von Pendelschwingungen oder der tägliche Höchststand der Sonne; diese homologen Punkte eines Rhythmus müssen aus der stetigen Veränderung erst vom Denken herausgehoben und diszerniert werden.

Die Veränderung der Empfindung kann vom Ausgangszustand zum Endzustand schneller oder langsamer führen, oder dasselbe Maß von Abänderung kann in kürzerer oder längerer Zeit erreicht werden. Die Geschwindigkeit der Veränderung kann gleichmäßig oder ungleichmäßig sein, je nachdem ihre Beschleunigung entweder gleich Null ist, oder aber eine positive oder negative Größe hat. Auch die Beschleunigung kann entweder gleichmäßig oder gesetzmäßig ungleichmäßig sein. Eine Wandelung des Gesetzes der Beschleunigungsänderung mit der Zeit dürfen wir aber nicht mehr annehmen, da wir nur mit konstanten Naturgesetzen etwas erklären können und bei variablen Gesetzen die Welt für uns unverständlich würde. Das Abänderungsmaß nach der Zeit differenziert ergibt als ersten Differentialquotienten die Geschwindigkeit der Veränderung, als zweiten die Beschleunigung derselben in der Zeiteinheit, als dritten das Gesetz der Beschleunigungsänderung in der Zeiteinheit. Diese mathematischen Beziehungen gewinnen übrigens ihre praktische Bedeutung erst durch den Rückgang von der Empfindungsänderung auf die Reizänderung; in der objektiv realen Sphäre tritt dann an die Stelle der qualitativen und intensiven Veränderung die Bewegung, an die Stelle des Abänderungsmaßes der Weg.

Die subjektive Dauer erscheint stetig, obwohl sie aus lauter diskreten Zeitschwellenwerten synthetisch hergestellt ist. Geht die Überlegung auf diese diskreten Bestandteile der subjektiven Zeitanschauung zurück, so hält sie dieselben leicht für absolute Minima oder Zeitpunkte, während sie doch nur relative Minima für die Perzeptionsfähigkeit dieser Individualitätsstufe sind. Die subjektive Zeitdauer erscheint dann irrümlich als eine Synthese von ausdehnungslosen Zeitpunkten (Motekallemin, Hamerling, Petroniévícs), während sie doch eine Synthese aus ausgedehnten Zeitstrecken ist. Je tiefer die Individualitätsstufe, desto niedriger sinkt die Zeitschwelle, desto mehr nähert sich die subjektive Zeit-

dauer einem Integral aus Zeitdifferentialen, desto näher kommt sie der absolut stetigen realen Zeitlichkeit, die nicht mehr ein Integral aus Differentialen, sondern ein schlechthin kontinuierlicher Fluß ist. Die subjektive Zeitlichkeit ist gerade dadurch ein für das Bewußtsein geeignetes Abbild der objektiv realen Zeitlichkeit, weil auch sie kontinuierlich zu sein scheint; daß dieser Schein falsch ist, daß sie eine Synthese aus diskreten Zeitschwellenwerten ist, kommt nicht in Betracht, weil die Synthese vorbewußt ist und deshalb die Fugen zwischen den diskreten Bestandteilen nicht zum Bewußtsein kommen (genau wie beim räumlichen Sehfeld). Die objektiv reale Zeitlichkeit muß für alle Individualitätsstufen ein und dieselbe, also unabhängig von ihren verschiedenen subjektiven Schwellenwerten sein; sie muß aber auch frei von dem logischen Widerspruch sein, das Kontinuierliche des Zeitverlaufs aus ausdehnungslosen Querschnitten oder Zeitpunkten zusammensetzen zu wollen. Das scheinbar Diskrete in ihr können nur homologe Punkte oder Phasen in der rhythmischen Wiederkehr oszillatorischer Veränderungen sein. Die subjektive Anschauung, sofern sie sich nicht mit dem Schein der Stetigkeit der subjektiven Zeitlichkeit begnügen will, sucht die wirkliche Stetigkeit der realen Zeitlichkeit sich mathematisch durch die Integration von Zeitdifferentialen zu vergegenwärtigen, kommt aber dabei über eine Annäherung an den wirklichen Sachverhalt nicht hinaus.

Die Zeitlichkeit ist die Urform aller Tätigkeit, weil sie die Urform aller Veränderung ist, und unter Tätigkeit die innere, spontane, autonome Ursache der Veränderung verstanden wird. Eine unzeitliche Tätigkeit ist ein Widerspruch in sich, weil sie eine Tätigkeit wäre, die nichts tut. Gleichviel, ob der zeitliche Ablauf der bewußten Empfindungen als Wirkung einer bloß äußerlichen, fremden Tätigkeit (sei es eines Dinges an sich oder eines Gottes), oder einer bloß innerlichen, eigenen, subjektiven Tätigkeit (des Ich an sich oder transzendenten Individualsubjekts) aufgefaßt, oder dem Zusammenwirken einer äußeren und einer inneren Tätigkeit (des Dinges an sich und des Ich an sich) zugeschrieben wird, immer muß es eine vorbewußte Tätigkeit sein, die den Bewußtseinsinhalt bestimmt, und diese Tätigkeit, die als bewußtseinstranszendente der objektiv realen Sphäre angehört, muß als Tätigkeit zeitlich sein. Auf alle Fälle muß also die Zeitlichkeit eine Daseins- und Wirkensform in der objektiv realen Sphäre sein, und kann nicht ausschließlich eine subjektiv-ideale, bewußtseinsimmanente Gültigkeit haben, wenn man nicht auf Erklärbarkeit und Ver-

ständigkeit der Welt gänzlich verzichten will (vgl. oben S. 115—117).

Wie die Tätigkeit allemal dynamische Funktion, Kraftäußerung oder Willensbetätigung ist, so muß auch die zeitliche Veränderung in der objektiv realen Sphäre zunächst Intensitätsänderung oder Änderung der quantitativen Verhältnisse im Gebiete der Intensität sein. Wie die zeitliche Veränderung in der subjektiv idealen Sphäre die Empfindungsintensität betrifft, so in der objektiv realen Sphäre die dynamische Intensität des Wollens. Wie dann in der subjektiven Sphäre die zeitliche Veränderung in zweiter Reihe auf die Qualität übergreift, so in der objektiv realen Sphäre auf die Ortsveränderung oder die Änderung der quantitativen Verhältnisse im Gebiete der räumlichen Extension.

Die Zeitlichkeit in der objektiv realen Sphäre ist stetig fließende Gegenwart; sie hat wohl faktische Aufeinanderfolge und Koinzidenz; aber keinerlei synthetische explizierte Beziehungen zwischen Früherem und Späterem, und in diesem Sinne weder Dauer, noch Sukzession, noch Gleichzeitigkeit. Denn das bloße Sein ist weder bewußtes noch unbewußtes Denken und als solches keiner Art von Synthesen fähig, sondern nackte Tatsächlichkeit des gegenwärtigen Gesetz- und Gegebenseins. Die unzeitliche Gesetzmäßigkeit, die es synthetisch verknüpft, kann wohl aus dem Sein der objektiv realen Sphäre hervorschimmern, aber nicht in ihm ihren Sitz haben, und weist schon dadurch über die objektiv reale Sphäre auf eine höhere zurück.

Dauer, Sukzession und Gleichzeitigkeit sind die Unterarten der formalen Kategorie der Zeitlichkeit; Tätigkeit und Veränderung sind die Träger dieser Daseins- und Anschauungsform, d. h. sie sind das Zeitliche; die Zeit ist die kollektive Gesamtheit aller Dauer, als Kollektivum eine konkrete Einheit, als Gesamtheit eine allumfassende Totalität (gleich der „Welt“), als Summe aller Dauer eine Synthese von abstrakt formalen Synthesen, und darum selbst eine abstrakte inhaltleere Form. Die subjektiv ideale Zeit eines Individualbewußtseins ist als wirkliche nur die von seiner Erinnerung umspannte Lebensdauer, als mögliche freilich der Tummelplatz seiner Phantasie. Es gibt so viele subjektiv ideale Zeiten, als es Individualbewußtseine gibt; eine zeitliche Beziehung derselben untereinander (z. B. in bezug auf Gleichzeitigkeit, gleiche oder verschiedene Geschwindigkeit des Lebensablaufs usw.) ist unmöglich, wenn es nicht eine supraindividuelle, unbewußte oder überbewußte Zeit gibt, in welche

alle die subjektiven Zeiten eingegliedert sind. In der objektiv realen Sphäre gibt es wohl Zeitliches, das die Form der Zeitlichkeit an sich hat, aber keine objektiv reale Zeit, weil die Möglichkeit einer zusammenfassenden Synthese fehlt. Auch hierdurch werden wir auf eine höhere Sphäre mit einer absoluten Zeit hingewiesen.

c) Die Qualität.

Wir kennen fünf verschiedene Klassen von Empfindungssynthesen: 1. Verknüpfung durch wiederholtes gleichzeitiges Auftreten ohne sachliche und ursachliche Zusammengehörigkeit (z. B. assoziative Gerüche); 2. Verknüpfung durch Beziehung auf dasselbe Ding als gemeinsame Erregungsursache (z. B. Gesichts-, Geruchs-, Tast- und Geschmacksempfindungen desselben Speisebissens); 3. Verknüpfung von mehreren selbständigen Empfindungen eines und desselben Sinnes zu einer Gesamtempfindung, in welcher die Komponenten deutlich unterscheidbar bleiben (z. B. der Gesamteindruck einer Musikaufführung von Solosängern, Chören Orchester, Orgel usw.); 4. Verknüpfung von Empfindungen, die unter besonderen Umständen auch selbständig ins Bewußtsein treten können, in ihrer Verschmelzung aber nicht als selbständige erhalten bleiben; 5. Verknüpfungen, deren Komponenten nur vermutet werden können, aber nicht gesondert nachweisbar sind.

Schon bei der ersten Klasse findet eine deutliche Veränderung und Bereicherung der Gesamtempfindung durch die assoziativ hinzutretenden Komponenten statt; in noch höherem Maße geschieht dies bei der zweiten Klasse, wo die Empfindungsqualitäten zu dem einheitlichen Objekt verbunden werden, welches das Ding an sich als gemeinsame Erregungsursache repräsentiert. Wenn hier die Verschiedenheit der beteiligten Sinne nach einer völligen subjektiven Verschmelzung der Eindrücke zu einer Gesamtempfindung im Wege steht, so fällt dieses Hindernis bei der dritten Klasse hinweg, wo nur Ein Sinn affiziert wird; dasselbe vierstimmige Musikstück macht einen qualitativ verschiedenen Gesamteindruck, wenn es von verschiedenen Stimmen oder Instrumenten ausgeführt wird, und bei den Klangwirkungen des Orchesters wie der Orgelregister kann man die qualitative Änderung des Gesamteindrucks studieren. In ähnlicher Weise regelt der Koch den qualitativen Geschmackseindruck einer Speise durch Ein- und Ausschaltung verschieden schmeckender Zutaten, der Parfümeur den eines Duftes durch Zusatz und Weglassung verschieden riechender Bestandteile. Aber der Geschmack oder Geruch der Bestandteile

hat in diesen Beispielen selbst noch eine Empfindungsqualität, die nicht einfach zu nennen ist. Wir kennen keinen Süßstoff, Bitterstoff, der bloß süß oder bitter wäre und von anderen Süßstoffen oder Bitterstoffen durch qualitative Zusätze seines Geschmacks nicht feine Unterschiede zeigte; die einfachen Empfindungsqualitäten des Süßen und Bittern bleiben für uns bloße Abstraktionen, die wir aus zusammengesetzteren Empfindungsqualitäten begrifflich herauschälen. So weisen die Gerüche, Geschmäcke und Gefühlsempfindungen rasch in die fünfte Klasse hinüber, während die vierte Klasse mehr in den Gehörs-, Gesichts- und Tastempfindungen vertreten ist.

Einen Akkord kann man nach Belieben als einheitliche Empfindung von reicherer Qualität oder als Verknüpfung mehrerer selbständiger Einzelempfindungen von ärmerer Qualität auffassen. Die Kombinationstöne der Summation und Differenz, die auch ihr Teil zu der Gesamtqualität der Akkordempfindung beitragen, wird nur ein sehr geübtes Ohr aussondern lernen. Die harmonischen Obertöne eines sogenannten einzelnen Tones zu hören, wird dagegen meist nur mit Hilfe physikalischer Hilfsmittel gelingen, und nur ausnahmsweise bei einzelnen stark hervortretenden Obertönen auch ohne solche. Beim Sehen ist es besonders die Tiefenanschauung, die der vierten Klasse angehört, während die Flächenausbreitung und die Entstehung der Farbenempfindungen schon in die fünfte fällt. Auch beim Tastsinn können wir uns manche qualitativen Gesamteindrücke, die zunächst einfach scheinen, z. B. Rauigkeit, in Komponenten von einfacherer Qualität (nämlich einzelne Stöße an Unebenheiten) zerlegen.

Es läßt sich hieraus entnehmen, daß reiche und entwickelte Empfindungsqualitäten vorbewußte Synthesen aus einfacheren Komponenten sind, sei es nun, daß die Komponenten als selbständige noch erkennbar sind, sei es, daß sie für unser Bewußtsein in den Gesamteindruck verschmolzen und in dessen reichere Qualität aufgelöst sind. Wahrscheinlich sind auf früheren Stufen unserer Ahnenreihe die jetzt nicht mehr zerlegbaren Empfindungskomplexe noch zerlegbar gewesen, auf noch früheren als synthetische Komplexe noch gar nicht vorhanden gewesen, sondern nur durch ihre Komponenten repräsentiert worden. Wahrscheinlich sind auch gegenwärtig die betreffenden Empfindungskomponenten für Individualitätsstufen niederer Ordnung innerhalb unseres Organismus noch über der Schwelle, z. B. etwa für das Bewußtsein der mittleren Hirnteile oder für das einer bestimmten Gang-

lienzelle im Hirn isoliert bewußt, während sie für unser Zentralbewußtsein als isolierte unter der Schwelle bleiben und nur als integrierende Bestandteile höherer qualitativer Synthesen über die Schwelle treten.

Es ist nun wohl zu beachten, daß die höhere und reichere Qualität eines synthetischen Empfindungskomplexes sich nicht bloß aus den niederen, ärmeren und einfacheren Qualitäten der Komponenten zusammensetzt, sondern wesentlich dadurch zu etwas qualitativ Höherem als diese wird, daß die Intensitätsverhältnisse der Komponenten zur Bereicherung der Qualität der Resultate beitragen. Die Klangfarbe des Orchesterklanges ist z. B. abhängig von der Intensität, in welcher die Töne der verschiedenen Instrumente in ihr gemischt sind, die Klangfarbe eines Einzeltones von den Intensitätsverhältnissen seiner harmonischen Obertöne, wobei das Fehlen nur die Intensität Null bedeutet. Jeder Empfindungskomplex von gleichzeitigen Tönen entspricht einer physikalischen Wellenlinie, die ein System interferierender Kosinuskurven darstellt und sich in lauter einzelne Kosinuskurven (als Wellenlinien einfacher Töne) auflösen läßt; der Reichtum der Empfindungsqualität für das Ohr entspricht der Komplikation der zusammengesetzten Wellenlinie für das Auge; beide drücken doch nur Intensitätsverhältnisse und Dauerverhältnisse gleichzeitiger Schallwellen und Lichtwellen aus.

Beim Tastsinn und Gehörsinn können wir diese Zusammensetzung der Empfindung bis zu einem Punkte verfolgen, wo wir die Qualitäten der Rauigkeit und des Tones erst entstehen sehen aus Druck- und Stoßempfindungen, die ja auch noch irgend welche Qualität an sich haben, aber nicht die der Rauigkeit und des Tones. Der Tastsinn zeigt ein Grenzgebiet, wo das Dahingleiten über Feilen oder Zahnstangen bald als einheitliche Qualität des Rauhen, bald als Stoßfolge der berührten Zähne empfunden wird; unterhalb desselben bleibt nur noch die Stoßfolge übrig. Ebenso zeigt die Sirene bei verlangsamer Umdrehung ein Grenzgebiet, wo die Folge ihrer Luftstöße bald als tiefer Ton bald als Folge von Erschütterungen des Trommelfells wahrgenommen wird, während unterhalb desselben die Möglichkeit der Tonwahrnehmung ganz aufhört. Bei mehr als 11 Intensitätseindrücken in der Sekunde wird ihre gesonderte Auffassung schon undeutlich; bei einer merklich größeren Zahl verschwimmen die Einzeleindrücke zu einem Gesamteindruck, der nun aber die neu auftretende synthetische Empfindungsqualität zeigt. Die Einzelein-

drücke können nicht darum, weil sie häufiger kommen, für die Empfindung überhaupt verschwinden, wengleich sie als einzelne nicht mehr perzipiert werden; sie werden integrierende Bestandteile einer stetigen Empfindung, und die Synthese spiegelt das als konstante Qualität wieder, was in den Komponenten rhythmisch wechselnde Verhältnisse der Intensität und Dauer sind.

Die einzelnen Stöße der Zähne gegen den darüber hingleitenden Finger sind zwar noch Tastempfindungen, aber die einzelnen Luftstöße der langsam gedrehten Sirene sind nicht mehr Tonermpfindungen, sondern Erschütterungsgefühle, oder Gefühle ruckweise veränderter Luftspannung in den Häuten und Geweben des Ohrs. Auch die Tastempfindungen der Oberhaut unterscheiden sich von den Druck- und Zugempfindungen der Gewebe im allgemeinen nur dadurch, daß in der Oberhaut besondere Nervenorgane herausgebildet sind, die für die Lokalisierung der Druck- und Zugempfindungen geeignete Hilfen gewähren.

Alle Sinnesempfindungen sind schließlich aus Synthesen von Druck- und Zugempfindungen entwickelt, und alle Sinnesorgane und spezifischen Nervenenergien sind nur Differenzierungen des Protoplasma, die durch wiederholte Ausübung und allmähliche Steigerung dieser synthetischen Funktion hervorgerufen sind. Bei jeder einfachen, aber noch spezifischen Sinnesqualität muß die Analyse ihrer Komponenten aus dieser spezifischen Qualität hinaus in das Gebiet des Gemeingefühls hinüberführen. Können wir dies auch nicht überall nachweisen, so dürfen wir es doch aus der stammesgeschichtlichen Entwicklung der einzelnen Sinnesorgane schließen, die uns überall zuletzt auf das Protoplasma der sensuell noch indifferenzierten Zelle hinweist. Ein einzelliges undifferenziertes Tier, z. B. eine Monere, erhält Empfindungen durch molare und durch molekulare Druck- und Zugwirkungen, d. h. durch mechanische Kollisionen und durch Schall-, Licht-, Wärme-, elektrische und andere Schwingungen. Wenn sie die ersteren gesondert perzipiert, wird vermutlich bei den letzteren schon eine synthetische Funktion eintreten, die sie zu Empfindungskomplexen zusammenfaßt, unbeschadet dessen, daß diese Empfindungskomplexe hier noch ganz innerhalb des Gemeingefühls liegen und noch nicht zu spezifischen Sinnesempfindungen differenziert sind. Auch im Gemeingefühl der Monere müssen schon Qualitätsunterschiede angenommen werden, die den verschiedenen Reizklassen entsprechen, und diese am häufigsten wiederkehrenden Qualitäten sind es gerade, die in der aufsteigenden organischen Entwicklung

zu spezifischen Sinnesempfindungen differenziert und durch spezifische Sinnesorgane sowohl in sich verfeinert als auch gegeneinander schärfer abgegrenzt und verfestigt werden.

Je kleiner ein Lebewesen ist, desto größer ist seine Empfindlichkeit für schwache Reize, desto tiefer liegt bei ihm die Intensitätsschwelle der Eindrücke. Ein Staubkörnchen, das der Ochse gar nicht wahrnimmt, belästigt die Fliege, so daß sie es wegputzt, und erdrückt eine mikroskopische Milbe. Die Mücke bewegt ihre Flügel rascher als der Vogel, und der Geschwindigkeit in der Aufeinanderfolge ihrer Bewegungsimpulse muß diejenige ihrer Empfindungen proportional sein; je kleiner ein Individuum ist, desto tiefer liegt bei ihm die Zeitschwelle der Eindrücke. Während große Organismen vor der verwirrenden Menge der auf sie einströmenden kleinen Eindrücke durch höhere Schwellenlage nach Intensität und Zeit geschützt sein müssen, um sich bloß mit den für sie wichtigeren zu beschäftigen, müssen kleine Individuen eine tiefe Schwelle haben, um auch die schwachen und kurzen Reize wahrzunehmen, die für sie schon höchst wichtig sind, um sich ihnen gemäß zu benehmen, während sehr starke Reize sofort vernichtend für ihr Leben sind. Das höhere Bewußtsein besitzt reichere, mannigfaltigere, genauer spezifizierte und schärfer gegeneinander abgegrenzte Empfindungsqualitäten, muß aber diesen Gewinn damit bezahlen, daß ihm schwächere und schneller aufeinanderfolgende Reize als isolierte unter der Schwelle bleiben. Das Bewußtsein niederer Individualitätsstufe hat arme, einfache, verschwommene Qualitätsunterschiede, aber dafür einen viel größeren Reichtum in der Perzeption schwächerer und rasch wechselnder Eindrücke. Die Steigerung der Bewußtseinshöhe mit gesteigerter Individualitätsstufe zeigt also eine qualitative Bereicherung des Bewußtseinsinhaltes auf Kosten seiner Verarmung hinsichtlich der Perzeption der feineren und rascheren Intensitäts- und Dauer-Verhältnisse.

Dieser Gegensatz muß sich noch schärfer herausstellen, wenn wir unter die Stufe der Monere hinabsteigen zu den Bazillen, sodann zu den Blastiden oder Plastidulen, die als die Formelemente des organischen Aufbaus in den niedrigsten Organismen anzusehen sind, ferner zu den Eiweißmolekülen, deren jedes nach Ansicht der Chemiker noch viele Tausende von chemischen Elementar-atomen enthält, weiter zu den unorganischen Molekülgruppen, aus denen das Eiweißmolekül sich zusammensetzt, und endlich zu den chemischen Elementaratomen oder gar zu den Uratomen,

aus denen diese zusammengesetzt sind. Im Gebiet der Moleküle fallen die molaren Druck- und Zugempfindungen ganz fort und es bleiben nur die molekularen übrig, indem jede Massenwirkung (z. B. die Gravitation) als Summe von Molekularwirkungen empfunden wird. Wenn bei den niedrigsten Organismen noch angenommen werden muß, daß sie Ätherschwingungen erst nach mehrmaliger Wiederkehr, oder höchstens die sämtlichen Phasen einer Oszillation als ein Ganzes auffassen, so wird dagegen im Gebiete der Atome die Intensitäts- und Zeitschwelle so tief liegen, daß sie nicht nur die einzelnen Schwingungen, sondern auch die wechselnden Phasen jeder Schwingung einzeln auffassen und ihre Änderung mit ihrer Empfindung begleiten.

Je zusammengesetzter ein Molekül ist, desto leichter sind durch Licht-, Wärme-, elektrische und andere Schwingungen Umwandlungen in seiner Konstitution hervorzurufen, und die Tendenz zu Dissoziationen und anderweitigen Assoziationen wird vielleicht noch als eine unterste Stufe der Qualität von ihm empfunden werden. Je einfacher ein Molekül ist, und je stabiler das Gleichgewicht der Bestandteile in ihm ist, desto stärkerer Reize bedarf es, um es zur Dissoziation zu bringen, desto kleiner wird die Auswahl zwischen den primitiven Assoziationen, die es mit anderen eingehen kann. Bei den Uratomen ist Dissoziation unmöglich und bezieht sich alle Assoziation lediglich auf ihresgleichen ohne Unterschied; hier liegt gar kein Anlaß mehr vor, die perzipierten Intensitäts- und Zeitverhältnisse in Qualitäten synthetisch zu verknüpfen, zumal die Schwelle für beide als der Null unendlich naheliegend und demgemäß auch die Unterschiedsschwelle als unendlich klein angenommen werden muß.

Die Richtungsgegensätze der Intensitätsempfindung, d. h. Lust und Unlust, die noch nicht als Qualitäten angesehen werden dürfen, löschen sich bei gleichzeitigem Zusammentreffen bei gleicher Stärke überall da aus, wo sie nicht durch Verschmelzung mit verschiedenen Empfindungsqualitäten daran gehindert werden. Deshalb können die Uratome in jedem Augenblick nur eine Resultante aller gleichzeitigen Lust und Unlust im Bewußtsein haben, während Lust und Unlust mit der Zeit je nach dem Übergang von Spannkraft in lebendige Kraft und umgekehrt bei ihnen wechselt. Lust und Unlust, als richtungbestimmte, zeitlich gegliederte Intensitätsempfindung, sind also das Empfindungsmaterial, aus dem alle höheren Empfindungskomplexe aufgebaut werden. Intensität (einschließlich des Richtungsgegensatzes von Lust und Unlust) und

Zeitlichkeit sind die beiden Bestimmungen der Empfindung, aus denen ohne anderweitige empirische oder aposteriorische Nachhilfe, bloß durch vorbereitete synthetische Intellektualfunktion, die Qualität des Empfindens entwickelt wird.

Wenn die Lust und Unlust der Empfindungskomponenten sich gegenseitig auslöscht, ehe die Resultante über die Schwelle tritt, dann ist der Lust- und Unlustcharakter der letzteren minimal und ihr ganzer Inhalt geht in intensiver Qualität auf, die aber dafür um so genauer bestimmt ist. In dem Maße dagegen, als Lust und Unlust mit in die Resultante eintreten, pflegt die Qualität unbestimmter und verschwommener zu werden, was besonders deutlich wird, wenn man sie durch die Erinnerung zu reproduzieren sucht. Die Empfindungen der höheren Sinne gehören der ersteren Gruppe, die des Gemeingefühls (z. B. Hunger, Durst, Geschlechtsempfindung) der letzteren Gruppe an. Die ersteren sind besonders geeignet als Grundlage zu uninteressierter theoretischer und ästhetischer Betrachtung; die letzteren geben die stärksten natürlichen Beweggründe des Willens ab.

Unterscheidet man Empfindung und Gefühl so, daß erstere die bestimmte Qualität von einem gewissen Intensitätsgrade, aber ohne Lust und Unlust, letzteres dagegen die Lust und Unlust von einem gewissen Intensitätsgrade, aber ohne qualitative Bestimmtheit bezeichnet, so entsteht alle Empfindung aus der kompensatorischen Synthese von primitiven Gefühlen eines Bewußtseins niederer Individualitätsstufe, während die höheren geistigen Gefühle sich erst aus Willensmotivationen entwickeln, die durch die Empfindungen und den aus ihnen erbauten Bewußtseinsinhalt ausgelöst werden. Bei einem solchen Sprachgebrauch hätten die Gefühle, abstrahiert von allen Empfindungszutaten, bloß Unterschiede der Intensität, Zeitlichkeit und des Vorzeichens, aber keine der Qualität; alle Qualität käme erst durch die Empfindungen in die Gefühle hinein.

Das Wollen und die logische Intellektualfunktion sind beide rein formale Funktionen, denen als solchen eine Qualität nicht zugeschrieben werden kann. Die Qualität entspringt erst aus ihrem Zusammenwirken, indem die Willensaffektionen der Lust und Unlust, die auch bloß erst zeitliche und Intensitätsverschiedenheiten an sich haben, durch die synthetischen Intellektualfunktionen zu qualitativen Empfindungen verschmolzen werden. Bei der Entwicklung der Anschauung aus der Empfindung bringt dann die logische Intellektualfunktion keine neue Qualitäten mehr hervor,

sondern wandelt sogar einen Teil der Qualitätsunterschiede (die Lokalzeichen) in extensive Quantität um, während der übrige Rest der Empfindungsqualitäten mit und an den Empfindungen in der Anschauung erhalten bleibt. Bei den Vorstellungen und Gedanken verblaßt ein Teil der Empfindungsqualität, ein anderer wird durch Abstraktion abgestreift; was ihnen aber an qualitativen Unterschieden erhalten bleibt, stammt lediglich aus dem unausgetilgten Rest von Empfindung. Auch die scheinbar qualitative Beschaffenheit der Verstandes-, Gemüts- und Charakteranlagen weist auf Intensitätsverhältnisse zwischen verschiedenen Trieben und auf den Erregbarkeitsgrad durch bestimmte Motive zurück; diese aber führt uns einerseits in der subjektiv idealen Sphäre wiederum zu der qualitativen Bestimmtheit der Motive, d. h. der Empfindungsqualität hin, andererseits in der objektiv realen Sphäre zu den molekularen Lagerungsverhältnissen der Atome in den Zentralorganen des Nervensystems, die der extensiven Quantität angehören. Daß die Qualität in der objektiv realen Sphäre keinen Platz hat, haben wir schon oben gesehen (S. 119—122). Es gibt demnach in der gesamten Erscheinungswelt keine andre Qualität als Empfindungsqualität, diese aber ist das Produkt einer vorbereiteten synthetischen Intellektualfunktion, d. h. einer Kategorialfunktion aus zeitlichen Intensitätsverhältnissen (K. 1—33).

2. Die Kategorien des Anschauens.

d) Die Räumlichkeit.

Der subjektiv ideale Raum zerfällt in Wahrnehmungsraum und Phantasieraum, jeder von beiden in einen Tastraum und Gesichtsraum. Nur der Tastsinn und Gesichtssinn liefern solche Empfindungen, die sich zur Verräumlichung eignen; beide würden es aber zu keiner deutlichen Raumanschauung bringen, wenn nicht der Bewegungssinn des Muskelgefühls sie unterstützte. Dieser wiederum würde ohne Anlehnung an den Tastsinn und Gesichtssinn zu keiner Raumanschauung führen. Wir beginnen mit dem Tastraum, der bei augenlosen Tieren und bei Blinden zur Entwicklung der Raumanschauung genügt.

In dem einfachsten Plasmatröpfchen muß der Einfluß der Schwere, des Lichts und anderer Ursachen eine Verschiedenheit in der Anordnung der Körpermaterie hervorrufen, und aus dieser muß eine qualitative Verschiedenheit der Empfindung bei der gleichartigen Reizung verschiedener Körperstellen folgen. Diese

qualitativen Empfindungsunterschiede nennen wir „Lokalzeichen“; denn wenn das gereizte Individuum seine Körperhaltung ändert, verspürt es den Wechsel dieser Empfindungsunterschiede bei jeder Art von konstanten Reizen und wird dadurch genötigt, sie mit seiner Körperstellung zu assoziieren und von dem Reiz als solchem abzulösen. Die Lokalzeichen der Tastempfindung bilden ein System von zweifach abgestufter Mannigfaltigkeit, wie die Felder eines Schachbretts, die der Bewegungsempfindungen ein solches von dreifach abgestufter Mannigfaltigkeit, weil sie auf Tastempfindungen nicht der zweidimensionalen Oberfläche, sondern des dreidimensionalen Innern der Körpergewebe beruhen, und weil die zentripetale Kontraktion und zentrifugale Expansion die dritte (Tiefen-) Dimension hinzubringt. Die Entwicklung des Tastsinns der Oberhaut ist ebenso wie die des Bewegungssinnes nur eine Differenzierung des Gemeingefühls der Gewebe, die durch häufiges Funktionieren in bestimmter Weise bedingt und als Anpassung der Organe an die Funktionen zu verstehen ist. Hätte nicht das Gemeingefühl der Gewebe bereits rohe und unbestimmte Lokalzeichen, die von verschiedener molekularer Lagerung und verschiedener Reaktionsweise auf gleiche Reize abhängen, so könnte es niemals zu einer Differenzierung und Verfeinerung dieser Lokalzeichen in den drei räumlichen Sinnen kommen. Es müssen sich Stellen an der Außenseite bilden, die ein verfeinertes System zweidimensionaler Lokalzeichen aufweisen (Scheinfüße, Fühler, Lippen, Rüssel, Finger, Augen), um dadurch den Bewegungsempfindungen zu einer Verfeinerung der Raumanschauung zu verhelfen, die diese mit der Hinzufügung der dritten Dimension und durch Berichtigung von Täuschungen zurückzahlen.

Die empiristische Theorie der Raumentstehung hat darin recht, daß jeder Fortschritt der Organisation durch Verfeinerung der Funktion und diese durch Erfahrung und Übung bedingt ist, die nativistische Theorie darin, daß das Individuum wesentlich darauf beschränkt ist, seinen ererbten Besitz organisierter Lokalzeichen beherrschen zu lernen, und in seinem Einzelleben nur eine verschwindend kleine Vervollkommnung an demselben hervorbringen kann. Die empiristische Theorie hat darin unrecht, daß sie die Bedeutung des ererbten Besitzes verkennt, von dem der einzelne zehrt, und in welchem er sich nur zurechtzufinden braucht; die nativistische darin, daß sie diesen Besitz als einen unveränderlichen und unerklärlichen, statt als Anhäufung vererbter Individualzuwachs betrachtet. Beide Theorien leisten gar nichts für die

Erklärung, wie das mit Lokalzeichen versehene Empfindungsmaterial zur räumlichen Anschauung erhoben werden soll, und woher die ursprüngliche räumliche Anschauung kommt, die durch Verfeinerung des Lokalzeichensystems allmählich verfeinert werden soll.

Der Empfindungskomplex, der verräumlicht werden soll, ist so beschaffen, daß, wenn seine Verräumlichung zustande kommt, die Illusion der Stetigkeit der räumlichen Ausbreitung der Empfindung besteht, ähnlich wie bei der Zeitlichkeit; aber diese eventuelle Stetigkeitsillusion kann den Eintritt der Verräumlichung nicht erklären, da bei ähnlichen Empfindungskomplexen anderer Sinne die Verräumlichung ausbleibt (z. B. bei den Cortischen Fasern des inneren Ohrs). Bewußte, diskursive, zeitlich ausgedehnte Überlegung kann diesen Umschlag aus Empfindungseineinander in räumlich ausgebreitetes Nebeneinander durchaus nicht erklären, am wenigsten auf den untersten Stufen organischer Individuen, wo sie doch schon stattgefunden haben muß. Das Ordnen des Ineinanders gleichzeitiger Empfindungen im Bewußtsein kann um so weniger durch bewußte Verstandestätigkeit erfolgen, als die einzelnen Lokalzeichen unter der Schwelle bleiben und nur ihre Gesamtheit, aber nicht als Lokalzeichenkomplex, sondern bereits als räumliche Ausbreitung ins Bewußtsein tritt. Es kann deshalb das Ordnen der Lokalzeichen nach ihrer zweifachen Abstufung und die Synthese derselben zur Raumschauung nur durch eine simultane, unbewußte Intellektualfunktion, d. h. durch eine Kategorialfunktion, und zwar in einem und demselben Akte, vollzogen werden. Die Kategorialfunktion der Verräumlichungssynthese stellt eine höhere Stufe als die der Qualitätssynthese dar, da sie diese bereits voraussetzt und sich auf ihre Ergebnisse stützt; wenn letztere simultane und sukzessive Intensitätsverhältnisse zur Qualität verknüpft, also Quantität in Qualität umwandelt, so verschmilzt erstere Qualitätsverhältnisse der Empfindungen, soweit es ihre Lokalzeichen betrifft, in eine einheitliche räumlich-extensive Anschauung, wandelt also Qualität in Quantität um.

Die durch den Tastsinn vermittelte Raumschauung spielt im Tierreich bis zu den Vögeln hin die Hauptrolle, und die Bedeutung des Gesichts der Tiere wird meist überschätzt. Bei den Vögeln, Affen und Menschen dagegen wird die Gesichtsraumschauung so wichtig, daß sie die des Tastsinns übersteigt. Beim Gesichtsraum verschmelzen die Bewegungsempfindungen der Muskeln, die den Augapfel, den Kopf und den Körper drehen,

mit der flächenhaften Gesichtsanschauung in ähnlicher Weise wie beim Tastsinn die Bewegungsempfindungen der Muskeln, die die Tastorgane bewegen, mit der flächenhaften Tastanschauung. Beim zweiäugigen Sehen sind es die Bewegungsempfindungen, die die Raumanschauung beider Augen zu einer gemeinsamen Raumanschauung verbinden, insbesondere bei seitlich gestellten Augen, wo die beiden Bilder sich gar nicht, oder nur mit den Rändern decken. Auch bei dem Hinzutritt der Tiefendimension zur räumlichen Gesichtsanschauung spielen die Bewegungsempfindungen die Hauptrolle, welche mit der Akkommodation jedes Einzelauges an die Entfernung und mit der bestimmten Konvergenz der Augachsen verbunden sind; die Deckung der beiden Bilder trotz perspektivischer Verschiedenheit kommt erst in zweiter Reihe in Betracht. Aber wenn wir auch bei der Tiefendimension abwechselnd die Einzelbilder und das stereoskopische Resultat betrachten können, so führt doch keine Reflexionsbrücke von jenen zu diesen, weder jetzt, noch in irgend einer Phase der Stammesgeschichte. Nur eine unbewußte synthetische Intellektualfunktion oder eine Kategorialfunktion kann aus den zwei einäugigen Flächenanschauungen eine einzige Tiefenanschauung machen, niemals eine bewußte Erwägung des Sachverhalts.

Tastraum und Gesichtsraum sind weit schwerer zu einem gemeinsamen Wahrnehmungsraum zu verschmelzen als z. B. die Tastanschauung beider Hände oder die Gesichtsanschauung zweier seitlich gestellten Augen. Sie vollzieht sich durch die kombinierten Bewegungsempfindungen der Tast- und Gesichtsorgane, beziehungsweise der sie tragenden Körperteile, z. B. durch das Abtasten des Gesehenen und durch das gleichzeitige Entlanggleiten des Blickes und des Tastorgans an der eigenen Leibesoberfläche. Tast- und Gesichtsraum stehen als subjektiv ideale Erscheinungen zunächst außer aller räumlichen Beziehung zueinander; sie erhalten nur durch die Erfahrung bestimmte Assoziationen, insofern beide nach dem eigenen Leibe orientiert werden. Die Seite des Gesichts- und des Trastraumes, die dem eigenen Kopf, der Brustseite und der Herzspitze entspricht, wird dann Oben, Vorn und Links genannt und in beiden Räumen als einander entsprechend betrachtet. Von einer „Umkehrung“ des Gesichtsbildes zu sprechen, hat deshalb psychologisch gar keinen Sinn.

Der Phantasieraum wiederholt den Wahrnehmungsraum, indem mittelst der Phantasie die Mängel, Lücken und Ungenauigkeiten vollends ausgeglichen werden, die von der Unvollkommen-

heit der Sinnesorgane herrühren und nicht schon vorher durch die Illusion der Stetigkeit und durch die wechselseitige Berichtigung der Tast-, Gesichts- und Bewegungsanschauung beseitigt worden sind. Erst als Phantasieraum wird der subjektiv ideale Raum zum mathematischen Raum. Der Wahrnehmungs- und Phantasieraum verschmelzen auch miteinander, aber so, daß der letztere über den ersteren überschießt wie das Mögliche über das Wirkliche. Denn der Wahrnehmungsraum ist jederzeit begrenzt und endlich, nicht nur für die Tast- und Bewegungsanschauung und für das flächenhafte Gesichtsbild, sondern auch für die Tiefenanschauung des Gesichts, für welche die großen und sehr großen Entfernungen unterschiedslos zusammenfließen. Der Phantasieraum aber ist als unwirklicher unendlich, weil die Phantasiebewegung jede gesteckte Grenze nach Belieben überschreiten kann.

Da alle Empfindungsqualität der Lokalzeichen in die Form der räumlichen Extension umgewandelt ist, so ist die Raumanschauung, wenn man von dem sonstigen, in ihr bestehen bleibenden Empfindungsgehalt absieht, die bewußte Anschauung einer reinen, leeren Form, oder reine bewußte Formanschauung. Die synthetische Intellektualfunktion aber, welche die Empfindung ver-räumlicht oder zur Anschauung erhebt, ist vorbewußte, apriorische Form aller eventuellen Anschauung oder reine, unbewußte Anschauungsform. Reine Anschauungsform, das unbewußte Prius aller Anschauungen, und reine Formanschauung, das letzte Produkt bewußter Abstraktion aus ihnen, dürfen nicht vermengt und verwechselt werden, wie die transzendente Ästhetik Kants und aller seiner transzendentalidealistischen Nachfolger es grundsätzlich tun.

Der subjektiv ideale Raum als leere Formanschauung ist ein abstraktes Kollektivum, das für jedes Individuum nur in Einem Exemplar existiert, weil dieses Eine alles Räumliche formell in sich schließt. Er hat tatsächlich nicht weniger und nicht mehr als drei Dimensionen, woraus zu schließen ist, daß weniger Dimensionen nicht genügt hätten, um uns mit ihrer Hilfe in der Welt der Dinge an sich zu orientieren, daß aber auch bis jetzt kein nachweisbarer Anlaß vorgelegen hat, über die dritte Dimension hinaus die Anschauung einer vierten zu entwickeln (TR. 109—110; L. 120—123). Der Raum ist keine Kategorie, sondern ein abstrakter, kollektiver Begriff, der sich auf die reine Formanschauung stützt. Kategorie ist nur die Räumlichkeit, die sich

in Ausdehnung, räumliche Beziehung und räumliche Veränderung (Veränderung von Ausdehnung und räumlicher Beziehung) als ihre Unterkategorien gliedert. Die Ausdehnung zerfällt weiter in Größe und Gestalt, die räumliche Beziehung in Abstand, Stellung und Lage. Veränderung der Größe ergibt Expansion oder Kontraktion, Veränderung der Gestalt Umformung, die des Abstandes Annäherung oder Entfernung, die der Stellung Umlauf, die der Lage Drehung. Jede dieser Veränderungen heißt Bewegung.

Die Verschmelzung der Tastempfindungen mit Bewegungsempfindungen, der Gesichtsempfindungen mit Bewegungsempfindungen, der Tastempfindungen verschiedener Körperteile zu Einem Tastraum, der Gesichtsempfindungen mehrerer Sehorgane zu einem Gesichtsraum, des Tast- und Gesichtsraumes, des eigenen Tastleibes, Gesichtsleibes und Bewegungsleibes, überhaupt die Beziehung von Tast-, Gesichts- und Bewegungsanschauungen auf ein und dasselbe Objekt, das alles wäre ein völlig verkehrtes Tun, eine von der Wahrheit immer weiter abführende Tätigkeit, ein Selbstbetrug mit immer komplizierteren Illusionen, wenn es keine Dinge an sich gäbe, die unsere Sinne affizieren, und wenn nicht in diesen Dingen an sich irgendwelche Unterschiede beständen, die unsern räumlichen Unterscheidungen entsprächen. Da unsere ganze Erkenntnis nur auf Orientierung in der Welt und auf Anpassung an ihre Beschaffenheit gerichtet ist, so wäre es ohne jene Voraussetzung unerklärlich, wie es zu einem so künstlichen Illusionenaufbau im Tierreich und in der Menschheit hat kommen können. Die naivrealistische Verwechslung des Vorstellungsobjekts mit dem Ding an sich konnte trotz ihrer Irrtümlichkeit diese Anpassung und Orientierung nicht hindern, sondern eher durch scheinbare Vereinfachung erleichtern. Gäbe es aber keine Dinge an sich, oder hätten sie keine unseren Raumverhältnissen entsprechenden Unterschiede an sich, kraft deren sie uns verschieden affizierten, dann wäre die Entstehung unseres ganzen sogenannten Erkenntnisprozesses eine völlig widersinnige Tatsache.

Ein Nebeneinander isolierter Nervenprimitivfasern, die mit verschiedenen Endorganen (Cortischen Fasern) in Verbindung stehen und demgemäß qualitativ verschiedene Reize gesondert übermitteln, bietet auch der Hörnerv dar; aber aus der qualitativ abgestuften Mannigfaltigkeit gleichzeitiger Gehörempfindungen wird keine räumliche Anschauung erbaut, sondern sie bleibt ein Ineinander und führt nur zu Qualitäten höherer Ordnung (Klängen,

Klangfarben usw.). Der Grund liegt darin, daß für das Gehör keine der Unterschiede im Ding an sich in Betracht kommen, die unseren räumlichen Verschiedenheiten entsprechen. Wenn vier Quartettspieler zusammen musizieren, so bleibt meine Tonempfindung unberührt davon, ob der erste Geiger oder der Violoncellist rechts oder links sitzt, und die beiden Mittelstimmen einen Meter höher oder tiefer sitzen als sie. Wenn ich dagegen vier verschiedenfarbige Lichtpunkte sehe, so hängt mein Gesichtsbild allerdings davon ab, ob die Quelle der blauen oder der roten mich affizierenden Lichtstrahlen rechts oder links ist, und ob die Quellen der grünen und gelben Lichtstrahlen über oder unter den beiden ersten liegen. Oder wenn ich vier gleichzeitige aber getrennte Tasteindrücke an der Stirn empfinde, die durch eine, zwei, drei und vier dicht nebeneinander stehenden Zirkelspitzen hervorgerufen werden, so hängt mein Tastbild davon ab, wie der einfache, doppelte, dreifache und vierfache Spitzeneindruck nach rechts und links, oben und unten angeordnet ist. Beständen keine Unterschiede in den mich affizierenden Dingen an sich, von denen die Unterschiede meiner räumlichen Anschauungen abhängen, so wäre es unbegreiflich, wie ich dazu käme, solche Unterschiede als mir gegebene und aufgenötigte aufzufassen.

Wenn ich an einem Würfel 8 Ecken, 12 Kanten und 6 Flächen sehe und ebensoviel taste, so ist diese Übereinstimmung leicht zu erklären, wenn Gesichts- und Tastsinn von den nämlichen Unterschieden im Dinge an sich des Würfels zur Bildung gleicher Unterschiede ihrer räumlichen Anschauungen veranlaßt werden. Wenn ich drei mit dem Blicke geschätzte Entfernungen verschiedener Gegenstände von mir durch Abschreiten derselben bestätigt finde, so gilt das nämliche für die Raumanschauung des Gesichts- und des Bewegungssinnes. Unser ganzes Leben besteht aus fortwährenden Bestätigungen, beziehungsweise Berichtigungen derjenigen Schlüsse, welche aus der Raumanschauung eines Sinnes auf die entsprechenden Unterschiede und die Beschaffenheit der Dinge an sich gezogen werden, durch diejenigen Schlüsse, welche auf eben dieselben aus der Raumanschauung der beiden anderen Sinne gezogen werden. Der transzendente Idealismus hat noch keinen Versuch gemacht, die Möglichkeit solcher Bestätigungen zu erklären, die nicht etwa Ausnahme, sondern Regel sind. Wir rechnen deshalb mit Recht unsere Schlüsse über die unserer Raumanschauung entsprechende Beschaffenheit der Dinge an sich und ihre Verschiedenheiten voneinander mit zur

Erfahrung, wenn sie auch nicht unmittelbare sondern mittelbare Erfahrung bieten. Der transzendente Idealismus dagegen muß sie für eine fälschende Zutat zur Erfahrung erklären, weil sie nach ihm keine der Wirklichkeit entsprechende Rekonstruktion ist.

Die Unterschiede in den Dingen an sich, die den räumlichen Unterschieden unserer Anschauung entsprechen, können nicht bloße Unterschiede der Zeitlichkeit und Intensität sein. Drei zugleich getastete Zirkelspitzen oder drei zugleich gesehene Lichtpunkte können Eindrücke von ganz gleicher Intensität darstellen, und doch weisen sie daneben eine Verschiedenheit ihrer Lokalzeichen auf, die darauf hindeutet, daß die drei Reize den Sinn gleichzeitig in verschiedener Weise affiziert haben, daß also auch die drei Dinge an sich, von denen sie ausgehen, noch irgend wodurch sonst als durch Zeit und Intensität ihres Wirkens verschieden sein müssen. Drei gleich intensive Lichteindrücke können von Lichtquellen ganz verschiedener Entfernung und Intensität herrühren, und verschieden entfernte Lichtquellen geben trotz gleicher, objektiv realer Intensität Lichteindrücke von verschiedener Intensität. Es muß also sowohl in den zwei Flächendimensionen, als auch in der dritten oder Tiefendimension zu den Intensitätsunterschieden noch ein anderer Unterschied hinzukommen, um die Verschiedenheit der Organreize und Empfindungen zu erklären.

Die Unterschiede in den Dingen an sich, die unseren räumlichen entsprechen, dürfen eine nicht weniger als zweifach, brauchen aber nicht eine mehr als dreifach abgestufte Mannigfaltigkeit zu besitzen. Die Grundmaße der drei unabhängig Variablen in ihnen müssen vertauschbar sein, d. h. das System der unserer Räumlichkeit entsprechenden Beziehungen in der Welt der Dinge an sich muß nicht nur im mathematisch-analytischen Wortsinn dreidimensional, sondern auch isometrisch sein. Wenn die Axendrehung eines Dinges an sich um 90 Grad dazu genügte, seine Gestalt zu verändern, wie die Axendrehung um 90 Grad das Bild eines Gegenstandes in einem zylindrischen Konvexspiegel verändert, so wäre ein solches Beziehungssystem unfähig, die Wirkung der Dinge an sich auf unsere räumlichen Sinne zu erklären. Es ist Sache des transzendenten Idealismus, anzugeben, wodurch sich das dreidimensionale isometrische Beziehungssystem der Dinge an sich von dem mathematisch berichtigten subjektiv idealen Raume unterscheidet. Bis der Versuch gemacht sein wird, diese Unter-

schiede anzugeben und zu begründen, müssen beide als formell nichtunterscheidbar behandelt werden. D. h. das „intelligible Beziehungssystem“ ist nicht nur raumähnlich (topoid), sondern raumgleich, es ist der „objektiv reale Raum“ (vgl. oben S. 117—119). Nur ist dabei nicht zu vergessen, daß der unendliche Phantasieraum etwas bloß Mögliches, eine an sich leere Möglichkeit, bedeutet und den Wahrnehmungsraum einschließt, der allein wirklich, als solcher aber auch endlich ist. So lehrt der von der Phantasie geschaffene mathematische leere Raum die Gesetze erkennen, nach denen auch jede etwaige Erweiterung des objektiv realen Raumes sich vollziehen müßte; den objektiv realen Raum selbst aber lehrt nur die Wahrnehmung kennen, und diese reicht niemals über ein Endliches hinaus (K. 107—143).

II. Die Kategorien des Denkens.

1. Die Urkategorie der Relation.

Sein ist „in Beziehungen stehen“. Das Sein reicht so weit wie die Relativität. Überschreitet man die Grenzen der Relativität, so überschreitet man auch die des Seins und gerät ins Wesen. Der Bewußtseinsinhalt löst sich in lauter Beziehungen auf; dies gilt nicht bloß für Gedanken, Urteile, Begriffe und abstrakte Vorstellungen, sondern auch für die Anschauungen, die sich in Synthesen, d. h. Beziehungen von Empfindungen, und für die Empfindungen, die sich in Synthesen von Intensitäts- und Zeitverhältnissen, d. h. in Beziehungen zwischen Beziehungen auflösen. Das Wahrnehmen als Ausgangspunkt des Erkenntnisprozesses und das ganze aus ihm sich entwickelnde Erkennen der Wirklichkeit wird schon von den Alten stets als klassisches Beispiel der Relation angeführt, und selbst vom naiven Realismus als Beziehung des Bewußtseins zum Dinge gedeutet. Die Dinge selbst, wie sie unabhängig von ihrem Bewußtwerden sind, sind nichts weiter als ein System dynamischer Beziehungen in raumzeitlichen Formen. Ein Sein in ihnen zu suchen, das nicht lebendige Beziehung wäre, ein starres, totes, passives Sein, dem die Beziehungen nur äußerlich angeheftet wären, kurz, einen substantiellen Stoff, das ist eben der Wahn des naiven Realismus, den zu zerstören die Aufgabe und einzige Daseinsberechtigung des transzendentalen Idealismus ausmachte. Kräfte sind nur, indem sie wirken, und ihr Sein ist nichts als ihr Wirken; eine Kraft allein kann aber nicht

wirken, sondern nur, indem sie sich auf eine andre bezieht. Die andre Kraft ist ebenso nur, indem sie sich auf die eine bezieht; das Sein der Kräfte ist ihr Widerspiel oder ihre dynamische Wechselbeziehung aufeinander.

Somit ist alles Bewußtsein, Dasein und Erkennen Relation. Die subjektiv ideale Sphäre, die objektiv reale Sphäre und die Beziehung der ersteren auf die letztere im Erkenntnisprozeß setzen sich sämtlich aus Relationen zusammen. Es mag sein, daß alles Sein dieser beiden Sphären nur ein phänomenales Sein ist, d. h. die Erscheinung eines ihm zugrunde liegenden Wesens; dann wird man eben das Sein bloß in den beiden Sphären der Erscheinungswelt zu suchen haben, und das Wesen, das sich in ihnen offenbart, als Übersein behandeln müssen. Dem Wesen kann dann wenigstens nur insofern Sein zugeschrieben werden, als es sich auf die Erscheinungswelt bezieht, d. h. als es aus seiner Absolutheit heraus und in die Relativität eingetreten ist, und auch bei ihm würde es richtig sein, daß Sein = Inbeziehungenstehen sei. Ja sogar, wenn man auch dem Wesen ein eigenes überweltliches Bewußtsein mit außerweltlichem Bewußtseinsinhalt zuschriebe, so würde zwar seine Beziehung zu diesem Bewußtseinsinhalt ein außerweltliches und überweltliches Sein des Wesens sichern, aber doch nur insofern, als es in Relativität zu einer überweltlichen Erscheinungssphäre eingetreten ist, deren Inhalt selbst wieder nur aus Relationen bestehen könnte.

Die Beziehung kann nicht einem der Bezogenen allein anhaften, weil sie sonst von dem andern unabhängig wäre und jedem Subjekt widersprechende Beziehungen inhärieren müßten. Sie kann auch nicht der Summe der Bezogenen anhaften, weil die Summe selbst schon eine Beziehung ist. Sie kann auch nicht zwischen den Bezogenen in der Mitte schweben, weil da nichts ist, was sie tragen könnte, und weil sie auch nicht selbständiger Träger ihrer selbst sein kann. Es liegt bei dieser Schwierigkeit nahe, die Beziehung für eine bloße Zutat des subjektiven Denkens zu erklären und ihr jede Wirklichkeit außerhalb des Denkens abzuspochen. Eine solche bloße Subjektivität aller Relationen, wie sie am strengsten von den Motekallemin gelehrt worden ist, führt zum transzendentalen Idealismus zurück, und zwar zu seiner strengsten Form, dem reinen Agnostizismus, der in bezug auf das Transzendente absoluter Nihilismus, in bezug auf den Anspruch des Scheins, Erscheinung sein zu wollen, aber absoluter Illusionismus ist. Denn wenn alles Sein Bezogensein, und alles Bezogen-

sein nur subjektiver Schein ist, so ist alles Sein bloß Illusion für das Bewußtsein.

Das Richtige an jener Ansicht besteht darin, daß zwischen toten, passiven, starren Objekten und Dingen innere Beziehungen unmöglich sind und sie nur von außen her durch eine fremde Tätigkeit in Beziehungen gesetzt werden können, die ihnen durchaus fremd, äußerlich und gleichgültig bleiben, so daß sie von ihnen gar nicht berührt werden. Beziehung ist nur möglich als Tätigkeit, so daß das Untätige, wenn es ein solches gäbe, seiner Natur nach beziehungslos bleiben müßte. Beziehung ist aber nicht nur Betätigung überhaupt, sondern Betätigung in einem ganz bestimmten Sinne, also determinierte Tätigkeit, die, als nicht von außen determinierte, nur eine sich selbst determinierende sein kann. Wäre diese Selbstbestimmung der beziehenden Tätigkeit in der subjektiv idealen wie in der objektiv realen Sphäre launenhaft beliebig und gesetzlos willkürlich, so wäre sie unserem Verständnis entzogen; stellt sie sich dagegen als gesetzmäßig und logisch determiniert heraus, dann ist zu hoffen, daß wir sie verstehen lernen.

Gäbe es keine andre logische, ideelle Intellektualfunktion zur Determination der Beziehungen, als die wir uns unserem diskursiven, bewußten, abstrakten Denken zu kennen glauben, dann freilich müßte die auf logisch ideelle Intellektualtätigkeit zurückgeführte Relation wiederum auf die subjektiv ideale Sphäre beschränkt werden. Gibt es dagegen außerdem noch eine intuitive logische Intellektualfunktion, ja sogar, ist diese die einzige, die es gibt, und unser diskursiv logisches Denken nur ein Produkt und Widerschein dieser, dann kann auch die Relation in die objektiv reale Sphäre ebensogut Einlaß finden wie in die subjektiv ideale. Allerdings wird sie dann eine bloß vorläufige formale Bezeichnung sein, die auf die logische Determination als ihre genauere Ausführung und Bestimmung hinweist. Eine deduktive Darstellung des Systems der Kategorien müßte damit beginnen, zu zeigen, daß die Tätigkeit im intellektuellen Sinne Relation und logische Determination ist, — Relation hinsichtlich der Mehrheit, die sie zusammenfaßt, scheidet, vergleicht, kurz in Beziehung setzt, logische Determination hinsichtlich der Art und Weise der logischen Verknüpfung. Hier dagegen, wo die Kategorialfunktionen aus der Erfahrung heraus gehoben und begriffen werden sollen, haben wir die Relation und die Formen der logischen Determination gesondert jede für sich zu betrachten, je nachdem an

der Tätigkeit die eine oder die andre Seite sich hervorstechend bemerkbar macht.

Wenn ich zwei Wahrnehmungsobjekte betrachte, so kann ich sie unter verschiedenen Beziehungen betrachten; wenn ich Beispiele für eine bestimmte Beziehungsart suche, so kann die Phantasie mir die verschiedensten Objekte als Beispiele darbieten. In beiden scheint die Willkür freies Spiel zu haben, aber doch nur innerhalb gewisser Grenzen. Denn nicht jede Beziehung paßt auf je zwei Objekte, und nicht jedes Paar von Objekten auf eine bestimmte Beziehungsart. Nur weil zwei Objekte mehrerer Beziehungsarten fähig sind, kann ich zwischen solchen wählen; aber der einen Art der Beziehung werden die Objekte sich gleichsam williger darbieten als der andern. Selbst bei spielendem Beziehen beruht die scheinbare Willkür auf der Unbewußtheit der Motive für die Bevorzugung gewisser Vorstellungen; bei ernstem Erkenntnisstreben wirkt der Erkenntniszweck bestimmend für die Auswahl. Es muß also etwas in den Objekten liegen, was die eine Art von Beziehungen erleichtert und herausfordert, die andre Art erschwert und abwehrt.

Sind die zu Beziehenden gegeben und die Beziehungsart einmal gewählt, so bleibt der Willkür gar kein Spielraum mehr, sondern die Beschaffenheit des Gegebenen erzwingt das Ergebnis der Beziehung und erzwingt ebenso bei genauerer Untersuchung die Berichtigung des ersten, oberflächlichen Beziehungsergebnisses. Bei zwei gegebenen Dreiecken z. B. ist das Ergebnis ihrer Beziehung nach Gestalt (Ähnlichkeit, Symmetrie, Kongruenz, Winkelverhältnissen, Seitenverhältnissen, Ordnung der Winkel und Seiten) oder nach ihrer Größe (Flächeninhalt), Stellung und Lage zueinander unweigerlich bestimmt, obwohl sie doch untereinander nicht in Beziehungen zu stehen scheinen, sondern sich passiv und gleichgültig gegeneinander verhalten.

Dies erklärt sich nun daraus, daß die Grundlage der Beziehungen (das fundamentum relationis) im Bewußtseinsinhalt selbst ohne Wissen des sie anschauenden Bewußtseins ein Gewebe unbewußter Beziehungen (Synthesen) ist, die somit implizite in ihnen drinstecken, wenn sie auch nicht explizite für das Bewußtsein vorhanden sind. Sucht nun das Bewußtsein, sich durch Reflexion zu explizieren, was an Beziehungen implizite in seinem Inhalt gegeben ist, so ist es begreiflich, daß es bei diesem Tun an das implizite Gegebene gebunden ist und nichts andres herausholen kann, als was schon drinsteckt. So ist dasjenige, was für die

Bewußtseinspsychologie subjektive Zutat zum Gegebenen ist, für eine Psychologie, die die vorbewußte Genesis des Bewußtseinsinhalts berücksichtigt, Explikation des implizite Mitgesetzten.

Da nun weiter die Wahrnehmungsinhalte im Bewußtsein für das Erkennen Dinge an sich jenseits des Bewußtseins repräsentieren, so müssen auch die Beziehungen zwischen Wahrnehmungsobjekten Beziehungen zwischen Dingen an sich bedeuten. Aber nicht alle Beziehungen, die zwischen den Dingen an sich bestehen, treten in den Wahrnehmungsinhalt unmittelbar mit ein; das Denken kann nicht alle zwischen den Dingen an sich bestehenden Beziehungen ohne weiteres aus den impliziten Beziehungen des Wahrnehmungsinhaltes herauslesen, sondern es gibt solche, die ihm empirisch nicht gegeben sind. Wenn das Denken sich gleichwohl bemüht, die Beziehungen rückwärts zu erschließen, die zwischen den Dingen an sich bestehen, so tut es damit mehr als bloße Explikation des implizite Gegebenen, nämlich hypothetische Rekonstruktion des empirisch nicht Gegebenen. Es denkt zu dem vorgefundenen Bewußtseinsinhalt und zu dem aus ihm mit Notwendigkeit explizierten Beziehungen noch weitere Beziehungen hinzu, die den Bewußtseinsinhalt als solchen zwar nichts angehen, wohl aber das Bild vervollständigen sollen, das er von der Welt der Dinge an sich liefert. Es betrachtet aber auch nicht bloß die jeweilig explizierten Beziehungen zwischen den Dingen an sich, sondern zugleich auch die implizite in ihnen mitgesetzten, expliziert sich diese und erkennt dadurch die Beziehungen, welche unter gewissen Umständen auch im Reiche der Dinge an sich von selbst zur Explikation gelangen (z. B. die Gesetzmäßigkeit der räumlichen, kinetischen und dynamischen Beziehungen für alle möglichen Eventualitäten).

Die Kategorien des reflektierenden Denkens beschränken sich darauf, die im Wahrnehmungsinhalt implizite mitgesetzten Beziehungen explizierend zu konstatieren; die des spekulativen Denkens legen durch induktive Rückschlüsse in den Daseinsgehalt der Dinge an sich etwas hinein, was im Wahrnehmungsinhalt als solchem nicht zu finden ist, überschreiten also spekulierend die Erfahrung in ihrer repräsentativen Rekonstruktion des Seins im Bewußtsein. Der ersteren Art ist z. B. das Vergleichen zweier gegebenen Linien und die Feststellung, daß die eine doppelt so lang ist als die andre; der letzteren Art ist das Hinzudenken einer Ursache, eines Zweckes und einer Substanz zu den Erfahrungsdaten, die alle drei gleich unwahrnehmbar sind und in

der Erfahrung niemals aufgezeigt werden können. In der Welt der Dinge an sich kommen Beziehungen nur soweit vor, wie sie sich explizieren, d. h. soweit sie von uns als Kategorien des spekulativen Denkens aufgefaßt werden müssen. Die Kategorien des reflektierenden Denkens haben unmittelbar nur in der subjektiv idealen Sphäre ihre Bedeutung, und die Grundlage ihrer Beziehungen in der objektiv realen Sphäre, durch die sie mittelbar bestimmt sind und auf welche sie zurückweisen, sind entweder gegenwärtige explizite Beziehungen im Sinne der spekulativen Kategorien oder Niederschlag und bleibendes Ergebnis solcher in früheren Phasen des Weltprozesses. So weist die transzendente, repräsentative Bedeutung der Reflexionskategorien auf die spekulativen Kategorien hinüber; da aber der Erkenntnisprozeß vom gegebenen Bewußtseinsinhalt ausgeht und in der subjektiv idealen Sphäre verläuft, so müssen auch die Kategorien des reflektierenden Denkens in ihm von denen des spekulativen Denkens unterschieden werden.

2. Die Kategorien des reflektierenden Denkens.

a) Die Kategorien des vergleichenden Denkens.

Das unmittelbare Bewußtsein ist mit der Empfindung als solcher gegeben; das reflektierte Bewußtsein entsteht erst dadurch, daß man durch reflektorisch erregte oder spontane Aufmerksamkeit die Einzelwahrnehmung aus der Fülle gleichzeitiger Empfindungen heraushebt und von ihnen unterscheidet. Das Ergebnis einer vergleichenden Zusammenstellung zweier Wahrnehmungen kann Gleichheit oder Verschiedenheit sein. Gleich sind zwei Vorstellungen, die, wenn sie ohne Pause einander ablösen, für eine und dieselbe gehalten werden würden. Die Dieselbigkeit oder Identität im strengsten Sinne schließt sogar die numerische Verschiedenheit aus, kann also nur von Dingen an sich, nicht von Vorstellungsobjekten behauptet werden, da ein Vorstellungsobjekt ein zweites braucht, um mit ihm verglichen werden zu können. Bei numerischer Verschiedenheit zweier Objekte heißt ihre Übereinstimmung in allen Stücken: Gleichheit, in bloß einigen Stücken oder Beziehungen: Ähnlichkeit. Der Mathematiker dagegen nennt Ähnlichkeit die Übereinstimmung der Gestalt, Gleichheit die der Größe, Kongruenz die der Gestalt und Größe. Gleichheit und Verschiedenheit im Streben oder Wollen, oder in der Tendenz der dynamischen Funktion heißt Eintracht und Zwietracht, Ein-

stimmung und Widerstreit. Verschiedenheit bezieht sich auf die Seinsgrundlage der Beziehung, Unterschiedenheit auf die Tätigkeit der Beziehung selbst und ihr Ergebnis; doch ist der Sprachgebrauch hierin fließend.

Die numerische Verschiedenheit bei sonstiger völliger Gleichheit muß entweder Verschiedenheit des Ortes oder der Zeit sein; dieser und jener, hier und dort, einst und jetzt sind räumliche und zeitliche Beziehungen, und darum sind Raum und Zeit das principium individuationis für völlig gleiche Dinge. Auch eines und ein andres, d. h. die unbestimmt gelassene Verschiedenheit jenes von diesem, erfordert mindestens räumliche und zeitliche Verschiedenheit, wenn sonstige Gleichheit besteht. Da die Uratome den ganzen Weltprozeß hindurch beständig sind, so kommen bei ihnen in erster Reihe die räumlichen Unterschiede der Ortsverschiedenheit und der Krafrichtung in Betracht. Da aber ihre Orte stetig veränderlich sind, so kann ein gleichartiges Atom am gleichen Orte jetzt doch ein andres sein als einstmals hier war, so daß auch die Zeit verschieden macht.

Das bei vielen Objekten Gleiche liefert den Gattungsbegriff, das bei je einer Gruppe von ihnen Gleiche den Artbegriff, das an allen Verschiedene die individuellen Eigentümlichkeiten. Der Artbegriff ist bestimmt durch den Gattungsbegriff in Verbindung mit der artbildenden Verschiedenheit, die bei jeder Gruppe von Individuen eine andre ist, obwohl sie bei allen Individuen innerhalb der Gruppe gleich ist. Ordnet man eine Menge von Vergleichungsobjekten nach ihrer Gleichheit und Verschiedenheit, so kann eine gerade Linie, ein Kreis oder eine unregelmäßige Figur entstehen. Im ersteren Falle bilden die am meisten verschiedenen Objekte die Extreme, deren eines das Gegenteil des andern ist, z. B. höchste und tiefste Töne, oder Identität und Gegensatz, die alle Nuancen höheren und tieferen Tonklanges, beziehungsweise Gleichheit und Verschiedenheit zwischen sich haben. Im letzteren Falle bilden die an den Enden je eines Kreisdurchmessers stehenden Objekte diametrale Gegensätze (z. B. Komplementärfarben im Farbkreis). Wo eine Gattung nur zwei Arten hat, heißen diese im eminenten Sinne Gegensätze, und wenn sie die Bezogenen einer Beziehung bilden, reziproke Gegensätze, weil sie, gelöst voneinander, undenkbar und existenzunfähig sind. Bei unregelmäßiger Verteilung des Gleichen und Verschiedenen wird der Begriff des Gegensatzes unanwendbar. Die extremen Arten haben die zwischen ihnen liegenden Arten als Mittleres, die aber schon

unabhängig von den Extremen da und gegeben sind; die diametralen und reziproken Gegensätze haben dagegen kein Mittleres, weil keine Arten zwischen ihnen liegen, sondern nur seitlich von ihnen oder überhaupt nicht zu finden sind.

Alle diese aus der Arzteilung entspringenden Gegensätze heißen logische im Unterschiede von den reellen oder dynamischen Gegensätzen, dem Widerstreit, Konflikt, der Kollision oder Realrepugnanz, die nur als explizite Beziehung in der objektiv realen Sphäre vorkommt und in der subjektiv idealen Sphäre nur abbildlich oder repräsentativ reproduziert werden kann. Sie zeigt diejenige Seite der Wechselwirkung an, die sich mit der Reflexionskategorie des Gegensatzes berührt. Sie ist ursprünglich Richtungsgegensatz von entgegengesetzten dynamischen Tendenzen in gleicher Richtungslinie, kompliziert sich aber bei schrägem Aufeinandertreffen im Sinne des Parallelogramms der Kräfte und in zusammengesetzten Kraftäußerungen nach Maßgabe der Spezifikation der dynamischen Gesamtwirkung. Indem die dynamischen Komponenten sich teils aufheben, teils addieren, entsteht ein Kompromiß, in welchem jede Einzelkraft so weit zu ihrem Rechte gekommen ist, als die Summe der übrigen es zuläßt. Auch so weit gegenseitige Aufhebung stattfindet, wird doch nur die Kraftäußerung durch Bewegung aufgehoben, während die Kraft als solche unverändert fortbesteht. Aus dem dynamischen reellen Widerstreit entsteht also in der Tat ein Mittleres, das unter Umständen für die Bewegung gleich Null werden kann; aus logischen Gegensätzen entsteht niemals etwas, sondern sie liegen friedlich und passiv nebeneinander. Häufig wird aber der dynamische Widerstreit der Dinge an sich in den logischen Gegensatz der sie repräsentierenden Vorstellungsobjekte hinübergespielt, und bei dieser Vermengung entsteht dann leicht der falsche Schein, als ob die logischen Gegensätze lebendig und aktiv würden und aus sich ein Mittleres, ein Kompromiß, erzeugten. Gleichheit und Einstimmung, Verschiedenheit und Widerstreit decken einander zwar nicht, gehen aber oft miteinander Hand in Hand oder gehen auseinander hervor. Identität und Einstimmung schließen dagegen einander aus, weil zur Einstimmung mindestens eine Zweiheit von Dingen, d. h. numerische Verschiedenheit gehört.

Nur durch ihren dynamischen Widerstreit begrenzen auch die Dinge an sich einander; die Teile des Bewußtseinsinhalts dagegen können einander gar nicht begrenzen, weil sie passiv und kraftlos und ihre Begrenzung in sich selbst in und mit ihrer Ent-

stehung von Seiten der objektiv realen Sphäre (den Reizen und dem Organismus) erhalten. So ist jeder Punkt des Sehfelds durch das Lokalzeichen der einer bestimmten Nervenfaser entsprechenden Empfindung bestimmt, also durch sich selbst und nicht durch seine Nachbarn, die, wie in der Nachbarschaft des blinden Fleckes auch fehlen können, ohne daß die Bestimmtheit darunter leidet. Der falsche Schein, als ob zwei aneinandergrenzende Teile der Gesichtsanschauung einander bestimmten und einschränkten, entsteht nur aus der falschen Übertragung aus den dynamischen Konflikten und Kompromissen der sich im Raume drängenden Dinge an sich auf die friedlichen Anschauungsbilder. Auch die *differentia specifica* eines Artbegriffs ist an sich eine positive Bestimmtheit, die durch die Heraushebung des Gleichen aus der betreffenden Gruppe von Individuen gewonnen ist; erst die vergleichende Reflexion, die diese Bestimmtheit bei den Individuen anderer Arten vergebens sucht, verwandelt die positive Bestimmtheit der einen Art in bezug auf sich selbst in eine negative Bestimmtheit in bezug auf die anderen Arten. An sich ist also alle Determination Position; erst im reflektierenden Denken, das ihre Beziehung zu anderen sich expliziert, erst im Vergleich mit anderen erfüllt sie als eine keineswegs willkürliche, sondern logisch notwendige subjektive Zutat die Negation, daß sie nicht ist wie die anderen.

Das Nicht ist also die explizierte Verschiedenheit ohne Rücksicht auf die positive Bestimmtheit, die das Verschiedene besitzt. Die Stufen der Negation (kaum, wohl nicht, schwerlich, nicht, gar nicht, durchaus nicht, keineswegs) sind nicht etwa Grade im Begriff des Nicht sondern Grade der Sicherheit des negativen Urteils. Das Nicht im Denken oder die logische Negation dient nur dazu, einem etwaigen verkehrten Urteil vorzubeugen oder es wieder aufzuheben. Die Form der Negation wird aber auch oft dazu benutzt, den dynamischen Widerstreit im Bewußtsein widerzuspiegeln, der die gegenseitige Aufhebung der Kraftäußerungen zum Ergebnis hat, und diese Bedeutung des Nicht wird leicht mit der logischen vermengt und verwechselt. Es sieht dann aus, als ob das Nicht zu einer Macht würde, die in den Lauf der Dinge oder Vorstellungen eingreifen könnte, was doch nicht der Fall ist. Die dynamische Bedeutung der Negation leitet bereits die Reflexionskategorie des kontradiktorischen Gegensatzes in die spekulative Kategorie der Wechselwirkung hinüber. Es ist festzuhalten, daß die Seinsgrundlage der Negation, sei sie nun eine inhalt-

lich abweichende positive Bestimmtheit, oder sei sie ein dynamischer Widerstreit, als solche das Nicht nicht an sich hat, sondern durchweg positiv ist, und daß die Negation erst durch das reflektierende, vergleichende Denken hinzugetan wird als Explikation einer in der objektiv realen Sphäre nur implizite mitgesetzten Beziehung.

Die logische Negation enthält keinen Widerspruch, wenn der Irrtum, den sie berichtigen soll, als Irrtum anerkannt wird, wohl aber da, wo zwei entgegengesetzte Behauptungen, die einander logisch ausschließen, beide als Wahrheit festgehalten werden. Wo Wahrheit und Irrtum gemischt sind, da entsteht der Widerspruch, wenn das Irrtümliche an einer relativen Wahrheit auch noch für wahr, oder das Wahre an einem relativen Irrtum auch noch für Irrtum gehalten wird. Der dynamische Gegensatz enthält zwar Widerstreit aber keinen Widerspruch; dabei ist es gleichgültig, ob die Willen oder Kräfte, die einen entgegengesetzten Inhalt zu verwirklichen streben, verschiedenen Individuen angehören, oder sich innerhalb desselben Individuums bekämpfen.

Das Nichtsein hat so viele Bedeutungen wie das Sein, nämlich die Verneinung des subjektiv idealen oder des objektiv realen Seins. Das metaphysische Sein wird besser als Wesen oder Übersein bezeichnet; die Kopula des Urteils hat mit dem Begriff des Seins nichts zu tun, sondern stellt eine Homonymie dieses Hilfszeitworts dar. Das Nichtseiende oder Nichts hat so viele Bedeutungen wie das Seiende oder Etwas. Was Nichts ist in bezug auf die eine Bedeutung des Seins, kann doch Etwas sein in bezug auf eine andre. So ist z. B. das Ding an sich Nichts in bezug auf das subjektiv ideale Sein, die subjektive ideale Erscheinungswelt Nichts in bezug auf das objektiv reale Sein, das Wesen Nichts in bezug auf die beiden Arten des phänomenalen Seins, die gesamte doppelseitige Erscheinungswelt Nichts in bezug auf das Übersein des Wesens. Erst die Negation des Etwas in jeder möglichen Bedeutung des Seienden ist das absolute Nichts (K. 197—216).

b) Die Kategorien des trennenden und verbindenden Denkens.

Der gesamte Bewußtseinsinhalt steht zunächst als gleichzeitige ungliederte Masse dem erwachenden Bewußtsein gegenüber; um sich in ihm zu orientieren, muß man ihn zerlegen. Dieses Trennen des ineinander Fließenden geschieht teils nach Maßgabe der

verschiedenen Sinne, teils und noch mehr nach Maßgabe der vorausgesetzten transzendenten Empfindungsursachen. Ähnliche Empfindungen eines Sinnes, die auf verschiedene Dinge an sich als ihre Ursachen bezogen werden, werden voneinander geschieden; verschiedene Empfindungen nicht nur desselben Sinnes, sondern auch verschiedener Sinne, die auf dasselbe Ding an sich bezogen werden, werden zu einem Vorstellungsobjekt vereinigt. Von der Diskretheit der subjektiven Elemente der Raum- und Zeitanschauung weiß das Bewußtsein nichts, sondern hält beide für stetig; die verschwimmenden Grenzen der Wahrnehmungen und ihre weich abgestuften Übergänge werden aber in scharf begrenzte Umrisse umgedeutet, weil die Dinge an sich mit solchen gedacht werden, und die Grenze wird als eine wenn auch noch so feine Fuge oder Kluft gedeutet. Das gleichzeitige Ineinander der Empfindungen der unräumlichen Sinne wird gleichfalls nach ihrer Beziehung auf die Dinge an sich gesondert, z. B. das Ineinander von Geschmácken, Gerüchen und Tönen nach den auf verschiedene Speisen und Gewürze, Duftstoffe und Tonquellen (musikalische Instrumente, Naturgeräusche) bezogenen Empfindungsbestandteilen. Indem die Empfindungen als Eigenschaften des Vorstellungsobjekts aufgefaßt werden, wird dieses Trennen zugleich ein Sondern der Eigenschaften von dem Dinge, das naiv realistisch mit dem Vorstellungsobjekt gleichgesetzt wird.

Das Verbinden kann ebenso wie das Trennen ein räumliches oder zeitliches Aneinanderfügen mit oder ohne Verwischung der Grenze, oder ein Ineinandersetzen zur gegenseitigen Durchdringung und Verschmelzung sein, letzteres z. B. bei der Erfindung neuer orchestraler Klangwirkungen, neuer Speisen und Parfüms. Das Verbinden ist ebenso wie das Trennen in seiner Art und Weise und in der Auswahl der zu Verbindenden abhängig von dem Zweck, sei es erkennende und praktische Orientierung in der Welt, sei es Spieltrieb und ästhetischer Gestaltungsdrang, sei es technisches Beherrschen und Genießen der Natur. Trennen und Verbinden, Analyse und Synthese sind gleichsam das Ein- und Ausatmen der Reflexion, in denen ihr Leben besteht. Alles Trennen weist auf eine der Trennung vorhergehende ursprüngliche Einheit zurück, die doch die trennbare Mannigfaltigkeit implizite schon in sich schließen muß, alles Verbinden auf vorhergehende Getrenntheit der Glieder. Einheit und Getrenntheit sind aber selbst wieder relativ, und die Priorität der einen von ihnen vor der andern bezieht sich immer nur auf eine jeweilig bestimmte Tätigkeit

des Trennens und Verbindens, kehrt sich aber gewöhnlich um, wenn man in der Genesis weiter zurückgeht. So ist die für das Bewußtsein ursprüngliche Einheit des Bewußtseinsinhaltes doch Produkt vorbewußter Synthesen gesonderter Reizeindrücke, die vielen Reize aber wieder Besonderungen einer einheitlichen dynamischen Funktion in der objektiv realen Sphäre. Ebenso sind zwei echte Zwillinge Produkte der Trennung eines befruchteten Eies, dieses aber Produkt der Verbindung von zwei Fortpflanzungszellen verschiedenen Geschlechts.

Alles ist irgendwie getrennt, sonst könnte es nicht verbunden werden, und doch muß alles Getrennte in einer gewissen Einheit miteinander stehen, sonst könnte es nicht in Beziehung zueinander treten, auch nicht einmal in die des Getrenntseins. Alles ist bis zu einem gewissen Grade getrennt und bis zu einem gewissen Grade verbunden, und es kommt nur auf den jeweiligen Zweck der Reflexion an, welche Seite hervorgehoben wird. So können zwei Eisenstücke miteinander zu Einem zusammengeschweißt, oder durch eine Stange, einen Draht, eine Kette, einen Strick, oder durch bloße Kräfte, wie Magnetismus und Gravitation, verbunden sein; aber irgendwie verbunden sind sie immer. Feste und flüssige Körper sind trotz scheinbar fester Abgrenzung doch durch beständige Verdunstung, Lösung, Endosmose, Diffusion, chemische Einflüsse usw. mit ihrer Umgebung verbunden. Andererseits ist die anscheinend gleichartige Masse eines Körpers doch in sich gesondert durch Stellen ungleicher Dichtigkeit, abweichender chemischer und elektrischer Beschaffenheit usw. Jedes Atom erscheint zunächst als Einheit in sich und getrennt von allen anderen; aber genauer betrachtet sind einerseits alle Atome in räumlicher Einheit, da jedes den ganzen Weltraum dynamisch erfüllt, und ist andererseits jedes Atom in sich in unendlich viel unendlich dünne Kugelschalen verschiedener Kraftwirkung oder in unendlich viele auf andere Atome gerichtete Kraftstrahlen zu sondern.

Die Grundform der Reflexion ist das Urteilen, deshalb muß sich auch an ihm das Ineinander von Analyse und Synthese zeigen. Gewöhnlich denkt man bei Urteilen an das Zuerteilen eines Prädikats an ein Subjekt, d. h. an ein Verbinden; man darf aber nicht vergessen, daß diese Seite der Tätigkeit nur möglich ist, wenn ihr eine Ur-Teilung früherer oder gleichzeitiger Wahrnehmungen, d. h. ein Trennen vorangegangen ist, weil aus dieser trennenden Tätigkeit erst die Trennstücke genommen werden können, die

nummehr wieder verbunden werden. Nach seiten des Ur-Teilens geht das Urteil dem Begriff voran und erzeugt diesen als sein Produkt; nach seiten des Zuerteilens geht der Begriff dem Urteil voran, das ihn mit einem Subjekte verbindet. Soll ein Begriff klar und deutlich gedacht werden, so muß die abstrahierende Trennung wiederholt werden, aus der er hervorgeht; ein klares und deutliches Urteil als Prädikatzuerteilung ist also nur unter Wiederholung des Urteils als Urteilung möglich. D. h. beide Seiten sind gar nicht zu trennen, sondern gehören zusammen als zwei Aspekte desselben Vorganges. Jedes Urteil ist analytisch als Trennung des Subjekts in das Prädikat und den individuellen Rest, durch welche erst das Enthaltensein des Begriffs in dem Subjekt festgestellt wird; jedes Urteil ist aber auch synthetisch als Wiedervereinigung beider zu dem vollständigen Subjektbegriff, ohne welche Tätigkeit nur ein Stück Begriffsbildung, aber keine darüber hinausgehende Beurteilung stattgefunden hätte.

Jedes Urteil erscheint rein analytisch, sofern es auf den in diesem Falle vorliegenden Subjektbegriff bezogen wird, und ihn in Prädikatbegriff und individuellen Rest zerlegt; es erscheint aber rein synthetisch, insofern es auf einen bereits mitgebrachten unvollständigen Subjektbegriff bezogen wird, der nur den individuellen Rest ohne den Prädikatbegriff umspannt, und mit welchem nun erst der anderweitig herzugebrachte Prädikatbegriff vereinigt wird. Rein analytische Urteile können unsere Erkenntnis nicht erweitern, sondern sind ein ganz zweckloses spielendes Tun; rein synthetische Urteile sind aber logisch unmöglich, weil es ein Widerspruch wäre, einen Prädikatbegriff mit einem Subjektbegriff zu verbinden, in dem er gar nicht enthalten ist. Synthetisch in diesem Sinne könnte nur ein produktives, unbewußtes Denken sein, nicht das reproduktive, bewußte; Urteile aber kann es wiederum nur in dem reproduktiven, bewußten, diskursiven Denken geben, nicht in einem produktiven, unbewußten intuitiven. Deshalb ist der Begriff eines synthetischen Urteils auch sachlich unmöglich. Jedes Urteil hat trotzdem nur soweit Wert für uns, als es synthetisch ist, d. h. als es unsere Erkenntnis bereichert, sei es durch Berichtigung und Vervollständigung unseres für diesen Fall zuvor unrichtigen und unvollständigen Subjektbegriffs, sei es durch Vergewisserung über die vorher noch zweifelhafte Richtigkeit und Vollständigkeit desselben. Im ersteren Falle scheint die synthetische, im letzteren Falle die analytische Seite im Ur-

teil zu überwiegen, tatsächlich sind aber in beiden Fällen beide Seiten vertreten.

Bei der Begriffsbildung ist die Gleichheit des in mehreren Einzelvorstellungen übereinstimmenden Stückes der Wegweiser, wie im vorigen Abschnitt gezeigt wurde; es muß aber hinzukommen einerseits das Trennen des Gleichen von den individuellen Resten und andererseits das Vereinigen der vielen gleichen Trennstücke zu einem einzigen Begriff. Es muß also nicht nur von der inhaltlichen Verschiedenheit der individuellen Reste, sondern auch von der numerischen Verschiedenheit der gleichen Trennstücke abgesehen und das bloß Gleiche identisch gesetzt werden. So erst wird der Begriff etwas Allgemeines. Als implizites Sein in den Dingen ist der Begriff nicht einmal, sondern viele Male vorhanden; als explizite Gedachtes in der subjektiven Reflexion ist er für jedes Bewußtsein nur einmal vorhanden, ist aber auch nur ein diskursives Abstraktionsprodukt aus den Dingen. Vor den Dingen kann der Begriff nur dann sein, wenn ein produktives Denken das ideelle Prius der Dinge ist; dieses ist dann aber sicherlich kein abstrakt diskursives und bewußt reflektierendes Denken, sondern konkret intuitive Intellektualfunktion oder intellektuelle Anschauung, kann also (ebenso wie ihre Produkte, die Dinge) den Begriff nur implizite in der Vielheit des konkret Singulären enthalten und muß ihn so viele Male setzen, als sie individuelle Exemplare setzt. Von einem Teilhaben der Vorstellungsobjekte an den Begriffen kann demnach nur in der subjektiven Reflexion die Rede sein, weil nur hier die Begriffe explizite neben den konkreten Objekten gedacht werden.

Die Begriffsbildung entspricht nicht unmittelbar der Wirklichkeit, in der nur konkret Singuläres vorkommt, ist aber doch kein wertloses Tun, sofern sie durch Herausschälung des Gleichen aus dem Verschiedenen Vorstellungen zu künftigen Vergleichen bereitstellt und so zur Orientierung in der überwältigenden Menge des einzelnen beiträgt. Eine Abstraktionstätigkeit, die die Erkenntnis nicht fördert, ist spielend und wertlos; förderlich wird aber nur diejenige sein, die wesentliche Übereinstimmungen heraushebt und unwesentliche unbeachtet läßt. Wesentlich bedeutet hier nicht etwa essentiell, sondern wichtig, bedeutend, belangreich, erheblich, relevant; nur wesentliche Abstraktionen heißen Begriffe, die unwesentlichen werden Gemeinvorstellungen genannt. Wesentlich ist, was den Zwecken des bewußten Geisteslebens dient; so verschieden diese Zwecke nach Alter, Beruf, Lebens-

stellung und nach der Aufgabe der besonderen Kunst oder Spezialwissenschaft sind, so gliedern sie sich schließlich doch alle als Mittelzwecke in den Gesamtzweck des Weltprozesses ein und erhalten von diesem das Maß ihrer relativen Berechtigung im Vergleich miteinander zuerteilt. Alle Genialität in der Wissenschaft bekundet sich darin, daß jemand zum ersten Male einen Trennschritt führt, und dadurch einen Begriff bildet, der für die Orientierung in der Welt und für die Anpassung an dieselbe fruchtbar wird; alle originale Begriffsbildung ist demnach spekulativ, indem sie das Verständnis der kausalen und teleologischen Zusammenhänge fördert, d. h. zu den spekulativen Kategorien hinüberleitet.

Begriff und individueller Rest werden wohl bildlich mit Form und Inhalt verglichen. Was man an einer Sache Form und was Inhalt oder Stoff nennen will, hängt sehr von dem gewählten Gesichtspunkt ab. Hat man eine Form abgetrennt, so kann man den übrig bleibenden Inhalt von Neuem in Form und Inhalt zerlegen, und so fort, bis aller Inhalt sich in Form aufgelöst hat. Das Formlose im Gegensatz zu aller Form ist ein reines Nichts, ein Wahnbild der Phantasie oder der sinnlichen Vorstellung. Die Erkenntnis reicht jederzeit genau so weit, wie die Auflösung des Inhalts in Form, sei es in solche des Bewußtseins, der vorbewußten Intellektualfunktion oder des mechanischen Spiels der Kräfte. Das noch nicht in Form Aufgelöste bildet das jeweilige Chaos des Bewußtseinsinhaltes, das *asylum ignorantiae* und zugleich den Stoff zu weiterer Forschung, d. h. zu weiterer Auflösung in Formen. In dasjenige, was dem Stoff des Bewußtseinsinhaltes entspricht, erhalten wir gerade nur insoweit Einsicht, als wir es in Begriffe aufgelöst, d. h. Formen als sein transzendentes Korrelat erkannt haben. Von Eigenschaftsbegriffen steigen wir durch Artbegriffe zu Tätigkeitsbegriffen auf; den ersteren entsprechen an den Dingen an sich bestimmte Anordnungen der Molekularkräfte, den zweiten morphologische Typen, den dritten gewisse Funktionsformen. Das Ziel der Begriffsbildung ist das, was man das natürliche System der Klassifikation nennt, aber ausgedehnt über Tiere, Pflanzen und Steine hinaus zu den naturphilosophischen und metaphysischen Seinsgrundlagen. Form und Inhalt sind keine Kategorien, sondern illustrierende Gleichnisse, die man anwenden darf, wenn man sich ihrer bildlichen Unangemessenheit und ihrer begrifflichen Relativität bewußt bleibt.

Das gleiche gilt von dem Inneren und Äußeren. Was als

solches bezeichnet wird, hängt von dem gewählten Gesichtspunkt ab. Nur da erhält der Gegensatz eine feste Bedeutung, wo der eigene Standpunkt gegeben ist, und wohl in Gedanken, aber nicht in der Anschauung mit dem entgegengesetzten vertauscht werden kann. Dies gilt z. B. für das Verhältnis der beiden Erscheinungssphären; das Bewußtsein ist in die subjektiv ideale Sphäre hineingestellt, und kann sich wohl in Gedanken, aber nicht in der Anschauung in die objektiv reale Sphäre hinaus versetzen. Deshalb ist die erstere für die bewußte Erkenntnis unweigerlich ein Inneres, wie die letztere ein Äußeres.

Einheit und Vielheit dagegen sind Kategorien, die unmittelbar mit dem Verbinden und Trennen gesetzt sind, ebenso wie das Ganze und die Teile. Es ist dabei gleichgültig, ob eine gegebene Einheit in viele Teile zerlegt, oder eine gegebene Vielheit synthetisch zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefügt wird. Wird die doppelte Negation hinzugefügt, so wird die Vielheit, der kein Teil zur Einheit des Ganzen fehlt, zur Allheit; die dritte Negation macht die „nicht alle“ zu „einigen“. Alles dies bleibt aber auf dem Gebiete der wenn auch anschaulich bestimmten, doch zahlenmäßig unbestimmten Vielheit, so lange nicht das messende Denken hinzukommt.

c) Die Kategorien des messenden Denkens.

Das Messen entspringt aus der Verbindung des Vergleichens und Trennens. Es vergleicht das Maß mit dem zu Messenden, trennt den Rest ab und vergleicht weiter, zerlegt also das zu Messende, auch wenn es stetig ist, in lauter diskrete Trennstücke, deren jedes dem Maß gleich ist. Unter Maß ist hier Meßmaß oder Maßstab, nicht etwa Normalmaß oder Normalgröße zu verstehen, die die für einen Typus zweckmäßigsten Abmessungen darstellt. Wird das Messen beschwerlich für die Anschauung, weil das zu Messende zu groß oder zu klein im Verhältnis zum Maße ist, so geht man zu einem größeren oder kleineren Maße über, dessen Verhältnis zum Grundmaß bekannt ist. So zerlegt man die Schläge einer Turmuhr oder eine Menge von Äpfeln in Gruppen von zwei, drei oder vier Schlägen oder Äpfeln, den Rest des Zeuges, der über die Zahl ganzer Meter überschießt, in Zentimeter. Einmal durchzählte Gruppen von charakteristischer Form, z. B. die Augen der Würfel und Kartenblätter, erkennt man leicht wieder, hat also von ihnen eine simultane Zahlanschauung. Auch die sechs Schläge der Uhr faßt man erst im simultanen Rückblick der Erinnerung als

sechs auf, wenn der letzte Schlag gefallen ist. Was wir für Zählen halten, ist selbst ein wiederholtes Messen diskreter gleicher Objekte mit der Maßeinheit; kann man erst einmal mit Zahlworten zählen, so benutzt man freilich diese zum Messen auch stetiger Größen, und dann erscheint dieses nachträglich als ein Zählen. Wir lernen aber das Zählen selbst erst durch Messen; wir messen nämlich die 2 durch die 1, die 4 durch die 2, setzen die 3 aus 2 und 1 zusammen, und so weiter bis zur 10.

Die Anschauung einer bestimmten Vielheit reicht bei manchen Menschen weiter als bis zum Dutzend, z. B. bis zu den vier Gruppen zu 5, welche Finger und Zehen uns zeigen. Aber zählen kann man nicht weiter als bis zur 12. Schon bei 13 nimmt man die Aufgabe $(10+3)$ konventionell für die Lösung, die unerreichbar ist; man kann wohl 13 Äpfel zeigen, aber die Zahl 13 ist eine Fiktion, mit der man sich behilft. $867,534 = 8 \cdot 10^2 + 6 \cdot 10^1 + 7 \cdot 10^0 + 5 \cdot 10^{-1} + 3 \cdot 10^{-2} + 4 \cdot 10^{-3}$. So ist jede Dezimalzahl eine nach fallenden Potenzen von 10 geordnete Reihe, die niemand addieren kann. In demselben Sinne nimmt man auch in vielen anderen Fällen die hingeschriebene Aufgabe für die Lösung, z. B. $0-2, \frac{1}{2}, \sqrt{-1}$. Man kann wohl anschaulich zeigen, daß -2 eine nach der andern Seite des Nullpunkts, $\sqrt{-1}$ eine auf der senkrechten Axe liegende Strecke, und $\frac{1}{2}$ das Halbierungsprodukt der Strecke 1 ist, aber trotz dieser anschaulichen Illustrationen bleiben diese drei Rechenaufgaben zahlenmäßig ebenso unlösbar wie $10+3$. Nicht bloß $\frac{1}{2}$ drückt ein Verhältnis zweier benannten Größen von gleicher Benennung aus, sondern auch 2 tut dies, da sie ihrem Ursprunge nach eigentlich $\frac{2}{1}$ geschrieben werden müßte. Alle Zahlen oder unbenannten Größen drücken nur Verhältnisse zwischen benannten Größen unter Abstraktion von ihrer Benennung aus, sind also abstrakte Begriffe von Größenverhältnissen (z. B. $2 = \frac{2 \text{ Meter}}{1 \text{ Meter}} = \frac{2 \text{ Gramm}}{1 \text{ Gramm}} = \frac{2 \text{ Äpfel}}{1 \text{ Apfel}} = \frac{2 \text{ Pendelschläge}}{1 \text{ Pendelschlag}}$ usw). Deshalb existieren sie explizite nirgend anders als im bewußten diskursiven Denken. Was aber aus ihnen richtig abgeleitet ist, gilt für die quantitativen Verhältnisse auch aller benannten Größen.

Größen, die so groß oder so klein sind, daß sie mit keinem uns zu Gebote stehenden Maße mehr gemessen werden können, heißen übermäßig oder unermesslich groß, beziehungsweise unermesslich oder verschwindend klein (∞ und $\frac{1}{\infty}$). Die übermäßigen

Größen haben zu den meßbaren Größen kein zahlenmäßig angebares Verhältnis mehr, aber untereinander alle dieselben Verhältnisse wie die meßbaren Größen untereinander. Deshalb kann auch über dem übermäßig Großen erster Ordnung ein solches zweiter Ordnung gedacht werden, das sich zu ihm verhält, wie dieses zu dem meßbar Großen, usw. nach Belieben. Alle unermesslichen Größen aller denkbaren Ordnungen sind untereinander zwar sehr verschieden, aber im Vergleich mit dem meßbar Großen verhalten sie sich alle als unbestimmbar groß und insofern zahlenmäßig gleich. Mit ∞ und $\frac{1}{\infty}$ kann man, da sie Größen sind, alle arithmetischen Operationen vornehmen, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln.

Dies ist aber nicht der Fall bei dem mathematisch strengen Begriff des Unendlichen und der Null ($\pm \infty$ und ± 0), welche leider in der Wortbezeichnung und Schriftbezeichnung mit dem Übermäßigen und Untermäßigen sehr gewöhnlich verwechselt werden. Beide sind keine Größen, und deshalb darf man sie auch nicht als Größen behandeln und verwickelt sich in Widersprüche, wenn man es doch tut. Null und Unendlich sind weder mit sich selbst noch mit etwas andrem quantitativ vergleichbar. Die Gleichung $x - a = x - a$ gilt deshalb nur für Fälle, in denen $x \leq a$ ist, gibt aber völligen Unsinn, wenn man sie auch für den Fall $x = a$ benutzen zu können glaubt. Man kann wohl die Nichtgröße ohne Schaden zu einer Größe zu addieren oder von ihr zu subtrahieren versuchen, weil der Versuch vergeblich und in sich nichtig ist und die Größe unverändert läßt ($a + 0 = a$; $a - 0 = a$). Man kann auch ohne Schaden versuchen, eine Größe keinmal zu setzen oder die Nichtgröße n Mal zu setzen, weil dieser Versuch ebenfalls vergeblich ist und zu nichts führt ($0 \cdot a = 0$; $n \cdot 0 = 0$). Aber man darf nicht versuchen, eine Größe durch eine Nichtgröße zu teilen, weil bei solchem widerspruchsvollen Tun nichts als Widersprüche herauskommen können. $\sqrt[0]{a}$, $\log^0 a$ und $\log^b 0$ sind ebenso widersinnige Verwendungen arithmetischer Zeichen wie $\frac{a}{0}$. Alle diese Operationen darf man mit der Größe $x - a$ nur vornehmen für den Fall, wo $x \leq a$ ist, aber nicht, wo es $= a$ wird.

Die Null ist eine für die Anschauung aufzeigbare Nichtgröße, $\pm \infty$ dagegen ist eine rein fiktive, anschaulich nicht aufzeigbare Nichtgröße, die weder gedacht werden noch existieren kann, weil sie mit einem Widerspruch behaftet ist. Null ist eine Grenze, der

sich die Glieder einer abnehmenden Reihe nähern, indem sie alle Ordnungen untermäßiger oder verschwindend kleiner Größen durchlaufen. Aber $\pm\infty$ kann keine Grenze genannt werden, weil es ja gerade die Verneinung der Grenze für den Fortschritt in der Vergrößerung der Glieder einer zunehmenden Reihe bedeutet. Solange $\frac{1}{\infty}$ noch eine Größe ist, wenn auch eine verschwindend kleine, solange ist es der Umkehrung fähig, die dann ebenfalls eine Größe, wenn auch eine übermäßige, ergibt. Sobald aber $\frac{1}{\infty}$ die Grenze Null erreicht und dadurch zur Nichtgröße wird, kann man auch nicht mehr die arithmetische Operation der Umkehrung mit ihr vornehmen. Wenn die Glieder einer abnehmenden (konvergenten) Reihe sich der Null als ihrer Grenze nähern, so kann manchmal in rationaler, manchmal in irrationaler Form der endliche Größenwert angegeben werden, dem die Summe aller Glieder sich als ihrer Grenze nähert, z. B.

$$0,1111\dots = \frac{1}{9}, \text{ oder } 2^{-1} + 2^{-2} + 2^{-3} + \dots = 2, \text{ oder } \frac{1}{0!} + \frac{1}{1!} + \frac{1}{2!} + \frac{1}{3!} + \dots = \left(1 + \frac{1}{\infty}\right)^\infty = e.$$

Man darf aber nicht sagen, daß man eine wirklich unendliche Reihe addieren könne, was ein Widerspruch wäre, sondern nur, daß man anderweitig die Grenze bestimmen könne, der sich die Summe der Reihe mit endlich vielen Gliedern nähert, ohne sie je zu erreichen.

Geht eine Funktion durch 0 und $\pm\infty$ hindurch, so kann ihr Durchgang durch die 0 stetig sein, der durch $\pm\infty$ aber ist unstetig. Die Null ist dann eine reelle Scheide, d. h. doppelseitige Grenze, $\pm\infty$ eine fiktive Scheide, die nur supponiert wird, um der Funktion eine fingierte Stetigkeit zuzuschreiben, die sie tatsächlich an dieser Stelle nicht besitzt. Ein Beispiel gewährt die trigonometrische Tangentenfunktion, deren Gang man sich veranschaulichen kann durch Drehung einer unbegrenzten Geraden um einen in der Ordinatenaxe belegenen Punkt, welche durch ihren wandernden Schnittpunkt auf der Abszissenaxe Abschnitte von variabler Größe bildet. Wenn die Gerade mit der Koordinatenaxe zusammenfällt, ist zwar ein Schnittpunkt da, aber der Abschnitt hat keine Größe; wenn sie mit der Abszissenaxe parallel liegt, hat der Abschnitt auch keine Größe mehr, aber darum, weil gar kein Schnittpunkt mehr da ist.

Auch der Differentialquotient und das Integral sind Scheiden

oder doppelseitige Grenzen, durch welche die Veränderung eines Funktionenverhältnisses hindurchläuft, beziehungsweise denen sich zwei konvergente Reihen mit ihrem Summenwerte von verschiedenen Seiten her nähern. Gewöhnlich stellt man sie als einseitige Grenzen dar, z. B. den Differentialquotienten als $\frac{f(x) - f(x-k)}{k}$, wo man dann k entweder $= \frac{1}{\infty}$ oder $= 0$ setzt; da-

durch gerät man aber im ersteren Falle in den falschen Schein, als ob der Differentialquotient mit einer Ungenauigkeit behaftet wäre, im letzteren Falle in den Widerspruch, mit der Nichtgröße Null die unstatthafte arithmetische Operation des Dividierens ausführen zu wollen. Dieses Dilemma veranlaßte Hegel, die Infinitesimalrechnung als Bestätigung seiner Widerspruchsdialektik in Anspruch zu nehmen. Es verschwindet jedoch, sobald man die Doppelseitigkeit der Scheide berücksichtigt. Wenn $f(x) = ax^n$ ist, so ist

$$\frac{f(x) - f\left(x - \frac{1}{\infty}\right)}{\frac{1}{\infty}} = nax^{n-1} - \frac{n(n-1)}{2}ax^{n-2} \cdot \frac{1}{\infty} + \dots ;$$

$$\frac{f\left(x + \frac{1}{\infty}\right) - fx}{\frac{1}{\infty}} = nax^{n-1} + \frac{n(n-1)}{2}ax^{n-2} \cdot \frac{1}{\infty} + \dots$$

Das erstere Verhältnis ist um ebensoviele kleiner als nax^{n-1} wie das letztere größer ist; beim Durchgang durch die Scheide nax^{n-1} ist die Gleichheit und Stetigkeit der Annäherung und Entfernung auf der positiven und negativen Seite gewahrt, und deshalb kann man sicher sein, die Scheide für den Moment richtig und mathematisch genau bestimmt zu haben, wo das Funktionenverhältnis verschwindet, weil Zähler und Nenner zu Nichtgrößen werden. — Der Inhalt einer Pyramide von der Grundfläche b und Höhe h kann annähernd bestimmt werden durch Addition von n Prismen, die durch Schnitte parallel der Grundfläche entstehen. Benutzt man zu große, d. h. vorspringende Prismen, so erhält man $\frac{b^2 h}{3} + \frac{b^2 h}{3} \left(\frac{1}{n} + \frac{1}{2n^2}\right)$; benützt man zu kleine, d. h. zurückspringende Prismen, so ergibt sich $\frac{b^2 h}{3} - \frac{b^2 h}{3} \left(\frac{1}{n} + \frac{1}{2n^2}\right)$. Setzt man $n = \infty$, so bleibt die Summe in beiden Fällen mit einem Fehler behaftet; setzt man $\frac{1}{n} = 0$, so ist es ein Wider-

spruch, aus Ebenen ohne Höhe einen Körper aufbauen zu wollen. Die Gleichheit des positiven und negativen Fehlers zeigt aber auch hier, daß die Scheide für den Moment des Durchgangs mathematisch genau bestimmt ist.

Die Nötigung zur Infinitesimalrechnung entspringt für das diskursive Denken aus der Inkommensurabilität des Kontinuierlichen und Diskreten, d. h. daraus, daß es sich vergebens abmüht, das Kontinuierliche in ein Diskretes zu zerlegen, um es messen und zählen zu können, und doch nur Meßbares und Zählbares mathematisch behandeln kann. Es bleibt ihm keine Wahl als sich erst in eine unendliche Annäherung hineinzustürzen, mit der es niemals zustande kommen kann, und dann an Stelle der zu durchlaufenden Kontinuität das Ziel der Annäherung zu setzen, dessen Genauigkeit durch die Gleichheit des positiven und negativen Fehlers bei zweiseitiger Annäherung sicher gestellt wird. In der objektiv realen Sphäre gibt es weder unendliche Ausdehnung noch unendliche Geschwindigkeiten, wie solche nötig wären, um eine unendliche Ausdehnung in endlicher Zeitdauer zu durchlaufen; denn damit wäre der Widerspruch einer vollendeten Unendlichkeit als existierend gesetzt. Es gibt auch in ihr nur potentielle Unendlichkeit als die Möglichkeit, die Ausdehnung ohne Grenze zu erweitern und die Geschwindigkeit zu steigern. In der Wirklichkeit ist das Kontinuierliche und Diskrete stets aneinander, aber beide haben gar keine Veranlassung, sich aneinander zu messen oder sich in ein zahlenmäßiges Verhältnis zueinander zu setzen. Wie das Messen und Zählen, so ist auch die ganze Arithmetik, Algebra und mathematische Analysis nur subjektiv, wengleich ihre Ergebnisse stets mit der Seinsgrundlage der Wirklichkeit in Übereinstimmung bleiben müssen (K. 250—275, 280).

d) Die Kategorien des schließenden Denkens.

Schließen ist Erschließen oder Aufschließen eines vorher zwar schon Vorhandenen aber noch Verschlossenen, d. h. Explikation einer impliziten Beziehung. Aus dem vollständigen Subjektbegriff Σ wird z. B. durch trennendes Denken der unvollständige Subjektbegriff S und das Prädikat P expliziert, oder aus S und P durch verbindendes Denken ihre Einheit in Σ konstatiert. Im ersteren Falle wird aus dem Subjektbegriff das Urteil, im letzteren Falle aus dem Urteil der vollständige Subjektbegriff geschlossen. Ob man aus einem Begriff ein Urteil, oder aus einem

Urteil den vollständigen Subjektbegriff erschließen will, das steht frei; wenn man es aber tut, so muß man es in vernünftiger Weise tun, d. h. unter Vermeidung des Widerspruchs. Ein solcher wäre gegeben, wenn ein Ergebnis herauskäme, nach welchem Σ nicht gleich $S + P$ sein sollte. Das Schließen ist also zugleich Bestimmen nach Vernunft, logische Determination oder ratiocinatio. Unter Schließen im engeren Sinne versteht man jedoch die logische Umformung eines oder mehrerer Urteile in ein andres, aber nicht die Ableitung eines Urteils aus einem Begriff oder umgekehrt.

Die Umformung eines Urteils in ein andres vollzieht sich in sieben Formen, welche von der Schullogik Konversion, Kontraposition, Relationsumwandlung, Subalternation, Äquipollenz, Opposition und modale Konsequenz genannt werden, und teils die Stellung der Satzglieder zueinander, teils das Vorzeichen eines derselben oder des ganzen Urteils, teils die Art der Aussage, teils den Umfang des Subjekts, teils die Modalität des Urteils verändern, teils zu seinem kontradiktorischen Gegensatz überspringen. In allen diesen Fällen ist die Vornahme und Auswahl einer Veränderung willkürlich, das Ergebnis aber logisch bestimmt durch die Vermeidung des Widerspruchs. Die Beweise der Schullogik bestehen nur darin, die Widersprüche deutlich zu machen, in die man sich verwickelt, wenn man von den logischen Regeln abweicht.

Das Gleiche gilt für die Ableitung eines Urteils aus zwei oder mehreren anderen, das Schlußverfahren im engsten Sinne oder den Syllogismus. Die Schullogik unterscheidet den kategorischen, hypothetischen, disjunktiven und sonstwie zusammengesetzten Syllogismus, und innerhalb des einfachen kategorischen Syllogismus 4 Schlußfiguren mit 64 Modis, von denen aber nur 19 bestimmte Ergebnisse liefern, während die übrigen 45 die Beziehung des Oberbegriffs zum Unterbegriff unbestimmt lassen. Am leichtesten verständlich ist der Beweis für die erste Figur, da der Teil des Teiles auch Teil des Ganzen, das Merkmal des Merkmals auch ein Merkmal der Sache sein muß; die übrigen Figuren lassen sich ebensowohl durch Urteilsumformung auf die erste zurückführen als auch selbständig beweisen. Die Einsicht in die Richtigkeit der logischen Regeln läßt sich sowohl bei der Urteilsumformung als auch beim Syllogismus durch die sinnliche Anschauung unterstützen, indem man die Begriffsumfänge (nach Christ. Weise, Joh. Chr. Lange, Euler u. a. m.) durch Kreise ausdrückt, die einander

umschließen, schneiden, oder auseinanderliegen; dieselbe Einsicht ist aber auch ohne solche illustrative Unterstützung aus dem Vergleich der Begriffsdefinitionen zu gewinnen. Beim richtigen Schließen vermeidet man den Widerspruch implizite und unwillkürlich; bei dem Beweise der Richtigkeit des Schlußverfahrens bringt man es sich ausdrücklich zum Bewußtsein, daß man bei jedem andren Ergebnis einen Widerspruch begehen würde.

Die formale Logik und die Mathematik arbeiten vorzugsweise mit dem Syllogismus; erstere setzt die Kategorien des Begriffs und des Urteils mit seinen Bestandteilen (Subjekt und Prädikat) voraus, letztere als Arithmetik und Algebra die Kategorie der Zahlgröße als fester und veränderlicher, als Geometrie die der zweidimensionalen Raumgröße, als Stereometrie die der dreidimensionalen Raumgröße, als Phoronomie die der Bewegung, als Mechanik den Begriff der Masse als eines Quantums von mechanischem Beharrungsvermögen. Sie alle begnügen sich mit der deduktiven Gewißheit, daß ihre Ergebnisse als subjektiv ideale Bewußtseinsinhalte denknotwendig sind, kümmern sich aber als reine Formalwissenschaften gar nicht darum, ob es außer der subjektiv idealen Sphäre noch eine objektiv reale gibt, ob es eventuell in einer solchen reale Korrelate von Begriffen, Urteilen, Raumgrößen, Bewegungsgrößen und Kraftgrößen gibt, und ob für diese ihre Ergebnisse auch Gültigkeit haben oder nicht. Diese Fragen zu erledigen ist nicht mehr Aufgabe der deduktiven Formalwissenschaften sondern der induktiven Realwissenschaften (Erkenntnistheorie und Naturphilosophie). Rein logisch betrachtet bleibt der reelle Erkenntniswert der Formalwissenschaften völlig problematisch; erst durch Induktion, d. h. durch Hypothesenbildung auf Grund der Erfahrung, läßt sich dieser völlig problematische Wert zu einem wahrscheinlichen steigern.

Es wird jetzt ziemlich allgemein anerkannt, daß die Syllogistik nur in solchen Fällen einen realen Erkenntniswert hat, wo im Untersatz ein kausales Verhältnis zwischen dem Unterbegriff und Mittelbegriff, im Obersatz ein solches zwischen dem Mittelbegriff und Oberbegriff ausgedrückt ist, wo also der Schlußsatz ein solches zwischen dem Unterbegriff und Oberbegriff aussprechen darf, das durch den Mittelbegriff vermittelt ist. Ein zeitlicher Parallelismus zwischen dem kausalen Naturvorgang und dem logischen Schlußverfahren darf dabei freilich nicht erwartet werden, sondern nur ein ideeller. Diese realwissenschaftliche Bedeutung des Syllogismus hängt aber auch wieder davon ab, daß man die objektiv reale

Bedeutung der Prämissen kennt, welche entweder für beide, oder doch wenigstens für den Obersatz nur durch Induktion verbürgt werden kann, so daß schließlich aller reale Erkenntniswert der Deduktion an der Induktion hängt. (vgl. oben S. 41—42).

Während die vollständige Induktion nur ein Spezialfall der syllogistischen Deduktion ist, reicht die Gewißheit der unvollständigen Induktion nicht weiter als bis zu einem partikularen Urteil (einige Schwäne sind weiß), und nur das falsche Verallgemeinerungsstreben der Phantasie überspringt die Partikularität und wandelt das problematische Ergebnis in betreff des allgemeinen Urteils in eine Behauptung oder Vermutung um. Nur da, wo eine allgemeine kausale Gesetzmäßigkeit gilt, kann die Induktion irgend welche Aussicht haben. Setzen wir eine kausale Gesetzmäßigkeit mit eindeutig determinierender Wirkung als allgemeingültig voraus, was schließlich auch nur auf Grund von Induktionen geschehen kann, so entsteht die Frage, woraus man entnehmen kann, ob zwei gegebene Erscheinungen in kausaler Beziehung zueinander stehen, oder ob eine supponierte Ursache tatsächlich eine gegebene Erscheinung bewirkt hat.

Bei der ersteren Frage ist das Gesetz der kausalen Verknüpfung unbekannt, aber beide Erscheinungen bekannt, die eventuell im Verhältnis von Ursache und Wirkung oder auch nur in demjenigen koordinierter Wirkungen einer gemeinsamen Ursache zueinander stehen; bei der letzteren Frage ist das Gesetz als bekannt vorausgesetzt, aber die Ursache der gegebenen Erscheinung entzieht sich der Erfahrung. Im ersteren Falle handelt es sich um Gesetzesinduktion, im letzteren um Ursacheninduktion. Wie jede logische Operation mit zwei Gliedern, die sich nicht ohne Beeinträchtigung des Ergebnisses vertauschen lassen, zwei umgekehrte Operationen statt einer liefern muß (z. B. die Potenzierung die Radizierung und Logarithmisierung), so auch die Deduktion am Leitfaden der Kausalität, weil Ursache und Gesetz, durch welche deduktiv die Wirkung bestimmt wird, sich nicht vertauschen lassen (wie etwa Multiplikator und Multiplikandus). Die Gesetzesinduktion ähnelt darin der Begriffsbildung, daß sie vom Besonderen zum Allgemeinen führt, nur daß das Allgemeine bei ihr nicht Begriffe sondern Urteile sind. Die Ursacheninduktion dagegen gleicht dem Schließen darin, daß sie vermittelt eines vorausgesetzten Allgemeinen (des Gesetzes) von einem Besondern (der gegebenen Wirkung) zu einem andern Besondern (der nicht gegebenen Ursache) hinleitet. — Während die Wirkung durch die Ursache ein-

deutig bestimmt ist, wenn das Gesetz bekannt ist, ist die Ursache durch die Wirkung nicht eindeutig bestimmt, außer wo die Ursache eine *conditio sine qua non* enthält und dann nur in bezug auf diesen Bestandteil der Ursache. Deshalb kann die Ursacheninduktion immer nur zu disjunktiven Urteilen führen, von denen aber oft nur ein Glied bestimmbar ist und die anderen mehr oder weniger unbestimmt bleiben. Es handelt sich dann darum, die Wahrscheinlichkeit zu bestimmen, daß in diesem Falle diese eine Ursache die Wirkung hervorgebracht hat.

Wenn eine zusammengesetzte Erscheinung $a + b + c$ häufig von einer ändern $d + e + f$ begleitet ist, wenn ferner mit dem Wegfall von c in der ersten Erscheinung regelmäßig auch f in der zweiten wegfällt, oder mit dem Hinzutritt von p in der ersten Erscheinung regelmäßig q in der zweiten hinzutritt, oder wenn die quantitative Steigerung oder qualitative Veränderung von c von einer ebensolchen von f begleitet ist, so ist eine kausale Beziehung wenigstens zwischen c und f , beziehungsweise zwischen p und q zu vermuten (Mills „Methode des Unterschieds und der sich begleitenden Veränderungen“). Wenn aus früheren Erfahrungen eine kausale Beziehung zwischen $a + b + c$ und $d + e + f$ anzunehmen ist und in einer neuen Beobachtungsreihe $a + b + c + p$ begleitet von $d + e + f + q$ auftritt, so ist die kausale Beziehung auch zwischen p und q wahrscheinlich, ohne daß man, wie in dem vorhergehenden Falle unbemerkt gebliebene Änderungen in den übrigen Bestandteilen zu fürchten braucht (Mills „Methode der Rückstände“). Wenn in den verschiedensten einander begleitenden Erscheinungen alle Umstände wechseln und nur p in der ersten und q in der zweiten als ständiger Bestandteil gefunden wird, so ist eine kausale Beziehung zwischen p und q wahrscheinlich (Mills „Methode der Übereinstimmung“). Die Experimentierkunst besteht darin, systematisch einen Bestandteil nach dem ändern in der einen Erscheinung zu ändern und zu beobachten, wie die begleitende Erscheinung in jedem Falle sich ändert.

Wenn nur die Wirkung gegeben, die Ursache aber unbekannt ist, so helfen diese Regeln nichts; wohl aber kann aus bekannten Gesetzen, z. B. denen des Falls, ein Rückschluß auf die vermutliche Ursache gezogen werden. Wenn z. B. in einer großen Reihe von Würfeln gewisse Seiten eines Würfels häufiger oben zu liegen kommen als andere, so kann das zwar zufällig auch bei richtiger Schwerpunktlage des Würfels stattfinden; indessen je länger die

Beobachtungsreihe ist, desto mehr steigt die Wahrscheinlichkeit, daß der Schwerpunkt des Würfels exzentrisch liegt, wenn seine Gestalt als genau kubisch konstatiert ist. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung vermag nicht nur ziffernmäßig die Größe der Wahrscheinlichkeit zu bestimmen, daß eine exzentrische Schwerpunktslage die Ursache der beobachteten Wurfreihen ist, sondern sie kann auch angeben, welcher Grad der Exzentrizität des Schwerpunkts der wahrscheinlichste von allen möglichen ist (Vierteljahrsschrift f. wiss. Phil. u. Soz. Bd. 28 Heft 3, S. 516—517). Das Ersinnen der hypothetischen Ursache ist Sache des Talents, des glücklichen Einfalls; der Nachweis ihrer Wahrscheinlichkeit ist die deduktive Ableitung eines Wahrscheinlichkeitskoeffizienten, mag diese sich nun in streng mathematischen Formen oder in bloß überschläglicher Schätzung bewegen (vgl. oben S. 29—31).

Während die Deduktion in derselben Richtung verläuft wie der Naturprozeß, verläuft die Induktion in entgegengesetzter Richtung. Die Ursache ist das ideelle und zeitliche Prius, das Gesetz wenigstens das ideelle Prius der Wirkung; was der Natur nach das Prius ist, wird für das induktive Erkennen das abgeleitete Posterius und umgekehrt. Das Gesetz ist aber im Naturprozeß niemals explizite da, sondern steckt immer nur implizite drin. Der Verlauf des Geschehens in der objektiv realen Sphäre gleicht somit einer deduktiven Kette von lauter unvollständigen Schlüssen, die von der Ursache zur Wirkung, von einem besonderen Untersatz zum andern fortleiten, ohne einen allgemeinen Obersatz dabei jemals anders als implizite mitzusetzen.

Wäre der Naturprozeß reine Kausalität, so wäre er bloße Umkehrung der Induktion und zeigte zu ihr gar kein Analogon; da er aber ebenso sehr Finalität wie Kausalität ist, so ist er nach seinem finalen Zusammenhange ebenso sehr das Analogon der Induktion wie nach seinem kausalen Zusammenhange das der Deduktion. Die Bestimmung der Mittel nach dem Zweck ist eine Determination des zeitlich Früheren durch das zeitlich Spätere und ist in der Regel ebenso mehrdeutig wie die Ursacheninduktion. Der Gesetzesinduktion entspricht die teleologische Bestimmung der Naturgesetze aus dem Endzweck des Weltprozesses, der Ursacheninduktion letzten Endes die Bestimmung der Anfangskonstellation der Weltelemente aus ihrer für den Endzweck nötigen Endkonstellation. Die Mehrdeutigkeit der teleologischen Bestimmung entspringt daraus, daß der Endzweck auf verschiedenen

Wegen gleich gut zu erreichen ist, und drückt sich darin aus, daß die entscheidenden Konstanten in den Naturgesetzen verschiedene Werte haben könnten, wengleich dieselben untereinander in bestimmter Korrelation stehen müssen. So zeigt sich, daß auch die Kategorien des schließenden Denkens, wenn man ihre mittelbare Bedeutung für die objektiv reale Sphäre untersucht, auf die spekulativen Kategorien der Kausalität und Teleologie hinausweisen.

Alles Schließen in der deduktiven, absteigenden, und induktiven, aufsteigenden Richtung vollzieht sich nach dem Gesichtspunkt, bei der willkürlich gewählten Art der Umformung so zu verfahren, daß der Widerspruch vermieden wird. Alle Regeln und Gesetze des Schließens sind nur Ausschließungen gewisser Klassen von Widersprüchen, in die man sich bei gewissen Verfahrensweisen verwickeln kann. Da nun das Schließen recht eigentlich als die Äußerung des Logischen oder der Vernunft in der subjektiv idealen Sphäre gilt, so kann man daraus zunächst so viel entnehmen, daß die Ausschließung des Widerspruchs ein wesentliches Merkmal des Logischen sein muß. Deshalb ist es nötig, den Satz vom Widerspruch näher zu betrachten, in welchen dieses Merkmal der Vernünftigkeit zusammengefaßt zu werden pflegt.

A ist nicht Nicht-A. Entgegengesetztes ist nicht Dasselbe. Es kann Etwas nicht zugleich Prädikat eines Subjektes sein und nicht sein. Kontradiktorisch entgegengesetzte Prädikate können einem und demselben Subjekte nicht zugleich und in derselben Beziehung zukommen. Kontradiktorisch entgegengesetzte Urteile können nicht beide wahr sein. Auf diese oder eine andre Fassung des Satzes vom Widerspruch kommt wenig an; wohl aber ist folgendes zu beachten. Der Prädikatbegriff muß in beiden Urteilen genau gleich gefaßt und auf das Subjekt in demselben Sinne bezogen werden. Wenn das Subjekt unter Zeitbedingungen steht, müssen beide Behauptungen sich auf denselben Zeitpunkt beziehen. Entgegengesetztes gibt nur dann einen Widerspruch, wenn es privativ-kontradiktorisch entgegengesetzt ist (D. 101—106). Z. B. können konträr entgegengesetzte Prädikate demselben Subjekt entweder beide zukommen (*coincidentia oppositorum*) oder beide nicht zukommen, ohne daß ein Widerspruch entsteht; ersteres, wenn sie als Bestandteile in eine Mischung oder als dynamische Faktoren in ein Kompromiß eintreten, — letzteres, wenn das Subjekt einer dritten Spezies oder einer ganz andern Gattung angehört. Widersprechende Stücke lassen sich wohl jedes für

sich denken, auch abwechselnd denken, aber nicht in Eins zusammendenken; wer das behauptet, verwechselt entweder das Nacheinanderdenken der Stücke mit ihrem Ineinanderdenken, oder widerspruchslose Gegensätze mit widerspruchsvollen.

Die Unmöglichkeit, den Widerspruch zu denken, ist eine Erfahrung allgemeinsten Art; sie wird gestützt durch die ebenso allgemeine Erfahrung, daß der Widerspruch im Sein, in der objektiv realen Sphäre, nur scheinbar vorkommt, dieser Schein aber stets bei besserer Erkenntnis sich auflöst, und durch die Erwägung, daß diese konforme Vernünftigkeit des Seins und Denkens wohl auf eine logische Gesetzmäßigkeit zurückweist, die der ganzen Erscheinungswelt in ihren beiden Sphären gemein ist. Läßt man diese allgemeinste Induktion als hinlänglich gesichert gelten, so sind, so weit sie reicht, alle widerspruchsvollen Urteile notwendig unwahr, d. h. der Widerspruch ist das formale Merkmal der Unwahrheit. Aber keineswegs folgt daraus, daß mehr als einige, daß alle widerspruchslosen Urteile wahr seien; sondern nur diejenigen sind es, deren Inhalt mit dem des Seins übereinstimmt.

Es fragt sich nun weiter, ob die logische Determination noch mehr Merkmale enthält als die Ausschließung des Widerspruchs, oder ob ihr Wesen mit diesem erschöpft ist. Es werden als logische Grundsätze noch weiter angeführt der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, der Satz der Identität und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten ist offenbar nur eine der vielen Fassungen des Satzes vom Widerspruch und gilt nur in den für diesen angezeigten Grenzen. Der Satz der Identität ist nur in dem Sinne ein logisches Gesetz, daß er behauptet „A ist notwendig und nicht bloß tatsächlich sich selbst gleich“, oder „es ist ein logisches Postulat, daß A sich selbst gleich sei, und so weit die Herrschaft des Logischen reicht, sorgt sie für Erfüllung dieses Postulates durch Prävention oder Repression widerspruchsvoller Velleitäten“. Die einfache Identität mit sich ist etwas bloß Tatsächliches, das nur aus der Erfahrung entnommen werden kann und auch dem Unlogischen als solchem zukommen muß; sie ist nicht etwas Logisches, sondern etwas logisch Indifferentes und Metalogisches. Der Satz der Identität als logisches Postulat, wie er allein ein Merkmal der logischen Determination sein kann, ist lediglich eine doppelte Negation, d. h. er negiert nur diejenige Nichtidentität, die nach dem Satz vom Widerspruch unstatthaft wäre, ist also nur eine logische Konsequenz desselben und bringt nichts Neues zu ihm hinzu.

Der Satz vom zureichenden Grunde wäre in der subjektiv idealen Sphäre falsch, wenn er behaupten wollte, daß tatsächlich kein Urteil für wahr gehalten werde ohne Kenntnis zureichender Gründe; er wäre richtig, aber eine leere Tautologie, wenn er nur besagte, daß kein Urteil mit Grund für wahr gehalten werden dürfe ohne Kenntnis zureichender Gründe. Der recht verstandene Satz vom Grunde besagt vielmehr erstens, daß unsere Geistesorganisation uns durch das unwillkürliche Funktionieren einer spekulativen Kategorie nötigt, überall eine Ursache vorauszusetzen und nach ihr zu forschen, und zweitens, daß die objektiv reale Sphäre wirklich so eingerichtet ist, wie unsere Kategorialfunktion es voraussetzt. Ersteres ist eine psychologische Erfahrung, letzteres das Ergebnis einer sehr allgemeinen und darum auch sehr wahrscheinlichen Induktion. Der Satz vom Grunde stellt nur fest, daß eine gewisse Beziehung zwischen logischer Determination und Kausalität angenommen werden müsse, aber nicht, welcher Art diese Beziehung sei. Man könnte ihm einen „Satz des Zweckes“ zur Seite stellen: „alles hat einen zureichenden Zweck“. Ein solcher würde eine gewisse Beziehung zwischen logischer Determination und Finalität feststellen, aber ebenfalls ohne diese Beziehung näher anzugeben.

Die logische Determination ist also in der Tat nichts weiter als Ausschließung des Widerspruchs; als solche aber ist sie formalistisch und an sich völlig inhaltsleer. Sie würde gar nicht dazu kommen, etwas aus sich zu determinieren, wenn ihr nicht etwas gegeben wäre, worauf sie sich anwenden könnte. Dieses Gegebene kann aber nicht selbst wieder etwas rein Logisches sein, sondern muß etwas Außerlogisches, Metalogisches oder Alogisches sein, z. B. in der Logik die Begriffe und Urteile, in der Mathematik Größe, Raum, Bewegung, Masse, in der Induktion die Erfahrung. Man kann daraus schließen, daß, wenn diese Bestimmung über die Wesenheit des Logischen richtig ist, auch in der objektiv realen Sphäre etwas gegeben sein müsse, worauf die logische Determination sich anwenden könne, damit ihre leere Form einen Inhalt gewinne. Solche metalogischen Daten haben wir bereits in der noch unbestimmten Intensität und Zeitlichkeit kennen gelernt. Wenn Kausalität und Finalität zu der logischen Determination in enger Beziehung stehen und doch sich nicht mit ihr decken, so dürfte derjenige Bestandteil in ihnen, mit dem sie die logische Determination überragen und sich als

Unmöglich wäre in der isolierten subjektiv idealen Sphäre selbst das Widerspruchsvolle nur dann, wenn ein vernünftiges Gesetz in ihr herrscht; ein solches kann jedoch nur hypothetisch hinzugedacht, aber niemals wahrgenommen werden, da ich ja niemals wissen kann, ob sich später meine geistige Organisation nicht so ändern wird, daß ich Widersprechendes zusammendenken kann. Gibt man die Hypothese zu, daß das Widerspruchsvolle niemals und unter keinen Umständen gedacht werden kann, dann gibt es allerdings in der subjektiv idealen Sphäre etwas Unmögliches, also auch ein Gebiet des Möglichen, das nicht logisch unmöglich ist, und ein Gebiet des Notwendigen, dessen Nichtsein logisch unmöglich ist. Diese Kategorien haben aber hier eine rein formallogische Bedeutung und haben nichts mit realer Möglichkeit und Notwendigkeit zu tun. Die dynamische Möglichkeit und Unmöglichkeit, d. h. die Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit einer bestimmten Kraftintensität zu einem bestimmten Erfolge, scheint zwar auch noch der subjektiv idealen Sphäre anzugehören; doch ist dies ein falscher, naiv realistischer Schein, und bei näherem Zusehen stellt sich heraus, daß das Gefühl der eigenen Kraftanspannung nur ein subjektiv idealer Reflex einer wirklichen Kraftäußerung in der objektiv realen Sphäre, aber nicht die wahrgenommene Kraftäußerung selbst ist. In der objektiv realen Sphäre wiederum hängt die Zulänglichkeit und Unzulänglichkeit der Kraftintensität zu einem bestimmten Erfolge von kausaler Gesetzmäßigkeit ab, so daß das dynamisch Mögliche und Unmögliche auf das kausal Mögliche und Unmögliche zurückführt.

In der objektiv realen Sphäre allein ist die Stätte der Wirklichkeit. Möglichkeit, Unmöglichkeit und Notwendigkeit haben auch hier zunächst eine formallogische Bedeutung, insofern die Gültigkeit des logischen Grundsatzes auch in der objektiv realen Sphäre vorausgesetzt wird; es tritt aber noch eine andre Bedeutung dieser Kategorien hinzu. Es liegt dem schon erwähnten Gefühl der dynamischen Möglichkeit etwas Richtiges zugrunde, nämlich das, daß die formale Logik allein nichts Wirkliches begründen kann, sondern daß ein dynamisches Widerspiel intensiver Kraftäußerungen hinzukommen muß. Auf ein solches angewandt, wird aber die logische Determination zu etwas scheinbar andrem, weil ihre Synthese mit dem Dynamischen mehr ist, als das Logische allein, und diese Synthese stellt sich uns je nach unserem Gesichtspunkt als Kausalität oder als Finalität dar. Die kausalfinale Notwendigkeit des naturgesetzmäßigen Weltlaufs umspannt alles

Wirkliche ohne Ausnahme, so lange dieser Prozeß als ein einheitlicher universaler Strom des Geschehens aufgefaßt wird. In ihm ist nichts zufällig, weil alles gesetzmäßig bestimmt, d. h. notwendig ist; in ihm ist das noch nicht Seiende nicht etwa möglich, sondern hier und jetzt unmöglich, gleichviel, ob ein Teil seiner Bedingungen vorhanden ist oder nicht, das wirklich Gewordene notwendig, also nicht mehr bloß möglich zu nennen. Wo alles das Notwendige wirklich, und alles Wirkliche notwendig ist, da hat das Mögliche so wenig eine Stätte wie das Zufällige, während unmöglich nur das Unwirkliche, Nichtseiende ist. Das Mögliche und Zufällige kann seine Stätte, wenn überhaupt irgendwo, nur da haben, wo die finalkausale Gesetzmäßigkeit noch nicht ist, sondern erst determiniert wird, also in einer metaphysischen Sphäre.

Anders, wenn das subjektive Denken aus dem universalen Strom des Geschehens durch abstrahierende Reflexion Stücke herausschneidet. Das zeitliche Zusammentreffen zweier partikularer Kausalreihen, z. B. das Herabfallen eines mürben Dachziegels und das Vorbeigehen einer Person, kann in bezug auf jede einzelne derselben kausal zufällig heißen, obwohl in jeder Sonderreihe der Zeitpunkt des Geschehens notwendig bestimmt ist; der Schein der Zufälligkeit verschwindet aber, sowie man beide Sonderreihen als Glieder im Strom der universellen Kausalität betrachtet. Ebenso ist eine final notwendige Handlung eines Individuums für die Individualzwecke eines andern zufällig und umgekehrt; beide werden erst als Glieder einer universellen Teleologie als final notwendig begriffen. Wer Kausalität und Finalität als zwei verschiedene nebeneinanderherlaufende Gesetzmäßigkeiten betrachtet und ihre Einheit ablehnt, der wird ein kausal notwendiges Geschehen für final zufällig (zwecklos, mechanistisch) und eine final notwendige Entschliebung für kausal zufällig (indeterministisch frei) erklären, soweit er solche anerkennt. Der falsche Schein der Getrenntheit beider Determinationsweisen entspringt aber nur daraus, daß bei den Individuen niederer und niederster Stufe (Bazillen und Moleküle) die Individualzwecke sich sehr vereinfachen und vor der kausalen Gesetzmäßigkeit übersehen werden, bei den Individuen höherer Stufe (Menschen) aber die individuelle Finalität sehr verwickelt ist und die ebenso verwickelte Kausalität, mit welcher sie identisch ist, sich dem Verständnis bis jetzt grobenteils entzieht. So weist die Sonderung von Kausalität und Finalität, kausal Zufälligem und final Zu-

fälligem, doch wieder auf die abstrahierende Ausscheidung des partikularen Finalkausalen aus dem universellen zurück.

Im kausalen Sinne ist ein Ereignis partikular möglich, wenn seine unvollständige Ursache gegeben ist, und für den nicht unmöglichen Fall des Hinzutritts der noch fehlenden Bedingungen sein Eintritt notwendig wird. Partikular unmöglich heißt es, wenn eine *conditio sine qua non* seines Eintritts als ausgeschlossen gilt; partikular notwendig, wenn für einen bestimmten Zeitpunkt das Hinzutreten der Bedingung vorausgewußt wird, welche den ständigen Komplex der übrigen Bedingungen zur vollständigen, zureichenden Ursache des Ereignisses ergänzt. Bei diesen partikularen Bestimmungen spielt aber überall das subjektive Nichtwissen, die Unsicherheit und der Irrtum mit hinein. Dasselbe gilt für das final Notwendige, Mögliche und Unmögliche in bezug auf einen partikularen Individualzweck. Notwendig ist da das für den Individualzweck unentbehrliche Mittel, unmöglich ein dem Individualzweck widersprechendes, möglich jedes von mehreren zweckdienlichen Mitteln, zufällig die Wahl zwischen mehreren in gleichem Grade zweckdienlichen Mitteln.

In der subjektiv idealen Sphäre ist, wenn man sie für sich allein betrachtet, alles gleich problematisch, was nicht augenblickliche Tatsächlichkeit besitzt; wo solche völlige Unwissenheit herrscht, hat es keinen Sinn, auch nur von Wahrscheinlichkeit zu reden. In bezug auf die objektiv reale Sphäre aber, wo unsere Unwissenheit bloß relativ ist, hat die Wahrscheinlichkeit der Vermutungen in bezug auf künftige oder unbekannte vergangene Ereignisse ihr gutes Recht. Wir fingieren die Zufälligkeit von Ereignissen, deren kausale Notwendigkeit wir nicht verfolgen können. Wir fingieren sie mit Recht, wenn die Summe der konstanten Bedingungen ausreicht, um den Eintritt eines der Disjunktionsglieder zu verbürgen, während die variablen Bedingungen, welche zwischen den Disjunktionsgliedern im Einzelfall entscheiden, sich bei einer größeren Zahl von Fällen ausgleichen. Man hat dann n Gleichungen für die n unbekannten Wahrscheinlichkeiten, nämlich $W_1 + W_2 + W_3 + \dots + W_n = 1$, und $W_1 = W_2 = W_3 = \dots = W_n$. Deshalb ist die Wahrscheinlichkeitsrechnung nur da anwendbar, wo Disjunktionsglieder von gleicher Wahrscheinlichkeit entweder gegeben sind oder sich durch weitere Zerlegung der gegebenen Disjunktionsglieder gewinnen lassen (vgl. oben S. 28—32).

Alle diese Kategorien gehören auch zu den Reflexionskategorien, weil sie auf fiktiven Isolierungen und abstrakten Heraus-

schälungen des Partikulären aus dem universellen Strom des Geschehens beruhen. Sie drücken Beziehungen des subjektiven Denkens zum realen Dasein und Geschehen aus, sind aber keineswegs grundlose Fiktionen und willkürliche Zutaten des Denkens zum Sein, sondern explizieren nur Beziehungen, die in den Seinsgrundlagen bloß implizite mit enthalten sind. Bei der Möglichkeit, Unmöglichkeit, Zufälligkeit und Wahrscheinlichkeit ist dies leicht einzusehen; bei der Notwendigkeit wird es schwieriger, weil wir zu sehr gewohnt sind, die Notwendigkeit in den gesetzmäßigen Strom des kausalen Geschehens mit hineinzudenken. Und doch leiten wir die Notwendigkeit aus dem Gesetze ab, das nirgends anders als in der Abstraktion des subjektiven Denkens ein explizites Sein hat und erläutern uns die eindeutige logische Determination der Kraftumformungen durch den Gedanken der doppelten Negation, die auch nur in unserm Kopfe besteht. Dasjenige implizite Moment des objektiv realen Geschehens, worauf alle diese Modalitätskategorien uns hinweisen, sind wiederum die spekulativen Kategorien der Kausalität und Finalität (K. 336—356).

3. Die Kategorien des spekulativen Denkens.

a) Die Kausalität (Ätiologie).

Es gibt keine bewußtseinsimmanente Kausalität. Die Motivation zeigt einen Bewußtseinsinhalt als Ursache einer Willenserregung, aber dieser Erregungsvorgang bleibt somit seinem Ergebnis, dem Wollen, unbewußt und reflektiert sich höchstens durch begleitende Gefühle ins Bewußtsein. Die Vorstellungsproduktion zeigt eine bewußte Vorstellung als Wirkung, aber der Kausalvorgang selbst bleibt vorbewußt. Die Vorstellungsassoziation setzt sich aus einem Akte der Motivation und einem der Vorstellungserzeugung zusammen, so daß zwar ihr Anfangsglied und ihr Endglied ins Bewußtsein fallen, der ganze Kausalvorgang aber außerhalb desselben, in molekularen Hirnvorgängen, verläuft. Die Vorstellungsassoziation unterscheidet jeder von realer Kausalität; erst wenn wir den Begriff der Kausalität aus der letzteren gewonnen haben, können wir darauf kommen, ihn auch auf die Vorstellungsassoziation zu übertragen. Wenn die Vorstellungserzeugung nicht spontan, sondern als gesetzmäßige Reaktion auf einen inneren oder äußeren Reiz erfolgt, so ist auch dieser Reiz unbewußt und kann nur aus der erregten Empfindung oder aus anderen sie be-

gleitenden Wahrnehmungen erschlossen werden. Gleich allen die Vorstellung aufbauenden Kategorialfunktionen ist auch die der Kausalität eine vorbewußte Funktion; alles Vorbewußte, Hinterbewußte und Außerbewußte ist aber für das Bewußtsein transzendent.

Der transzendente Idealismus, der die transzendente Kausalität leugnet, muß eine immanente Kausalität behaupten, um überhaupt noch an der Kausalität festzuhalten. Der naive Realismus, der die Wahrnehmungsobjekte mit den Dingen an sich identifiziert, schaut die Kausalität zwischen den Dingen an sich eben darum zugleich als eine Kausalität zwischen den Wahrnehmungsobjekten an; der transzendente Idealismus, der die Dinge an sich, ihre Kausalität untereinander und ihre Identität mit den Wahrnehmungsobjekten leugnet, müßte mit diesen Voraussetzungen auch die Folgerung fallen lassen, die der naive Realismus aus ihnen zieht, nämlich die Kausalität der Wahrnehmungsobjekte untereinander, findet es aber zweckmäßiger, diese naiv realistische Selbsttäuschung isoliert stehen zu lassen. Damit verwickelt er sich jedoch in allerlei Schwierigkeiten. Zunächst vermag er nicht begreiflich zu machen, wie es kommt, daß wir uns mit gleichem instinktivem Vertrauen auf die Kausalitätskategorie stützen, mögen wir sie nun auf die Kausalität der wahrgenommenen Objekte untereinander oder auf die Erschließung des Dinges an sich aus der Wahrnehmung anwenden, während doch nach seiner Lehre die erste Anwendung ebenso richtig, wie die zweite falsch ist. Geradezu tödlich aber ist folgendes Dilemma: entweder er hält an rein immanenten Gliedern der Kausalität fest; dann muß er zugestehen, daß die Ursache viel früher oder auch viel später als die Wirkung sein kann, weil sie viel früher oder viel später als sie ins Bewußtsein treten kann. Oder aber er hält an der lückenlosen und rechtläufigen Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung fest; dann sieht er sich genötigt, unbewußte Wahrnehmungsmöglichkeiten als die eigentlich vermittelnden und wirk-samen Kausalglieder zwischen die immanenten einzuschalten und zum Teil an ihre Stelle zu setzen; d. h. die angeblich immanente Kausalität doch wieder in eine transzendente aufzulösen (vgl. oben S. 94—97).

Nennen wir die zwei Wahrnehmungen a und b , ihre unbewußten Wahrnehmungsmöglichkeiten, d. h. die realen Bedingungen, aus denen beim Hinzutritt der übrigen für die Wahrnehmung erforderlichen Bedingungen α und β , so ist

α und β durch transzendente Kausalität verbunden, gleichviel, ob a und b im Bewußtsein auftritt oder nicht; a ist, wenn es auftritt, eine Nebenwirkung von α , wie b von β . Keinenfalls stehen aber a und b unmittelbar in kausaler Verknüpfung miteinander. Die Bewußtseinsinhalte werden nur irrtümlich in kausaler Beziehung zueinander gedacht, weil und sofern sie mit α und β irrtümlich identifiziert werden; aber sobald man den Unterschied zwischen a und α , b und β einsieht, bezieht man auch sofort die Kausalität nur noch auf α und β und nicht mehr auf a und b. Wer reale Vorgänge durch einen Spiegel betrachtet, der mag an eine Kausalität der Spiegelbilder untereinander glauben, solange er sie für wirkliche Dinge hält; sobald er aber begreift, daß er nur eine Spiegelung betrachtet, wird er sofort auch aufhören, an eine Kausalität der Spiegelbilder untereinander zu glauben, und die Kausalität nur noch in den realen Vorgängen hinter seinem Rücken suchen. Die Wahrnehmungen a und b werden zunächst nicht in kausale Beziehung zu α und β gesetzt, weil sie entweder mit denselben irrtümlich identifiziert oder transzendental auf dieselben bezogen werden. Der Identifikation sowohl als auch der transzendentalen Beziehung liegt doch die unbewußte Anwendung der Kategorialfunktion auf a zugrunde, denn beide könnten sonst gar nicht unbewußt mit α gedanklich operieren, wenn sie es nicht irgendwie implizite besäßen und unbewußt erworben hätten.

Der transzendente Idealismus kann durch seine immanente Kausalität nicht erklären, woher es kommt, daß in der bewußten Wahrnehmungsfolge streckenweise eine angebliche Kausalität mit jähen Unterbrechungen und kausalloser Zeitfolge zusammenhangsloser Wahrnehmungen abwechselt. Der transzendente Realismus kann das sehr leicht erklären. Der streckenweise Schein einer immanenten Kausalität zwischen den aufeinanderfolgenden Wahrnehmungen ist eben die Bewußtseinspiegelung partikulärer transzendenter Kausalreihen. Das plötzliche Abreißen kommt daher, daß andere partikuläre Kausalreihen der objektiv realen Sphäre stärkere Reize auf die Sinne ausüben und die andre Reihe verdrängen. Die zusammenhanglose Zeitfolge von Wahrnehmungen entspringt daraus, daß partikuläre Reize der objektiv realen Sphäre ohne Kausalzusammenhang unter sich der Reihe nach Gelegenheit haben, die Sinne zu affizieren. Die unbewußten Wahrnehmungsmöglichkeiten können nämlich erst dann etwas zur Erklärung beitragen, wenn sie zu aktiven Vermögen und wirkungsfähigen Kräften von gesetzmäßiger Wirksamkeit gesteigert werden; dann

aber sind diese bewußtseinstranszendenten Kräfte in ihrer Gesamtheit selbst die objektiv reale Sphäre.

Die transzendente Kausalität ist also auf alle Fälle unentbehrlich; wird sie aber zunächst auch nur neben der immanenten Kausalität erst einmal angenommen, so macht sie diese nicht nur entbehrlich und überflüssig, weil sie selber alles besser erklärt, sondern macht sie auch neben ihr unmöglich. Denn es ist unmöglich, daß jede subjektiv ideale Erscheinung gleichzeitig Produkt zweier nebeneinander herlaufender Kausalitäten sei und durch jede derselben ganz und ohne Rest determiniert sei. Sollte die Kollision, die aus solcher Doppelbestimmtheit entspringen müßte, durch eine prästabilisierte Harmonie beseitigt werden, so wäre diese dritte Reihe erst die eigentliche und wahre Kausalreihe und die beiden anderen nur ihre Phänomene, die ganz durch sie bestimmt wären. Dann würde mit anderen Worten die prästabilisierte Harmonie, die doch noch weit transzendenter wäre als die Kausalität der objektiv realen Sphäre, selbst die Stelle der transzendenten Kausalität einnehmen, und die scheinbare immanente Kausalität würde zu einer unselbständigen Spiegelung dieser prästabilisierten Harmonie im Bewußtsein herabgesetzt, wie der transzendente Realismus sie zu einer unselbständigen Spiegelung der objektiv realen Kausalität herabsetzt (TR. 69—82).

Demnach gibt es in der subjektiv idealen Sphäre keine Kausalität, sondern was als solche erscheint, ist immer subjektiv idealer Reflex einer transzendenten Kausalität oder repräsentative Abbildung und Nachbildung derselben fürs Bewußtsein. Die kausalen Beziehungen müssen schon in der objektiv realen Sphäre explizite gesetzt sein, um sich im Bewußtsein spiegeln zu können. An Stelle des Ausdrucks „transzendente Kausalität“ braucht man auch wohl den andern: „transsubjektive Kausalität“, der aber den Nachteil hat, daß ihm eine doppelte Bedeutung untergelegt werden kann, je nachdem man das Transsubjektive als das Jenseits des eigenen subjektiv idealen Bewußtseinsinhaltes oder als das Jenseits des eigenen Individualsubjekts oder der eigenen Individualität versteht. Im ersteren Falle deckt er sich mit der transzendenten, im letzteren Falle mit der interindividuellen Kausalität (Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit. Bd. 99, S. 192—197).

An der Ursache unterscheiden wir konstante und variable Bedingungen. Schlechthin konstant ist die Substanz, für die Dauer des Weltprozesses auch das trotz aller Umformungen konstant bleibende Energiequantum; relativ konstant sind die Indi-

viduen, in welche die Kraft sich gliedert und gewisse relativ dauernde Konstellationen oder Tätigkeiten derselben; variabel sind im allgemeinen die Individuen in längeren und ihre Tätigkeiten in kürzeren Zeiträumen. Ein relativ konstantes Individuum einschließlich seiner variablen Tätigkeiten heißt im eminenten Sinne Ursache, unbeschadet dessen, daß noch eine Menge anderer Bedingungen erfüllt sein müssen, damit die Wirkung zustande kommt. Eine veränderliche Bedingung, die den sonst vorhandenen Bedingungskomplex zur zureichenden Ursache vervollständigt, heißt „Anlaß“, für die individuellen Zwecke eines Urhebers „Gelegenheitsursache“, für die Entladung von Spannkraft in lebendige Kraft „Auslösung“. Der physiologische Reiz und das psychologische Motiv fallen beide unter den Begriff der Auslösung.

Gleiche unvollständige Ursachen können verschiedene Wirkungen haben, wenn sie durch verschiedene hinzutretende Bedingungen zu verschiedenen vollständigen Ursachen ergänzt werden. Gleiche vollständige Ursachen haben immer gleiche Wirkungen. Verschiedene Bedingungen können kausal-äquivalent sein, indem sie sich ohne Änderung der Wirkung vertauschen lassen; eine Bedingung, für die es keinen Ersatz gibt, heißt unentbehrliche Bedingung oder *conditio sine qua non*. Verschiedene vollständige Ursachen können gleiche Wirkungen haben, indem entweder die Verschiedenheit ihrer Bedingungen sich ausgleicht oder eine verschiedenartige Umformung der Kraft doch zu gleichem Endergebnis führt. In der Regel führt eine Abweichung einer Bedingung auch eine gewisse Abweichung in der Wirkung herbei; je nachdem diese letztere für wesentlich oder unwesentlich angesehen wird, wird auch die Bedingung wesentliche oder unwesentliche Bedingung genannt. Das Wesentliche der Wirkung hängt von der Gesamtheit der wesentlichen Bedingungen mit Ausschluß der unwesentlichen ab; achtet man auf die Wirkung in der Gesamtheit aller ihrer kleinsten Einzelheiten, so hört der Unterschied zwischen wesentlichen und unwesentlichen Bedingungen auf.

Wir können nicht auf alles zugleich achten und müssen froh sein, wenn wir die für uns wichtigsten Kausalzusammenhänge erkennen; wir zerlegen deshalb den universellen Strom der Kausalität in lauter einzelne Bedingungsfäden und suchen die Verknüpfung der für uns wichtigsten unter diesen, ihre Knoten und Wirbel zu verstehen. Die für uns wichtigsten sind diejenigen, die durch die quantitative Größe oder besondere Art und Weise ihres Einflusses die Gesamtwirkung so abändern, daß unsere Zwecke da-

durch merklich und empfindlich berührt werden. Wir müssen uns überall, sowohl in der mathematischen Physik wie in den rohen Überschlügen des praktischen Lebens, an die einfachsten Fälle halten und die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit des Wirklichen künstlich auf möglichst einfache Voraussetzungen einschränken, um zum Verständnis kausaler Gesetze zu gelangen und unser Verhalten ihnen anzupassen. Wie wir aus dem vollständigen Bedingungskomplex den Komplex der wesentlichen Bedingungen herauschälen, so aus der vollständigen Wirkung die Hauptwirkung, auf die es uns ankommt, während wir den Rest als final-zufällige Nebenwirkungen vernachlässigen. Manchmal stören aber auch die unbeabsichtigten und unvermuteten Nebenwirkungen die Hauptwirkung als Mittel des verfolgten Zweckes bis zu völliger Entwertung; darum ist es so wichtig, störende Nebenwirkungen im voraus mit in Rechnung zu stellen, und dies gilt nicht bloß für natürliche, sondern auch für sittliche Betätigung.

Die gleichzeitigen Bestandteile der Gesamtwirkung erscheinen für die partikuläre Betrachtung als koordinierte Wirkungen derselben Ursache. Vollständige Ursache ist in jedem Augenblick der gesamte Weltzustand mit allen seinen kleinsten Einzelheiten, vollständige Wirkung der gesamte Weltzustand des nächsten Augenblicks. Die totale Kausalität ist zugleich die universelle, die gar kein Nebeneinander weder von Ursachen noch von Wirkungen kennt. Alle unsere partikuläre Betrachtung der Kausalbeziehungen dagegen ist fragmentarisch und reißt nur Bruchstücke und künstliche Abstraktionen aus dem Ganzen heraus.

Die Ursache wie die Wirkung setzt sich nur aus positiven Bestandteilen zusammen; es gibt keine negativen Bedingungen oder negative Sonderursachen. Was man „negative Bedingung“ nennt, besagt nur, daß die Wirkung nicht zustande gekommen wäre, wenn eine bestimmte positive Bedingung da gewesen wäre, die der Summe der übrigen entgegengewirkt hätte, nicht aber, daß das Fehlen dieser Bedingung an dem Zustandekommen der Wirkung wirklich mitgewirkt habe. Nur das Zusammentreffen der positiven Bedingungen bringt die Wirkung hervor; nur eine positive Betätigung kann sie daran hindern. Die Unterlassung der letzteren kann in abgekürzter Redeweise als negative Bedingung bezeichnet werden, aber man muß sich dabei bewußt bleiben, daß eine Unterlassung als solche völlig unwirksam ist.

Wenn das Individuum oder die Individuengruppe oder das Ding A durch seine Tätigkeit a in dem Dinge B eine Verände-

rung β hervorruft, und gleichzeitig in sich durch die Tätigkeit b des Dinges B eine Veränderung α erleidet, so nennt man das Wechselwirkung. Ursachen sind $A + a$, und $B + b$; Wirkungen sind β und α . A und a , B und b sind in dieser Wechselbeziehung in keiner Hinsicht Wirkungen, β und α in keiner Hinsicht Ursachen. Es kann also von einem Rollentausch zwischen Ursache und Wirkung oder gar von einer Identität beider im Hegelschen Sinne nicht die Rede sein. Die Wechselwirkung ist nicht eine neue Kategorie neben der Kausalität, sondern nur die nähere Ausgestaltung der Kategorie der Kausalität selbst unter dem Gesichtspunkt, daß jedes Individuum auf jedes andre wirkt und von jedem Einwirkungen empfängt. Isoliert man zwei Individuen, zwischen denen gerade die kausalen Beziehungen besonders lebhaft sind, so glaubt man Wechselwirkung zu sehen, während man doch nur Wechselbedingtheit sieht. Denn die übrigen Bedingungen, welche die Tätigkeiten dieser Individuen aufeinander zu vollständigen Ursachen ergänzen, sind nicht ebenso reziprok in bezug auf diese beiden Individuen, wie deren Tätigkeit und Leiden selbst es ist. Nur im Universum wird die Wechselbedingtheit zur wahren Wechselwirkung, indem die Gesamtheit aller Individuen auf sich selbst tätig und durch sich selbst leidend ist. Die anziehende Tätigkeit eines Atoms ginge ins Leere, wenn nicht die anziehende Tätigkeit eines andern Atoms ihr begegnete, d. h. jede einseitige Kraftäußerung ist an sich selbst noch keine wirkliche Tätigkeit oder Kausalität, sondern wird es erst durch das Zusammentreffen oder die Kreuzung mit anderen solchen. Aus den dynamischen Beziehungsfäden wird erst ein Gewebe, indem sie sich miteinander verschlingen, und so ist die Kausalität erst als Wechselwirkung wirklich, indem sie dynamische Wechselbeziehung wird.

Mit der Wechselwirkung ist die Gegenwirkung nicht zu verwechseln. Daß bei einem Pistolenduell der Rückstoß jeder Pistole gleich dem Stoß ihrer Kugel ist, das ist die Gegenwirkung; die Summe der Verwundungen beider Duellanten ist die Wechselwirkung. Daß das Atom A sich ebenso sehr zu dem Atom B hinzieht wie dieses zu sich, und daß das Atom B sich ebenso sehr zum Atom A hinzieht wie dieses zu sich, das ist die Gegenwirkung in jedem dieser beiden Atome. Daß aber sowohl das Atom A als auch das Atom B den Abstand zwischen A und B zu vermindern suchen und in diesem Bestreben sich finden und helfen, das ist die Wechselwirkung zwischen beiden. Die Wirkung von A addiert sich zur Gegenwirkung von B , um B an A anzunähern,

und die Gegenwirkung von A addiert sich zur Wirkung von B, um A an B anzunähern. Die Gegenwirkung ist die Spaltung in jeder einseitigen Kausalität mit bezug auf die zu verbindenden Individuen, die Wechselwirkung das Zusammenfließen dieser Abspaltungen zu zwei Wirkungen (Bewegungen) in den beiden Individuen. Sie stellen die Analyse und Synthese der Kausalität in ihrer Beziehung zur Räumlichkeit, d. h. in bezug auf die räumlich gesonderten gleichzeitigen Individuen dar. Die Betrachtung des Verhältnisses der Kausalität zum Raum ohne Rücksicht auf die Zeit verlangt als ebenso einseitige Ergänzung die Betrachtung ihres Verhältnisses zur Zeit ohne Rücksicht auf den Raum.

Was einerseits Wirkung ist, wird nämlich andererseits Ursache einer weiteren Wirkung; die Ursache ist unmittelbare Ursache der ersteren, und mittelbare Ursache der letzteren Wirkung. Der Mensch will abwendlichem Schaden vorbeugen, unabwendlichem entfliehen oder sich auf ihn einrichten. Beides muß Zeit haben, und darum ist die Kenntnis der mittelbaren Ursachen wichtiger als die der unmittelbaren, weil es bei Eintritt der letzteren für Gegenmaßregeln gewöhnlich schon zu spät ist. So erscheinen für die Technologie, Eudämonistik, Ethik, Rechtspflege, Volkswirtschaft und Geschichte die unmittelbaren Ursachen meist als unwesentliche Zwischenglieder, die mittelbaren aber als die wesentlichen, auf die es ankommt. Was in den Kausalreihen wechselt, sind freilich nur die variablen Bedingungen, während die konstanten beharren; aber da auch die Konstanz der Bedingungen meist nur relativ ist, so wird alles um so variabler, je längere Zeitdauer man ins Auge faßt, und schließlich fällt im gesamten Weltprozeß alles in den veränderlichen Fluß der Umformungen mit Ausnahme der konstanten Kraftsumme, welche hierbei umgeformt wird.

An der Kausalreihe oder Kausalkette ersieht man deutlich die Zeitlichkeit der Kausalität; denn eine zeitliche Summe kann nur aus der Addition zeitlicher Summanden entstehen, wenn auch bei jedem einzelnen Gliede die Zeitdauer so kurz sein mag, daß sie schwer von der Zeitlosigkeit zu unterscheiden ist. Nennen wir die Ursache U , die Wirkung W und die Kausalbeziehung zwischen ihnen k , so können nicht alle drei zeitlich ausdehnungslos sein, weil dann entweder Gleichzeitigkeit aller oder zeitliche Beziehungslosigkeit zwischen den drei Diskreten bestände. U und W können nicht zeitlich ausdehnungslos sein, weil sie dann nicht Veränderungen sein könnten; auch könnte eine zeitliche Kausalbeziehung k nicht zwischen zwei zeitweilig Nichtseienden in der Luft

schweben. Wenn U und W zeitliche Ausdehnung haben, darf auch k nicht zeitlich ausdehnungslos sein, sonst würde entweder nur der Endpunkt von U den Anfangspunkt von W berühren, oder U und W völlig gleichzeitig sein. Sind aber U , W und k zeitlich ausgedehnt, so dürfen sie weder mit bloßen Grenzberührungen einander folgen, noch auch gleichzeitig sein; vielmehr muß der Anfangspunkt von U um die Dauer von k früher sein als der von W , und der Endpunkt von W um die Dauer von k später sein als der von U . Die Kausalbeziehung findet dann zwischen je zwei homologen Punkten von U und W statt, die gegeneinander um die Dauer von k verschoben sind, trotzdem sie sich in der Hauptsache zeitlich decken. Diese Sachlage macht es erklärlich, daß einige, die nur auf U und W im ganzen sahen, ihre Gleichzeitigkeit, andere, die nur auf ihre Verschiebung gegeneinander sahen, ihre Aufeinanderfolge behaupten konnten.

Was wir U und W nannten, erweist sich so als zwei Reihen von Veränderungen, die in jedem ihrer Punkte aufeinander bezogen sind. Zerlegen wir sie weiter in Abschnitte, so kommen wir damit nicht weiter; denn wie klein wir die Abschnitte auch wählen, eine Ausdehnung müssen sie doch behalten. Dann aber decken sie sich wiederum in der Hauptsache und überragen sich nur mit ihren Enden, stehen mit allen ihren homologen Punkten in kausaler Beziehung zueinander und verlangen eine weitere Auflösung in kleinere Abschnitte, um den inneren Bau der Kausalität zu begreifen. Könnten wir die Zeitstrecken in diskrete Punkte ohne Ausdehnung auflösen, so wäre damit die Möglichkeit der Kausalbeziehung vernichtet, die auf der Stetigkeit des Veränderungsflusses beruht. Unser Verstand verwickelt sich hier keineswegs in Widersprüche; aber er zeigt sich auch hier unfähig, mit seinem diskursiven, analytischen, auf das Diskrete gerichteten Denken, den kontinuierlichen Strom der Kausalität anschaulich zu reproduzieren und dadurch zu begreifen. Bei Raum und Zeit bot uns die sinnliche Anschauung wenigstens einen falschen Schein der Stetigkeit als Ersatz der auch dort für das Denken fehlenden; hier bei der Kausalität, die in die sinnliche Anschauung gar nicht eingeht, muß es auch an solchem Surrogat fehlen. Wir haben hier nur die unendliche Annäherung durch die verschiedenen Ordnungen des unermesslich Kleinen, die uns wohl die Inkommensurabilität des Diskreten und Kontinuierlichen verdeutlicht, aber eben damit auf die Lösung des Problems auch verzichten lehrt.

Hieraus geht hervor, daß wir unmittelbare Kausalität weder

denken noch anschauen können und überall nur mit mittelbarer zu tun haben. Wir können niemals zwei Querschnitte durch den Prozeß so nahe aneinanderlegen, daß nicht zwischen ihnen noch unendlich viele weitere Querschnitte gelegt werden könnten, welche die kausalen Vermittlungsstufen zwischen dem ersten und zweiten darstellen. Hat man zwei Querschnitte so dicht aneinandergelegt, daß kein dritter mehr zwischen ihnen Platz hat, so sind sie nicht mehr zwei, sondern einer, so zeigen ihre Bilder keine Veränderung mehr, schließen also auch die Kausalität aus. Jeder einzelne Querschnitt durch den Prozeß ist aber an und für sich ein reines Nichts, ebenso realitätslos wie inhaltlos, und erhält Realität und Inhalt erst durch seine Kausalbeziehungen nach rückwärts und vorwärts. Denn die Realität des Querschnitts besteht in der Spannung der Atomkräfte gegeneinander, und sein Inhalt in der bestimmten Verteilung der konstanten Kraftsumme auf die räumliche Konstellation der Atome. Die dynamische Spannung und ihre Intensität an jeder Stelle ist aber nur ausdrückbar als Tendenz zur Änderung des Bewegungszustandes, d. h. als Differentialquotient der Beschleunigung durch die Zeit, d. h. durch das Verhältnis zweier Zeitgrößen. Nimmt man dieses fort, so bleibt bloß ein abstraktes Schema der Atomverteilung im Raum, aber auch dieses nur im Kopfe des Denkers und nicht in der Wirklichkeit; denn in der Wirklichkeit ist die Räumlichkeit ja doch erst etwas durch die dynamischen Beziehungen Gesetztes und Hervorgebrachtes, das abgelöst von ihnen gar keine Existenzmöglichkeit in sich hat. So ergibt z. B. der senkrechte Querschnitt durch die Axe eines schräg stehenden Kreisels einen ganz verschiedenen Grad von dynamischer Intensität (Aufrichtungstendenz) trotz gleicher Stellung der Atome zueinander, je nachdem der Kiesel still stand, oder in langsamerer oder schnellerer Drehung befindlich war; der Unterschied liegt also nur in den Zeitverhältnissen.

Die Kausalität ist demnach gleich unmöglich ohne Zeit wie ohne Raum. Ohne Zeit keine Veränderung und keine bestimmte Realität zwischen zwei Querschnitten des Prozesses, also auch keine Möglichkeit ihrer kausalen Beziehung aufeinander. Ohne Raum keine Vielheit, keine Spaltung der Tätigkeit in eine Mannigfaltigkeit sich kreuzender Richtungen, kurz keine dynamische Spannung und kein Widerspiel der Kräfte. In demselben Individuum ist kein Kampf widerstrebender Begehungen möglich, wenn es nicht als zusammengesetztes Individuum Individuen niederer Ordnung mit gesonderten Individualzwecken unter sich be-

greift; ebenso ist ein äußerer Konflikt eines Individuums mit anderen nur möglich, wenn es mehrere gleichzeitige Individuen gibt. Das einzig mögliche Prinzip der Individuation für gleichzeitige Individuen ist aber ihre räumliche Verschiedenheit, aus der sich erst im Stufenbau der Individualitäten alle anderen Verschiedenheiten bei zusammengesetzten Individuen entwickeln. Ohne Räumlichkeit der dynamischen Beziehungen ist weder die Spaltung der Kausalität in Wirkung und Gegenwirkung in jedem Individuum oder Dinge, noch die Synthese der Wirkungen und Gegenwirkungen mehrerer Individuen oder Dinge zu ihrer Wechselwirkung möglich.

Ohne objektiv reale, erkenntnistheoretisch transzendente Räumlichkeit und Zeitlichkeit keine ebensolche Kausalität! Da es andre als eine objektiv reale, erkenntnistheoretisch transzendente Kausalität nicht gibt, so ist die transzendente Realität der Räumlichkeit und Zeitlichkeit unentbehrliche Voraussetzung für die Möglichkeit der Kausalität überhaupt. Umgekehrt besteht die Kausalität als universelles Kräftespiel wesentlich darin, die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Atomkonstellation und ihrer Veränderung zu bestimmen, so daß von einer Räumlichkeit und einer bestimmten Zeitlichkeit gar nicht die Rede sein könnte, wenn es keine Kausalität gäbe. Alle drei gehören untrennbar zusammen, aber nur in der objektiv realen Sphäre, nicht, wie der transzendente Idealismus meint, in der subjektiv idealen; denn gerade im Bewußtseinsinhalt findet das statt, was in der Wirklichkeit unmöglich ist, die Sonderung der Zeitlichkeit von der Räumlichkeit (in den Empfindungen der nichträumlichen Sinne) und der Zeitlichkeit und Räumlichkeit von der Kausalität (in der kausellosen Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen). —

Seit der Schule Descartes' ist es üblich, die Kausalität zwischen heterogenen Dingen, oder die heterogene Kausalität zu leugnen und a priori für unmöglich zu erklären, wobei Geist und Materie als einziges Beispiel der Heterogenität angeführt wird. Erfahrungsmäßig ist der Schein des Gegenteils gegeben; um diesen Schein für falsch zu erklären, müßte also das Denken erstens die Unmöglichkeit heterogener Kausalität beweisen, zweitens die Heterogenität von Geist und Materie außer Zweifel stellen und drittens die Entstehung des falschen Scheins einer Wechselwirkung zwischen materiellen Dingen und Geistern erklären. Alles dreies ist bisher mißlungen. Zwei völlig gleiche, aber beziehungslose Absoluta würden die Möglichkeit ihrer Kausalität untereinander trotz ihrer

völligen Homogenität ausschließen. Daß eine relative Verschiedenheit innerhalb desselben Absolutums die Kausalität nicht hindert, wird zugegeben; warum sollte die absolute sie hindern, wenn es solche gäbe? Wenn große Verschiedenheit bei geringer Gleichheit die Kausalität noch ermöglicht, warum soll sie unmöglich werden, wenn die Verschiedenheiten dieselben bleiben und bloß die Gleichheit wegfällt? Dann müßte wenigstens die Engigkeit der kausalen Beziehungen dem Grade der Gleichheit proportional sein, was von der Erfahrung durchaus nicht bestätigt wird. Nun sind aber Materie und Geist keineswegs absolut heterogen, sondern mindestens darin gleich, daß sie nach Descartes beide Substanzen und von demselben Schöpfer geschaffen sind. Etwas absolut Heterogenes innerhalb desselben Universums kann es gar nicht geben. Materie und Geist, Leib und Seele sind bereits von Leibniz als durchaus homogen und bloß graduell verschieden bestimmt worden. Damit wird die heterogene Kausalität gegenstandslos.

Die Kausalität zwischen verschiedenen Individuen oder die interindividuelle Kausalität vollzieht sich immer als Kausalität zwischen ihren materiellen Außenseiten oder Leibern; die intraindividuelle Kausalität kann nichts anderes sein als entweder eine interindividuelle Kausalität der Individuen niederer Ordnung untereinander, welche Bestandteile des Individuums höherer Ordnung bilden, oder aber eine interindividuelle Kausalität zwischen einigen dieser Individuen niederer Ordnung (z. B. gewissen Hirnganglienzellen) mit den hinzutretenden Individualfunktionen höherer Ordnung, welche auch die Seele im engeren Sinne des Wortes genannt werden. Aber auch im letzteren Falle tritt die Seele sowohl als tätige wie als leidende (empfindende) nur insoweit in kausale Beziehungen ein, als sie der Natur oder objektiv realen Sphäre angehört, also fähig ist, in ihrem Leibe raumzeitliche Veränderungen hervorzubringen und von solchen affiziert zu werden oder Eindrücke zu empfangen.

Intraindividuell im strengsten Sinne ist die Kausalität nur da, wo in der Individualseele im engeren Sinne ein Übergang aus der subjektiv idealen in die objektiv reale Sphäre oder umgekehrt stattfindet, d. h. in der Motivation und in der Umsetzung der unbewußten Eindrücke in bewußte Empfindungen. Hier spielt keine interindividuelle Kausalität zwischen Individuen niederer Ordnung mehr mit, sondern es handelt sich lediglich um den Umschlag des Äußeren ins Innere und des Innern ins Äußere. Diese „allo-

trope“ Kausalität weist bereits auf die metaphysische Sphäre hinaus, in welcher die gemeinsame Grundlage und das verknüpfende Band der subjektiv idealen und objektiv realen Sphäre zu suchen ist. Sie wird in dem Grundriß der Psychologie behandelt werden. Erst in die Metaphysik gehört auch die Erörterung der Frage, ob die interindividuelle Kausalität zwischen verschiedenen Individuen zugleich eine intersubstantielle oder intrasubstantielle sei, d. h. ob sie als „transeunte Kausalität“ von einer Substanz auf eine andre übergreift, oder ob sie innerhalb einer und derselben Substanz als bloße Beziehung ihrer Modi oder Teilfunktionen aufeinander verläuft. Die „transeunte Kausalität“ sei hier nur angeführt, um vor ihrer Verwechslung mit der erkenntnistheoretisch transzendenten oder bewußtseinstranszendenten Kausalität zu warnen, welche alle Arten möglicher Kausalvorgänge unter sich befaßt. (K. 363—400, 416—417).

b) Die Finalität (Teleologie).

Um sich die Finalität klar zu machen, pflegt man sie in sieben Momente zu zerlegen: 1. Das Wissen von einem bestimmten allgemeingültigen Kausalzusammenhang: allemal wenn M gesetzt ist, tritt Z ein; 2. die Schlußfolgerung: wenn M auch in diesem Falle gesetzt würde, so würde auch in diesem Falle Z eintreten; 3. das Wissen von der Befriedigung des eigenen Wollens durch den Eintritt von Z; 4. die Schlußfolgerung aus 3 und 2, daß durch das Setzen von M das Wollen des Z mittelbar befriedigt werden würde; 5. die Motivation des Willens, M zu setzen; 6. der reale Kausalprozeß, durch welchen das Wollen des M zum handelnden Setzen des M wird; 7. der reale Kausalprozeß, durch welchen M das Z bewirkt. Von diesen Momenten entzieht sich das sechste, die Umsetzung des Wollens in Handeln, gänzlich dem Bewußtsein; das fünfte, die Motivation, kann höchstens mit ihrem Anfangs- und Endgliede ins Bewußtsein hineinscheinen, vollzieht sich aber als realer Vorgang stets hinter dem Bewußtsein. Das siebente verläuft ganz außerhalb des Bewußtseins, mag es nun nachträglich durch bestätigende Wahrnehmung sich ins Bewußtsein hineinreflektieren oder nicht. Das zweite und vierte Moment, die beiden Schlußfolgerungen, treten in wirklichen Finalvorgängen wohl niemals explizite hervor, sondern bleiben implizite in den Motivationsvorgang eingeschlossen. Das dritte Moment wird häufig genug durch ein instinktives oder triebartiges Verlangen nach Z ersetzt, ohne daß dabei auf die Lust aus der eventuellen

Befriedigung Rücksicht genommen zu werden braucht. Das erste Moment wird oft genug durch bloße Analogie, oder durch Gewohnheit, oder durch einen physiologischen Mechanismus der Zentralorgane, oder bei Ermangelung aller dieser durch unbewußte Intellektualfunktion ersetzt.

Es sind also nicht nur alle realen Vorgänge und Vermittlungen bei der Finalität unbewußt, sondern auch die meisten der zu durchlaufenden Stationen, und so weit letztere explizite ins Bewußtsein eintreten, tun sie dies wieder nur repräsentativ oder abbildlich durch Vorstellungen oder Gefühle, die sie vertreten. Die Finalität kann sich in ganz gleicher Weise vollziehen, mag nun mehr oder weniger von ihren Momenten ins Bewußtsein hineinscheinen. Die bewußte Finalität ist das nachhinkende oder nebenherlaufende Verständnis des finalen Zusammenhanges zwischen den Gliedern der unbewußten Finalität. Wirklich und von Einfluß auf den Verlauf der Wirklichkeit ist nur die letztere, ob aber das Bewußtsein ein begleitendes Verständnis von dem hat, was sich hinter ihm final vollzieht, ist für die Finalität selbst gleichgültig. Bewußte Finalität ist ebenso wie bewußte Kausalität eine sprachliche Abkürzung, die man sich als Bequemlichkeit der Ausdrucksweise wohl gefallen lassen und anwenden darf, aber nur, wenn man sich stets gegenwärtig hält, daß damit keinerlei Aktivität des Bewußtseins behauptet ist, sondern nur ein für das Begreifen des Zusammenhanges ausreichendes Hineinscheinen der Hauptstationen des unbewußten Finalvorganges ins Bewußtsein durch repräsentative Vorstellungen oder Gefühle.

Bei der zweckbewußten Entschließung ist die Beleuchtung der unbewußten Finalität durch das Bewußtsein ein Maximum; sowohl eine Mehrheit von Zwecken als auch eine Mehrheit von Mitteln, als auch der Grad der Dienlichkeit jedes Mittels für jeden Zweck, als auch die sich anbietende Gelegenheit zur Beförderung eines der Zwecke fällt ins Bewußtsein. Aber es ist eine Täuschung, als ob die Entscheidung vom Bewußtsein abhängt, oder auch nur beeinflußt würde; es sind lediglich unbewußte Faktoren, die auf Grund der gegebenen Daten die finale Entscheidung treffen. Die Täuschung wird dadurch erhöht, daß die Vorstellungsproduktion imstande ist, Vorstellungen ins Bewußtsein zu rufen, welche auf den Motivationsprozeß einen maßgebenden Einfluß als Motive üben können; es wird dabei nur vergessen, daß diese Vorstellungen, so weit sie bewußt sind, ein völlig passiver Schein ohne Kraft und Tätigkeit sind, daß aber

der Prozeß, aus dem sie als Produkte resultieren, ebenso unbewußt ist, wie derjenige, in welchem sie als Motive figurieren.

Bei dem instinktiv zweckmäßigen Handeln fehlt das Bewußtsein des Zweckes Z und nur das Mittel M tritt als unmittelbares Willensziel ins Bewußtsein, während die Wahrnehmung der Gelegenheit zur Verwirklichung des M als Motiv zum Wollen des M wirkt und bei polymorphen Instinkten zugleich die Auswahl zwischen M_1 , M_2 , M_3 usw. bestimmt. Bei der zweckmäßigen Reflexfähigkeit tritt wohl noch die Wahrnehmung der Gelegenheit als Reizempfindung ins Bewußtsein, aber nicht mehr das Wollen des M; deshalb macht die Handlung schon einen mehr mechanischen Eindruck, zumal auf jeden bestimmten Reiz ein eindeutiger Reflex zu antworten pflegt, und selbst die Reizempfindung meist nur noch in niederen Nervenzentren bewußt wird. Ausschließlich in niederen Zentren, zum Teil schon in den Gewebezellen verlaufen diejenigen zweckmäßigen Reflexe, welche bestimmte Abänderungen der normalen organischen Bildungstätigkeit auf Grund besonderer Umstände hervorrufen; deshalb erfahren die oberen Nervenzentren von den motivierenden Reizen hier oft genug nicht einmal auf Umwegen etwas. Ganz unbewußt verbleibt die Finalität des normalen organischen Bildens, und doch ist sie die genetische Grundlage aller vorgenannten Formen organischer Finalität, die sich alle erst aus ihr herausdifferenziert haben, indem die Reize, die Erfolge und die Zwischenstufen zwischen beiden allmählich mehr und mehr ihren Widerschein ins Bewußtsein warfen, je höhere Individualitätsstufen von ihnen betroffen wurden. Es würde keinen Schein einer bewußten Finalität in der Welt geben, wenn es nicht eine unbewußte Finalität in ihr gäbe, die sich mit dem Fortschritte der Organisation so verwickelt und verfeinert hat, daß sie diesen Schein in die subjektiv ideale Sphäre hinein zu projizieren vermag.

Daß der Bewußtseinschein der Hauptstationen der unbewußten Finalität ausreicht, um ein Verständnis des tatsächlichen Finalzusammenhangs zu eröffnen, kommt wieder nur daher, daß dieselbe unbewußte Intellektualfunktion der Finalität, welche im Naturprozeß diesen reellen Zusammenhang setzt, auch wieder als unbewußte Kategorialfunktion seinen Widerschein deuten hilft. So wenig die Erfahrung der aufeinanderfolgenden Veränderungen jemals die Kausalbeziehung ins Bewußtsein a posteriori hineinbringt, ebensowenig die Finalbeziehung. Beide sind Zutaten des Denkens zur Erfahrung, die durch die vorbewußte Kategorial-

funktion von innen her, von der subjektiven Seite, oder a priori herzugebracht werden, aber nicht willkürlich, sondern so, daß die explizite Beziehung der Veränderungen aufeinander in der objektiv realen Sphäre, welche beim Prozeß der Wahrnehmung verloren gegangen war, im subjektiven Denken reproduziert wird. Die Erfahrung liefert nur auseinandergeschlagene Bruchstücke der Wirklichkeit, und es ist Sache des Denkens, sie so wieder zusammenpassen, daß ein sinnvolles Ganze dabei herauskommt, welches der Wirklichkeit entspricht.

Versteht man die bewußte Finalität richtig in dem angegebenen Sinne eines abgekürzten uneigentlichen Ausdrucks, so ist sie der Pulsschlag alles höheren Geisteslebens. Nicht nur alles Handeln ist ein bewußt finales, sondern auch alles Denken. Das Handeln ist final, gleichviel, ob seine Motivation unreflektiert natürlich, reflektiert eudämonistisch, ethisch oder religiös ist; das Denken ist final, gleichviel, ob es theoretisches Erkennen oder ästhetisches Bilden ist. Bei allen Vorstellungsassoziationen entscheidet schließlich das Interesse, das, wenn es nur stark genug ist, selbst über die stärkste Gewohnheit siegen kann; das Interesse aber ist immer auf einen Zweck gerichtet und schätzt alles nach seiner Brauchbarkeit für den Zweck ab. Gefühle und Stimmungen haben nur insofern Einfluß auf die Vorstellungsassoziation, als sie bestimmte Interessen, d. h. Zwecke des Vorstellungsablaufs, in den Vordergrund rücken. Die Zwecke der niederen und mittleren Zentralorgane werden jedoch schließlich von denen des höchsten überwogen, solange die Zentralisation des Organismus nicht gestört ist. Die Finalität, die auf den Individualzweck höchster Stufe Bezug hat, ist gerade diejenige Tätigkeit, durch welche das Individuum höchster Stufe (die Zentralmonade) die ihm untergebenen zugehörigen Individuen niederer Stufen beherrscht und an gemeinschädlicher Dezentralisation (Krankheit) hindert.

Die bewußte Finalität im angegebenen Sinne ist endlich der Maßstab des Individuums für alle Wertbemessung. Jedes Individuum benützt dabei die Zwecke, die ihm als die höchsten und maßgebenden vorschweben, und gliedert alle untergeordneten Zwecke einem System der Zwecke ein, in welchem die ersteren bestimmend sind. Immer sind diese Zwecke als objektiv reale gedacht, gleichviel, ob sie einer Individualitätsstufe höherer Ordnung entsprechen, in welche das urteilende Individuum sich willig als dienendes Glied einordnet, oder ob es seinen eigenen Individualzweck als selbstherrlich hin-

stellt. Denn auch die von ihm geübte Finalität nach Maßgabe seines eigenen Individualzwecks ist tatsächlich eine unbewußte Finalität, die als reale, dynamische, interindividuelle Beziehung der Natur oder der objektiv realen Sphäre angehört, wenn sie sich auch abbildlich und bruchstückweise in seine subjektiv ideale Sphäre hineinreflektiert.

Kant hat der Finalität nicht die Stelle in seiner Kategorien-tafel angewiesen, die ihr gebührt, nämlich hinter der Kausalität an Stelle der Wechselwirkung. Tatsächlich entspricht auch bei Kant die Finalität allen Anforderungen einer echten Kategorie und stellt sogar die höchste von allen dar (Kn. 228—232); nur verschmäht Kant eine bloß wahrscheinliche, hypothetische Bedeutung derselben als konstitutiver, und zieht ihre völlig ungewisse, rein problematische Bedeutung als bloß regulativer Kategorie vor, die theoretisch von gar keinem; und ästhetisch von höchst zweifelhaftem Werte ist. Schelling bekämpft jede bewußte Finalität, erkennt aber die unbewußte bereitwillig an; Schopenhauer fügt sich seinem noch ungeklärten Sprachgebrauch, und erst Hegel weist der Finalität den ihr gebührenden Rang an. Die Naturwissenschaften verwechseln ihre Aufgabe, nach Kausalität zu forschen, leicht mit der Aufgabe der Wissenschaft überhaupt und halten dann die Teleologie für unwissenschaftlich.

Der transzendente Idealismus und der Agnostizismus müssen die Finalität verwerfen, weil sie die transzendente Kausalität leugnen, ohne welche alle Finalität unmöglich ist. Sie bestätigen damit, daß Kausalität und Finalität zusammengehörige Kategorien sind, die beide in gleichem Sinne und Umfange gelten oder nicht gelten müssen. Wenn aller Bewußtseinsinhalt keine transzendente, über sich selbst hinaus weisende Bedeutung hat, so ist es auch ebenso sinnlos, sich mit seiner finalen Beeinflussung zu bemühen, wie im Traume. So töricht die Anstrengung des Träumers beim Entfliehen vor dem vermeintlichen Verfolger oder beim Ringen mit ihm ist, so töricht ist die des wachen Menschen, wenn der Feind doch nur ein Stück seines Bewußtseinsinhaltes ist. Er braucht ja nur an die Grundsätze des transzendentalen Idealismus zu denken, um die Torheit seiner Sorge und Pein einzusehen, wie der Träumer sich nur bewußt zu werden braucht, daß er bloß träumt, um den Angsttraum abzuschütteln. Da alle miteinander streitenden Sonderzwecke vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus gleich illusorisch sind, so bleibt hier folgerichtig nur der Verzicht auf alle Scheinzwecke und ihre

Scheinverfolgung, d. h. der Quietismus, übrig. Soll die bewußte Finalität einen Sinn haben, so kann es nur der sein, daß sie der Reflex einer transzendenten Finalität ist, d. h. einer Tätigkeit, durch welche verschiedene Individuen sich untereinander reell beeinflussen; diese aber ist nur möglich als eine interindividuelle Kausalität, die für jedes der Individualbewußtseine transzendent ist (K. 431—454).

Die Untersuchung, ob die Natur oder objektiv reale Sphäre Finalbeziehungen explizite in sich trage und in welchem Sinn und Umfang, gehört zu den Aufgaben der Naturphilosophie (Le. XIV, S. 413—422); die Erörterung, wie Kausalität und Finalität sich zueinander verhalten und miteinander vereinbar sind, ist Sache der Metaphysik. Die Metaphysik wird nur dann imstande sein, diese Aufgabe zu lösen, wenn die Naturphilosophie zu dem Ergebnis führt, daß die Finalität in demselben Sinne einheitlich und universell ist wie die Kausalität.

c) Die Substantialität (Ontologie).

Die Sprache deutet durch die Unterscheidung von Subjekt und Prädikat, Substantiven und sonstigen Wortarten darauf hin, daß die Dinge, denen sie sich anzupassen sucht, einen ähnlichen Unterschied in sich tragen zwischen etwas selbständig Beharrlichem und etwas unselbständig Veränderlichem. Wir sahen oben, daß der zeitliche Wechsel nur an etwas Dauerndem und die Dauer nur im Vergleich mit einer Veränderung gedacht werden kann. Insofern aber alles relativ Beständige in längeren Zeiträumen doch wieder der Veränderung und dem Wechsel unterliegt, braucht das Denken ein schlechthin Beharrendes als Grundlage dieses Wechsels. Ein schlechthin Beharrendes gleicht dem Faden, an dem alle schnelleren und langsameren Veränderungen wie Perlen aufgereiht sind, der selbst unbewegten Axe, um die alles sich dreht. Ein schlechthin Beharrendes kann weder geworden sein, noch jemals vergehen, denn dann wäre es eben Veränderungen ausgesetzt, und man müßte nach einem schlechthin Beharrlichen hinter ihm weiter suchen, an dem auch diese Veränderungen aufgereiht wären.

Das Unentständliche, Unvergängliche und unwandelbar sich selbst Gleiche ist das Ewige; denn als der Veränderung entrückt ist es auch der Zeitlichkeit entrückt. Bezogen auf die zeitlichen Veränderungen des Wechselnden mag es unter zeitlichem Gesichts-

punkt als das schlechthin Beharrende, immer Seiende, unendlich Dauernde erscheinen; an sich aber ist das zeitlos sich selbst Gleiche das Ewige. Das Ewige hat seine Subsistenz in sich oder hat Inseitität, die sich nach rückwärts als Aseitität, nach vorwärts als Perseitität darstellt. Die Inseitität besagt, daß es den Grund seiner Subsistenz in sich hat, die Aseitität, daß es sein Sein von keinem andern empfangen hat, die Perseitität, daß es zu seiner ferneren Erhaltung keines andern bedarf. Ein zeitliches Gesetztwerden durch etwas andres höbe die Unentstandenheit auf, ein ewiges Gesetztwerden wäre ein Widerspruch in sich, da die Tätigkeit als zeitliche die Zeitlosigkeit des Ewigen ausschließt (K. 527—528; Kn. 36—37, 165—167).

Hinter allem kausal bedingten Wechsel sind wir durch unsere geistige Organisation genötigt, ein solches schlechthin Beharrliches, Selbständiges, Unabhängiges und Unbedingtes vorauszusetzen und zu suchen. Durch die Erfahrung gegeben ist es uns so wenig, wie die Kausalität oder Finalität; wir müssen es wie jene als subjektive Zutat hinzufügen, und haben doch dabei das instinktive Gefühl, daß wir damit dem Verständnis der Wirklichkeit näher kommen, und nur etwas reproduzieren, was in der Wirklichkeit enthalten, aber bei ihrer Auflösung in repräsentative Wahrnehmung für uns verloren gegangen ist. Nicht aus sich begreifen wir das unwandelbar Selbständige, wie Spinoza meint; denn es ist uns ja gar nicht gegeben, und wenn wir es ohne Anknüpfung an das Gegebene dächten, so wäre es ein völlig problematischer und darum wertloser Gedanke. Wir begreifen es nur, indem wir von dem gegebenen Veränderlichen ausgehen, die Beziehung der Inhärenz, in welchem dieses zu dem Unwandelbaren steht, umgekehrt durchlaufen und so zu dem Unwahrnehmbaren als einer Hypothese induktiv hinaufsteigen. Daß wir diese Beziehung der Inhärenz zwischen dem Wechselnden und Unwandelbaren setzen und setzen müssen, daß wir ersteres als Accidentien einer nicht wahrgenommenen Substanz betrachten, das genügt zum Beweise dafür, daß die Substantialität sich als vorbereuhte Kategorialfunktion in uns betätigt. Aber wie die Kategorialfunktionen der Kausalität und Finalität uns wohl nötigen, nach Ursachen und Zwecken zu forschen, jedoch uns niemals sagen, welches im bestimmten Falle die Ursache und der Zweck sei und uns an den größten Irrtümern in dieser Hinsicht nicht hindern, so auch zwingt uns die Kategorialfunktion der Substantialität zwar dazu, eine Substanz vorauszusetzen und nach ihr zu suchen, jedoch sagt sie uns nichts

darüber, was die Substanz sei, und hindert uns nicht, uns in die schwersten Irrtümer in dieser Hinsicht zu verstricken.

Zu Anfang hält der Mensch das Ding im Gegensatz zu seinen Eigenschaften, das Ich im Gegensatz zu seinen Affektionen für die Substanz; er sieht in dem Dinge die Summe der Eigenschaften plus der Dingheitsform, im Ich die Summe der Affektionen plus der Bewußtseinsform. Aber während das Ich der subjektiven Erfahrung nach sich als unteilbar und unverschmelzbar, d. h. als eine in sich abgeschlossene bewußtgeistige Individualität darstellt, erweisen sich die Dinge als teilbar und verschmelzbar, und als einzig Beharrliches an ihnen bleibt der Stoff übrig. Der passive eigenschaftslose Stoff und die ebenso passive, affektionslose Ichform gelten nun als die beiden Arten der Substanz. Die räumliche Substanz des Stoffes ist eine für alle Dinge, die unräumliche Substanz des Ich existiert in so vielen Exemplaren, wie bewußtgeistige Individuen da sind. Das vorhandene Quantum Stoffes und die vorhandene Zahl von Ichs kann nicht vermehrt oder vermindert werden. Jedes Ich ist ebenso ewig wie der Stoff, da es Substanz ist; Geburt und Tod können nur seine Affektionen verändern. Keine der beiden Substanzarten darf gegen die andre geopfert und als ein bloßes Accidens derselben betrachtet werden, so lange der naive Realismus in Kraft ist, der die Substantialität beider wahrzunehmen glaubt. Der Materialismus, der die Substantialität des Ich leugnet, und der Bewußtseinsspiritualismus, der die des Stoffes verneint, sind deshalb gleichermaßen schon ein halber Abfall vom naiven Realismus. Der ontologische Dualismus allein ist ihm gemäß (Descartes); aber dieser muß sich auch dabei beruhigen, daß beide Substanzen in einer unbegreiflichen Weise verbunden sind. Sie sind strikte Gegensätze; der Stoff ist gar nicht ichlich, und das Ich gar nicht stofflich, so daß keine Brücke von einem zum andern führt.

Der transzendente Idealismus hebt die Substantialität sowohl des Stoffes als auch des Ich auf, indem er nachweist, daß sie wechselnde Erscheinungen im Bewußtseinsinhalt sind. Da er aber transzendente Korrelate dieser bewußtseinsimmanenten Pseudosubstanzen leugnet, so verwirft er die Wirklichkeit der Substanz überhaupt. Wie er an Stelle der geleugneten transzendenten Kausalität und Finalität vergeblich eine immanente zu installieren versucht, so auch will er sich an Stelle der geleugneten transzendenten Wahrheit der naiv realistischen Substanzen lieber mit eben diesen als bewußtseinsimmanenten Scheinsubstanzen begnügen, als daß

er dem Menschen die Orientierung in der Welt mit Hilfe des Substanzbegriffes bietet. Aber der raumerfüllende Stoff ist eine überflüssige Illusion, weil ja schon die Empfindungen und nur diese den einzigen vorhandenen, d. h. den subjektiv idealen, Raum erfüllen, und das Bewußtseins-Ich ist als Substanz eine Illusion, weil es nur ein kollektives Abstraktum von Affektionen, ein Produkt der Vorstellungsassoziation ist. Wenn der Mensch sich einmal davon überzeugt hat, so ist es schlechthin unmöglich, daß er seiner besseren Überzeugung zum Trotz fortfahre, Stoff und Ich als Substanzen zu behandeln, es sei denn, daß ein Rest des naiven Realismus sich gewohnheitsmäßig ohne sein Wissen in ihm behaupte, oder daß er unvermerkt schon aus dem transzendentalen Realismus etwas vorwegnehme. Der konsequente transzendente Idealismus muß die Wahrheit aller Kategorien gleichmäßig leugnen und alle als illusorische Produkte einer trügerischen Organisation unseres Geistes verurteilen, also auch die Substantialität. Die einzelnen Empfindungen mögen auf seinem Standpunkt Selbständigkeit haben; aber Substanzen können sie nicht heißen, weil ihnen die Beharrlichkeit fehlt. Ein Gesetz ihres Wechsels kann es nicht geben, weil dieses eine transzendente Entität wäre; das Maß von Regelmäßigkeit, welches die Empfindungen zeigen, muß aus ihrem assoziativen Verhalten untereinander erst abgeleitet werden, kann also keinesfalls ein substantielles Prius der Empfindungen sein.

Der naive Realismus will die transzendente Substanz ergreifen; scheidet aber an dem Widerspruch, sie für eine zugleich bewußtseinsimmanente anzusehen. Der transzendente Idealismus erkennt die immanenten Substanzen als Pseudosubstanzen, scheidet aber an dem Widerspruch, daß er dem Menschen zumutet, das, was er als Pseudosubstanzen erkannt hat, doch wieder als Substanzen, wenn auch nur als phänomenale, gelten zu lassen. Der transzendente Realismus verwirft die immanenten Pseudosubstanzen als unbrauchbar für die Erkenntnis, erkennt an, daß der einzige Sinn der Substantialitätskategorie, ebenso wie der Kausalitäts- und Finalitätskategorie, durchaus nur im bewußtseinstranszendenten Gebiet liegen könne, und forscht deshalb zunächst in der objektiv realen Sphäre weiter, ob in ihr dasjenige zu finden sei, was die Substanz ist. Dabei wird sich naturgemäß der nächste Blick auf die transzendenten Korrelate des Stoffes und des Ich richten, d. h. auf die Materie als Produkt der mechanischen Kräfte und die Seele als Produkt der psychischen Tätigkeiten.

Das Ding an sich des Stoffes ist nicht stofflich, das des Ich

nicht ichlich. Während der teilbare aber nicht zusammengesetzte Stoff den Raum durch sein bloßes passives Dasein stetig erfüllen soll, erfüllt ihn die aus Zentralkräften zusammengesetzte Materie lediglich aktiv durch ihr dynamisches Wirken, das ihn erst setzt, aber nicht durch ihr bloßes Dasein. Während das Ich eine punktuelle konzentrierte einfache Einheit, der Brennpunkt des Bewußtseinsspiegels ist, ist die Seele aus der Gesamtheit aller vorbewußten psychischen Funktionen zusammengesetzt, die sich auf diesen Organismus beziehen. Das Ich gehört der subjektiv idealen Sphäre, die Seele der objektiv realen Sphäre an, indem alle sie zusammensetzenden vorbewußten Tätigkeiten den Organismus reell beeinflussen. Die Seele hat wohl ein Ich, ist aber keines. Das Ich und der Stoff sind nur sehr unvollständige und keineswegs erschöpfende Reflexe, welche die Seele und die Materie aus der objektiv realen Sphäre in die subjektiv ideale hineinwerfen. Die Seele ist der Vermehrung und Verminderung, der Teilung und Verschmelzung fähig, wie man an niederen Organismen experimentell feststellen und bei der Zeugung, der aufsteigenden Entwicklung und dem Altersverfall auch bei höheren Individuen beobachten kann. Die Seele ist also im Unterschiede vom Ich den Kategorien der Quantität unterworfen; ein Wirbeltier hat mehr Seele als ein Weichtier. Die Seele und die Materie sind nicht ursprüngliche Einheiten, sondern synthetische Einheiten, die sich bilden, wachsen, abnehmen und vergehen, je nachdem sich die Tätigkeiten, die sie hervorbringen, zusammenfinden oder zerstreuen oder zurückziehen. Jedes Stück Materie ist ein System von Kraftäußerungen, jede Seele ein Summationsphänomen aller auf diesen Organismus bezüglichen psychischen Tätigkeiten. Sind sie die Substanzen, dann ist auch die Substanz nicht etwas Ursprüngliches, sondern ein Produkt der Energie oder Tätigkeit, ein durch die Funktion hervorgebrachtes und stabilisiertes Sein, ein Knotenpunkt im Gewebe sich kreuzender Tätigkeiten gleich einem Tapetenmuster, das aus verschlungenen Linien entsteht (Plotin, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Ulrici, Trendelenburg, Wundt).

Materie und Seele sind verschieden, also müssen auch die dynamischen und die psychischen Tätigkeiten, deren Produkte sie sind, verschieden sein; es bleibt demnach auch hier ein ungelöster Dualismus der Substanzen bestehen, wengleich die erzeugenden Tätigkeiten nicht mehr völlig heterogen und inkommensurabel sind, sondern die Aussicht eröffnen, daß sie nur graduell verschiedene, ja sogar verwandte Arten einer und derselben Tätig-

keitsgattung sein mögen. Jedenfalls bleiben die Substanzen, Materie und Seele, verschieden, mag auch ihr erzeugender Grund die Tätigkeit auf einen gemeinsamen Urquell beider hindeuten. Jeder Versuch, die Seele in materielle Dynamik oder die Materie in ein Widerspiel rein psychischer Funktionen aufzulösen, ist auch hier noch ein verfrühtes Durchhauen des Knotens statt seiner Lösung.

Nun ist es aber klar, daß die Materie und die Seele ebenso wenig wie der Stoff und das Ich den Ansprüchen genügen, die an Substanzen zu stellen sind, d. h. daß sie ebenso wie diese bloße Pseudosubstanzen sind. Ein bestimmtes Produkt kollidierender Tätigkeiten ist nicht nur von der Fortdauer der Tätigkeiten, sondern auch von der Fortdauer ihrer Kollision, d. h. von ihrer bestimmten Konstellation abhängig. Diese aber wechselt beständig und darum wandeln sich die materiellen Dinge ebenso beständig wie die individuellen Seelen. Das Produkt der Tätigkeit hat weder unbedingte Beharrlichkeit, noch Selbständigkeit der Subsistenz, noch Unabhängigkeit oder Aseität; sobald das aber einmal erkannt ist, muß es aufhören als Substanz zu gelten.

Nun muß entweder die Substantialitätskategorie eine trügerische Einrichtung unseres Geistes heißen, die uns mit dem Suchen nach einer Substanz zum Narren hat (Schopenhauer, Wundt), oder die Tätigkeit als solche muß als ewig und auf sich selbst beruhend angesehen und zur Substanz erhoben werden, oder endlich man muß auf ein Subjekt der Tätigkeit als ihren Träger und Produzenten zurückgehen. Die Organisation unseres Geistes verwehrt uns, die Aseität der Tätigkeit anzunehmen und zwingt uns, es mit einem substantiellen Subjekt der Tätigkeit zu versuchen; erst das Mißlingen auch dieses Versuches würde uns zwingen, unsere Geisteseinrichtung in bezug auf die Substantialitätskategorie als trügerisch anzusehen. Die Ausführung dieses Versuches ist die ontologische Monadologie im Unterschied vom Bewußtseinspiritualismus vieler pseudosubstantieller Ichs und dem Unbewußtseinspiritualismus vieler pseudosubstantieller Seelen.

Das substantielle Subjekt der Tätigkeit produziert durch seine Tätigkeit in erster Reihe die Pseudosubstanzen der Materie und der Seelen in der objektiv realen Sphäre, und vermittelt dieser in zweiter Reihe die Pseudosubstanzen des Stoffs und des Ich in der subjektiv idealen Sphäre. Es ist weder räumlich wie Stoff und Materie, noch zeitlich wie die Tätigkeit, weder bewußt, selbstbewußt und persönlich wie das Ich, noch auch auf materielle Leib-

lichkeit bezogen und nur in Beziehung auf sie existenzfähig wie die Seele. Es ist vielmehr unräumlich und unzeitlich, unstofflich und immateriell, unbewußt und leibfrei. Die Subjekte der dynamischen, Materie bildenden Tätigkeiten heißen nun substantielle Zentralkräfte oder dynamische Atome, die der psychischen, Seele bildenden Tätigkeiten heißen substantielle, unbewußte Geister. Beide sind substantielle Monaden und als solche schlechthin beharrliche, ewige, unzeitliche, unräumliche, unentstandene und unvergängliche Wesen. Beide Arten von Monaden wirken mit zur Herstellung der objektiv realen und der subjektiv idealen Sphäre der Erscheinungswelt; auch die Atome haben Innerlichkeit und Empfindung, und auch die Geister wirken an der Formierung der Materie in ihren Leibern, und vermittelt ihrer auch darüber hinaus, mit. Der Unterschied beider besteht nur noch in der näheren Art und Weise ihrer räumlichen Betätigung, insofern die sämtlichen Richtungen der dynamischen Tätigkeit eines Atoms sich in einem und demselben Punkte (dem Kraftzentrum) schneiden, die der Geister aber nicht. Damit ist der Dualismus in der Beschaffenheit der Substanzen überwunden, und es bleibt nur ein ontologischer Pluralismus in bezug auf die Vielheit der wesentlich gleichartigen Substanzen bestehen, dessen Kritik und Berichtigung bereits in das Gebiet der Metaphysik gehört (K. 496—528).

Hiermit ist die erkenntnistheoretische Betrachtung bis zu dem Punkte geführt, wo die Naturwissenschaften einerseits und die psychologischen Studien andererseits einzusetzen haben; sie hat ihnen aber auch den Boden bereitet, auf dem sie Fuß fassen können, und hat damit ihre Aufgabe als philosophia prima oder grundlegende philosophische Disziplin erfüllt.

Verlag von Hermann Haacke in Bad Sachsa im Harz

Zu beziehen durch jede Buchhandlung!

Eduard von Hartmanns sämtliche Werke

A. Systematische Werke!

- Das Grundproblem der Erkenntnistheorie.** Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte. Preis M. 1.—.
- Kategorienlehre.** Preis M. 12.—.
- Das sittliche Bewußtsein.** Eine Entwicklung seiner mannigfaltigen Gestalten in ihrem inneren Zusammenhange mit besonderer Rücksicht auf brennende soziale und kirchliche Fragen der Gegenwart. 2. durchgesehene Auflage. Preis M. 6.—.
- Philosophie des Schönen.** Zweiter systematischer Teil der Ästhetik. Preis M. 8.—.
- Die Religion des Geistes.** 3. Auflage. Zweiter systematischer Teil der Religionsphilosophie. Preis M. 10.—.
- Philosophie des Unbewußten.** 11. erweiterte Auflage in 3 Bänden. Preis M. 20.—, geb. M. 26.—.
- System der Philosophie.** Band I: Erkenntnislehre. Preis M. 9.—.

B. Historisch-kritische Arbeiten!

- Das religiöse Bewußtsein der Menschheit.** 3. Auflage. Erster histor. kritischer Teil der Religionsphilosophie. Preis M. 12.—.
- Geschichte der Metaphysik. Erster Teil: Bis Kant.** Preis M. 12.—.
- Zweiter Teil: Seit Kant.** Preis M. 12.—.
- Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung.** Preis M. 4.—.
- Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus.** 3. Auflage. Preis M. 1.—.
- Schellings philosophisches System.** Preis M. 4.50.
- Über die dialektische Methode.** Historisch-kritische Untersuchungen. Preis M. 2.—. (Vergriffen).
- Lotzes Philosophie.** Preis M. 4.—.
- J. H. v. Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus.** Ein kritischer Beitrag zur Begründung des transzendentalen Realismus. Preis M. 2.—.
- Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart.** 2. erweiterte Auflage der Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewußten. Preis M. 7.—.
- Die deutsche Ästhetik seit Kant.** Erster historisch-kritischer Teil der Ästhetik. Preis M. 5.—.
- Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus.** 2. Auflage. Preis M. 6.—.
- Philosophische Fragen der Gegenwart.** Preis M. 6.—.
- Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart.** Preis M. 6.—.
- Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie.** 2. Auflage. Preis M. 3.—.

VERIFICAT
2017

- Ethische Studien.** Preis M. 5.—
Die moderne Psychologie. Eine kritische Geschichte der deutschen Psychologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Preis M. 12.—
Die Weltanschauung der modernen Physik. Preis M. 6.50.
Das Problem des Lebens. Biologische Studien. Preis M. 12.—

C. Populäre Werke.

- Moderne Probleme.** 2. vermehrte Auflage. Preis M. 5.—
Tagesfragen. Preis M. 6.—
Zur Zeitgeschichte. Neue Tagesfragen. Preis M. 4.20.
Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und die gegenwärtige Weltlage. Preis M. 6.—
Das Judentum in Gegenwart und Zukunft. 2. durchgesehene Auflage. Preis geb. M. 7.50.
Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft. 3. Auflage. Preis M. 3.—
Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts. 3. Auflage. Preis M. 12.—
Zur Reform des höheren Schulwesens. Preis M. 2.25.
Der Spiritismus. 2. Auflage. Preis M. 3.—
Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome. Preis M. 3.—
Das Christentum des Neuen Testaments. 2. Auflage. Preis M. 8.—

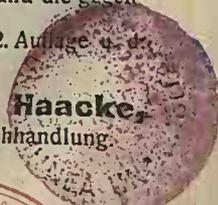
Nachweisung der Wiederabdrucke früherer Veröffentlichungen.

- Schellings positive Philosophie** als Einheit von Hegel und Schopenhauer. Wiederabgedruckt in „Gesammelte Studien und Aufsätze“. D. V, S. 650—720.
Aphorismen über das Drama. Wiederabgedruckt in „Gesammelte Studien und Aufsätze“. B. I u. II, S. 251—307.
Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewußten. Wiederabgedruckt in „Gesammelte Studien und Aufsätze“. A. VII; C. I, IV, V, VII; D. III u. IV, S. 147—165; 421—444, 497—519; 526—545, 604—649.
Über Shakespeares Romeo und Julia. Wiederabgedruckt in „Gesammelte Studien und Aufsätze“. B. V, S. 333—356.
Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Erweiterte 2. und 3. Aufl. u. d. T.: „Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus“.
Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewußten mit besonderer Rücksicht auf den Panlogismus. Wiederabgedruckt in „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus“. C. V, S. 38—41, 261—328.
Wahrheit und Irrtum im Darwinismus. In erweiterter 2. Auflage wiederabgedruckt in „Philosophie des Unbewußten“. 10.—11. Auflage. Bd. III: „Das Unbewußte und der Darwinismus“, S. 331—474 und im „Ergänzungsband zur 1.—9. Auflage der Phil. d. Unb.“, S. 331—474.
Das Unbewußte vom Standpunkt der Physiologie und Deszendenztheorie. 1. und 2. Auflage. In erweiterter 3. Auflage wiederabgedruckt in „Phil. d. Unb.“. 10.—11. Auflage. Bd. III: „Das Unbewußte und der Darwinismus“, S. 1—330, 475—516 und im „Ergänzungsband zur 1.—9. Auflage der Phil. d. Unb.“, S. 1—330, 475—516.
Die politischen Aufgaben u. Zustände des deutschen Reiches. Wiederabgedruckt in „Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und die gegenwärtige Weltlage“. B. VII—XI, S. 97—170.
Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. In 2. Auflage u. d. T.: „Das sittliche Bewußtsein“.

Bad Sachsa im Harz.

VERIFICAT
1987

Hermann Haacke,
Verlagsbuchhandlung



VERIFICAT
2007