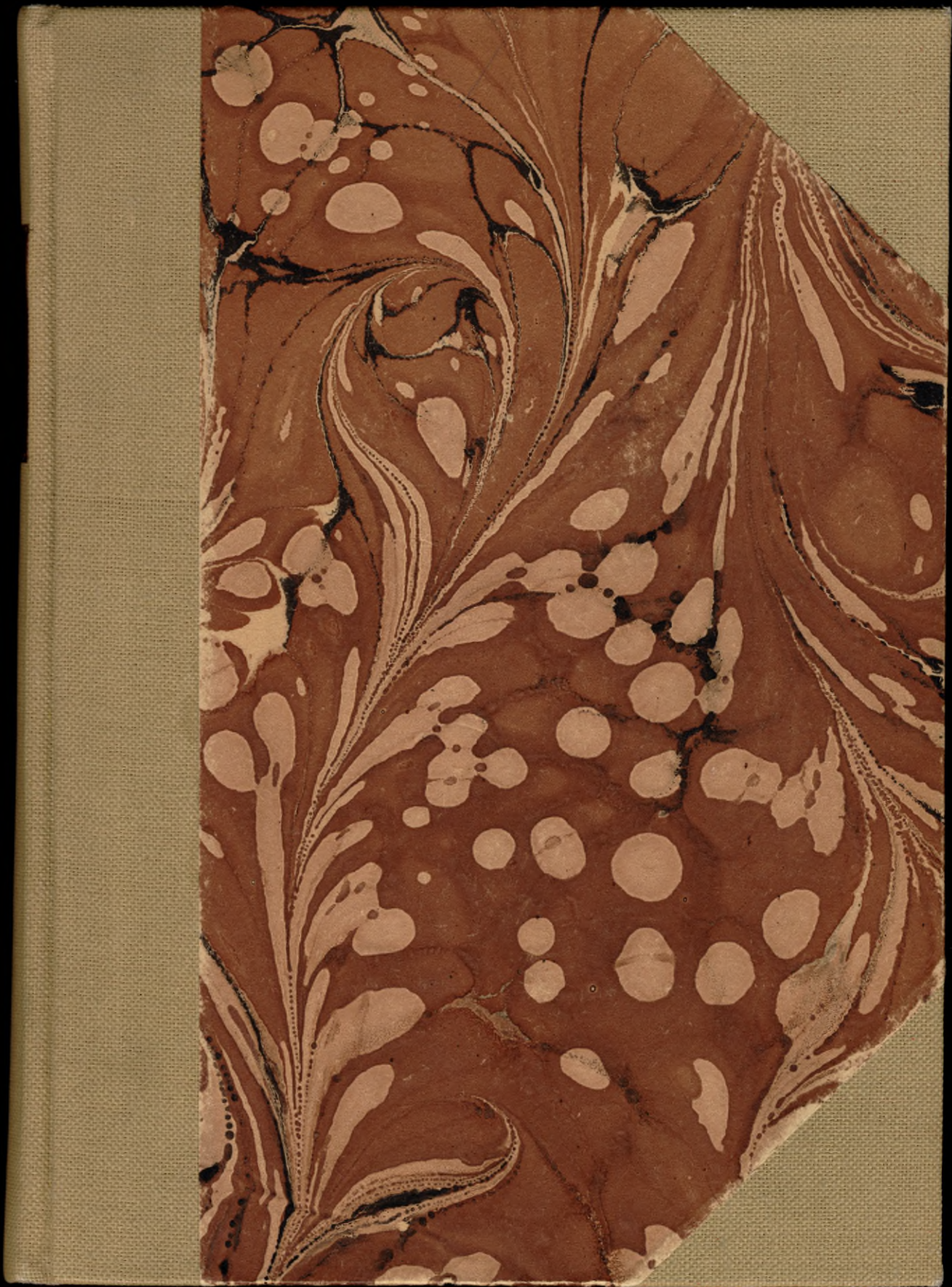


Det här verket har digitaliserats vid Göteborgs universitetsbibliotek.
Alla tryckta texter är OCR-tolkade till maskinläsbar text. Det betyder att du kan söka och kopiera texten från dokumentet. Vissa äldre dokument med dåligt tryck kan vara svåra att OCR-tolka korrekt vilket medför att den OCR-tolkade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

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



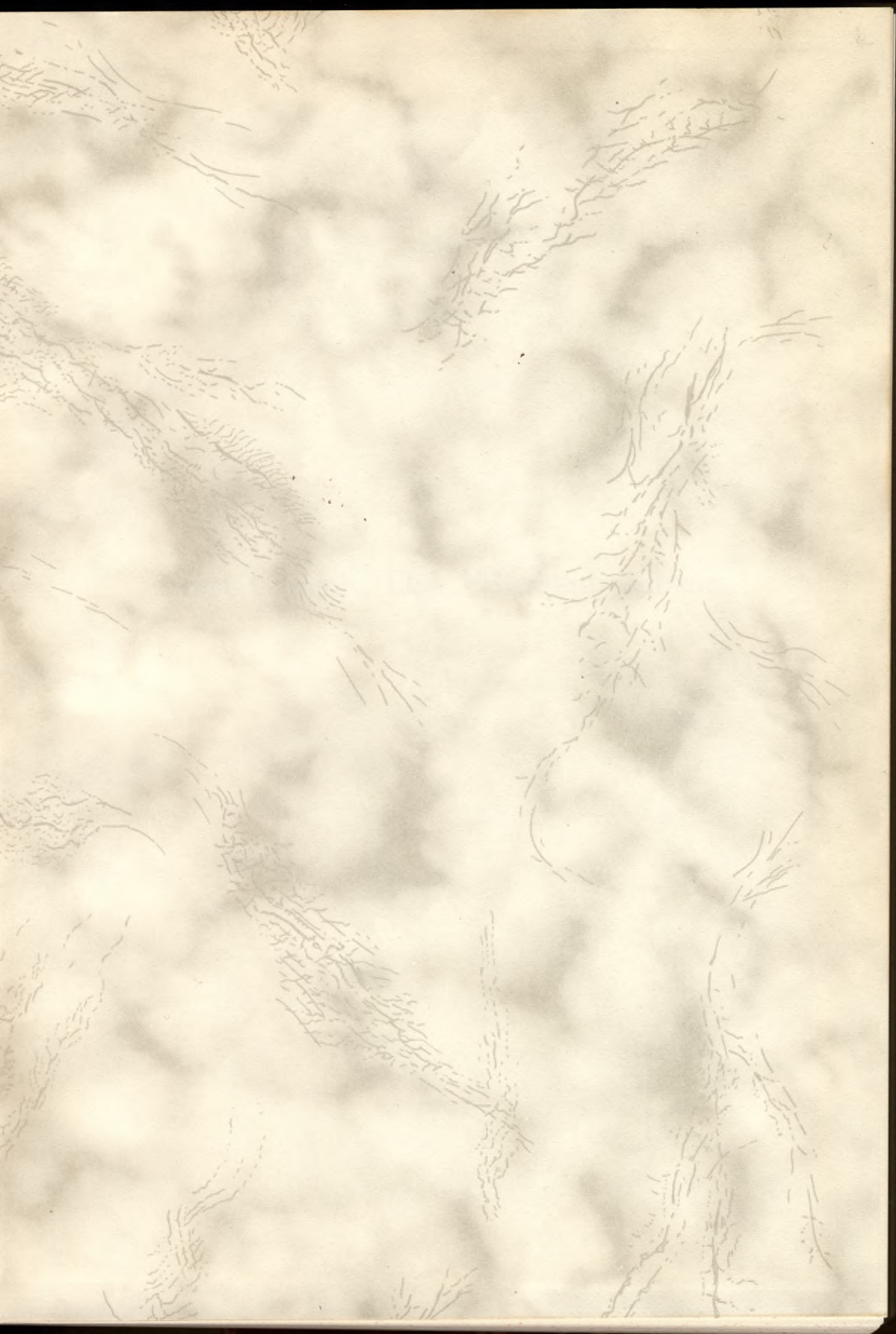


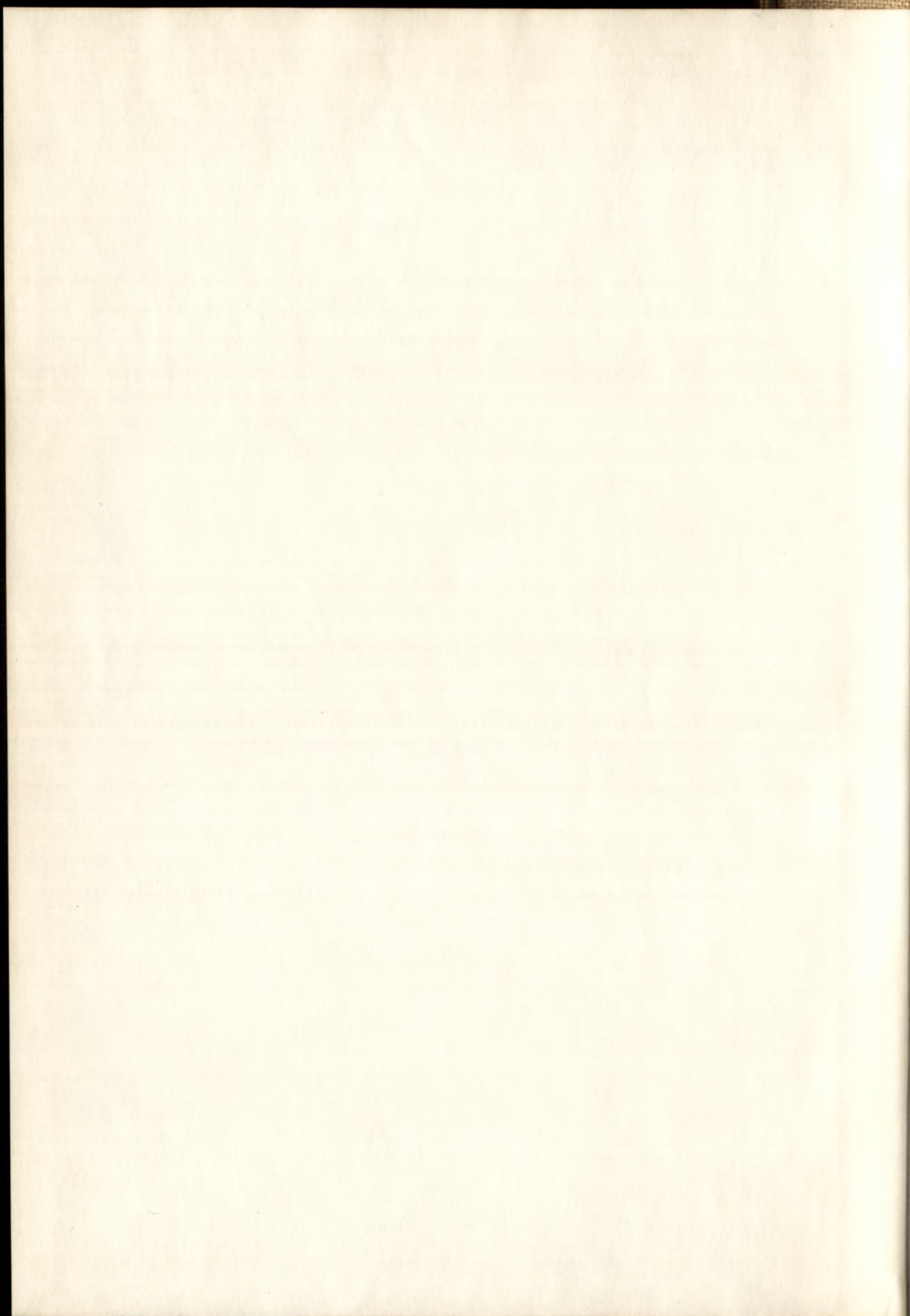


Allmänna Sektionen

Filos.

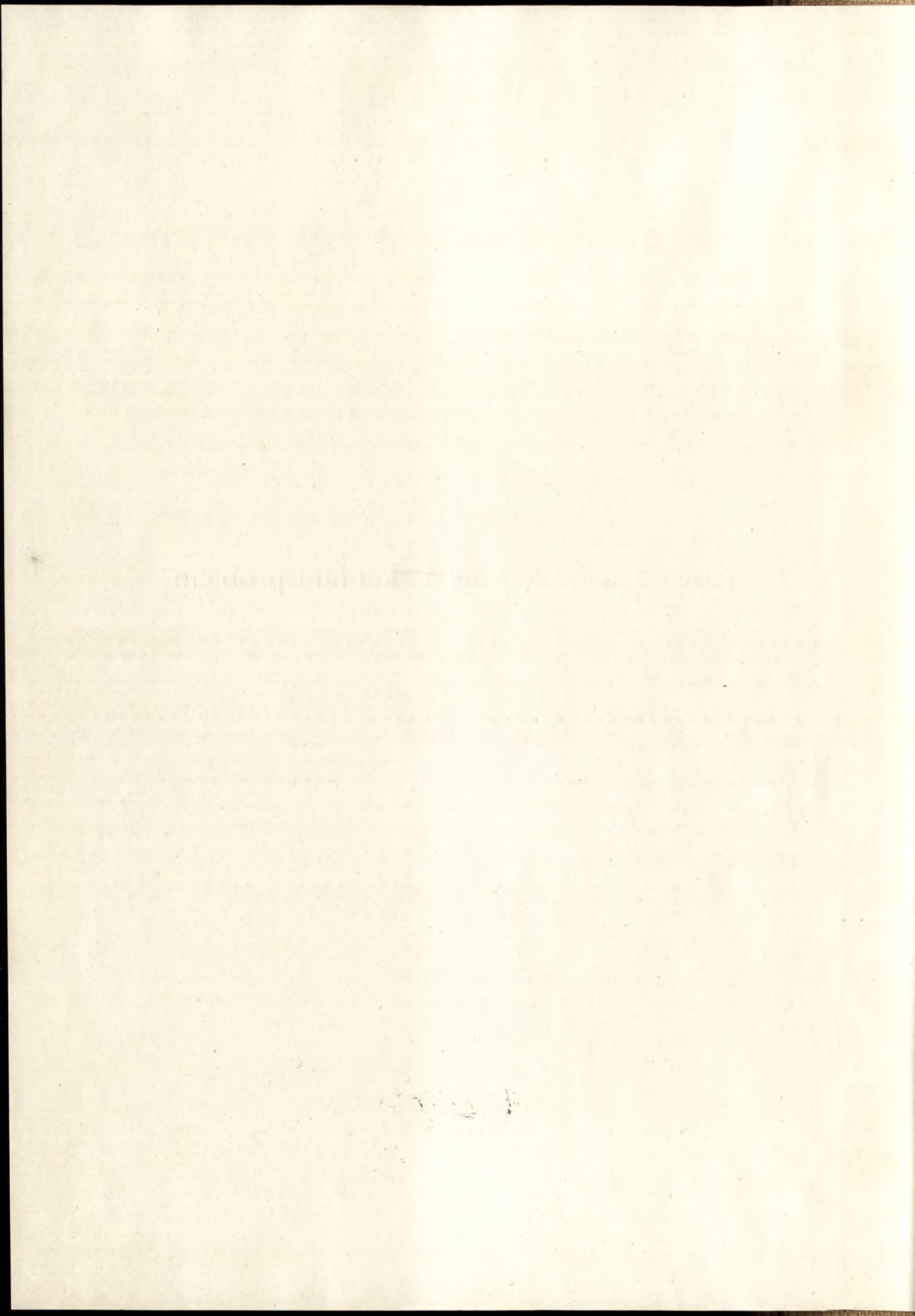
Hist.





130

Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem



DAS ERKENNTNISPROBLEM
in der Philosophie und Wissenschaft
der neueren Zeit

VON

DR. ERNST CASSIRER

ZWEITER BAND



VERLAG VON BRUNO CASSIRER
BERLIN 1907





Inhalts-Verzeichnis.

Viertes Buch.

Fortbildung und Vollendung des Rationalismus.

	Seite
Erstes Kapitel: <i>Spinoza</i> .	
I. Die Erkenntnislehre des „Kurzen Traktats“	3
Das Erkennen als Leiden. — Der Naturbegriff des „Kurzen Traktats“. — <i>Spinozas</i> Naturbegriff und die Renaissance.	
II. Der „Tractatus de intellectus emendatione“	10
Das ethische Ziel von <i>Spinozas</i> Erkenntnislehre. — Der Begriff der Wahrheit. — Die Bedingungen der Definition. — Die geometrische Methode und ihre metaphysische Bedeutung. — Die „festen und ewigen Dinge“. — Die geometrische Methode und die Geisteswissenschaften. — Verhältnis zu <i>Hobbes</i> . — Geometrie und Analysis.	
III. Der Begriff der Substanz. — Die Metaphysik	26
Die Antinomien des Pantheismus. — Die Substanz als Ordnung des Geschehens. — Verhältnis zum Aristotelischen Substanzbegriff. — Die Substanz als mathematische Ordnung des Seins. — Die Attributenlehre. — Die Unendlichkeit der Attribute. — Der Spinozismus und die exakte Wissenschaft. — Das Sein des Gesetzes und das Sein der Dinge. — Die Stellung des Intellekts im System <i>Spinozas</i> .	
Zweites Kapitel: <i>Leibniz</i> .	
Verhältnis zu <i>Spinoza</i> . — Die Analyse der Begriffe und Wahrheiten	47
I. Der Begriff der Wahrheit. — Die rationalen Grundlagen der Induktion. — Die Sinne und der Intellekt. — Die Stufenfolge der Erkenntnis	52
II. Das Alphabet der Gedanken. — Logik und Algebra. — Die geometrische Charakteristik. — Anschauung und Begriff. — Das Problem der Stetigkeit. — Die Analysis des Unendlichen.	

— Der Infinitesimalbegriff. — Das Prinzip der Kontinuität. — Die Analyse des Werdens. — Der Begriff der Kraft. — Die Erhaltung der lebendigen Kraft	60
III. Der Symbolbegriff. — Die symbolische Erkenntnis in der Mathematik. — Symbolbegriff und Massbegriff. — Der Begriff der Erscheinung. — Die Erscheinung und die „ewigen Wahrheiten“. — Der Begriff der Tatsachenwahrheit	81
IV. Das Postulat des „absoluten Verstandes“. — Die Monadologie. — Die Harmonie als ideelle Einheit. — Funktionsbegriff und Harmoniebegriff	94
Drittes Kapitel: <i>Tschirnhaus</i>	102
Die Grundlegung der Methodenlehre. — Die begriffliche Erzeugung der Einzeldinge. — Die drei Klassen des Denkbaren. — Erfahrung und Denken, Logik und Physik.	

Fünftes Buch:

Das Erkenntnisproblem im System des Empirismus.

Erstes Kapitel: *Bacon*.

I. Die Kritik des Verstandes	115
Natur und Begriff. — Die Kritik der Erfahrung. — Die methodische Bedeutung des Experiments.	
II. Die Formenlehre	121
<i>Bacon</i> und <i>Descartes</i> , Beziehungsbegriffe und absolute Qualitäten. — Die Form der Wärme. — Formbegriff und Gesetzesbegriff. — Der Charakter der Baconischen Induktion. — Die Ermittlung der Grundbegriffe. — Die „ <i>Philosophia prima</i> “. — Physik und Astronomie.	

Zweites Kapitel: *Gassendi* und *Hobbes*.

I. <i>Gassendi</i> .	
Verstand und Sinnlichkeit. — Die Idolenlehre. — Das Problem des Selbstbewusstseins. — Das Ich und der Gegenstand . .	135
II. <i>Hobbes</i> .	
Verhältnis zu <i>Bacon</i> und <i>Galilei</i> . — <i>Hobbes'</i> Methodenlehre: die genetische Definition. — Das Erkenntnisideal der Deduktion. — Verhältnis zur Mathematik	143
III. Begriff und Wort. — Die Möglichkeit allgemeingültiger Erkenntnis	151
IV. Die Naturphilosophie. — Raum und Zeit. — Die Substantialität des Körpers. — Die Theorie der Wahrnehmung	155

Drittes Kapitel: *Locke*.

- Die Grenzbestimmung des Verstandes. — Verhältnis zu *Descartes*. — Der Kampf gegen das „Angeborene“ 163
- I. Sensation und Reflexion 168
- Der empirische Ursprung der Erkenntnis. — Die Vieldeutigkeit des Reflexionsbegriffs. — Die Kritik des Unendlichkeitsbegriffs. — Psychologische und logische Analyse der Unendlichkeitsvorstellung. — Das Raumproblem. — Verhältnis von Raum und Körper. — Der Begriff der Zeit. — Der Begriff der Zahl. — Empfindung und Wirklichkeit.
- II. Der Begriff der Wahrheit 185
- Die Intuition als Grundmittel der Erkenntnis. — Intuition und Erfahrung. — Der logische Charakter von *Lockes* „Empirismus“. — Die Umformung des psychologischen Grundschemas.
- III. Der Begriff des Seins 193
- Die Kritik des Substanzbegriffs. — Die positive Bedeutung der Substanzfunktion. — Der Begriff des „Einfachen“.

Viertes Kapitel: *Berkeley*.

- I. Die Theorie der Wahrnehmung 200
- Die Objektivierung der Sinneseindrücke. — Die neue Theorie des Sehens. — Psychologische und mathematisch-physikalische Methode. — Die symbolische Funktion der Empfindung.
- II. Die Begründung des Idealismus 208
- Ding und Vorstellung. — Die Polemik gegen die abstrakten Begriffe. — Die Umformung des Seinsbegriffs. — Der Begriff der Perception. — Die Aufhebung der absoluten Materie. —
- III. Kritik der *Berkeley'schen* Begriffstheorie 219
- Die Rolle der Association im Prozess der Begriffsbildung. — Die Polemik gegen die mathematischen Begriffe. — Stetigkeit und Unendlichkeit. — Die Identität des Gegenstandes. — Die metaphysische Begründung des Objektbegriffs.
- IV. Der Begriff der Substanz 229
- Idee und Begriff. — Der Geist als tätiges Prinzip.
- V. Die Umgestaltung der *Berkeley'schen* Erkenntnislehre 234
- Vernunft und Erfahrung. — Begriff und Zeichen. — Die Ueberwindung der sensualistischen Erkenntnislehre. — Mathematik und „transzendente“ Philosophie. — *Berkeley* und *Kant*. — Die ethischen Grundprobleme.

Fünftes Kapitel: *Hume* 244

- Das Postulat der Gleichförmigkeit des Naturlaufs bei *Berkeley* und *Hume*. — Impression und Begriff.
- I. Die Kritik der mathematischen Erkenntnis 248
- Die psychologische Kritik der mathematischen Begriffe. —

	Sinnliche und mathematische „Ideen“. — Reine und angewandte Mathematik. — Raum und Zeit. — Die mathematischen und die sinnlichen „Punkte“. — Der Begriff der Zahl.	
II.	Die Kritik des Kausalbegriffs	259
	Das Problem der „notwendigen Verknüpfung“. — Verhältnis zur antiken Skepsis. — Der Begriff der Wahrscheinlichkeit. — Die Schranken der psychologischen Erklärung. — Der Wertunterschied in den Erfahrungsurteilen. — Der Begriff des Wunders.	
III.	Der Begriff der Existenz.	273
	Bewusstsein und Wirklichkeit. — Die Konstanz der Wahrnehmungsinhalte. — Die Ueberwindung des Gewohnheitsprinzips. — Die idealisierende Leistung der Einbildungskraft. — Anfang und Ende von <i>Humes</i> Kritik.	
Anhang: Hauptströmungen der englischen Philosophie ausserhalb des Empirismus.		
I.	Das „Apriori“ und das „Angeborene“. — <i>Herbert von Cherbury's</i> Lehre vom Instinkt. — Der Instinkt als Antizipation der Erfahrung. — Fortführung der Lehre <i>Herberts</i> in der schottischen Schule: <i>Thomas Reid</i> . — Ideen und Urteile	285
II.	Die Analyse des Dingbegriffs. <i>Kenelm Digby</i>	292
	Der Begriff der Wahrheit. — Das „Sein“ als Grundbegriff der Seele. — Die Synthesen des Bewusstseins. — Die Theorie des Urteils.	
III.	Platonismus und Idealismus. Die Schule von Cambridge. — <i>Ralph Cudworth</i>	299
	Idee und Wirklichkeit. — Die logische Rangordnung zwischen den Dingen und der Erkenntnis. <i>John Norris</i>	302
	Die sinnliche und die intelligible Welt. — Das Sein der „ewigen Wahrheiten“. — Sinnlichkeit und Urteilsfunktion. <i>Arthur Collier</i>	306
	Die Unmöglichkeit einer „äusseren“ Welt. — Die Antinomien des Weltbegriffs. — Raumbegriff und Gottesbegriff.	
IV.	Die Kritik des Naturbegriffs. <i>Robert Boyle</i>	312
	Die Schrift „ <i>de ipsa Natura</i> “. — Materialer und formaler Begriff der Natur. <i>Joseph Glanvill</i>	314
	Aristotelische und moderne Naturansicht. — Das neue Ideal des Wissens: der „Begriffsweg“ und die Erfahrung.	

Sechstes Buch:
Von Newton zu Kant.

Wissenschaft und Philosophie im achtzehnten Jahrhundert.

Erstes Kapitel: Das Problem der Methode.

- I. *Newtons* Grundlegung der Induktion. — Die Forderung der Beschreibung der Tatsachen.
Die Schule *Newtons*: *Keill* und *Freind* 322
d'Alembert 326
Tatsachen und Definitionen. — Der Doppelcharakter von *d'Alemberts* Erfahrungslehre. — *Locke* und *Newton*. — Die Analyse der mathematischen Begriffe. — Die Metaphysik der exakten Wissenschaften.
- II. Der Begriff der Kraft.
Der Kausalbegriff und das Problem der Fernkraft.
Maupertuis 334
Maupertuis und *Hume*. — Der psychologische Ursprung der mathematischen Begriffe. — Die „Wiederholbarkeit“ als Merkmal der mathematischen Ideen. — Die Kritik des Kraftbegriffs. — Die teleologische Naturerklärung und das Prinzip des kleinsten Kraftmasses. — Die „absoluten Ursachen“ der Erscheinungswelt.

Zweites Kapitel: Raum und Zeit.

- 1. Das Raum- und Zeitproblem in der Naturwissenschaft.**
- a) *Newton* und seine Kritiker 339
Newtons Begriffe des absoluten Raumes und der absoluten Zeit. — *Berkeleys* Kritik der Newtonischen Grundbegriffe. — *Leibniz* und *Newton*: der absolute und der intelligible Raum. — Der Briefwechsel zwischen *Leibniz* und *Clarke*.
- b) Die Fortbildung der Newtonischen Lehre.
Leonhard Euler 346
Das methodische Postulat des reinen Raumes. (Die „Mechanik“ von 1736) — Die *Réflexions sur l'espace et le temps*. — Die Analyse der mechanischen Grundsätze: der absolute Raum und das Trägheitsprinzip. — *Euler* und *Maclaurin*. — Die Kriterien der „Realität“. — Der neue Begriff der Realität. — Recht und Besonderheit der naturwissenschaftlichen „Abstraktion“. — Raum und Zeit keine „Gattungsbegriffe“.
Die „*Theoria motus*“ vom Jahre 1765. — Die sinnliche Auffassung des Raumes und der Zeit. — Verhältnis zu den phänomenalistischen Raumlehren. — Der Raum als „Verstandesbegriff“ und als absolute Realität. — Der Raum und das philosophische System der Kategorien.

2. Das Raum- und Zeitproblem in der Metaphysik und spekulativen Theologie.

- I. Raumbegriff und Gottesbegriff: *Newton* und *Clarke*. — Die Raum- und Zeitlehre als Grundlage der Gottesbeweise. — Raum und Zeit als Attribute des Urwesens: *Jacob Raphson*.
Henry More's Enchiridium Metaphysicum. — Die geistige Natur des reinen Raumes. — Der sinnliche und der intelligible Raum 357
- II. *Isaac Watts'* „Enquiry concerning Space“. — Das Raum- und Zeitproblem in der Psychologie: *Edmund Law*. — Die Kritik der *Locke'schen* Raumlehre. — Die „Idee“ und ihr Gegenstand. — Das Sein des Gegenstandes und das Sein der Relationen. — Raum und Zeit als Gebilde der Einbildungskraft. — Idealität und Objektivität des Raumes und der Zeit 366

3. Die Idealität des Raumes und der Zeit. — Die Antinomien des Unendlichen.

- Die Lehre von der Idealität des Raumes in *Maupertuis'* Briefen. — *Maupertuis* und *Kant*; *Schopenhauers* Urteil 375
- Die Lehre von der Phaenomenalität der Körperwelt. — Die Entwicklung des *Leibnizischen* Phaenomenalismus: *Joh. Aug. Eberhard* und *Kasimir von Creuz*. — *Maupertuis'* Theorie der Existentialurteile. — Die zwei Grundformen des „Idealismus“
Gottfried Ploucquet 377
Ploucquet und *Malebranche*. — Raum und Zeit als Ideen des „göttlichen Verstandes“. — Die Antinomie der unendlichen Teilung. 381
- Die Prinzipien der Infinitesimalrechnung 386
- Die „Unbegreiflichkeiten der Mathematik“ (De matheseos incomprehensibilibus): *Grandi* und *Sturm*. — Das Unendlichkleine bei *Leibniz* und *Maclaurin*.
Fontenelles „Elements de la Géométrie de l'Infini“ — Mathematische und metaphysische Deutung des Unendlichkeitsbegriffs.
Eulers Kritik des Unendlichkeitsbegriffs. — Der Kampf gegen die „Chicanen“ der Metaphysik. — Das Problem der objektiven Gültigkeit der Mathematik.

4. Das Raum- und Zeitproblem in der Naturphilosophie.

- Boscovich* 392
- Die Analyse des Stossvorganges. — Das Postulat der Continuität. *Maupertuis'* Kritik des Continuitätsgesetzes. — Die Continuität im Sein und im Geschehen. — Der „imaginäre“ und der physikalische Raum. — Kritik der *Boscovich'schen* Raumlehre. — Idealität und Realität.

Drittes Kapitel: Die Ontologie. — Der Satz des Widerspruchs und der Satz vom zureichenden Grunde.

- I. Denken und Sein. — Der Wahrheitsbegriff bei *Leibniz* und *Wolff* 404
 Die Kritik der Wolffschen Lehre: *Andreas Rüdiger*. — Die sinnliche Grundlage der mathematischen Gewissheit. — Formale und materiale Kriterien des Seins 408
Chr. Aug. Crusius.
 Die Kritik der Ontologie. — Begriff und Existenz. — Die einfachen Begriffe und die „Deutlichkeit des Abstraktionsweges“. — Das Problem der Notwendigkeit. — Die neue „Methode“ von *Crusius*' Philosophie und ihre geschichtliche Wirkung: *Lambert* und *Mendelssohn* 409
Joh. Heinr. Lambert 415
 Das „Solide und die Kräfte“. — Wirklichkeit und „Gedenkbarkeit“. — A priori und a posteriori: *Leibniz* und *Locke*. — Die „einfachen Möglichkeiten“ und ihre Verknüpfung. — Das „Reich der Wahrheit“. — Der Gesichtspunkt der „Gegenstandstheorie“. — Die mathematische und die philosophische Abstraktion. — Logische und metaphysische Wahrheit bei *Lambert* und bei *Mendelssohn*.
- II. Der Satz des Widerspruchs und der Satz vom zureichenden Grunde. — *Wolff* und seine Schule: der syllogistische Beweis des Satzes vom Grunde. (*Darjes*, *Carpow*, *Meier*) 425
Crusius' Kritik des Satzes vom Grunde. — Das Prinzip der Einteilung: *Crusius* und *Schopenhauer*. — Grund und Ursache, Realgrund und Erkenntnisgrund 427
 Die Kritik des Causalbegriff: *Nik. Béguelin*.
 Die „Unerweislichkeit“ der metaphysischen Grundsätze. — Der Begriff der Ursache und die Erfahrung. — *Béguelin* und *Hume* 430
 Der Satz des Widerspruchs und die „Realprinzipien der Erkenntnis“. (*Thümmig* und *Crusius*) 432

Viertes Kapitel: Das Problem des Bewusstseins. — Subjektive und objektive Begründung der Erkenntnis.

- I. Fortbildung und Kritik von *Lockes* Psychologie.
Peter Browne 435
 Die Aufhebung der „Ideen“ der Reflexion. — Die „symbolische“ Erkenntnis des geistigen Seins.
 Die Assocationspsychologie. — *Hartley* und *Priestley* 437
 Die Anknüpfung an die Newtonische Wahrnehmungstheorie. — Die physiologische Deutung der Association.
Condillac 439
 Der Begriff der Metaphysik und die Methode der Analysis. — Denken und Sprechen. — Das Denken als Rechnen: Analyse und Erfindung.

Der neue Begriff des Bewusstseins und die Autonomie des Geistes. — Der Begriff der „Dichtkraft“ bei den Schweizern und in der deutschen Psychologie.	
<i>Baumgarten</i> und <i>Georg Friedr. Meier</i>	441
<i>Tetens</i>	443
Die Kritik der Associationspsychologie. — Die Selbsttätigkeit des Verstandes. — Die exakten Wissenschaften und die „Denkkraft“. — Psychologische und „transzendente“ Fragestellung.	
II. Das psychologische und das logische Wahrheitskriterium	448
<i>Lossius'</i> „Physische Ursachen des Wahren“. — Die Wahrheit als Produkt der „Organisation“. — „Subjektivische“ oder „objektivische“ Natur der Wahrheit.	
Der Kampf der logischen und der „psychologistischen“ Auffassung. — Der Satz des Widerspruchs bei <i>Lossius</i> und bei <i>Tetens</i> . — <i>Tetens'</i> Abweisung der Common-Sense-Philosophie. — Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der logischen „Verhältnissgedanken“. — Metaphysischer und erkenntnistheoretischer Sinn der Objektivität. — Subjektive und objektive Begründung der Erkenntnis.	

Siebentes Buch:

Die kritische Philosophie.

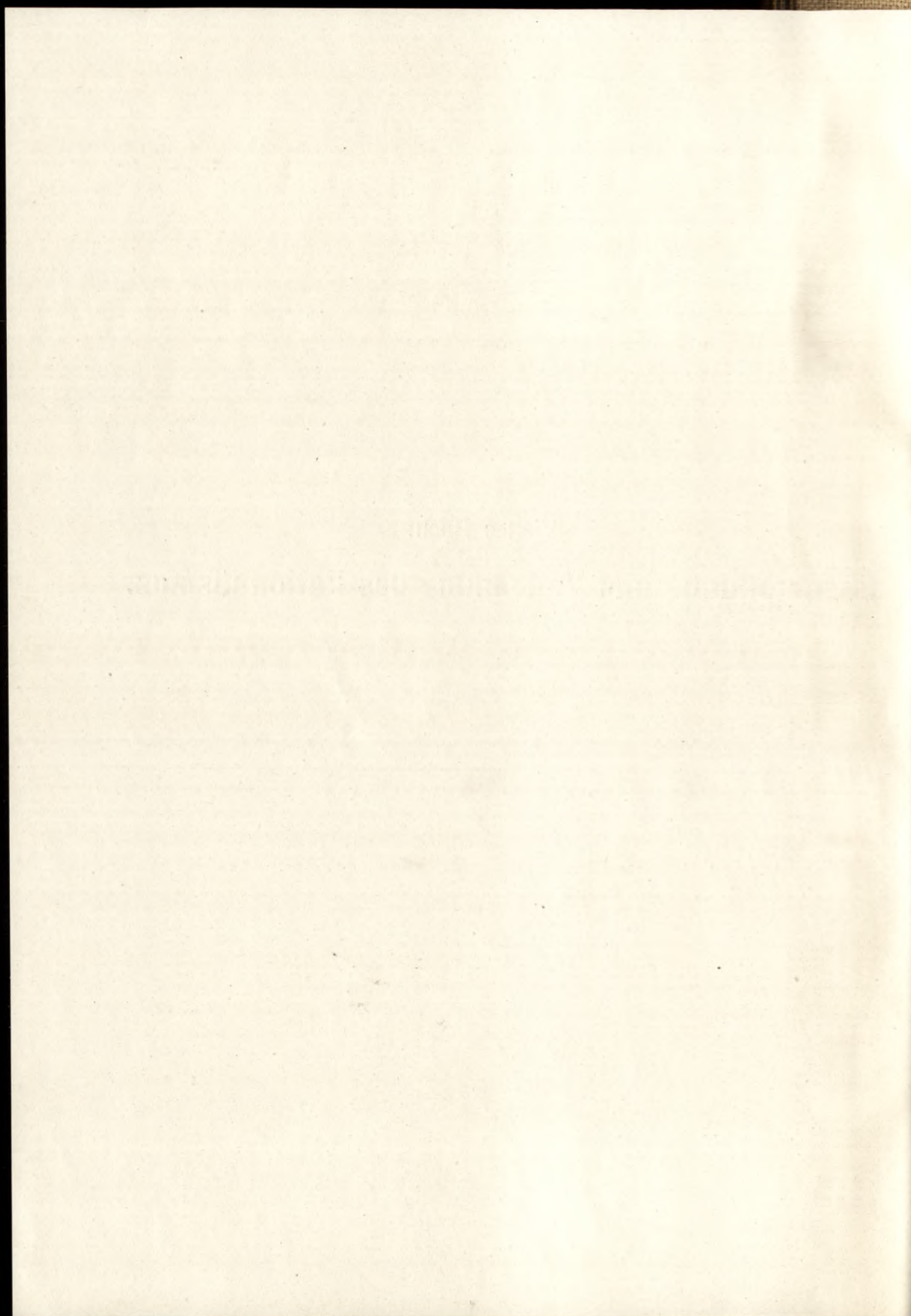
Erstes Kapitel: Die Entstehung der kritischen Philosophie	459
I. Die Schriften des Jahres 1763. — Mathematik und Metaphysik. — Analytische und synthetische Methode. — Die anschauliche Evidenz der Mathematik. — Der Begriff des Daseins. — Logischer und realer Widerstreit. — Die „materialen Grundsätze“ und ihr Prinzip (Verhältnis zu <i>Crusius</i>). — <i>Kant</i> und die Erfahrungslehre der mathematischen Physik (<i>d' Alembert</i> und <i>Maupertuis</i>)	460
II. Die „Träume eines Geistersehers“ (1765). — Die Begriffe der „Wirklichkeit“ und des „Traumes“ in der Wolffischen Philosophie. — Materiale und formale Kriterien der Wirklichkeit. — Die Grundprobleme der Ethik: Ethik und Metaphysik. — Verhältnis zu <i>Rousseau</i> . — Die Metaphysik als Grenzwissenschaft. — <i>Kant</i> und <i>Hume</i> . — Die Erfahrung und die „Vernunftgründe“	473
III. Von den „Träumen eines Geistersehers“ bis zur „Dissertation“ (1765–69). Die Logik der Wirklichkeit. — Das Problem der synthetischen Grundsätze — Notwendigkeit und Allgemeinheit der synthetischen Grundsätze	481
IV. Vorbereitung und Abschluss der Dissertation (1769–70). Der absolute Raum und die Geometrie. — Die Idealität des Raumes und der Zeit. — Das Problem der Antinomien. — Raum und Zeit als Verstandesbegriffe. — Anschauung und	

Begriff. — Die Scheidung der sinnlichen und der intelligiblen Welt. — Die Grundlegung der Mathematik und die „reine Sinnlichkeit“. — <i>Kant</i> und <i>Euler</i> . — Die intelligible Welt als „Reich der Zwecke“. — Die Autonomie des Verstandes und des Willens	487
V Der Fortschritt zur Vernunftkritik (1772–81). Der Gegenstand der Erkenntnis. — Die Problemstellung im Brief an <i>Markus Herz</i> . — Versuche eines Kategoriensystems; Substanzbegriff und Relationsbegriff	504
 Zweites Kapitel: Die Vernunftkritik.	
I. Der metaphysische Gegensatz von Subjekt und Objekt und seine geschichtliche Entwicklung	509
Der Idealismus der Inder. — Die griechische Philosophie. — <i>Platon</i> und die doppelte Richtung des Platonismus. — Platonismus und Augustinismus. — <i>Descartes</i> und <i>Leibniz</i> . — Subjekt und Objekt in der Erfahrungsphilosophie.	
II. Das Problem der Objektivität. — Analytisch und synthetisch	523
Wahrnehmungsurteil und Erfahrungsurteil. — Die Notwendigkeit der Verknüpfung und der Gegenstand. — Die Kriterien der empirischen Wahrheit. — Die Natur in formaler und materialer Bedeutung. — Der Verstand als „Urheber der Natur“. — Die Einheit der Synthesis und der Begriff. — Analytische und synthetische Urteile (Die Beispiele). — Der empirische Gebrauch der apriorischen Synthesis. — Die Forderung des „Naturesystems“.	
III. Raum und Zeit	542
Die Trennung von Verstand und Sinnlichkeit. — Der synthetische Charakter des Raumes und der Zeit. — Der Raum als Erkenntnisgegenstand und als Erkenntnismittel. — Die transzendente Erörterung des Raumes. — Das „Gegebene“ der Anschauung. — Die Synthesis des Verstandes und die Anschauungsformen. — Ursprung und Ziel der reinen Synthesis. — Die Anschauung und der „diskursive“ Begriff. — Die Probleme des absoluten Raumes und der absoluten Zeit. — Der Raum als „unendlich-gegebene“ Grösse. — Subjektivität und Idealität.	
IV. Der Begriff des Selbstbewusstseins	563
Die Kritik der Associationspsychologie. — Die „transzendente Affinität“ der Erscheinungen. — Die drei Stufen der Synthesis.	
Der Schematismus. — Das Problem der Begriffsbildung. — Subjektive und objektive Einheit des Selbstbewusstseins. — Subjektive und objektive Zeit. — Der Gegenstand und das Ich. — Das empirische Ich als Erscheinung.	
Die Widerlegung des Idealismus. — Die Paralogismen der Seelenlehre. — Die innere Erfahrung und der Substanzbegriff. — Das Ich als Funktion und als Gegenstand.	

V. Das „Ding an sich“	589
Der Begriff der „Erscheinung“ und die Naturwissenschaft. — Das „Innere der Natur“. — Der Begriff des Unbedingten. — Der Grenzbegriff des „Ding an sich“. Affektion und Funktion. — Sinnenwelt und Verstandeswelt. — Phaenomena und Noumena. — Der „transzendente Gegen- stand“. — Das Ganze der möglichen Erfahrung. — Weltbegriff und Erfahrungsbegriff. — Die Vernunft und ihre regulativen Prinzipien. — Das „Ding an sich“ und die Relativität der Er- kenntnis. — Die Grundlegung der Ethik. — Die Idee der Freiheit.	
Belegstellen und Anmerkungen	618

Viertes Buch:

Fortbildung und Vollendung des Rationalismus.



Erstes Kapitel.

Spinoza.

I.

Die Erkenntnislehre des „Kurzen Traktats“.

So nahe die Verwandtschaft zwischen Descartes und Spinoza im Gebiete der Metaphysik zu sein scheint, so deutlich im Cartesianismus selbst die Wege vorgezeichnet zu sein scheinen, die, konsequent verfolgt, zum Spinozismus hinleiten müssen: so ergibt sich doch, vom Standpunkt der Erkenntnislehre, alsbald ein eingreifender und charakteristischer Unterschied. Die Uebereinstimmung in den einzelnen metaphysischen Hauptsätzen lässt den Gegensatz der methodischen Begründung nur um so deutlicher hervortreten. Für Descartes ist die Grundlegung der Erkenntnis die erste und wesentliche Aufgabe. Erst nachdem ein festes Kriterium der Wahrheit erreicht und gegen jeden Zweifel sichergestellt ist, kann der Gedanke zum absoluten Sein hinausgreifen. So bildet der Gottesbegriff und die Gotteserkenntnis das Ziel, nicht aber den Anfang seiner Philosophie. Für Spinoza dagegen ist der feste Punkt, den Descartes in mühevoller Analyse des Wissens zu gewinnen sucht, von Anfang an unverrückbar gegeben. Jedes bloss vermittelte Erkennen wäre in sich selbst haltlos, wenn es nicht auf dem Grunde einer unmittelbaren Intuition ruhte, in der sich uns die Wirklichkeit des unendlichen Seins erschliesst. Kein stetiger Fortgang rationaler Schlussfolgerung vermag uns über den Kreis des endlichen Seins zum Unbedingten hinzuführen; wir erfassen es, nicht indem wir durch abgeleitete Begriffe zu ihm emporsteigen, sondern indem es uns selbst ergreift und sich uns, in der Gesamtheit seiner Wesenheit,

anschaulich offenbart. So beginnt Spinozas „Kurzer Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit“, der die früheste Fassung seiner Lehre darstellt und ihre eigensten Motive blosslegt, zwar mit der Wiedergabe und Erläuterung der Cartesischen Gottesbeweise; aber das endgiltige Ergebnis der Schrift berichtigt ihren eigenen Ausgangspunkt. Es ist unmöglich, dass Gott durch ein anderes Ding begriffen und erkannt werden sollte; ist er doch der Ursprung des Seins, wie des Wissens, und kann somit an Klarheit und Evidenz von keinem anderen Erkenntnisgegenstand erreicht, geschweige übertroffen werden. „Da also die Vernunft keine Macht hat, uns zu unserer Glückseligkeit zu bringen, so bleibt nur übrig, dass diese Art von Erkenntnis nicht aus etwas anderm folgt, sondern durch eine unmittelbare Offenbarung des Objekts selbst an den Verstand entsteht; und wenn dieses Objekt herrlich und gut ist, so wird die Seele notwendig damit vereinigt.“¹⁾

Von diesem Punkte aus empfängt die gesamte Erkenntnislehre des „Kurzen Traktats“ ihr Licht. Wie für Descartes das Selbstbewusstsein, so bedeutet für Spinoza das Gottesbewusstsein das Grundfaktum, auf das er hinblickt, um nach ihm den Wert jeder anderen abgeleiteten Gewissheit zu bestimmen. Der Charakter der Erkenntnis bleibt auf allen Stufen der gleiche: immer ist es der äussere Gegenstand, der das Ich ergreifen und von ihm Besitz nehmen muss, um in ihm das Wissen zu wirken. Je nach dem Objekt, mit welchem sie verschmilzt und vereinigt wird, bestimmt sich der Wert und die Klarheit der Einsicht, die die Seele gewinnt.²⁾ So ist — wie ausdrücklich betont und eingeschärft wird — das Verstehen durchgehend als ein „reines Leiden“ zu denken: nicht wir sind es, die etwas von einer Sache bejahen oder verneinen, sondern die Sache selbst ist es, die etwas von sich in uns bejaht oder verneint.³⁾ Das Bewusstsein beschränkt sich darauf, die Wirkungen, die ihm von aussen zugeführt werden, zu empfangen. Auf diese Weise allein scheint der Prozess des Erkennens begriffen, d. h. dem kausalen Zusammenhang der einheitlichen Gesamtnatur eingereiht werden zu können. Wie die Freiheit des Willens, so ist jede angebliche Selbsttätigkeit des Intellekts eine abstrakte und chimärische Erdichtung. Verstand und Wille sind nur allgemeine, willkürlich ersonnene

Gattungsnamen; was uns in Wahrheit bekannt und gegeben ist, sind nur besondere Einzelakte des Bejahens und Verneinens, des Begehrens und Verwerfens.⁴⁾ In allen diesen Akten handelt es sich somit nur um Teile des Naturgeschehens selbst, die das umfassende Gesetz der Allnatur nur zu wiederholen und in einem beschränkten Auszug wiederzugeben vermögen. Die eine, für alle Zeiten feststehende Ordnung des Seins trägt und bedingt auch die Ordnung des Erkennens. Die Frage, wie es möglich ist, dass die körperlichen Gegenstände auf das Denken eindringen und in ihm eine Einwirkung hinterlassen, wird hierbei noch nicht gestellt: die Tatsache der sinnlichen Wahrnehmung gilt zugleich unmittelbar als das Zeugnis und die Erklärung dieses Wechselverhältnisses.⁵⁾ Zwar unterscheidet auch der „kurze Traktat“ die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung; aber dieser Unterschied tritt zurück gegenüber der Gemeinsamkeit, die sie dadurch gewinnen, dass sie beide als Kräfte bezeichnet und erläutert werden.⁶⁾ Beide sind nur verschiedene Aeusserungsformen ein und derselben zu Grunde liegenden Naturmacht: so vermögen sie auch aufeinander einzuwirken und sich gegenseitig zu bestimmen. Wie der Körper sich dem Geiste darbietet und den Akt der Empfindung in ihm wachruft, so vermag andererseits die Seele zwar nicht, neue körperliche Bewegungen zu erschaffen, wohl aber die Richtung der vorhandenen Bewegung nach ihrem Entschlusse abzulenken.⁷⁾ —

Es ist klar, dass von dieser allgemeinen Grundanschauung aus die Wertunterschiede des Wahren und Falschen ihre absolute Bedeutung einbüßen müssen. Sie gehören zu den subjektiven Gegensätzen, die nur der unvollkommenen und stückweisen Betrachtung der einen, in sich unterschiedslosen Gesamtnatur anhaften. Die Erkenntnis der substantiellen Einheit des Weltganzen bringt die qualitativen logischen Differenzen zum Verschwinden, indem sie sie in quantitative Unterschiede des Grades auflöst. Irrtum und Wahrheit stehen einander nicht als gleich selbständige und positive Momente gegenüber, sondern verhalten sich wie der Teil zum Ganzen. Ist alles Denken, kraft seines Begriffs, der Ausdruck eines äusseren Tat- und Wesensbestandes, so muss jede Vorstellung, sofern sie überhaupt irgend welchen Inhalt in sich fasst, auch das wirkliche Sein unter einem be-

stimmten Gesichtspunkt widerspiegeln. Der Irrtum besteht nicht darin, dass wir an und für sich Wesenloses vorstellen und in Gedanken fassen, sondern dass wir bei einem Fragment des Seins stehen bleiben und in ihm das Ganze zu besitzen glauben. Somit gliedert sich alle Erkenntnis in eine fortlaufende Reihe und Stufenfolge, kraft deren wir, vom Einzelnen beginnend, zu immer weiterer und universellerer Anschauung des Alls uns erheben. Nicht darum aber handelt es sich hierbei, zu willkürlich gebildeten Gattungsbegriffen aufzusteigen, sondern die wirklichen und wirkenden Momente und Kräfte des Seins blosszulegen, die in jedem Einzelinhalt tatsächlich mitenthalten sind. Von diesem Gesichtspunkt aus wird die Erkenntnis durch Hörensagen, also durch Erfahrung, die uns stets nur mit bestimmten Einzel-tatsachen vertraut macht, von dem „wahren Glauben“ unterschieden, welcher das allen besonderen Dingen Gemeinsame kraft sicherer Beweise und Folgerungen herauslöst. Ueber beide Formen des Wissens aber erhebt sich die letzte Stufe der „klaren und deutlichen Erkenntnis“, kraft deren wir das Allgemeine nicht in mühseliger Deduktion erschliessen, sondern es unmittelbar im Einzelnen erschauen und in der uns somit die universelle Regel selbst, die alles Sein und Geschehen beherrscht, gleich einer konkreten Erkenntnis objektiv gegeben ist.⁸⁾ —

Für das Verständnis dieser Grundansicht ist es wesentlich, die richtige geschichtliche Perspektive zu gewinnen, unter der sie zu betrachten ist. So deutlich der „Kurze Traktat“ allenthalben die genaue Kenntnis der Cartesischen Philosophie bekundet, so steht er deren eigentlicher logischer Tendenz noch völlig fern. Der Grundbegriff der Intuition, auf den die gesamte Lehre Spinozas mittelbar hinzielt und in dem sie ihren inneren Abschluss findet, lässt dieses Verhältnis deutlich hervortreten. Für Descartes sind es die geometrischen und arithmetischen Axiome, sind es somit die Fundamente seiner neuen Wissenschaft, die den Inhalt der „Intuition“ ausmachen; für Spinoza besteht ihr Inhalt in dem unendlichen göttlichen Sein, mit dem das Ich sich zu erfüllen trachtet. Handelte es sich dort um ein oberstes Prinzip der Einsicht, so handelt es sich hier um das Einswerden mit einem äusseren Objekt, um das „Gefühl und den Genuss der Sache selbst.“⁹⁾ „Die Intuition des Car-

tesius ist“ — wie Sigwart treffend bemerkt — „die mathematische; die Spinozas — wenigstens im Traktat noch — die mystische.“¹⁰⁾ Und die Mystik selbst trägt hier eigenartige Züge, die sie von der Gestalt, welche sie in der späteren Fassung der Lehre gewinnt, unterscheiden. Wenn in der Ethik die intellektuelle Liebe zu Gott mit dem höchsten Freiheitsbewusstsein des Menschen zusammenfällt, wenn somit jedes echte Erkennen seinen Grund und Ursprung in der Aktivität des Geistes besitzt: so gilt hier die umgekehrte Ansicht. Um Gott wahrhaft zu schauen, müssen wir zu „Sklaven Gottes“ werden, müssen wir das eigene Selbst verlieren und aufopfern. Der Mensch vermag „als ein Teil der gesamten Natur, von welcher er abhängt und von welcher er auch regiert wird, aus sich selbst zu seinem Heil und seiner Glückseligkeit nichts zu tun.“¹¹⁾ „Sklaven Gottes“ sind wir somit, weil wir Sklaven der Allnatur sind; weil all unser Wissen von ihrem Sein umschlossen und von ihrem ehernen Gesetz abhängig bleibt. Es ist vergebens, den Gegensatz, in dem diese Anschauung sich zu dem endgiltigen System Spinozas befindet, durch eine Einschränkung der Grundbestimmungen des „Kurzen Traktats“ beseitigen zu wollen. Das scharfe und prägnante Wort, dass nicht wir, die Urteilenden, etwas von einem Gegenstande aussagen, sondern dass die Sache selbst es ist, die etwas von sich in uns bejaht oder verneint, widerstrebt jeder Umdeutung oder Abschwächung.¹²⁾ Die Auffassung des Erkennens als eines reinen Leidens betrifft nicht lediglich den Akt der sinnlichen Wahrnehmung, sondern sie greift auf die rationale Erkenntnis über und verleiht selbst der Charakteristik des intuitiven Wissens ihre eigentümliche Färbung.

Diese Gleichsetzung aber begegnet uns in der Erkenntnislehre der neueren Zeit nicht zum ersten Male: sondern sie ist uns in der Naturphilosophie der Renaissance bereits in voller Bestimmtheit gegenübergetreten [s. Bd. I, S. 212 ff., 219 ff.]. Man hat Spinozas Lehre im „kurzen Traktat“ zumeist mit Giordano Bruno verglichen, mit dem sie in der Tat die Anschauung von der Einen, unendlichen und in sich vollkommenen Natur teilt. Legt man indessen die Theorie des Erkennens als Maassstab an, so sieht man Spinoza von Bruno ebensosehr getrennt, wie man ihn mit seinen unmittelbaren Vorgängern, insbesondere mit

Telesio, in innerer Uebereinstimmung erblickt. Eben derjenige Schritt, durch den sich Bruno von der gesamten Naturphilosophie des sechzehnten Jahrhunderts trennt, ist bei Spinoza bisher noch nicht vollzogen: das reine Denken ermangelt noch einer selbständigen und ursprünglichen Funktion, kraft deren es sich von der passiven sinnlichen Empfindung prinzipiell unterscheidet. (S. hrz. Bd. I, S. 345f.) Um so näher steht Spinozas Lehre hier der Anschauung desjenigen Denkers, der an der erkenntnistheoretischen Grundansicht der Naturphilosophie selbst festhält, um auf ihrem Grunde ein modernes System des Pantheismus zu errichten. Schon die Bedeutung und Wendung, die der Grundbegriff der Intuition hier gewinnt, muss an Campanella erinnern. „Die Schau der Seele — so beschreibt Campanellas Metaphysik den Akt der höchsten Erkenntnis — ist mit dem Schauen des Auges nicht einerlei: denn während das Auge die Dinge durch Bilder erkennt, die ihm von aussen zugeführt werden, so erblickt die Seele ihren Gegenstand, indem sie sich in ihn und ihn in sich innerlich verwandelt. Das intuitive Erkennen ist somit das innerliche Einswerden, durch welches das eine zum andern wird (*intrinsecatio, per quam unum fit aliud*).“ Alles Wissen ist Uebergang und Auflösung des Ich in den Gegenstand, der ihm gegenübersteht; es ist somit vergänglich und ungewiss, sobald es sich einem wandelbaren und zufälligen Objekte zuwendet, um zu einem festen unverlierbaren Gute zu werden, nachdem es einmal das höchste ewige Sein erfasst hat. Das Bewusstsein, das die endlichen Dinge erkennt, taucht gleichsam in sie unter und verliert einen Teil des eigenen Daseins an sie; erst wenn es sich von ihnen wieder zum All der Realität, zum unendlichen Sein Gottes zurückfindet, gewinnt es hier, wo alle Gegensätze und alle Beschränkung fortfallen, auch das eigene Sein zurück.¹³⁾ Die Liebe zu Gott ist somit für das endliche Wesen nichts Aeusseres und Zufälliges, was es besitzen oder entbehren könnte, sondern sie ist es, die ihm erst seine eigene Wesenheit gibt und die es im Sein erhält. Sie kann beschränkt und verdunkelt, niemals aber völlig ausgelöscht sein, da ohne sie jedes Wesen in Nichts zerfallen müsste. Indem wir unser Sein bejahen, bejahen wir damit mittelbar die Realität einer allumfassenden Existenz, ohne welche jenes nicht bestehen, noch gedacht werden könnte. Die

Erkenntnis sowie das Begehren eines Einzeldinges ist nur eine Sprosse und Staffel, auf der wir zu der höchsten Intuition emporsteigen, in welcher wir uns dem absoluten Sein vereinigen.¹⁴⁾

Es ist nicht notwendig, die Parallelen, die Spinozas „Kurzer Traktat“ zu diesen Bestimmungen darbietet, im Einzelnen darzulegen; sie drängen sich von selbst auf. Ob Spinoza Campanella gekannt, ob er von ihm einen nachhaltigen Einfluss erfahren habe: dies kann — obwohl viele Momente dazu drängen, diese Frage zu bejahen¹⁵⁾ — für die systematische Auffassung seiner Lehre dahingestellt bleiben. Campanella selbst ist kein völlig originaler Denker; sondern er verknüpft nur die mannigfachen und oft widerstreitenden Bildungselemente seiner Zeit zu einer philosophischen Synthese. So verbindet er Grundgedanken Neuplatonischer Metaphysik und Mystik mit Ergebnissen moderner Naturbeobachtung; so flicht er in die Darstellung der sensualistischen Erkenntnislehre des Telesio Züge ein, die er unmittelbar der Psychologie des Thomas von Aquino entnimmt. (S. Bd. I, S. 218 f., S. 225.) Die Quellen der pantheistischen Grundanschauung flossen insbesondere für Spinoza, der mit der jüdischen Religionsphilosophie aufs genaueste vertraut ist, so reichlich, dass es schwer ist, über die tatsächliche Wirkung, die sie im Einzelnen geübt haben, eine endgültige Entscheidung zu treffen. Charakteristisch und wichtig aber ist dies Eine, was hier unverkennbar hervortritt: dass Spinoza seinen Ausgangspunkt nicht von dem mathematisch-mechanischen Naturbegriffe Descartes', sondern von der Alleinheits- und Allbeseelungslehre der spekulativen Naturphilosophie nimmt. Ein Blick auf den „kurzen Traktat“ genügt, um zu zeigen, dass in ihm das Problem der exakten Wissenschaft, das Problem der mathematischen Naturerkenntnis noch nicht lebendig geworden ist. Man hat versucht, aus dem Ganzen des Traktats selbst einzelne Bestandteile herauszusondern, die eine frühe, rein „naturalistische“ Phase in Spinozas Denken bezeugen sollten, in der er noch gänzlich ausserhalb des Cartesischen Einflusses gestanden hätte.¹⁶⁾ Dieser Versuch ist misslungen; es zeigt sich, dass die beiden in den Traktat eingeschobenen Dialoge, auf welche man sich hierfür berief, gegen den übrigen Inhalt des Werkes keine prinzipiellen Unterschiede aufweisen, aus denen man auf eine frühere Abfassung schliessen

dürfte.¹⁷⁾ Wohl aber lehrt uns der Traktat als Ganzes eine wichtige Epoche in Spinozas Denken kennen, die zu den späteren Grundanschauungen in Metaphysik und Erkenntnislehre in einem interessanten und lehrreichen Gegensatz steht. Hier steht Spinoza noch völlig auf dem Boden der italienischen Renaissancephilosophie; auf dem Boden, dem die Naturansicht eines Telesio und Pátrizzi, eines Giordano Bruno und Campanella entsprossen ist. Und noch deutlicher, als in der theoretischen Philosophie, bekundet sich dieser Zusammenhang in der Ethik Spinozas, die die allgemeinen stoischen Grundmotive, auf welche sie sich stützt, durchaus in der Fassung aufnimmt und verwertet, die sie in der Affektenlehre des Telesio erhalten hatten. Hier wie dort finden wir das Bestreben, die sittliche Welt völlig in die natürliche aufgehen zu lassen und aus deren Gesetzen abzuleiten; hier wie dort ist es daher der natürliche Trieb der Selbsterhaltung, der zur Grundlage jeglicher ethischen Norm gemacht wird.¹⁸⁾ Je energischer das Einzelwesen sich in seinem Sein zu behaupten strebt, um so tiefer erfüllt es damit seine sittliche Bestimmung. So ist die Tugend nichts anderes, denn die ihrer selbst bewusste „Tapferkeit“ und von allen weichlichen Affekten der Trauer und des Mitleids ihrem innersten Wesen nach geschieden. „Aus dieser Benützung des Telesio“ — so urteilt Dilthey mit Recht — „wird deutlich, wie in Spinoza der Geist der Renaissance fortlebt, welcher in der Verbindung von Selbsterhaltung, Stärke, Ehre, Lebensfreudigkeit, Tugend sich äussert, daher Spinoza auch in dieser Rücksicht der reife Abschluss dieser Epoche ist.“¹⁹⁾ Aber wenn die Ethik Spinozas diesen Zusammenhang bis in ihre letzte und reifste Ausführung bewahrt, so zeigt seine Erkenntnislehre eine entschiedene und bezeichnende Wandlung. Es gilt die Motive zu erforschen, die diese Wandlung eingeleitet und die damit dem Gesamtsystem eine völlig neue logische Form gegeben haben.

II.

Der „Tractatus de intellectus emendatione“.

Wenn man vom „Kurzen Tractat“ zu Spinozas nächster, selbständiger Hauptschrift, zum „Tractatus de intellectus emen-

atione“ übergeht, so findet man die Grundzüge der Spinozischen Weltanschauung zunächst kaum verändert. Die subjektive Haltung und Grundstimmung, die Spinozas Lehre ihr eigentümliches Gepräge gibt, ist unverändert geblieben. Auch hier ist es die Frage nach dem höchsten Gut, die der theoretischen Untersuchung die Richtung weist. Was immer die gewöhnliche Welt- und Lebensansicht an Gütern kennt und was ihr als begehrenswert erscheint, das vermag das rastlose Streben des Geistes nur für einen kurzen Augenblick auszufüllen. Was hier gewonnen wird, sind Scheingüter, die uns mitten im Genusse selbst in Nichts zerrinnen. Jede Befriedigung, die wir hier zu gewinnen scheinen, wird uns unmittelbar wieder zum Quell neuen leidenschaftlichen Begehrens; wir finden uns von jedem Objekt zu einem neuen hinausgetrieben, ohne diesen ziel- und endlosen Fortgang entbehren oder aufgeben zu können. Nur ein ewiges und unvergängliches Sein, das in sich allein vollendet ist und nichts ausser sich bedarf, vermöchte auch dem Geiste Halt und Sicherheit zu geben. Wir fühlen, wie schon der Gedanke an ein derartiges Sein die Macht der Leidenschaften abstumpft und uns, zum ersten Male, jenen Frieden empfinden lässt, den wir im Besitze der endlichen Daseinsgüter vergebens gesucht haben. In diesem Gedanken sammelt sich das vielfältige und widerspruchsvolle Streben auf einen Punkt: wir erkennen die Einheit, die den Geist mit der gesamten Natur verbindet und fügen uns ihrer notwendigen und unwandelbaren Gesetzesordnung ein.

So unmittelbar dieses Endziel mit demjenigen zusammenfällt, das der kurze Traktat als die Liebe und den Frieden Gottes geschildert hatte: die Anschauung über die Art, in der wir uns ihm nähern können, hat dennoch eine Wandlung erfahren. Der Mensch ist nicht mehr der „Sklave Gottes“, der seine Glückseligkeit von einem Gute, das sich von aussen auf ihn herabsenkt, zu erwarten hätte; sondern in ihm selbst liegen die Mittel, es sich zu eigen zu machen. Das Schauen Gottes ist kein unmittelbarer Besitz, sondern es kann und muss im allmählichen und methodischen Fortschritt der Erkenntnis Schritt für Schritt erworben werden. Der „Traktat über die Läuterung des Verstandes“ will den Weg zu diesem Ziel wissen; er will zeigen, wie die „wahre Idee“, die, einmal gewonnen, sich selbst erleuchtet

und verbürgt, zu erlangen und wie von ihr aus in lückenlosem deduktiven Fortgang jegliche andere Erkenntnis abzuleiten ist. Ein solcher Versuch aber setzt eine veränderte Ansicht über das Verhältnis des Geistes zu den Dingen voraus. Mit der gleichen Entschiedenheit, in der zuvor das Erkennen als ein „reines Leiden“ bezeichnet, in der also die Uebereinstimmung mit dem Objekt als höchster Massstab für die Gewissheit der Idee proklamiert war, tritt jetzt die entgegengesetzte Grundanschauung hervor. Der wahre Gedanke kann vom falschen nicht nur durch eine äusserliche, zufällige Beziehung unterschieden sein, sondern in ihm selbst muss das Kriterium für seinen Wert und seine Giltigkeit liegen. Was einen Gedanken zum wahren Gedanken macht, was ihm die Art und den Stempel der Gewissheit aufdrückt, das erkennt kein äusseres Objekt als Ursache an, sondern muss „von der Kraft und Natur des Intellekts selbst abhängen“. ²⁰⁾ Der bündige und vollgiltige Beweis hierfür sind die Objekte der mathematischen Erkenntnis, die ebensowohl das Zeugnis der Wahrheit in sich tragen, wie sie andererseits von jeder Wirklichkeit absehen und absehen dürfen. So braucht die Definition der Kugel nichts anderes in sich zu enthalten, als die Aufweisung des Gesetzes, nach welchem wir die Kugel entstanden und durch welches wir ihre rein logische Bestimmtheit verbürgt denken. Legen wir ein derartiges Gesetz zu Grunde, bestimmen wir etwa, dass uns „Kugel“ ein Gebilde heissen soll, welches durch die Drehung eines Halbkreises um eine feste Achse entsteht, so können wir fortan jede Eigenschaft eines derartigen Gebildes mit Gewissheit und Notwendigkeit ableiten. „Diese Idee ist also wahr, und wenngleich wir wissen, dass in der Natur niemals eine Kugel auf diese Weise entstanden ist, so besitzen wir in ihr dennoch eine wahrhafte Erkenntnis und die leichteste Art, den Begriff der Kugel zu bilden.“ ²¹⁾

So führt der Weg jetzt nicht mehr von der äusseren Wirklichkeit, die wir in der Wahrnehmung erfassen, zum Begriff, sondern umgekehrt sollen in dem giltigen Begriff die Merkmale aufgewiesen werden, die uns der Realität seines Gegenstandes versichern. Die ersten Spuren zu dieser Umbildung der Gesamtansicht lassen sich bereits in den Verbesserungen und Zusätzen nachweisen, die Spinoza in späterer Zeit — kurz vor der Abfassung der Abhand-

lung über die Verbesserung des Verstandes — dem „Kurzen Traktat“ selbst hinzugefügt hat. Wenn zuvor das Verstehen schlechthin als das Gewahrwerden der äusseren Existenz in der Seele, also als eine Wirkung des Körpers auf den Geist definiert worden war, so tritt jetzt deutlich hervor, dass auf diesem Wege zum mindesten eine in sich selbst völlig gewisse und adaequate Erkenntnis nicht zu erreichen ist. Der Geist vermöchte alsdann immer nur die momentanen Zuständlichkeiten des einzelnen, individuellen Körpers, auf den er bezogen und mit dem er „verknüpft“ ist, abzubilden; er könnte somit zwar einen bestimmten Modus des Seins in vereinzelt Beziehungen erfassen, nicht aber zu einer Gesamtanschauung des Alls und seiner allgemeinen dauernden Gesetze sich erheben.²²⁾ Soll dies möglich sein, so wird eine Erkenntnisart erfordert, die nicht von den Teilen zum Ganzen fortgeht, sondern von der Idee der unendlichen Totalität aus, die sie an die Spitze stellt, das Einzelne bestimmt und ableitet. In dieser Art der Einsicht ist der Verstand nicht bedingt, sondern bedingend. Jetzt erst hat die „Idee“ diejenige Bedeutung gewonnen, die ihr im reifen System Spinozas zukommt. Die Idee ist nicht dem stummen Bild auf einer Tafel gleich zu erachten, sondern sie entsteht erst in der Bejahung oder Verneinung. So muss sie eher Begriff als Bild, eher „conceptus“ als „perceptio“ heissen, weil durch diese Bezeichnung allein zum Ausdruck kommt, dass sie nichts von aussen Gegebenes ist, sondern rein dem Geiste selbst ihren Ursprung verdankt.²³⁾ Der neue Wahrheitsbegriff fordert nunmehr eine neue Gestaltung der Metaphysik.²⁴⁾ Der höchste Punkt, von dem alle Metaphysik ihren Anfang nehmen muss, kann nirgends anders gesucht werden, als „in der Erkenntnis dessen, was die Form der Wahrheit selbst ausmacht“, also in der Erkenntnis des Verstandes und seiner Beschaffenheiten und Kräfte. „Denn ist diese einmal gewonnen, so besitzen wir das Fundament, von dem wir unsere Gedanken ableiten können und kennen den Weg, auf welchem der Verstand, soweit seine Fähigkeit reicht, zur Einsicht der ewigen Dinge zu gelangen vermag.“²⁵⁾ Jetzt erst ist in einer Selbstberichtigung und Umgestaltung des früheren Ansatzes der Satz erreicht, von dem Descartes in den „Regeln“ seinen Ausgang nimmt: nicht die Dinge draussen, sondern der Intellekt bildet

das erste Objekt aller philosophischen Besinnung. Der Schritt von der passiven, hingeebenen Anschauung der Natur zur Reflexion über die Grundlagen und Verfahrensweisen des Wissens ist getan.²⁶⁾

Aber freilich: nicht unser beschränktes und zusammenhangsloses Erfahrungswissen, noch auch die Art und Technik der gewöhnlichen schulmässigen Logik darf hier die Norm bilden. Das scholastische Verfahren der Begriffsbildung teilt mit der blossen Empirie, zu der es sich scheinbar in Gegensatz stellt, dennoch einen entscheidenden Grundzug: es sucht durch Vergleichung des Einzelnen zur „abstrakten“ Erkenntnis des Allgemeinen zu gelangen. Aber was ihm übrig bleibt, indem es auf diese Weise die mannigfach verschiedenen Bilder der besonderen Dinge ineinander fliessen lässt: das ist nicht sowohl eine allgemeine, wie eine verschwommene und unklare Gesamtvorstellung. Die blosser Vergleichung des Einzelnen lehrt uns nicht die Bedingungen und Gründe kennen, aus denen es sich konstituiert und aufbaut.²⁷⁾ Hier gilt es daher den entgegengesetzten Weg einzuschlagen. Das besondere individuelle Sein muss als solches in seiner vollen Bestimmtheit und Eigenart festgehalten, zugleich aber als das Produkt notwendiger und universaler Gesetze begriffen werden. Wir dürfen es somit nicht schlechthin als festes Datum hinnehmen, sondern müssen es aus seinen Grundfaktoren konstruktiv erschaffen. Erst indem wir es innerhalb dieser notwendigen Verknüpfung erblicken, haben wir eine wahre und adäquate Idee seines Seins gewonnen. Alles wahrhaft produktive Erkennen ist daher synthetisch; es geht von „einfachen“ Urelementen aus, um sie in bestimmter, gesetzlicher Weise zu verknüpfen und dadurch zu neuen Inhalten des Wissens zu bestimmen. Nur dasjenige, was auf diese Weise aus dem Denken selbst hervorgeht, vermag das Denken vollkommen zu begreifen.

Die Lehre von der Definition, die Spinoza in der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes entwickelt, ergibt sich von hier aus mit innerer Folgerichtigkeit. Ein Gebilde „definieren“ heisst nicht, die besonderen Merkmale, die an ihm hervortreten, nacheinander aufsuchen und beschreiben, sondern sie vor den Augen des Geistes in fester gesetzlicher Folge entstehen lassen. Jede echte wissenschaftliche Definition ist daher

genetisch; sie bildet nicht bloss ein vorhandenes Objekt ab, sondern deckt die Gesetzmäßigkeit seiner Bildung selbst auf. So ist es z. B. nicht genug, den Kreis als eine Figur zu erklären, in welcher alle Punkte von einem gemeinsamen Mittelpunkt gleich weit entfernt sind; denn was hier bezeichnet wird, das ist nur eine einzelne Eigenschaft des Kreises, die aber keineswegs seine begriffliche Wesenheit ausmacht. Die letztere wird erst erfasst, wenn wir die Regel der Konstruktion des Kreises angeben, wenn wir ihn also als diejenige geometrische Gestalt erklären, die durch die Bewegung einer Geraden um einen ihrer Endpunkte, der als fest gedacht wird, entsteht.²⁸⁾ Der allgemeine Grundgedanke, der bei dieser Unterscheidung massgebend ist, tritt in dem Beispiel klar hervor. Keine der beiden Definitionen des Zirkels scheint — vom rein technischen Standpunkte der Mathematik — einen Vorzug vor der anderen zu besitzen. Ihr Unterschied ist lediglich logischer und methodologischer Art. Gehen wir von irgend einer einzelnen Eigenschaft eines geometrischen Gebildes aus, um sie zur Erklärung zu verwenden, so muss es zunächst fraglich bleiben, ob die Forderung, die in der Definition gestellt wird, real erfüllbar ist, ob also der Inhalt, der hier gesetzt wird, anschaulich möglich ist. Und selbst wenn wir uns dessen versichert haben, so bliebe noch immer die Frage offen, ob durch die Bedingung, die wir formuliert haben, eine einzelne charakteristische Gestalt bezeichnet und abgegrenzt wird, oder aber ob es eine Mehrheit übrigens verschiedener Figuren gibt, die sämtlich das verlangte Merkmal aufweisen. Der Akt der Konstruktion löst und beseitigt diesen Zweifel. Hier entsteht uns die Figur nicht als abstrakter Gattungsbegriff, sondern in eindeutiger konkreter Bestimmtheit; hier wird eine allgemeingültige Regel gesetzt, aus der dennoch ein allseitig bestimmtes, spezifisches Sein hervorgeht. So lehrt uns das Verfahren der Geometrie eine Mannigfaltigkeit individueller Inhalte kennen, die dennoch gemäss einem universellen Gesetz entstanden sind. Erst damit aber wird es zum wahren Vorbild der Metaphysik. Die Aufgabe der Metaphysik besteht nicht darin, das vielfältige lebendige Sein der Erscheinungen auf leere Gattungsbegriffe zu reduzieren, sondern es in seiner natürlichen Abfolge aus seinen realen erzeugenden Bedingungen zu begreifen

und zu entwickeln. Erst wenn kraft dieser Methode das Besondere als Besonderes erkannt, wenn ihm innerhalb des Gesamtzusammenhangs der Natur die eindeutige Stelle bezeichnet ist, an der es steht und entsteht, ist das Ziel der philosophischen Erkenntnis erreicht.²⁹⁾ Die Ordnung, die auf diese Weise vor uns hintritt, ist keine blosse Ordnung des Denkens, sondern die Eine, in sich vollkommen bestimmte Ordnung des Seins. Indem der Verstand den Weg von den einfachen Bedingungen zum zusammengesetzten Bedingten verfolgt, entwirft er damit zugleich das reine Bild der Wirklichkeit. Die Ideen müssen derart verknüpft und geordnet werden, dass unser Geist, soweit es ihm gegeben ist, in sich die Realität der Natur, sowohl im Ganzen, wie in ihren Teilen, wiedergibt (*ut mens nostra . . . referat objective formalitatem naturae quoad totam et quoad ejus partes*).³⁰⁾ So bleibt hier die Aristotelische Definition der Wissenschaft, dass sie die Erkenntnis der Wirkungen aus den Ursachen sei, in Kraft; aber was Spinoza hinzufügt und was er selbst als notwendige Ergänzung ausdrücklich hervorhebt, ist dies: dass der Geist in diesem Fortschritt von den Ursachen zur Wirkung nicht von aussen durch die Dinge bestimmt und bezwungen wird, sondern lediglich dem eigenen logischen Gesetze folgt. Die Seele ist ein „geistiger Automat“, der frei und dennoch gesetzmässig nach bestimmten, ihm innewohnenden Regeln tätig ist.³¹⁾

Damit ist das theoretische Hauptziel erreicht: die Verknüpfung der Glieder des realen Seins ist in ein System notwendiger Denkakte aufgelöst. Die Gleichsetzung von Realgrund und Erkenntnisgrund, von *causa* und *ratio* ist vollzogen. Die Vermittlung zwischen den beiden Gegengliedern erfolgt indessen nicht derart, dass — wie es zunächst zu erwarten stünde — der physikalische Ursachenbegriff gänzlich in den mathematischen Funktionsbegriff aufgelöst würde; sondern dadurch, dass die Mathematik selbst den Begriff der Ursache in sich aufnimmt. So fremdartig diese Lösung uns auf den ersten Blick berühren mag, so notwendig ist sie in den ersten Voraussetzungen der Methodenlehre Spinozas gegründet. Denn ihm erscheint die Mathematik nirgends im Lichte der reinen Analysis, sondern durchaus im Sinne der Geometrie: ihm ist sie daher nicht die abstrakte Wissenschaft von Grösse und Zahl, sondern ein

synthetisches Gestalten und Bilden. So lässt es sich verstehen, dass die mathematischen Objekte, die sonst von Spinoza stets als der Typus des Ewigen und Ungewordenen betrachtet werden, hier geradezu den Charakter „geschaffener Dinge“ annehmen, die aus ihrer „nächsten Ursache“ (*causa proxima*) zu begreifen sind. Ungeworden im strengen und eigentlichen Sinne ist nur der Inhalt der obersten Definition, der lediglich aus der eigenen Wesenheit des Begriffs, nicht aus einer ihm selbst fremden Bedingung zu begreifen ist; alles Abgeleitete ist dagegen „erzeugt“, weil durch fortschreitende Determination aus dem ersten Prinzip hervorgegangen. So knüpft der Prozess des geometrischen Folgerns alles Sein an diese höchste Wesenheit selber an und macht daher erst seine innere metaphysische Gliederung verständlich. Die Mathematik besitzt hier eine andere und weitergreifende Bedeutung, als ihr bei Descartes und Galilei zukam. Wenn Descartes alle physikalische Wirklichkeit in rein geometrische Bestimmungen auflöst, so versäumt er doch nicht hervorzuheben, dass es sich ihm hierbei nicht um die Ordnung des Seins, sondern um die Ordnung der Erkenntnis handelt, dass nicht die innere Wesenheit der Sachen, sondern die logische Stellung der Begriffe es ist, die er im Auge hat. Die dynamischen Verhältnisse des Realen werden in Verhältnisse der Ausdehnung umgesetzt: nicht um damit ein neues absolutes Sein willkürlich einzuführen, sondern um die Beziehungen zwischen den Phänomenen zu begrifflicher Bestimmtheit und Klarheit zu bringen (S. Bd. I, S. 390 ff.) Für Spinoza gibt es keine derartige Beschränkung; die wahrhafte Verknüpfung der Begriffe trägt die Gewähr der absoluten Realität der Objekte unmittelbar in sich. Die strenge, durch sich selber bestimmte Folge der Gedanken, die Art, wie der eine aus dem anderen deduktiv erwächst, spiegelt den realen Prozess wider, kraft dessen die Einzeldinge ins Dasein treten.³²⁾

Der Wert und die Bedeutung jeglicher Einzelerkenntnis muss daher danach bemessen werden, wie weit in ihr jener allgemeine Grundcharakter schöpferischer Tätigkeit zum Ausdruck gelangt. Die Unterscheidung der verschiedenen Erkenntnisstufen, die schon im „kurzen Traktat“ durchgeführt war, gewinnt hier einen neuen Sinn. Das Wissen, das aus dem blossen Hörensagen

oder aus irgend einer unbestimmten Erfahrung quillt, ist lediglich passiv; es kann nur wiedergeben, was ihm von aussen, durch fremde Autorität oder durch die Autorität der Sinne aufgedrungen wird. Ein derartiges Wissen ist kein selbständiges Werk des Geistes, sondern ein Produkt der Einbildungskraft, die bei der Betrachtung eines einzelnen Zustandes verweilt. Die Freiheit und Eigentümlichkeit des Verstandes bekundet sich erst auf der nächsthöheren Stufe der rationalen Schlussfolgerung, in der das Einzelne einem allgemeingültigen Gesetz untergeordnet erscheint und aus ihm abgeleitet wird. Den höchsten Grad der Gewissheit aber erreicht wiederum die Intuition, indem sie das Besondere dem Allgemeinen nicht nur subsumiert, sondern Beides in einem einzigen Blicke zusammenfasst; indem sie somit die Prinzipien alles Seins nicht nur in abstrakter Betrachtung isoliert, sondern sie in ihrer unmittelbaren Wirksamkeit ergreift und auf diese Weise die durchgehend bestimmte, einmalige Ordnung des Geschehens überschaut.³³⁾ Jetzt ist es kein fremdes Sein mehr, dem der Geist sich in der Intuition zu Eigen gibt; sondern sie bedeutet nichts anderes, als seine höchste Selbstbetätigung, in der die eigene Wesenheit ihm erst vollkommen durchsichtig wird.

So erscheint in der echten Erkenntnis auch alles Einzelne und Zufällige ins „Licht des Ewigen“ gerückt.³⁴⁾ Denn die Deduktion, die hier gefordert wird, will nicht dem Fortgang des empirisch zufälligen Geschehens und der besonderen Ursachen nachgehen, sondern eine andere Richtung der Betrachtung einschlagen. „Was die Ordnung angeht, in der all unsere Erkenntnisse einheitlich zu verknüpfen sind, so gilt es zunächst zu erforschen, ob es ein Wesen gibt und von welcher Art es ist, das die Ursache aller Dinge bildet: derart, dass sein Denken zugleich die Ursache aller unserer Ideen ist und somit unser Geist die Natur so vollkommen als möglich wiedergibt . . . Es ist jedoch zu bemerken, dass ich hier unter der Reihe der Ursachen und der realen Wesenheiten nicht die Reihe der veränderlichen Einzeldinge, sondern die der festen und ewigen Dinge verstehe. Denn die Reihe der veränderlichen Einzeldinge vollständig zu verfolgen, ist eine Aufgabe, die die Fassungsgröße des menschlichen Geistes übersteigt, teils wegen der unzählbaren Menge dieser Dinge, teils wegen der unendlich mannigfaltigen

Umstände, die jedes einzelne von ihnen bedingen. Es ist aber auch garnicht nötig, dass wir diese Reihe vollkommen überblicken; denn was uns damit geboten würde, sind doch immer nur äusserliche Bestimmungen, Bezeichnungen und Nebenumstände, die uns das innere Wesen der Dinge nicht erschliessen würden. Dieses ist vielmehr nur aus den festen und ewigen Dingen abzuleiten und aus den Gesetzen, die in diesen, als in ihren wahren Gesetzbüchern, eingeschrieben sind und gemäss denen alles Einzelne geschieht und geordnet wird: hängen doch die wandelbaren Einzeldinge so innerlich und wesentlich von jenen festen Dingen ab, dass sie ohne sie weder sein noch gedacht werden können.³⁵⁾ Die Erklärung dieser Stelle hat den Historikern der Philosophie von jeher die grösste Schwierigkeit bereitet. Man hat die „festen und ewigen Dinge“, von denen hier die Rede ist, bald den Baconischen Formen, bald den Attributen oder den „unendlichen Modi“ der Spinozistischen Ethik verglichen, ohne jedoch zu einer klaren und völlig eindeutigen Begriffsbestimmung gelangen zu können.³⁶⁾ Dennoch kann der Sinn und die logische Tendenz von Spinozas Sätzen, wenn man sie im Zusammenhange mit den vorangehenden Entwicklungen der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes auffasst, nicht fraglich sein. Schon der „kurze Traktat“ hatte zwischen das Eine unendliche Urwesen und die wandelbaren Einzeldinge eine besondere Klasse von Wesenheiten eingeschoben, die die Vermittlung zwischen ihnen bilden und den Uebergang von einem zum andern ermöglichen sollten. Schon er spricht von Grundarten des Seins, die unmittelbar, nicht durch mannigfaltige causale Zwischenglieder, aus Gott hervorgehen und die daher, wie er selbst, unveränderlich und ewig sind. „Von diesen Arten aber kennen wir nicht mehr als zwei: nämlich die Bewegung in der Materie und den Verstand in der denkenden Sache.“³⁷⁾ Fügt man diese Bestimmung den Sätzen der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes ein: so wird also gefordert, dass wir, statt uns in die Betrachtung der besonderen Bewegungserscheinungen zu versenken und ihre empirische Abfolge festzustellen, die „Natur“ der Bewegung selbst als etwas in sich Gleichförmiges und Bleibendes erfassen und von dieser gemeinsamen Grundnatur zur Erkenntnis des Einzelnen fortschreiten. Analog soll aller psycho-

logischen Einzelbeobachtung die Einsicht in die „Wesenheit“ des Verstandes vorausgehen, aus der wir sodann die besonderen Modi des Denkens — zu denen in Spinozas Sinne insbesondere die Affekte gehören — nach allgemeinen Regeln ableiten. Es ist somit nichts anderes, als das strenge Ideal der reinen Deduktion, das Spinoza hier noch einmal zum prägnanten Ausdruck bringt. Alle wahrhafte Erkenntnis ist Erkenntnis „aus den Ursachen“, ist somit — nach der ursprünglichen Bedeutung des Terminus — rein apriorische Erkenntnis. In der unendlichen Mannigfaltigkeit der Naturvorgänge vermöchten wir nirgends Fuss zu fassen, wenn wir darauf angewiesen blieben, sie einzeln vor uns hinzustellen und in ihrem causalen Zusammenhang und Ablauf zu beobachten. Aber wir kennen einen anderen Weg, den Mathematik und abstrakte Mechanik uns weisen. Auch sie schliessen die besonderen, komplexen Bewegungsformen von ihrer Betrachtung nicht aus, aber sie entnehmen sie nicht der sinnlichen Wahrnehmung, sondern gewinnen sie durch die Synthese der einfachen Grundelemente der Bewegung, die sie kraft der Definition zuvor festgestellt haben. Es sind somit nicht die tatsächlichen, in der Welt stattfindenden Bewegungsvorgänge, sondern lediglich die allgemeinen und speziellen Bewegungsgesetze, auf die ihr Blick gerichtet ist. Kraft dieser Gesetze vermögen wir, mitten im Zeitverlauf selbst, ein Zeitloses und Bleibendes zu erfassen und uns somit von den veränderlichen Einzelobjekten zu den „festen und ewigen Dingen“ zu erheben, ohne welche die Einzeldinge „weder sein, noch gedacht werden können“.

* * *

Je schärfer der Gegensatz zwischen der Erkenntnislehre des „Kurzen Traktats“ und derjenigen der „Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes“ hervortritt: um so grössere Bedeutung gewinnt die Frage nach den gedanklichen Motiven und nach den geschichtlichen Bedingungen, die diese Umbildung entschieden haben. Ein Teil dieser Bedingungen freilich liegt sogleich klar zu Tage: es kann kein Zweifel sein, dass erst jetzt, mit dem tieferen Eindringen in das System Descartes', Spinoza die Einsicht von der entscheidenden und zentralen Bedeutung der Mathematik für das Ganze der Philosophie gewonnen hat. Es ist

daher nicht lediglich durch äussere Umstände zu erklären, sondern es war zugleich durch sachliche Motive gefordert, wenn er es nunmehr — fast gleichzeitig mit der Abfassung der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes — unternahm, das Ganze der Cartesischen Lehre in geometrischer Form darzustellen. Diese Darstellung aber musste an einem Punkte auf ein entschiedenes Hindernis stossen, das von Spinoza aufs stärkste empfunden und — trotz der Zurückhaltung, die er sich in der Schrift über die Cartesischen Prinzipien, sowie in den „Metaphysischen Gedanken“ auferlegte — immer von neuem angedeutet wird. Der Cartesische Begriff der Willensfreiheit durchbricht den Gedanken von der notwendigen Verknüpfung der Dinge, der eine Bedingung ihrer exakten Erkennbarkeit ist. Führen wir an irgend einem Punkte des körperlichen oder geistigen Geschehens Zufall und Willkür ein, so ist der Begriff des Einen Seins selbst hinfällig geworden. Die geometrische Methodik kennt und duldet keine Einschränkungen; eine Lücke im Einzelnen ist hier mit der Aufhebung des Ganzen gleichbedeutend. Die Unterscheidung notwendiger Wirkungen der Natur und freier Handlungen des Menschen ist ein Anthropomorphismus, der die Schranken unserer subjektiven Einsicht zu absoluten Schranken der Dinge macht. „Wenn die Menschen die ganze Ordnung der Natur klar erkennen könnten, so würden sie alles ebenso notwendig finden, wie das, was in der Mathematik gelehrt wird; allein da dies die menschliche Einsicht übersteigt, so hält man manches für möglich, statt es für notwendig zu halten.“⁸⁸⁾ Die metaphysischen Grundlehren Descartes' widerstreiten somit dem Ideal der Methode, das er selbst entworfen hat: es gilt, sie fallen zu lassen, wenn man dieser letzteren zum Siege und zur unumschränkten Durchführung verhelfen will. Der Geist des Menschen darf — wie es später die Ethik ausspricht — kein Sondergebiet, keinen Staat im Staate mehr darstellen,⁸⁹⁾ sondern er muss sich denselben Begriffen und denselben Bedingungen des Wissens fügen, die für das Sein der Natur gelten.

Jetzt ist der Cartesische Dualismus, der im „Kurzen Traktat“ noch dauernd fortwirkte, endgiltig überwunden; die Einheit des Seins scheint unmittelbar aus der Einheit der Methode gefolgert und erwiesen werden zu können. Die Forderung aber,

die Spinoza hier an die Psychologie und die Geisteswissenschaften stellt, wird nicht von ihm zuerst proklamiert; sondern sie bildete den Ausgangspunkt eines der bedeutendsten Werke der zeitgenössischen Philosophie. Es ist merkwürdig, dass man, während man den Einfluss, den Hobbes in der Staatslehre auf Spinoza geübt hat, überall hervorhebt, die nicht minder weitreichende und tiefe Einwirkung seiner Lehren auf Spinozas Erkenntnistheorie völlig übersehen konnte. Die „Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes“ erweist sich gerade in den charakteristischen Hauptzügen den fundamentalen Bestimmungen von Hobbes' Logik innerlich verwandt. Die Lehre von der genetischen Definition, die von Spinoza selbst als ein Kardinalpunkt seiner Methodenlehre bezeichnet wird,⁴⁰⁾ stimmt in allen Einzelheiten, stimmt selbst bis in die konkreten Beispiele mit der Darstellung der Schrift „De Corpore“ überein. Wie Spinoza, so stellt Hobbes den Satz an die Spitze, dass wir nur dasjenige wahrhaft begreifen, was unser Verstand selbst erschafft; dass somit Wissenschaft von der äusseren Natur, wie von der politischen und sozialen Wirklichkeit, nur möglich ist, sofern wir nicht bei der blossen rezeptiven Kenntnisaufnahme einzelner Objekte stehen bleiben, sondern ein bestimmtes Gesamtgebiet von Problemen und Tatsachen aus ursprünglichen gedanklichen Prinzipien entstehen lassen. So gibt es ein demonstratives „apriorisches“ Wissen, wie von der Geometrie auch von Recht und Unrecht, Billigkeit und Unbilligkeit, weil wir selber es sind, die ebenso wie die Gestalten der Geometrie, auch die Grundlagen des Rechts, nämlich Gesetze und Verträge geschaffen haben.⁴¹⁾ Schon der Beginn der Schrift „De Corpore“ stellt die Aufgabe, das Verfahren, das sich in der Betrachtung von Figuren und Grössen so fruchtbar erwiesen habe, auf die übrigen Gebilde der Philosophie zu übertragen.⁴²⁾ Und so wird weiterhin beständig auf die rationale Erkenntnis nicht nur der körperlichen, sondern auch der geistigen Vorgänge gedrungen, da diese nicht minder notwendigen Regeln unterstehen und daher auf die gleiche Weise aus primitiven Grundfaktoren in streng deduktiver Folge ableitbar sein müssen. Hobbes Lehre von den Affekten hatte alsdann eine charakteristische Probe und Anwendung dieser Grundansicht gegeben.⁴³⁾ Man begreift in diesem Zusammen-

hange, was Spinoza an Hobbes fesselte. Hier fand er genau dasjenige erstrebt und zum Teil geleistet, was er bei Descartes vermisste. Die Gegensätze der Metaphysik traten zunächst zurück vor dem grossen methodischen Hauptziel, das jetzt seiner Verwirklichung um einen Schritt näher gerückt war und dessen Vollendung, wie es scheinen konnte, nunmehr in naher Aussicht stand. —

Denn selbst in der Prinzipienlehre der physikalischen Erkenntnis befinden sich Spinoza und Hobbes in vollem Einklang. Beide verwerfen mit derselben Energie und Entschiedenheit das Ideal der Baconischen Induktion;⁴⁴⁾ beide betonen, dass die empirische Feststellung von noch so vielen, einzelnen Tatsachen niemals zu einer wahrhaften, beweiskräftigen Einsicht führen könne. Die Physik ruht auch für Hobbes auf „apriorischem“ Grunde, sofern sie die reine Phoronomie, die abstrakte geometrische Wissenschaft von der Zusammensetzung der Bewegungen voraussetzen muss.⁴⁵⁾ Da alles Wissen darin besteht, eine bestimmte Wirkung aus ihren Ursachen zu erkennen, und da weiterhin die Ursachen aller Einzeldinge aus den Ursachen der allgemeinen oder einfachen Dinge resultieren, so muss die Erkenntnis dieser letzteren notwendig den Anfang machen. Die „allgemeinen Dinge“ aber, von denen hier die Rede ist, sind gleichfalls nicht in der Art abstrakter Gattungsbegriffe zu denken, sondern als die Prinzipien und Urgründe für die genetische Erklärung des Einzelnen.⁴⁶⁾ So werden wir z. B. in der Physik die Bewegung schlechthin als Etwas, das keine Ursache zulässt und das daher keiner weiteren Definition fähig ist, an die Spitze zu stellen haben: „was immer dagegen eine Ursache besitzt, von dem muss in der Definition die Ursache oder die Erzeugungsart enthalten sein, wie wenn wir z. B. den Zirkel als diejenige Gestalt erklären, die aus der Umdrehung einer Geraden in einer Ebene entsteht.“⁴⁷⁾ So stimmen Hobbes' „Universalialia“, unter die er weiterhin den Körper oder die Materie, die Grösse oder die Ausdehnung, kurz alles dasjenige zählt, „was aller Materie gleichmässig innewohnt“⁴⁸⁾, ihrem Inhalt, wie ihrer logischen Tendenz nach mit Spinozas „festen und ewigen Dingen“ überein. Wenn man diese letzteren den Baconischen Formen verglichen hat, so tritt das relative Recht, zugleich aber auch die bloss eingeschränkte Geltung

dieses Vergleiches nunmehr deutlich hervor. Denn Hobbes ist in seiner Bestimmung der „allgemeinen Naturen“, die den Grund der Physik ausmachen, allerdings von Bacon ausgegangen, aber er hat dessen scholastischen Formbegriff im Sinne der exakten Galileischen Naturwissenschaft umgedeutet und ihm damit eine völlig neue Richtung gegeben. (S. hrz. später Buch V, Cap. 2)⁴⁹). Hier zeigt sich denn auch die allgemeine Bedeutung, die der Einfluss des Hobbes für Spinoza besitzt: er ist es gewesen, der ihm zuerst die Einsicht in den prinzipiellen logischen Charakter der modernen Physik vermittelt und erschlossen hat.

Zugleich stehen wir hier an einem Punkte, von dem aus die allgemeinen methodischen Kämpfe und Gegensätze in der Philosophie und Wissenschaft des siebzehnten Jahrhunderts sich aufs klarste überschauen lassen. Verfolgt man den Zusammenhang zwischen Hobbes und Spinoza genauer, so erkennt man, dass Spinozas Methodenlehre noch deutlicher als auf das philosophische Hauptwerk, auf eine andere Schrift des Hobbes zurückweist: auf die sechs lateinischen Dialoge, die dieser gegen Wallis gerichtet hatte und die im Juli 1660, also unmittelbar vor der Ausarbeitung des „Tractatus de intellectus emendatione“, erschienen waren. Die Lehre von der causalen Definition findet sich hier an dem gleichen Beispiel entwickelt, das Spinoza in den Mittelpunkt seiner Schrift gestellt hat und das deren gedankliche Grundtendenz so charakteristisch erleuchtet.⁵⁰) Wenn wir die Kugel durch die Rotation eines Halbkreises erklären, so geschieht es — wie Hobbes hervorhebt — nicht darum, weil wir behaupten dass das Sein der Kugel das Sein der Bewegung voraussetze und einschliesse. Die Geltung der Definition wird durch die Einsicht, dass keine wirkliche Kugel jemals auf diese Weise entstanden sei, nicht im geringsten berührt. „Denn wer eine bestimmte Figur erklärt, der blickt hierbei auf die Ideen in seinem Geiste, nicht aber auf die Körper selbst hin und leitet von seiner Vorstellung des Werdens alle Eigentümlichkeiten des Gewordenen ab, gleichviel woher und auf welche Weise es tatsächlich entstanden sein mag.“⁵¹) Die Notwendigkeit, dass jede echte Definition ein konstruktives Element in sich schliessen muss, kann daher nicht aus der Natur der Dinge, wohl aber aus der Begriffsbestimmung des Wissens selber eingesehen werden. Das wahr-

haft konstruktive Denken aber — und damit stehen wir vor einer neuen Wendung — ist in seinem Ursprung und in seiner Wurzel geometrischer Art. Von dieser Grundansicht aus wendet sich Hobbes gegen das moderne Ideal der Analysis, das von Wallis vertreten wird. Jede Uebertragung algebraischer Methoden auf die Betrachtung der Raumgestalten, jede Auflösung der Figur in die Zahl verfälscht den eigentlichen Charakter geometrischen Wissens. Und so wird, zugleich mit der Algebra, die neue Analysis des Unendlichen, die in Wallis einen ihrer bedeutendsten Vertreter besass, von Hobbes bekämpft und abgewehrt. (S. unten Buch V, Cap. 2.) Man begreift, inwiefern der Streit, der sich hier abspielte, für Spinoza, der von Anfang an mit dem Grundproblem der Methode gerungen und der schon im „kurzen Traktat“ die scholastische Lehre von der Definition bekämpft hatte,⁵²⁾ von innerlicher Bedeutung war. Hier entschied sich das Schicksal seiner eigenen Logik: hier musste es deutlich werden, ob und wie weit die Geometrie das Vorbild alles adäquaten Erkennens und die einzige und unbedingte Form alles Folgerns und Schliessens sei. Indem Spinoza sich an diesem Punkte für Hobbes und gegen die moderne Mathematik erklärte, hat er damit zuerst seinem System die streng einheitliche und abgeschlossene Form gegeben; aber er hat es freilich damit zugleich den lebendigen Triebkräften der neueren Wissenschaft entfremdet.⁵³⁾ —

So gross freilich die allgemeine methodische Uebereinstimmung zwischen Spinoza und Hobbes ist, so wenig gelangen darüber die metaphysischen Gegensätze in den Lehren beider zum Verschwinden. Beide begegnen sich in der logischen Grundkonzeption, um sich in der Anwendung, die sie von ihr machen, und in den Folgerungen, zu denen sie sie entwickeln, wiederum zu trennen. Der Rationalismus des Hobbes kennt kein anderes Ziel, als die strenge deduktive Erkenntnis der empirischen Wirklichkeit, als die genaue Einsicht in den Bau des natürlichen und des staatlichen „Körpers“. Von dem Ungewordenen und Ewigen kann es kein Wissen geben, weil es von ihm keine „Erzeugung“ gibt. Daher schliesst seine Philosophie die gesamte Theologie, d. h. die Lehre von der Natur und den Attributen des ewigen, unerzeugbaren und unbegreiflichen Gottes von sich aus.⁵⁴⁾ Die Grenze zwischen Hobbes' und Spinozas Philosophie

ist in diesen Worten aufs schärfste gezogen. Aber auch der „Nominalismus“, in dem sie anfangs übereinzukommen scheinen, trägt bei beiden sehr verschiedenartige Züge. Die Ansicht des Hobbes, dass die ersten Grundlagen des Wissens, weil sie Erzeugnisse des Denkens sind, darum nur willkürliche und konventionelle Geltung besitzen, wird von Spinoza zu jenen Absurditäten gerechnet, die sich von selbst aufheben und die daher keiner eingehenden Widerlegung bedürfen.⁵⁵⁾ Die wahre Idee bezeugt unmittelbar ihre Gewissheit und ihre objektive Notwendigkeit und besitzt darin zugleich die zweifellose Gewähr, dass sie kein beliebiges Gebilde des Geistes ist, sondern eine „formale“ Realität der Natur zum Ausdruck bringt. Die höchste und ursprüngliche Idee, aus der alle abgeleitete Erkenntnis quillt, ist daher selbst freilich keiner genetischen Erklärung fähig; aber sie bedarf dessen nicht, da in ihr Begriff und Sein, Essenz und Existenz unmittelbar in Eins fallen. So tritt die metaphysische Grundanschauung, die der „kurze Traktat“ gelehrt hatte, hier in die Lücke ein, die die reine Methodenlehre für sich allein nicht zu schließen vermag. Die logische Lehre von der „causalen“ Definition findet in dem ontologischen Begriff der „causa sui“ ihren Abschluss.⁵⁶⁾ Schon an diesem Punkte zeigt es sich, dass die neue Auffassung der Erkenntnis, die die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes zu Grunde legt, nicht zu allseitiger Durchführung gelangt ist, sondern dass sie Bestandteile, die noch der früheren Ansicht entstammen, neben sich dulden muss. Somit sind es zwei verschiedene und einander gegensätzliche Motive, die nunmehr im Aufbau des Systems zusammenwirken: es entsteht die Aufgabe, im Einzelnen zu prüfen, wie dieser Gegensatz der Prinzipien sich in den abgeleiteten metaphysischen Folgerungen ausprägt und kenntlich macht.

III.

Der Begriff der Substanz. — Die Metaphysik.

Wenn man ohne die Kenntnis der Entwicklung des Spinozistischen Denkens unmittelbar an die grundlegenden Bestimmungen der Ethik herantritt, so sieht man sich alsbald in eine Fülle schwierigster Probleme verstrickt. Das Verhältnis zwischen

der Einen allumfassenden Substanz und den veränderlichen, endlichen Einzeldingen scheint, rein logisch betrachtet und beurteilt, mit unauflöselichen Widersprüchen behaftet. Das besondere Sein erscheint bald als ein völlig Wesenloses, das nur in der inadäquaten subjektiven Auffassung unserer „Imagination“ seinen Ursprung und seine Erklärung hat; bald wird es wie ein notwendiges Moment betrachtet, das in Gottes eigenem Wesen gegründet und aus ihm in lückenloser Folge abzuleiten ist. Die endlichen Dinge bedeuten bald nur die Negation des Seins und die Scheidewand, die uns von der Anschauung der göttlichen Natur trennt; bald wird ihnen eine Wesenheit und eine eigene Selbstbehauptung zugeschrieben. Die Art aber, in der die vielfältigen „Modi“ aus der Einheit der Substanz hervorgehen, bleibt nach wie vor dunkel. Die besonderen Existenzen folgen nicht unmittelbar aus der Wesenheit Gottes; sondern sie lassen sich aus ihr nur ableiten, sofern wir diese selbst schon in einer einzelnen, bestimmten Richtung tätig und somit in bestimmter Weise modifiziert denken. Jeder Modus führt, wenn wir seinen causalen Ursprung verfolgen, immer nur auf einen anderen, ihm selbst gleichartigen zurück, ohne dass wir die unbegrenzte Kette des Endlichen, die uns auf diese Weise entsteht, jemals unmittelbar an das unendliche Sein anheften könnten.⁵⁷⁾ Wie weit wir in der Reihe auch zurückgehen mögen: die logische Kluft zwischen dem relativen und dem absoluten Sein wird dadurch nicht gemindert, geschweige geschlossen. So drängen, durch die starre Hülle der geometrischen Methodik hindurch, die alten Rätselfragen des Pantheismus immer energischer zum Vorschein. Ist das All lediglich als die Summe und der Inbegriff seiner Teile zu denken oder bedeutet es ihnen gegenüber etwas Eigenes und Selbständiges? Und wenn dies der Fall ist: wie ist es zu verstehen, dass es von seinen einzelnen Elementen unterschieden ist, ohne doch von ihnen getrennt zu sein; dass es ganz in jedem seiner Teile enthalten ist, ohne doch in irgend einem von ihnen völlig aufzugehen? —

Um den richtigen geschichtlichen Gesichtspunkt für die Beantwortung dieser Fragen zu gewinnen, müssen wir genau von demjenigen Punkte ausgehen, bis zu welchem die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes das allgemeine Problem hingeführt hat. Was immer geschieht — so war hier gelehrt

worden — das vollzieht sich nach einer ewigen Ordnung und nach bestimmten Naturgesetzen. „Da indessen der Mensch in seiner Schwäche diese Ordnung mit seinem Denken nicht unmittelbar zu erfassen vermag, er aber andererseits imstande ist, sich eine menschliche Natur, die der seinigen weit überlegen ist, vorzustellen, ja da er kein Hindernis sieht, selbst eine solche Natur zu erlangen: so wird er dazu angetrieben, Mittel zu suchen, die ihn zu einer derartigen Vollkommenheit zu führen vermögen. Was immer als Mittel dienen kann, um zu diesem Ziele zu gelangen, heisst ein wahres Gut. Das höchste Gut aber besteht darin, dass wir selber zugleich mit anderen Individuen, sofern es möglich ist, einer derartigen Natur teilhaft werden. Welcher Art aber diese Natur sei, werden wir an gehöriger Stelle zeigen: nämlich dass es die Erkenntnis der Einheit sei, die den Geist mit der Allnatur verknüpft.“⁵⁸⁾ Das echte Medium zur Erlangung dieser höchsten Einsicht aber — daran lässt schon die Abhandlung selbst nirgends einen Zweifel — ist uns einzig und allein in der Geometrie gegeben. Alle anderen Mittel und Instrumente des Erkennens, wie immer sie heissen mögen, gehören lediglich der subjektiven, menschlichen Betrachtungsart an und sind mit all ihren Unvollkommenheiten behaftet. Menschlich ist der Zweckbegriff, menschlich die Begriffe der Zeit, der Zahl und des Maasses;⁵⁹⁾ menschlich nicht minder die Gegensätze des Vor und Nach, des Schönen und Hässlichen. Die Geometrie erst ist es, die uns aus dem Banne aller dieser feineren oder gröberen Anthropomorphismen erlöst und uns zur Anschauung der absoluten, in sich selbst gegründeten Ordnung des Seins erhebt. In ihr allein sind wir den Schranken des spezifisch Menschlichen entrückt; in ihr denken wir nicht sowohl unsere Gedanken, wie die Gedanken der Natur und des Alls selbst. Somit kann uns fortan nur dasjenige objektiv heissen, was in geometrischen Begriffen gegründet und in ihnen rein darstellbar ist. Die „geometrische Methode“ — daran muss vor allem festgehalten werden — bildet für Spinoza kein äusserliches Hilfsmittel des Beweises, kraft dessen der bereits feststehende Begriff des Seins bloss expliziert würde; sondern sie ist es, wodurch alle Grundbestimmungen des Seins erst gesetzt werden und woher sie ihren sachlichen Inhalt empfangen.

Es ist interessant, die weiteren Spuren dieser Grundanschauung in einem Werke zu verfolgen, das scheinbar einem völlig anderen Gedankenkreis angehört und auf durchaus andere Motive zurückgeht. Der „Theologisch-Politische Traktat“ bildet sowohl zeitlich wie sachlich ein wichtiges Mittelglied zwischen der Darstellung der Ethik und derjenigen der „Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes“. Die Grundtendenz ist hier darauf gerichtet, der theologischen Auffassung, die Gott nach Zwecken und Absichten tätig sein lässt, die wahre und adäquate Erkenntnis der Notwendigkeit seines Wirkens entgegenzustellen. „Unter der Leitung Gottes verstehe ich nichts anderes als jene feste und unabänderliche Ordnung der Natur oder jene Verketzung der Naturdinge. Denn die allgemeinen Naturgesetze, kraft deren alles geschieht und bestimmt wird, sind nichts als die ewigen Dekrete Gottes, die immer ewige Wahrheit und Notwendigkeit einschliessen. Es ist demnach dasselbe, ob wir sagen, dass Alles gemäss den Gesetzen der Natur oder gemäss dem Beschluss und der Leitung Gottes geschehe.“⁶⁰⁾ Der „Wille“ Gottes besagt somit nichts anderes als sein Sein, das selbst wiederum nur ein anderer Ausdruck für die Unverbrüchlichkeit der Naturordnung ist. Dass das Sein in sich durchgehend geregelt und unwandelbar ist: das ist es, was es uns zum göttlichen Sein macht. Wer hier eine Lücke oder einen äusseren Eingriff duldet: der ist damit wahrhaft zum Atheisten geworden.⁶¹⁾ Eine andere Form des Geschehens setzen oder als möglich annehmen, heisst einen anderen Gott setzen.⁶²⁾ Die Gleichung „Deus sive natura“ gewinnt in diesem Zusammenhang erst ihre schärfere Bestimmung und Bedeutung. Um die Identität der beiden Glieder zu begreifen, darf die „Natur“ nicht schlechthin als die Summe der Einzeldinge, sondern muss als deren gesetzliche Verknüpfung betrachtet werden, darf sie somit nicht als ein allumfassendes dingliches Ganze, sondern als die Einheit und Notwendigkeit der Regel des Geschehens gedacht werden.

Damit erst ist der spezifische Grundcharakter des Spinozistischen Pantheismus gegeben. Wenn er in der Ethik nicht von Anfang an deutlich und unverkennbar hervortritt, so ist dies durch die Darstellung verschuldet, die Spinoza für seine Philosophie gewählt hat. Das eigentlich Scholastische dieser Darstel-

tung aber liegt nicht in der Nachahmung des mathematischen Beweisverfahrens, sondern in dem Inhalt desjenigen Grundbegriffs, von dem Spinoza seinen Ausgang nimmt. Der Substanzbegriff des Aristoteles und der mittelalterlichen Philosophie wird von ihm, ohne jeden Versuch der Kritik, herübergenommen und an die Spitze gestellt. Kein Zweifel, dass dieser Begriff nicht an und für sich den Inhalt seiner Lehre ausmacht, dass er vielmehr nur die Form abgeben soll, in welcher Spinoza das anderweit gewonnene Ergebnis seiner Philosophie darstellt und ausspricht. Die Frage aber, ob diese Form dem Inhalt gemäss sei und ob sie ihn adäquat wiederzugeben vermöge, wird nicht gestellt. Spinoza, der in den „Metaphysischen Gedanken“ wie in der „Ethik“ eine nominalistische Kritik des scholastischen Begriffssystems durchzuführen sucht, der neben den Begriffen der Einheit und Vielheit, der Zeit und der Dauer auch den allgemeinen Begriff des Seienden als eine blosser „Weise des Denkens“ erklärt⁶³): Spinoza macht vor dem eigentlichen Fundament der Ontologie Halt. Der Gegensatz von Substanz und Modus gilt als das zweifellose, durch sich selbst gewisse Instrument der absoluten Wirklichkeitserkenntnis. Freilich konnte dieser Gegensatz allgemein und weit genug erscheinen, um jeden gedanklichen Inhalt, wie immer er im Einzelnen bestimmt sein mochte, in sich zu fassen. Die Kategorie der Substanz besitzt nach ihrer Ableitung bei Aristoteles eine rein logische Funktion und Bedeutung: sie bezeichnet das letzte „Subjekt“ der Aussage, das seinerseits nicht wiederum zum Prädikat werden kann. Diese logische Definition lässt der näheren inhaltlichen Bestimmung zunächst noch völlig freien Spielraum. „Spinozas Definition“ — so urteilt Trendelenburg — „Spinozas Definition „per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur“ vollendet nur in einem scharfen Ausdruck, was Aristoteles beginnt; aber auch diese Definition, scheinbar positiv und aus sich verständlich, hat ein Element in sich, das nur dann begriffen wird, wenn die Substanz, die definiert werden soll, vorausgesetzt in der Vorstellung vorangeht . . . In Spinozas weitgreifendem Axiom: „omnia quae sunt vel in se, vel in alio sunt,“ ist Aristoteles' Unterscheidung der οὐσία und der συμβεβηκότα, der Substanz und der Accidenzen, real angewandt. Das Verständnis der Sub-

stanz ist darin vorausgesetzt. Daher geschieht es, dass . . die Substanz zunächst nur negativ bestimmt und der unwillkürlichen Induktion der Anschauung vertraut (wird), die eine allgemeine Vorstellung als das Positive unterscheiden werde.⁶⁴⁾ Dieses Urteil beleuchtet in der Tat aufhellste die logische Unbestimmtheit, die dem Grundbegriff des Spinozistischen Systems von seinem geschichtlichen Ursprung her anhaftet. Es gilt zunächst, jenes „Positive“ anzugeben und aufzuzeigen, das wir, nach Spinozas Meinung, der Definition der Substanz unterscheiden sollen, um ihren Sinn vollkommen zu begreifen. Dieser positive Gehalt ist für Spinoza ein völlig anderer, als er für Aristoteles gewesen war; und erst nachdem er festgestellt, ist auch das Eigentümliche seiner Lehre bezeichnet.

Hier tritt denn zunächst hervor, dass die Einheit der Substanz, wie Spinoza sie versteht, nirgends im Sinne der Zahllosigkeit zu denken ist. Gilt ihm doch die Zahl selbst, gilt ihm somit der numerische Gegensatz der Einheit und der Mehrheit nur als ein Gebilde der „Imagination“, das in der reinen intellektuellen Auffassung des Wirklichen keine Rolle spielen darf. So erklären die „Metaphysischen Gedanken“ ausdrücklich, dass Gott nur uneigentlich und im übertragenen Sinne „Einer“ und „Einziger“ genannt werden könne.⁶⁵⁾ Und ein Brief Spinozas gibt zu dieser Stelle die nähere Erläuterung. Wenn wir ein bestimmtes, empirisch gegebenes Ding als ein „einzelnes“ bezeichnen, so kann dies nur geschehen, sofern wir ihm andere konkrete Objekte gegenüberstellen und sie mit ihm vergleichen; sofern wir also zuvor einen allgemeinen Gattungsbegriff bilden, der dieses Ding als Spezialfall, als ein besonderes Exemplar unter sich enthält. Dieses Verfahren aber wäre in der Bestimmung der göttlichen Wesenheit absurd: denn da sie die unendliche Totalität des Seins ist, so gibt es nichts ausser ihr, was wir ihr entgegensetzen könnten.⁶⁶⁾ Mit dieser Einsicht sind wir zugleich aller Fragen überhoben, die aus der falschen Anwendung der Begriffskorrelation des Ganzen und des Teiles auf das Verhältnis des Urwesens zu einer besonderen Modifikation entspringen. Auch Ganzes und Teil sind nur Gedankendinge, die uns dazu dienen können, bestimmte empirische Objekte, die wir isoliert und somit „verworren“ auffassen, mit einander zu vergleichen, die aber

in der Bestimmung und Bezeichnung des Alls keine Stelle finden dürfen. Dieses All ist unendlich, nicht der Grösse, sondern der Wesenheit nach, sofern es jegliche Realität qualitativ in sich befasst.⁶⁷⁾

Jetzt aber drängt sich ein anderer Gesichtspunkt auf, den es nicht minder abzuwehren gilt. Soll die Einheit des Seins nicht im quantitativen Sinne verstanden werden, so scheint nichts übrig zu bleiben, als ihr eine dynamische Bedeutung zu geben. Die Substanz würde alsdann zu der einheitlichen Grundkraft, die in eine unendliche Fülle von Einzeläusserungen ausströmt und sich in ihnen allseitig entfaltet und offenbart. In der Tat ist das System Spinozas häufig — z. B. von K. Fischer — in diesem Sinne verstanden und gedeutet worden. „Gott ist die alleinige Ursache, daher ist auch er allein die alle Erscheinungen hervorbringende, in jeder auf bestimmte Art tätige Kraft: es gibt zahllose Erscheinungen, daher gibt es zahllose Kräfte, in denen die Wesensfülle Gottes besteht. . . Die einzelnen Dinge sind vorübergehend und hingällig; was aber in den Dingen wirkt und im Wechsel der Erscheinungen fortwirkt, ist ewigen und göttlichen Ursprungs. Diese in den Dingen wirksamen Kräfte sind die Dinge, nicht wie sie kommen und gehen, sondern wie sie in sich sind. Träger dieser Kräfte sind nicht die Dinge selbst, sondern Gott, denn er allein ist das kraftvolle Urwesen.“⁶⁸⁾ Diese Schilderung, so anschaulich sie das Grundverhältnis des Unendlichen zum Endlichen vor Augen zu stellen scheint, verfehlt dennoch den logischen Grundgedanken des Systems. Sie besteht zu Recht für jene frühe Phase der Spinozistischen Lehre, die wir im „Kurzen Traktat“ kennen lernten. Denn hier steht Spinoza noch mitten in der allgemeinen Naturanschauung der Renaissance; hier ist ihm die Natur nichts anderes als das einheitliche Leben des Alls, das alles einzelne Sein durchdringt und erhält. Aber schon die „Metaphysischen Gedanken“, die bereits das strenge Ideal der durchgängigen mathematischen Erkennbarkeit und Ordnung des Seins formulieren, haben mit dieser Auffassung gebrochen. Die „Wirksamkeit“ Gottes fällt jetzt völlig mit seinem zeitlosen und ewigen Sein zusammen; seine Tätigkeit besagt nichts anderes, als die unveränderliche Gesetzesordnung, kraft deren die Dinge sind und sich in ihrer Folge wechselseitig bestimmen. Das „operari“ ist rein

und vollkommen in das mathematische „sequi“ aufgelöst. „Was das Leben Gottes angeht — so erklärt Spinoza nunmehr selbst — so sehe ich nicht ein, weshalb die Verstandestätigkeit bei ihm mehr als die des Willens und ähnlicher Kräfte Tätigkeit sein soll.“ In der Tat ist für eine Ansicht, die den Begriff der Zeit aus der adäquaten Erkenntnis der Dinge austreicht, auch der Begriff der Kraft im gewöhnlichen Sinne hinfällig geworden. Die Spinozistische „Kraft“ hat jedes Merkmal des Erschaffens und Zeugens abgestreift; was in ihr zurückgeblieben ist, ist lediglich das allgemeine logische Merkmal der Bedingung. Der Gott Spinozas gleicht nicht dem Goetheschen Erdgeist, der in Lebensfluten, im Tatensturm auf und abwallt: er verharrt in der ehernen Ruhe einer mathematischen Formel.

Am stärksten kommt dieser Grundgedanke dort zum Durchbruch, wo sich seiner Durchführung die grössten und scheinbar unüberwindlichen Schwierigkeiten in den Weg stellen. Die bewusste Willenstätigkeit ist es, die die entscheidende negative Instanz gegen die Spinozistische Bestimmung des Seins und Wirkens abzugeben scheint. Hier wenigstens — so muss man annehmen — treten wir aus dem Umkreis der blossen logischen Folge heraus; hier erschliesst sich uns unmittelbar und völlig selbstgewiss eine Welt des Tuns. Und von diesem Punkte aus scheint sich weiterhin auch eine Rückwirkung auf das gesamte übrige System ergeben zu müssen. Wenn Spinoza die Wesenheit jedes Einzeldinges durch das ihm innewohnende Streben, in seinem Dasein zu beharren erklärt, wenn ihm somit „essentia“ und „conatus“ zu Wechselbegriffen werden, so scheint damit in der Tat wieder ein Moment, das der Sphäre des Willens angehört, auf die allgemeine Erklärung des Seins übertragen zu werden. Dennoch erweist sich, bei schärferer Analyse, diese Annahme als irrig. Das „Streben“, von dem Spinoza spricht, ist selbst bereits aller spezifischen Gefühls- und Willenselemente entkleidet und zum Ausdruck eines lediglich begrifflichen und logischen Verhältnisses geworden. Dass jeder einzelne Zustand des Seins über sich hinausweist und fortstrebt: das besagt für Spinoza zuletzt nichts anderes, als dass er nicht isoliert steht, sondern nur ein besonderes Glied in einem System von Bedingungen bildet, dass also in und mit ihm zugleich die ganze

Reihe seiner möglichen Folgen logisch mitgesetzt ist. Die „Macht“ jeglichen Dinges fällt zusammen mit der Gesamtheit der Eigenschaften und Folgerungen, die aus seinem Wesen, die also im letzten Grunde aus seiner Definition quellen; sie besagt, dass das Einzelne eine Mehrheit von Bestimmungen nicht sowohl erschafft, als involviert. So hat Spinoza — wie ein Darsteller seiner Willenslehre mit Recht hervorhebt — gerade an dieser Stelle den Versuch unternommen, „den Willen in seinen tiefsten Wurzeln zu intellektualisieren“ und „jedes in der tiefsten Anlage der Dinge etwa schlummernde spezifische Willenselement in reale oder logische Notwendigkeit aufzulösen.“⁷⁰⁾ Und es ist wiederum charakteristisch, dass dieser Versuch einer „Intellektualisierung“ der Begierden und Willensakte sich im „Kurzen Traktat“, der noch auf dem Standpunkt der dynamischen Naturbetrachtung steht, nirgends findet, sondern dass er erst allmählich, mit der logischen Umbildung der Gesamtanschauung, zur Reife gelangt.⁷¹⁾

Immer deutlicher zeigt es sich jetzt, dass das positive inhaltliche Korrelat, das wir für den Spinozistischen Begriff der Substanz fordern mussten, um ihn mit wirklicher, anschaulicher Bedeutung erfüllen zu können, nirgends anders gesucht werden kann, als im Gebiete der rein mathematischen Betrachtung. Jede andere Bestimmung, die man versuchen könnte, widerstreitet den Grundlehren des Systems. Die Dinge in ihrer Substantialität erkennen heisst sie in ihrer ein für allemal feststehenden mathematischen Abhängigkeit erkennen. In diesem Sinne ist die Substanz nicht die „transiente“, sondern die „immanente“ Ursache der Einzeldinge: stellt sie doch nicht anderes, als deren eigenen, notwendigen und gesetzlichen Zusammenhang dar. Solange Spinoza an dieser seiner spezifischen Grundansicht festhält: solange ist er den dialektischen Gefahren des Pantheismus enthoben. Bedeutet das All nichts als die durchgreifende Ordnung des Seins, so geraten wir nicht in Versuchung, es als ein eigenes Etwas zu denken, das ausserhalb der Einzelobjekte und getrennt von ihnen ein gesondertes Dasein besässe; so wenig es uns auf der anderen Seite mit der blossen Summe der Einzeldinge zusammenfällt. Denn dies einheitliche Gesetz, kraft dessen alles Einzelne unter einander zusammenhängt, ist kein Produkt und Ergebnis aus dem Bestande der Einzeldinge, sondern die

Voraussetzung dieses Bestandes selbst. Auch die Schwierigkeit, die sich vor allen anderen aufdrängt, dass nämlich die unendliche Substanz, da sie keinerlei Einschränkung fähig sei, nach den Grundsätzen des Systems auch jeglicher Bestimmung bar und somit ein gänzlich inhaltleerer Begriff sein müsse, findet jetzt ihre Aufklärung. Wenn die „Substanz“ vom dinglichen Standpunkt als ein reines „Nichts“ erscheint, wenn wir in ihr keines der sachlichen Merkmale, das die endlichen Objekte charakterisiert und unterscheidet, wiederfinden: so erweist sich damit nur, dass ihr Ursprung in einer völlig anderen logischen Betrachtungsweise zu suchen ist. Die universelle Regel für alles Sein und Geschehen kann nur in der Totalität dieses Geschehens selbst angeschaut werden; sie kann sich nicht in irgend einem konkreten Einzelgliede und Einzelzuge unmittelbar offenbaren. Sie bleibt gegenüber allen Maassen, die wir den besonderen empirischen Gegenständen entlehnen, inkommensurabel; nicht weil sie ausserhalb jeglicher Beziehung zu ihnen steht, sondern weil sie umgekehrt die Bedingung all dieser Maasse selbst ist. So fühlt man durch alle die metaphysischen Grundbestimmungen Spinozas hindurch das deutliche Bemühen, ein „Sein“ zu ergreifen und zu beschreiben, das nur in der Korrelation zu den endlichen Dingen Bestand hat und das dennoch einer völlig anderen gedanklichen Dimension, als sie selber angehört. In diesem innern Gegensatz der Motive: in dem Umstand, dass das Endliche und das Unendliche, die sich wechselseitig fordern, sich, unter einem andern Gesichtspunkt, notwendig abstossen, vollendet sich erst der Aufbau des Systems. Das ist das Eigentümliche von Spinozas Pantheismus, dass er zugleich der Ausdruck eines logischen Kampfes ist. Der Kampf, der hier gegen den persönlichen Gott der Theologie geführt wird, stammt nur zur Hälfte aus ethisch-religiösen Motiven; er ist zugleich aus dem Streben hervorgegangen, das neue, gleichsam unpersönliche „Sein“, das Spinoza in der Geometrie und in der mathematischen Physik in scharfer Ausprägung vor sich sieht, zu allumfassender und ausschliessender Geltung zu bringen. Wir müssen die Substanz jeglicher Individualität entkleiden, um in ihr rein und vollkommen den Charakter der allgemeinen geometrischen Gesetzlichkeit zu erkennen. Diese Gesetzlichkeit ist kein blosses

Begriffswesen, kein blosser Gedanke in den Köpfen der Menschen, sondern sie steht in der Ordnung und dem tatsächlichen Verlauf der Einzeldinge konkret und wirklich vor uns. —

Dass freilich diese gesamte Gedankenreihe innerhalb des Systems selbst nicht zum endgültigen Abschluss gelangt ist: dies lässt, deutlicher als alles andere, Spinozas Lehre von den Attributen erkennen. Sie hat von jeher einen schweren Anstoss für jede einheitliche Deutung des Gesamtsystems gebildet; und man kann es begreifen, dass manche Interpreten in ihr schliesslich nur noch einen unauflöselichen Selbstwiderspruch gesehen haben, der dem Spinozismus von Anfang an anhaftet und dem er sich vergebens zu entziehen trachtet.⁷²⁾ Die idealistische Auffassung der Lehre, nach der die Verschiedenheit der Attribute nicht sowohl in der Substanz selbst, wie in der „subjektiven“ Beurteilung des Intellekts ihren letzten Grund haben soll, setzt eine Unterscheidung voraus, die dem System selber durchaus fremd ist. Für Spinoza vermag der Verstand, auch in seinen höchsten und freiesten Betätigungen, zu denen er lediglich von der eigenen Natur bestimmt wird, nur wiederzugeben, was in der Wirklichkeit der Dinge real vorhanden ist: er setzt somit keine völlig neuen Unterschiede und Abgrenzungen, sondern er „refe-riert“ nur für sich bestehende, objektive Differenzen. Nicht minder aber erweist sich die Deutung der Attribute als verschieden gerichteter Wirkungsweisen und Kräfte, die sämtlich aus einer einheitlichen Urkraft hervorquellen, als undurchführbar; kennt doch die Lehre Spinozas in ihrer reifen Form keine Vorstellung einer Kraft, die über die Vorstellung der notwendigen geometrischen Folge hinausginge (s. ob. S. 32 f.). Wie aber in dem schlechthin gleichartigen Urwesen der notwendige rationale Grund für eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen liegen könne, scheint nach wie vor ein Rätsel. Und dennoch lässt sich auch hier eine begriffliche Vermittlung finden, lässt sich zum mindesten das gedankliche Motiv von Spinozas Lehre deutlich bezeichnen, sofern man nur das methodische Interesse, von dem er seinen Ausgang nimmt, scharf ins Auge fasst. Der Zusammenhang und die mathematische Verfassung des Seins, kraft deren jedes Glied sich deduktiv aus dem andern ergibt, bildet den letzten und höchsten Gegenstand der Erkenntnis. Betrachten wir diesen Zu-

sammenhang, wie er sich im Lehrgebäude der Geometrie ausprägt, so bietet sich uns unmittelbar eine zwiefache Beziehung dar. Wir können entweder direkt auf den Inhalt der geometrischen Sätze reflektieren und uns völlig in seine Anschauung versenken, oder aber diese Sätze als solche betrachten und nach der Stellung erwägen, die sie im System der Erkenntnis, im Gesamtsystem der wissenschaftlichen Wahrheit zu einander besitzen. Ein beliebiger geometrischer Lehrsatz sagt zunächst etwas über das Verhältnis objektiver, räumlicher Gestalten aus: aber durch diese Aussage wird zugleich unmittelbar ein Verhältnis zwischen Begriffen, eine logische Verknüpfung von Gedanken gesetzt. Beide Momente existieren nicht losgelöst von einander, sondern sie sind in demselben einfachen Tatbestand der Erkenntnis gegeben. Es ist ein und derselbe Funktionalzusammenhang, der uns jetzt als eine Ordnung der Gegenstände, jetzt als eine notwendige Abfolge in unserem Denken erscheint. Die Trennung in diese „subjektive“ und „objektive“ Betrachtungsweise ist all unserem Wissen wesentlich; aber sie lässt die Einheit des gewussten Inhalts unberührt. Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge: die Identität der Ordnung aber ist es, die, wie wir überall sahen, für Spinoza die Identität der Substanz ausmacht. Die Eigenart der Spinozistischen Ansicht und ihr Unterschied gegen alle modernen Theorien des „Parallelismus“ von Sein und Denken, von Physischem und Psychischem besteht darin, dass es sich hier nicht darum handelt, zwei verschiedene Reihen kausalen Wirkens miteinander in Beziehung und Verbindung zu setzen. Stünde die Aufgabe so, so bliebe ihre Lösung problematisch: denn es wäre zum mindesten kein Widerspruch, dass es zwei verschiedene, von einander unabhängige Wirkungsweisen gäbe, die getrennten Wirkungsgesetzen gehorchten. Für Spinoza indessen ist das Causalverhältnis völlig in ein reines Begriffsverhältnis umgesetzt: die Ursache bedingt die Wirkung in derselben Weise, wie die Prämissen den Schlusssatz bedingen. Der Gedanke einer zwiefachen Causalität würde daher dem Gedanken einer zwiefachen Logik gleichkommen: er würde nicht weniger besagen, als dass die Gesetze unseres Folgerns und Schliessens nicht ein- für allemal unverbrüchlich feststünden, sondern sich

je nach dem Material, an dem sie ausgeübt werden, wandeln könnten. Man begreift es daher, dass Spinoza nirgends den Versuch unternimmt, die Identität der Ordnung innerhalb der beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung zu beweisen, sondern dass sie ihm von Anfang an als axiomatische Grundanschauung feststeht.⁷³⁾ Die logische Gliederung des Alls ist nur Eine: wenn wir sie jetzt als eine solche der Körperwelt, jetzt als eine solche der Ideen bezeichnen, so ändern wir sie dadurch nicht, sondern stellen sie nur in einer bestimmten Ausprägung vor uns hin. Der Intellekt wendet sich einem bestimmten Gebiete des Seins zu; aber das Spezifische dieses Gebiets ist ihm nur das Mittel, um sich der universellen einheitlichen Ordnung des Geschehens zu versichern.⁷⁴⁾ Was die Betrachtungsweise innerhalb eines Attributs uns liefert, ist daher keine blosse Teilansicht der Realität, sondern das Bestimmende und Charakteristische der Gesamtverfassung des Universums. Wir besitzen in jedem Attribut die ganze Substanz, weil wir in ihm die überall gleichartige Regel der Verknüpfung des Einzelnen, die sich nicht zerfallen noch auflösen lässt, rein und ungebrochen anschauen.

Lässt sich somit bis hierher das Motiv der Spinozistischen Attributenlehre in der Analyse der Erkenntnis unzweideutig aufzeigen: so begegnet uns eine neue und tiefere Schwierigkeit in der Annahme einer Unendlichkeit von Attributen, die dem menschlichen Geist für immer unzugänglich bleiben sollen. Hier ist jede Vermittlung abgebrochen; hier fehlt jeglicher Weg, der uns zu diesem prinzipiell unerkennbaren Sein hinauszuführen vermöchte. Die Einwände, die Tschirnhaus gegen diesen Teil des Systems gerichtet hat, hat Spinoza nicht zu widerlegen vermocht. Wenn jedes Einzelding das Urwesen unter einer Unendlichkeit von Attributen ausdrückt, von denen dem Denken indess lediglich das Attribut der Ausdehnung bekannt wird, so gibt es eine Unendlichkeit selbständiger Welten, die ausserhalb jeglicher Beziehung zu unserer Erkenntnis stehen. Unser Wissen bietet uns alsdann nur einen beschränkten Ausschnitt des Alls, der im Vergleich zum Ganzen verschwindend klein heissen muss.⁷⁵⁾ Hier grenzt daher das System des absoluten Wissens in der Tat hart an die Skepsis an. Und der tiefere Grund dieses Zwiespalts wird deutlich, wenn man auf die Entstehung der Spinozistischen Attri-

butenlehre zurückblickt. Die Grundanschauung von der Unendlichkeit der Attribute geht auf die erste Phase des Systems zurück, wie sie im „Kurzen Traktat“ vorliegt. Hier besitzt sie denn auch ihren wahrhaften Ort und lässt sich in ihrem natürlichen logischen Zusammenhange begreifen. Wir müssen der Natur unendlich viele Attribute zuschreiben, weil wir ihr nur auf diese Weise jene allseitige qualitative Vollkommenheit verleihen, kraft deren sie zum göttlichen Sein wird. Eine je grössere Zahl realer Eigenschaften wir einem Dinge zusprechen, eine um so grössere Seinsfülle denken wir in ihm verkörpert und vereinigt: das All der Realität kann daher nicht anders gedacht werden, als dass es jede nur erdenkliche Wesensbestimmtheit in sich fasst. „Die Einheit der Natur“ — so gibt Sigwart das Grundmotiv treffend wieder — „kann nicht stärker ausgedrückt werden, als durch die Formel, dass Alles, was ein Sein ausdrückt, ihr zugeschrieben werden muss; ihre Unendlichkeit nicht bestimmter, als wenn unendlich viele Welten, jede ebenso unendlich in ihrer bestimmten Gattung, wie Denken oder Ausdehnung, sie bilden. Ist sie das unendliche Eine, dem alle Attribute zukommen, so ist sie Gott, und daraus erst ergibt sich der Begriff Gottes, mit dem die Ethik beginnt als der Einen Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht.“ Die Schwierigkeit, diese unendliche Mannigfaltigkeit völlig getrennter und unter einander logisch beziehungsloser Bestimmungen zu Einer einzigen Substanz zusammenzufassen, diese Schwierigkeit, die später zum mindesten bemerkt und eindringlich betont wird, besteht auf diesem Standpunkte noch nicht, weil der Gedanke, der Spinoza hier völlig beherrscht, „der der Einheit der unendlichen Natur, der Totalität des Seienden ist, in der ohne Widerspruch zwei von einander unterschiedene Welten, deren jede in sich unendlich ist, zusammengedacht werden können.“⁷⁶⁾ Die Lösung aber, die hier gegeben war, musste von neuem zum Problem werden durch die innere Umbildung, die der Begriff des Seins bei Spinoza allmählich erfährt. Wir sahen, wie das absolute Sein jede bestimmte dingliche Beschaffenheit und Charakteristik immer mehr von sich abstreift, um sich in den Begriff der allumfassenden mathematischen Weltordnung zu wandeln. Erst diese Läuterung des Begriffs stellte ihn ausserhalb der Anti-

nomien, in die jede pantheistische Ansicht sich sonst mit Notwendigkeit verwickelt. Die Lehre von der Unendlichkeit der Attribute aber bildet einen jener Bestandteile des Systems, der diesem inneren Bildungsprozess widerstanden hat. Sie bezeichnet am deutlichsten den Widerstreit, in welchem der Spinozismus zuletzt verharret und in dem er verharren muss, sofern er es unternimmt, seinen eigentlichen Grundgedanken von der strengen deduktiven Verknüpfung alles Seins in der Form des Substanzbegriffes auszusprechen. Der Dualismus der Auffassung wird nunmehr unverkennbar: auf der einen Seite eine universelle und allbefassende Regel, die jede besondere Seinsbeschaffenheit von sich ausschliesst, auf der anderen ein „Ding aller Dinge“, das die unendliche Fülle aller Eigenschaften in sich trägt und bewahrt; hier der reine Gedanke vom notwendigen Zusammenhang alles Wirklichen, dort wiederum das „Ens realissimum“ der Scholastik.

Damit aber stehen wir zugleich an einem Punkt, der für die Stellung des Erkenntnisproblems im Ganzen der philosophischen Grundprobleme von typischer Bedeutung ist. Betrachtet man Spinozas Metaphysik, so scheint sie, in der Geschlossenheit, in der sie uns zunächst entgegentritt, völlig ausserhalb des Fortgangs der wissenschaftlichen Naturauffassung zu stehen. So sehr Spinoza mit den Ergebnissen der modernen mathematischen und physikalischen Forschung vertraut ist: so wenig scheinen diese Ergebnisse unmittelbar auf das Ganze seiner philosophischen Ansicht einzuwirken und deren Fundamente zu bestimmen. Man braucht ihn nur mit Denkern, wie Descartes oder Leibniz zu vergleichen, um sich sogleich den ganzen Abstand zu deutlichstem Bewusstsein zu bringen. Und dennoch trägt auch seine Lehre, wengleich verdeckt, die Spuren jener allgemeinen Wandlung in sich, die das Ideal der wissenschaftlichen Erkenntnis im siebzehnten Jahrhundert erfährt. Die Gleichung „Deus sive natura“ bleibt von der logischen Entwicklung, die der Begriff der Natur selbst erfahren hatte, nicht unberührt. Wenn für die Renaissance die „Natur“ das unendliche allgegenwärtige Sein war, das in seiner Kraftfülle unablässig neue Einzelgestalten gebiert, wenn sie als das innere zwecktätige Leben des Alls galt, so war mit der Entstehung

der exakten Wissenschaft eine völlig neue Betrachtung zur Herrschaft gelangt. Was von jenem lebenswarmen Bilde zurückblieb, schien nur ein Gerippe, nur das abstrakte Schema der mathematischen Notwendigkeit zu sein. Aber eben diese scheinbare Verarmung des Seins stellte sich auf der anderen Seite als eine unermessliche Bereicherung des Wissens dar. Und so zeigte es sich jetzt mehr und mehr, dass auch der neue empirische Naturbegriff der gleichen metaphysischen Idealisierung, der gleichen Steigerung ins Göttliche und Unbedingte fähig war. Die neue Physik erschliesst zugleich eine neue Möglichkeit der Metaphysik: ist sie es doch, die den Weg weist, die endlichen Dinge und ihren Ablauf mathematisch d. h. unter der Form des Ewigen zu begreifen. Die Zeitfolge selbst wird durch sie in das Gebiet des zeitlos gültigen Erkennens emporgehoben, so dass jetzt erst wahrhaft die Kluft zwischen dem Bedingten und Unbedingten überbrückt scheint. Spinozas Gottesbegriff spiegelt die beiden entgegengesetzten Phasen dieses geschichtlichen Fortgangs deutlich wieder. Er steht mitten inne zwischen der Anschauung der Natur als eines lebendigen Kosmos und zwischen ihrer Auffassung als reiner logisch-geometrischer Gesetzmäßigkeit. Aus dem Gegensatz dieser beiden Grundansichten, der nirgends völlig geschlichtet und ausgeglichen ist, aus dem Widerstreit zwischen den abstrakten rationalen Erkenntnismitteln und dem mystischen Endziel des „*amor Dei intellectualis*“ erklären sich die Widersprüche in den abgeleiteten Sätzen des Systems. So erweist sich die scheinbare Absonderung und Selbstgenügsamkeit der Metaphysik auch hier als Illusion. Auch dort, wo die Metaphysik nicht mit klarem methodischen Bewusstsein an die empirische Wissenschaft herantritt, um sie nach ihren Prinzipien zu befragen, wird sie nichtsdestoweniger unvermerkt in den Bann dieser Prinzipien gezogen. In diesem Sinne ist auch der Spinozismus das Ergebnis und der Reflex zweier verschiedenartiger Erkenntnisideale, die mit einander um die logische Herrschaft ringen. —

Die Lehre von der Unendlichkeit der Attribute aber weist uns zugleich auf ein anderes Problem von allgemeinsten systematischer Bedeutung zurück. Wie gelangen wir von dem allgemeinen Ordnungsgesetz, als welches die Substanz Spinozas in

ihrer reinsten Ausprägung allenthalben erscheint, zum bestimmten Sein der Dinge? Die methodischen Mittel der Geometrie, über die Spinoza zuletzt allein verfügt, genügen nicht zur Setzung der empirisch-physikalischen, geschweige der absoluten Wirklichkeit. Wir stehen hier an demselben Punkt, an dem die Methodik Descartes' ihre Schranke fand: die Bestimmung der Existenz bleibt den blossen Mitteln der Mathematik und der Logik versagt. Was uns hier gegeben ist, sind bloss allgemeine Beziehungen, die für sich allein das konkrete besondere Dasein nicht erschöpfen. (Vgl. bes. Bd. I, S. 411 u. 421.) So klafft hier in dem strengen deduktiven Beweisgang eine Lücke, die durch das ontologische Argument, das an die Spitze tritt, nicht sowohl ausgefüllt, als nur um so schärfer bezeichnet wird. Hier wird der Spinozismus, wenn er konsequent zu Ende gedacht wird, in der Tat, gemäss dem Worte Hegels, zum „Akosmismus“: die „Dinge“ werden durch ihn letzten Endes nicht abgeleitet, sondern verneint und aufgehoben. Die „Seinsfülle“ des Absoluten, die anfangs so fraglos und unangreifbar feststand, droht sich zu verflüchtigen, je mehr der streng rationale Erkenntnischarakter des Systems sich durchsetzt. Die Begriffsbestimmung des „Attributs“ ist ein deutliches Symptom dieses innern Widerstreits. Dass wir die Substanz niemals an und für sich ergreifen, sondern sie vielmehr stets unter irgend einem Attribut auffassen und daher mit bestimmten qualitativen Eigenschaften behaften müssen: dies wird als eine Notwendigkeit erklärt, die uns durch die Natur des Denkens, durch das Wesen des Intellekts selber aufgedrängt wird.⁷⁷⁾ Aber dieser logische Zwang wird zugleich unmittelbar als ein solcher gedeutet, der in den Objekten selbst besteht und gegründet ist. Dass wir der Substanz unendlich viele Attribute zusprechen, dies stammt nicht „von uns“, die wir ja empirisch nur deren zwei erkennen, sondern es muss seinen Ursprung in jenen unendlichen Attributen selbst haben, „die uns sagen, dass sie da sind, ohne uns ebenso auch zu sagen, was sie sind.“⁷⁸⁾ Es ist vollkommen deutlich, wie hier die formalen Kategorien des Dinges und der Eigenschaft sich in absolute Bestimmungen des Seins verwandelt haben. Die Unendlichkeit der Attribute aber erscheint in diesem Zusammenhang lediglich als der Ausdruck ihrer völligen logischen Unbestimmbarkeit: da durch

die Spinozistische Substanz, ihrem reinen Begriffe nach, noch keinerlei besondere sachliche Bestimmungen gesetzt sind, so können freilich auch keinerlei andere von ihr durch eben diesen Begriff ausgeschlossen sein. So wenig daher eine derartige Determination an sich widersprechend ist, so wenig ist doch positiv der Weg gewiesen, auf welchem wir zu ihr gelangen könnten. Die Erfahrung darf hier, nach dem gesamten Aufbau des Systems, nicht in Frage kommen: Spinoza selbst ist es, der sie von der Lösung des Problems prinzipiell ausschliesst. „Du fragst — so schreibt er an Simon de Vries — ob wir der Erfahrung bedürfen, um zu wissen, ob die Erklärung eines bestimmten Attributes wahr sei? Hierauf erwidere ich, dass wir die Erfahrung nur für diejenigen Bestimmungen brauchen, die, wie die Existenz der Modi, nicht aus der Definition der Sache abgeleitet werden können; — nicht aber für die Erkenntnis der Dinge, in denen Essenz und Existenz zusammenfällt und deren Sein somit aus ihrer Definition folgt. Ja es vermöchte uns hier keinerlei Erfahrung zu belehren: denn die Erfahrung zeigt uns nicht die Wesenheiten der Dinge, sondern das Höchste, was sie zu leisten vermag, ist, dass sie dem Geist eine bestimmte Richtung gibt, an gewisse Wesenheiten mehr als an andere zu denken. Da nun bei den Attributen Essenz und Existenz nicht getrennt sind, so können wir uns ihrer durch keine Erfahrung versichern.“⁷⁹⁾ Welcher andere Weg also bleibt uns, um zu einer konkreten Vielheit von Bestimmungen zu gelangen, die mit den Mitteln des reinen logischen Denkens gewonnen und gesichert werden soll? Ist es die Analyse des Bewusstseins, die uns hier weiter zu führen vermag, indem sie uns, wie wir früher anzudeuten suchten, in dem an sich einheitlichen Begriff des Seins, je nach der Richtung unserer Betrachtung, notwendige und innere Unterscheidungen kennen lehrt? (Vgl. ob. S. 37.) Aber wenn dies der Fall ist, so steht doch dieses Eine fest: dass was immer auf diesem Wege erreicht wird, nur in der Korrelation zum Bewusstsein seine Bedeutung besitzt und bewahrt und dass wir daher hier nirgends zu einem Sein gelangen könnten, das prinzipiell über alle Grenzen der Erkennbarkeit hinausliegt. —

Und hier stehen wir denn schliesslich vor der eigentlichen

Hauptfrage, mit welcher sich das Schicksal des Spinozismus entscheidet. Ist der Gedanke lediglich ein einzelnes Erzeugnis des absoluten Seins oder kommt ihm eine auszeichnende Bedeutung zu? Es ist kein fremder Gesichtspunkt, der mit dieser Frage an das System herangebracht wird, sondern man kann ihre Entstehung innerhalb der eigenen Lehre Spinozas deutlich verfolgen.⁸⁰⁾ Wir mögen uns noch so viele verschiedenartige Welten vorstellen, die aus dem Beisammen verschiedener, uns unbekannter Attribute bestehen: immer ist es das Attribut des Denkens, das wir jedem dieser Gebiete des Seins zuordnen müssen, damit uns der Begriff einer in sich einheitlichen Wirklichkeit entsteht. So bildet das Denken kein einzelnes Attribut neben anderen, das von ihnen beliebig abgelöst werden könnte, sondern es ist gleichsam ein gemeinsamer Exponent, den wir zur Konzeption jedweden Seins notwendig brauchen. Hieraus aber ergibt sich, im Zusammenhang mit den Grundvoraussetzungen der reifen Spinozistischen Erkenntnislehre, ein weiterer Schritt. Die „wahre Idee“ wird nicht von aussen durch ihr Objekt bestimmt; sondern sie ergibt sich im notwendigen Fortschritt aus der Aktivität des Geistes (s. oben S. 12ff). Alles echte und adäquate Wissen, das der Verstand von irgend einer Realität ausserhalb seiner eigenen Grenzen zu erwerben vermag, entstammt somit lediglich dem Grunde des Denkens selbst. Wenn wir irgend einem Inhalte eine „formale“, für sich bestehende Realität verleihen, so geschieht auch dies lediglich gemäss rein logischen Kriterien und Kennzeichen, nicht aber infolge einer tatsächlichen Einwirkung und eines Zwanges, den der Gegenstand selbst auf uns ausübt. Alles Sein, von dem wir Kunde haben, ist somit ein durch das Wissen gesetztes und vermitteltes Sein. Besitzen wir aber alsdann noch ein Recht, es von diesem seinen Urgrund loszulösen und ihm eine schlechthin unbedingte Wirklichkeit zuzuschreiben? Die Unterschiedenheit der Attribute selbst konnte nicht anders begründet und erwiesen werden, als dass wir auf die Funktion des Intellekts, der die unendliche Substanz notwendig unter einem bestimmten „Gesichtspunkt“ betrachten müsse, Rücksicht nahmen; der Intellekt ist somit nicht nur ein einzelnes Glied in der Mannigfaltigkeit des Seins, sondern er bedeutet eine der Voraussetzungen dieser Mannigfaltigkeit.

Eben diese Ursprünglichkeit, diese Selbständigkeit des Denkens aber ist es, für die die Metaphysik des Spinozismus, wenn gleich sie sie anerkennt, zuletzt keine Erklärung zu finden vermag. Wie vermöchte in der Tat ein blosser begrenzter Modus sich von der Kette des Seins, die ihn fesselt und hält, loszureissen und der Welt der Dinge als erkennendes Subjekt gegenüberzutreten? Die Möglichkeit des Selbstbewusstseins muss hier als ein unlösbares Problem erscheinen.⁸¹⁾ Alles Denken besteht für Spinoza zunächst darin, dass der Geist eine bestimmte im Körper vor sich gehende Veränderung in sich ausdrückt und wiedergibt. Gestehen wir diese Fähigkeit des „Ausdrucks“ zu, so gelangen wir auf diese Weise doch immer nur zu Bildern einzelner körperlicher Zustände, von denen nicht ersichtlich ist, wie sie miteinander in Beziehung treten und sich zu einer umfassenden Einheit zusammenschliessen können. Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, wird neben der „*idea corporis*“ die „*idea mentis*“ eingeführt: die Idee ist nicht nur die Spiegelung bestimmter körperlicher Affektionen, sondern sie vermag ihrerseits selbst wiederum zum Gegenstand denkender Betrachtung, zum Objekt und Inhalt einer höheren Idee zu werden. Diese ins Endlose fortgehende Reflexion folgt schlechthin aus der Natur des Denkens selbst: denn wer irgend etwas weiss, der weiss damit auch, dass er weiss und weiss zugleich, dass er wisse, dass er weiss u. s. f.⁸²⁾ Aber eben diese eigentümliche Vervielfältigung, die erst das Denken als seiner selbst bewusste Tätigkeit charakterisiert, hebt es damit zugleich aus dem Kreise der übrigen Attribute heraus. Während auf der Seite der Ausdehnung jede einzelne besondere Modifikation einen isolierten Bestand bildet, der nirgends über sich selbst hinausweist, gewinnt die Idee erst in der Rückwendung auf sich selbst, erst in der „*idea ideae*“ ihren spezifischen Inhalt. Sie besitzt eine innere, qualitative Unendlichkeit, die sich als solche in keinem der übrigen zahllosen Attribute wiederfindet; sie bleibt somit nicht als ein einzelner Bestandteil neben ihnen stehen, sondern erschliesst den Ausblick in eine völlig neue Dimension. —

Und nicht nur die Begriffsbestimmung der Attribute, sondern die der Substanz selbst weist uns zuletzt auf diesen Zusammenhang zurück. Kann die Idee der Substanz, kann die Idee der durchgängigen Gesetzesordnung des Alls selbst etwas anderes

bedeuten wollen denn eine „Weise des Denkens“? Um der Relativität aller bloss „subjektiven“ Betrachtungs- und Beurteilungsweisen zu entgehen, wurden wir an die Geometrie gewiesen, die allein den absoluten Zusammenhang des Seins treu und unverfälscht widerspiegelt. Die Geometrie aber setzt die Anschauung des Raumes einerseits, die logischen Gesetze der Schlussfolgerung andererseits voraus; sie zur alleinigen Norm machen, heisst somit nichts anderes, als die unendliche Fülle des Seins aus den beiden uns allein gegebenen Attributen zu erklären. Hier stehen wir also vor einem — Anthropomorphismus, der nicht zu umgehen und nicht zu überwinden ist. So gut wie der Zweckbegriff, so gut wurzelt auch der Begriff der mathematischen Notwendigkeit lediglich im Intellekt. Die Begriffe der Ordnung, der Einheit und der Vielheit, des Subjekts und der attributiven Bestimmung (*subjectum et adjunctum*) werden von Spinoza selbst in den „Metaphysischen Gedanken“ zu den „*modi cogitandi*“ gezählt, „vermöge deren wir die Dinge leichter behalten oder vorstellen“, die aber die Wesenheit der Dinge selbst nicht berühren.⁸³) Ist dem aber so, so lässt sich nicht verstehen, wie eben diese Begriffe in Spinozas Ethik dauernd als Mittel der absoluten Wirklichkeitserkenntnis gebraucht werden können. Der Widerstreit, der hier entsteht, ist auf dem Standpunkt, auf dem Spinoza selbst verharret, nicht zu heben: er würde zu seiner Lösung eine Umformung des Begriffs des Seins, wie des Begriffs der Erkenntnis erfordern.

Zweites Kapitel.

Leibniz.

Wenn für Descartes und für die gesamte Cartesische Schule die Untersuchung der letzten Gründe der Erkenntnis sich mit dem psychologischen Problem des Selbstbewusstseins verflücht; wenn für Spinoza die abstrakte Methodenlehre nur das Mittel ist, um eine sichere Antwort auf die ethischen und religiösen Fragen zu gewinnen und dem Menschen sein Verhältnis zu Gott anzuweisen; so ist für Leibniz die Frage nach den Prinzipien des Wissens zum ersten Male zum Selbstzweck geworden. Sein erstes Interesse an der Philosophie entzündet sich an diesem Problem, das ihn fortan nicht mehr verlässt und das sich durch alle Wandlungen seiner spekulativen Denkart hindurch in unveränderter Energie erhält. Hier liegen die eigentlichen Wurzeln seiner philosophischen Kraft. Die geschichtliche Stellung, die Leibniz' Philosophie einnimmt und die geschichtliche Mission, die sie zu erfüllen sucht, sind damit bereits von Anfang an deutlich bestimmt. Wenn Leibniz in der Entwicklung seiner Philosophie — über alle Gegensätze der metaphysischen „Standpunkte“ hinweg — bald an Descartes, bald an Spinoza und Hobbes anknüpft, wenn er völlig unbefangene Bestandteile ihrer Lehren aufnimmt und dem eigenen Gedankenkreis einfügt, so müsste dieses Verhalten als ein bloss eklektischer Versuch erscheinen, wenn es nicht von vornherein von einem einheitlichen systematischen Interesse geleitet und beherrscht wäre. Nicht der Inhalt irgendwelcher philosophischer Lehrsätze, sondern die Forschungsweise, kraft deren sie erreicht und begründet sind, ist es, was ihn vornehmlich fesselt und was für ihn den eigentlichen Maassstab der Beurteilung bildet. Wenn er sich mit gleicher Hingebung in Descartes' rationale Physik oder

in Galileis und Boyles „Experimentalphilosophie“, in Spinozas Gotteslehre und in Hobbes Körperlehre versenkt, so geschieht es, weil er in ihnen, von allen Sonderfragen abgesehen, vor allem Beispiele und Ausprägungen des eigenen methodischen Ideals der reinen Deduktion sucht. Wie weit dieses Ideal sich verwirklichen und zur Lösung konkreter Aufgaben — sei es in der Physik oder in der Psychologie, in der Rechts- und Staatslehre oder in der Affektenlehre — fruchtbar machen lässt: dies ist die Frage, von der er seinen Ausgang nimmt. —

Somit steht Leibniz in seinen Anfängen durchaus innerhalb der allgemeinen geistigen Atmosphäre, die dem siebzehnten Jahrhundert eigentümlich ist. Die Lehre von der Definition — dieses charakteristische Hauptstück seiner logischen Methodenlehre — weist dieselben bezeichnenden Züge auf, die uns in Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes entgegengetreten sind, und die hier, wie wir sahen, wiederum auf Hobbes zurückweisen. Das letzte Kriterium für die Wahrheit einer Idee — davon wird auch hier ausgegangen — ist nicht in ihrer Uebereinstimmung mit einem äusseren Dinge, sondern lediglich in der Kraft und dem Vermögen des Verstandes selbst zu suchen. Ein Begriff kann „möglich“ und „wahr“ sein, ohne dass sein Inhalt jemals in äusserer Realität gegeben werden könnte, sofern wir nur die Gewissheit besitzen, dass er, als innerlich widerspruchsflos, den Ausgangspunkt und den Quell gültiger Urteile bilden kann. Dieser Möglichkeit und dieses inneren Reichtums eines Begriffes aber versichern wir uns vollkommen erst dann, wenn wir ihn konstruktiv vor uns entstehen lassen. Der Akt der genetischen Konstruktion verbürgt erst die Sicherheit und den Bestand eines bestimmten Begriffes; er ist es, der die echten, wissenschaftlich gültigen und fruchtbaren Konzeptionen von willkürlichen Namenerklärungen und fiktiven Gebilden der Einbildungskraft trennt. Die Geltung eines komplexen Begriffes wird daher erst damit bewiesen, dass wir ihn in seine „einfachen“ Bestandteile zerlegen, deren jeder sich als konstruierbar, und somit als „möglich“ aufweisen lässt. Der ursprüngliche Inhalt des Wissens, aus dem jeder abgeleitete quillt, ist nicht irgendwoher von aussen zusammengelesen, sondern er stammt aus einer schöpferischen Setzung des Geistes. Indem der

Verstand die Begriffe genetisch erzeugt, schafft er sich dadurch das Material, aus dem er fortan, durch blosse mannigfache Abwandlung und Umstellung der einzelnen Komponenten, die ganze Fülle des Wissens zu gewinnen vermag. Wie von Spinoza, so wird auch von Leibniz dieses erste Grundvermögen der freien Begriffsgestaltung mit dem Namen der Intuition bezeichnet;¹⁾ wie Spinoza, so fordert auch er, dass von den höchsten intuitiven Gewissheiten, von den anfänglichen Selbstbezeugungen des Denkens aus, der Weg zu den mittelbaren Erkenntnissen, durch die gesamte Reihe der bedingenden „Ursachen“ hindurch, durchgemessen werde.

Aber schon an diesem Punkte, an dem man Leibniz noch ganz innerhalb einer Gedankenreihe erblickt, die der gesamten rationalistischen Metaphysik gemeinsam ist, beginnen die unterscheidenden und eigentümlichen Züge sich herauszuheben. Für Spinoza wird der höchste Punkt alles Wissens durch die Gottesidee bezeichnet. Sie allein bildet das selbstgewisse Fundament, mit dem wir beginnen müssen, um zu irgend einer begründeten Kenntnis der abhängigen Modi zu gelangen. All unser empirisches Wissen bleibt in sich unfertig und haltlos, solange es uns nicht gelungen ist, die endlichen Einzeldinge selbst und das endliche, zeitliche Geschehen als eine notwendige Folge aus der Existenz des Urwesens, in dem logisches und reales Sein zusammenfallen, zu begreifen. Auch Leibniz steht, namentlich in den Anfängen seiner Spekulation, noch durchaus innerhalb dieser allgemeinen Grundanschauung, die freilich alsbald eine charakteristische Einschränkung erfährt. „Ein primitiver Begriff — so bemerkt ein Fragment der allgemeinen Charakteristik — ist ein solcher, der sich nicht in andere auflösen lässt, sofern der Gegenstand, den er bezeichnet, keine anderen Kennzeichen besitzt, sondern sich lediglich durch sich selber kundgibt (*sed est index sui*). Nun kann es einen derartigen Begriff nur von derjenigen Sache geben, die durch sich selbst erkannt wird: nämlich von der höchsten Substanz, d. h. von Gott. Alle abgeleiteten Begriffe aber, die wir haben können, können wir nur vermittels dieses primitiven Begriffs besitzen, so dass in den Dingen Nichts ist ausser durch die Wirksamkeit Gottes, und in unserem Geiste Nichts gedacht werden kann, ausser durch die Idee Gottes:

wenngleich wir nicht völlig distinkt zu erkennen vermögen, auf welche Weise die Naturen der Dinge aus Gott, noch die Ideen der Dinge aus der Idee Gottes herfließen, worin die letzte Analysis oder die adäquate Erkenntnis aller Dinge kraft ihrer Ursache bestehen würde.“²⁾ So unverkennbar es Begriffe und Wendungen der Spinozistischen Metaphysik sind, auf die Leibniz hier zurückgreift, so deutlich sieht man zugleich, wie er den Voraussetzungen dieser Metaphysik nunmehr mit freierer und gereifterer logischer Kritik gegenübersteht. Es übersteigt — wie er ausdrücklich hervorhebt — das Maass der menschlichen Erkenntnis, alles Sein rückwärts bis in seine absoluten Urbestimmungen, bis auf „Gott“ und das „Nichts“, zurückzuführen. So muss es uns genügen, statt die Möglichkeit der Dinge völlig a priori zu beweisen, die unendliche Menge des Gedachten auf wenige Begriffe zu reduzieren, deren Möglichkeit entweder postuliert oder aber durch die Erfahrung, d. h. durch die Aufzeigung der Wirklichkeit der Begriffsgegenstände dargetan werden muss. „So werden in der Geometrie die Bahnen aller bewegten Punkte lediglich auf zwei Bewegungen, auf diejenige in der Geraden und auf die in der Kreislinie zurückgeführt. Denn setzt man diese beiden voraus, so kann man beweisen, dass alle anderen Linien, wie etwa die Parabel, die Hyperbel, die Conchoide, die Spirale möglich sind . . . Vollkommene kausale Definitionen der ersten Begriffe aber sogleich am Anfang zu geben, d. h. solche, die die Möglichkeit der Sache a priori anzeigen, ist freilich schwierig; an ihre Stelle können indessen bisweilen Nominaldefinitionen treten, durch welche die betrachtete Idee in andere Ideen, aus denen sie begriffen werden kann, aufgelöst wird, wenngleich wir nicht bis zu ihren ersten Bestandteilen vorzudringen vermögen.“³⁾ So wird hier die reine apriorische Ableitung jedweden Inhalts durch die Aufweisung seiner „Erzeugung“ oder seiner „Ursache“ zwar als allgemeine Aufgabe festgehalten; zugleich aber wird auf eine Reihe notwendiger vermittelnder und vorbereitender Denkschritte hingewiesen, die dieser Operation vorangehen müssen. Es bedarf einer langen und mühevollen Arbeit begrifflicher Analyse, es bedarf der immer erneuten Sichtung und Zerlegung unserer empirischen und reinen Begriffe, ehe wir zu jenen ersten Elementen gelangen, mit

denen der synthetische konstruktive Aufbau der Erkenntnis beginnen kann. Wenn Descartes sich zum Erweis der obersten Begriffe und Grundsätze lediglich auf die psychologische Klarheit und Deutlichkeit, mit der wir sie vorstellen, berief; wenn Spinoza jede Frage nach ihrer unbedingten Giltigkeit mit dem Satze beschwichtigte, dass die wahre Idee Zeuge und Bürgschaft ihrer selbst und des Falschen sei: so wird Leibniz nicht müde, an diesem Punkte immer von neuem auf schärfste kritische Prüfung zu dringen. Die Elemente der Deduktion dürfen nicht, wie ein selbstverständlicher Besitz, der unmittelbaren Anschauung entnommen werden, sondern müssen allmählich in immer tiefer dringender logischer Zergliederung gewonnen und erarbeitet werden. Und es besteht zuletzt kein Zweifel, dass innerhalb der Grenzen und der Bedingtheit unserer wissenschaftlichen Erkenntnis der definitive Abschluss dieser Arbeit an keinem Punkte gewährleistet ist. Die Einzelwissenschaften zwar können und sollen, von ersten Prinzipien aus, die sie hypothetisch zu Grunde legen, ihren Fortgang beginnen, ohne sich davon beirren zu lassen, ob nicht jene Voraussetzungen selbst noch weiterer Zerlegung fähig und bedürftig sind. Aber was für sie ein sicheres und feststehendes Datum bildet, das wird für die Logik vielmehr zum eigentlichen und niemals völlig gelösten Problem. Der Beweis der angeblichen Axiome, so zweifellos sie sich der sinnlichen Vorstellung darbieten und aufdrängen, ist immer aufs neue zu fordern: die wahren Elemente, die anfangs in greifbarer Nähe vor uns zu liegen scheinen, rücken für die wissenschaftliche Reflexion immer weiter zurück.

Das letzte Kriterium und der höchste Begriff, von welchem all unsere Gewissheit abzuleiten ist, ist daher für Leibniz nicht sowohl der Gottesbegriff, als der Wahrheitsbegriff. Ob die menschliche Erkenntnis zu einer vollkommenen Analyse der Vorstellungen, also zu den ersten Möglichkeiten und unauflöselichen Begriffen gelangen werde; ob sie, mit andern Worten, jemals alle Gedanken auf die absoluten Attribute Gottes selbst, als erste Ursachen und den letzten Grund der Dinge werde zurückführen können: darüber erklärt er — in den grundlegenden „*Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* vom Jahre 1684 — keine Entscheidung treffen zu wollen.⁴⁾ Aber diese Resignation berührt

nicht das eigentliche Ziel, noch das Verfahren der allgemeinen Prinzipienlehre. Was uns „Wahrheit“ bedeutet und welche Voraussetzungen dieser Begriff in sich birgt: dies wenigstens muss sich klar und eindeutig beantworten lassen. „Wie jemand, der auf sandigem Boden ein Gebäude zu errichten gedenkt, fortfahren muss, zu graben, bis er auf steinigen und festen Grund gelangt; wie jemand, der einen verwickelten Knoten entwirren will, zunächst irgend eine Stelle, an der er beginnen kann, suchen muss, und wie Archimedes einen einzigen unbeweglichen Ort verlangte, um die grösste Last zu bewegen, so wird, um die Elemente des menschlichen Wissens zu begründen, ein fester Punkt erfordert, auf den wir uns stützen und von dem aus wir sicher fortschreiten können. Dieser Anfang aber ist in der allgemeinen Natur der Wahrheiten (in ipsa generali natura Veritatum) zu suchen.“⁵⁾ Nicht das psychologische Faktum des Selbstbewusstseins ist es somit, von dem Leibniz seinen Ausgang nimmt; sondern womit er beginnt, das ist die allgemeine Natur, d. h. die Definition der Wahrheit selbst. Wir brauchen nur die Forderungen, die der Begriff des Wissens stellt, vollständig zu entwickeln, um damit einen sicheren und mannigfaltigen Inhalt des Wissens zu gewinnen. Der Gehalt der Leibnizischen Philosophie wurzelt in den formalen Eigentümlichkeiten ihres Erkenntnisbegriffs und empfängt von hier aus erst sein volles Licht.

I.

Wenn wir — wie die Fragestellung Leibnizens es verlangt — nicht mit der Analyse der Dinge, sondern mit der der Urteile beginnen; wenn wir uns fragen, welches das allgemeine Kriterium ist, auf dem die Gültigkeit und Sicherheit eines beliebigen Urteils beruht: so finden wir, dass das Prädikat in das Subjekt auf irgend eine Weise „eingeschlossen“ sein muss. Das Urteil fügt dem Inhalt des Subjektbegriffs nichts Fremdes und Aeusserliches hinzu, sondern es enthüllt und expliziert nur den Reichtum seiner idealen Bedeutung. Die gewöhnliche empiristische Ansicht pflegt das Urteil als eine Zusammenfügung verschiedenartiger, innerlich einander fremder Bestandteile anzusehen, die wir auf irgend eine Weise mit einander angetroffen.

haben; der Gedanke konstatiert nur eine tatsächliche Verbindung, die sich zufällig in der Beobachtung darbietet. Dass ein Begriff a ein Merkmal b besitzt: dies bedeutet nach dieser Auffassung nichts anderes, als dass sich a und b, sei es in unserem Denken, sei es in der Erfahrung, regelmässig zusammenfinden. Worauf aber — so muss hier gefragt werden — beruht die Gewissheit, dass dasjenige, was sich auf diese Weise in beliebig vielen Fällen zusammenfindet, auch nach allgemeinen logischen Gesetzen zusammengehört? Die Gültigkeit der Beobachtung erstreckt sich nicht weiter, als ihr tatsächlicher Vollzug reicht. Was sie bietet, ist somit immer nur eine Zusammenstellung von einzelnen Fällen, aus deren Anhäufung, soweit sie auch gehen mag, niemals eine in sich selbst schlechthin notwendige Regel gewonnen werden kann. Soll es also überhaupt feststehende und beharrende Wahrheit von Urteilen geben; — soll es nicht, wie weit wir auch fortschreiten, dauernd zweifelhaft bleiben, ob bestimmte Sätze nur zufällige assoziative Verknüpfungen von Vorstellungen sind oder aber in sich selbst ein für allemal und abgesehen von allen vergangenen oder künftigen Proben die Gewähr unbedingter Geltung besitzen: so muss es irgendwelche Zusammenhänge geben, die nicht aus der empirischen Vergleichung des einzelnen, sondern aus objektiv notwendigen und unumstösslichen Relationen zwischen den Ideen selber stammen.

Dass derartige Relationen als Bedingung und Erklärungsgrund der Induktion selbst zu fordern sind, hat Leibniz bereits in einer seiner frühesten systematischen Schriften: in der Abhandlung über den philosophischen Stil des Nizolius vom Jahre 1670 mit voller Schärfe und Bestimmtheit entwickelt. Wir sahen, wie in der Logik des Nizolius der Versuch unternommen worden war, die selbständige Bedeutung der „abstrakten“ Wahrheiten aufzuheben. Nach ihr ist der Begriff nicht mehr, als die Abkürzung und kompendiarische Zusammenfassung für vielerlei einzeln beobachtete Tatsachen, die durch einen gemeinsamen Namen zusammengehalten werden. Er ist somit nicht ein Mittel und ein Instrument der Forschung, sondern nur das Gefäss zur Aufbewahrung von Erkenntnissen, die aus anderen Quellen herkommen und in ihnen ihre Begründung suchen müssen. Die angebliche „Deduktion“, die rein aus dem Inhalt eines Begriffs

folgert, gewährt nicht die mindeste neue Einsicht, sondern hebt nur einen Einzelfall, der zur Bildung des Allgemeinbegriffs mitwirkte und mitwirken musste, nochmals gesondert und namentlich heraus. Sie geht von einem Ganzen von Erkenntnissen, die wir bereits besitzen, zu einem Teil fort, der darin enthalten ist; sie bereichert somit nicht, sondern verengt den Umfang des Wissens (Vgl. Bd. I, S. 145 f.). Was Leibniz dieser Auffassung gegenüberstellt, ist eine neue und tiefere Ansicht vom Sinn des „allgemeinen“ Urteils. Entstände die Allgemeinheit des Begriffs lediglich aus dem Zusammenfluss und der Summierung des Einzelnen, so wäre es freilich eine leere *petitio principii*, das Einzelne selbst wiederum kraft des Begriffs entdecken und feststellen zu wollen. In Wahrheit aber bezeichnet die Allgemeinheit eine Bestimmung, die dem Gebiete der blossen Quantität gänzlich entrückt ist und einer rein qualitativen Betrachtungsweise angehört. Dass ein Begriff diese oder jene Eigentümlichkeit besitzt, dies besagt nicht, dass sie allen seinen Exemplaren einzeln zukommt, sondern dass in seiner Definition, die ganz unabhängig davon erfolgte, ob überhaupt und wieviele konkrete Beispiele des Begriffs sich in der Natur der Dinge vorfinden, bestimmte abgeleitete Beschaffenheiten notwendig mitgesetzt sind. Das „Ganze“ des Begriffs ist somit kein *totum discretum*, sondern ein *totum distributivum*, kein arithmetisches, sondern ein logisches Ganze. Haben wir den idealen Sinn eines Begriffs einmal gefasst, wozu es nicht des Durchlaufens mehrerer Exemplare von ihm, sondern lediglich des einheitlichen Aktes seiner genetischen Konstruktion bedarf, so sind wir damit versichert, dass, was immer aus diesem Sinn und Inhalt des Begriffs folgt, auch für jedwedes Glied seines Umfangs gültig sein muss. „Sagen wir also, alle Menschen sind Lebewesen, so ist der Sinn distributiv: ob man nun diesen oder jenen Menschen, ob man Cajus oder Titius nehmen mag, so wird man finden, dass er ein lebendes Wesen ist und Empfindung besitzt.“ Bestünde dagegen die Ansicht des Nizolius zu Recht, so würde damit nicht nur alle rationale Erkenntnis, sondern vor allem der Wert und das Recht des Erfahrungsschlusses selbst enturzelt. Denn der Kern des induktiven Verfahrens besteht darin, dass wir von einer geringen Zahl direkt beobachteter Fälle einen

Schluss auf unzählige andere Fälle ziehen, die sich niemals der Beobachtung dargeboten haben. Was aber versichert uns der inneren Gleichartigkeit dieser beiden Reihen, was verbürgt uns die identische Wiederkehr des Erfolges unter gleichbleibenden oder ähnlichen Bedingungen? Die „moralische Gewissheit“, mit welcher wir vom Gegebenen auf das nicht Gegebene, vom Vergangenen auf das Zukünftige schliessen, ist selbst nur insoweit gültig, als sie sich auf das logische Postulat einer durchgängigen Gesetzlichkeit des Geschehens stützt. Von induktiver „Wahrscheinlichkeit“ zu sprechen, hat nur dann einen Sinn, wenn der strenge rationale Begriff der Wahrheit bereits vorausgesetzt wird: wenn wir, mit anderen Worten, Grundsätze zulassen und an die Spitze stellen, die nicht aus der Betrachtung der Einzelfälle, sondern aus der „allgemeinen Idee oder der Definition der Termini selbst“ stammen. „Somit ist klar, dass die Induktion an und für sich kein Wissen, ja nicht einmal eine bloss moralische Gewissheit hervorbringt, ohne die Stütze anderer Sätze, die nicht auf der Induktion, sondern auf allgemeinen Vernunftgründen beruhen. Denn beruhten auch diese Stützen auf der Induktion, so würden sie ihrerseits wieder neuer Stützen bedürfen und so gäbe es bis ins Unendliche keine moralische Gewissheit.“⁶⁾

Von so grosser Bedeutung indessen diese ersten Festsetzungen für die Gesamtentwicklung der Leibnizischen Erkenntnislehre sind: der eigentliche, originale Grundgedanke der Leibnizischen Philosophie ist in ihnen noch nicht erreicht. Die Scheidung und Verhältnisbestimmung zwischen dem „Allgemeinen“ und „Besonderen“ hat bisher die herkömmlichen Bahnen noch nicht prinzipiell verlassen. Noch sind es zwei Grundquellen der Erkenntnis, die in ihrer Wechselwirkung und somit in ihrem selbständigen Nebeneinander betrachtet werden. Die Vernunftsätze bilden die Stützen und Hilfsmittel (*adminicula*) der Erfahrungssätze. Von hier aus indessen muss die logische Reflexion weiter greifen und tiefer dringen. Soll das Ziel der rationalen Erkenntnis wahrhaft verwirklicht werden, so gilt es, die Vernunft über diese ihre helfende und dienende Rolle hinwegzuheben und sie zur höchsten, entscheidenden Instanz zu machen, die selbständig und völlig aus sich heraus den Wert der „Wahrheit“ zu ver-

leihen hat. So wenig es eine „doppelte Wahrheit“, die eine für die menschlichen, die andere für die göttlichen Dinge gibt, so wenig darf es sie für das Gesamtgebiet unserer Wirklichkeits-erkenntnis geben. Blicken wir auf die Art, in der bestimmte Sätze uns zuerst bekannt werden, so können wir hier allerdings Urteile verschiedener Herkunft, Urteile von empirischem und rationalem Charakter unterscheiden. Sobald wir indes auf die Art ihrer Begründung sehen, so bietet sich uns schlechthin nur ein einziger, streng einheitlicher Typus dar. Immer muss hier ein logisches Band aufgewiesen werden, das Subjekt und Prädikat aneinander knüpft; immer muss aus der blossen Betrachtung der „Ideen“ heraus die Uebereinstimmung zwischen Subjekt und Prädikat dargetan werden können. Die notwendigen und zufälligen Wahrheiten unterscheiden sich hierbei lediglich nach dem Maasse, in welchem diese Forderung bei ihnen erfüllbar ist: wenn bei den ersteren die Analyse an ein Ende gelangt, wenn sie also die gemeinsamen Momente des Subjekts- und Prädikatsbegriffs isoliert herausheben und deutlich aufzeigen kann, so ist bei den letzteren nur eine beständige Annäherung an dieses Ziel möglich. (S. unten Abschn. III.) Gleichviel indessen, ob dieses Ziel für uns erreichbar oder nicht erreichbar ist, ob es in endlicher oder unendlicher Ferne liegt: der Weg, der zu ihm hinführt, ist durch die allgemeinen rationalen Methoden völlig und eindeutig bestimmt. Die Aufgabe des Wissens besteht darin, jede Tatsachenwahrheit, die die Beobachtung uns darbietet, fortschreitend derart zu zergliedern, dass sie sich für uns mehr und mehr in ihre apriorischen „Gründe“ auflöst.) Auch diejenigen Urteile, die wir, die erkennenden Subjekte, nur empirisch, auf dem Wege der Sinnes- oder Selbstwahrnehmung, gefunden haben, sind doch der Ausdruck für objektive und sachliche Zusammenhänge, die „a parte rei“ kraft der Gesetzlichkeit alles Geschehens, bestehen. Die beiden Bestimmungen, die wir in einem empirischen Urteil verknüpfen, könnten nicht in der Erfahrung neben einander stehen, wenn sie nicht irgendwie innerlich, kraft der Natur der Begriffe, durch einander bedingt wären.

Deutlicher noch tritt diese Grundanschauung hervor, wenn wir sie in die bekanntere und populärere Sprache von Leibniz'

psychologischen Theorien übersetzen. Was immer dem Geiste gegeben werden kann, das muss er aus seinem eigenen Grunde schöpfen. Selbst dort, wo er sich zunächst rein aufnehmend zu verhalten, wo er keine andere Aufgabe zu haben scheint, als einen Stoff, der ihm aufgedrängt wird, in Besitz zu nehmen und zu verarbeiten, ist er, wie die tiefere Betrachtung zeigt, der Schöpfer seiner Begriffe und Gedanken. Wenn in der ersten, exoterischen Fassung der Leibnizischen Lehre der Intellekt nur als der Grund der notwendigen und allgemeinen Wahrheiten bezeichnet, die Kenntnis des Besonderen dagegen den Sinnen und der äusseren Wahrnehmung überlassen wird⁸⁾, so berichtigen die „Nouveaux Essais“ alsbald diese Darstellung. Keine Erfahrung vermag in das Ich irgend einen, allgemeinen oder besonderen, Inhalt hineinzuschaffen, der nicht in ihm bereits gelegen hätte und der somit nicht aus den Bedingungen, die der Geist selbst in sich birgt, völlig verständlich gemacht werden könnte. Wenn wir davon sprechen, dass die Natur der Dinge es ist, die uns diese oder jene Erkenntnis vermittelt und aufdrängt: so ist auch dies nur eine bequeme und im gewöhnlichen Sprachgebrauch zulässige Metapher, die indessen vor der philosophischen Reflexion in gleicher Weise hinfällig wird, wie vor dem Weltsystem der wissenschaftlichen Astronomie das gewöhnliche anthropozentrische Weltbild der sinnlichen Anschauung seine Geltung verliert. Was wir die Natur der Dinge nennen, das ist zuletzt nichts anderes, als die Natur des Geistes und seiner „eingeborenen Ideen“.⁹⁾ Jeder Erfahrungssatz bietet uns nur das Beispiel und die Verkörperung eines notwendigen „Axioms“ dar.¹⁰⁾ So kann man sagen, „dass sowohl die ursprünglichen, wie die abgeleiteten Wahrheiten sämtlich in uns sind, weil alle abgeleiteten Ideen und alle Wahrheiten, die man aus ihnen folgert, aus den Verhältnissen zwischen den ursprünglichen Ideen, die in uns sind, resultieren.“¹¹⁾ Es ist eine Durchdringung und eine Synthese allgemeiner Vernunftprinzipien, woraus die Wahrheit des Besonderen und Tatsächlichen hervorgeht.

Und somit entsteht jetzt für die Logik ein völlig neuer Sinn und eine neue, unermessliche Aufgabe. Sie kann sich nicht länger damit begnügen, die „formalen“ Verknüpfungen des Denkens zu beschreiben und in ein System zu bringen, sondern sie

geht auf den sachlichen Gehalt des Wissens selbst. Sie ist es, die jene „Verflechtung“ der rationalen Grundbegriffe und Grundsätze darstellen soll, aus welcher die gegenständliche Erkenntnis des Einzelnen hervorgeht. Man erkennt in diesem Zusammenhang bereits die innere Beziehung, die in Leibniz' Sinne zwischen der Logik und der Kombinatorik besteht. Jeder Erfolg, der im realen Geschehen durch das Zusammenwirken verschiedener, sich wechselseitig bestimmender Bedingungen eintreten konnte, hätte sich durch geeignete Verknüpfung dieser Bedingungen, die einzeln völlig in unsere Hand gegeben waren, voraussehen und herstellen lassen. Auf diesem Gedanken beruht und in ihm besteht der Entwurf der „Scientia generalis“, wie Leibniz ihn entwickelt und begründet hat. „Dass es eine derartige Wissenschaft geben muss, ist a priori zu beweisen, wengleich die grosse Menge in Dingen dieser Art gewöhnlich nur Beweise a posteriori, nämlich solche, die vom Erfolg hergenommen sind, versteht und gelten lässt. Ich sage also, dass, wenn irgend eine Wahrheit oder irgend eine technische Fertigkeit uns aus jenen Anfängen heraus, die wir bereits besitzen, von einem Engel gewiesen werden könnte, wir sie ebenso kraft dieser allgemeinen Wissenschaft hätten entdecken können, wenn wir unsere Gedanken auf die Erforschung dieser Wahrheit oder die Erreichung dieses technischen Zweckes gerichtet hätten. Der Grund hierfür liegt in aller Kürze darin, dass Nichts uns, selbst von einem Engel, gewiesen werden kann, ausser sofern wir die Bedingungen der Sache einsehen (*nisi quatenus requisita ejus rei intelligimus*). Nun sind in jeder Wahrheit die Bedingungen, die das Prädikat ausmachen, in denen des Subjekts enthalten und die Bedingungen eines gesuchten Erfolges enthalten zugleich die Mittel, die zu seiner Herstellung notwendig sind. In diesem Beweis sind alle Kunstgriffe dieser Wissenschaft enthalten.“¹²⁾ Man sieht, wie der Plan der *Scientia generalis* auf der einen Seite den Leibnizischen Begriff des Bewusstseins voraussetzt, ihn aber andererseits auch erst zum Abschluss und zur konkreten Erfüllung bringt. Das Material jeglichen Wissens liegt in uns beschlossen und vorbereitet; die Allgemeinwissenschaft will nur den Weg weisen, auf dem wir dazu gelangen können, diesen

unsern eigensten Besitz fortschreitend und nach strenger Methode zu erwerben. —

Alle Erkenntnis besteht somit in der schrittweisen Aufhellung und distinkten Auseinanderlegung dessen, was uns anfangs nur als ein Chaos mannigfaltiger Eindrücke gegeben ist. Je mehr wir das sinnlich Verschiedene und Auseinanderstrebende unter immer höhere und bestimmtere logische Einheiten fassen, ohne doch seine besondere spezifische Eigentümlichkeit darüber zu vernichten: um so näher sind wir dem Ziel des Wissens gerückt. Die „Meditationen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen“ vom Jahre 1684, auf die sich Leibniz später durchweg als auf den eigentlichen Anfang seiner systematischen Forschung beruft, verfolgen diesen Stufengang der Erkenntnis. Eine Vorstellung ist dunkel, wenn sie nicht genügt, um die vorgestellte Sache wiederzuerkennen; sie ist klar, sobald sie uns in den Stand setzt, dies zu tun und uns somit die Mittel an die Hand gibt, den Inhalt der Vorstellung von dem jeder anderen zu unterscheiden. In diesem letzteren Falle wiederum kann sie entweder distinkt oder verworren sein, je nachdem die Merkmale, die in sie eingehen, sich deutlich sondern und in bewusster Abtrennung herausheben lassen, oder nur zu einem allgemeinen Gesamtbilde zusammenfließen, das bei aller Schärfe, in der es sich uns darbietet, doch keiner weiteren Zerlegung in seine einzelnen Momente fähig ist. Die distinkte Erkenntnis selbst ist weiterhin adaequat, wenn diese Scheidung völlig und bis ans Ende durchgeführt ist, wenn also jeder Einzelfaktor seinerseits wiederum in all seine konstitutiven Bestandteile aufgelöst ist und somit der gesamte Inhalt der Vorstellung sich eindeutig aus den primitiven, nicht weiter analysierbaren Elementen alles Wissens aufbaut. Endlich ist eine Erkenntnis symbolisch, wenn sie sich damit begnügt, den Inhalt, statt ihn direkt in seiner konkreten Gesamtheit vorzustellen, durch Zeichen wiederzugeben; sie ist intuitiv, wenn sie dieses Hilfsmittels nicht bedarf und alle Momente im wirklichen Denken umfasst und begreift. „Von den distinkten primitiven Vorstellungen kann es keine andere als intuitive Erkenntnis geben; während das Denken der zusammengesetzten für gewöhnlich nur symbolisch ist.“¹³⁾ Damit ist die Aufgabe, die der Grundwissenschaft gestellt ist, klar umgrenzt. Sie soll

mit Hilfe einer allgemeinen Charakteristik, die die Verhältnisse der Ideen durch gesetzliche Verknüpfungen von Zeichen ausdrückt, und die sie damit der logischen Betrachtung und Handhabung unmittelbar zugänglich macht, alles Zusammengesetzte so weit entwickeln und entwirren, bis die ursprünglichen intuitiven Wahrheiten, die auf seinem Grunde liegen, deutlich und selbstständig heraustreten. Diese Aufgabe ist für die empirischen Begriffe prinzipiell unabschliessbar; aber sie muss dennoch den beständigen Wegweiser bilden, der uns bei allen Untersuchungen leitet und der allen Versuchen der Einzelwissenschaften die allgemeine Richtung des Fortschritts anweist.

II.

Die Forderung eines Gedankenalphabets, das es uns gestatten soll, das Ganze der Erkenntnis aus relativ wenigen einfachen Elementen aufzubauen, eröffnet Leibniz' Philosophie. Aber es ist ein weiter Weg von dem ersten Entwurf, der in jugendlichem Ueberschwang erfasst wird, bis zur reifen Ausführung, die, stets von neuem kritisch geprüft und umgeformt, doch immer wieder hinter den ursprünglichen Erwartungen zurückbleibt. Was immer Leibniz in der Gesamtentwicklung seiner Lehre an neuen Einsichten gewinnt, das wird sogleich in den Bann dieser einen Grundaufgabe gezogen und ihren Zielen dienstbar gemacht. Aber damit verändert sich schrittweise und unvermerkt auch der Charakter der Aufgabe selbst. Sie kann den neuen Inhalt, der ihr beständig zugeführt wird, nicht bezwingen, ohne selbst auf ihn einzugehen und somit zuletzt ihrerseits von ihm bestimmt zu werden. In dieser doppelten Richtung des Denkens entsteht und reift das System der Leibnizischen Philosophie.¹⁴⁾

Das erste und sichere Analogon für die allgemeine Konzeption der „Scientiä generalis“ sieht Leibniz in der Wissenschaft der Zahlen vor sich. Noch die „Meditationen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen“ führen unsere Einsicht in das Wesen und die Verhältnisse der Zahlen als das einzige Beispiel an, in welchem die Forderung der adaequaten Erkenntnis ihre nahezu vollkommene Erfüllung findet. Jeder noch so komplexe Begriff, den wir in der Rechnung zulassen,

muss in der Tat in lückenlosem Fortgang aus den ursprünglichen Definitionen der Einheit und Vielheit gewonnen, jede Relation, die wir betrachten, muss aus dem einzigen Grundverfahren des Zählens selber ableitbar sein. Und wie hier die Zahl als das formale Vorbild alles Wissens erscheint, so lässt sich andererseits kein Inhalt denken, der ihrem Gesetze widerstrebe. „Ein altes Wort besagt, Gott habe alles nach Gewicht, Mass und Zahl geschaffen. Manches aber kann nicht gewogen werden: nämlich all das, dem keine Kraft oder Potenz zukommt, manches auch weist keine Teile auf und entzieht sich somit der Messung. Dagegen gibt es nichts, das der Zahl nicht unterworfen wäre. Die Zahl ist daher gewissermassen eine metaphysische Grundgestalt und die Arithmetik eine Art Statik des Universums, in der sich die Kräfte der Dinge enthüllen.“¹⁵⁾ Die Kräfte der Dinge aber sind auf diesem Standpunkt der Betrachtung nichts anderes, als die logischen Bedingungen ihrer Verknüpfung. Wie jede Zahl — falls sie nicht jede Teilung durch eine andere ausschliesst und insofern „einfach“ ist — sich als ein Produkt von Primzahlen darstellen lässt und wie sich kraft dieser Zerlegung für je zwei Zahlen bestimmen lässt, ob sie einen gemeinsamen Teiler besitzen, so müssen die zusammengesetzten Begriffe zunächst bestimmten Grundklassen zugeordnet werden, ehe die Frage nach ihrer gegenseitigen Vereinbarkeit sich streng und nach einem systematischen Plan beantworten lässt. Denken wir diese Analogie bis zu Ende durchgeführt, so wird also jedem Begriff eine bestimmte „charakteristische Zahl“ entsprechen, die sich aus den Zahlen der einzelnen inhaltlichen Merkmale, die in ihn eingehen, zusammensetzt. Die Bedingung des wahren Urteils lässt sich dann dahin aussprechen, dass Subjekt und Prädikat in irgend einer ihrer Grundbestimmungen übereinstimmen, also einen gemeinsamen Faktor aufweisen müssen. Und wie hier der Begriff als ein Komplex aus seinen sämtlichen inhaltlichen Bestimmungen gedacht wird, so überträgt sich nunmehr diese Betrachtungsweise auf die Gesamtheit des Seins überhaupt. „Da Alles was ist oder gedacht werden kann, sich aus realen oder wenigstens gedanklichen Teilen zusammensetzt, so muss, was immer sich spezifisch unterscheidet, sich entweder darin unterscheiden, dass es andere Teile besitzt, oder dass es

dieselben Teile in anderer Anordnung enthält.¹⁶⁾ Die Kunst der Kombinatorik, die sich die Aufgabe stellt, die Anzahl der möglichen Verknüpfungen gegebener Elemente zu bestimmen, enthält somit das fertige Schema für alle Fragen, die die Wirklichkeit uns stellen kann. „Dass wir von unserem Thema abgeschweift sind — so beschliesst Leibniz eine Erörterung der Schrift „De arte combinatoria“ —, wird niemand behaupten, der begreift, wie alles innerlich aus der Lehre von den Variationen hervorgeht, die fast von selber den Geist, wenn er sich ihr überlässt, durch die unendliche Allheit der Probleme hindurchgeleitet und die Harmonie der Welt, den innersten Bau der Dinge, und die ganze Reihe der Formen in sich fasst. Den unermesslichen Nutzen dieser Lehre wird erst eine vollendete, oder nahezu vollendete Philosophie recht zu schätzen wissen . . . Denn durch diese Betrachtung der Complexionen wird nicht nur die Geometrie bereichert, sondern in ihr bietet sich auch (wenn anders es wahr ist, dass das Grosse aus Kleinem, mag man es nun *A t o m* oder *M o l e k ü l* heissen, sich zusammensetzt) der einzige Weg dar, um in die Geheimnisse der Natur einzudringen. Denn wir erkennen eine Sache um so besser, je mehr wir von ihren Teilen, sowie von den Teilen der Teile, und ihrer Gestalt und Lage, Kenntnis haben. Dieses Verhältnis der Gestalten haben wir zunächst abstrakt in der Geometrie und Stereometrie zu erforschen; treten wir aber alsdann an die Naturgeschichte und an die Eigenschaften der wirklichen Körper heran, so wird sich uns die Pforte der Physik weit auftun und die Beschaffenheit der Elemente, der Ursprung und die Mischung der Qualitäten, sowie der Ursprung der Mischung und die Mischung der Mischungen, nebst allem anderen, was wir sonst in der Natur staunend bewunderten, wird offen vor unseren Augen daliegen.¹⁷⁾ Die *A t o m i s t i k* bildet somit — innerhalb der Gesamtanschauung von Leibniz' erster Epoche — das notwendige naturphilosophische Korrelat zu seiner Begriffsbestimmung der Logik; sie ist gleichsam die unmittelbare sinnliche Verkörperung des Gedankens dass alles Sein aus „einfachen“ Elementen aufzubauen ist. —

Aber es ist nur ein allgemeiner programmatischer Entwurf, den die Schrift „De Arte combinatoria“ darbietet, ohne dass der Weg der Lösung in ihr näher bestimmt wäre. Leibniz

selbst hat später die Schrift als das Werk eines Jünglings bezeichnet, der in die realen Wissenschaften, vor allem in die Mathematik, noch zu wenig eingeweiht gewesen sei, um das grosse Ziel, das ihm klar vor Augen stand, im einzelnen wahrhaft zu fördern.¹⁸⁾ In der Tat haben erst die modernen geometrischen und analytischen Methoden, deren Kenntnis Leibniz während seines Pariser Aufenthaltes in den Jahren 1673–76 erwirbt, das abstrakte Schema der Universalwissenschaft mit tieferem Gehalt erfüllt und ihm den Ausblick auf völlig neue Aufgabengebiete verschafft. Ueber die Enge der lediglich arithmetischen Betrachtungen sieht sich Leibniz jetzt, von allen Seiten her, hinausgewiesen. Die analytische Geometrie bietet ihm das Beispiel von Kurven, deren Abscissen- und Ordinatenwerte durch eine feste und eindeutige Regel mit einander verbunden sind, ohne dass diese Abhängigkeit sich doch in einer algebraischen Gleichung bestimmten Grades aussprechen liesse. Hier ist also eine strenge gesetzliche Beziehung zwischen Grössen gesetzt, ohne dass doch die Reihe der einen aus der Reihe der andern durch die Anwendung der einfachen Rechenoperationen des Addierens und Subtrahierens, Multiplizierens und Dividierens ableitbar wäre. Allgemein ist es nunmehr der Funktionsbegriff, der sich an Stelle des Zahlbegriffs als der eigentliche Grund und Inhalt der Mathematik erweist. Der Gesamtplan der Universalwissenschaft erfährt damit eine charakteristische Umbildung. Wenn das Interesse bisher wesentlich an der Bestimmung der Elemente haftete, aus denen die zusammengesetzten Inhalte sich erzeugen sollten, so wendet es sich jetzt vor allem den Formen der Verknüpfung zu. Die verschiedenen Arten, wie wir in unserem Denken Inhalte wechselseitig durch einander bedingen, müssen an und für sich und ohne dass wir den materialen Gehalt der einzelnen Inhalte selbst ins Auge zu fassen brauchen, zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden. Jede dieser Weisen, von einem Begriff kraft einer fortschreitenden Reihe vorgeschriebener Denkschritte zu einem anderen weiterzugehen, stellt eine neue eigentümliche Leistung des Intellekts dar, die allgemeinen, ein- für allemal feststehenden Gesetzen gehorcht. So eröffnen sich uns hier ebenso viele Arten des begrifflichen „Calculus“, als es Arten des deduktiven Fortgangs von Be-

griff zu Begriff, von Wahrheit zu Wahrheit gibt. Die Methoden der Arithmetik erscheinen, in diesem Zusammenhange gesehen, nur als besondere Verknüpfungsweisen, die, statt allen anderen ihre speziellen Regeln aufzudrängen, die eigene Giltigkeit erst von höheren „logischen Formen“ entlehnen müssen. Die Zahl selbst, die jetzt nicht mehr, wie anfangs, als blosser Summe von Einheiten, sondern als ein Verhältnis von Grössen aufgefasst und definiert wird,¹⁹⁾ ist nur der einfachste Fall der Relation überhaupt.²⁰⁾ Die herkömmliche Fassung der Logik freilich vermag dem Gehalt, der sich jetzt aus der Behandlung und Analyse der Einzelwissenschaften ergibt, nicht gerecht zu werden. Die Arbeit des Aristoteles ist — wie Leibniz in seinem Schreiben an Gabriel Wagner über den Nutzen der Vernunftkunst ausspricht — nur ein Anfang und gleichsam das ABC, „wie es dann andere mehr zusammengesetzte und schwerere Formen gibt, die man alsdann erst brauchen kann, wenn man mit Hülff dieser ersten und leichten Formen festgestellt, als zum Exempel die Euclidischen Schlussformen, da die Verhaltungen (proportiones) versetzt werden, invertendo, componendo, dividendo rationes etc., ja selbst Additionen, Multiplicationen oder Divisionen der Zahlen, wie man sie in den Rechenschulen lehrt, sind Beweisformen (Argumenta in forma) und man kann sich darauf verlassen, weil sie kraft ihrer Form beweisen So ist es auch mit der Algebra und vielen andern förmlichen Beweisen bewandt . . . Es ist nicht eben nötig, dass alle Schlussformen heissen: omnis, atqui, ergo. In allen unfehlbaren Wissenschaften, wenn sie genau bewiesen werden, sind gleichsam höhere logische Formen einverleibet, so theils aus den Aristotelischen fließen, theils noch etwas anders zu Hülff nehmen . . . Dass aber diese Vernunft Kunst noch unvergleichlich höher zu bringen, halte ich vor gewiss, und glaube es zu sehen, auch einigen Vorschmack davon zu haben, dazu ich aber ohne die Mathematik wohl schwerlich kommen wäre. Und ob ich zwar schon einigen Grund darin gefunden, da ich noch nicht einmal im mathematischen Novitiat war, und hernach im 20ten Jahr meines Alters bereits etwas davon in Druck geben, so habe doch endlich gespüret, wie sehr die Wege verhauen, und wie schwer es würde gewesen sein, ohne Hülfe der innern Mathematik eine Oeffnung zu finden.“²¹⁾

So bildet die Mathematik das Material, in welchem sich die mannigfachen Formen der Deduktion verkörpern und aus dem wir sie wiederum rein zurückgewinnen müssen. Wie vollkommen und selbständig die Deduktion sich zu betätigen vermag, ohne der Beihilfe quantitativer Betrachtungen zu bedürfen, dafür bietet die geometrische Charakteristik, die Leibniz entdeckt, ein klassisches Beispiel. Es ist eine rein kritische und prinzipielle Forderung, die ihn zum Ausbau dieser neuen Disziplin hintreibt. Die analytische Geometrie bildet trotz der unbestreitbaren technischen Meisterschaft, die ihr eignet, in ihren Voraussetzungen kein völlig geschlossenes und einheitliches Ganze. Statt alle Gebilde aus einem Grundelemente hervorgehen zu lassen, muss sie in der Erklärung ihrer ersten Bestimmungen algebraische und geometrische Momente mit einander vermischen und in einander übergehen lassen. Nur scheinbar löst sie alle Eigentümlichkeiten der sinnlichen Gestalt in reine Zahlenwerte und Zahlenverhältnisse auf: muss sie doch in der Definition des Koordinatensystems selbst, sowie in der Ableitung der ursprünglichen Gleichungen für die Gerade und für die Entfernung zweier Punkte auf Sätze zurückgreifen, die sich nicht anders, denn mit Hilfe der geometrischen Anschauung beweisen lassen.²²⁾ Aber auch nachdem diese ersten vorbereitenden Schritte geschehen und die Betrachtung völlig in den Abstraktionen der Algebra einherschreitet, sind in ihr nicht alle Bedingungen der echten, logischen Analyse erfüllt. Die analytische Geometrie vermag ihre Inhalte nur zu bezwingen, indem sie sie vernichtet; indem sie die Beziehungen zwischen ihnen, statt sie in ihrer unmittelbaren Eigenart zu erfassen, zuvor in eine fremde Sprache übersetzt. Und es ist keineswegs immer leicht, die Sätze dieser Sprache wiederum unmittelbar auf die Gebilde, von denen sie gelten wollen, zurückzudeuten, d. h. jedem Ausdruck der Rechnung eine bestimmte und einfache Konstruktion entsprechen zu lassen.²³⁾ Die eigentlichen Relationen der Lage werden daher hier eher versteckt, denn erleuchtet; eher geduldet, denn als das eigentliche Ziel und Objekt der Untersuchung anerkannt. So entsteht jetzt eine doppelte Aufgabe. Die Forderung, das Komplexe nicht in seiner konkreten Gesamtheit aufzufassen, sondern es, ehe wir mit ihm operieren, in seine einfachen Bedingungen aufzulösen,

bleibt bestehen; aber die inhaltliche Bestimmung des Grundelementes muss eine andere werden. An die Stelle des Calculs der Grössen und Zahlen tritt ein reiner Calcul der Punkte.²⁴⁾ Wie die Gerade durch zwei ihrer Punkte eindeutig bestimmt ist, wie also ihre Lage im Raume und ihre Beziehungen zu anderen Gebilden in diesen Punkten vollkommen mitgegeben sind, so lässt sich der gleiche Gesichtspunkt für alle geometrischen Grundbegriffe und die Verbindungen, die aus ihnen resultieren, durchführen. Statt die einzelnen Figuren in ihrer gesamten sinnlichen Erscheinung vor uns hinzustellen und mit einander zu vergleichen, beschränken wir uns in der Analysis der Lage darauf, nur diejenigen gedanklichen Bestimmungsstücke zu betrachten, die für ihren Begriff notwendig und hinreichend sind. Alle Verschiedenheit, die sich an den anschaulichen Einzelgestalten findet, muss aus der Differenz dieser ihrer logischen Grundmomente völlig ableitbar sein: denn es kann keinen äusserlichen Unterschied der fertigen Gebilde geben, der nicht aus den inneren Bedingungen ihrer Setzung herflösse und in ihnen seinen zureichenden Grund fände. „Ob aber gewisse Bedingungen wahrhaft bestimmend sind: das lässt sich aus ihnen selbst entnehmen, sofern sie nämlich so beschaffen sein müssen, dass sie die Erzeugung oder Hervorbringung der gesuchten Sache in sich enthalten, oder wenigstens deren Möglichkeit dartun und sofern man, im Fortgang des Beweises und der Erzeugung, immer nach einer festen Methode weiterschreitet, sodass für keinerlei Willkür Raum bleibt. Sobald man nämlich unter Einhaltung dieser Methode nichtsdestoweniger zur Erzeugung der Sache oder zum Beweis ihrer Möglichkeit gelangt, so ergibt sich daraus, dass das Problem vollkommen bestimmt ist.“²⁵⁾ So erfüllt die Analysis der Lage die allgemeine Aufgabe, die Leibniz' Universalwissenschaft sich stellt: sie löst die fertigen Gebilde des Denkens in eine nach strenger Regel fortschreitende Denkbeziehung auf und bestimmt aus den formalen Eigentümlichkeiten dieses Prozesses sein schliessliches Ergebnis. Die Elemente selbst werden nicht mehr vorausgesetzt, sondern deduktiv errechnet und abgeleitet. „Ich bin bestrebt — so spricht Leibniz selbst diese Tendenz aus — meinen calculum situs in Form zu bringen, weil wir bisher nur calculum magnitudinis gehabt und daher unsere Analysis nicht

perfecta, sed ab Elementis Geometriae dependens gewesen. Mir aber müssen die Elementa selbst per calculum herauskommen, und gehet gar artlich von statten. Von dieser analysi dependieret alles, was imaginationi distinctae unterworfen.“²⁶⁾

Somit bietet die geometrische Charakteristik — deren mathematische Struktur wir hier nicht im einzelnen verfolgen können²⁷⁾ — in ihrem Aufbau ein prägnantes Einzelbeispiel für Leibniz' allgemeine Prinzipienlehre, wie sie uns in den „Meditationen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen“ entgegentrat. Solange wir uns mit der unmittelbaren sinnlichen Erfassung der Figuren begnügen, mögen wir von ihnen klare und in allen ihren Einzelzügen scharf unterschiedene Bilder erlangen; aber diese Klarheit des Bildes ist für den Charakter der Gewissheit, der diesen Vorstellungen eignet, ohne Belang. Die Geometrie hat es nicht mit diesen Geschöpfen der Einbildungskraft, sondern lediglich mit den distinkten Ideen zu tun, deren Inhalt sich in einer allgemeingültigen Definition festhalten lässt. So besitzt der Mathematiker eine ebenso distinkte Erkenntnis vom Tausendeck, wie er sie vom Dreieck und Viereck besitzt, weil er alle diese Figuren herzustellen versteht, wenn er sie auch nicht durch das Gesicht zu unterscheiden imstande ist. „Allerdings wird ein Arbeiter oder ein Ingenieur, ohne vielleicht ihre Natur völlig zu erkennen, vor einem grossen Geometer darin einen Vorzug besitzen, dass er sie mit dem blossen Blick zu unterscheiden vermag, wie es z. B. Lastträger gibt, die das Gewicht dessen, was sie tragen sollen, richtig angeben, ohne sich auch nur um ein Pfund zu täuschen, worin sie den tüchtigsten Statiker der Welt übertreffen werden Indessen besteht dieses klare Bild oder diese Empfindung, die man von einem regelmässigen Zehneck oder von einem Gewichte von 99 Pfund besitzt, doch nur in einer verworrenen Idee, weil man dadurch nicht in den Stand gesetzt wird, die Eigenschaften dieses Gewichts oder des regelmässigen Zehnecks zu entdecken, wie eine deutliche Idee dies verlangt.“²⁸⁾ Die Vollen- dung und das Muster einer derartigen distinkten Erkenntnis scheint in der analytischen Geometrie gegeben zu sein; denn hier birgt die Funktionsgleichung, die die Definition eines bestimmten Gebildes ausmacht, die gesamte Fülle seiner Merkmale, die jedes sinnliche Unterscheidungsvermögen übersteigt, in einer

einzigsten rechnerischen Formel in sich. Und dennoch haben wir es auch hier noch nicht mit einer völlig homogenen und adaequaten Erkenntnis der spezifischen Lageverhältnisse zu tun, da die Elemente, die die analytische Geometrie zu Grunde legt, nicht sowohl konstruktiv erschaffen, als vielmehr aus der Anschauung entlehnt, also nicht in ihre letzten begrifflichen Bestandteile zerlegt sind. Diesem Mangel soll die Analysis der Lage abhelfen; aber sie vermag es nur, indem sie, statt alle Einzelschritte der Untersuchung jedesmal explicit von neuem zu wiederholen, eine allgemeine Symbolik zu Grunde legt, und statt mit der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Gestalten selbst, mit abgekürzten Zeichen für sie operiert, die aber alle ihre Beziehungen enthalten und getreu wiedergeben. So gelangen wir hier zuletzt zu einer adaequaten, symbolischen Erkenntnis, die das Höchste ist, was wir innerhalb der Grenzen menschlicher Wissenschaft fordern oder erstreben können. „Alles was die empirische Imagination aus den Figuren erkennt, das wird hier kraft sicherer Beweise aus den Zeichen abgeleitet und es werden daraus Folgerungen entwickelt, zu welchen die sinnliche Vorstellung niemals vordringen kann. Somit ist die Ergänzung und gleichsam die Vollendung der Imagination in diesem Calcul der Lage enthalten, der nicht nur für die Geometrie, sondern auch für die Erfindung von Maschinen und für die Beschreibung der wirklichen Maschinen der Natur von ausserordentlichem, bisher unbekanntem Nutzen sein wird.“²⁹⁾

Der Uebergang zu den Problemen der Natur kann indess nicht unvermittelt erfolgen, sondern er stellt die Universalwissenschaft zunächst vor eine neue und tiefere Aufgabe. Wie die Leibnizische Analysis aus der Analogie zahlenmässiger Betrachtungen hervorgegangen ist, so bleibt sie zunächst durchaus auf das Gebiet der diskreten Mannigfaltigkeit beschränkt. Selbst die Untersuchung der geometrischen Probleme führt über diese Fragestellung anfangs nicht hinaus; ist es doch gerade das Eigentümliche der geometrischen Charakteristik, dass in ihr die konkrete Figur, die als solche eine unendliche Punkt-Mannigfaltigkeit bildet, auf eine endliche Anzahl von Punkten zurückgeführt und in ihnen erschöpfend dargestellt wird. In der Tat scheint sich das räumliche und zeitliche Continuum der bis-

herigen Betrachtungsweise prinzipiell zu entziehen. Die allgemeine Methode der Auflösung des Zusammengesetzten in seine Elemente scheint hier zum ersten Male zu versagen. Denn besteht nicht eben das wesentliche Merkmal und die charakteristische Definitionseigenschaft des Stetigen darin, dass es sich niemals aus letzten Einheiten aufbauen und zusammensetzen lässt? Die Punkte des Raumes, die Momente der Zeit sind nicht Teile, sondern Grenzen, die wir innerhalb der fertigen Gesamtheit setzen; sie im Sinne der Analysis zu den bedingenden und konstitutiven Faktoren von Raum und Zeit zu machen, hiesse deren eigentlichen Begriff verleugnen.

Dass Leibniz in der Tat mit den Fragen, die sich hier aufdrängen, gerungen hat, beweist ein interessanter Versuch, die Antinomien des Stetigen in Form eines Platonischen Dialogs zu entwickeln und zur Auflösung zu bringen. Die Schrift — die im Oktober 1676 auf der Ueberfahrt von England nach Holland verfasst ist — lässt die gewöhnlichen Erklärungen, die von der „Zusammensetzung des Continuum“ gegeben werden, sämtlich vor uns vorüberziehen, um sie zuletzt gleichmässig zu verwerfen. Wer die Elemente des Continuum leugnet, wer den einzelnen momentanen Zuständlichkeiten im Prozess der stetigen Veränderung das Sein und die Bestimmtheit abspricht, dem droht zuletzt jegliches Sein und jeglicher Bestand des Ganzen verloren zu gehen; wer sie zulässt, der gerät damit in Gefahr, blosser Abstraktionen des Denkens zu Gebilden der Wirklichkeit zu hypostasieren. Der Ausweg aber, den Leibniz in diesem Dilemma ergreift, ist zunächst nicht logischer, sondern metaphysischer Natur. Was uns als ein ununterbrochenes stetiges Geschehen, was uns als ein einheitliches Dasein erscheint, das sich nach eigenen Gesetzen und Kräften erhält, das ist, wenn wir unsere Betrachtung bis zum letzten Grunde der Dinge hinlenken, in Wahrheit das Produkt einer immer erneuten göttlichen Schöpfertätigkeit. Die Dinge bedürfen, um in der Zeit zu verharren und Veränderungen einzugehen, einer äusseren Beihilfe und einer äusseren geistigen Wirksamkeit, die sie beständig begleitet und durchdringt. Es ist, im strengen metaphysischen Sinne, nicht ein und derselbe Körper, der jetzt an diesem, jetzt an jenem Raumpunkte auftritt; vielmehr wird der Körper an

einem Punkte des Raumes vernichtet, um an einem anderen, benachbarten von neuem erschaffen zu werden. Alle Schwierigkeiten schwinden, sobald wir begriffen haben, dass die Bewegung nicht als stetiger Uebergang von Stelle zu Stelle — denn dieser erweist sich in der Tat als unmöglich und widerspruchsvoll — sondern als beständige „Umschaffung“ (transcreatio) zu denken ist.³⁰⁾

Es lässt sich indessen begreifen, dass diese Art der Lösung Leibniz nicht dauernd zu befriedigen vermochte. Denn so sehr diese radikale Zerstückung alles Seins den formalen Erfordernissen der Analysis zu genügen schien, — so sehr widerspricht sie zuletzt deren leitenden Grundgedanken. Wo zur Erklärung einer empirischen Erscheinung auf einen Deus ex machina zurückgegriffen wird, da ist damit eine absolute und unaufhebliche Grenze der Begreiflichkeit anerkannt. Zwar versucht Leibniz das rationalistische Motiv seiner Gesamtanschauung wenigstens mittelbar aufrecht zu erhalten, indem er nachdrücklich betont, dass jene göttliche Wirksamkeit, die hier dem natürlichen Geschehen unterlegt wird, nicht willkürlich erfolgt, sondern bestimmten und dauernden Gesetzen gehorcht. Trotzdem sind es nicht die eigenen Kräfte der „geschaffenen Dinge“, somit auch nicht die eigenen Prinzipien der menschlichen Vernunft, denen hier die Erklärung entnommen wird: diese Erklärung bleibt daher ein „beständiges Wunder“, in dem Sinne, den Leibniz selbst innerhalb seines reifen Systems dieser Bezeichnung gegeben hat.³¹⁾ Das Problem des Stetigen fordert eine tiefere und rein logische Aufklärung. —

Wiederum muss man an diesem Punkte die Harmonie bewundern, die zwischen Leibniz' allgemeinen philosophischen Interessen und den besonderen Aufgaben besteht, vor welche die Entwicklung der Einzelwissenschaften ihn stellt. Eine Harmonie, die wahrhaft „praestabliert“ heißen kann, da sie nicht auf einem zufälligen Zusammentreffen verschiedenartiger Gedankenreihen beruht, sondern mit Notwendigkeit aus dem einheitlichen methodischen Grundplan der Leibnizischen Forschung hervorgeht. Die neue Analysis des Unendlichen ist es, die die Antwort auf die prinzipiellen Schwierigkeiten birgt, die bisher zurückblieben. Man kann den allgemeinen Leitgedanken

dieser Analysis, im Zusammenhang mit den früheren Erwägungen, in aller Kürze bezeichnen. Wir sahen, wie die elementare Arithmetik und Geometrie, die zunächst das Vorbild der Methode bildeten, sich zum Gedanken einer „universalen Mathematik“ erweiterten, die alle reinen Verknüpfungsformen des Denkens überhaupt umfassen sollte. Die Gesetze dieser Verknüpfungsformen liessen sich studieren, die Ergebnisse, zu denen sie hinführen, liessen sich ableiten, ohne dass die Elemente, deren Abhängigkeit von einander es zu erfassen galt, als extensive Grössen bestimmt waren. So lehrt z. B. die geometrische Charakteristik uns einen Kongruenz-Calcul kennen, in welchen weder Grössen noch Zahlen, sondern lediglich einfache und unausgedehnte Punkte und Lageverhältnisse eingehen. Die Rechnung hat es lediglich mit der Ordnung und wechselseitigen Bedingtheit rein qualitativer Beziehungen, nicht mit irgendwelchen quantitativen Verhältnissen zu tun. Allgemein zeigt sich jetzt, dass die Algebra als Wissenschaft der Quantität einer allgemeinen Formenlehre untergeordnet ist, deren Ursprung nach Leibniz in der „Metaphysik“ zu suchen ist.³²⁾ Der Funktionsbegriff ist an Ursprünglichkeit, sowie an methodischer Allgemeinheit dem gewöhnlichen arithmetischen und geometrischen Grössenbegriff überlegen. Die Originalität und die anfängliche Paradoxie des Infinitesimalcalculs besteht darin, dass er diese allgemeine Einsicht auf das Gebiet der Grössen selbst anwendet. Denken wir uns zwei Reihen veränderlicher Grössen einander gegenübergestellt und durch ein festes Gesetz der Zuordnung miteinander verbunden, so bleibt dieses Gesetz, wenn wir die absoluten quantitativen Werte, die wir miteinander vergleichen, sich unbeschränkt vermindern lassen, in seinem Sinn und seiner Geltung völlig ungeschmälert. Das begriffliche Verhältnis, das wir zwischen ihnen festgestellt haben, bleibt bestehen, selbst wenn die Grössen, an denen es sich uns zuerst darstellte, für die Anschauung verschwinden.³³⁾ Ja, es ist umgekehrt eben dieses Begriffsverhältnis, das den eigentlichen Erkenntnisgrund für alle Bestimmung der Maassverhältnisse abgibt. Das gewöhnliche Verfahren der Grössenvergleiche durch direkte Messung versagt überall dort, wo es sich um ungleichartige Gebilde, wo es sich etwa um Gerade und Kurven

handelt. Hier bleibt kein anderes Mittel, als die verschiedenartigen Gestalten nicht direkt, in ihrem fertigen sinnlichen Bilde, zu vergleichen, sondern sie zuvor auf die Regel zu reduzieren, nach der wir sie entstanden denken. Diese Regel der Entstehung bildet fortan das wahre „Element“, das die Analyse zu fordern hat. So wird die Länge einer Kurve ermittelt, indem wir in jedem ihrer Punkte eine bestimmte Richtung mitdenken und aus dem Gesetz der stetigen Richtungsänderung die Beschaffenheit und die sämtlichen quantitativen Merkmale der Kurve erschliessen. Die Forderung der „genetischen Definition“ hat hier ihre wahrhaftige Erfüllung gefunden: wir verstehen ein Gebilde erst dann wahrhaft, wenn wir es in seinem logischen Aufbau schrittweise verfolgen. Die Differentialrechnung erscheint nunmehr als ein technisches Verfahren, um uns — namentlich in dem Fortschritt zur Reihe der höheren Ableitungen — die Gesamtheit der Bedingungen eines gegebenen Grösseninhalts zu versichern, während die Integralrechnung lehrt, diesen Inhalt, sofern er noch nicht gegeben ist, aus dem Inbegriff eben dieser Bedingungen zu konstruieren. Fasst man alle bisherigen Ergebnisse zusammen, so zeigt sich jetzt eine charakteristische logische Stufenfolge. Wenn die Universalwissenschaft sich zunächst auf die Rückführung alles gedanklichen und wirklichen Seins auf Zahlverhältnisse beschränkte; wenn sie, alsdann auf jede Mitwirkung der Zahl zu verzichten und die Verhältnisse der Form rein aus sich selbst heraus zu begreifen lernte: so ist jetzt die reine Theorie und der allgemeine Calcul der Funktionen als das eigentliche und tiefste Instrument für die Zahl- und Grössenbestimmung selbst erkannt.

Jetzt erst hat die Frage nach der „Zusammensetzung“ des Stetigen die scharfe und prägnante Fassung erhalten, die die Voraussetzung ihrer Lösung ist. Der Gesichtspunkt des „Ganzen“ und des „Teils“ tritt zurück: an seine Stelle tritt ein Wechselverhältnis und eine Ueber- und Unterordnung begrifflicher Bedingungen. Das „Einfache“ ist nicht ein Bestandteil des Zusammengesetzten, sondern ein logisches Moment, das in seine Definition eingeht. „Viele, die in der Mathematik über den Punkt und die Einheit philosophiert haben — so schreibt Leibniz an Bourguet — sind in Irrtümer geraten, weil sie zwischen

der Auflösung in Begriffe und der Zerfällung in Teile nicht unterschieden haben. Die Teile sind nicht immer einfacher als das Ganze, obwohl sie stets kleiner als das Ganze sind.“⁸⁴⁾ Somit will auch das „Unendlich-Kleine“ lediglich das begriffliche „Requisit“ der Grösse, nicht aber einen wirklichen „aktuellen“ Bestandteil von ihr darstellen. Gegenüber jeder realistischen Deutung, die die Materie aus unendlich kleinen Partikeln zusammengesetzt denkt, hat daher Leibniz stets von neuem den Charakter der Infinitesimalgrösse als einer rein methodischen „Fiktion“ betont: einer Fiktion, die nichtsdestoweniger notwendig und unentbehrlich ist, da — kraft eines Zusammenhangs, der uns erst später völlig durchsichtig werden wird — Alles in den Dingen sich so verhält, als ob sie unbedingte Wahrheit wäre. Allgemein kommt dem Unendlich-Kleinen die volle Geltung eines begrifflichen Grundes, aber keinerlei Art tatsächlicher Sonderexistenz zu. Sein Platz ist — wie es in einem Briefe an Johann Bernoulli charakteristisch heisst — „in den idealen Gründen, von denen als ihren Gesetzen die Dinge regiert werden, obwohl es sich in den Teilen der Materie nicht findet.“⁸⁵⁾

Die historische Frage nach der Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit der Leibnizischen Entdeckung des Infinitesimalcalculus erhält erst in diesem Zusammenhange ihr volles Licht. Die Antwort auf sie kann nicht zweifelhaft sein, sobald man erkannt hat, dass die neue Rechnungsart in der Tat, wie Leibniz selbst es ausspricht, aus dem innersten Quell seiner Philosophie hervorgegangen ist.⁸⁶⁾ Die Analysis des Unendlichen ist nur eine neue und fruchtbare Durchführung der allgemeinen Forderung der Analysis der Begriffe, mit welcher Leibniz' Lehre beginnt. Es ist sehr bezeichnend, dass Leibniz in einem Aufsätze, der nach dem Ausbruch des Prioritätsstreites verfasst ist, und der die Motive der Entdeckung in meisterhafter Prägnanz und Klarheit enthüllt, diesen Gedanken wiederum an die Spitze stellt. Der eigentliche und letzte Ursprung liegt ihm hier wiederum in seiner Lehre von den Bedingungen der Definition und des deduktiven Beweises.⁸⁷⁾ Die Weite und Allgemeinheit, in der Leibniz von Anfang an seine Grundkonzeption fasst und die ihre eigentliche Ueberlegenheit ausmacht, geht aus diesem Zusammenhang hervor. Der Gedanke des Infinitesi-

malen brauchte als solcher von ihm nicht entdeckt zu werden: er war bereits durch Galilei in der Mechanik, durch Kepler und Cavalieri in der Geometrie, durch Fermat und Descartes in der Analysis heimisch und fruchtbar geworden. (Vgl. Bd. I, S. 324 ff.) Leibniz' Leistung besteht darin, dass er all diesen verschiedenen Ansätzen, die in ihrer Durchführung auf ein Sondergebiet beschränkt blieben, ein einheitliches Begriffsfundament entdeckt. Hier geht er auch über Newton hinaus, der den Fluxionsbegriff durch den Begriff der Geschwindigkeit erläutert und dessen Betrachtungsweise somit im wesentlichen durch mechanische Analogien geleitet ist. Leibniz steht dieser Anschauung innerlich nicht fern: gilt doch auch ihm die Bewegung als ein reiner rationaler Grundbegriff, der dem Geiste als unverlierbarer Besitz eingeprägt ist. „Unser Geist könnte in einen Zustand kommen, in dem er keine Experimente anzustellen noch auf die Erfahrungen Acht zu haben vermöchte, die er in diesem Leben gesammelt; unmöglich aber ist es, dass die Ideen der Ausdehnung und der Bewegung, sowie der anderen reinen Formen jemals in ihm ausgelöscht würden.“⁸⁸⁾ Die „Bewegung“ indessen, wie sie hier verstanden wird, ist kein einzelnes empirisches Datum mehr, sondern jenes allgemeine Prinzip, dessen der Gedanke sich bedient, wenn er das Zusammengesetzte aus dem Einfachen konstruktiv hervorgehen lässt. So lässt es sich verstehen, dass dieser Begriff die verschiedensten Problemgebiete gleichmässig zu durchdringen und zu beherrschen vermag. Von der Cavalierischen „Geometrie des Unteilbaren“, die uns „sozusagen die Rudimente oder Anfänge der Linien und Figuren“ aufweist,⁸⁹⁾ schreitet Leibniz zum physikalischen Begriff des „Moments“ der Geschwindigkeit, von hier aus wiederum zur analytischen Geometrie und zum „umgekehrten Tangentenproblem“ weiter, wobei jedoch sein Blick niemals auf der einzelnen Aufgabe als solcher, sondern auf der allgemeinen Methodik ihrer Lösung haftet.

So wird auch das Prinzip der Continuität, das Leibniz als den letzten Grund seiner Analysis bezeichnet, von ihm überall als ein Prinzip der Ordnung und der Methode des Denkens eingeführt. Betrachten wir zwei Wertefolgen veränderlicher Grössen, die durch ein festes Gesetz mit einander ver-

bunden sind, so darf die Beziehung, die zwischen den Reihengliedern besteht, nicht aufgehoben werden, wenn wir von ihnen auf die Grenzen der beiderseitigen Reihen übergehen. In der Anschauung zwar mögen diese Grenzfälle den übrigen Elementen unvergleichlich gegenüberzustehen scheinen; wie denn Ruhe und Bewegung, Gleichheit und Ungleichheit, Parallelismus und Convergenz von Linien in der unmittelbaren sinnlichen Auffassung als Gegensätze erscheinen müssen. Aber diese Kluft, die für unsere „Imagination“ bestehen bleibt, muss der Gedanke überbrücken und ausfüllen. Ein Element mag, isoliert betrachtet, einem anderen noch so „unähnlich“ scheinen: wenn es sich aus ihm im stetigen logischen Fortgang ableiten und entwickeln lässt, so gewinnt es kraft dieses Prozesses der Schlussfolgerung eine höhere und fester gegründete Gemeinschaft mit ihm, als die sachliche Uebereinstimmung in irgend welchen konstanten anschaulichen Einzelmerkmalen ihm zu geben vermöchte. „Ist irgend ein stetiger Uebergang gegeben, der in einem letzten Terminus endet — so formuliert Leibniz selbst den obersten Grundsatz der neuen Rechnung — so ist es stets möglich, eine gemeinsame rationale Betrachtungsweise durchzuführen (*ratiocinationem communem instituere*), die den letzten Terminus mit in sich einschliesst.“⁴⁰⁾ Die Giltigkeit und Stringenz des logischen Verfahrens, kraft dessen wir die beiden Reihen auf einander beziehen, bricht nicht ab, wengleich die sinnliche Analogie und Aehnlichkeit verschwinden mag. Die Regel des Ungleichen muss so allgemein konzipiert werden, dass sie die Gleichheit als eine besondere Bestimmung in sich zu fassen vermag. Ausdrücklich wird daher das Prinzip der Continuität von Leibniz als ein logisches Postulat für die Aufstellung und Verknüpfung unserer Begriffe gefasst, das als solches allerdings mittelbar auch für alle Wirklichkeit von Tatsachen gelten muss, da sich keine Wirklichkeit erdenken lässt, die nicht ihrem Grund und Inhalt nach durchgehend vernünftig wäre. „Da die Continuität ein notwendiges Erfordernis der wahren Gesetze der Mitteilung der Bewegung ist, wie liesse sich daran zweifeln, dass alle Phaenomene ihr unterworfen sind, da diese ja nur vermittels der wahren Gesetze der Mitteilung der Bewegung verstandesgemäss erklärbar werden.“⁴¹⁾ Wer daher Regeln der Bewegung und Ruhe aufstellen will, der muss

sich vor allem gegenwärtig halten, dass „die Regel der Ruhe so zu fassen ist, dass sie als Corollar oder als Spezialfall der Regel der Bewegung angesehen werden kann. Wenn dies — wie bei den Cartesischen Stossgesetzen — nicht der Fall ist, so ist dies das sicherste Zeichen dafür, dass die Regeln falsch aufgestellt sind und mit einander nicht in Einklang stehen.“⁴²⁾ Es ist bemerkenswert, dass Leibniz nirgends versucht hat, einen direkten metaphysischen Beweis für die Continuität der Bewegung zu geben. Noch in Briefen an de Volder, die aus der späteren Periode seiner Philosophie stammen, äussert er sich über diesen Punkt mit grösster Zurückhaltung.⁴³⁾ Die Stetigkeit kann nicht unmittelbar aus dem „Wesen“ der Bewegung, sondern nur aus den Prinzipien der rationalen Ordnung, d. h. aus den Erfordernissen unserer vernünftigen Einsicht gefolgert werden. Aber freilich wird sie damit keineswegs zu bloss „subjektiver“ Geltung herabgesetzt; denn was als „ewige Wahrheit“ erkannt und erwiesen ist, das gilt damit nicht nur für unseren endlichen Verstand, sondern ist eine schlechthin unbedingte Regel, an welche der unendliche, absolute Verstand Gottes in der Realisierung der Dinge gebunden bleibt. „So kann man allgemein sagen, dass die gesamte Continuität etwas Ideales ist, dass aber nichtsdestoweniger das Reale vollkommen vom Idealen und Abstrakten beherrscht wird, sodass die Regeln des Endlichen im Unendlichen . . . und umgekehrt die Regeln des Unendlichen im Endlichen ihre Geltung behalten. Denn alles untersteht der Herrschaft der Vernunft; andernfalls gäbe es weder Wissenschaft, noch Regel, was der Natur des obersten Prinzips widerstreiten würde.“⁴⁴⁾ In diesem Sinne bedeutet für Leibniz das Gesetz der Stetigkeit den Schlüssel der wahrhaften Philosophie, die sich über die Sinne und die Einbildung erhebt und den Ursprung der Erscheinungen im Gebiet des Intellektuellen sucht.⁴⁵⁾ —

Jetzt erst ist uns der Weg zur Betrachtung des realen Geschehens gebahnt, ohne dass wir fürchten müssten, im logischen Sinne eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* zu begehen. Die Analyse des Zeitverlaufs der wirklichen Ereignisse stellt die „Scientia generalis“ vor eine Aufgabe, vor der all ihre begrifflichen Mittel zunächst zu versagen drohen. Ein Zusammenhang der Wirklichkeit ist für uns — nach den ersten Voraussetzungen der Leib-

nizischen Lehre — nur dann vollkommen erkennbar, wenn er sich in einem Urteil darstellen lässt, dessen Prädikat ausdrücklich oder „virtuell“ im Subjekt enthalten ist. Die Bestimmungen, die an den Subjektbegriff herantreten, dürfen ihm gegenüber nichts Fremdes und Aeusserliches bedeuten, sondern es muss möglich sein, sie lediglich aus der eigenen „Natur“ des Subjekts vollständig zu entwickeln und zu begreifen. Die gewöhnliche Ansicht, die man sich von der Art des zeitlichen Geschehens macht, aber widerspricht dieser Grundforderung. Gilt doch gerade dies als das Charakteristische des zeitlichen Wandels, dass in ihm völlig neue Inhalte erschaffen werden, die plötzlich, wie aus einem unbekanntem Grunde des Seins hervortauchen und dem Bewusstsein, als etwas völlig Selbständiges, von all seinen bisherigen Kenntnissen Verschiedenes gegenüber treten. Ist diese Auffassung richtig, so müssen wir den Anspruch aufgeben, den Intellekt selbst als den zulänglichen Grund aller Wahrheiten, die ihm gegeben werden können, anzusehen; so muss neben und ausser ihm in der Sinneserfahrung ein zweites, gleich ursprüngliches Prinzip der Gewissheit anerkannt werden. Diese Lösung aber würde den Leibnizischen Begriff der Erkenntnis selbst zunichte machen: denn alle blossen Tatsachenwahrheiten wollen als Vorbereitung für rationale Sätze dienen und streben danach, sich fortschreitend in sie aufzulösen (vgl. ob. S. 56 ff.) So gilt es an diesem Punkte, die herkömmliche Betrachtungsweise in sich selber umzugestalten. Was wir als eine völlige zeitliche Neuschöpfung anzusehen pflegen, das ist in Wahrheit nur die Entfaltung und das successive Hervortreten zuvor gegebener Bedingungen, in denen der Erfolg bereits völlig beschlossen lag. Das zeitliche Werden ist statt unter den Gesichtspunkt der Epigenesis unter den Gesichtspunkt der Praeformation zu stellen. Jeder Moment des Werdens muss als eine eindeutige Folge aus der Gesamtheit der vorangehenden Bedingungen ableitbar und in ihnen in seiner gesamten Eigenart vorgebildet sein.

Die mechanische Naturauffassung ist uns daher — wie Leibniz insbesondere gegen Robert Boyle hervorhebt —⁴⁶⁾ nicht lediglich durch die Erfahrung und durch die „Natur der Dinge“ aufgedrängt, sondern sie wurzelt in den ersten Prinzipien unserer Vernunft. Der Satz, dass alle Veränderungen, die in der Natur

vor sich gehen, aus den blossen Begriffen von Grösse, Gestalt und Bewegung vollständig erklärbar sein müssen, ist nur ein Corollar und eine speziellere Fassung des allgemeinen Satzes vom zureichenden Grunde. Denn diese Begriffe sind es, die das Wirkliche erst „intelligibel“ machen, sofern sie gestatten, es dem exakten mathematischen Calcul zu unterwerfen.⁴⁷⁾ Die Deutung, die die mechanische Physik den konkreten Naturerscheinungen gibt, begünstigt somit, wenn man sie ihrem tieferen Sinn und Rechte nach versteht, nicht die Folgerungen des dogmatischen Materialismus, sondern umgekehrt ist sie es, die alles sinnliche Sein in einen logisch-mathematischen Erkenntniszusammenhang und damit in ein „geistiges“ Sein auflöst. Wie in einer algebraischen Progression von Zahlen jedes folgende Glied durch das vorhergehende und das allgemeine Gesetz der Reihe bedingt und vollständig umschrieben ist, so muss jeder Folgezustand des Universums, der nur immer erreichbar ist, in dem Gegenwärtigen enthalten und aus ihm vollkommen ableitbar sein: „sonst wäre die Natur ungereimt und des Weisen unwürdig.“⁴⁸⁾ Könnte man kraft einer Formel einer „höheren Charakteristik“ irgend eine wesentliche Eigenschaft des Universums ausdrücken, so könnte man aus ihr die Folgezustände aller seiner Teile für alle angebbaren Zeiten herauslesen.⁴⁹⁾ Die Gegenwart geht mit der Zukunft schwanger, wie sie die Vergangenheit in sich bewahrt und wiedergibt.

In diesen Erwägungen ist der physikalische Kraftbegriff Leibnizens bereits seinem gesamten Inhalt nach mitgegeben. Denn die „derivative Kraft“, mit der es nach Leibniz die Physik allein zu tun hat, besagt nach seinen wiederholten und unzweideutigen Erklärungen nichts anderes, als „den gegenwärtigen Zustand des Geschehens selbst, sofern er zu einem folgenden strebt oder einen folgenden im voraus involviert.“⁵⁰⁾ Die Kraft ist somit kein geheimnisvolles Agens, das von aussen her an die Dinge herantritt, sondern sie ist lediglich der Ausdruck für die durchgängige mathematische und logische Determination alles künftigen Werdens durch die Bedingungen, die in der Gegenwart verwirklicht sind. Es gibt keine isolierte, für sich bestehende Gegenwart; vielmehr ist jeder Körper das, was er ist, nur dadurch, dass er ausser seiner momen-

tanen Daseinsform eine unabschliessbare Reihe zukünftiger Gestaltungen, die zu bestimmter, fest vorgeschriebener Zeit zur Wirklichkeit gelangen werden, in sich birgt. Nur vermöge dieser Beziehung und dieser Tendenz auf das Kommende gewinnen die verschiedenen momentanen Zustände des Seins ihre Differenzierung und ihre innere Unterscheidbarkeit.⁵¹⁾ Die Bewegung (so wie die Zeit) „hat, genau genommen, niemals ein eigentliches Dasein, da sie keine koexistierenden Teile besitzt, folglich niemals als Ganzes existiert. Und so liegt in ihr selbst nichts Reales, ausser der Realität des momentanen Zustandes, der durch die Kraft und ihr Streben nach Veränderung zu bestimmen ist.“⁵²⁾ Trotz des Ausdrucks des Strebens, der hier gebraucht wird, liegt jede anthropomorphistische Auffassung doch völlig fern. Der *conatus* fällt, wie bei Spinoza, mit der *essentia*, zusammen; er ist der Ausdruck für die logischen Folgen, die in einem gegebenen Zustand mit gesetzt sind. (Vgl. ob. S. 33 f.) Der physikalische Begriff der Kraft — denn von dem biologischen und metaphysischen ist hier noch nicht die Rede — hat seine Wurzel nicht in der sinnlichen Empfindung, sondern geht auf den allgemeinen Begriff der Bedingung zurück. Er wird zu keinem anderen Zwecke eingeführt, als um von den Phänomenen der Bewegung, die die Beobachtung uns darbietet, völlige logische Rechenschaft zu geben. „Als Ursache bezeichnen wir diejenige Sache, aus deren Zustand sich am leichtesten der Grund der Veränderungen ergibt. Denken wir uns z. B. einen bewegten Körper in eine Flüssigkeit versetzt, in der er mannigfache Wellen erzeugt, so lässt sich der gesamte Verlauf der Erscheinungen, die sich hierbei ergeben, auch durch die Annahme ausdrücken, dass der feste Körper ruht und die Flüssigkeit um ihn herum in Bewegung begriffen ist; ja es lassen sich ein und dieselben Phänomene auf unendlich verschiedene Weise erklären. Und sicherlich ist auch die Bewegung in Wahrheit nur etwas Relatives; dennoch ist diejenige Hypothese, die dem festen Körper die Bewegung zuspricht und aus ihr die Wellen der Flüssigkeit herleitet, unendlich viel einfacher als alle übrigen, und es kann deshalb dieser Körper als Ursache der Bewegung angesehen werden.“ In aller Setzung von Ursachen und Wirkungen handelt es sich immer nur um eine derartige ge-

dankliche Bestimmung, der wir die Erscheinungen unterwerfen: „causae non a reali influxu, sed a reddenda ratione sumuntur.“⁵³⁾

Wiederum greifen hier die Ergebnisse der besonderen Wissenschaften bedeutungsvoll in die Entwicklung der allgemeinen Methodenlehre ein. Schon während seines Pariser Aufenthalts, in der ersten Periode seiner Philosophie, wird Leibniz zum Kritiker der fast allgemein anerkannten Cartesischen Grundbegriffe der Mechanik. Er erkennt dem Cartesischen Kraftmass, wonach die Kraft nach dem Produkt von Masse und Geschwindigkeit zu schätzen ist, seine relative Berechtigung zu, indem er zeigt, dass zwar nicht die absolute, wohl aber die algebraische Summe der „Bewegungsgrössen“ sich im Ganzen des Alls konstant erhält.⁵⁴⁾ Aber dieses Gesetz der „Erhaltung der Richtung“ gilt ihm nunmehr nur noch als ein Sonderfall des umfassenderen Gesetzes der Erhaltung der lebendigen Kraft, das er allgemein formuliert und a priori aus dem Satze, dass die volle Wirkung ihrer Ursache gleich sein muss, zu beweisen unternimmt. Dieser Satz ist, wie er ihn auffasst, kein Ergebnis der sinnlichen Wahrnehmung, sondern er gründet sich auf „Prinzipien, die von den Erfahrungen selbst Rechenschaft geben und die imstande sind, Fälle, für die es noch keine Experimente oder Regeln gibt, zur Bestimmung zu bringen.“ Die Gleichheit von Ursache und Wirkung ist — im selben Sinne, wie das Stetigkeitsprinzip — ein Postulat, mit dem wir an die Wahrnehmung herantreten und gemäss dem wir sie in feste konstante Ordnungen fassen. Bleiben wir bei der blossen sinnlichen Beobachtung stehen, so löst sich uns das Geschehene zunächst in völlig heterogene Reihen: in eine Welt der Töne und Farben, der Druck- und Muskelempfindung, wie der Temperaturempfindung auf. Damit alle diese Gebiete unter einander vergleichbar werden, damit etwa Phaenomene der Schwere und Elastizität, der Wärme und der Bewegung sich wechselseitig einander zuordnen und durch einander messen lassen; dazu muss zunächst eine begriffliche Einheit festgestellt werden, in der sie verbunden sind. Welche qualitativen Unterschiede die Erscheinungen auch unter sich aufweisen mögen: es muss einen Gesichtspunkt geben, der sie als Grössen einander gleichartig macht. Leibniz ent-

deckt diesen Gesichtspunkt im Begriff der Arbeit, den er zuerst, mit dem vollen Bewusstsein seiner allgemeinen prinzipiellen Bedeutung, zur Grundlage der gesamten Physik macht.⁵⁵⁾ Die verschiedenartigen Prozesse des Wirkens besitzen ein gemeinsames Mass in ihrer Leistungsfähigkeit. Gäbe es kein derartiges Mass; fände es sich etwa, dass zwei „Kräfte“, die innerhalb des einen Gebiets, wie z. B. in der Erhebung von Gewichten über ein bestimmtes Niveau, das Gleiche zu leisten vermögen, in anderen Gebieten zu verschiedenen Ergebnissen führen — so fiel damit die gesamte dynamische Wissenschaft dahin. Die Kraft wäre alsdann, weil nicht quantitativ fassbar, auch kein logisch bestimmbarer, eindeutiger Begriff; sie wäre keine feste Grösse, sondern etwas Vages und Widerspruchsvolles.⁵⁶⁾ Der strenge rationale Begriff der Ursache kann nur durch Vermittlung des Grössenbegriffs auf die räumlich-zeitlichen Erscheinungen anwendbar gemacht werden.

Aber noch in anderer Beziehung erweist der Gedanke der Erhaltung der lebendigen Kraft seine Bedeutung für die Gesamtheit von Leibniz' philosophischen Grundanschauungen. Die Forderung, die wir anfangs stellen mussten: den realen Zeitverlauf gemäss den allgemeinen Bedingungen der Prinzipienlehre zu begreifen, ist erst jetzt wahrhaft erfüllt. Es gibt kein absolutes Entstehen; sondern jede scheinbare Neuschöpfung ist nur die Umformung ein und desselben realen Inhalts, der als Grösse beharrt. Der Gedanke, den Leibniz für den Bewusstseinsbegriff durchführt, erweist im Gesetz der Erhaltung seine Geltung für den Weltbegriff; die physikalische Betrachtung ergänzt und bestätigt die erkenntnistheoretisch-logische. Das All ist nunmehr zum selbstgenügsamen System geworden, das keines äusseren Eingriffs zu seinem Fortbestande bedarf. So erfüllt die Entwicklung der konkreten Einzelwissenschaften die Aufgabe, die methodischen Gedanken, die zunächst nur den Charakter allgemeiner Forderungen trugen, im einzelnen zu bewähren.

III.

Der Aufbau und der Stufengang der rationalen Erkenntnis war bei Leibniz durch seinen allgemeinen Begriff der Wahr-

heit bestimmt. Der formale Charakter dieses Begriffs enthielt bereits eine bestimmte Anweisung auf den sachlichen Inhalt, der in ihn eingehen sollte. Jetzt, nachdem der erste Ueberblick über das System der Wissenschaften erreicht ist, lässt sich dieser prinzipielle Zusammenhang zwischen Form und Materie des Wissens noch von einer anderen Seite her beleuchten. Es ist ein eigentümlicher und spezifischer Zug des Leibnizischen Ideals der Erkenntnis, der sich in der allgemeinen Charakteristik, wie in der Mathematik, in der Dynamik und Biologie, wie in der Metaphysik gleichmässig ausprägt und der in diesem Fortgang zu immer bestimmter Gestaltung gelangt. —

Die Ansicht, dass alle Erkenntnis das getreue Abbild einer für sich bestehenden Wirklichkeit sein muss, wird von Leibniz von Anfang an verworfen. Zwischen unseren Ideen und dem Inhalte, den sie „ausdrücken“ wollen, braucht keinerlei Verhältnis der Aehnlichkeit zu bestehen. Die Ideen sind nicht die Bilder, sondern die Symbole der Realität; sie ahmen nicht ein bestimmtes objektives Sein in all seinen einzelnen Zügen und Merkmalen nach, sondern es genügt, dass sie die Verhältnisse, die zwischen den einzelnen Elementen dieses Seins obwalten, in sich vollkommen repräsentieren und sie gleichsam in ihre eigene Sprache übersetzen. „Eine Sache drückt eine andere aus, wenn eine konstante und geregelte Beziehung zwischen dem, was sich von der einen, und dem, was sich von der andern aussagen lässt, besteht.“⁵⁷⁾ „So drückt das Modell einer Maschine die Maschine selbst, so drückt eine ebene perspektivische Zeichnung einen dreidimensionalen Körper, ein Satz einen Gedanken, ein Zeichen eine Zahl, eine algebraische Gleichung einen Kreis oder eine andere geometrische Figur aus: und allen diesen Ausdrücken ist dies gemeinsam, dass wir aus der blossen Betrachtung der Verhältnisse des Ausdrucks zur Kenntnis der entsprechenden Eigenschaften der auszudrückenden Sache zu gelangen vermögen. Hieraus geht hervor, dass es nicht notwendig ist, dass Ausdruck und Sache einander ähnlich sind; sofern nur eine gewisse Analogie aller Verhältnisse gewahrt ist. Es ergibt sich ferner, dass die einen Ausdrücke ein sachliches Fundament (fundamentum in natura) besitzen, während die anderen, wie etwa die Worte der Sprache oder irgendwelche Zeichen, wenigstens

zum Teil auf willkürlicher Konvention beruben. Die sachlich gegründeten fordern irgend eine Art Aehnlichkeit, wie sie z. B. zwischen einer Gegend und ihrer geographischen Karte besteht, oder doch eine Verknüpfung von der Art, wie sie zwischen einem Kreise und seiner perspektivischen Darstellung in einer Ellipse stattfindet: denn jeder Punkt der Ellipse entspricht hier nach einem bestimmten Gesetz irgendeinem Punkte des Kreises. Dass also eine Idee der Dinge in uns ist, bedeutet nichts anderes, als dass Gott, der in gleicher Weise der Urheber des Geistes und der Dinge ist, dem Geiste eine derartige Denkkraft gegeben hat, dass er aus seinen eigenen Tätigkeiten Ergebnisse abzuleiten vermag, die den wirklichen Folgen in den Dingen vollkommen entsprechen. Obwohl daher die Idee des Kreises dem Kreise in der Natur nicht ähnlich ist, so lassen sich doch aus ihr Wahrheiten ableiten, die die Erfahrung an dem wirklichen Kreise ohne Zweifel bestätigen wird.⁵⁵⁾

So geringfügig auf den ersten Blick die Aenderung erscheinen mag, die Leibniz an der gewöhnlichen erkenntnistheoretischen Ansicht vollzieht: so wichtig und fruchtbar ist sie für seine gesamte Lehre geworden. Der erste und entscheidende Schritt zur Ueberwindung der „Abbildtheorie“ ist jetzt getan. Zwar beziehen sich auch hier die Ideen auf ein objektives Sein, das ihnen gegenübersteht; aber sie brauchen dieses Sein nicht mehr zu kopieren, um es zu verstehen und in ihren eigenen Besitz zu verwandeln. Damit ändert sich zunächst die Auffassung von der Rolle und Bedeutung, die der Wahrnehmung im Ganzen des Erkenntnisprozesses zukommt. Die „Nouveaux Essais“ lassen in ihrer Theorie der „Perzeption“ diesen Wandel deutlich hervortreten. Im Hinblick auf das bekannte Molyneuxsche Problem — ob nämlich ein Blindgeborener, der durch eine Operation sehend würde, sogleich die verschiedenen räumlichen Formen, die ihm bisher nur durch den Tastsinn bekannt waren, durch das Gesicht werde unterscheiden können — führt Leibniz aus, dass es von allgemeinem psychologischen Interesse wäre, die Vorstellungsweisen der Blinden und der Taubstummen eingehend zu untersuchen. Diese Vorstellungsweisen könnten von einander und von der unsrigen vollkommen abweichen, wie sie denn aus ganz verschiedenem sinnlichen Material, als die unsrige aufgebaut sind und dennoch in dem,

was sie ausdrücken, einander *aequivalent* sein. Denn die Empfindung als solche ist, für sich allein genommen, stumm; sie wird zur Erkenntnis erst durch die ideale Bedeutung, die wir ihr geben und für die sie uns nur als Hinweis dient. Es ist somit keineswegs widersprechend, dass derselbe einheitliche Ideengehalt durch sehr verschiedene Gruppen sinnlicher Zeichen wiedergegeben und vermittelt werden kann. Der Grundmangel von Lockes Erkenntnistheorie besteht nach Leibniz darin, dass sie diese Unterscheidung nicht beachtet und durchgeführt hat: dass ihr dasjenige, was die Ideen im strengen Begriffsgebrauche der Wissenschaft bedeuten, mit den Wahrnehmungskomplexen verschmilzt, die lediglich zu ihrer mehr oder weniger willkürlichen und wandelbaren Bezeichnung dienen. Der Geometer hat es nicht mit den Bildern der Geraden oder des Kreises zu tun, die notwendig in verschiedenen Individuen verschieden und somit schwankend und mehrdeutig sind, sondern mit den objektiven Beziehungen der Gedanken, für die jene Bilder nur als Abkürzungen dienen.⁵⁹⁾

Auf die Aufgabe der allgemeinen Charakteristik fällt von hier aus neues Licht. Jetzt versteht man es, dass die Charaktere die Dinge nicht in ihren konkreten Einzelheiten abzubilden und sich somit nicht in ihre unendliche Mannigfaltigkeit zu verlieren brauchen und dass sie trotzdem imstande sind, uns ihren gesamten „intelligiblen“ Wahrheitsgehalt zu versinnlichen. „Charaktere sind Dinge, durch welche die wechselseitigen Relationen der Objekte unter einander ausgedrückt werden, deren Behandlung indessen leichter als die der Objekte selbst ist. So entspricht jeder Operation in den Charakteren irgend eine Aussage in den Objekten, und wir können die Behandlung der Gegenstände selbst oft bis zum Ende des Verfahrens aufschieben. Denn jedes Ergebnis, zu welchem wir in den Charakteren gelangen, kann leicht auf deren Gegenstände übertragen werden, wegen der Uebereinstimmung, die zwischen ihnen von Anfang an festgesetzt worden ist . . . Je exakter nun die Charaktere sind, d. h. je mehr Beziehungen der Dinge sie zum Ausdruck bringen, um so grösseren Nutzen gewähren sie.“⁶⁰⁾ Die Ansicht, dass die Wahrheit selbst, weil sie zu ihrer Darstellung irgendwelcher Zeichen bedarf, nur ein Gebilde subjektiver Willkür sei und von den Konventionen der Sprache abhängt, ist damit bereits abgewehrt. Nur das

Material, in welchem wir ihr zum sinnlichen Ausdruck verhelfen wollen, können wir nach Belieben wählen, während die Beziehungen zwischen den Ideen selbst als solche unabhängig und unveränderlich feststehen. Wie wir durch das Medium der sinnlichen Empfindung hindurch auf die konstanten Inhalte der mathematischen Definition hinblicken, so schauen wir in den Zeichen einen objektiv-begrifflichen Sachverhalt an, der jeder individuellen Willkür entrückt ist.⁶¹⁾

Was dieser Grundgedanke für die Gestaltung der Mathematik bedeutet und leistet, das haben wir insbesondere am Beispiel der Analysis der Lage verfolgt. (S. ob. S. 65 ff.) Seine eigentliche Erfüllung aber findet er erst im Gebiete der Infinitesimalrechnung. Hier sehen wir, wie das Differential, ohne dem Gebilde, aus dem es abgeleitet ist, ähnlich und gleichartig zu sein, es doch seiner gesamten begrifflichen Bedeutung nach zu repräsentieren und alle Verhältnisse, die es zu anderen Grössen eingeht, zum exakten Ausdruck zu bringen vermag. Die mathematische Fruchtbarkeit der neuen Anschauung bekundet sich vor allem in einer Erweiterung und Umgestaltung des Massbegriffs. Die elementare Geometrie kann sich für ihre Messungen mit irgend einer gegebenen Einheitsstrecke begnügen, durch deren wiederholte Setzung sie schliesslich das Gebilde, das sie misst, in beliebiger Annäherung zu erreichen und zu erschöpfen vermag. Mass und Gemessenes sind einander hier völlig homogen; sie gehören begrifflich, wie sachlich derselben Dimension an. Die moderne Entwicklung der Mathematik hatte indessen immer energischer auf Probleme hingeführt, vor denen diese anfängliche Begriffsbestimmung versagte; sie hatte Grössenmannigfaltigkeiten kennen gelehrt, die, obwohl an sich völlig bestimmt und nach einem festen Gesetz erzeugbar, doch kein angebbares quantitatives Verhältnis zu den Linien- oder Winkelgrössen aufwiesen, von denen die gewöhnliche Geometrie handelt. Eines der bekanntesten Probleme dieser Art stellt die Frage nach der Grösse des Contingenzwinkels d. h. nach demjenigen Winkel dar, der von der Kreislinie und ihrer Tangente in einem bestimmten Punkte gebildet wird. Solange der Versuch gemacht wurde, ein gemeinsames, sinnliches Grössenmass für diesen Winkel und die geradlinigen Winkel zu entdecken, so-

lange die beiden Grössengruppen in irgend ein direktes Verhältnis des „Grösser“ und „Kleiner gesetzt wurden: solange musste sich die Aufgabe immer mehr dialektisch verwirren. Die mannigfachsten, sich direkt widerstreitenden Lösungsversuche standen denn auch zu Leibniz' Zeiten einander noch unvermittelt gegenüber. Die Entscheidung, die er zwischen ihnen trifft, entspricht seinem allgemeinen Grundgedanken. Die geradlinigen Winkel und die Contingenzwinkel stehen untereinander in keinerlei messbarer Beziehung, da sie völlig verschiedenen begrifflichen Gattungen angehören. Dagegen bilden die Contingenzwinkel unter sich ein geschlossenes System, dessen einzelne Elemente sich in eine feste und eindeutige Ordnung bringen lassen. Denn die „Grösse“ jedes dieser Winkel hängt von der Krümmung des Kreises ab, welche letztere wiederum durch die Länge des Radius bestimmt wird. Somit bilden die Längen der Radien das Mass für das Wachstum oder die Abnahme der Contingenzwinkel: nicht sofern zwischen den beiden Mannigfaltigkeiten, die hier mit einander verglichen werden, irgend eine Uebereinstimmung in einem dinglichen Merkmal, sondern sofern zwischen ihnen ein allgemeines Gesetz der Zuordnung besteht. Das Mass ist nicht sachlicher, sondern symbolischer Natur: es beruht nicht auf wirklicher Gleichartigkeit, sondern auf einer Regel der wechselseitigen Entsprechung ungleichartiger Gebilde.⁶²⁾

Auch beim Uebergang zur Mechanik bleibt dieser Gesichtspunkt bestehen. Wenn hier die sinnlichen Qualitäten durchgängig auf Grösse, Gestalt und Bewegung zurückgeführt werden, so bedeutet dies doch nicht, dass sie völlig in ihnen verschwinden und die spezifische Besonderheit, die ihnen eignet, einbüßen sollen. „Man darf sich nicht vorstellen“ — so wendet Leibniz gegen Locke ein — „dass Ideen, wie die der Farbe oder des Schmerzes schlechthin willkürlich und ohne Beziehung oder natürlichen Zusammenhang mit ihren Ursachen seien: ist es doch nicht der Brauch Gottes, mit so wenig Ordnung und Vernunft zu handeln. Ich möchte vielmehr sagen, dass hier zwischen Ursache und Wirkung eine Art Aehnlichkeit vorhanden ist, die zwar nicht zwischen den Termini selbst besteht, die aber expressiver Art ist und auf einer Ordnungsbeziehung beruht, in der Weise, wie eine Ellipse oder Parabel in gewisser Hinsicht

dem Zirkel gleicht, dessen ebene Projektion sie ist, weil hier eine exakte und natürliche Beziehung zwischen dem projizierten Gebilde und seiner Projektion besteht.“⁶³) So sind denn auch die sogenannten sekundären Qualitäten nicht leerer und wesenloser Schein, sondern sie drücken eine reale Eigenschaft der Körper aus, die ihnen indessen nicht absolut, sondern mit Rücksicht auf das empfindende Organ zukommt. Die Aufgabe der Physik ist es daher nicht, das Weltbild der unmittelbaren Anschauung als blosser Illusion zu erweisen, vielmehr besteht das ganze Geheimnis der „physischen Analyse“ „in dem einzigen Kunstgriff, dass wir die verworrenen Qualitäten der Sinne auf die distinkten Qualitäten, die sie begleiten, wie z. B. die Zahl, die Grösse, die Figur, die Bewegung und die Festigkeit zurückführen.“ „Denn wenn wir beobachten, dass gewisse verworrene Qualitäten immer von diesen oder jenen distinkten begleitet sind, und wenn wir mit Hilfe dieser letzteren die ganze Natur gewisser Körper bestimmt erklären können, so dass wir beweisen können, dass ihnen diese oder jene Figur oder Bewegung zukommen muss, so werden notwendig auch die verworrenen Qualitäten aus eben dieser Struktur herfließen müssen, wiewohl wir sie aus sich selber nicht vollkommen zu verstehen vermögen, da sie für sich allein keine Definition und somit auch keinen strengen Beweis verstaten. Es muss uns also genügen, alles distinkt Denkbare, was sie begleitet, durch sichere, mit der Erfahrung übereinstimmende Schlussfolgerungen erklären zu können.“⁶⁴) Wir behaupten somit nicht, dass die sinnlichen Empfindungen mit den Bewegungen, von denen sie verursacht sind, sachlich schlechthin identisch sind: sondern nur, dass es kein anderes Mittel gibt, sie völlig zu begreifen und verstandesmächtig zu durchdringen, als indem wir sie auf rein mathematische Bestimmungen beziehen. Leibniz' Physik hat uns den Weg, auf dem dies geschieht, bereits kennen gelehrt. Wir müssen die verschiedenen Gebiete sinnlicher Erscheinungen zunächst dadurch vergleichbar machen, dass wir sämtliche Unterschiede, die zwischen den Arten des Wirkens obwalten, auf eine einzige Differenz: auf die Differenz von Arbeitsgrössen zurückführen. (S. ob. S. 81.) Der konkrete sinnliche Vorgang mit all seinen mannigfachen qualitativen Eigentümlichkeiten muss für die wissenschaftliche Betrachtung in eine

andere Sprache übersetzt werden, indem wir ihn lediglich als einen quantitativen Ausgleich und als eine Umsetzung lebendiger Kraft ansehen. Indem wir auf diese Weise jedes besondere Geschehen durch einen festen Zahlenwert repräsentieren, haben wir damit wiederum das exakte Symbol gefunden, kraft dessen es uns allein völlig erkennbar wird.

Von hier aus aber greift der Gedanke weiter. Die stetige Entwicklung des Symbolbegriffs hat uns der konkreten Frage der Leibnizischen Metaphysik fortschreitend näher gebracht. Wenn selbst die rationale Erkenntnis der Mathematik und Mechanik nur ein „Gleichnis“ bleibt, wenn sie uns das absolute „Innere“ der Natur nicht unmittelbar enthüllt: so erkennen wir die Bedingtheit und Relativität aller bisher erreichten Erkenntnisstufen. Auch die derivativen Kräfte der Physik, die uns vom Standpunkt der Wissenschaft als das eigentlich „Reale“ gelten durften, gehören, wie sich jetzt zeigt, dem Bereich der Erscheinungen an; auch das Erhaltungsgesetz, das die oberste Regel für alles natürliche Geschehen darstellt, beschränkt sich darauf, eine sichere gesetzliche Ordnung zwischen den Phänomenen zu stiften.⁶⁵⁾ Hier aber gilt es vor allem, den Begriff des Phänomens in der genauen und strengen Bedeutung zu fassen, die er in Leibniz' System besitzt. Die Frage nach dem Verhältnis der Phänomene zu den Substanzen, d. h. zu den bewussten Subjekten, denen sie als Inhalt der Vorstellung gegeben sind, muss zunächst zurücktreten. So wichtig sie ist und so sehr sich in ihr das eigentliche Interesse der Leibnizischen Metaphysik konzentriert: so sehr bedarf sie, um ihrem wahren Sinne nach verstanden zu werden, der logischen Vorbereitung durch ein anderes Problem. Wie verhält sich — so muss vor allem gefragt werden — die Welt der „Erscheinung“, wie verhält sich das wirkliche Sein im Raume und das konkrete Geschehen in der Zeit zu den universellen und „intelligiblen“ Wahrheiten? Sind diese Wahrheiten nur eine „Abstraktion“, die die Tatsachen nur unvollkommen und in einer willkürlichen Einschränkung wiedergibt, oder lässt sich zwischen den beiden Gebieten eine vollkommene und lückenlose Deckung erzielen? Diese letztere Frage muss indessen in Leibniz' Sinne eine Umkehrung erfahren. Die ewigen Wahrheiten gelten an und für sich und

gänzlich unabhängig davon, ob für sie in der Welt der Tatsachen irgend eine direkte Entsprechung gefunden werden kann. Sie sagen nicht das Mindeste über Existenz aus, sondern formulieren nur allgemeine Bedingungssätze, die keine andere als hypothetische Geltung beanspruchen. Nicht was ist, lehren sie, sondern was, unter Voraussetzung bestimmter Existenzen, notwendig und allgemein gültig aus ihnen folgt. Dies gilt in gleicher Weise für die rationalen Prinzipien, auf denen die Moral, als für diejenigen, auf denen die Mathematik und Naturwissenschaft beruht. Wie die Beziehungen zwischen den Zahlen wahr bleiben, gleichviel ob es jemand gibt, der zählt oder ob Dinge vorhanden sind, die gezählt werden, so wird die Idee des Guten nicht dadurch hinfällig, dass keine empirische Wirklichkeit ihr jemals völlig entspricht und gerecht wird.⁶⁶⁾ So haben die notwendigen und beweiskräftigen Wissenschaften — wie Logik und Metaphysik, Arithmetik und Geometrie, Dynamik und Bewegungslehre, Ethik und Naturrecht — ihren eigentlichen Rechtsgrund nicht in Erfahrungen und Tatsachen, sondern dienen vielmehr dazu, „von den Tatsachen selber Rechenschaft zu geben und sie im Voraus zu regeln.“⁶⁷⁾ Die Doppelstellung, die die ewigen Wahrheiten im Verhältnis zu den Tatsachen einnehmen, tritt hier deutlich hervor. Sie bedürfen ihrer nicht für die eigene Evidenz und Gewissheit; aber sie besitzen an ihnen dennoch das eigentliche Material für ihre Betätigung. So wenig eine einzelne Wirklichkeit jemals die idealen Gesetze unmittelbar abzubilden vermag, so sehr muss die gesamte Ordnung und Verknüpfung der Erscheinungen ihnen gemäss sein und auf sie hinweisen. So bietet uns die Wirklichkeit niemals ein Gebilde dar, dessen Gestalt irgend einer geometrisch definierten Figur in allen Stücken gleich wäre; dennoch aber müssen wir die exakten Definitionen der Geometrie als oberste begriffliche Norm festhalten, der, wie wir versichert sein dürfen, kein empirisches Dasein jemals widersprechen kann. In dem Maasse, als sie die Bedingungen dieser Norm erfüllt, hat die „Erscheinung“ selbst am „Intelligiblen“ Teil. „Wenngleich in der Natur niemals vollkommen gleichförmige Veränderungen vorkommen, wie sie die Idee, die die Mathematik uns von der Bewegung gibt, erfordert, so wenig wie jemals eine wirklich existierende Figur in aller Strenge die Eigenschaften

besitzt, die die Geometrie uns lehrt . . . , so sind doch nichtsdestoweniger die tatsächlichen Phänomene der Natur derart geregelt und müssen es in der Weise sein, dass kein wirklicher Vorgang jemals das Gesetz der Kontinuität . . . und alle die anderen exaktesten Regeln der Mathematik verletzt. Ja es gibt keinen andern Weg, die Dinge verstandesmässig darzustellen, als vermöge dieser Regeln, die — im Verein mit denen der Harmonie oder der Vollkommenheit, die die wahrhafte Metaphysik uns liefert — allein imstande sind, uns einen Einblick in die Gründe und Absichten des Urhebers der Dinge zu verschaffen.⁶⁸⁾

Alle skeptischen Einwände gegen die Realität der Erscheinungswelt sind damit endgültig abgewehrt. Was die Skepsis mit Recht bestreitet, das ist die Existenz jenseitiger Originale, die „hinter“ den Phänomenen, aber diesen irgendwie vergleichbar und ähnlich, bestehen sollen. Die eigentliche erkenntnistheoretische Frage aber betrifft, wie wir nunmehr gesehen haben, nicht die Uebereinstimmung der Erscheinungen mit absoluten Dingen, sondern mit den ewigen, idealen Ordnungen. Die Erscheinungswelt ist genau insoweit real, als sie eine systematische Einheit darstellt, die den allgemeinen Vernunftregeln gehorcht. Eine andere Art des Seins von ihr verlangen, heisst ihren Begriff verkennen und verfälschen. Nicht ihre metaphysische Wirklichkeit ausserhalb jeglichen Bewusstseins, sondern lediglich ihre logische Wahrheit ist es, wonach mit Recht gefragt werden kann. Die Wahrheit der Sinnendinge aber erweist sich in ihrer Verknüpfung, die durch die reinen intellektuellen Prinzipien und durch die Konstanz der Beobachtungen gesichert wird.⁶⁹⁾ Will man diese ganze, in sich geschlossene und geregelte Wirklichkeit nur einen Traum nennen, so läuft dies zuletzt auf ein blosses Spiel mit Worten hinaus. Denn wie wenig oder wieviel absolute Realität man ihr auch zugestehen mag: der innere Zusammenhang, der zwischen ihren einzelnen Gliedern besteht und der alles ist, was wir für die Zwecke unserer Erfahrung zu kennen brauchen, wird dadurch nicht berührt.⁷⁰⁾

In voller Schärfe tritt dieser Gedanke dort hervor, wo Leibniz an die Frage nach dem wahren astronomischen Welt-system herantritt. Da alle Bewegung ihrer Natur nach etwas rein Relatives ist, so lässt sich jede wechselseitige Verschiebung

zwischen Körpern je nach dem Bezugspunkt, den wir wählen, durch verschiedenartige Hypothesen, die sämtlich untereinander äquivalent sind, zum Ausdruck bringen. Keine dieser Hypothesen besitzt den Vorzug, die absolute Ordnung und Verfassung der Körperwelt allein und ausschliesslich wiederzugeben. „Wahr“ heisst uns vielmehr diejenige Annahme, die der Gesamtheit aller Erscheinungen gerecht wird und die sie auf die einfachste Weise zu erklären gestattet. Das Mass der objektiven Gültigkeit eines bestimmten astronomischen Systems liegt daher einzig in seiner „Verständlichkeit“, d. h. in seiner Fähigkeit, eine möglichst grosse Zahl von Beobachtungen aus einer möglichst geringen Zahl von Voraussetzungen begreiflich zu machen. Hält man dieses Kriterium fest, so ergibt sich auf der einen Seite der entschiedene Vorzug des Copernikanischen Weltbildes, wie sich andererseits zeigt, dass dieser Vorzug zuletzt lediglich ein logischer und methodischer ist und nichts anderes zu sein beanspruchen darf. „Der Unterschied zwischen denen, die das Copernikanische System als eine klarere und unserem Verständnis angemessenere Hypothese ansehen und denen, die es als Wahrheit verfechten, fällt daher ganz weg; da es in der Natur der Sache liegt, dass hier beides identisch ist und man eine grössere Wahrheit, als diese nicht verlangen kann.“⁷¹⁾ Wissenschaftliche Annahmen sind — wie wir jetzt wiederum von einer neuen Seite her erkennen — niemals eine einfache Kopie der Wirklichkeit, sondern sie sind Versuche, das Material der Beobachtung derart zu bearbeiten, dass in ihm die grösste Einheit bei der grössten Mannigfaltigkeit hervortritt. In diesem Sinne hat Leibniz schon von seinem physikalischen Erstlingswerk: von der „Hypothesis physica nova“ her, die Aufgabe der Forschung bestimmt.⁷²⁾ An dieser Einsicht findet die Skepsis ihre Schranke. Was Wahrheit, was „Sein“ bedeutet: darüber geben die Sinne freilich keine erschöpfende Auskunft. „Denn es wäre keineswegs unmöglich, dass ein Geschöpf lange und geregelte Träume hätte, die unserm Leben gleichen, sodass alles das, was es vermittels der Sinne wahrzunehmen glaubte, nichts als blosser Schein wäre. Es muss also etwas über den Sinnen Stehendes geben, das Wahrheit und Schein unterscheidet. Die Wahrheit der streng demonstrativen Wissenschaften aber unterliegt diesen Zweifeln nicht:

ist sie es doch vielmehr, die über die Wahrheit der Sinnendinge zu entscheiden hat.⁷³⁾ Denn es bedarf — wie Leibniz insbesondere gegen Foucher, den Erneuerer der akademischen Skepsis im 17ten Jahrhundert, hervorhebt — auch zwischen der Welt der Wahrheiten und der der Wirklichkeiten keiner materiellen, sondern lediglich einer funktionellen „Entsprechung“.⁷⁴⁾ Das Ideale findet im konkreten Dasein kein unmittelbares Gegenbild; dennoch ist das Wirkliche derart geordnet, als ob die rein idealen Normen vollkommene Realitäten wären. (Vgl. ob. S. 73.)

Mit alledem ist indessen nur eine Seite des Leibnizischen Begriffs des Phänomens bestimmt und somit nur eine Teilansicht des Systems gewonnen. Wenn die Gesamtheit der Erscheinungen mit den ewigen Wahrheiten der Mathematik und Dynamik „harmonieren“ muss, so geht sie doch andererseits in ihnen niemals völlig auf. Und in diesem zweiten Zuge erst vollendet sich der Leibnizische Begriff der „Tatsachenwahrheit“. Zwischen dem Gebiet der Tatsachen und dem der reinen rationalen Prinzipien besteht, bei aller Uebereinstimmung der Grundstruktur, doch nicht minder eine dauernde Spannung und ein Abstand, der auf keiner Stufe wissenschaftlicher Erkenntnis jemals völlig aufgehoben werden kann. Das Einzelne stellt die Vernunftkenntnis vor eine unvollendbare Aufgabe; wir können es fortschreitend immer mehr mit den allgemeinen wissenschaftlichen Grundsätzen durchdringen, ohne es doch jemals gänzlich in sie aufzuheben. Wieder beruft sich Leibniz, um dieses Doppelverhältnis zu verdeutlichen, auf die Grundgedanken seiner neuen Analysis. „Erst die geometrische Erkenntnis und die Analysis des Unendlichen — so heisst es in einer Abhandlung über die Unterscheidung der notwendigen und der zufälligen Wahrheiten — haben mir Licht verschafft und mich erkennen lassen, dass auch die Begriffe ins Unendliche auflösbar sind.“⁷⁵⁾ Um irgend ein Urteil als wahr zu erweisen, gibt es — nach der allgemeinen Grundanschauung, von der wir ausgegangen waren — nur einen Weg: wir müssen den Nachweis führen, dass das Prädikat im Subjekt eingeschlossen und somit mit ihm in irgendwelchen Bestimmungen identisch ist. (S. ob. S. 52 ff.) Der Beweis hierfür aber kann entweder nach einer endlichen Reihe von Denkschritten erbracht und abgeschlossen sein, sodass die

gemeinsamen Merkmale sich nunmehr deutlich bezeichnen und gesondert herausheben lassen, oder aber er erfordert eine immer weitergehende Zergliederung des Inhalts der beiden Begriffe. Als typisches Beispiel für diesen Unterschied gilt Leibniz der Gegensatz der Rational- und Irrationalzahlen. Während wir zwei rationale Zahlen schliesslich immer auf eine gemeinsame Grundeinheit zurückführen und dadurch ihr beiderseitiges Verhältnis exakt zum Ausdruck bringen können, erweist sich das Irrationale gegenüber diesem Verfahren als „inkommensurabel“. Zwar dürfen und müssen wir versuchen, den irrationalen Wert zwischen immer engere Grenzen einzuschliessen und ihm somit wenigstens annäherungsweise seine „Stelle“ innerhalb des Systems der zunächst allein gegebenen, rationalen Zahlen anzuweisen. Aber wir begreifen zugleich, dass dieser Versuch niemals zu einem endgültigen Abschluss führen kann und sehen ein, dass es nicht nur das zufällige Unvermögen unseres Intellekts, sondern die Natur der Aufgabe selbst ist, die einen derartigen Abschluss verbietet.⁷⁶⁾ Im gleichen Sinne muss auch das einzelne zufällige „Faktum“ der immer weitergehenden Bestimmung durch die rationalen Wahrheiten zugänglich sein und dieser Bestimmung nirgends prinzipiell Halt gebieten, ohne doch darum den Charakter des „Unerschöpflichen“ jemals zu verlieren. Das Kriterium für die allgemeine Geltung einer Wahrheit ist daher zu verändern: damit ein Satz wahr ist, ist es nicht erforderlich, dass das Prädikat im Subjekt tatsächlich und ohne Rest aufgeht, sondern dass eine allgemeine Regel des Fortschritts ersichtlich ist, aus der wir mit Sicherheit entnehmen können, dass der Unterschied zwischen beiden mehr und mehr verringert werden und schliesslich unter jede noch so kleine Grösse sinken kann.⁷⁷⁾ So wird das Verhältnis zwischen Idee und Erscheinung zuletzt im rein Platonischen Sinne bestimmt: die Phänomene „streben“ danach, die reinen Ideen zu erreichen, aber sie bleiben nichtsdestoweniger beständig hinter ihnen zurück. Diese Mittelstellung zwischen Erfüllung und Mangel, zwischen Wissen und Nicht-Wissen ist es, auf welcher alle Möglichkeit und aller Antrieb der Forschung beruht.

IV.

In der Einsicht, dass das Einzelne eine Unendlichkeit begrifflicher Teilbedingungen in sich schliesst und somit für unsere Erkenntnis, die sich diese Bedingungen nur im successiven Fortschritt von einem Moment zum anderen zu verdeutlichen vermag, zuletzt unausschöpfbar bleibt, ist der höchste Punkt der rein logischen Analyse erreicht. Die „*Scientia generalis*“ findet in dem unbeschränkten Feld ihrer Tätigkeit, das sich ihr jetzt darbietet, zugleich ihre natürliche Grenze. Und wir sahen bereits, dass Leibniz sich dieser Grenze in den ersten Schriften, in denen er den allgemeinen Entwurf der Universalwissenschaft begründet, deutlich bewusst geblieben ist. Die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge auf ihren letzten metaphysischen Wesensgrund zurückzuführen und sie aus den absoluten Attributen Gottes zu deduzieren ist uns — wie er hier hervorhebt — versagt: wir müssen uns mit der Analyse der Ideen begnügen, die wir soweit zu treiben haben, als es zum Beweis der Wahrheiten erforderlich ist und die in obersten Prinzipien, die wir hypothetisch zugrunde legen, ihren Abschluss findet. (Vgl. ob. S. 50.)

Und dennoch drängt der allgemeine Grundgedanke des metaphysischen Rationalismus über diese methodische Beschränkung immer von neuem hinaus. Was für unsere Erkenntnis gültig und bindend ist: das erscheint immer wieder als eine bloss subjektive Schranke, an die der unendliche Verstand Gottes nicht gebunden ist. Die Totalität der Bedingungen, die wir nur Glied für Glied zu verfolgen vermögen, vermag der ewige Intellekt Gottes in einem einzigen Blicke zu überschauen. Für ihn ist die Auflösung aller empirischen Wahrheiten in apriorische, die das Ziel unserer Forschung ausmacht, vollendet. Die notwendige Verknüpfung zwischen dem Subjekt und Prädikat eines Urteils, das sich auf eine individuelle Tatsache, auf ein „Hier“ und „Jetzt“ bezieht: diese Verknüpfung, die durch keinen abstrakten Beweis festzustellen ist, wird von ihm in unfehlbarer Intuition (*infallibili visione*) erkannt.⁷⁸) Die Verfassung des Universums aber ist aus dieser Intuition hervorgegangen und wird durch sie bestimmt. Was in ihr gesetzt, was durch sie implizit mitgegeben ist, das ist zugleich ein objektives Gesetz der Dinge.

Wir haben kein Recht, die zufälligen Bedingungen unserer menschlichen Einsicht den Gegenständen als Norm vorzuschreiben; wohl aber muss, was aus dem Begriff der höchsten, in sich vollkommenen Erkenntnis folgt, für das All der Realität vorbildlich und zwingend sein. —

Wir sahen, wie bei Spinoza, so nahe er dieser allgemeinen Grundanschauung steht, die Forderung, die empirische Folge des Einzelnen aus ihr abzuleiten, ausdrücklich abgewiesen wurde. Was wir wahrhaft zu begreifen vermögen, sind nur die „festen und ewigen Dinge“: die Reihe der veränderlichen Einzelobjekte zu verfolgen, scheint ihm dagegen eine Bemühung, die ebenso unerfüllbar wie — unnötig ist, da sie unsere Kenntnis vom innersten Grunde der Dinge nicht vermehren würde. Die Erscheinungen begreifen heisst sie in die abstrakten Ordnungen der Geometrie und Mechanik aufheben, in die sie, all ihrer modalen Besonderungen ungeachtet, nur als Beispiele universeller gesetzlicher Zusammenhänge eingehen. (S. ob. S. 18 ff.) Damit aber sind — wie Leibniz erkennt — die Aufgaben, die die empirische Forschung uns stellt, nicht sowohl bewältigt, als vielmehr bei Seite geschoben. Behält Spinoza recht, so bliebe zuletzt immer eine unabsehbare Mannigfaltigkeit von Einzelkenntnissen übrig, die wir lediglich hinzunehmen hätten, ohne sie jemals im strengen rationalen Sinne begründen zu können. Es ist nicht genug, zu wissen, dass ein allgemeiner Begriff A ein „Merkmal“ B für alle Zeiten in sich schliesst, sondern wir müssen die Notwendigkeit einsehen, gemäss welcher an einem bestimmten, nur einmal vorhandenen „Subjekt“ diese oder jene Eigentümlichkeit sich findet, und müssen weiterhin begreifen, warum sie zu diesem bestimmten Zeitpunkt, nicht früher oder später, an ihm hervortritt.⁷⁹⁾ Nichts kann an einem Subjekt geschehen, was nicht aus ihm quillt und bedingt ist. Jede Veränderung, die in ihm vorgeht, ist durch die Natur, die ihm eignet, von vornherein logisch „präformiert“: ja, diese Natur bedeutet nichts anderes, als die eindeutige Gesetzlichkeit in der Abfolge der Veränderungen.

Betrachten wir zunächst die Folgen, die dieser Gedanke für die Gestaltung unseres phänomenalen Weltbildes besitzt, so erkennen wir, dass wir mit ihm den Umkreis der abstrakten Me-

chanik verlassen haben und auf das Gebiet der organischen Naturbetrachtung übergetreten sind. Indem wir ein bestimmtes Subjekt als den selbsttätigen Quell all seiner inneren Wandlungen denken, verleihen wir ihm damit den Charakter und die spezifische Eigenart eines Organismus. Nichts, was sich an ihm vorfindet, gilt uns jetzt mehr als der bloße Eindruck eines äusseren Geschehens, sondern es erscheint als die Ausprägung einer inneren Tendenz zu bestimmten Veränderungs- und Entwicklungsreihen. Der allgemeine logische Gedanke nimmt hier eine biologische Fassung und Wendung an.⁸⁰⁾ Das Subjekt bildet nicht mehr einen blossen ruhenden Inbegriff von Bedingungen, sondern es ist eine aktive Einheit, die sich in einer Fülle successiver Gestaltungen zu entfalten strebt. Die „derivative“ Kraft, wie die Mechanik sie denkt, bezeichnete einen Einzelzustand des Geschehens, sofern er zu anderen strebt oder andere im Voraus involviert. (S. ob. S. 78.) Gehen wir jetzt über jede derartige Besonderung heraus, fassen wir nicht mehr ein einzelnes, zeitlich begrenztes Sein, sondern die Gesamtheit einer Entwicklungsreihe ins Auge und die Regel, nach der in ihr der Uebergang von Glied zu Glied erfolgt, so entsteht uns damit der Begriff der primitiven Kraft. Diese Regel ist universell, sofern sie gegenüber den wechselnden momentanen Zuständlichkeiten immer ein und dieselbe bleibt; aber sie ist zugleich im strengsten Sinne individuell, da sie sich nicht in mehreren gleichartigen Exemplaren darstellt und verwirklicht, sondern das eigentümliche Gesetz einer konkreten Reihe darstellt. „Alle Einzeldinge sind successiv oder dem Wandel unterworfen, dauernd ist in ihnen nichts als das Gesetz selbst, das eine beständige Veränderung in sich schliesst, und das in den einzelnen Substanzen mit dem Gesamtgesetz, das im ganzen Universum herrscht, übereinstimmt.“⁸¹⁾ So ergibt sich eine unendliche Mannigfaltigkeit von Veränderungsreihen, die sämtlich ohne direkte physische Einwirkung auf einander verlaufen und deren beherrschende Regeln dennoch nicht beziehungslos nebeneinander stehen, sondern nach einem allgemeinen idealen Plane zusammenhängen. Die verschiedenen „Subjekte“ entfalten völlig unabhängig von einander den Inhalt ihrer Vorstellungen; aber alle diese subjektiven „Bilder“ machen dennoch nur ein einziges

Universum der Erscheinungen aus, da zwischen ihnen allen eine konstante Ordnung und Entsprechung besteht.

Der allgemeine Grundriss des Systems der Monadologie ist damit entworfen. Und von neuem tritt nunmehr hervor, dass es Leibniz' Begriff der Erkenntnis ist, der hier noch einmal eine charakteristische Ausprägung erfahren hat. Man hat gegen Leibniz' Lehre eingewandt, dass sie, indem sie alle Realität in die Tätigkeit des Vorstellens auflöse, damit alle unabhängige Materie der Vorstellung vernichte. Ist — so hat man gefolgert — der ganze Bestand des Alls nichts anderes als eine endlose Fülle vorstellender Wesen, so hat schliesslich die Wirklichkeit keinen anderen Inhalt als ein Vorstellen des Vorstellens, so droht sie sich schliesslich in lauter leere Formen zu verflüchtigen. Dieser Einwand verkennt den Leibniz'schen Seinsbegriff, weil er den Wahrheitsbegriff verkennt, den Leibniz zu Grunde legt. Das Kriterium für die Wahrheit einer Idee — davon war ausgegangen worden — kann nicht darin gesucht werden, dass sie irgend einem äusseren Gegenstande nachgeahmt ist. Wie vielmehr die abstrakte Wahrheit der notwendigen Wissenschaften auf einer bestimmten „Proportion“ oder „Relation“ der Ideen selbst beruht, so beruht auch die empirische Wahrheit einer einzelnen Erscheinung einzig auf ihrer harmonischen Zusammenstimmung mit den reinen Vernunftregeln und der Gesamtheit aller übrigen Beobachtungen. Der gleiche Gesichtspunkt, der hier für die Phänomene durchgeführt ist, beweist nunmehr seine Geltung in einer neuen Sphäre. Auch die metaphysische „Realität“ der Erkenntnis besteht nicht darin, dass die verschiedenen vorstellenden Subjekte ein gemeinschaftliches äusseres Objekt besitzen, sondern dass sie in ihrer reinen Funktion, in der Kraft der Vorstellungserzeugung, auf einander abgestimmt sind und mit einander in Zusammenhang stehen. —

Wir können den Aufbau der Leibnizischen Metaphysik hier nicht weiter verfolgen; nur insoweit gehörte sie in den Kreis unserer Betrachtung, als sich in ihr die allgemeinen Züge des Leibnizischen Ideals des Wissens widerspiegeln. Blicken wir jetzt auf die Gesamtentwicklung zurück, die Leibniz' philosophische und wissenschaftliche Forschung genommen, so erscheint nunmehr auch der Grundbegriff der Harmonie in einem neuen

Lichte. Das einzelne empirische Subjekt findet sich, sobald es auf sich selber und den Inhalt seiner Vorstellungen zu reflektieren beginnt, zunächst scheinbar einer wirren und beziehungslosen Vielheit von Eindrücken gegenüber. Indem es diese Mannigfaltigkeit fortschreitend ordnet, indem es von der Welt der sinnlichen Empfindung zur Welt der distinkten Begriffe des Raumes, der Zeit und der Zahl aufsteigt, um sich weiterhin zur Anschauung der lebendigen zwecktätigen Substanzen zu erheben, erwirbt es damit keinen völlig fremden Stoff von aussen hinzu, sondern gewinnt nur immer reichere und adäquatere Formen für die erkenntnismässige Gestaltung und Deutung seines Bewusstseinsinhalts. Erst in diesem Akt der fortgesetzten gedanklichen Vereinheitlichung wird die Wahrheit des Seins erreicht: denn diese besteht in nichts anderem, als in dem durchgängigen Einklang dieser mannigfachen Gesichtspunkte der Betrachtung. Keiner dieser Gesichtspunkte ist entbehrlich; aber keiner besitzt auch ein alleiniges und ausschliessliches Recht. Jede Phase, die erreicht wird, besitzt ihre eigentümliche relative Bedeutung, aber sie weist zugleich auf eine andere hin, die sich über sie erhebt und sie ablöst. Nur in diesem Stufengang von Betrachtungsweisen erschliesst sich uns der Gesamthalt der Wirklichkeit. So ist schon der Inhalt, den die Sinneswahrnehmung uns darbietet, kein leerer wesenloser Schein, wenngleich er, um der exakten wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich zu werden, in reine Grössenverhältnisse aufgelöst werden muss. (S. ob. S. 86 f.) So bildet weiterhin das Reich der Grössen nur die Vorbereitung für das Reich der Kräfte, in dem wir die innere Verfassung des Alls von einem neuen Standpunkt aus erfassen. Und innerhalb dieses Kräftereiches selbst deuten wiederum die „niedereren“ Substanzen, die nur der Ausdruck für die Einheit eines natürlichen Lebensprozesses sind, auf die höheren hin, in denen sich zugleich die bewusste Einheit einer moralischen „Persönlichkeit“ offenbart. Wie alle diese intellektuellen Auffassungsweisen ineinandergreifen und sich übereinander aufbauen, gewinnt das Sein für uns immer reicheren Gehalt. Die echte Wirklichkeit kann nicht auf einmal ergriffen und abgebildet werden, sondern wir können uns ihr nur in immer vollkommeneren Symbolen beständig annähern. Noch einmal tritt

somit die zentrale Bedeutung dieses Begriffs für das Ganze der Leibnizischen Lehre deutlich heraus. Der Wert, den der Gedanke der allgemeinen Charakteristik für das System besitzen muss, bestimmt sich nunmehr genauer. Es ist kein Zufall, der uns dazu drängt, die Verhältnisse der Begriffe durch Verhältnisse der „Zeichen“ zu ersetzen; sind doch die Begriffe selbst ihrem Wesen nach nichts anderes als mehr oder minder vollkommene Zeichen, kraft deren wir in die Struktur des Universums Einblick zu gewinnen suchen. —

Dass damit ein eigentümlicher und spezifisch moderner Gedanke erreicht ist: dies wird sogleich ersichtlich, wenn man Leibniz an diesem Punkte mit seinen rationalistischen Vorgängern, mit Descartes und Spinoza, vergleicht. Für Descartes war die Ausdehnung mit der ersten Ausbildung seiner Metaphysik zur unabhängigen, für sich bestehenden Substanz geworden; für Spinoza bedeutet sie ein göttliches Attribut, das dem Attribut des Denkens gleichgestellt und nebengeordnet ist. Für Leibniz dagegen sind Raum und Zeit nichts anderes als ideelle Ordnungen der Erscheinungen, sie sind somit keine absoluten Realitäten, sondern lösen sich in die „Wahrheit von Beziehungen“ auf.⁸²⁾ „Raum und Zeit, Ausdehnung und Bewegung, sind — wie es in einem bezeichnenden Worte heisst — nicht Dinge, sondern Weisen der Betrachtung“ (*modi considerandi*).⁸³⁾ So sehr gilt die Rückführung der Phänomene auf mechanische Vorgänge als ein blosses Mittel der Methode, dass dieser schroff subjektive Ausdruck gewagt werden kann. Die Gültigkeit der mathematischen Grundbegriffe wird dadurch nicht angetastet; wissen wir doch, dass sie, wenngleich sie uns kein unbedingtes Dasein erschliessen, doch an ihrem Orte innerhalb des Systems darum nicht minder notwendig sind. Die Begriffe selbst sind „real“ und haben ein objektives Fundament, wenngleich sie nicht auf irgendwelche transscendenten Gegenstände gehen. In diesem Zusammenhange zeigt sich erst ganz, dass die „Versöhnung“, die Leibniz zwischen Metaphysik und Mathematik, zwischen teleologischer und kausaler Auffassung anstrebt, nicht auf einer eklektischen Mischung des Inhalts beider Gebiete beruht. Nicht die Ergebnisse sollen einander äusserlich angepasst, sondern ein und derselbe reale Zusammenhang soll unter verschiedene Gesichts-

punkte der Beurteilung gestellt werden. Die Zwecke werden nicht einzeln als wirkende Kräfte in das ursächliche Geschehen hineingelegt, sondern die Gesamtheit dieses Geschehens wird, ohne dass seine immanenten Regeln gestört würden, als Sinnbild eines höheren geistigen Zusammenhangs gedeutet.

Selbst an diesem Punkte, an dem Leibniz sich der Aristotelischen Weltansicht wieder unmittelbar zu nähern scheint, behauptet er daher den originalen Grundgedanken, durch den er sich von der Scholastik unterscheidet. So nahe er in seinem Begriffe der „Entelechie“ der organischen Naturauffassung des Aristoteles kommt, so ruht sie für ihn dennoch auf einem veränderten logischen Fundament und weist einen völlig neuen Typus der Begründung auf. Leibniz geht von dem Funktionsbegriff der neuen Mathematik aus, den er als Erster in seiner vollen Allgemeinheit fasst und den er schon in der ersten Konzeption von aller Einschränkung auf das Gebiet der Zahl und der Grösse befreit. Mit diesem neuen Instrument der Erkenntnis ausgerüstet, tritt er an die Grundfragen der Philosophie heran. Und nun erweist es sich, dass es kein starres und totes Werkzeug ist, das er ergriffen hat; sondern je weiter er fortschreitet, um so mehr gewinnt es an innerem Gehalt und Reichtum. Der abstrakte mathematische Begriff der Funktion weitet sich zum Harmoniebegriff der Ethik und Metaphysik. Was zuvor als ein unversöhnlicher Gegensatz zur mathematisch-naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise erschien, das erscheint jetzt als ihre Ergänzung und ihr ideeller Abschluss. Die überlieferte Metaphysik der „substantiellen Formen“ erfährt indessen hier nur eine scheinbare Erneuerung. Denn trotz aller Zustimmung zu dem Inhalt einzelner ihrer Hauptsätze: der Erkenntnisbegriff, auf dem sie ruht, ist endgültig überwunden. Die „oberflächliche“ Ansicht, dass die „Formen“ der Dinge es sind, die in den Geist eindringen und in ihm die Erkenntnis der Objekte erzeugen, wird von Leibniz in allen Phasen seines Denkens gleich rückhaltlos verworfen. Hier zum mindesten kennt er keine Möglichkeit der Vermittlung und Versöhnung. Leibniz selbst bezeichnet sein System mit Vorliebe als das „System der Harmonie“. Die Harmonie aber bedeutet ihrem Grundsinne nach nicht lediglich das Verhältnis, das zwischen

Leib und Seele, noch auch die Uebereinstimmung, die zwischen den verschiedenen individuellen Substanzen und der Folge ihrer Vorstellungen besteht; sie geht vielmehr ursprünglich auf den Einklang zwischen den verschiedenartigen und wechselweise einander bedingenden ideellen Betrachtungsweisen, aus denen sich das Sein darstellen und deuten lässt. Auch Leibniz' Gottesbegriff mündet in seiner Vollendung in diesen Gedanken ein: bedeutet doch die Idee Gottes für Leibniz zuletzt nichts anderes, als den „Vernunftglauben“ an eine innere Uebereinstimmung zwischen dem „Reich der Natur“ und dem „Reich der Zwecke.“⁸⁴⁾ Die Gleichung „*Harmonia universalis, id est Deus*“ bildet, lange bevor die eigentliche Monadologie konzipiert ist, einen Ausgangspunkt von Leibniz' Metaphysik:⁸⁵⁾ sie bleibt zugleich der Zielpunkt, auf den die mannigfachen Richtungen der Forschung gemeinsam hinweisen und zustreben.

Drittes Kapitel.

Tschirnhaus.

Das Bild der Gesamtentwicklung des Rationalismus bliebe unvollständig, wenn wir einen Denker ausser Acht liessen, der — so wenig bleibend und nachhaltig der Eindruck seiner Lehre war — doch die geschichtlichen Hauptströmungen, die sich im siebzehnten Jahrhundert gegenüberstanden, am deutlichsten in sich vereint. Die Methodenlehre, die Ehrenfried Walter v. Tschirnhaus in seiner „*Medicina mentis*“ niedergelegt hat, zeigt keine völlig neuen und originalen Züge. Sie ist in ihrem Grundgedanken, wie in ihrem gesamten Aufbau von Spinozas „*Tractatus de intellectus emendatione*“ abhängig, und sie geht nur darin über ihn hinaus, dass sie die Theorie des Erfahrungswissens, deren Ausführung Spinoza gefordert und versprochen, die er indessen selber nicht mehr geleistet hatte, weiterzuführen und im Einzelnen zu begründen sucht. Wichtiger als die eigenen positiven Leistungen Tschirnhausens indessen ist die Rolle der geschichtlichen Vermittlung, die ihm zufiel. Er zuerst ist es, der Leibniz, gerade in der Epoche seiner ersten jugendlichen Empfänglichkeit, mit den Grundgedanken von Spinozas Prinzipienlehre bekannt macht und der damit die Entwicklung seiner Philosophie im positiven, wie im negativen Sinne bestimmt. Die Weiterbildung, die insbesondere Hobbes' und Spinozas Lehre von der genetischen Definition bei Leibniz gefunden hat, die ununterbrochene Stetigkeit der Gedankenentwicklung, die hier obwaltet, findet ihre historische Erklärung in der gemeinsamen Arbeit, die Leibniz und Tschirnhaus, wie aus ihrem Briefwechsel ersichtlich ist, in der Zeit ihres Pariser Aufenthalts diesem Teil der allgemeinen Methodenlehre gewidmet haben.

Aber eben diese Gemeinsamkeit der Aufgaben beleuchtet zugleich die spezifischen Unterschiede in der Forschungsart der beiden Denker. Wenn Leibniz überall durch den Gedanken der Universalwissenschaft geleitet wird, wenn er daher über die Algebra hinaus zu einer allgemeinen „Wissenschaft der Formen“ fortstrebt, so ist es ein engeres Gebiet, das sich Tschirnhaus von Anfang an absteckt. Der Gegensatz, der hier besteht, ist namentlich in den späteren Phasen der Korrespondenz zum schärfsten Ausdruck gelangt. Immer von neuem betont Tschirnhaus hier, dass es ein vergebliches Bemühen sei, die abstrakten algebraischen Methoden, statt sie in sich selber zu verbessern und zu vollenden, prinzipiell überbieten zu wollen. Auch die Kombinatorik könne dieses Ziel niemals erreichen: sei sie doch selbst nichts anderes als die Wissenschaft von der Zahl der möglichen Verknüpfungen und somit ersichtlich der allgemeinen Zahlenlehre untergeordnet. Auch gegenüber den eingehenderen Erläuterungen Leibnizens, der nunmehr seinen Gesamtplan in seiner ganzen Weite darlegt, verharret er auf diesem Standpunkt.¹⁾ Und er schildert in einem wichtigen Schreiben, das auf die gesamte gedankliche Bewegung der Epoche helles Licht wirft, die Art, in der der Entwurf seiner Methode sich in ihm zuerst gestaltet und gefestigt habe. Er berichtet, wie in ihm, kaum dass er die ersten genauen Kenntnisse in der Algebra erworben, der Wunsch rege geworden sei, ein Verfahren von gleicher unfehlbarer Sicherheit und von derselben Leichtigkeit der Handhabung auch für die übrigen Wissenschaften zu besitzen. Indem er diesem Ziele nachging, seien ihm zuerst die Schriften Descartes' in die Hände gefallen, in denen er sein allgemeines methodisches Ideal nahezu verwirklicht fand. Und mehr noch als die bekannten metaphysischen Hauptwerke habe auf ihn jener Brief Descartes' an Mersenne, in welchem von der Möglichkeit einer allgemeinen philosophischen Sprache die Rede sei, bleibenden und bestimmenden Eindruck gemacht. Die Aufgabe, die nunmehr zurückblieb, aber bestand darin, das noch unbekanntes Wörterbuch dieser Sprache zu suchen: eine Aufgabe, über die er lange vergebens nachgedacht, bis er endlich gefunden habe, dass das Vorbild eines derartigen Wörterbuchs eben in der Cartesischen Geometrie selber bereits fertig vorliege. Wie hier alle räum-

lichen Gebilde einem exakten algebraischen Calcul unterworfen werden, so gelte es, das Gleiche für die Probleme der Natur durchzuführen, um zum höchsten Ziel alles Wissens zu gelangen. „Ich habe Dir — so fährt Tschirnhaus in seinem Briefe an Leibniz fort — wie Du sicherlich wissen wirst, dieses Schreiben Descartes' an Mersenne gezeigt und mit Dir darüber wiederholt diskutiert; ich erinnere mich aber, dass unser Gespräch immer damit endete, dass Du die Methode auf alle Dinge der Welt ausdehnen wolltest . . . während mein Gedanke vorzüglich darauf gerichtet war, ein Verfahren zu gewinnen, das es gestattet, die Probleme der Physik in derselben Weise zu behandeln und aufzulösen, wie sämtliche Fragen der Mathematik vermittels der Algebra zur Auflösung gelangen.“²⁾

In dieser Begrenzung des Themas liegt Tschirnhaus' eigentliche und charakteristische Leistung. Er geht durchaus von den Voraussetzungen des Rationalismus aus: „wahr“ heisst auch ihm nur das, was wir nicht lediglich in der Wahrnehmung vorgefunden, sondern aus seinen allgemeinen logischen Gründen entwickelt haben. Jede Erklärung irgend eines Einzeldinges muss die Erkenntnis seiner nächsten Ursache einschliessen und von ihr weiterhin zur Einsicht in die Gesamtheit seiner näheren und ferneren Bedingungen aufsteigen. Wer sich dieser Bedingungen versichert hat, wer somit den Gegenstand, den er betrachtet, nicht nur aus irgend einer einzelnen Beschaffenheit kennt, sondern ihn nach der Art seines Aufbaus durchschaut, der erst vermag ihn begrifflich und sachlich vollkommen zu beherrschen. „Denn eine Sache begreifen, ist nichts anderes als die Tätigkeit und der gedankliche Prozess, vermöge deren wir sie vor uns im Geiste entstehen lassen, und was immer von einer Sache begriffen werden kann, ist lediglich die erste Art ihrer Bildung oder, besser gesagt, ihre Erzeugung. Soll also die Definition die schlechthin erste Grundlage für all das bilden, was sich von einer Sache begreifen lässt, so muss notwendig jede gute und rechtmässige Definition eine Erzeugung in sich schliessen. Hier besitzen wir also eine unfehlbare Regel, nach der wir nicht nur wissenschaftliche, d. h. Wissenschaft schaffende Definitionen aus eigener Kraft feststellen, sondern auch Erklärungen, die von anderen vorgebracht werden, nach ihrem

wahren Werte abschätzen können.³⁾ Die vollendete Analysis der Dinge ist daher mit der Fähigkeit zu ihrer synthetischen Hervorbringung gleichbedeutend: wer die rechte Definition des Lachens besitzt, der wird das Lachen auch nach Belieben hervorzurufen verstehen. Wird somit hier der reinen begrifflichen Einsicht unmittelbar die Kraft zugestanden, das empirische Sein zu produzieren, so muss andererseits alle unsere Bildung und Verknüpfung von Begriffen ihren Weg und ihre alleinige Richtung eben nach diesem empirischen Inhalt hin nehmen. Das höchste, das ausschliessliche Ziel, das alle unsere rationalen Methoden sich stecken können, ist eben die Erfahrung selber und ihre gesetzliche Struktur. So betont Tschirnhaus — und dies ist die fruchtbarste Einsicht, die er gewinnt — unablässig die strenge Korrelation zwischen dem „apriorischen“ und dem „aposteriorischen“ Wege der Begründung. „Induktion“ und „Deduktion“ sind nicht zu trennen, sondern sie bedürfen und ergänzen einander wechselseitig. Das Experiment ist nichts anderes als eine Hilfe und ein Regulativ der Begriffsbildung, wie andererseits der echte Begriff vor allem der Schlüssel zu neuen tatsächlichen Beobachtungen sein will. Wir beginnen damit, die „Möglichkeiten“ der Erzeugung einer Sache zuerst rein abstrakt und hypothetisch im Geiste zu erwägen und ihnen bis in ihre letzten Verzweigungen nachzugehen. Wenn indessen, je näher wir dem besonderen sinnlichen Sein kommen, die Bedingungen immer komplizierter, die Wege immer schwerer zu überschauen werden, so bedienen wir uns der methodischen Beobachtung, um durch sie unsere allgemeinen gedanklichen Entwürfe zu begrenzen und zwischen ihnen eine sichere Auswahl zu treffen. Die Erfahrung determiniert unseren Begriff, ohne sich ganz und ausschliesslich an seine Stelle zu setzen. Erst wenn das Experiment in dieser Weise aufgefasst und beurteilt wird, kann es für unsere Einsicht in die Gründe des Geschehens wahrhaft förderlich werden, kann es zu Ergebnissen gelangen, die den blossen Empirikern, die ihre Versuche ohne Leitung der Vernunft anstellen, für immer versagt bleiben.⁴⁾ Es ist auch hier nur die Erfahrungslehre Descartes', die Tschirnhaus annimmt und weiter ausbaut. (S. Bd. I, S. 405 ff.) Aber er hat ihr durch die Klarheit, mit der er sie entwickelt und durch die prinzipielle Schärfe,

mit der er sie von allem Metaphysischen loslöst, eine weitere geschichtliche Wirksamkeit gesichert, als sie zunächst innerhalb des engeren Kreises der Cartesischen Schule entfalten konnte. Insbesondere die deutsche vorkantische Philosophie knüpft in ihren bedeutendsten Vertretern, wie vor allem in Lambert, ersichtlich an Tschirnhaus an, um die Grundsätze seiner Erfahrungstheorie für die Methodik der Einzelwissenschaften fruchtbar zu machen. —

Die Aufstellung der allgemeinen Forderung einer kritischen Erfahrungslehre bei Tschirnhaus ist freilich mit der Erfüllung dieser Forderung nicht gleichbedeutend. Die inneren Schwierigkeiten, die der Ausbildung dieser Lehre entgegenstanden, treten an Tschirnhaus' Beispiel klar hervor. Sie sind vor allem darin begründet, dass das Objekt, um das es sich handelt, dass der Begriff der Realität selbst noch nicht zur Klärung und unzweideutigen Bestimmung gelangt ist. Der Inbegriff des Denkbaren wird in drei Klassen zerlegt: in die sinnlich-anschaulichen, in die rationalen oder mathematischen und in die physischen oder realen Dinge. Während die Vorstellungen der ersten Klasse, die Inhalte der Sinnlichkeit, sich dem Geiste wider seinen Willen und ohne sein Zutun von aussen aufdrängen, sind die der zweiten reine Schöpfungen des Geistes selbst, die keines äusseren Originals bedürfen. Es ist lediglich ein Akt der genetischen Konstruktion, der sie hervorbringt und der ihnen alle Bestimmtheit ihres Inhalts verleiht. Die Gebilde, die auf diese Art entstehen, lassen indessen stets eine Mehrheit von Erzeugungsweisen zu, die sämtlich untereinander äquivalent sind und zum gleichen Ergebnis führen. Ob wir den Kreis durch die Bewegung einer Geraden um einen festen Endpunkt, oder aber durch einen Kegelschnitt erzeugt denken, ist für seinen reinen mathematischen Begriff gleichbedeutend. Diese Vieldeutigkeit nicht sowohl des Inhalts, als der Art seiner Hervorbringung, ist bei der dritten Gruppe von Wesenheiten, bei den „*Entia Realia seu Physica*“ überwunden. Was sie von den blossen „Gedankendingen“ trennt, ist eben dies, dass wir sie nur auf eine einzige Art und aus einer einzigen Ursache entstanden denken können. Die Begriffe, die wir von ihnen entwerfen, hängen daher in keiner Weise von unserer Willkür, sondern lediglich „von der eigenen

Natur der Gegenstände selbst ab“, es sind Begriffe, die nicht sowohl durch uns zu bilden, als vielmehr nur mit unserer Mitwirkung und Hilfe gebildet sind.⁵⁾ „Von dieser Art ist z. B. alles das, was wir als materiell denken, d. h. alles, was nicht eine reine oder durchdringbare Ausdehnung, wie es die mathematische ist, sondern eine undurchdringliche Ausdehnung, wie es die aller Körper ist, voraussetzt.“ Deutlich lässt sich erkennen, wie in dieser Unterscheidung zwei verschiedene gedankliche Tendenzen in einander verwoben sind. Auf der einen Seite steht das rationalistische Interesse, das die Wirklichkeit als ein Produkt des Denkens begreifen und ableiten will. Die fortschreitende Besonderung der reinen gedanklichen Methoden, ihre wechselseitige Bestimmung zu einem eindeutigen und einzigartigen Ergebnis ist es, die das charakteristische Merkmal des „Realen“ ausmachen soll. Auf der anderen Seite aber muss die Wirklichkeit an sich bestehender Dinge als absolute Ursache der Sinnesempfindungen in uns schlechthin vorausgesetzt werden. Hier bricht der stetige Gang der Methode ab, den Tschirnhaus vor allem anstrebt; hier ist ein dogmatischer Anfangspunkt gesetzt, der aller Prüfung vorausliegt und der die grundlegenden Unterscheidungen der Prinzipienlehre erst ermöglichen soll. Tschirnhaus unterscheidet scharf zwischen der Fähigkeit des Intellekts und der Einbildungskraft, zwischen demjenigen was von uns wahrhaft „konzipiert“ und dem, was von uns nur sinnlich „perzipiert“ werden kann. Jeder Inhalt bietet uns Merkmale dar, die einer rein begrifflichen Fixierung fähig sind, während andere sich dem Versuche einer derartigen Bestimmung entziehen. So besitzen wir von Ausdehnung, Gestalt und Bewegung distinkte und klare Einsichten, während die rote Farbe eines Gegenstands, wenngleich aufs klarste perzipiert, doch niemals ein Objekt wirklichen wissenschaftlichen Begreifens werden kann, da sie in jedem empfindenden Individuum verschieden ist und somit keinerlei allgemeingültige Erkenntnis zulässt.⁶⁾ Und es gibt eine Unendlichkeit von Inhalten, von welchen das Gleiche gilt, bei welchen wir also von Anfang an darauf verzichten müssen, sie begrifflich durchsichtig und fassbar zu machen. Ist aber dieses Ergebnis zutreffend und zwingend, so wird dadurch, wie man sieht, Tschirnhaus' eigener Plan einer

streng einheitlichen allumfassenden Methodik des Wissens hinfällig. Der Dualismus des denkbaren und des bloss empfindbaren Seins muss wiederum einem unaufheblichen Dualismus der Erkenntnisweisen Raum geben. Es fehlt bei Tschirnhaus der tiefe Gedanke, von dem Leibniz in seinem Entwurf der „*Scientia generalis*“ geleitet war: der Gedanke, dass die besonderen „Tatsachenwahrheiten“ nicht den absoluten Gegensatz zu den rationalen Erkenntnissen, sondern vielmehr das Material und die Aufgabe für die ins Unendliche fortschreitende Betätigung der allgemeinen Methoden bilden (S. ob. S. 55f.). So bleibt ihm ein Gebiet zurück, das aus dem Kreise, den seine logische Theorie zieht, prinzipiell herausfällt, und das sich doch immer deutlicher als der eigentliche Bereich des „wirklichen“, des empirisch-physikalischen Seins ausweist.

Aus diesem Grundmangel, der für Tschirnhaus selbst, je weiter er schritt, um so fühlbarer werden musste, erklären sich die mannigfachen Vermittlungsversuche, die er unternimmt, um die beiden getrennten Sphären, um Vernunft und Erfahrung wiederum zu einer sachlichen Einheit zusammenzuschliessen. Und da eine vollständige logische Auflösung des „Tatsächlichen“ nicht gelingt, so muss nunmehr der umgekehrte Weg beschritten werden, indem die Prinzipien, auf denen alle Deduktion ruht, selbst wiederum als Ergebnisse der „inneren Erfahrung“ behauptet werden. So sind es zuletzt vier grundlegende Tatsachen der Selbstbeobachtung, auf welche Tschirnhaus seinen gesamten Aufbau stützt. Dass sich mannigfache Inhalte des Bewusstseins in uns finden, dass die einen von ihnen uns lustvoll, die anderen uns schmerzlich berühren; dass bestimmte Verknüpfungen für unser Denken sich als möglich, andere als unmöglich erweisen, und dass es schliesslich sinnliche Vorstellungen in uns gibt, die nicht aus uns selbst stammen, sondern „von aussen“ in uns gewirkt werden: dies alles bedarf keines begrifflichen Beweises, da es in sich eine unmittelbare Evidenz besitzt, die durch abstrakte Gründe weder widerlegt, noch überboten werden kann. Die „Deduktion“ vermag nichts anderes, als all unser Wissen auf diese Grunderfahrungen zurückzuführen; sie vermag deren eigentlichem Inhalt nichts hinzuzufügen. Es kann kein höheres Kriterium der Wahrheit geben, als den inneren

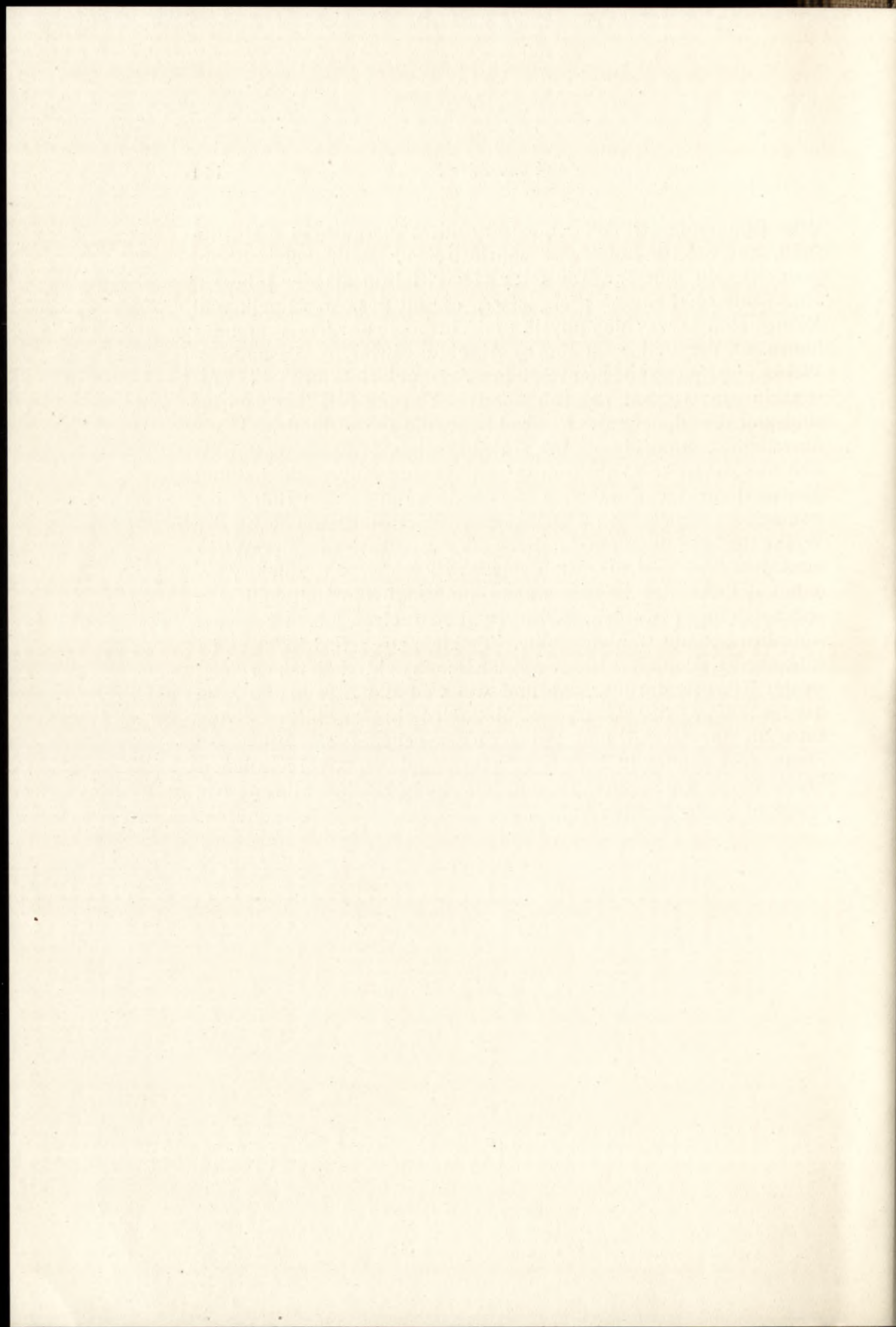
psychologischen Zwang, der uns dazu nötigt, ein bestimmtes Subjekt immer mit einem bestimmten Prädikat zusammenzudenken, oder der uns irgendwelche geforderte Vorstellungsverbindung als unmöglich und widerstreitend erscheinen lässt. Solange wir uns einzig auf diese Grundlage stützen, sind wir jeder Gefahr der Täuschung überhoben. „Hieraus ist denn auch offenbar, dass jeder Begriff oder, wie andere es nennen, jede Idee nicht etwas Stummes ist, wie ein Bild auf einer Tafel, sondern dass sie notwendig stets eine Bejahung oder Verneinung einschliesst. Denn Bejahen und Verneinen sind nichts anderes als der Ausdruck, kraft dessen wir kundtun, dass wir innerlich in unserem Geiste etwas denken können oder nicht denken können. Zwischen Sein und Nicht-Sein besteht also kein anderer Unterschied, als zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit oder zwischen dem, was sich denken und nicht denken lässt.“ So bezeichnen die obersten logischen Regeln, wie z. B. der Satz des Widerspruchs, nicht sowohl ein Gesetz der Dinge, als vielmehr ein Gesetz unseres Begreifens: sie stellen fest, welche Gedanken sich tatsächlich in unserem aktuellen Denken vollziehen lassen und welche anderen unvollziehbar bleiben.⁷⁾

Dass mit dieser Konsequenz, streng genommen, der Begriff der Wahrheit relativiert wird, dass es nunmehr von der empirischen Beschaffenheit des „Denkvermögens“ abhängt, was als „wahr“ und „falsch“ zu gelten habe: diesen Schluss, der freilich seinem Ausgangspunkt unmittelbar zuwider gewesen wäre, hat Tschirnhaus nicht gezogen. Um die Lücke zu füllen, die zwischen dem logischen und dem psychologischen Wahrheitskriterium bestehen bleibt, tritt jetzt eine metaphysische Behauptung ein. Was immer wir nicht nur sinnlich perzipieren, sondern klar und deutlich begreifen, dessen Geltung dürfen wir auch auf alle anderen denkenden Wesen erstrecken: besteht doch alle individuelle Verschiedenheit unter den Menschen nur in dem Vermögen der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft, während der „Intellekt“ in ihnen nur einer ist und stets denselben Bedingungen gehorcht.⁸⁾ Man sieht, wie die unverbrüchliche Identität und Unwandelbarkeit der reinen „Vernunftregeln“ hier nicht erwiesen, sondern erschlichen wird. Tschirnhaus betrachtet es als den wesentlichen Fortschritt, den er über Descartes hinaus ge-

wonnen habe, dass er die Kennzeichen der „wahren Vorstellung“ nicht nur abstrakt bezeichnet, sondern auch den Weg gewiesen habe, wie man im einzelnen Falle sich vergewissern könne, ob irgend ein Satz, der den Schein der Evidenz besitzt, auch objektiv allgemeingültig sei.⁹⁾ Es genügt nicht, wenn man uns sagt, dass all das, was wir „klar und deutlich“ begreifen, wahr sei: wir müssen auch ein sicheres Unterscheidungsmerkmal dafür besitzen, ob ein Inhalt, der sich uns mit dem Anspruch der Klarheit und Notwendigkeit aufdrängt, auch wahrhaft „gedacht“, nicht nur sinnlich vorgestellt und „imaginiert“ ist. Und dieses Merkmal kann nirgends anders, als in der allgemeinen Mittelbarkeit gefunden werden. Jede echte begriffliche Einsicht muss sich, da sie aus dem allen gemeinsamen Quell des reinen Verstandes her stammt, jedem anderen ebenso deutlich machen lassen, als sie es uns selber ist. Wo diese Probe versagt, da dürfen wir sicher sein, dass trotz alles subjektiven Zutrauens, das wir zu unserer Vorstellung hegen mögen, eine sachliche Gewähr ihrer Notwendigkeit nicht besteht.¹⁰⁾ Aber man erkennt leicht, dass sich gegen diesen Versuch einer Umbildung des Cartesischen Wahrheitsprinzips alsbald die gleichen Bedenken erheben müssen. Ist die „allgemeine Mittelbarkeit“ eines gedanklichen Inhalts nur durch Induktion festzustellen, fordert sie somit, dass wir die einzelnen Individuen gesondert betrachten und abzählen? Oder genügt ein einzelnes Beispiel, um uns alsbald der Gesamtheit aller Fälle zu versichern und jede widerstreitende Instanz für immer auszuschliessen? Gilt das erste, so ist niemals jene unbedingte und abschliessende Gewissheit zu erreichen, die Tschirnhaus fordert und voraussetzt; gilt das zweite, so ist damit wiederum die Wahrheit allgemeiner Maximen der Induktion erwiesen, deren Grund nicht in der Aufreihung einzelner Beobachtungen zu suchen ist. Tschirnhaus hat derartige Maximen nicht gelehrt; aber er hat sich der Forderung entzogen, sie logisch im einzelnen darzulegen und zu begründen, da sie für ihn selber durch das metaphysische Axiom von der durchgängigen Gleichartigkeit der „Vernunft“ ersetzt und entbehrlich gemacht werden. —

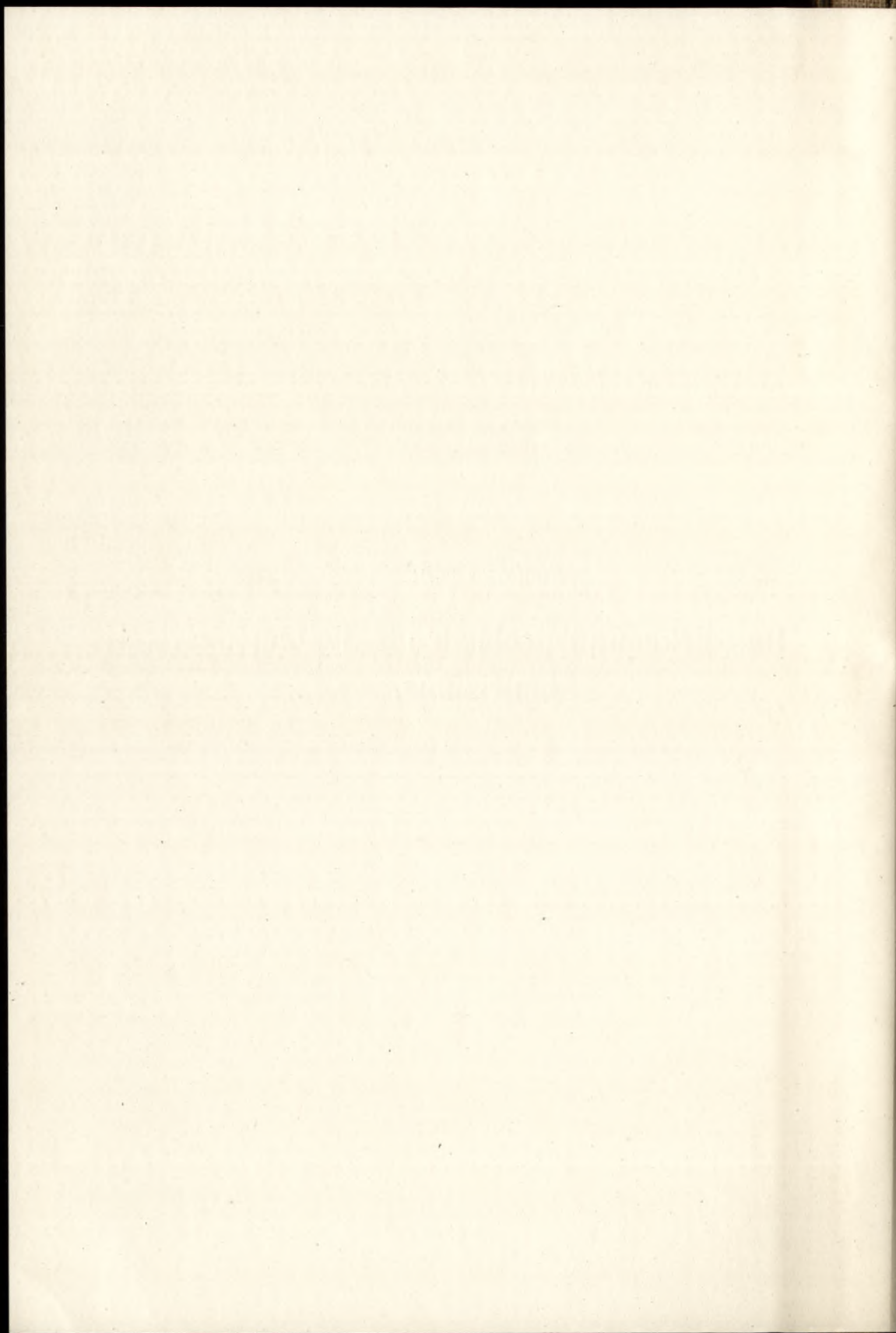
So ist denn bei ihm die Harmonie, die er zwischen Vernunft und Erfahrung herzustellen sucht, lediglich ein Postulat geblieben. Seine Leistung besteht darin, dass er die wissenschaft-

liche Erfahrung als das zentrale Problem heraushebt und hinstellt, auf welches auch alle „apriorischen“ Methoden dauernd gerichtet sein müssen. Die *Physik* gilt ihm als der Inbegriff aller echten Erkenntnis; sie ist es, die all das, was Logik und Mathematik, ja was Metaphysik und Theologie nur jemals erstrebt haben, erfüllt und zum innern Abschluss bringt. Alle anderen Wissenschaften sind menschlicher Art und Herkunft; sie entwickeln nur Gesetze, die von unserem eigenen Intellekt geformt sind und die daher nicht sowohl für die Gegenstände, als für uns allein Geltung besitzen. „In ihr allein dagegen enthüllen sich uns die Gesetze, die Gott seinen Werken einverleibt hat und die somit nicht von unserem Verstande, sondern von Gott selbst und seinem realen Sein abhängen, so dass die Betrachtung der Werke der Physik nichts anderes als die Betrachtung der Wirksamkeiten Gottes ist.“¹¹⁾ Eine solche Schätzung, eine solche Ausnahmestellung der Physik musste innerhalb des Rationalismus selbst erkämpft werden, wenn er seinen eigensten, modernen Aufgaben gerecht werden wollte. Tschirnhaus selbst indessen ist zu keiner eindeutigen Lösung gelangt: es fehlt bei ihm zuletzt an der Klarheit darüber, ob und wie weit die „Erfahrung“, die das letzte Ziel der abstrakten Methodenlehre zu bilden hatte, auch als ihr Grund und Ursprung gelten darf. Mit dieser Frage aber sind wir bereits in einen anderen geschichtlichen Problembereich eingetreten, dessen Entstehung und Ausbildung wir nunmehr zu betrachten haben.



Fünftes Buch:

**Das Erkenntnisproblem im System des
Empirismus.**



Erstes Kapitel.

Bacon.

I.

Die Kritik des Verstandes.

Wenn man von der philosophischen und wissenschaftlichen Renaissance, wie sie sich in Italien, Deutschland und Frankreich gestaltet, zu Bacons Lehre hinüberblickt, so ist es zunächst die veränderte subjektive Stimmung des Philosophierens und Forschens, die sich vor allem fühlbar macht. Es ist eine neue geistige Atmosphäre, in die wir eintreten; es ist ein anderer persönlicher Affekt, der hier zum Ausdruck drängt. Der Begriff des Selbstbewusstseins bildet den Mittelpunkt für das geistige Leben der Renaissance. An ihm, an seiner Neugestaltung und Vertiefung arbeiten nicht nur die Logiker und die psychologischen Analytiker; auch die empirischen Forscher können ihre rein objektive Aufgabe nicht erfüllen, ohne sie in Beziehung zu diesem zentralen Problem zu setzen. Sie alle sind von einer neuen Auffassung über das Verhältnis des Geistes zur Natur erfüllt, die sich bei den einen nur in poetischen Bildern und Gleichnissen ausspricht, während sie bei den anderen bereits strengere begriffliche Fassung anzunehmen beginnt. Die „Harmonie“ zwischen den Denkgesetzen und den realen Gegenständen bleibt ihnen die unbestrittene Voraussetzung. Immer herrscht hier die Ueberzeugung, dass wir uns den reinen Begriffen unseres Geistes getrost überlassen dürfen, dass wir uns insbesondere nur in die Struktur der mathematischen Ideen zu vertiefen brauchen, um das Grundschemata für die Erkenntnis des wahrhaften, gegenständlichen Universums zu gewinnen.

An diesem Punkte setzt die Rolle und die Leistung Bacons ein; hier ist es, wo er die Eigenart, wie die Mängel seiner Philosophie am deutlichsten blosslegt. Die Natur ist ihm nicht, wie dem wissenschaftlichen Theoretiker, ein Gegenstand für die ruhende Betrachtung; sondern sie ist das widerstrebende Material, das wir zu bewältigen und zu unterwerfen haben. Dieser technische Ausgangspunkt Bacons ist es, der auch seinen logischen Gesichtskreis durchaus bestimmt und beherrscht. Das „Wissen“ bedeutet ihm, seinem ursprünglichen Begriffe nach, nichts anderes, als eine Art der praktischen Betätigung, kraft deren wir die Dinge zwingen und sie unserem Herrscherwillen gefügig machen. Wahre Einsicht in einen Gegenstand besitzen wir erst dann, wenn wir ihn gleichsam unter den Händen haben, um mit ihm nach Belieben schalten und wirken zu können. Was uns aber immer wieder an dieser unmittelbaren Erfassung der Wirklichkeit hindert, das sind die Gebilde des eigenen Geistes, die sich stets von neuem zwischen uns, die handelnden Subjekte, und die realen Tatsachen und Mächte der Natur eindrängen, Gelänge es diese unwillkommene Beimischung ganz zu entfernen gelänge es die „Wesenheiten“ der Objekte in ihrer unverfälschten Dinglichkeit zu erfassen, so wäre der Zauber gebrochen und das Reich des Menschen, das „Regnum hominis“, begründet.

Wenn Bacon sich daher mit derselben Energie, wie die grossen empirischen Forscher, auf das Experiment beruft und seine Bedeutung rühmt: so kann doch nur eine äusserliche und flüchtige Betrachtung den tiefen Unterschied übersehen, der hier obwaltet. Einem Leonardo oder Kepler ist die Natur selbst nichts anderes, denn eine harmonische Ordnung, die der „Vernunft“ gleichstimmig entgegenkommt. Und es ist der wissenschaftliche Versuch, der diesen Zusammenhang verkörpert und der damit zum echten „Vermittler zwischen Subjekt und Objekt“ wird. Die höchste und endgiltige Leistung des Experiments besteht darin, dass es die „notwendigen Verknüpfungen“ innerhalb der empirischen Erscheinungen blosslegt und damit die „Vernunftgründe“ mitten in der Erfahrung selbst sichtbar macht. (Vgl. Bd. I, S. 251, 261, 291 ff.) Für Bacon dagegen bedeutet die objektive Wirklichkeit eine fremde Macht, die sich uns zu entziehen trachtet, und die wir erst mittels immer erneuter

„Folterungen“ durch die Kunst zwingen können, uns Rede und Antwort zu stehen. Er spricht auch hier die Sprache des Kriminalisten, der einen Schuldigen zu überführen und ihm sein Geheimnis abzudringen sucht. Vergebens hoffen wir, in einer begrifflichen Gesamtansicht, in einer geistigen Ueberschau uns das Ganze der Natur durchsichtig zu machen; wir dürfen nur erwarten, ihr mit den Instrumenten und Waffen der Technik Stück für Stück ihre Rätsel zu entreissen. Und in diesem persönlichen Unterschied der Anschauungsart ist bereits der Gegensatz der sachlichen Ergebnisse beschlossen und vorgebildet. Denn eben dies ist es, was Bacon aller bisherigen Philosophie und Wissenschaft vorhält: dass sie, indem sie das künstliche Gewebe unserer Begriffe nur immer vermehrte und verfeinerte, die Schranke, die uns von dem wahrhaften Sein der Objekte trennt, nur um so schroffer aufgerichtet hat.¹⁾ Alle Versuche, die man unternommen hat, die Kräfte des Geistes zu erhöhen, waren nur ebensoviele Mittel, ihn innerhalb seiner eigenen Sphäre festzubannen. Platon vor allem ist für Bacon, in demjenigen Werk, das sein Urteil über die Vorgänger am rückhaltlosesten ausspricht, nur der „schwülstige Poet“ und der „tolle Theologe“, der durch seine grundfalsche Lehre, dass die Wahrheit dem Geiste „eingeboren“ sei und nicht von aussen in ihn hineinwandere, die Philosophie von der rechten Erfassung der Dinge abgelenkt und in ein Netzwerk blinder Idole verstrickt habe.²⁾ Und wie er die Naturlehre durch die Theologie, so hat Aristoteles sie durch die Dialektik, Proklus durch die Mathematik entstellt und um ihren wahren Ertrag gebracht.³⁾ All das, was bisher als die höchste Leistung des Intellekts gepriesen wurde, bedeutet in Wahrheit seine Verführung und sein Verhängnis.

Unter diesem Gesichtspunkt erst versteht man die eigentliche Tendenz von Bacons Verstandeskritik. Für ihn handelt es sich nicht, wie für die grossen produktiven Denker der Renaissance, in erster Linie darum, die schöpferischen Kräfte des Verstandes frei zu machen und ihre Wirksamkeit im Aufbau der Erfahrung aufzuweisen, sondern vielmehr um die Einschränkung dieser Kräfte und ihrer Betätigung. Das Ziel der Philosophie soll fürderhin nicht darauf gerichtet sein, den menschlichen

Geist zu beflügeln, sondern ihm ein Bleigewicht anzuhängen, damit er um so fester am Boden der gegebenen Tatsachen hafte.⁴⁾ Nicht der inhaltliche Grund der Wahrheit, sondern die psychologischen Quellen des Irrtums sind es somit, denen Bacon nachspürt. Was er positiv leistet, ist nicht ein Aufbau der wissenschaftlichen Erkenntnis aus ihren ersten Voraussetzungen, sondern eine Pathologie des menschlichen Vorstellens und Urteilens. Die Lehre von den „Idolen“, die Erörterung der mannigfaltigen subjektiven Vorurteile und Hemmnisse, die dem Erwerb des Wissens entgegenstehen, bildet den ergiebigsten und fruchtbarsten Teil seiner philosophischen Gesamtarbeit. Hier, wo er als psychologischer Essayist spricht, kommen die eigentliche Richtung seines Talents und die Vorzüge seines Stils am reichsten zur Entfaltung. Es ist, bei aller aphoristischen Behandlung des Gegenstandes, dennoch ein wichtiges und spezifisch modernes Problem, das hier gestellt wird. Von den zufälligen Irrungen, denen der einzelne vermöge seiner individuellen Beschränkung unterliegt, erhebt sich die Betrachtung zu den notwendigen und allgemeinen Täuschungen, die dem menschlichen Verstande als solchem und nach seinem Gattungscharakter anhaften. Die metaphysische Ansicht, dass die Beschaffenheit und die Regel unseres Intellekts uns zu einem Urteil über das absolute Wesen der Dinge befähige, wird nunmehr als ein naives Vorurteil enthüllt. Der menschliche Geist gleicht einem Zauberspiegel, der die Dinge nicht rein und nach ihrer tatsächlichen Beschaffenheit, sondern vermischt mit den eigenen Phantasmen wiedergibt.⁵⁾ Nur eine strenge kritische Sonderung kann daher den Wahrheitswert der einzelnen Bilder und Vorstellungen in uns bestimmen. Die allgemeine Aufgabe, den „subjektiven“ und den „objektiven“ Faktor in unserer Erkenntnis zu scheiden und beide in ihrer wechselseitigen Bedingtheit zu begreifen, ist damit erfasst; — gleichviel wie Bacon selbst ihr in seiner eigenen philosophischen Leistung genügt haben mag. —

Und die Kritik, die hier geübt wird, trifft nicht allein den Verstand und seine abstrakten Begriffe, sondern — wie gegenüber der herkömmlichen Deutung von Bacons Lehre betont werden muss — nicht minder die sinnliche Empfindung. Erst in diesem Zuge gewinnt sie ihre universelle Bedeutung. Nicht

minder energisch als die grossen Rationalisten betont Bacon jetzt, dass der Sinn, soweit er sich selbst und seiner eigenen Leitung überlassen bleibt, ein schwankender und ungenauer Maassstab ist. Das Zeugnis und die Belehrung des Sinnes gilt nur „in Bezug auf den Menschen, nicht in Bezug auf das Universum“.⁶⁾ Immer von neuem kommt Bacon auf diesen Haupt- und Lieblingssatz seiner Philosophie zurück. Mit der gleichen Schärfe, wie gegen die „kahlen Abstraktionen“ der Dialektik wendet er sich gegen die voreiligen „Empiriker“, die auf zufälligen und nicht völlig analysierten Beobachtungen das System der wissenschaftlichen Axiome und Grundsätze zu errichten suchen.⁷⁾ Die „Erfahrung“, die Bacon anruft, ist ihm daher mit dem unmittelbaren sinnlichen Eindruck der Wirklichkeit keineswegs gleichbedeutend. „Was man gemeinhin „Erfahrung“ nennt, das ist nichts anderes, als ein unsicheres Tasten, wie der Mensch es bei Nacht macht, wenn er versucht, sich durch Befühlen der Gegenstände auf den rechten Weg zu bringen, während es doch besser und geratener wäre, den Anbruch des Tages zu erwarten oder ein Licht anzuzünden. Eben dies letztere aber ist das Verfahren und die Weise der echten Erfahrung: sie steckt zuerst ein Licht an und weist sodann mit ihm den Weg, indem sie mit völlig geordneten und durchdachten, nicht aber mit vorschnellen und irrigen Beobachtungen beginnt und aus ihnen allgemeine Sätze zieht, die ihrerseits wiederum den Zugang zu neuen Experimenten erschliessen.“⁸⁾ Die theoretische Ordnung der Einzelbeobachtungen entscheidet somit erst über ihren Wert und ihre objektive Bedeutung. Bis hierher ist es nicht anders, als höre man Descartes oder Galilei sprechen; wie es denn Bacon als den eigentlichen Vorzug seines Verfahrens rühmt, dass dadurch endlich die „wahre und rechtsgültige Ehe“ zwischen dem empirischen und dem rationalen Vermögen des Geistes geschlossen werde.⁹⁾ Die Bahn der Erfahrung soll, von den ersten sinnlichen Wahrnehmungen angefangen, durch eine sichere rationale Methode befestigt und gangbar gemacht werden. (*omnisque via a primis ipsis sensuum perceptionibus certa ratione munienda.*)¹⁰⁾ Ein fester logischer Stufengang wird vorgezeichnet, kraft dessen wir uns erst allmählich zur objektiven Erkenntnis erheben können. „Wie der Sinn für sich schwach und unsicher

ist, so helfen auch die Instrumente, die seine Wahrnehmungsfähigkeit erweitern und schärfen sollen, nicht weiter; vielmehr wird jede wahrhafte Auslegung der Natur erst durch geeignete und richtig angewandte Experimente erreicht; denn der Sinn urteilt nur über das Experiment, das Experiment aber über die Natur und die Sache selbst.¹¹⁾

In dieser Unterscheidung einer doppelten Bedeutung der „Erfahrung“ selbst, in diesem Hinweis auf den Gegensatz zwischen zufälliger, passiver Wahrnehmung und dem bewusst und methodisch geübten Experiment liegt dasjenige, was Bacon für die Kritik der Erkenntnis geleistet hat; liegt ein Verdienst, das durch alle die offensichtlichen Mängel und Schwächen in der Ausführung seiner Theorie nicht beseitigt wird. Zwar dass er die Forschung überhaupt wieder auf die empirische Betrachtung verwiesen hat, kann ihm nicht als originale Leistung zugerechnet werden. In seinem Kampfe gegen das Schulsystem hat er den Argumenten, die von den Vorgängern, von Vives und Ramus, von Valla und Francesco Pico geprägt worden waren, sachlich nichts hinzugefügt, wengleich er ihnen in der epigrammatischen Kraft seines Stils die blendende äussere Form gegeben hat, kraft deren sie sich im Bewusstsein der Nachwelt behauptet haben. Der eigentlich fruchtbare Grundzug seiner Lehre aber besteht darin, dass sie bei der blossen Feststellung des Einzelnen nicht stehen zu bleiben gedenkt. Ihr ganzes Streben ist darauf gerichtet, von den ersten und rohen Anfängen der Empfindung zur wissenschaftlichen Erfahrung, zur „*experientia litterata*“ durchzudringen. Im Hinblick auf dieses einheitliche Ziel wird die Rolle der Wahrnehmung sowohl, wie die des Denkens abzuschätzen gesucht. „Wahrheit“ ist — nach der ursprünglichen Konzeption Bacons — weder in den Sinnen, noch im Verstand allein, sondern einzig in der Durchdringung und Wechselbeziehung dieser beiden Momente zu suchen.

Und dennoch enthält dieser so wichtige und wegweisende Gedanke, wenn wir ihn in seiner besonderen Nuancierung innerhalb des Baconischen Systems betrachten, eine innere Schwierigkeit in sich. Von welcher Art ist jenes Sein und jene Wirklichkeit, die uns durch das Experiment erschlossen werden soll? Kann darunter, nach den sachlichen Konsequenzen aus Bacons

Anfangssätzen, etwas anderes verstanden sein, als die Regel der empirischen Wiederkehr, die wir innerhalb der Erscheinungen selbst festhalten und aufzeigen können? Diese Folgerung aber steht mit der tatsächlichen geschichtlichen Gestalt von Bacons Physik in unmittelbarem Widerstreit. Die Natur ist für Bacon nicht ein geordnetes Ganze gesetzlicher Veränderungen, sondern ein Inbegriff an sich bestehender „Wesenheiten“. Das empirische Dasein bildet nicht ein selbstgenügsames, in sich geschlossenes Gebiet, sondern es weist beständig auf ein Reich metaphysischer „Formen“ und Qualitäten, als seinen eigentlichen objektiven Hintergrund, zurück. Wo aber — so muss nunmehr gefragt werden — finden wir die Mittel, die uns in diesen Bereich der absoluten Dinge und Eigenschaften hinauszuführen vermöchten? Des Denkens Faden ist hier, nach Bacons eigenen Voraussetzungen, zerrissen. Bleibt doch jede Setzung des Verstandes nicht minder, als der Empfindung in den Umkreis der Erscheinungen gebannt, statt zu ihren substantiellen Urgründen hinzuleiten: „Omnes perceptiones tam sensus, quam mentis sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi.“¹²⁾ So zeigt sich schon hier, dass die Kraft der „Methode“, da sie in nichts anderem bestehen kann, als in gedanklichen Weisungen und Vorschriften, nicht hinreichen wird, um uns in dasjenige Gebiet des Seins Eingang zu verschaffen, das Bacon als Physiker und Metaphysiker voraussetzt. Die Methodenlehre muss eine Wendung erfahren, die ihrer anfänglichen Konzeption widerstreitet, damit sie den Aufgaben zu genügen vermag, die ihr durch Bacons Formenlehre gestellt werden.

II.

Die Formenlehre.

In seinem methodischen Erstlingswerk geht Descartes von einer Forderung aus, die in ihrer äusseren Fassung durchaus an die Aufgabe erinnert, die Bacon seiner Metaphysik gestellt hat. Es gilt, die zusammengesetzten Dinge durch fortschreitende Analyse in die „einfachen Naturen“ zu zerlegen, aus denen sie bestehen und sich die Regel deutlich zu machen, nach welcher sie

sich aus ihnen aufbauen. Sogleich aber tritt zu diesem Satze eine wichtige Einschränkung hinzu: die Dinge sollen in Klassen geteilt werden, „nicht sofern sie sich auf irgend eine Art des Seins beziehen, wie die Philosophen es in ihren Kategorien unterschieden haben, sondern sofern die einen aus den anderen erkannt werden können“. Die Grundbegriffe, auf die das Cartesische Verfahren hinführt, sind somit Begriffe, wie die des Gleichen und Ungleichen, des Geraden und Krümmen, der Ursache und der Wirkung: es sind, mit einem Worte, durchweg mathematische oder physikalische Beziehungs- und Verhältnisbegriffe.¹³⁾ Bei Bacon dagegen nimmt die Analyse einen anderen Weg. Was die Natur uns darbietet, das ist eine Mannigfaltigkeit von Einzeldingen und ihren konkreten sinnlichen Eigenschaften. Wir können diese Zusammenfassung von Merkmalen nicht verstehen, wenn wir nicht jedes einzelne zuvor in seiner eigentümlichen Wesenheit erforscht haben. Jeder besondere Gegenstand ist nur eine Vereinigung und Anhäufung verschiedener einfacher Naturen, — wie sich z. B. im Gold die Eigenschaften des „Gelbseins“ und der Schwere, der Dehnbarkeit und der Härte u. s. f. zusammenfinden. Erst derjenige, der die innere Beschaffenheit jeder dieser Naturen erfasst, der verstanden hat, welche allgemeine Qualität einen Körper gelb oder hart, schwer oder dehnbar macht, wird imstande sein, das Gold wahrhaft zu begreifen und — hervorzubringen.¹⁴⁾ Der Mangel der scholastischen Denkweise besteht somit, nach Bacon, nicht darin, dass sie derartige allgemeine Qualitäten überhaupt setzt und annimmt; sondern darin, dass sie sogleich auf die Wesenheit empirischer Einzelobjekte ausgeht, dass sie von der Form des Löwen, des Adlers, der Rose spricht, ehe sie die verschiedenen Bestandstücke, die in ihr vereint sind, herausgesondert und für sich untersucht hat.¹⁵⁾ Das Innerste der Natur, die „*viscera naturae*“ erschliessen sich uns, wenn wir die Grundqualitäten, die im Stoffe wirksam sind, nicht bloss in den besonderen Körpern aufsuchen, wo sie immer mit fremden und zufälligen Beschaffenheiten untermischt sind, sondern sie als solche und losgelöst erkennen.¹⁶⁾ Wenn bei Descartes die Zerlegung in Begriffen, wie Zahl und Gestalt, Gleiches und Ungleiches endet, so führt sie hier auf fundamentale dingliche Eigenschaften, auf

Gegensätze, wie das „Warme“ und das „Kalte“, das „Dichte“ und das „Dünne“ zurück.

Die bekannte Untersuchung, die Bacon im „Neuen Organon“ durchführt, um die Natur der Wärme zu bestimmen, liefert das deutlichste und markanteste Beispiel für diese Grundanschauung. Wenn wir, vom Standpunkt der modernen physikalischen Auffassung, erwarten würden, dass Bacon, um sein Problem zu lösen, vor allem den Bedingungen nachginge, unter denen Wärme entsteht: so sehen wir, dass seine erste Bemühung vielmehr darauf gerichtet ist, sich aller Fälle zu versichern, in denen die Wärme, als eine konstante Eigenschaft, vorhanden ist. Die „Form“ der Wärme ist ein feststehendes dingliches Etwas, das hier in stärkerem, dort in geringerem Masse, hier versteckter, dort deutlicher in einer bestimmten Einzelercheinung hervortritt. Aus diesem logischen Gesichtspunkte folgt das Verfahren, das Bacons Naturphilosophie einschlägt, mit zwingender Konsequenz. Wenn hier — wie Liebig es drastisch geschildert hat¹⁷⁾ — unter die „affirmativen Instanzen“ der Wärme die Sonnenstrahlen, das Vitriolöl und frische Pferdeäpfel eingereiht werden, während auf der anderen Seite als Fälle der Abwesenheit von Wärme die Mondstrahlen, die kalten Blitze und das St. Elmsfeuer notiert werden: so entspringt ein derartiges Verfahren, so seltsam es uns erscheinen will, doch aus der ersten Voraussetzung der Baconischen Induktion. Was Wärme ist, das können wir danach in der Tat nicht anders ermitteln, als indem wir sämtliche — warmen Dinge zusammenstellen und das gemeinsame Merkmal, das ihnen anhaftet, durch „Abstraktion“ herausziehen. Wengleich daher die „Formen“ von Bacon auch als die Gesetze der Dinge bezeichnet und somit scheinbar in die Nähe des Grundbegriffs der modernen Naturwissenschaft gerückt werden, so offenbart sich doch gerade an diesem Punkte der unüberbrückbare Gegensatz der Betrachtungsweisen. Wollte man nach Baconischer Methode daran gehen, etwa die Natur der Fallbewegung zu ergründen, so müsste man damit beginnen, alle fallenden Körper in verschiedene Klassen zu teilen, um diese dann gesondert zu beobachten und die Eigenschaft, in der sie übereinstimmen, für sich herauszuheben. Wir erinnern uns, dass in der Tat die Aristotelischen Gegner Galileis diesen Weg vorschlugen und forderten. Nicht

von einer allgemeinen mathematischen Beziehung — so verlangten sie — solle ausgegangen werden, sondern von den inneren substantiellen Unterschieden der „Subjekte“, die in Bewegung begriffen sind. (Vgl. Bd. I, S. 292 f.) Bacon wurzelt, wie sehr er sich von den einzelnen Ergebnissen der Aristotelischen Physik entfernt haben mag, dennoch noch durchaus in dieser selben Grundanschauung. Er kennt nichts anderes, als Dinge und ihre Eigenschaften: und diese Einengung des logischen Horizonts ist es, die jede freie und originale Entwicklung seiner Naturlehre von Anfang an ausschliesst. —

Für die Einsicht in die gedanklichen Grundmotive der Geschichte des Erkenntnisproblems bildet daher Bacons Lehre an dieser Stelle eine geradezu unschätzbare „negative Instanz“. Hier wird es unmittelbar deutlich, dass aller Fortschritt im Einzelnen nicht genügen konnte, ehe nicht eine fundamentale Umwandlung der Denkart erreicht war. Alle Mängel und Irrtümer, die selbst die überzeugtesten Anhänger der Baconischen Philosophie seiner Methode von jeher vorgehalten haben, quellen aus diesem einen Punkt: aus seinem Verharren in der substantiellen Weltansicht. Noch einmal vertritt er alle diejenigen philosophischen Voraussetzungen, in deren Bekämpfung die moderne Wissenschaft sich selber und ihre eigene Aufgabe entdeckt hatte. Wir erinnern uns, wie der erste Schritt für Galilei und Kepler darin bestand, die absoluten Gegensätze der Ontologie in quantitative Unterschiede, in ein „Mehr und Weniger“ aufzulösen (Vgl. I, 268 f. u. 334). Für Bacon dagegen gelten das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockene noch durchaus als selbständige „Naturen“, zwischen denen keine Vermittlung und Gradabstufung statthat. Wie es Körper gibt, die an sich warm, so gibt es andere, die an sich kalt sind. Die relativen Differenzen, die die Empfindung uns anzeigt, werden zu inneren unbedingten Unterschieden der Sachen umgedeutet; die verschiedene Fähigkeit der Wärmeleitung, die den Körpern eignet, gibt Anlass, zwei entgegengesetzte absolute Qualitäten in ihnen anzunehmen.¹⁸⁾ Wenn es ferner ein Hauptzug der mathematisch-naturwissenschaftlichen Theorie ist, dass in ihr zuerst die Unendlichkeit und die prinzipielle Unabschliessbarkeit alles Erfahrungswissens entdeckt wird, so bleibt Bacon auch hier

in der mittelalterlichen Anschauung befangen. Nicht nur, dass eine beschränkte, geringfügige Anzahl von Formen genügen soll, durch Mischung und Kombination die gesamte Fülle der Erscheinungen aus sich zu entwickeln; sondern auch das Ganze der Phänomene selbst gilt überall als ein begrenzter Inbegriff, der sich dereinst durch fortgesetzte Beobachtung werde erschöpfen lassen. In dieser Ansicht liegt das Charakteristische und Unterscheidende für Bacons Begriff der Induktion. Dass die „Induktion“ zu den schlechthin allgemeinen Eigenschaften der Dinge, dass sie zur Entdeckung ihrer letzten Wesenheiten fortschreiten könne: das ist ihm kein Widerspruch, weil er die Natur und die Gegenstände der Natur von vornherein als ein in sich abgeschlossenes Gebiet betrachtet, das sich vollkommen überblicken und in seinen einzelnen Gliedern abzählen lässt.¹⁹⁾

Mit dieser Ansicht hängt weiterhin der andere Grundzug der Baconischen Erfahrungslehre: die völlige Trennung von Beobachtung und Theorie innerlich zusammen. Die Geschichte der Phänomene geht, dem allgemeinen Entwurf der Methode nach, voraus; erst wenn sie vollendet ist, beginnt die Aufgabe der theoretischen Zergliederung. So gilt als das Fundament jeglicher Philosophie eine Disziplin, die lediglich die Einzelbeobachtungen registriert, sich aber jeden Versuchs, sie begrifflich zu deuten und zu ordnen, noch völlig enthält. In der Tat: wenn die Erscheinungen ein endliches Ganze bilden, das sich durch einfache Aufreihung und Nebeneinanderstellung der Elemente erschöpfen lässt, so scheint jede leitende Maxime der Induktion, jede Ueber- und Unterordnung nach logischen Gesichtspunkten entbehrlich zu werden. Der eigentlichen empirischen Wissenschaft dagegen ist es wesentlich, dass sie den Inbegriff ihrer gedanklichen Grundmittel nicht etwa nur zur Bearbeitung fertiger Tatsachen verwendet, sondern dass sie ihn bereits zur Feststellung des Einzelfaktums braucht. Was als „Tatsache“ zu gelten hat, das steht ihr nicht von Anfang an fest, sondern muss erst auf Grund theoretischer Kriterien ermittelt und entschieden werden. Bacon dagegen kennt auf der einen Seite nur die einfache Konstatierung des Phänomens; auf der anderen und völlig losgelöst davon, dessen philosophisch-spekulative Deutung und Verwertung. Die Art, in der er in seinem natur-

philosophischen Hauptwerk, der „*Sylva sylvarum*“ das Material zu seinen Induktionen herbeischafft, muss auf den ersten Blick völlig unbegreiflich scheinen. Von überallher trägt er es zusammen: bald ist es eine eigene gelegentliche Beobachtung, bald eine Bemerkung in einem naturwissenschaftlichen Werk oder einer Reisebeschreibung, bald eine Behauptung, die er vom Hörensagen kennt, die alle er ohne nähere Kontrolle hinnimmt. Sein eigenes Interesse haftet nicht an der Feststellung und Bewährung aller dieser angeblichen „Tatsachen“, sondern es beginnt erst, wo es sich um ihre „Erklärung“ handelt. So konnte es Bacon begegnen, nach den physischen Gründen einer Erscheinung zu forschen, die — wie der Stillstand oder Rückgang der Planeten — gar keine objektive Wirklichkeit besitzt, sondern sich bei schärferer Analyse in einen blossen optischen Schein auflöst.²¹⁾ Erst nachdem die Fakta gesammelt und aufgereiht sind, setzt die Arbeit der Theorie ein. Bacons Induktion stellt sich lediglich die Aufgabe, aus Phänomenen, die als feststehend und gegeben betrachtet werden, die reinen Formen und Wesenheiten herauszudestillieren: die Methode dagegen, kraft deren die Wirklichkeit der einzelnen Erscheinung selbst verbürgt und erwiesen werden kann, fällt ausserhalb ihres Gesichtskreises. Dieser Zug vor allem mag es gewesen sein, der die grossen empirischen Forscher, die in Bacons nächster Umgebung lebten, so völlig von ihm getrennt hielt. Sie alle mochten gegenüber seiner schnellfertigen Art, die Tatsachen zusammenzuraffen, die Empfindung haben, die Harvey in einem scharfen und witzigen Wort ausgesprochen hat: „er betreibt die Naturlehre, wie ein Lordkanzler.“²¹⁾

Wiederum aber gilt es hier, die Mängel des Baconischen Verfahrens nicht lediglich im einzelnen zu betrachten, sondern sie aus der Grundkonzeption, von der Bacon seinen Ausgang nimmt, zu begreifen. Der Weg, den Bacons Denken durchmessen hat, lässt sich jetzt bereits in seinen verschiedenen Phasen überschauen. Die Notwendigkeit einer Verstandeskritik: das war die moderne und fruchtbare Forderung, von der er seinen Ausgang nahm. Aber mit dieser Forderung des Logikers traf jener andere Gesichtspunkt zusammen, der, wie wir sahen, vor allem aus dem technischen Interesse an der Unterwerfung und

Beherrschung der Natur entsprang. Was der Sinn, was das reine Denken zu unserem objektiven Bilde der Wirklichkeit beiträgt, das sollte nicht lediglich kritisch herausgelöst und erkannt, sondern es sollte zugleich aufgehoben und vernichtet werden, wenn anders wir die Natur in ihrem innersten unbedingten Sein besitzen wollten. Die metaphysischen Grundkräfte des Wirklichen können wir — so scheint es — nicht anders gewinnen, als dadurch, dass wir in unserem Denken alles auslöschen, was ihm selber und seiner eigentümlichen Gesetzlichkeit angehört. Aber indem Bacon auf diese Weise der echten, positiven Leistung des „Intellekts“ widerstrebte, — indem er sie, statt sie in ihrer Bedingtheit zu verstehen und anzuerkennen, vielmehr auszutilgen suchte, ist er damit nur um so mehr der unbewussten Illusion des Begriffs erlegen. Wir sahen bereits, wie sich ihm die relativen Gradunterschiede der Empfindung zu absoluten Gegensätzen in den Körpern verwandelten. Und einer analogen Wandlung und Umdeutung verdanken alle die „reinen Formen“, die für Bacon die Summe der echten Wirklichkeit ausmachen, ihre Entstehung. Wir gelangen zu ihnen, indem wir eine bestimmte Qualität, die uns in den Erscheinungen in wechselnder Stärke und untermischt mit anderen Merkmalen entgegentritt, für sich herausgreifen und gesondert betrachten. Die Form des Lichtes oder der Wärme ist dasjenige, was allen leuchtenden oder warmen Körpern, so sehr sie sich sonst von einander unterscheiden mögen, gemeinsam ist. Dass die Fixierung, dass die Setzung jeder solchen Gemeinsamkeit selbst nichts anderes, als das Ergebnis eines logischen Prozesses ist: diese Einsicht bleibt Bacon versagt. Der abstrakte Gattungsbegriff einer Erscheinung wird ihm zum Urgrund und Quell der Sache selbst: die „differentia vera“ ist zugleich die „natura naturans“ und der „fons emanationis“.²²⁾ So ist der Formbegriff selbst nichts anderes, als das Produkt einer falschen Projektion, vermöge deren wir das „Innere“ zum „Aeusseren“ machen. Er ist, wenn irgendeiner, ein Idol des Geistes, das sich an die Stelle der Objekte schiebt. Bacon selbst sucht einen sicheren Unterschied zwischen „Idolen“ und „Ideen“ zu gewinnen, indem er jene als Schöpfungen des menschlichen, diese als Erzeugnisse des göttlichen Geistes betrachtet. „Jene sind nichts anderes, als willkürliche Abstrak-

tionen, diese dagegen die wahren Siegel, die der Schöpfer seinen Werken aufdrückt, und die in der Materie durch wahre und scharf bestimmte Linien ausgeprägt und bezeichnet sind.²³⁾ Wie aber vermöchten wir einen Weg zu diesen produktiven Urgedanken zu finden, wenn doch alle Inhalte unseres Denkens nur für uns selbst, nicht für das Universum Wert und Bedeutung haben sollen? Bacon hat sich der Notwendigkeit, das „Allgemeine“ auf irgend einem Wege wiederum einzuführen und anzuerkennen, nicht entziehen können; aber da er das Bewusstsein zur „leeren Tafel“ gemacht hatte, so vermochte er ihm nur durch die transzendente göttliche Substanz Halt und Bestand zu geben.

Alle Schwierigkeit, alle innere Zwiespältigkeit der Baconischen Philosophie tritt an diesem einen Punkte: an dem Verhältnis, in welches sie das „Allgemeine“ und das „Besondere“ setzt, deutlich hervor. Die erste zunächst allein sichtliche Tendenz geht darauf, das mittelalterliche System der abstrakten Begriffe zu stürzen: die Natur soll nicht länger „abstrahiert“, sondern „seziert“ d. h. in ihre realen Elemente und Kräfte zerlegt werden.²⁴⁾ Wir wollen nicht, wie es bisher geschehen, die Welt in die Enge des Verstandes einzwängen, sondern den Verstand in die freien Weiten der Wirklichkeit hinausführen.²⁵⁾ Wenn indessen damit die Beobachtung und Beschreibung des Einzelnen als die wahre Aufgabe der Forschung proklamiert erscheint, so werden wir durch den Fortgang der Methode eines anderen belehrt. Das Einzelne lässt sich nicht erkennen, wenn nicht zuvor die „allgemeinen“ Naturen begriffen sind. Es ist vergebliche Mühe, nach der Form des Löwen, der Eiche, des Goldes, ja auch des Wassers oder der Luft fragen, wenn man nicht zuvor die Formen des Dichten und Dünnen, des Warmen und Kalten, des Schweren und Leichten, des Festen und Flüssigen erforscht hat.²⁶⁾ Nicht tatsächlich vorhandene Einzelgegenstände, sondern diese abstrakten Qualitäten sind es somit, mit denen die echte wissenschaftliche Physik es zu tun hat. Der Widerstreit aber, der sich hier gegen den ersten Ansatz ergibt, ist für Bacon dadurch verdeckt, dass er dieses „Allgemeine“ alsbald selbst wiederum zu einem Dinglichen und Konkreten macht. Die obersten Bestimmungen, zu denen seine Physik aufsteigt, sind — wie er von ihnen

rühmt — zwar höchst „allgemein“, dennoch aber nicht begrifflicher Natur, sondern durchaus bestimmt und somit ein von Natur Früheres: „*ea vero generalissima evadunt non notionalia, sed bene terminata et talia quae natura ut revera sibi notiora agnoscat quaeque rebus haereant in medullis.*“²⁷⁾ Aber man erkennt zugleich, dass die Gegensätze, die Bacon hier ins innerste Mark der Dinge verlegt, ihre wahre Stelle vielmehr in der Sprache und ihren populären Abgrenzungen und Unterscheidungen besitzen. Die sprachlich getrennten Eigenschaften, wie das „Schwere“ und „Leichte“, sind zu widerstreitenden Kräftewesen geworden. So verfällt Bacons Metaphysik demselben Irrtum, den seine Erkenntnislehre unter dem allgemeinen Titel der „*idola fori*“ kritisiert hatte. Die Begriffsbestimmung der „einfachen Naturen“, die Auswahl der Gesichtspunkte, kraft welcher wir die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen unter bestimmte Einheiten fassen und ordnen, entbehrt selbst jeglicher festen, wissenschaftlichen Regel. Und es scheint, als sei Bacon sich dieser gefährlichsten Klippe, die seiner „Methode“ drohte, hie und da selbst bewusst geworden. Wir können — wie er ausdrücklich betont — der Gültigkeit eines Induktionsschlusses, so viele Fälle er auch durchlaufen haben mag, doch niemals sicher sein, solange wir nicht „gute und wahre Begriffe von allen einfachen Naturen besitzen“; gerade diese aber können nicht den Anfang, sondern allenfalls das Ende und das Schlussergebniss des empirischen Verfahrens bilden. „Daher wollen wir, die wir uns der Grösse unseres Unternehmens, den menschlichen Verstand den Dingen und der Natur völlig gewachsen zu machen, bewusst sind, auf keine Weise bei den bisher entwickelten Vorschriften stehen bleiben, sondern die Frage weiter führen und auf stärkere Hilfsmittel des Verstandes sinnen.“²⁸⁾ Eben dieser Aufgabe aber hat sich Bacons Philosophie als Ganzes nicht gewachsen gezeigt: es fehlt ihr an einem Mittel, das uns in den Stand setzte, Begriffe, statt sie lediglich aufzugreifen und zu combinieren, im echten theoretischen Sinne erst zu begründen und festzustellen.²⁹⁾

Und noch an einem anderen wichtigen Punkte zeigt es sich, dass das Verhältnis zwischen dem „Allgemeinen“ und „Besonderen“ in Bacons Lehre nicht zur Klarheit gelangt ist. Auch Bacon fordert eine allgemeine Grundwissenschaft, die nicht von

den inneren Gründen des Seins, sondern von den relativen Bedingungen, unter denen die Gegenstände von uns erkannt werden, handeln soll. Diese „erste Philosophie“ erstreckt sich somit nicht auf die fundamentalen Eigenschaften der Dinge, sondern auf correlative Begriffsgegensätze, wie Viel und Wenig, Identität und Verschiedenheit, Möglichkeit und Unmöglichkeit. Weiterhin aber soll sie diejenigen Axiome enthalten, die nicht irgend einer Einzelwissenschaft eigentümlich zugehören, sondern von mehreren verschiedenen Disciplinen gemeinsam gelten.³⁰⁾ So gilt z. B. der Satz, dass zwei Grössen, die einer dritten gleich sind, untereinander gleich sind, in der Mathematik so gut wie in der Logik; so bewährt sich die Tatsache, dass eine ansteckende Krankheit leichter übertragbar ist, wenn sie noch im Zunehmen begriffen ist, als wenn sie ihren Höhepunkt bereits erreicht hat, in der Medicin sowohl, wie in der Moral. Dass die Kraft jedes tätigen Wesens sich im Widerstreit gegen seinen Gegensatz verstärkt, ist eine Regel, die sowohl für jedes physikalische Geschehen, wie für den politischen Kampf der Parteien gilt; — dass eine aufgelöste Dissonanz uns lustvoll berührt, zeigt sich sowohl in der Musik, wie im Spiel unserer Affekte und Leidenschaften.³¹⁾ Selbst ein so unbedingter und kritikloser Bewunderer von Bacons Lehre, wie Macaulay, ist vor diesen Sätzen stutzig geworden. Die Vergleiche, die hier angeführt werden — so urteilt er — sind sehr glückliche Vergleiche; aber dass ein Mann wie Bacon sie für etwas mehr, als ein Spiel des Witzes, dass er sie für einen wichtigen Teil der Philosophie halten konnte: das will ihm als „eine der sonderbarsten Tatsachen der Geistesgeschichte“ erscheinen.³²⁾ Und dennoch lässt sich auch dieser Zug aus der logischen Struktur des Gesamtsystems verstehen. Der Platz, der dem „Allgemeinen“ im Ganzen der Erkenntnis zukommt, ist durch die dinglichen „Qualitäten“ ausgefüllt: wenn das Denken es jetzt unternimmt, allgemeine Wahrheiten und Axiome zu entwerfen, so sind diese von Anfang an ihrer eigentümlichen Bedeutung beraubt und müssen zu rhetorischen Gemeinplätzen verkümmern.

So zeigt der Entwurf der „Philosophia prima“ noch einmal den Widerstreit im hellsten Licht, der zwischen dem Ziel, das Bacons Lehre sich steckt und den Mitteln besteht, mit denen

sie es zu erreichen gedenkt. Man wird gegen Bacon ungerecht, wenn man die Mängel seiner Physik nur im Einzelnen verfolgt und bezeichnet, statt sie aus diesem Grundgegensatz zu begreifen. In der ersteren Hinsicht, in der Formulierung der neuen, wissenschaftlichen Aufgabe ist Bacon in der Tat der „Herold“ seiner Zeit geworden. Er hat, was sie ersehnte und woran sie mit stiller Beharrlichkeit arbeitete, zum energischen und wirkungsvollen Ausdruck gebracht. Die neue Wertschätzung des physischen und empirischen Seins ist es, die seinen Worten Gewicht und Pathos verleiht. Kein Objekt, so geringfügig und niedrig es uns erscheinen mag, kann für die Aufgabe des Wissens zu klein sein: erleuchtet doch die Sonne, so gut wie die Paläste, auch die Kloaken, ohne dadurch etwas von ihrer eigenen Helle und Reinheit zu verlieren. Die echte Philosophie strebt nicht danach, einen Prunkbau von Gold und Edelsteinen aufzuführen, sondern sie will einen Tempel im menschlichen Geiste errichten, der in allen Stücken dem Vorbilde des Universums ähnlich ist. Was immer des Seins gewürdigt worden ist, ist daher auch wert, gewusst zu werden: da das Wissen nicht mehr ist, als ein Bild des Seins.³³⁾ In der Grundtendenz, die sich in diesen Worten ausspricht, in der Hinwendung und Liebe zu der Besonderung des empirischen Seins, erweist sich Bacon den grossen wissenschaftlichen Denkern der Renaissance verwandt. Den Weg aber, der zu der gedanklichen Beherrschung des Einzelnen hinführt, muss er verfehlen, da sein Denken noch völlig in dem allgemeinen Begriffssystem der Scholastik befangen ist. So nahe er sich in den Zielen, die er seiner Forschung stellt, mit der modernen Wissenschaft berührt, so fremd bleiben ihm die neuen gedanklichen Instrumente, mit denen sie arbeitet.

Deutlich tritt diese Mittelstellung bereits in seiner Begriffsbestimmung der Physik zutage. Er vertritt und begründet den Gedanken, dass wir die Dinge nicht in ihrem Sein, sondern in ihrem Werden erfassen müssen, dass nicht ihre Substanz, sondern ihre Bewegung das eigentliche Objekt der Untersuchung bildet. Als der Grundfehler der gewöhnlichen Betrachtungsweise gilt es ihm, dass sie die Gegenstände nur oberflächlich in einzelnen bestimmten Phasen ihres konkreten Daseins ergreift, statt sie

stetig durch alle Stufen ihrer Entwicklung zu verfolgen. Sie zerlegt die Natur in isolierte Stücke, sie sezziert sie, wie einen Leichnam, statt in ihre lebendigen bewegenden Kräfte einzudringen.³⁴⁾ Im Gegensatz zu dieser Auffassung soll die Materie in dem bunten Wechsel ihrer Gestaltung, in ihren „schematismi“ und „metaschematismi“ den realen Vorwurf der Physik bilden. Alle „Formen“, die sich nicht in der Materie selbst aufzeigen lassen, die sich nicht durch ihre Wirksamkeit innerhalb dieser Welt der stofflichen Veränderungen bekunden, sind als leere Fiktionen zu verwerfen.³⁵⁾ Wird somit hier alle Wirklichkeit der Natur in Bewegung aufgelöst, so ist doch der Standpunkt der wissenschaftlichen Mechanik damit keineswegs erreicht: denn eben in der Deutung der Bewegungserscheinungen selber hat Bacon noch nirgends die Auffassung überwunden, die die Aristoteliker und mystischen Naturphilosophen der Zeit gegen Kepler und Galilei einnahmen. Auch ihm ist die Bewegung durchaus eine innerliche absolute Eigenschaft der Dinge und wird von qualitativen Gegensätzen beherrscht und geleitet. Hass und Liebe, Sympathie und Antipathie sind es, die ihr Art und Richtung vorschreiben. So ist ihm die allgemeine begriffliche Fixierung, geschweige die mathematische Behandlung der Bewegung als Ortsveränderung noch völlig fremd. Je nach der Art des innerlichen Antriebs, von dem sie ausgehen, unterscheidet er neunzehn verschiedene Klassen von Bewegungen, deren jede einem andern Prinzip untersteht. Neben dem „*Motus Antitypiae*“, der aus dem Streben der Materie, ihren Ort zu behaupten, hervorgeht, kennt er einen „*Motus fugae*“, der dann entsteht, wenn zwei entgegengesetzte und feindliche Körper sich von einander zu entfernen trachten. Weiter wird dann von der „*Bewegung der grösseren Ansammlung*“ (*motus congregationis majoris*), kraft deren die Teile der schweren Massen zueinanderstreben, die „*Bewegung der kleineren Ansammlung*“ (*motus congregationis minoris*) unterschieden, infolge deren der Rahm sich auf der Oberfläche der Milch, die Hefe auf dem Wein sich sammelt: „denn auch dies geschieht nicht lediglich dadurch, dass die einen Teile infolge ihrer Leichtigkeit in die Höhe streben, die andern infolge ihrer Schwere sich nach unten neigen, sondern es beruht weit mehr auf dem Wunsch des Gleichartigen, sich

miteinander zu verbinden.³⁶) Wir sind den gleichen Sätzen bei Männern, wie Fracastoro oder Telesio begegnet, mit deren Denkweise Bacon hier in einem allgemeinen Zuge zusammentrifft. Wie sie, strebt er danach, den Zweckbegriff aus der Naturbetrachtung auszuschneiden und die „Formen“ zu bewegungserzeugenden Kräften zu wandeln; aber noch weniger als sie vermag er in der speziellen Erklärung der Erscheinungen blossen anthropomorphistischen Vergleichen zu entgehen.³⁷)

Es ist vor allem die Astronomie, an der diese Stellung sich deutlich bekundet. Nicht dass Bacon das Copernikanische Weltsystem verworfen, sondern seine Beurteilung des methodischen Verfahrens der neueren Astronomie ist hier entscheidend. Als die erste Forderung der „lebendigen“ Himmelskunde, die sich nicht damit begnügen darf, die Bewegungen der Gestirne zu beschreiben, sondern die ihre ersten physischen Gründe aufdecken soll, wird von ihm der Satz aufgestellt, dass wir die Phänomene am Himmel überall auf „primäre und universelle Axiome über die einfachen Naturen“ (ad primaria illa et catholica axiomata de naturis simplicibus) zurückführen sollen. „Niemand darf hoffen, die Frage, ob der Himmel oder die Erde in täglicher Umdrehung begriffen ist, zu lösen, wenn er nicht zuvor die Natur der spontanen Kreisbewegung begriffen hat.“³⁸) Diesen Sätzen des „Novum Organon“ liesse sich ein Sinn geben, der sie den Anschauungen der modernen Forschung verwandt erscheinen liesse: hatte doch auch Kepler die Entscheidung über die Frage der Erdbewegung zuletzt in allgemeinen physikalischen Prinzipien gesucht. (Vgl. Bd. I, S. 263 f.) Aber es ist bezeichnend, welche Aufklärung man schliesslich bei Bacon über das Wesen der spontanen Rotation erhält. Er versteht darunter — wie er an einer späteren Stelle erklärt — eine Bewegung, kraft deren Körper, die an der Bewegung ihre Freude haben und die sich an ihrem gehörigen Orte befinden, ihre eigene Natur geniessen, eine Bewegung, mit der sie nur sich selbst, nicht einem anderen folgen und in der sie gleichsam sich selber zu umfassen trachten. Denn die Körper ruhen entweder, oder sie streben einem bestimmten Ziel zu, oder endlich sie schreiten ohne ein festes Ziel fort. „Was sich nun an seinem rechten Platze befindet, das bewegt sich, sofern es an der Be-

wegung seine Freude hat, im Kreise, weil dies allein eine ewige und unendliche Bewegung ist. Was sich an seinem rechten Platze befindet, zugleich aber die Bewegung verabscheut, verharret in Ruhe, während schliesslich das, was nicht an seinem gehörigen Orte ist, sich in gerader Linie zu seinen Genossen hinbewegt.³⁹⁾ Als den Grundmangel der bisherigen Astronomie sieht Bacon es daher an, dass sie nur äusserlich die „Maasse und Perioden“ der Himmelsbewegungen, nicht aber ihre „wahren Differenzen“ bestimmt habe,⁴⁰⁾ die für ihn in den verschiedenartigen inneren Strebungen und Neigungen der bewegten Subjekte bestehen. Wer in dieser Fragestellung verharrete, der musste den Weg zur exakten Wissenschaft der Natur notwendig verfehlen. Bacon ist einer Gefahr erlegen, die er selbst klar genug bezeichnet hat. Er selbst ist es, der fort und fort betont, dass nicht die „fruchtbringenden“, sondern die „lichtbringenden“ Experimente es sind, die vorerst und vor allen andern zu suchen sind. Wer statt auf die theoretische Aufhellung eines Gebiets von Naturerscheinungen stets nur auf den nächsten Nutzen ausgeht, dem geht es, wie der Atalante, die um den Sieg im Wettlauf betrogen wurde, weil sie sich bückte, um die goldenen Aepfel zu ihren Füßen aufzusammeln. Dieser Vergleich trifft auf seine eigene Lehre zu: er griff nach den Früchten der Erfahrung, ehe die echten Prinzipien des Wissens gewonnen waren, aus denen allein die Erfahrung im neuen Sinne gestaltet und erarbeitet werden konnte.

Zweites Kapitel.

Gassendi und Hobbes.

I.

So wenig das traditionelle Vorurteil, das in Bacon den Begründer der neueren Philosophie sieht, sich bei schärferer Analyse behauptet, so wenig lässt sich auch nur der beschränktere Anspruch festhalten, dass in seiner Lehre der Grund des modernen „Empirismus“ gelegt sei. Die Zergliederung der Erfahrungserkenntnis, die Rückführung alles Wissens auf seinen psychologischen Ursprung ist bei ihm über aphoristische Anfänge nicht hinausgediehen. Auch diese Aufgabe, so sehr sie zunächst von dem Gange der mathematisch-physikalischen Forschung abliegt, konnte erst bei denjenigen Denkern, die mit ihren Ergebnissen und ihren Mitteln innerlich vertraut waren, festere Gestalt und Fügung annehmen. Der Zusammenhang mit den Problemen der neueren Wissenschaft bildet das einheitliche Band, das die widerstreitenden philosophischen Gesichtspunkte und Interessen eint, das Descartes und Leibniz mit Gassendi und Hobbes verknüpft. Die beiden gegensätzlichen Denkweisen, von denen die Entwicklung der neueren Philosophie bestimmt wird, konnten erst auf diesem gemeinsamen Grund und Boden erwachsen und zur vollen Entfaltung kommen. —

In diesen ersten geschichtlichen Anfängen aber wird es freilich zugleich deutlich, dass die psychologische Zergliederung der sinnlichen Erkenntnis, die man als ein Vorrecht und eine Eigenart des modernen Denkens zu betrachten gewohnt ist, in Wahrheit von antiken Vorbildern abhängig bleibt. Das begriffliche Rüstzeug des modernen Sensualismus, das im wesentlichen bereits bei Gassendi fertig vorliegt, wird bei ihm unmittelbar

aus der Betrachtung und Diskussion der Epikureischen Philosophie gewonnen. Zu den Beweisgründen, die das „*Syntagma Philosophiae Epicuri*“ enthält, hat die Folgezeit kaum einen von entscheidender Bedeutung hinzugefügt; alles, was sie getan hat, bestand darin, sie weiter auszuspinnen und genauer in ihre Konsequenzen zu verfolgen. Hier kann man sich denn auch die prinzipiellen Schwierigkeiten und Zweideutigkeiten, mit denen die sensualistische Theorie von Anfang an behaftet ist, am deutlichsten vergegenwärtigen. Gassendis Theorie der Wahrnehmung setzt seine Atomistik, setzt also eine bestimmte Physik und Metaphysik notwendig voraus. Das Dasein der Atomwelt steht fest; es gilt lediglich verständlich zu machen, wie es uns zum Bewusstsein kommt. Und die Antwort hierauf kann nicht fraglich sein: wir gelangen zu der Erkenntnis der Dinge, indem wir einen Teil ihres stofflichen Seins unmittelbar in uns aufnehmen. Von den Dingen lösen sich beständig kleine materielle Bilder ab, die in unser Ich eindringen und es verschiedenartig affizieren. Nicht die Gegenstände selbst sind es, die auf uns einwirken, sondern ihre „*Idole*“, nachdem diese auf dem Wege zum Ich bereits mannigfache Wandlungen und Umformungen erfahren haben. Von diesem Standpunkt der Betrachtung aus lösen sich für Gassendi wie für Epikur alle Widersprüche, die zwischen den verschiedenartigen Daten, die die Sinne uns liefern, zu bestehen scheinen. Wenn ein und dasselbe Objekt uns je nach den besonderen Umständen, unter denen wir es erblicken, bald grösser, bald kleiner, bald in dieser, bald in jener Gestalt erscheint, so sind alle diese verschiedenen sinnlichen Aussagen gleichmässig wahr und unbezweifelbar, da sie die Beschaffenheit des stofflichen Bildes, das allein den unmittelbaren Gegenstand unserer Empfindung ausmacht, sämtlich zutreffend wiedergeben. Alles, was in uns irgend eine Wahrnehmung zurücklässt, muss in derselben Art, in der es sich in unserm Bewusstsein spiegelt, auch „*draussen*“ irgendwie vorhanden sein; denn nur das Wirkliche kann wirken und eine Kraft ausüben. Nicht die Sinne trügen somit, da sie stets nur einen realen Einfluss, der von aussen auf sie geübt wird, zum Ausdruck bringen: der Irrtum entsteht erst in dem Urteil des Verstandes, das eine momentane Eigentümlichkeit des dargebotenen Bildes, die durch seine Ent-

fernung vom Ursprungsort, sowie durch mancherlei äussere Umstände bestimmt wird, auf das Objekt selber als dauerndes Merkmal überträgt. Der Turm, den wir erblicken, erscheint nicht nur, sondern er ist bald rund, bald viereckig, je nachdem wir ihn von grösserer oder geringerer Entfernung sehen; ein Widerspruch zwischen diesen beiden Bestimmungen tritt nur dann ein, wenn wir, von allen besonderen Bedingungen des Wahrnehmungsaktes absehend, dem Turme „an sich“ diese beiden Beschaffenheiten beilegen. Keine Wahrnehmung kann einer anderen ihr Recht bestreiten oder den Anspruch erheben, sie zu korrigieren, da zwei verschiedene Eindrücke sich niemals auf einen und denselben objektiven Inhalt beziehen. Ebenso wenig aber kann irgend ein Vernunftgrund einen Vorrang über die unmittelbare Wahrnehmung behaupten: muss sich doch jeder verstandesmässige Schluss vielmehr auf die sinnliche Empfindung stützen und somit deren Gültigkeit bereits voraussetzen. Die Wahrheit der Sinne in irgend einer ihrer Aussagen bezweifeln, hiesse auf jedes Kriterium der Erkenntnis überhaupt Verzicht leisten — hiesse einen Skeptizismus verkünden, aus dem kein logisches Mittel uns jemals wieder erretten könnte. Wahrheit und Falschheit gehört gänzlich dem Gebiet des Verstandes an; wir nennen jede Meinung wahr, der die sinnlichen Erscheinungen entsprechen oder zum mindesten nicht widersprechen, während sie uns falsch heisst, wenn sie dieser Prüfung nicht standhält.¹⁾ —

Um uns in den wahren Mittelpunkt dieser Theorie zu versetzen, müssen wir uns vor allem ein Moment gegenwärtig halten, das in der geschichtlichen Darstellung gewöhnlich nicht zu voller Klarheit gelangt. Der sensualistischen Lehre ist in ihrer consequenten Durchbildung und Vollendung, wie sie sich in der neuen Philosophie insbesondere bei Berkeley findet, ein idealistisches Motiv eigen: indem der Sinn als höchster Zeuge der Wahrheit angerufen wird, wird damit mittelbar das Bewusstsein als oberster Richter über alle Naturwirklichkeit anerkannt. Die Untersuchung will den Uebergang von der einfachen Sinnesempfindung zu der complexen Vorstellung einer äusseren, gegenständlichen Welt begreiflich machen; sie will nicht umgekehrt die Grundtatsache der Empfindung selbst aus einer physikalischen Theorie erklären. Erst allmählich indessen gelangt der moderne Sensualismus auch

nur zu dieser strengen und prägnanten Fassung seiner eigentlichen Grundfrage. Nirgends sehen wir bei Gassendi den Versuch unternommen, das Problem der Erkenntnis bei der Wurzel anzugreifen und von ihm aus die Gesamtanschauung der Wirklichkeit erst zu begründen; vielmehr ist es eine feststehende Ansicht über die innere Struktur des Seins, von der aus das Wissen gedeutet und begriffen werden soll. Um die Möglichkeit der sinnlichen Wahrnehmung einzusehen, müssen wir neben der Welt der Atome eine neue Welt von Mittelwesen eigens erschaffen, müssen wir jeder Empfindung, die wir als psychischen Zustand in uns erleben, ein objektiv vorhandenes Bild entsprechen lassen. Diese Bilder unterscheiden sich von den sicht- und tastbaren Körpern zwar in ihren Dimensionen, stimmen aber im Uebrigen mit ihnen in der allgemeinen stofflichen Beschaffenheit, sowie in allen besonderen Beziehungen und Merkmalen überein. „Es enthält keinen Widerspruch — so beschreibt Gassendi diese Ansicht — dass von der Oberfläche der Körper beständig gewisse Ausflüsse von Atomen stattfinden, in denen dieselbe Lage und Ordnung, wie sie in den Körpern und Flächen selbst bestand, erhalten bleibt. Solche Ausflüsse sind somit gleichsam die Formen oder die Schemen der Körper, von denen sie ausgehen und besitzen die gleichen Umrisse wie diese; wenngleich sie an Feinheit alle sinnlich wahrnehmbaren Objekte weit übertreffen. Von solcher Art sind jene Formen und Abdrücke, die wir gewöhnlich als Idole und Bilder (*Idola seu Simulacra*) zu bezeichnen pflegen.“²⁾ Die „Species“ im Sinne Gassendis entsteht somit nicht erst im Akte der Wahrnehmung, sondern geht diesem als notwendige Bedingung voraus: die Unterschiede der Empfindungen lassen sich nicht anders als durch die Setzung einer unabsehbaren Mannigfaltigkeit konkreter, dinglicher Idole verstehen. Man sieht, wie die gedanklichen Motive, die der Atomistik ursprünglich zu Grunde liegen, hier bereits eine eigentümliche Ablenkung erfahren haben. Der Atombegriff wird von Demokrit erdacht, um entgegen den Widersprüchen, in die die naive sinnliche Anschauung uns allenthalben verstrickt, eine streng einheitliche und rationale Auffassung der Wirklichkeit zu gewinnen. Der Gedanke strebt aus dem Dunkel der „unebenbürtigen“ sinnlichen Erkenntnis zu einer mathematischen Welt reiner Gestalten und Bewegungen auf.

Die Wahrnehmung bildet somit zwar das Objekt, auf das alles Denken abzielt und dem sie Genüge leisten muss, aber sie ist nicht der Ursprung und das Prinzip, aus dem das echte Wissen quillt. (Vgl. Bd. I, S. 31 ff.) Schon die antike Spekulation endet indessen mit der Abwendung von diesem Grund- und Leitgedanken; schon sie versucht die Atomistik als Ergebnis festzuhalten, während sie ihren eigentlichen prinzipiellen Unterbau preisgibt. So erscheint das System, das bei seinem Urheber ein Muster streng deduktiver Verknüpfung ist, bei Epikur bereits in zwei Hälften gespalten, die nur noch künstlich ineinandergefügt werden können. Die Atome werden jetzt, da ihre logischen Gründe vergessen sind, dogmatisch als losgelöste und unbedingte Existenzen behauptet.

Wenn es indessen scheint, als könne damit allen Problemen der Physik genügt werden, so tritt das psychologische Problem jetzt nur um so dringender hervor. Von dem absoluten Sein der Materie führt kein Weg zu der Tatsache des Bewusstseins zurück. Die beiden Gebiete stehen sich fremdartig und unvereinbar gegenüber: hier ein Ganzes geometrischer Gestalten, die niemals unmittelbar sinnlich erfasst werden können — dort ein Inbegriff von Gedanken und Vorstellungen, deren gesamter Inhalt sich zuletzt auf die Daten der Wahrnehmung reduziert. Um die Brücke zwischen den beiden getrennten Reichen des Seins zu schlagen, muss jetzt ein mittleres Sein ersonnen, muss ein Reich von „Idolen“ eingeschoben werden. Damit aber sind die Wesenheiten der Dinge, die durch die atomistische Theorie auf wenige einfache Grundgestalten zusammengezogen werden sollten, ins Unermessliche vermehrt. Jeder vorübergehenden Zuständlichkeit des Ich entspricht jetzt ein objektives Substrat. Der Prozess der Erkenntnis wird nicht dadurch erklärt, dass die Tätigkeit, die das Denken an den Wahrnehmungsdaten ausübt, aufgewiesen und zergliedert wird, sondern dadurch, dass ebensoviele für sich bestehende Dinge angenommen werden, als es verschiedene Bestimmungen des Bewusstseins gibt. In Gassendis Darstellung der Epikureischen Lehre tritt dieser Zug besonders stark hervor. Die „Wirklichkeit“ eines Gegenstands zerfällt jetzt in unendlich viele und unendlich verschiedene Einzeldaten, die völlig gleichberechtigt neben einander stehen. Es fehlt jedes Mittel, zwischen

ihnen eine feste Gliederung und Rangordnung zu vollziehen und ihnen das Mass ihrer „objektiven“ Gültigkeit zuzumessen. Damit aber ist auch der Begriff des Atoms seines eigentlichen Halts beraubt. Um der Sinnenerkenntnis ihre unbedingte Geltung zu sichern, muss Gassendi sie jeglicher Allgemeinheit entkleiden und sie auf die Wiedergabe bestimmter, momentan gegebener Einzelobjekte einschränken; von einer derartigen Sinnlichkeit aber lässt sich kein Uebergang zu der Abstraktion des Atoms und des Mechanismus finden. Die Erkenntnislehre Gassendis ist ausser Stande, das Fundament zu sichern, auf dem seine Physik ruht. —

Diese Schranke seines Denkens ist es denn auch, die ihn von Descartes und von der Tendenz seiner Erneuerung der Philosophie scheidet. So scharfsinnig und treffend häufig die Einwände sind, die Gassendi gegen die Form der Cartesischen Beweisführung richtet, so sehr versagen sie gegenüber dem neuen methodischen Prinzip, das hier überall zu Grunde liegt. Die Grenzscheide zwischen derjenigen Wirklichkeit, die als Inhalt der Empfindung unmittelbar gegeben und dem echten wissenschaftlichen Sein, das erst im Fortschritt des Denkens zu erarbeiten ist, hatte Descartes am schärfsten in jener bekannten Gegenüberstellung der sinnlichen und der astronomischen „Idee“ der Sonne gezogen. Wenn jene uns die Sonne nur als kleinen leuchtenden Kreis am Himmel erscheinen lässt, so lehrt uns diese, die aus Vernunftschlüssen und somit aus den „eingeborenen Begriffen“ unseres Geistes stammt, erst ihre wahre Gestalt und Grösse kennen. Was Gassendi hiergegen einwendet, verfehlt durchaus das eigentliche Thema des Beweises. Er begnügt sich mit dem selbstverständlichen Hinweis, dass auch der exakte wissenschaftliche Begriff der Sonne kein losgelöstes und willkürliches Erzeugnis des Denkens ist, sondern erst durch eine fortschreitende Umbildung und Erweiterung des ursprünglichen sinnlichen Eindrucks zustande komme.³⁾ Auf die Frage aber, woher dem Geiste die Kraft dieser Formung und Erweiterung der Empfindungsdaten komme, hat seine Theorie keine Antwort mehr; denn sie lehrt uns das Bewusstsein nur als die Reaktion auf einen vereinzelt äusseren Reiz, nicht als eigene und schöpferische Tätigkeit kennen. Zwar spricht auch Gassendi dem

Denken die Fähigkeit der „Zusammensetzung“ der Sinneseindrücke zu; aber er übersieht, dass damit bereits ein neues, aktives Moment zugelassen und anerkannt ist. Das Urteil erscheint bei ihm, verglichen mit der Empfindung, nur wie ein fremder Eindringling, auf den er die Schuld des Irrtums abwälzt; es eröffnet keine neuen und eigenen Quellen der Gewissheit. Der Abstand, der zwischen dem anfänglichen ungeformten Eindruck und zwischen der Vorstellung des konstanten, „wirklichen“ Gegenstandes besteht, wird nicht geleugnet; aber der Weg, der uns vom einen zum andern überführen könnte, ist nirgends gebahnt. In der Gegenüberstellung und Vergleichung der Wahrnehmungen scheint das Denken dem Zufall preisgegeben, nicht von eigenen und notwendigen Gesetzen bestimmt und geleitet. —

Und so sieht sich Gassendi zuletzt in einen Zirkel eingeschlossen, dem sich nicht entgehen lässt. Er erkennt, mit Epikur, an, dass jede Frage, die wir nur immer stellen mögen, bestimmte „Anticipationen des Geistes“ bereits notwendig enthält und voraussetzt. Ohne derartige Prinzipien könnte unsere Forschung niemals einen Anfang finden: „anticipatio est ipsa rei notio et quasi definitio, sine qua quidquam quaerere, dubitare, opinari, imo et nominare non licet.“⁴⁾ Und dennoch sollen auf der andern Seite diese ursprünglichen Begriffe selbst Produkte der Erfahrung und mittelbar oder unmittelbar aus der sinnlichen Empfindung geschöpft sein. Wie aber — so muss hiergegen gefragt werden — liesse sich irgend eine Erfahrung machen, bevor noch dem Geiste die Funktion der Unterscheidung, der Vergleichung und Benennung innewohnt? Hierfür hat Gassendi nur die Antwort in Bereitschaft, die seine „Bildtheorie“ ihm darbietet: die Erfahrung entsteht, indem das für sich bestehende Objekt mit einem Teile seines Wesens in das Ich „eindringt“ (incurrit).⁵⁾ Selbst wenn man indessen die seltsame „Verwandlung“ des stofflichen Bildes in ein geistiges zugesteht — eine Verwandlung, die Gassendi selbst offen als unbegreiflich bezeichnet⁶⁾ — so bliebe doch immer noch, was auf diese Weise in den Geist übertragen wird, nur ein völlig isolierter Eindruck, der nirgends diejenige Verknüpfung und Beziehung zu anderen Inhalten aufweist, die die Bedingung alles Bewusstseins ist. Die Wahrnehmungen würden, nach dem Platonischen Worte, in uns „wie

in hölzernen Pferden“ nebeneinanderliegen, ohne jemals zur Einheit eines Begriffs zusammenzustreben. An dem Kontrast, den Gassendis Lehre bietet, kann man sich daher von neuem die Bedeutung und Originalität des Cartesischen Ausgangspunkts deutlich machen. Die Tatsache des Selbstbewusstseins wird unverständlich, wenn man sie, auf welche Weise dies immer geschehen mag, als ein abgeleitetes Ergebnis zu erklären unternimmt, statt in ihr den Anfang und die Bedingung alles gegenständlichen Wissens zu erkennen. In der Tat muss Gassendi den Cartesischen Begriff des „Ich“ notwendig bestreiten: von unserm Selbst besitzen wir keine Idee und keine Erkenntnis, weil von ihm, das wir nur unmittelbar erfassen können, niemals ein — „Abbild“ in uns entstehen kann. (Vgl. Bd. I, S. 417.) —

An dieser Stelle wird es von neuem sichtbar, wie wenig die herkömmlichen schematischen Formeln, nach denen man die geschichtlichen Erscheinungen zu beurteilen pflegt, die wahren gedanklichen Gegensätze, aus denen die neuere Philosophie erwächst, ans Licht bringen. Der „Rationalist“ Descartes ist es, der hier die Forderung der reinen und vorurteilslosen Analyse der Inhalte des Bewusstseins vertritt, während Gassendi die Möglichkeit der „inneren Erfahrung“ an einem feststehenden metaphysischen Maassstab misst. Die Erfahrung soll die Rätsel des Wissens lösen; aber sie ist das eigentliche Grundrätsel, da sie nicht weniger als den Uebergang eines draussen existierenden absoluten „Objekts“ in ein nicht minder unabhängiges für sich bestehendes „Ich“ bedeuten will. Gassendis System ist geschichtlich ausserordentlich lehrreich, weil in ihm diese dogmatische Voraussetzung, die sich in den späteren Theorien erst durch eine eindringende Analyse aufweisen lässt, offen zu Tage liegt. Der Widerspruch, an dessen Auflösung die gesamte folgende Entwicklung des Empirismus arbeiten sollte und den sie doch nirgends endgültig zu bewältigen vermochte: hier tritt er uns unverhüllt und greifbar entgegen. Um den Wahrheitswert einer Erkenntnis festzustellen, gibt es, auf diesem Standpunkt, kein anderes Mittel, als sie an einer konkreten und tatsächlichen Existenz zu messen; um die unbedingte Gewissheit der sinnlichen Wahrnehmung zu behaupten, muss sie überall als die Widerspiegelung einer vorhandenen objektiven Wirklichkeit an-

gesehen werden. Nur scheinbar löst dieser Empirismus die „Dinge“ in die Empfindungen auf; vielmehr sind es umgekehrt die Empfindungen, die ihm zu Dingen werden. Gassendis Idolenlehre ist das deutlichste Beispiel dieser Umbildung, aber noch weit bis in die neuere Zeit hinein lassen sich ihre Spuren verfolgen. Auch die Aristotelische Grundanschauung ist hier trotz aller Energie der Polemik keineswegs endgültig überwunden. Gassendi glaubt der Scholastik entwachsen zu sein, wenn er an Stelle der Aristotelischen Formen die materiellen Spezies zur Erklärung des Prozesses der Wahrnehmung braucht; aber er hat damit gleichsam nur die physische Erklärung geändert, während der logische Gesichtspunkt, unter dem er alle Erkenntnis betrachtet, der gleiche geblieben ist. So steht er zu Galilei in einem ähnlichen Verhältnis, wie Epikur zu Demokrit: so lebhaft er für die Resultate seiner Forschung eintritt, so bleibt er doch dem neuen methodischen Grundgedanken, der hier herrschend ist, innerlich fremd.

II.

Es ist daher ein entscheidender Fortschritt, den Hobbes innerhalb der weiteren Entwicklung vollzieht: denn mit ihm erst tritt der Erfahrungsbegriff der exakten Wissenschaft in den Gesichtskreis des Empirismus ein. Die Prinzipien Galileis haben das Musterbild abgegeben, nach dem er den Gehalt seiner Philosophie, nach dem er sowohl seine Logik und Physik, wie seine Rechts- und Staatslehre zu gestalten sucht. So paradox und widerspruchsvoll häufig die letzten Folgerungen sind, zu denen er fortschreitet, so klar und entschieden heben sich bei ihm die Grundzüge des neuen wissenschaftlichen Verfahrens heraus. Man gewinnt daher ein völlig falsches Bild seiner Lehre, wenn man nur die fertigen Dogmen seiner Philosophie zusammensetzt, ohne auf den Weg zu achten, auf welchem sie abgeleitet und erarbeitet werden. Die üblichen philosophischen Parteinamen versagen hier noch mehr als überall sonst ihren Dienst; sie führen, auf die Charakteristik von Hobbes' System und Geistesart angewandt, zu völlig unklaren, ja unvereinbaren Bestimmungen.

Nur eine genaue Analyse des einheitlichen und eigentümlichen Zieles, das seine Philosophie sich steckt, kann ein Verständnis ihrer einzelnen Lehrsätze ermöglichen.

Hobbes' Verhältnis zu Bacon tritt — in positiver, wie negativer Hinsicht — schon in den Anfängen seiner Lehre mit voller Klarheit hervor. Wahres Wissen — so hatte Bacon gelehrt — ist Wissen aus den Ursachen. Erst wenn wir das „Warum“ eines Dinges oder einer Erscheinung erkannt und weiterhin gelernt haben, sie aus ihren letzten Gründen aufzubauen und nach freier Willkür vor uns entstehen zu lassen, haben wir sie wahrhaft begriffen. So gilt es eine „Auflösung“ all der festen Erfahrungsobjekte, die uns umgeben, zu suchen: eine Zerlegung, die „nicht durch das Feuer, sondern durch den Geist, der gleichsam ein göttliches Feuer ist,“ zu leisten ist.⁷⁾ Hobbes scheint noch durchaus unter dem Banne dieser Begriffsbestimmung zu stehen, wenn er die Philosophie im allgemeinsten Sinne als die durch vernünftige Schlussfolgerung gewonnene Erkenntnis der Wirkungen oder Phänomene aus dem „Begriff ihrer Ursachen“ oder umgekehrt als „die Erkenntnis der möglichen Ursachen aus den gegebenen Wirkungen“ definiert. Die Erläuterung, die er von diesem Satze gibt, bewegt sich in der Tat ganz innerhalb der Baconischen Vorstellungsart. Da die Ursachen aller Einzeldinge sich aus den Ursachen der allgemeinen oder einfachen Naturen zusammensetzen, so ist es notwendig, vor allem diese letzteren zu erkennen und zu beherrschen. Handelt es sich z. B. um den Begriff des Goldes, so kann man aus ihm die Bestimmungen der Schwere, der Sichtbarkeit, der Körperlichkeit, die sämtlich allgemeiner und somit bekannter sind, als das Gold selbst heraussondern und weiterhin wieder diese Merkmale fortschreitend zerlegen, bis man zu gewissen höchsten und einfachsten Elementen gelangt. Die Kenntnis dieser Elemente in ihrer Gesamtheit ergibt sodann die Erkenntnis des empirischen Körpers, den wir mit dem Namen „Gold“ bezeichnen.⁸⁾ Schon die nächsten Sätze indes, die Hobbes hinzufügt, weisen in eine neue Richtung. Die allgemeinen Bestimmungen, auf die wir die konkreten Gegenstände zurückführen, sind, wie er ausführt, an und für sich deutlich und evident, da sie sich sämtlich auf die Bewegung als ihre oberste Ursache zurückleiten lassen. Die Bewegung selbst aber denkt

Hobbes nicht mehr als eine innere Qualität und Beschaffenheit der Körper, sondern als eine reine mathematische Beziehung, die wir selbständig konstruieren und somit völlig begreifen können. Mit diesem einen Schritte ist der Uebergang von Bacon zu Galilei vollzogen.⁹⁾ Die Analyse der Naturobjekte endet nicht in abstrakten „Wesenheiten“, sondern in den Gesetzen des Mechanismus, die wiederum nichts anderes, als der konkrete Ausdruck der Gesetze der Geometrie sind. Denn unter der „Ursache“ verstehen wir jetzt nicht länger eine innere wirkende Kraft, die ein Ding oder Ereignis aus sich hervortreibt, sondern einen Inbegriff von Bedingungen, mit deren Setzung zugleich ein bestimmter Erfolg notwendig gegeben ist. Die Ursache — so definiert Hobbes — ist die Summe oder das Ganze aller derjenigen Umstände, bei deren Vorhandensein ein bestimmter Effekt als existierend gedacht werden muss und bei deren auch nur teilweiser Abwesenheit er nicht als bestehend gedacht werden kann: „causa est aggregatum accidentium omnium . . . ad propositum effectum concurrentium, quibus omnibus existentibus effectum non existere, vel quolibet eorum uno absente existere intelligi non potest.“¹⁰⁾ Mit diesen Sätzen hat er zuerst der Galileischen Auffassung und Begriffsbestimmung der Ursache Bürgerrecht in der Philosophie verliehen. Nicht die substantielle Form des Geschehens soll gesucht¹¹⁾, sondern innerhalb der Erscheinungen und „Accidentien“ selbst sollen solche Zusammenhänge entdeckt und aufgewiesen werden, die wir aus rationalen und mathematischen Gründen als notwendig begreifen. —

Es ist Hobbes' eigentümliche und originale Leistung, dass er diesen Grundgedanken, der bei Galilei auf die Physik beschränkt geblieben war, nunmehr auf das Ganze des Wissens überträgt. Er erkennt in den Leistungen der mathematischen Physik die Methode als treibende Kraft und begreift zugleich, dass ihr Werk und ihre Leistung nicht auf dasjenige Sondergebiet empirischer Objekte beschränkt sein könne, in welchem sie zuerst zur vollendeten Anwendung kam. Wo immer es uns gelingt, eine streng deduktive Verknüpfung zwischen Elementen zu stiften, so dass die Setzung des einen die des anderen als eindeutige Folge nach sich zieht, da ist damit die Möglichkeit echten „apriorischen“ Wissens gewährleistet. Es gibt kein

anderes Mittel, einen Inhalt zu verstehen, als ihn aus seinen erzeugenden Bedingungen vor uns entstehen zu lassen. Aus diesem Gesichtspunkt fordert Hobbes zunächst eine durchgreifende Reform der elementaren Geometrie. Es genügt nicht, die geometrischen Begriffe fertig vor uns hinzustellen, so dass wir sie nur als ruhende Gebilde zu erfassen und in uns aufzunehmen haben. Solange wir sie nicht aus ihren Elementen aufgebaut, solange wir das Gesetz ihres Werdens nicht durchschaut haben, haben wir keine unbedingte Bürgschaft ihrer Wahrheit gewonnen. Ausdrücklich wird betont, dass wir, um zu den mathematischen Grundgestalten zu gelangen, nicht etwa auf die empirischen Körper hinzublicken und sie von ihnen als ihre Eigenschaften abzulesen haben, sondern dass wir hierzu lediglich die Genesis der Ideen in unserem eigenen Geiste zu befragen haben.¹²⁾ Die Euklidische Definition des Kreises oder der Parallelen sagt uns nichts über die „Möglichkeit“ dieser Gebilde: denn es liesse sich an sich wohl denken, dass eine ebene Linie, deren Punkte gleich weit von ein und demselben Zentrum entfernt wären, oder dass zwei Gerade, die sich niemals schneiden, einen inneren Widerspruch in sich schlössen. Erst indem ich derartige Gebilde konstruiere, werde ich mir ihrer Vereinbarkeit mit den Gesetzen unserer räumlichen Anschauung und damit ihrer inneren Wahrheit und Notwendigkeit bewusst.¹³⁾ So erweist sich schon innerhalb der Geometrie die kausale Definition als die Vorbedingung und das Werkzeug jeder wahrhaften Erkenntnis. „Da die Ursachen für alle Eigenschaften der einzelnen Figuren in den Linien enthalten sind, die wir selbst ziehen, und da die Erzeugung der Figuren von unserer Willkür abhängt, so bedarf es, um irgend eine beliebige Beschaffenheit einer Gestalt zu erkennen, nichts weiter, als dass wir alle Folgen betrachten, die sich aus unserer eigenen Konstruktion ergeben. Aus diesem Grunde allein, weil nämlich wir selbst die Figuren erschaffen, gibt es eine Geometrie und ist sie eine beweisbare Wissenschaft.“¹⁴⁾

Und selbst wenn wir uns zur Natur hinüberwenden, die uns wie ein fremder, von unserer Willkür unabhängiger Stoff gegenübersteht, so bleibt uns auch hier kein anderer Weg des Wissens übrig, als jenes allgemeine Verfahren, das sich in der Mathematik bewährte, wenigstens analogisch nachzuahmen.

Zwar können wir nicht von Anfang an in die wirklichen konkreten Ursachen der empirischen Vorgänge eindringen; wohl aber müssen wir auch hier die gegebene Erscheinung aus ihren möglichen Ursachen, die wir zunächst hypothetisch ansetzen, in strenger Folge abzuleiten suchen. Auf diese Weise entwerfen wir zunächst, indem wir wiederum aus dem Kreise unserer Ideen nirgends heraustreten, eine abstrakte Bewegungslehre, die uns fortan gleichsam als Vorzeichnung und als allgemeines Schema dient, in das all unsere Kenntnis von den besonderen Ursachen eines bestimmten Phänomens sich einfügen muss. So ruht auch die Physik zuletzt nicht minder als die Mathematik auf „apriorischen“, d. h. von uns selbst geschaffenen Grundlagen.¹⁵⁾ Denn der Charakter des Denkens ist der gleiche auf allen Gebieten, auf denen es sich betätigt; er beruht überall darauf, dass wir zunächst eine feste ideelle Einheit fixieren, um sodann die komplexen Inhalte aus ihr hervorgehen zu lassen. Dieses Verfahren beschränkt sich keineswegs auf die Zahl, in der es allerdings zu vollendeter Darstellung kommt, sondern gilt nicht minder für die Verknüpfung von Grössen und Körpern, von Qualitäten und Bewegungen, von Zeiten und Geschwindigkeiten, von Begriffen und Namen.¹⁶⁾ Wo immer sich ein Ganzes in seine Teile zerlegen und aus ihnen wiederum aufbauen lässt, da ist die Herrschaft des Denkens begründet, während auf der anderen Seite alles dasjenige, was sich dieser Grundregel des Begreifens entzieht, auch niemals zum Inhalt sicherer Erkenntnis werden kann: „ubi generatio nulla, aut nulla proprietas, ibi nulla Philosophia intelligitur.“ Die „unerzeugten Substanzen“ der scholastischen Theologie scheiden daher aus der Betrachtung aus: sie sind unbegreiflich, weil ungeworden.¹⁷⁾ Wo es kein „Mehr“ und „Weniger“ gibt, da besitzt der Gedanke von Anfang an keine Handhabe, kraft deren er sich den Stoff unterwerfen könnte; wo er nicht selbsttätig zusammenfügt, da gibt es, für ihn selber wenigstens, keinen Bestand und kein Sein. In diesem Zusammenhange gewinnt der Satz, dass alles Denken ein „Rechnen“ ist, seine festumschriebene Bedeutung. Das Rechnen selbst ist über den Umkreis der gewöhnlichen Arithmetik hier bereits hinausgehoben: es hat überall dort statt, wo eine Mannigfaltigkeit von Inhalten aus festen Grundeinheiten nach einer be-

stimmten Ordnung und Verknüpfung erwächst. Man hat es auffällig gefunden, dass Hobbes, wengleich er alle vernünftige Schlussfolgerung in die elementaren arithmetischen Operationen auflöst, dennoch die Algebra derart der Geometrie unterordnet, dass für sie kaum mehr eine selbständige Stellung im allgemeinen System der Wissenschaften übrig bleibt.¹⁸⁾ Der Widerstreit löst sich indes, wenn man die allgemeine logische Grundabsicht seiner Philosophie betrachtet. Das „Rechnen“, auf das er hinielt, ist durchaus als ein freies anschauliches Konstruieren gedacht: es bezieht sich auf die Verknüpfung von Elementen, die wir zuvor durch die kausale Definition, für die die Geometrie das ständige Vorbild abgibt, gewonnen und festgestellt haben. —

Fasst man das Ganze dieser Entwicklungen, die in Hobbes' eigenen Erklärungen unzweideutig vorliegen, zusammen, so begreift man erst damit das Thema, auf welches er die philosophische Forschung einschränkt. Sein Verhältnis zur modernen Naturwissenschaft tritt jetzt klar hervor: was in dieser als das tatsächliche Objekt der Forschung hingestellt wird, das soll bei ihm, aus allgemeinen logischen Gründen, als der notwendige und einzige Gegenstand des Wissens erwiesen werden. Das „Subjekt“ der Philosophie ist der Körper; denn nur in ihm findet sich jenes exakte „Mehr und Weniger“, das die Vorbedingung für alle wahrhafte Einsicht ist. Die Eigenschaften und Beschaffenheiten dieses Subjekts müssen wir zuletzt auf Bewegung zurückleiten; denn nur sie schliesst sich in all ihren objektiven Merkmalen genau und vollständig dem Verfahren an, das wir überall verfolgen müssen, um zum Verständnis irgend eines Inhalts zu gelangen. Die eigentlich originelle Wendung in Hobbes' Philosophie besteht darin, dass sie den empirischen Inhalt, den die exakte Wissenschaft festgestellt hat, in einen rationalen Inhalt zu verwandeln und als solchen zu begründen unternimmt. Alle Einzelsätze der Lehre müssen als Stufen innerhalb dieses Versuches gedeutet und gewürdigt werden. Das Erkenntnisideal, von dem Hobbes durchaus beherrscht wird, ist die strenge und eindeutige Deduktion. Die lediglich empirische Kenntnis von Tatsachen ohne Einsicht in ihre notwendige Verknüpfung fällt ihm ausserhalb des Begriffs der Philosophie

und der Wissenschaft.¹⁹⁾ Sollen somit die Sätze der neuen Mechanik und Physik echten Wahrheitswert gewinnen, so müssen sie aus einem Zusammenhang allgemeiner theoretischer Gründe abgeleitet werden. Diese Gründe aber können wir nicht in der überlieferten Logik suchen; denn diese bleibt, als die Logik der „Formen“, den Beziehungen und Gesetzen fremd, von denen die neue Naturwissenschaft spricht. So muss denn hier eine neue Vermittlung gesucht werden, die das Reich des Gedankens mit dem Reich der Naturwirklichkeit verknüpft. Dass beides sachlich streng getrennte und unabhängige Gebiete sind, steht für Hobbes freilich von Anfang an fest. Nirgends findet sich bei ihm ein Versuch, das Sein im idealistischen Sinne unmittelbar in das Denken aufzuheben. Aber nicht minder beharrt er darum auf der Gemeinsamkeit und Uebereinstimmung in der Grundverfassung beider, durch die ihm strenge Wissenschaft erst als möglich gilt. Die Bewegung erweist sich hier als der echte Mittelbegriff: denn wie sie auf der einen Seite die Substanz und der Urgrund alles wirklichen Geschehens ist, so ist sie andererseits ein Grundbegriff unseres Geistes, den wir bereits im Aufbau der rein idealen Erkenntnisse, die von aller tatsächlichen Existenz absehen, betätigen. Sie ist das einzige wahrhaft verständliche Objekt des Denkens, ist sie doch bereits mit der Funktion des Denkens gesetzt und gegeben. So wird sie nicht länger als ein fremder und äusserer Inhalt betrachtet, den wir nur empirisch erfassen können, während die Logik ihn verschmäh und liegen lässt, sondern sie wird in ihren Bereich aufgenommen. Freilich vermag Hobbes den neuen Gedanken, der hierin liegt, nur allgemein hinzustellen und als Forderung auszusprechen, nicht aber ihn im Einzelnen zu bewähren und zu rechtfertigen. Die Gründe hierfür lassen sich leicht erkennen. Hobbes ist, so sehr sein philosophisches Interesse der Mathematik zugewandt war, ihrer modernen Entwicklung fremd geblieben. Der Fortgang von der elementaren Geometrie und Algebra zu dem neuen Begriff der Analysis ist bei ihm nicht vollzogen. Eben hier aber liegt die wahrhafte Erfüllung der Forderung, die er im Sinne trug; erst hier ist das Werden und die Veränderung in Wahrheit zum rationalen Grundbegriff erhoben. Nicht die Geometrie, sondern erst die Analysis des Unendlichen zeigt uns in wissen-

schaftlicher Bestimmtheit und Deutlichkeit jene genetische Entstehung eines Gebildes aus seinen Grundelementen, die Hobbes' Methodenlehre allgemein für jeden wissenschaftlichen Inhalt verlangt. Und noch ein weiterer Mangel von Hobbes' Lehre, der für ihre gesamte Entwicklung entscheidend geworden ist, lässt sich unmittelbar daraus begreifen, dass ihr der freie Ausblick in das Gesamtgebiet der neuen Mathematik versagt war. Die Funktion des Denkens geht ihm wesentlich im Trennen und Zusammensetzen von Inhalten auf. Sehen wir etwa — so führt er selbst aus — von ferne einen Menschen auf uns zukommen, so werden wir ihn, solange wir ihn nur undeutlich wahrnehmen, nur mit dem Gattungsnamen des Körpers bezeichnen, während wir ihm, in dem Maasse, als er sich uns nähert und schärfer von uns erfasst wird, nach und nach die weiteren Bestimmungen der „Beseeltheit“ und der „Vernünftigkeit“ zusprechen und erst damit seinen wahren Artcharakter bestimmen.²⁰⁾ Der Begriff des Menschen setzt sich also aus diesen drei verschiedenen Merkmalen wie ein Ganzes aus seinen Teilen zusammen und lässt sich auf gleiche Weise in sie wiederum auflösen. Dass es Arten der Verknüpfung geben könne, die über die blosse Summenbildung hinausgehen, dass in dem Aufbau eines Begriffs die einzelnen Momente nicht einfach nebeneinander treten, sondern in komplizierten Verhältnissen der Ueber- und Unterordnung stehen: darüber kommt es nirgends zur Klarheit. Das „Rechnen“ mit Begriffen erschöpft sich für Hobbes in der elementaren Addition und Subtraktion. Hobbes hat in seiner Physik, indem er an die Grundgedanken Galileis anknüpfte, die Begriffe des „Unendlichen“ und des „Unendlichkleinen“ weiter ausgebaut und entschieden zur Geltung gebracht. In seiner Definition des „conatus“ als der Bewegung über eine Raumstrecke und eine Zeitdauer, die kleiner als jeder gegebene Raum und Zeitteil ist, arbeitet er unmittelbar den Gedanken und der Begriffssprache der Differentialrechnung vor. Die spezielle Ausführung seiner Lehre aber nimmt an dieser Entwicklung keinen Anteil mehr, da sie ihre Orientierung noch durchweg einer Auffassung der Mathematik entnimmt, die die gleichzeitige Wissenschaft zu überwinden im Begriffe steht. Der harte und erbitterte Kampf, den Hobbes gegen Wallis' Versuch einer neuen algebraischen Grund-

legung des Infinitesimalbegriffs geführt hat, ist seiner eigenen Logik zum Verhängnis geworden.²¹⁾

III.

Eine zweite nicht minder wichtige Schranke für den folgerechten Ausbau der Grundgedanken der Methodenlehre scheint sich zu ergeben, wenn wir Hobbes' Anschauung vom Verhältnis des Begriffs zum Wort betrachten. Hier scheint zuletzt der Zusammenhang mit den Prinzipien der Erfahrungswissenschaft völlig verleugnet: die Logik steht wiederum im Begriff, sich unmittelbar in die Grammatik aufzulösen. Wenn die Philosophie anfangs als die apriorische Erkenntnis der Wirkungen und „Erzeugungen“ der Natur galt, so soll sie jetzt nichts anderes, als die Lehre von der richtigen Zusammensetzung der „Zeichen“ sein, die wir in unserem Denken erschaffen. Die Wahl dieser Zeichen aber und die Art ihrer Verknüpfung ist völlig willkürlich und hängt von dem Gutdünken desjenigen ab, der sie zuerst festgestellt hat. So scheinen alle Grundregeln des Denkens zu verfließen; so scheint alle Sicherheit und Konstanz, die wir für irgend eine „Wahrheit“ in Anspruch nehmen, nichts anderes zu sein, als das Pochen auf eine einmal festgesetzte Convention, die dereinst durch eine neue Setzung abgelöst und verdrängt werden kann.

In der Tat hat Hobbes diese Folgerung in aller Entschiedenheit und Deutlichkeit gezogen. Die Wahrheit haftet nicht an den Sachen, sondern an den Namen und an der Vergleichung der Namen, die wir im Satze vollziehen: *veritas in dicto, non in re consistit.*²²⁾ Dass beim gegenwärtigen Stand der Dinge der Einzelne in seinem Urteil mit den Inhalten des Denkens nicht frei schalten kann, sondern an bestimmte Regeln gebunden ist, besagt nichts anderes, als dass er die Bezeichnungen der Dinge nicht in jedem Augenblick nach Belieben ersinnen kann, sondern sich dem herrschenden Sprachgebrauch anzubequemen hat. Der Schöpfer dieses Sprachgebrauchs indes war durch keinerlei Schranke gebunden, die aus den Dingen oder aus der Natur unseres Geistes stammte; ihm stand es frei, beliebige Namen zu

verknüpfen und damit beliebige Prinzipien und Axiome des Denkens zu schaffen. Die logischen und mathematischen Gesetze lösen sich damit in — juristische Gesetze auf; an die Stelle von notwendigen und unaufheblichen Relationen zwischen unseren Ideen treten praktische Normen, die die Benennung regeln. Man sieht, es ist das staatsrechtliche Ideal des Hobbes, das hier einen Einbruch in seine Logik vollzogen hat: der absolute Souverän wäre nicht nur Herr über unsere Handlungen, sondern auch über unsere Gedanken und die Wahrheit und Falschheit ihrer Verknüpfung.

Die Paradoxie, ja den offenen Widerspruch dieser Konsequenz kann keine Darstellung wegzudeuten suchen. Dennoch gilt es, wenn wir das System als ein Ganzes verstehen wollen, zum mindesten die sachlichen Motive zu begreifen, die zu dieser Lehre hingedrängt haben. Dass die Wahrheit in den Namen gegründet ist: das ist nur der schroffe und einseitige Ausdruck der Grundansicht, dass sie lediglich im Urteil ihren Ursprungsort hat. Der Geist vermag nur dasjenige zu verstehen, was er selbsttätig hervorgebracht und verknüpft hat²³); er findet die ersten Grundsätze nicht indem er an die Dinge herantritt und sie an ihnen als allgemeine Merkmale unmittelbar wahrnimmt, sondern er bringt sie in ursprünglichen und eigenen Setzungen hervor. „Beweiskräftige Wissenschaft gibt es für den Menschen nur von solchen Dingen, deren Erzeugung von seiner Willkür abhängt.“²⁴) So wird das Moment der Willkür vor allem deshalb betont, um die methodische Freiheit, um die Unabhängigkeit der Grundsätze von der zufälligen empirischen Beobachtung hervorzuheben. Das Wissen soll sich selbständig entfalten dürfen; aber um es vom Zwang der äusseren Sachen zu befreien, muss Hobbes zugleich die unverbrüchliche Notwendigkeit seiner Grundsätze preisgeben. Es ist den besten Kennern von Hobbes' Lehre immer auffallend und anstössig erschienen, dass zwischen der Wissenschaft, wie er sie definiert, und der empirischen Welt der Körper, die ihm doch als die eigentliche Realität gilt, streng genommen aller Zusammenhang abgebrochen ist. Die Wahrheit ist die willkürliche Schöpfung des Menschen, sofern er mit Wort und Sprache begabt ist; sie besteht in der Verknüpfung von Namen, nicht in der Feststellung von Objekten

und Vorgängen innerhalb der existierenden Wirklichkeit.²⁵⁾ Das Reich des Begriffes bleibt somit von dem Bereich der „Tatsachen“ völlig getrennt; der Begriff verbleibt durchaus innerhalb seiner selbstgesteckten Grenzen, ohne Anspruch darauf zu erheben, das objektive Dasein „abzubilden.“ Eben diese Schwierigkeit aber lässt die tiefere Tendenz von Hobbes' Grundgedanken deutlich hervortreten. Wäre es die Aufgabe des Wissens, die bestehenden äusseren Gegenstände nachzuahmen, so gäbe es nach Hobbes' eigenen Voraussetzungen kein anderes Mittel hierfür, als sich der unmittelbaren Empfindung und ihrer associativen Verknüpfung zu überlassen. In der direkten Aussage der Sinne und in deren Fixierung durch das Gedächtnis wäre alsdann alle Möglichkeit des Wissens beschlossen. Damit aber wäre zugleich das logische Ideal vereitelt, das Hobbes selber aufgestellt hatte, damit wäre eine bloss historische Tatsachenkenntnis an die Stelle der deduktiven und prinzipiellen Einsicht gesetzt. (S. ob. S. 145 ff.)²⁶⁾ Um dieser Folgerung zu entgehen, muss die Definition der Erkenntnis von jeder unmittelbaren Beziehung auf die objektive Existenz absehen, muss sie, statt von den Dingen, nur von den Vorstellungen und Namen der Dinge handeln. So wird der „Nominalismus“ für Hobbes zum Halt und zur Schutzwehr gegen den drohenden „Empirismus“: die Prinzipien gewinnen ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit wieder, indem sie dafür auf jede Entsprechung innerhalb des konkreten Seins der Dinge verzichten. —

Eine Ergänzung und Vertiefung findet diese allgemeine Ansicht in der Anschauung, die Hobbes vom Wesen und Wert der Mathematik besitzt. Hier hatte er, wie wir sahen, die Zweideutigkeit des Nominalismus bereits überwunden; hier hatte er ebensosehr die rein ideale Bedeutung der Grundbegriffe betont, wie er andererseits im Begriff der kausalen Definition eine einschränkende Bedingung ihrer Gültigkeit gewonnen hatte. Die „Freiheit“ der Konstruktion, die wir in der Geometrie betätigen, bedeutet nicht Willkür, sondern strenge Bindung an bestimmte dauernde Gesetzmäßigkeiten. Nicht jede beliebige Wortverbindung, die wir schaffen, bedeutet hier eine mögliche, d. h. mit den Gesetzen unserer räumlichen Anschauung vereinbare Idee. (S. ob. S. 146.) Nicht minder deutlich tritt die tiefere sachliche Bedeu-

tung der „Namengebung“, wie Hobbes sie versteht, im Gebiete der Arithmetik hervor. Es ist charakteristisch, dass er als erste und wissenschaftlich grundlegende Leistung, die durch die Sprache ermöglicht wird, die Schöpfung der Zahlzeichen nennt. Erst nach der Entstehung der Zahlworte vermochte der Mensch die Vielheit der Erscheinungen in feste Grenzen zu bannen; erst durch sie wurde er in den Stand gesetzt, die empirischen Objekte, gleichviel in welcher Form sie ihm gegeben wurden, der Herrschaft des Begriffs zu unterwerfen. Jede noch so verwickelte Rechnung, sie möge sich nun auf Zeiten oder Räume, auf den Umlauf der Himmelskörper oder auf die Auf- führung eines Gebäudes oder einer Maschine beziehen, ist nur ein Produkt und eine Weiterführung jenes ursprünglichen geistigen Aktes der Zählung: „haec omnia a Numeratione proficiscuntur, a Sermone autem Numeratio“²⁷⁾. Hier wird, wie man sieht, der Nachdruck nicht sowohl auf die blosse Benennung, als auf das reine gedankliche Verfahren gelegt, kraft dessen wir durch die wiederholte Setzung einer willkürlich angenommenen Einheit die Mehrheit erschaffen; ein Verfahren, das sich freilich nicht ausbilden und vervollkommen könnte, wenn nicht jeder Einzelschritt durch ein bestimmtes sinnliches Zahlzeichen fixiert und damit für das Gedächtnis aufbewahrt würde. Dieser Zusammenhang tritt vor allem in der Darstellung des „Leviathan“ hervor, in der von Anfang an die Bedeutung und der Zweck der Namengebung darauf eingeschränkt wird, die „Umwandlung einer geistigen Schlussfolge in eine sprachliche“ zu vollziehen. Die Folge und der gesetzliche Ablauf unserer Gedanken kann erst in der Verknüpfung der Worte zu fester Ausprägung und zu allgemeingültiger Darstellung gelangen.²⁸⁾ Wer jedes Gebrauchs der Rede bar wäre, der könnte zwar, wenn ihm ein einzelnes Dreieck vorgelegt würde, zu der Einsicht geführt werden, dass seine Winkelsumme zwei Rechte beträgt; aber er vermöchte sich niemals zu der Erkenntnis zu erheben, dass dieser Umstand für jedes beliebige Dreieck gilt. Erst wenn wir nicht mehr von der Betrachtung der sinnlich einzelnen Gestalt, sondern von dem sprachlich fixierten Begriff des Dreiecks ausgehen; — wenn wir uns bewusst werden, dass der Zusammenhang, von dem hier die Rede ist, von der absoluten Seitenlänge, sowie von anderen

zufälligen Merkmalen der gegebenen einzelnen Figur gänzlich unabhängig ist und allein aus denjenigen Bestimmungen quillt, kraft deren wir eine empirisch vorhandene Gestalt überhaupt erst als Dreieck bezeichnen und anerkennen: erst dann haben wir das Recht zu dem „kühnen und universellen“ Schluss, dass in jedem Dreieck das gleiche Verhältnis, das wir hier entdeckt haben, sich wiederfinden muss. „Auf diese Weise wird die Folgerung, die wir an einem besonderen Falle aufgefunden haben, dem Gedächtnis als allgemeine Regel überliefert, die den Geist von aller Betrachtung des Raumes und der Zeit befreit und bewirkt, dass das, was hier und jetzt als wahr erfunden wurde, auch für alle Orte und alle Zeiten als wahr anerkannt wird.“²⁹⁾ Wiederum bestätigt es sich in dieser ganzen Entwicklung, dass der „Nominalismus“ des Hobbes nicht — wie es zunächst scheinen konnte — einen Gegensatz zum „Rationalismus“ bilden, sondern zu seiner Bestätigung und Begründung dienen will. Das Wort ist die Stütze und das Vehikel der Vernunft-erkenntnis, deren allgemeine Geltung es erst zum Bewusstsein und zur Anerkennung bringt. So fügt sich die Grundanschauung über das Verhältnis von Begriff und Wort, die anfangs das Denken all seines realen Gehalts zu berauben schien, zuletzt dennoch der allgemeinen philosophischen Tendenz des Systems ein. Die wichtigste Frage, die nunmehr noch zurückbleibt, ist, wie weit diese Tendenz sich weiterhin auch im Aufbau der Naturphilosophie betätigt und bewährt.

IV.

Es ist ein originaler und fruchtbarer Gedanke, mit welchem Hobbes die Darlegung seiner Naturphilosophie beginnt. Er geht von der Vorstellung aus, dass das gesamte Universum mit Ausnahme eines einzigen Menschen vernichtet würde und knüpft hieran die Frage, welche Inhalte alsdann für das denkende Subjekt, dessen Fortbestand wir annehmen, noch als Gegenstände der Betrachtung und Schlussfolgerung zurückbleiben würden. Von der Antwort, die er auf dieses Problem gewinnt, hängt alle fernere Entscheidung über das Gefüge und über die reale Ver-

fassung der Wirklichkeit ab. Diejenigen Momente, die völlig unabhängig von der Existenz einer realen Körperwelt in uns bestehen können, müssen zuvor rein herausgelöst werden, ehe wir, auf dieser Grundlage weiterbauend, einen Einblick in das Ganze der objektiven Wirklichkeit erlangen können.

Es ist kein vereinzelter geistreicher Einfall, es ist kein bloss willkürliches „Gedankenexperiment“, von dem Hobbes hier seinen Ausgang nimmt. Der Gedanke, den er an die Spitze stellt, steht in innerlicher und notwendiger Beziehung zu der Grundansicht, von der seine Methodenlehre beherrscht ist. Das Denken — so sahen wir hier — kann nichts begreifen, was es nicht vor sich erstehen lässt; es kann keinen Inhalt als den seinigen anerkennen, wenn es ihn nicht in einem selbsttätigen Prozess sich zu eigen macht. Die Körperwelt mag an sich noch so sicheren und festen Bestand besitzen: für das Wissen besteht sie dennoch erst, sobald wir sie aus den Elementen unserer Vorstellung erschaffen haben. Wie wir einen vollkommenen Kreis, der uns zufällig in der empirischen Wahrnehmung begegnen würde, doch niemals als solchen zu erkennen vermöchten, wie wir vielmehr, um über das „Sein“ einer bestimmten Figur eine Entscheidung zu treffen, immer auf den Akt ihrer Konstruktion zurückgehen müssen,⁸⁰⁾ so müssen wir hier mit bewusster Absicht von der existierenden Welt, die uns als ein festes unbewegliches Sein umfängt, absehen. Die fertige Welt bietet dem Gedanken keinen Ansatzpunkt; er muss sie kraft der Freiheit seiner Abstraktion negieren, um sie desto gewisser zurückzugewinnen.

Verfolgen wir diesen Weg, fragen wir also, was uns nach Aufhebung aller äusseren Gegenstände als notwendiger Besitz des Geistes zurückbleibt, so tritt uns hier zunächst der Grundbegriff des Raumes entgegen. Selbst wenn wir alle sinnlichen Empfindungen, die von den Körpern zu uns hinüberdringen, in uns vernichtet denken, so blieben doch die reinen räumlichen Beziehungen unverändert in uns erhalten. Indem das Ich den Akt des Denkens von seinem Inhalt unterscheidet und sich diesem letzteren gleichsam gegenüberstellt, entsteht ihm damit die reine Vorstellung des „Aussen“, die das Grundmoment des Raumbewusstseins ausmacht. Der Raum ist in diesem Sinne

nichts anderes, als eine Schöpfung unserer subjektiven „Phantasie“, er ist das Phantasma einer existierenden Sache, sofern wir an ihr nichts anderes, als eben diesen Umstand, dass sie als äusserlich vorgestellt wird, beachten und von allen ihren sonstigen Beschaffenheiten absehen.³¹⁾ In analoger Weise entsteht uns der Gedanke der Zeit, wenn wir die Vorgänge und Veränderungen, die sich vor uns abspielen, nicht nach ihrem Sonderinhalt betrachten, sondern lediglich das Moment des „Nacheinander“ an ihnen herausheben; die Zeit ist das Phantasma der Bewegung, sofern wir uns in dieser eines „Früher“ oder „Später“ oder einer bestimmten Reihenfolge bewusst werden. So sind denn auch ihre Teile — wie die Stunde, der Tag oder das Jahr — nichts objektiv Vorhandenes, sondern nur die abgekürzten Zeichen für Vergleiche und Rechnungen, die wir in unserem Geiste anstellen: ihr ganzer Gehalt liegt begründet in einem Akte der Zählung, der nichts anderes als eine reine Tätigkeit des Bewusstseins, ein „actus animi“ ist. In dieser Erkenntnis liegt zugleich die Lösung für alle metaphysischen Schwierigkeiten, die man in den Begriffen des Raumes und der Zeit von jeher gefunden hat. Die unendliche Teilbarkeit, wie die unendliche Erstreckung beider birgt jetzt keinen inneren Widerspruch mehr; ist es doch nunmehr klar, dass sie nicht in den Dingen, sondern in unserem Urteil über die Dinge gegründet ist. Jegliche Teilung und Zusammensetzung ist ein Werk des Intellekts. Die einzelnen Zeit- und Raum-Abschnitte haben keine andere Existenz, als diejenige, die sie in unserer Betrachtung besitzen.³²⁾ Und so sehr jedes gegebene Ganze des Raumes und der Zeit notwendig begrenzt sein muss, so ist doch dem Verfahren, kraft dessen wir willkürlich immer neue Teile unterscheiden und setzen können, keine Schranke gesetzt.

Wenn Hobbes auf Grund dieser Entwicklungen nunmehr zur Begriffsbestimmung des Körpers übergeht, so bleibt auch hier die Continuität seiner allgemeinen gedanklichen Voraussetzungen zunächst durchaus erhalten. Die Definition des Körpers fügt zu den Bestimmungen, die wir bisher kennen gelernt haben, keine einzige inhaltliche Eigentümlichkeit neu hinzu; sie unterscheidet sich von der Vorstellung des Raumes in keinem einzigen begrifflichen Merkmal, sondern lediglich durch

das veränderte Verhältnis zum erkennenden Subjekt, das in ihr festgesetzt wird. Unter dem Körper verstehen wir einen begrenzten Teil der Ausdehnung selbst, sofern diese nicht als blosses Gebilde unserer Phantasie, sondern als feste Existenz angesehen wird, die unabhängig von unserer Vorstellung ihr Sein besitzt und behauptet. Wodurch aber — so müssen wir in diesem Zusammenhang notwendig fragen — erwirbt denn der physische Körper diesen Charakter der Unabhängigkeit, der ihn vor den blossen Erzeugnissen der Geometrie auszeichnet? Ist es nicht eben eine veränderte Art, in welcher er dem Bewusstsein gegeben ist, die ihm diesen Wert und diese Selbständigkeit verleiht? Die blosser Empfindung aber kann hierfür nicht ausreichen, da gerade sie, nach den Voraussetzungen von Hobbes' Phaenomenalismus, dauernd in den Kreis der „Subjektivität“ eingeschlossen bleibt. Die Annahme der selbstgenügsamen, für sich bestehenden Materie kann demnach, wie es scheint, nichts anderes bedeuten, als ein logisches Postulat, als eine Forderung, die der Gedanke stellt, um die Vielheit der Eindrücke zu wissenschaftlicher Einheit zu verknüpfen. In der Tat ist es genau diese Folgerung, die Hobbes zunächst zieht: wenn wir den physischen Stoff der Ausdehnung gleichsam unterbreiten und zu Grunde legen, so ist der Inhalt, der auf diese Weise entsteht, lediglich durch die Vernunft, nicht durch die Sinne zu erfassen.³³⁾ Daher liegt denn auch im Begriffe der Materie, wie er hier abgeleitet wird, ihre unveränderliche Erhaltung unmittelbar eingeschlossen: wenn die zufälligen „Accidentien“, die wir an den Körpern wahrnehmen, entstanden, aber keine Dinge sind, so sind die Körper Dinge, aber nicht entstanden.³⁴⁾

Nachdem wir aber einmal bis zu diesem Punkte fortgeschritten sind, wendet sich nunmehr unvermittelt die Richtung der Untersuchung. Ist einmal das Dasein und die Substantialität des Körpers rational erwiesen, so können wir fortan — wie es scheint — mit beiden wie mit einem festen Faktum rechnen. Die vielfachen gedanklichen Vermittlungen, durch welche diese Schlussfolgerung gewonnen wurde, treten nunmehr zurück; sie scheinen jetzt, nachdem das Ziel erreicht ist, entbehrlich geworden. So tritt nunmehr dieselbe Umkehrung der Fragestellung ein, die wir

bei Gassendi beobachten konnten. Die Körper und ihre realen Bewegungen sind das Erste und Absolute, die Empfindungen und Gedanken das abgeleitete Ergebnis, das aus ihnen zu erklären ist. Wurde zuvor der Begriff der Materie als Endglied einer Entwicklung erreicht, in die der Begriff des Raumes als Voraussetzung einging, so wird jetzt die reale Ausdehnung zur physischen Ursache der idealen. Die Begriffe des „Orts“ und der „Grösse“, die anfangs als verschiedene Stufen innerhalb ein und desselben gedanklichen Prozesses gefasst wurden, treten einander nunmehr schroff gegenüber: der Ort ist die fingierte, die Grösse die wahre Ausdehnung der Körper, der Ort ist nichts ausserhalb, die Grösse nichts innerhalb des Geistes.³⁵⁾ In dieser klaren Entgegensetzung tritt die eigentliche Schwierigkeit, mit der Hobbes' Lehre behaftet bleibt, unverkennbar hervor. Dass all unsere Wissenschaft es nicht mit den Gegenständen selbst, sondern nur mit deren „Merkzeichen“ im Geiste zu tun hat, daran wird beständig festgehalten. „Wenn wir auf dasjenige, was wir in all unseren Schlussfolgerungen tun, genau Acht haben, so sehen wir, dass wir — selbst wenn wir die Existenz der Dinge voraussetzen — doch immer nur mit unseren eigenen Phantasmen rechnen.“³⁶⁾ Immer ist es somit der ideale Raum, den wir zu Grunde legen, immer ist es eine rein abstrakte und gedankliche Bewegungslehre, die wir entwerfen. Wie aus dieser deduktiven Entwicklung etwas über die absoluten Gegenstände gefolgert werden soll, bleibt durchaus im Dunkel. Wie sollen wir es uns denken, dass der an sich bestehende Körper mit einem Teile unseres Anschauungsraumes, der ein rein imaginäres Gebilde ist, „zusammenfällt“ und sich „mit ihm zusammen ausdehnt“ (*coincidit et coextenditur*)? Und wie kann die Bewegung ein unabhängiges und unbedingtes Sein darstellen, da doch ihre beiden Grundmomente, da Raum und Zeit lediglich Gebilde des Geistes sein sollen?³⁷⁾ So birgt Hobbes' Naturbegriff, so fest er gefügt scheint, bereits den Keim der Skepsis in sich. Zwischen der Wahrheit der Dinge und ihrer Wirklichkeit besteht eine Kluft, die sich nicht überbrücken lässt. Denn die Wahrheit gehört — wie unzweideutig erklärt wurde — allein dem Urteil an, löst sich somit zuletzt in reine gedankliche Beziehungen auf, während der Körper eine absolute Substanz

bedeuten soll, die allen Eigenschaften und Relationen vorangeht. —

Der Gegensatz, der hier bestehen bleibt, erhält seine schärfste Ausprägung in Hobbes' Theorie der Wahrnehmung. Hier wird zunächst die Tatsache, dass überhaupt Erscheinungen stattfinden, dass also bestimmte Subjekte mit Empfindung und bewusster Vorstellung begabt sind, als das Urphänomen bezeichnet, dem die philosophische Untersuchung sich vor allen anderen Fragen zuwenden muss. Wenn die Phänomene die Erkenntnisprinzipien für alles übrige bilden, so ist die Sinnesempfindung das „Prinzip der Prinzipien“, da sie allein alles Wissen um irgendwelche Erscheinungen überhaupt erst ermöglicht. Was sich uns nun hier zunächst darbietet, ist nichts anderes, als ein beständiges Kommen und Gehen, ein Auftauchen und Verschwinden von Bewusstseinsinhalten. Da wir indes jede Veränderung, die wir an irgend einem Subjekte beobachten aus allgemeinen logischen Gründen auf eine Bewegung seiner inneren Teile zurückführen müssen, so folgt, dass die sinnliche Wahrnehmung nichts anderes als der Reflex der Bewegung bestimmter körperlicher Organe ist. Jede Bewegung in den Organen aber weist weiterhin auf ein äusseres Objekt als Ursache zurück; so ist es zuletzt der Druck der äusseren, uns umgebenden Körper, der, indem er sich bis zu unseren Sinneswerkzeugen fortpflanzt, in ihnen ein Gegenstreben wachruft und damit die bewusste Empfindung zustande bringt. Man sieht, wie in dieser Darstellung zwei völlig verschiedene Tendenzen mit einander ringen. Auf der einen Seite steht es für Hobbes fest, dass wir, um irgend eine Entscheidung über unsere „Phantasmen“ zu gewinnen, den Standpunkt der Betrachtung niemals ausser oder über ihnen, sondern immer nur innerhalb ihrer selbst wählen können, dass also Gedächtnis und innere Erfahrung die einzigen Zeugen sind, die wir zu befragen haben.³⁸⁾ Aber unmittelbar danach sehen wir, wie er von neuem über diese so klar bezeichnete Grenze hinausgetrieben wird. Was zuvor als das „Prinzip der Prinzipien“ galt, das soll jetzt aus einem weiter zurückliegenden Anfang begriffen werden; was der Grund für alle Setzung objektiver Gegenstände sein sollte, das wird jetzt nur noch als die Rückwirkung und die Antwort auf einen an sich bestehenden

objektiven Reiz gedacht.³⁹⁾ Damit aber lenkt Hobbes wiederum in die Bahnen Gassendis ein; damit ist auch seine Erfahrungslehre wieder der Metaphysik verfallen. Hobbes' „Materialismus“ ist der eigentümliche und paradoxe Versuch, mit den reinen Mitteln des Denkens und der Logik eine transzendente Wirklichkeit der Körper aufzubauen. —

Und diese Vorherrschaft der Logik ist es denn auch, die selbst noch seiner sensualistischen Psychologie das charakteristische Gepräge gibt. Auch hier ist es der Grundgedanke der Methode, der sich von Anfang an geltend macht: wir begreifen die psychischen Inhalte nur, wenn wir sie aus ihren Elementen entwickeln. Der Bestand des Bewusstseins muss rein und vollständig aus dem Prozess des Bewusstseins abgeleitet werden; die festen Einzeldaten müssen in ihrer durchgängigen Verknüpfung erkannt und dargestellt werden. Die psychologische Theorie der Assoziation, die Hobbes entwickelt und die er bereits zu voller Bestimmtheit und Deutlichkeit bringt,⁴⁰⁾ ist freilich keineswegs — wie man zumeist annimmt — die eigentlich fruchtbare und originale Leistung seiner Philosophie. Gerade an diesem Punkte setzt er nur gegebene Anregungen fort, greift er besonders auf Gedanken der Naturphilosophie der Renaissance zurück. (Vgl. Bd. I, S. 209, 214 f., 220.) Auch hier indes gewinnt seine Darstellung eine neue und vertiefte Bedeutung durch den Zusammenhang, in welchem sie mit seiner allgemeinen Prinzipienlehre steht. Aus dieser erklären sich ihre Vorzüge, wie ihr Grundmangel; da Hobbes das Denken nur als ein Zusammensetzen kennt, so muss ihm der Begriff zur Summe der einzelnen Eindrücke werden. Dass es ursprüngliche und notwendige Formen der Beziehung gibt, die sich in die bloße elementare Addition und Subtraktion nicht auflösen lassen: diese Einsicht mangelt seiner Psychologie, weil sie seiner Logik versagt blieb. (Vgl. ob. S. 150.) —

Der Widerstreit, der sich durch alle Teile von Hobbes' System hindurchzieht, wurzelt in einem eigentümlichen Grundzug seiner Geistesart. Ueberall ist es das Recht und die Selbstgesetzgebung der Vernunft, die er verfißt und die er gegen alle fremden und äusserlichen Autoritäten behauptet. Der Gedanke wird autonom; er beugt sich nicht länger den Forderungen und den „Tatsachen“, die die Ueberlieferung ihm entgegenhält, sondern sucht in allen

Gebieten, dasjenige, was ihm als Sein und als Wahrheit gelten soll, von sich selbst aus erst zu erschaffen. So leitet er die realen politischen Herrschaftsverhältnisse aus einer ursprünglichen freien Willenssetzung der Einzelnen ab; so fließt ihm im theoretischen Gebiete alles Wissen zuletzt aus selbstgeschaffenen Prinzipien. Und dennoch besitzt, was auf diese Weise entstanden ist, für Hobbes fortan uneingeschränkte und unaufhebliche Geltung. Unsere freien Setzungen sind es, die uns für immer und unlöslich binden. Der Wille, wie der Verstand unterwerfen sich rückhaltlos und ohne Vorbehalt den Mächten, die ihnen selber ihr Dasein verdanken. Das Produkt der Vernunft löst sich für immer von den Bedingungen los, aus denen es erwachsen ist: es wird zur absoluten Wirklichkeit, die uns fortan mit unerbittlichem Zwange umfasst und uns das Gesetz des Tuns und des Denkens vorschreibt.

Drittes Kapitel.

Locke.

So sehr das schliessliche Ergebnis von Hobbes' Philosophie durch den Charakter und die Eigenart seiner Methode mitbestimmt wird, so wenig bildet ihm diese den Gegenstand gesonderter Betrachtung. Das Ziel, auf das er hinblickt, ist die objektive Ordnung und Verknüpfung der Dinge; die Logik ist ihm nur das Mittel zum Verständnis der natürlichen und politischen „Körperwelt“. Auch die psychologische Analyse der Empfindungen und Affekte will keiner anderen Aufgabe dienen; sie ist ein notwendiges Werkzeug, nicht der Selbstzweck der Untersuchung. In der Entwicklung der englischen Philosophie bildet daher die Lehre Lockes in der Tat einen prinzipiellen Wendepunkt. Die Frage, die sie an die Spitze stellt, muss innerhalb der näheren historischen Umgebung und mitten in den metaphysischen und naturphilosophischen Spekulationen der Zeit wie ein völlig neues Problem erscheinen. Nicht die Dinge einer sinnlichen oder übersinnlichen Welt gilt es zu erforschen, sondern den Ursprung und den Umfang unserer Erkenntnis; nicht eine naturwissenschaftliche Theorie der „Seele“ und ihrer mannigfachen „Vermögen“ soll gesucht, sondern ein Maassstab für die Sicherheit unseres Wissens und für die Gründe unserer Ueberzeugung gewonnen werden. Nach der Entstehung unserer Vorstellungen wird nur gefragt, um zu einer sicheren Entscheidung über ihren objektiven Wert und über das berechtigte Gebiet ihrer Anwendung zu gelangen. „Wenn ich durch diese Untersuchung der Natur des Verstandes entdecke, welches seine Fähigkeiten sind und wie weit sie reichen, welchen Gegenständen sie einigermaßen angemessen sind und bei welchen sie versagen, so wird dies den geschäftigen Geist

der Menschen vielleicht zu grösserer Vorsicht in der Beschäftigung mit Dingen bewegen, die seine Fassungskraft übersteigen und wird ihn dazu bestimmen, einzuhalten, sobald er an den äussersten Grenzen seiner Fähigkeiten angelangt ist. Vielleicht wird man alsdann weniger dazu neigen, mit dem Anspruch eines allumfassenden Wissens, Fragen zu erheben und sich und andere in Streitigkeiten über Gegenstände zu verwickeln, für die unser Verstand nicht geschaffen ist und von denen unser Geist sich keinen klaren und deutlichen Begriff zu bilden vermag. Wenn wir ausfindig machen können, wie weit der Verstand seinen Blick auszudehnen vermag, wie weit er Gewissheit zu erreichen imstande ist und in welchen Fällen er nur meinen und vermuten kann, so werden wir lernen, uns mit dem zu begnügen, was uns in diesem unserem Zustand erreichbar ist.¹⁾

Wie immer man über die Methode und das Ergebnis von Lockes Untersuchung urteilen mag: man sieht, dass er in der Tat von der echten kritischen Grundfrage nach dem objektiven Gehalt und nach den Grenzen der Erkenntnis seinen Ausgang nimmt. Dass er diese Frage entdeckt, dass er sie innerhalb der Gesamtentwicklung des modernen Denkens als Erster in voller Schärfe formuliert habe, kann freilich nicht mit geschichtlichem Rechte behauptet werden. Sind doch seine Sätze, gerade an diesem entscheidenden Anfangspunkt, nur eine einfache Umschreibung und Wiederholung der Aufgabe, die Descartes, in unvergleichlicher Klarheit, der neueren Philosophie gestellt hatte.²⁾ Die Allheit der Dinge umspannen und ausmessen zu wollen, wäre ein vergebliches Beginnen; — wohl aber muss es möglich sein, die Grenzen des Intellekts, deren wir uns in uns selber bewusst werden, genau und sicher zu bestimmen. (S. Bd. I, S. 378.) Eben diese Grundanschauung war es, die die einzelnen metaphysischen Behauptungen des Systems selber überdauerte und die in der Fortbildung des Cartesianismus dauernd als lebendiges Motiv weiterwirkte. Die Forderung einer unabhängigen und umfassenden Verstandeskritik wird insbesondere von Geulincx mit einer Schärfe, die Locke kaum erreicht hat, an die Spitze aller philosophischen Untersuchungen gestellt; sie ist es, von deren Erfüllung er das Ende aller bisherigen Metaphysik und aller Scholastik erwartet. (Bd. I, S. 458 ff.) Und dieser

Gedanke blieb fortan nicht auf den engen Umkreis der Schule beschränkt, sondern wir sahen, wie er bereits in Richard Burthogge in der englischen Philosophie selber zu entscheidender Geltung gelangte. (Bd. I, S. 465 ff.) Ueberblickt man das Ganze dieses Fortschritts, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass Locke, in der Tendenz seines Denkens und seines Werkes, nur an einer allgemeinen gedanklichen Bewegung teilnimmt und ihr zum prägnanten Ausdruck verhilft. Zwar sind die „Regeln“, in denen der kritische Grundgedanke Descartes' sich am deutlichsten ausspricht und entfaltet, erst gegen Anfang des 18ten Jahrhunderts vollständig veröffentlicht worden, aber es wäre irrig zu glauben, dass ihre geschichtliche Wirkung erst von diesem Zeitpunkt an datiert. Lange vor ihrem Erscheinen war die Schrift — wie Baillet, Descartes' Biograph, bezeugt — in der Pariser philosophischen Kreisen bekannt und benutzt. Die Logik von Port Royal entnimmt ihr wichtige Abschnitte und Malebranches Recherche de la vérité stimmt in den Ausführungen zur Methodenlehre mit ihr oft wörtlich überein. Gleichviel, ob Locke — der während der ersten Konzeption und Ausarbeitung des „Essay“ in Frankreich lebte — Descartes' Schrift gekannt hat oder nicht: in jedem Falle steht auch er unter dem Einfluss der geistigen Atmosphäre, die durch sie geschaffen war. Das Problem der Methode, das nach Descartes die Grundlage der modernen theoretischen Philosophie bildet, ergreift auch ihn, um bei ihm allerdings sogleich neue und eigentümliche Züge anzunehmen.

Denn der Gedanke, dass alle Begriffe, ehe über ihren Gehalt und ihre Bedeutung entschieden werden kann, in den Prozess ihrer Entstehung aufgelöst werden müssen, tritt in der Tat erst jetzt bestimmend hervor. Zwar war das genetische Interesse der Psychologie auch den vorangehenden Lehren keineswegs fremd. Selbst wenn man von Gassendi und Hobbes absieht, wurde es, innerhalb der Cartesischen Schule selbst, durch Malebranche vertreten und zu einem Grundbestandteil des philosophischen Systems gemacht. (Vgl. Bd. I, 474ff, 487f.) Aber die Psychologie bedeutete in ihrer engen Verbindung mit der Physiologie doch auch hier im wesentlichen einen einzelnen Zweig empirischer Wissenschaft, der nicht zur Norm und zum Maass für das Ganze dienen konnte. Sie vermochte die Zuständlichkeiten und „Modi-

fikationen“ des individuellen Bewusstseins zu beschreiben, nicht aber die Geltung unserer objektiven Ideenerkenntnis zu begründen: und gerade diese ihre innere Schranke war es, die Malebranche von neuem zur Metaphysik zurücktrieb. (Vgl. I, 495ff.) Jetzt erst eröffnet sich der psychologischen Betrachtungsweise ein selbständiges und unbeschränktes Gebiet ihrer Betätigung. Was Locke anstrebt, ist keine „physikalische“ Erklärung des Geistes und seiner Empfindungen und Regungen. „Die Untersuchungen, worin das Wesen unserer Seele besteht, oder durch welche Bewegungen in unseren Lebensgeistern und durch welche Veränderungen in unseren Körpern wir dazu gelangen, Empfindungen und Vorstellungen zu haben; ob endlich diese Vorstellungen in ihrer Bildung ganz oder zum Teil von der Materie abhängen oder nicht: das alles sind Spekulationen, die, so anziehend und unterhaltend sie sein mögen, für jetzt ganz ausserhalb meines Weges liegen. Für meine jetzige Aufgabe genügt es, die verschiedenen Fähigkeiten des menschlichen Geistes unmittelbar in ihrer Funktion kennen zu lernen; und ich werde glauben, meine Mühe nicht verschwendet zu haben, wenn ich kraft dieser schlichten erzählenden Methode (in this historical plain method) einige Rechenschaft von den Wegen geben kann, auf denen der Geist zu seinen Begriffen der Dinge gelangt und einige Kriterien über die Gewissheit unserer Erkenntnis aufzustellen vermag.“³⁾ Die Beobachtung und Zergliederung der psychischen Phänomene ohne Rücksicht auf den physischen oder metaphysischen Urgrund, dem sie etwa entstammen mögen, ist also das bewusste Ziel von Lockes Philosophie. Von diesem Ausgangspunkt aus lässt sich ihr Verfahren und ihre systematische Gliederung alsbald übersehen; sie hat ihre Aufgabe verfehlt oder erfüllt, je nachdem es ihr gelingt, das Ganze des Wissens aus den Inhalten der „reinen Erfahrung“ und mit Abschluss jeder metaphysischen Hypothese aufzubauen. —

Der Kampf gegen die „angeborenen Ideen“, mit dem der Essay beginnt, erscheint von hier aus sogleich in seinem richtigen Lichte. Er bildet nicht, wie man häufig angenommen hat, das wesentliche Ergebnis von Lockes Philosophie, sondern er bezeichnet nur, in veränderter Wendung, noch einmal die Aufgabe, die sie sich stellt. Das „Angeborene“ als Erklärungs-

grund zulassen; hiesse die psychischen Tatsachen, die uns als solche unmittelbar bekannt und gegeben sind, auf fiktive Begriffselemente zurückführen, die sich jeder Bestätigung durch direkte Erfahrung und Beobachtung prinzipiell entziehen. Erst wenn diese Annahme völlig entwurzelt ist, kann es daher gelingen, auch nur das Gebiet, auf dem die Fragestellung sich fortan einzig zu bewegen hat, mit Sicherheit abzugrenzen. Aus dieser Notwendigkeit, sein eigentliches Problem erst einmal allgemein zu bezeichnen und zu rechtfertigen, mag sich die Umständlichkeit erklären, mit der Locke bei diesen vorbereitenden Fragen verweilt. Man hat immer wieder nach dem Gegner gefragt, auf den alle diese Angriffe abzielen; man hat geglaubt, dass Locke die Lehre, die hier bestritten wird, in seiner nächsten geschichtlichen Umgebung in irgend einer konkreten Ausprägung vor sich gehabt haben müsse. Denn dass der Kampf, falls er gegen Descartes gerichtet sein sollte, einen wahren Windmühlkampf bedeutet hätte, dies musste sich jedem historischen Beurteiler, der die Cartesische Lehre von den „eingeborenen Ideen“ in ihrer rein logischen Tendenz und Bedeutung erfasst hatte, unmittelbar aufdrängen. Das System der „angeborenen Ideen“, das Locke vor Augen hat, ist indessen keine geschichtliche Realität, sondern eine polemische Konstruktion, die er als Erläuterung und als Gegenbild der eigenen Anschauung braucht. Es ist im Grunde nicht der theoretische Philosoph, sondern der Erzieher, der im ersten Buche des Essay das Wort führt: nicht eine erkenntniskritische, sondern eine pädagogische Einführung in Lockes Reformwerk ist es, die beabsichtigt wird. Der Glaube an das „Angeborene“ birgt eine innere Gefahr, weil er der freien wissenschaftlichen Prüfung eine willkürliche Schranke zu setzen sucht, weil er die Evidenz und die Autorität letzter unbeweisbarer Grundsätze an die Stelle kritischer Begründung setzt. Man verschliesst sich den Weg zu wahrer Einsicht, wenn man „blindlings und gläubig Grundsätze annimmt und herunterwürgt, statt in eigener Arbeit klare distinkte und vollständige Begriffe zu gewinnen und zu fixieren.“⁴) Man sieht sogleich, dass es die allgemeine Tendenz der Aufklärungsphilosophie, dass es die Ueberzeugung von dem unumschränkten Recht der Vernunftforschung ist, die auch die „empiristische“ Kritik des An-

geborenen bestimmt. Auch die psychologische Methode Lockes will zunächst das Werkzeug sein, mit dem er diese seine rationale Grundabsicht erreicht. Dass all unserem Wissen Prinzipien von allgemeiner und notwendiger Geltung zu Grunde liegen: dies wird von Locke an keiner Stelle bestritten.⁵⁾ Aber man darf nicht glauben, dass diese Prinzipien dem Geiste als ein fertiger Wissensschatz mitgegeben wären, nach dem er nur zu greifen brauchte, um ihn für immer und in voller Sicherheit sein eigen zu nennen. Die Einsicht in die Art des Erwerbes ist die Bedingung für alle Gewissheit im Besitz unserer Erkenntnis. Erst wenn wir den Inhalt jedes Begriffs in dieser Weise zeitlich auseinanderlegen, gelangen wir zum klaren Bewusstsein über die einzelnen Momente, aus denen er sich konstituiert. Die genetische Ableitung ist das unentbehrliche Hilfsmittel der logischen Analyse. In diesem Sinne hat Locke, am Schluss des ersten Buches, seine allgemeine Frage gestellt und präzisiert. Die Annahme der „angeborenen Wahrheiten“ war bisher nur ein bequemer Vorwand für den Trägen, der hierdurch aller Mühe des Suchens und der Prüfung durch eigene Vernunft und eigenes Urteil überhoben wurde. Statt dessen gilt es nunmehr, in dem weiteren Verlauf der Untersuchung, ein Gebäude zu errichten, „das in all seinen Teilen gleichförmig und harmonisch ist und das sich auf einer Basis erhebt, die keiner Stützen und Pfeiler bedarf, welche auf erborgtem oder erbetteltem Grunde ruhen.“⁶⁾ In diesen Worten hat Locke selber den gültigen Maassstab angegeben, nach dem sein Werk zuletzt zu beurteilen ist: die gesamte Betrachtung konzentriert sich von nun ab auf die Frage, wie weit es ihm gelungen ist, gemäss der eigenen Forderung, das Ganze der Erkenntnis aus den Grundlagen und dem Material des Geistes selber erstehen zu lassen.

I.

Sensation und Reflexion.

Wenn wir den Stoff, aus dem all unsere Erkenntnis gewoben ist, unbefangen betrachten, wenn wir, ohne nach seiner Herkunft

und Abstammung zu fragen, lediglich seinen Inhalt ins Auge fassen, so zerlegt er sich uns sogleich von selbst in zwei deutlich geschiedene Gruppen von Elementen. Von den Vorstellungen der Sinne, die der „Seele“ wie ein objektives Sein entgegentreten, heben sich die Empfindungen ab, die sich nur auf ihren eigenen inneren Zustand beziehen. Wenn wir also von Anfang an als die methodische Voraussetzung der ganzen folgenden Untersuchung den Satz aufstellen können, dass all unser Wissen aus der Erfahrung stammt, so darf uns doch die Erfahrung selber hierbei nicht als ein einheitlicher und überall gleichförmiger Prozess gelten. Sie spaltet sich schon für die erste Analyse in zwei verschiedene Grundmomente, die, wenngleich sie im Aufbau unserer Erscheinungswelt beständig zusammenwirken, darum doch in ihrem Wesen und ihrer Eigenart geschieden sind. Wenn der erste Schritt darin besteht, dass „die Sinne uns mit einzelnen Vorstellungen versehen und damit das noch leere Kabinett einrichten“,⁷⁾ so entsteht uns aus der Beobachtung der eigentümlichen Reaktion, die in der Seele durch diese äusseren Reize hervorgerufen wird, eine neue Klasse von Inhalten. So bilden Sensation und Reflexion, Sinnes- und Selbstwahrnehmung, den Quell und die Materie all unserer Erkenntnis: „alle jene erhabenen Gedanken, die sich über die Wolken erheben und zum Himmel selber aufreichen, haben hier ihren Ursprung und ihren Boden; in all den weiten Räumen, die der Geist durchwandert, in all den hochstrebenden Gedankenbauten, zu denen er sich aufschwingt, fügt er nicht das geringste Stück zu jenen Vorstellungen hinzu, die die Sinne oder die innere Wahrnehmung ihm zur Betrachtung darbieten.“⁸⁾

Alle Schwierigkeiten, die Lockes Essay dem geschichtlichen Verständnis bietet, liegen schon in diesen ersten Anfangssätzen beschlossen. Dass all unser Wissen in „Sensation“ und „Reflexion“ besteht: dieser Satz ist in seiner Allgemeinheit so unbestimmt und vieldeutig, dass jede philosophische Lehre und jede erkenntnistheoretische Richtung ihn sich ohne Unterschied aneignen könnte. Je nach dem Verhältnis, in das man die beiden Grundelemente setzt, je nach der Deutung, die man insbesondere dem schwierigen Terminus der „Reflexion“ gibt, muss man somit zu völlig verschiedenen Auffassungen vom Sinn und von der Absicht der

Lockeschen Lehre gelangen. Kein Wunder daher, dass sie bald als „Empirismus“ und „Materialismus“, bald als reiner „Intellektualismus“ bezeichnet worden ist, dass man sie auf der einen Seite als den Anfang der kritischen Philosophie betrachten konnte, während man auf der andern Seite in ihr den Typus des psychologischen Dogmatismus erblickt.⁹⁾ Um hier zu einer sicheren Entscheidung zu gelangen, muss versucht werden, den proteusartigen Begriff der „Reflexion“, der sich allen Wendungen und Wandlungen von Lockes Gedanken gleichmässig anbequemt, in seiner Entstehung und in den einzelnen Phasen seiner Bedeutung im einzelnen zu verfolgen. Die „Reflexion“ besagt ursprünglich für Locke nichts anderes, als was ihr Wortsinn nahelegt: sie ist, nach der Analogie der optischen Verhältnisse, jene eigentümliche Spiegelung, in der die Vorgänge des inneren Lebens sich uns darstellen. So bezeichnet sie eine merkwürdige Verdoppelung: wie die Empfindung das Abbild der äusseren Dinge ist, so muss auch jeder psychische Vorgang erst eine Nachahmung und einen Abdruck seiner selbst in uns bewirken, ehe er zu klarem Bewusstsein erhoben werden kann. Man sieht, dass in dieser Grundauffassung die Ideen der Sensation und der Reflexion völlig auf derselben logischen und erkenntnistheoretischen Stufe stehen; in beiden handelt es sich um ein lediglich passives Verhalten des Geistes, der bestimmte Inhalte, die ihm gegenüberstehen, nur zu empfangen und wiederzugeben hat. „In diesem Teile verhält sich der Verstand rein leidend und es steht nicht in seiner Macht, ob er zu diesen Anfängen und diesem Grundstoff alles Wissens gelangt oder nicht. Denn die Gegenstände der Sinne drängen dem Geiste die verschiedenartigen Ideen, die ihnen entsprechen, wider seinen Willen auf, und auch die Tätigkeiten der Seele lassen uns nicht ganz ohne einige dunkle Vorstellungen von sich . . . Wenn diese einfachen Ideen dem Geiste entgegengebracht werden, so kann er sich gegen sie weder verschliessen, noch sie, wenn sie ihm eingedrückt sind, verändern oder sie vertilgen und sich selbst neue schaffen; so wenig ein Spiegel die Bilder abweisen, verändern oder auslöschen kann, die die äusseren Gegenstände in ihm bewirken.“¹⁰⁾

Wenn hier von „Tätigkeiten“ der Seele die Rede ist, die in unseren Vorstellungen nachgebildet werden sollen, so bedeuten

doch auch sie nicht mehr, als eine einfache Reaktion, vermöge deren — ähnlich wie in Hobbes' Lehre — der äussere Reiz nur bemerkt, nicht aber in irgend einer Weise bearbeitet und umgestaltet wird. Es ist daher bereits eine zweite Stufe der Betrachtung, es ist ein neuer Inhalt, den der Begriff der „Reflexion“ gewinnt, wenn er weiterhin dazu verwandt wird, die Funktion der „Verbindung“, die wir zwischen den einzelnen Vorstellungen vollziehen, zu bezeichnen. Alle Tätigkeiten, die der Geist an dem sinnlichen Stoffe vollzieht, gehen zuletzt auf ein Zusammenfügen und Trennen der einzelnen Bestandteile zurück, kraft dessen sich verschiedene, willkürlich abgesonderte Gruppen von Empfindungsinhalten für uns ergeben. Alle abstrakte Begriffsbildung, und somit im Grunde alle Wissenschaft, wurzelt in diesem Vermögen der Vergleichung, sowie der Verknüpfung und Lösung der primitiven Wahrnehmungselemente.¹¹⁾ Aber es darf nicht vergessen werden, dass es sich in diesem Verfahren um einen völlig willkürlichen Akt des Denkens handelt, der nach Belieben vollzogen oder unterlassen werden kann. Die Vorstellungsbildung, die sich auf diese Weise ergeben, haben daher keinerlei objektiven Bestand und Halt: sie sind flüchtige Geschöpfe unserer subjektiven Phantasie, die in derselben Weise, wie sie entstanden sind, wieder verschwinden können. Echte und tatsächliche Wirklichkeit kommt nur den einfachen Empfindungen selber zu, nicht den „gemischten Zuständen“ (mixed modes), die wir aus ihnen bilden. Diese bleiben vielmehr „fliessende und vorübergehende Zusammenstellungen einfacher Ideen, die nur irgendwo im Geiste der Menschen ein kurzes Dasein fristen und die nur so lange bestehen, als man tatsächlich an sie denkt, ja, die in der Seele selbst, in der sie doch ihren eigentlichen Sitz haben sollen, nur eine sehr ungewisse Wirklichkeit besitzen.“¹²⁾ Mag somit der Geist immerhin die einzelnen Daten der Sinne mannigfach umformen, mag er sie — nach Lockes Ausdruck — in Bündel zusammenbinden und in Arten sondern¹³⁾: er gewinnt hierdurch für sich nur ein Mittel, sie bequemer zu überschauen, ohne selbständig irgend einen neuen Inhalt zu erschaffen. So bleibt der Verstand nach wie vor „ein dunkler Raum“, in den nur kraft der Sinnes- und Selbstwahrnehmung hie und da ein spärliches Licht fällt; die Bilder, die auf diese Weise in ihn eingelassen werden, können

sich in ihm wie in einem Kaleidoskop vielfältig verschieben und umordnen, aber sie können keine neue Bestimmung ihrer Form und Wesenheit erfahren.¹⁴⁾ --

Ueber diese Begriffsbestimmung der Reflexion und ihr Verhältnis zur sinnlichen Wahrnehmung ist Locke in den Grundlagen seines Werkes nirgends hinausgelangt. Erst die Anwendung, die er von seinem psychologischen Schema zur Erklärung der wissenschaftlichen Prinzipien macht, zwingt ihn immer mehr zu einer fortschreitenden Umformung, die sich indes nur unbewusst und gleichsam wider Willen vollzieht. Unter den „einfachen Ideen“, die ihren Ursprung der Sensation und Reflexion zugleich verdanken, werden zunächst nicht nur Lust und Unlust, Freude und Schmerz, sondern auch die Vorstellungen der Kraft, der Einheit und des Daseins genannt. Sie alle gelten somit, nach der ursprünglichen Erklärung, lediglich als Abdrücke irgend eines objektiven Seins, das sich ausser uns oder in uns, in fertiger Gegebenheit vorfindet. Jeder äussere Gegenstand und jede innere Vorstellung zwingt dem Geist ohne weiteres die Begriffe der Existenz und der Einheit auf, und in gleicher Weise gehört der Begriff der Kraft und der Verursachung zu denen, deren „Original“ unmittelbar in der Sinnen- und Selbstwahrnehmung gegeben ist.¹⁵⁾ Die Naivetät dieser Anschauung, die, wie bekannt, den Anstoss und den kritischen Ansatzpunkt für die gesamte künftige Entwicklung der englischen Philosophie gebildet hat, macht erst dort, wo Locke zur Betrachtung des Unendlichkeitsproblems fortschreitet, einer schärferen Analyse Platz. Hier erst bilden Sensation und Reflexion nicht mehr gleichwertige Elemente, die in dem schliesslichen Ergebnis nur in unbestimmter Weise miteinander verschmolzen sind, sondern sie treten als selbständige Faktoren von eigentümlichem logischen Charakter und Geltungswert einander entgegen. Die Gegensätzlichkeit dieser beiden psychologischen Momente gilt als der tiefere Grund des inneren sachlichen Widerstreites, den Philosophie und Wissenschaft seit jeher im Begriff des Unendlichen gefunden haben. Betrachtet man die Reihe der einzelnen gedanklichen Schritte, kraft deren die Idee der Unendlichkeit sich im Geiste erzeugt, so lässt sich hier zunächst ein sicherer und positiver Grundbestand aussondern, der von Anfang an in voller sinnlicher Klarheit vor uns liegt. Immer

ist es zunächst eine einzelne begrenzte Grösse, eine endliche Strecke des Raumes oder der Zeit, von deren Betrachtung wir ausgehen. Auch wenn wir weiterhin darauf achten, dass diese Grösse einer unbestimmten Vermehrung fähig ist, dass wir sie etwa in Gedanken verdoppeln und auf das Resultat dieser Vielfältigung immer von neuem wieder die gleiche Operation anwenden können, haben wir die Grenzen dessen, was sich unmittelbar erfahren oder beobachten lässt, noch nirgends überschritten. Denn was sich aus diesem Gedanken der fortschreitenden Hinzufügung von Teilen ergibt, ist kein neuer Vorstellungsinhalt, der gleichartig und gleichberechtigt neben die früheren tritt: es ist nur das Bewusstsein eines möglichen Vorstellungsprozesses, von dem wir gewiss sind, dass ihm auf keiner bestimmten Einzelstufe ein plötzlicher Stillstand geboten werden kann. Wahrhafte Existenz können wir somit immer nur dem endlichen Stücke zuschreiben, das in der Vorstellung unmittelbar realisiert und durch sie verbürgt ist, während das Bewusstsein, auch über diesen gegebenen Inhalt wieder hinausgehen zu können, nur eine subjektive Eigentümlichkeit unseres Geistes zum Ausdruck bringt, die für irgendwelche Schlussfolgerungen auf die gegenständliche Welt nicht bindend und nicht beweiskräftig ist. So ist denn auch hier, wie es scheint, die „Reflexion“ über ihren willkürlichen und somit negativen Charakter noch nirgend hinausgewachsen. „Eine Vorstellung, in der der grösste Teil von dem, was ich unter sie befassen möchte, ausgelassen und nur durch die unbestimmte Andeutung eines „noch grösser“ ersetzt ist, kann wohl nicht den Anspruch erheben, positiv und vollendet zu heissen.“¹⁶⁾ Das Vermögen des Geistes, zu immer neuen Grössensetzungen fortzuschreiten, spiegelt uns zuletzt nur einen Scheininhalt vor, der sich bei dem geringsten Versuch, ihn fassen und greifen zu wollen, in Nichts auflöst. Nachdem der Gedanke sich damit ermüdet hat, so viele Millionen bekannter Raum- und Zeitgrössen, als es ihm immer beliebt, zusammenzuhäufen, ist die klarste Vorstellung, die er von der Unendlichkeit erreichen kann, doch nichts anderes, als „der verworrene unbegreifliche Rest ins Endlose weiter addierbarer Zahlen, bei denen sich nirgend eine Aussicht auf einen Halt oder eine Grenze bietet.“¹⁷⁾

Wir fragen an dieser Stelle, an der wir es lediglich mit der

Darstellung und immanenten Kritik der Lockeschen Lehre zu tun haben, nicht, ob diese Auffassung des Unendlichkeitsbegriffs seinem logischen Gehalt, ob sie seiner positiven Erkenntnisfunktion in Mathematik und Naturwissenschaft gerecht wird. Aber selbst wenn wir uns einzig auf den Standpunkt stellen, den Lockes psychologische Erklärung und Zergliederung uns anweist, so ergibt sich auch hier alsbald ein schwieriges Problem. Was wir bisher kennen gelernt, das waren die sinnlichen Eindrücke und das Vermögen des Geistes, sie beliebig zu verknüpfen und zu trennen. Diese letztere Fähigkeit aber bedeutete uns wiederum nichts anderes, als einen reinen Willkürakt: keine objektive Regel, sondern lediglich das subjektive Belieben des Denkens entschied darüber, in welcher Richtung und zu welchen Verbindungen es fortschreiten wollte. Woher also — so müssen wir fragen — stammt jene innere Nötigung des Denkens, über jede gegebene Grenze fortzuschreiten, woraus erklärt sich der psychische Zwang, der uns über jeden Abschluss in unserer Vorstellung der Zahl, des Raumes und der Zeit immer von neuem hinaustreibt? Die Grenzenlosigkeit der Zahlenreihe, die für Locke als das eigentliche Prototyp und Vorbild gilt, an dem sich zu einer sicheren Entscheidung über alle Probleme des Unendlichen gelangen lässt, bedeutet nicht lediglich, dass es in unsere Macht gegeben ist, von jeder Zahl zu einer höheren fortzugehen; sondern sie besagt, dass diese Fortsetzbarkeit durch den Begriff der Zahl selbst gesetzt und gefordert wird. Nicht was aus psychologischen Gründen möglich, sondern was aus logischen Gründen notwendig ist, ist hier das Entscheidende. Diese Notwendigkeit aber wird durch Lockes Analyse nirgends erklärt. „Keine körperliche Schranke“ — so führt er aus —, „kein diamantener Wall vermag die Seele in ihrem Fortschritt innerhalb der Ausdehnung und des Raumes aufzuhalten, vielmehr würde beides nur dazu dienen, diesen Fortgang zu erleichtern und anzuspornen: denn so weit der Körper reicht, so weit muss zweifellos auch die Ausdehnung reichen. Und was könnte uns, nachdem wir einmal zu der äussersten Grenze der körperlichen Welt gelangt sind, hier einen Halt gebieten oder die Seele glauben machen, dass sie am Ende des Raumes angelangt ist, da sie doch bemerkt, dass dies nicht der Fall ist, und dass auch jenseit dieser Grenze

die Möglichkeit der Bewegung des Körpers fortbesteht . . . Wohin sich die Seele also auch immer in Gedanken stellen und ob sie innerhalb der Körper oder entfernt von ihnen ihren Standort wählen mag, so kann sie doch in der gleichförmigen Vorstellung des Raumes nirgends eine Schranke entdecken und muss somit notwendig schliessen, dass er vermöge der Natur und der Vorstellung jedes Teiles wirklich unendlich (actually infinite) ist.“⁸⁾ Aber die blossе Abwesenheit des Hindernisses vermag den positiven Antrieb, der den Geist zum Fortgang ins Unendliche drängt, nicht zu erklären; die blossе Tatsache, dass dem Ich auf seinem bisherigen eng umgrenzten Wege kein Hemmnis entgegengetreten ist, gibt ihm keine Gewissheit darüber, dass ein solches Hemmnis unmöglich und widersprechend wäre. Wenn wirklich — wie Locke in einem bekannten Beispiel ausführt — der Geist in seiner Vorstellung der Unendlichkeit dem Matrosen zu vergleichen ist, der von der „unermesslichen“ Tiefe des Meeres spricht, weil in allen Versuchen, die er auch angestellt hat, sein Senkblei niemals den Grund erreicht hat: so ist der Begriff des Unendlichen nicht nur ein „negativer“, sondern ein fehlerhafter und grundloser Begriff, so schliesst er eine Behauptung ein, die sich in keiner Weise rechtfertigen lässt.

Locke mag immerhin die „potentielle“ und die „aktuelle“ Unendlichkeit unterscheiden, er mag die Unendlichkeit aus der Wirklichkeit verbannen, um sie dem Geist als Eigentum zuzusprechen: von seinem ursprünglichen Standpunkt aus bleibt das eine nicht minder wie das andere rätselhaft und problematisch. Denn welche induktive Beobachtung versicherte uns wenn nicht eines grenzenlosen Seins, so auch nur eines wahrhaft unbeschränkten geistigen „Vermögens“? Wenn die „Reflexion“ nichts anderes bedeuten soll, als den „Abdruck“, den die Seele von ihren eigenen inneren Zuständen erhält, so kann sie das seelische Geschehen zwar auf eine begrenzte Strecke hin begleiten und verfolgen, aber sie kann niemals ein allgemeines Urteil begründen, das über die Grenzen dieser unmittelbaren empirischen Beobachtung hinausginge. So stehen wir hier vor einem unent-rinnbaren Gegensatz: wir müssen den Begriff der Reflexion, wie er sich uns bisher dargeboten hat, preisgeben oder aber auf jeden Gehalt des Unendlichkeitsbegriffs verzichten. Denn wo immer

in der Wissenschaft, insbesondere in der Mathematik, vom Unendlichen gesprochen wird, da soll damit niemals ein Prozess bezeichnet sein, bei dem keine Grenzen bemerkbar, sondern bei dem sie aus positiven Gründen ausgeschlossen sind; da wird also implicit stets eine allgemeine Regel und Methode vorausgesetzt, die es uns ermöglicht, uns die einzelnen Schritte nicht nur nacheinander bis zu einem bestimmten Punkte empirisch zu vergegenwärtigen, sondern sie in ihrer Gesamtheit zu überblicken und sie trotz ihrer sinnlichen Unabschliessbarkeit begrifflich zu beherrschen. Locke selbst sieht sich gedrängt, diesen Tatbestand, den die wissenschaftliche Erkenntnis ihm darbietet, je weiter seine Analyse fortschreitet, mehr und mehr anzuerkennen. Wenn das Unendliche ihm anfangs nur eine vereinzelte „Idee“, nur ein einfaches Vorstellungsbild bedeutet, das aber im Gegensatz zu den völlig scharfen Bildern der endlichen Dinge, verschwommen und unbestimmt ist, so wird er, je mehr er sich bemüht, seinen Ursprung aufzudecken, dazu geführt, es als eine charakteristische psychische Funktion zu fassen und in ihm somit eine notwendige Betätigung des Geistes anzuerkennen. Der Begriff des „Selbst“ und der „Selbstwahrnehmung“ erfährt damit abermals eine innere Umgestaltung. Denn jetzt ist es nicht mehr das subjektive Belieben, das uns in den „Verknüpfungen“ der sinnlichen Einzeldaten leitet, sondern es spricht sich hierin eine feste Regel und eine allgemeine Gesetzmäßigkeit aus, der wir uns nicht zu entziehen vermögen; jetzt ist es daher auch kein bloss flüchtiges und jederzeit wieder aufhebbares Beisammen von Vorstellungen, das hierdurch geschaffen wird, sondern ein neuer Inhalt, der — wie immer man über sein Anrecht urteilen mag — mit unserem Bilde von der „objektiven“ Wirklichkeit unlöslich verschmilzt und aus ihm fortan nicht wieder fortzudeuten ist. —

Der gleiche Fortgang, der hier hervortritt, zeigt sich überall, wo Locke sich der schärferen Betrachtung der wissenschaftlichen Begriffe zuwendet; er lässt sich bei seiner Analyse des Raumes, wie der Zeit, der Zahl, wie der Kraft deutlich verfolgen. Alle diese Bestimmungen werden nicht nur schlechthin in den Dingen angetroffen, sondern sie weisen Bestandteile auf, die der Geist „in sich selbst ohne die Hilfe äusserer Objekte und ohne fremde Einflüsterung zu erzeugen vermag.“¹⁰⁾ Zwar wird auch

in der Zergliederung der Raumvorstellung, die Locke mit diesen Worten einleitet, der Nachdruck vor allem auf das sinnliche Moment gelegt: der Abstand zweier Körper von einander lässt sich durch Gesichts- und Tastsinn ebenso unmittelbar wahrnehmen, wie wir die verschiedene Färbung der Körper direkt erfassen. Das Grundmoment der Raumanschauung, das in all ihre komplexen Gebilde als Bedingung eingeht, ist also einer weiteren begrifflichen Ableitung und Zerlegung weder fähig, noch bedürftig; es ist durch die blosser Empfindung hinreichend verbürgt. Die „einfache“ Vorstellung des Ortes ist, wie jedes andre Element unseres Bewusstseins der äusseren Wirklichkeit, den sinnlichen Dingen entlehnt: ihr Unterschied gegen die übrigen Qualitäten besteht lediglich darin, dass sie auf zwei verschiedene Sinnessphären, die bei ihrer Bildung mitwirken, zurückgeht.²⁰⁾ Es ist klar, dass auf dieser Grundlage sich, streng genommen, nur eine empiristische Raumlehre hätte aufbauen lassen, wie sie später insbesondere von Berkeley folgerichtig entwickelt worden ist. Ist der Raum lediglich ein Produkt der Wahrnehmung, so kann er uns nur zugleich mit den Körpern und als ein einzelnes sinnliches Merkmal an ihnen gegeben werden; so muss daher jeder Versuch, ihn als ein besonderes und abtrennbares Sein zu denken, lediglich eine metaphysische Verirrung scheinen. Auch an diesem Punkte indessen sucht Locke der Konsequenz seines Gedankens, die ihn nicht nur mit der Naturphilosophie, sondern auch mit der wissenschaftlichen Physik seiner Zeit in Widerstreit zu bringen droht, aus dem Wege zu gehen. Er beginnt mit dem Satz der Relativität des Ortes und der Bewegung, der zunächst ohne jegliche Einschränkung behauptet wird. Der Ort eines Dinges ist nichts anderes als die Beziehung, in der es zu bestimmten Körpern, die wir als fest ansehen, steht; er verliert somit alle Bedeutung, sobald wir von jedem materiellen Bezugssystem, von jeder Grundlage der Vergleichung und Messung absehen.²¹⁾ Es sind insbesondere die frühen Schriften Lockes, — vor allem sein auch in anderer Hinsicht wichtiges und interessantes Reisetagebuch — die diese Anschauung in aller Klarheit enthalten und ausführen. Der Abstand zweier Objekte wird hier als eine Relation definiert, der ausserhalb der Elemente, zwischen denen sie besteht, keinerlei Bedeutung zukommt. Es

ist nur eine psychologische Selbsttäuschung, wenn wir dem Raum irgend eine unabhängige, für sich bestehende Realität zuschreiben und ihn als ein positives Etwas betrachten, das ohne die Dinge zu existieren vermag. Diese Loslösung und Verdinglichung einer abstrakten Beziehung ist es, die uns alsbald in alle die bekannten Schwierigkeiten der theologischen und metaphysischen Raumtheorien verwickelt, die die unlösbaren Fragen, ob der Raum „Etwas“ oder „Nichts“, ob er „geschaffen“ oder „ewig“, ob er eine Eigenschaft der Körper oder ein Attribut Gottes sei, heraufbeschwört.²²⁾ In der Entwicklung dieser Gedanken tritt der Einfluss von Hobbes' phänomenalistischer Raumlehre unverkennbar hervor. (Vgl. ob. S. 156f.) „Wenn die ganze Welt vernichtet würde und nur ein Mensch und seine Seele zurückbliebe, so wäre diese imstande, sich in ihrer Einbildung die Welt und die Ausdehnung, die sie hatte, d. h. den Raum, den sie erfüllte, zu vergegenwärtigen. Aber dies beweist nicht, dass der gedachte Raum (imaginary space) ein wirkliches Ding, ein Etwas ist. Denn Raum oder Ausdehnung besitzen, losgelöst von den Körpern und der Materie, nicht mehr reale Existenz, als sie der Zahl ohne irgend einen gezählten Inhalt zukommt; ebensogut also könnte man sagen, dass die Zahl des Sandes am Meere wirklich existiere und auch nach der Vernichtung des Universums noch fortbestände, wie dass der Raum oder die Ausdehnung des Meeres für sich existiere und nach der Vernichtung noch etwas sein würde.“²³⁾ Der Begriff des „reinen Raumes“ ist also nichts anderes, als die Hypostasierung einer Eigenschaft, die wir beständig an den Körpern beobachten, zu einer selbständigen Wesenheit, die ihnen vorausgehen soll; er greift ein vereinzelt, sinnliches Merkmal heraus, um es zu einer für sich bestehenden Wirklichkeit zu machen.²⁴⁾

Dieser Auffassung, die von Lockes empiristischem Ausgangspunkt aus in der Tat notwendig ist, ist der „Essay“ nicht treu geblieben. So wenig er eine letzte positive Entscheidung über die Existenz des „leeren Raumes“ versucht, so deutlich ist doch jetzt Lockes Interesse auf eine Aufhebung der untrennbaren Korrelation gerichtet, die er zuvor zwischen Raum und Körper behauptet hatte. Die innere Erfahrung — so wird hier betont — lehrt uns unmittelbar den Unter-

schied zwischen der blossen Idee der Ausdehnung und der Vorstellung der Materie kennen, in welcher zugleich die Bestimmungen der Dichtigkeit und des Widerstands mitgesetzt sind. Jeder Versuch, dieses Ergebnis der direkten Beobachtung zugunsten irgend einer begrifflichen Theorie umstürzen zu wollen, muss notwendig scheitern: beweist doch schon die Möglichkeit, von einem leeren Raume sprechen und ihn der Welt der Körper entgegensetzen zu können, dass hier zum mindesten eine grundlegende psychologische Differenz vorliegt, die sich durch abstrakte Argumente nicht wegdeuten lässt. Ueber das Dasein des Leeren und seine Unterscheidung von der Materie könnte nicht gestritten werden, wenn wir nicht beides wenigstens in Gedanken deutlich auseinanderhalten und für sich begreifen könnten.²⁵⁾ Mit dieser Beweisführung macht der empiristische Kritiker freilich der Ontologie ein bedenkliches Zugeständnis: denn wenn jeder Inhalt, der nur durch irgend ein Wort bezeichnet und herausgehoben wird, an sich schon sein Recht und seine psychische „Realität“ erwiesen hätte, so gäbe es kein Mittel, irgend welche willkürliche Fiktionen von psychologisch begründeten Annahmen und Begriffen zu unterscheiden. Bleibt somit Locke hier an formaler Folgerichtigkeit des Denkens hinter seiner früheren Auffassung zurück, so wäre es dennoch irrig, in seinem sachlichen Ergebnis lediglich einen Rückschritt zu sehen. Man erkennt zum mindesten, dass es neue Probleme sind, die jetzt in ihm lebendig geworden und die in ihm nach begrifflicher Anerkennung ringen. Diese Probleme gehören zunächst zweifellos dem metaphysischen Gedankenkreis an: denn wie Newton, so steht auch Locke der Lehre Henry Mores nahe, in der die Raumlehre mit der spekulativen Gotteslehre verschmilzt. (Näheres hierüber: Buch VI, Cap. 2)²⁶⁾ Daneben aber ist es die Sorge um die Grundlegung der empirischen Physik selber, die ihn zu einer veränderten Fassung seines Raumbegriffs hintreibt: das Phänomen der Bewegung selbst ist, wie er ausspricht, ohne die Behauptung und Setzung des reinen, vom Körper unterschiedenen Raumes nicht zu begreifen und zu „retten“.²⁷⁾ Die Schwierigkeiten und Dunkelheiten in Lockes Raumlehre, die man von jeher empfunden und betont hat, klären sich somit, wenn man die Bewegung, die sein Denken

hier vollzieht, in ihren einzelnen Phasen verfolgt. Er geht von den metaphysischen Problemen der Raumlehre aus, die er in seiner geschichtlichen Umgebung vorfindet, um sie fortschreitend auf psychologische zurückzuleiten. Aber seine eigenen psychologischen Bestimmungen, nach denen die Raumschauung nur einen Sonderfall der sinnlichen Empfindung bedeutet, erweisen sich ihm alsbald als ungenügend, um das Ganze der wissenschaftlichen Fragen zu bewältigen, um die Gleichförmigkeit, die Stetigkeit und die Unveränderlichkeit, die wir dem reinen Raum im Unterschied von dem wahrnehmbaren Stoffe zuschreiben, zu begründen.²⁸⁾ Seine Analyse führt bis hart an die Grenze der methodischen und erkenntniskritischen Probleme, die der Raumbegriff einschliesst; aber sie bietet kein Mittel zu ihrer Lösung und Bewältigung.

Auch die Zergliederung des Zeitbegriffs weist im ganzen die gleichen begrifflichen Abstufungen auf und führt zu einem analogen Endergebnis. Die Zeitvorstellung ist, im spezifischen und ausgezeichneten Sinne, ein Produkt der „Reflexion“, da sie zu ihrer Entstehung nicht der Wahrnehmung äusserer Bewegungen bedarf, sondern lediglich aus der Beobachtung der inneren Wandlungen des Bewusstseins quillt. Wir brauchen nur dem Zuge unserer Vorstellungen zu folgen, um in ihnen eine bestimmte Folge des Nacheinander und einen zeitlichen Abstand der einzelnen Elemente unmittelbar gewahr zu werden. So ist die Zeit im Sinne von Hobbes als reiner „Akt des Geistes“ begriffen: die „Idee“ der Dauer ist ohne jede sinnliche Wahrnehmung materieller Vorgänge und Veränderungen zu gewinnen.²⁹⁾ Es sind daher nicht die empirischen Bewegungen, die das eigentliche Maass der Dauer abgeben, sondern umgekehrt ist es die stetige und regelmässige Folge der Gedanken, die uns erst in den Stand setzt, den Ablauf des äusseren Geschehens in bestimmte, gleichmässige Intervalle zu gliedern und abzuteilen. Wenn wir praktisch für die Bedürfnisse der Zeitmessung stets irgendwelche körperliche Bewegungen, wie insbesondere die Umdrehungen der Himmelskörper zugrunde legen, so kommt diesem Verfahren doch keine innere logische Notwendigkeit zu; vielmehr benutzen wir diese sinnlichen und wahrnehmbaren Vorgänge nur, weil wir in ihnen jene Gleichförmigkeit und Stetigkeit, die wir in unseren Gedanken

beobachten, äusserlich am reinsten ausgeprägt finden. „Wir müssen daher sorgfältig zwischen der Dauer selbst und den Maassen, nach denen wir ihre Länge beurteilen, unterscheiden. Die Dauer selbst wird als etwas angesehen, was in konstanter, regelmässiger und gleichförmiger Weise verläuft. Aber von keinem der Maasse, die man für sie benutzt, kann man das Gleiche mit Sicherheit behaupten, da man hier niemals gewiss sein kann, dass irgendwelche Einzelabschnitte oder Perioden einander an Dauer völlig gleich sind . . . Die Bewegung der Sonne, die man so lange und so zuversichtlich als ein exaktes Maass der Dauer ansah, hat sich in ihren einzelnen Teilen als ungleichförmig ergeben, und wenn man auch neuerdings das Pendel als eine regelmässigeren und genaueren Bewegung zur Zeitmessung benutzt hat, so würde uns doch, wenn wir gefragt würden, woher wir denn mit Sicherheit wissen, dass zwei aufeinanderfolgende Pendelschwingungen wirklich gleich seien, die Antwort schwer fallen. Denn da wir nicht wissen, ob die uns unbekannte Ursache der Pendelbewegung immer gleichmässig wirkt, ja, da wir gewiss sind, dass das Medium, in dem das Pendel schwingt, nicht immer genau dasselbe bleibt, so kann jede Veränderung hierin ersichtlich die Gleichheit der Perioden aufheben und somit die unbedingte Zuverlässigkeit und Exaktheit dieses Zeitmaasses ebenso gut, wie die jedes anderen, zunichte machen. Nichtsdestoweniger bleibt der Begriff der Dauer immer klar, obwohl man von keinem ihrer Maasse beweisen kann, dass es wirklich genau ist . . . Alles, was wir hier tun können, besteht darin, dass wir solche kontinuierlichen und successiven Erscheinungen zugrunde legen, die in scheinbar gleichmässigen Perioden verlaufen, für welche scheinbare Gleichheit wir aber kein anderes Maass besitzen, als den Zug unserer eigenen Ideen, der sich unserem Gedächtnis eingepägt hat und den wir, auch aus anderen wahrscheinlichen Gründen, als gleichförmig ansehen.“³⁰⁾

So erkennt Locke auch hier, dass alle Behauptungen über irgendwelche Konstanz der äusseren Wirklichkeit zuletzt auf rein gedankliche Bestimmungen zurückgehen; aber es kommt freilich zu keiner Klarheit darüber, dass auch die Gleichförmigkeit des „inneren“ Geschehens nicht unmittelbar gegeben ist, sondern eine begriffliche Deutung der Erscheinungen und eine Forde-

rung, die wir an sie stellen, in sich schliesst. Immerhin ist hier die „Reflexion“, wie man sieht, über ihre anfängliche, eng begrenzte Bedeutung wiederum weit hinausgehoben: ist sie es doch, die nunmehr das Kriterium und die Kontrolle der „Sensation“ enthält. Die Idee der Zeit, die wir in uns selbst und „ohne fremde Einflüsterung“ gewinnen, ist jetzt das Vorbild, nach dem wir die Veränderungen der sinnlichen Wirklichkeit bemessen und beurteilen. Der Grundsatz, von dem Locke ausging, dass die Tätigkeit des Denkens nur gegebene Elemente zusammenzufügen, nicht aber ihren Inhalt zu bestimmen und umzuwandeln vermöge, ist daher hier in der Tat durchbrochen;³¹⁾ die Reflexion ist nunmehr nicht nur ein Vermögen der willkürlichen Verbindung, sondern der Gestaltung der sinnlichen Empfindungen.

Noch deutlicher müsste sich dieses Verhältnis bei der Erörterung des Zahlbegriffs ergeben, bei der sich indessen wiederum die Unbestimmtheit im Verhältnis der beiden psychologischen Grundfaktoren geltend macht. Von allen Ideen, die wir besitzen, soll keine auf mehrerlei Weisen und auf mehreren Wegen dem Geiste „aufgedrängt“ werden, als die der Zahl und Einheit: denn jeder Gegenstand, auf den unsere Sinne sich richten, jede Vorstellung in unserem Verstand, jeder Gedanke in unserer Seele bringt diese Idee mit sich (brings this idea along with it), sodass sie die allgemeinste ist, die wir nur zu fassen vermögen. Vor den übrigen Vorstellungen ist ferner die Zahl dadurch ausgezeichnet, dass alle ihre besonderen Bestimmungen und „Modi“ sich völlig scharf von einander unterscheiden, sodass hier niemals, wie im Gebiet der Sinnesempfindungen, zwei Elemente, die einander sehr nahe stehen, mit einander verschwimmen und nicht mehr auseinander gehalten werden können. In dieser ihrer Eigentümlichkeit wurzelt ihr Erkenntniswert: die klare Unterscheidung jeder einzelnen Zahlbestimmung von allen anderen, so nahe sie ihr auch stehen mögen, ist der Grund dafür, dass zahlenmässige Beweise, wenn nicht evidentere und genauere als die geometrischen, doch von allgemeinerer Anwendung als diese sind. „Die einfachen Modi der Zahl sind unter allen die distinktesten, da die geringste Aenderung, auch nur um eine Einheit, jede zusammengesetzte Zahl ebenso verschieden von ihrer nächsten, wie von ihrer entferntesten macht: deshalb ist die 2 von der 1 ebensosehr

unterschieden, wie die 100, und unterscheidet sich ihrerseits von der 3 ebensowehr, wie die ganze Erde von einer Milbe.³²⁾ In dieser Ausnahmestellung der reinen Zahl liegt für Lockes psychologische Fragestellung in der Tat ein ernsthaftes Problem. Ihr sind alle wahrhaften „Ideen“ zuletzt bestimmte und einzelne Vorstellungsbilder, die somit, um unterschieden werden zu können, einander als konkrete Inhalte gegenübergestellt werden müssen. Und es erscheint als ein merkwürdiges Phänomen, dass diese Fähigkeit der Sonderung — kraft der Tatsache der Unterschiedsschwelle — bei den sinnlichen Qualitäten eine bestimmte Grenze hat, während sie innerhalb des Gebietes der Zahl unbeschränkt gültig und wirksam ist. In Wahrheit liegt in der Anerkennung dieses Sachverhalts implizit das Zugeständnis, dass die Zahl einer völlig anderen logischen Kategorie angehört, als die Wahrnehmungsdaten, mit denen sie hier zunächst noch ganz in eine Reihe gestellt wird. Die „Zwei“ und die „Drei“ werden — soweit sie Zahlen und nicht gezählte Dinge bedeuten — gar nicht „vorgestellt“, sondern rein begrifflich definiert: sie bezeichnen keine Bewusstseinsinhalte, die miteinander „verschmelzen“ könnten, sondern sind der Ausdruck für gedankliche Operationen, deren eine die andere voraussetzt und die somit logisch in eindeutiger Weise von einander geschieden sind. —

Wir stehen hier vor einer Frage, zu der Lockes Analyse der wissenschaftlichen und metaphysischen Begriffe uns zuletzt immer wieder mit Notwendigkeit hinführt. Die „einfachen“ Elemente, die sie aussondert, sollen der Grundstoff sein, aus dem all unsere Erkenntnis sich aufbaut. „Es kann nicht wundernehmen, dass wenige einfache Ideen genügen, das schnellste Denken und die weiteste Fassungskraft ganz auszufüllen und das Material zu all den mannigfaltigen Kenntnissen und noch mannigfaltigeren Einbildungen und Meinungen der Menschen zu liefern, wenn man bedenkt, wie viele Worte aus der verschiedenartigen Verbindung der 24 Buchstaben gebildet werden können.“³³⁾ Die Vorstellung eines „Gedankenalphabets“, die hier zu Grunde liegt, teilt Locke mit all den grossen rationalistischen Systematikern; in ihr stimmt er mit Descartes und insbesondere mit Leibniz völlig überein. Aber auch der charakteristische Unter-

schied tritt sogleich hervor. Wenn den Klassikern des Rationalismus eine reine „Formenlehre“ der Erkenntnis als Ideal vorschwebt, so ist es hier der materiale Gehalt der „einfachen“ Sinnesempfindungen, der den Halt und den Baugrund für das Ganze unserer Erkenntnis bilden soll. Hier ist der Punkt, an dem Sein und Denken zu wahrhafter Deckung gelangen; denn jede einfache Vorstellung trägt die Bürgschaft für die objektive Existenz ihres Gegenstandes unmittelbar in sich. An dieser Überzeugung hält Lockes Erkenntnislehre als an einem unbezweifelbaren Dogma fest. Jede elementare Wahrnehmung macht uns nicht nur mit ihrem eigenen Inhalt vertraut, sondern sie liefert uns in sich selbst und ohne dass es hierfür weiterer gedanklicher Vermittlungen bedürfte, den vollgültigen Beweis für die Existenz eines äusseren, dinglichen „Originals“, dem sie entspricht.⁸⁴⁾ Diese Grundansicht wird für Locke auch durch die Kritik, die er an den „sekundären Qualitäten“ übt, nirgends erschüttert; sie bildet vielmehr die selbstverständliche Voraussetzung, auf der eben jene Kritik in ihrer ganzen Ausführung ruht. Dass die Empfindungen der einzelnen Sinnesgebiete das Sein nicht in unbedingter Treue wiedergeben, dass die „Bilder“, die von diesem Sein in uns entstehen, durch mannigfache subjektive Bedingungen bestimmt und spezifisch gefärbt sind: diese Einsicht bildet nur die negative Kehrseite der Auffassung, dass alles wahrhafte Erkennen auf ein „Abbilden“ einer absoluten Existenz gerichtet sein muss. „Ein Stück Manna von wahrnehmbarer Grösse kann in uns die Vorstellung einer runden oder viereckigen Gestalt, und wenn es von einem Ort nach einem anderen bewegt wird, die Vorstellung der Bewegung erwecken. Diese Vorstellung der Bewegung gibt ihr Objekt so wieder, wie es in dem bewegten Körper selbst enthalten ist, ein Kreis und ein Viereck sind dieselben in der Vorstellung wie in der Wirklichkeit, in der Seele, wie im Manna“. In dieser Identität liegt für Lockes Erkenntnislehre kein Problem: „Jedermann erkennt sie bereitwillig an“.⁸⁵⁾ So zeigt sich hier deutlich die Schranke von Lockes Kritik: wenn sie allen geistigen Inhalt zuletzt in Empfindungen auflöst, so geschieht es nur, weil die Empfindung selbst, in ihrer psychologischen „Einfachheit“, zugleich an einer metaphysischen

Gewissheit teilhat; weil in ihr Sein und Bewusstsein sich unmittelbar berühren und in einander übergehen. Nur scheinbar führt Lockes Zergliederung all unser Wissen auf Sinnes- und Selbstwahrnehmung zurück; denn neben diesen beiden Grundvermögen bleibt die Welt der körperlich ausgedehnten „Dinge“ in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit und Vielgestaltigkeit, als unentbehrliche Voraussetzung zurück. Sensation und Reflexion erscheinen jetzt nur als die Mittler zwischen „Subjekt“ und „Objekt“, während der eigentliche Realgrund des Wissens in den für sich bestehenden Substanzen und den realen Wirkungen, die sie auf uns ausüben, zu suchen ist. Die „Wirklichkeit“ dieser Substanzen und ihrer Kräfte bleibt als das eigentliche Rätsel stehen, als ein unbegriffener und unbegreiflicher Rest, den keine psychologische Analyse weiter aufzuklären vermag.

II.

Der Begriff der Wahrheit.

Wir haben bisher die Erkenntnislehre Lockes nur nach ihrer allgemeinen Grundform betrachtet, in der sie sich in den beiden ersten Büchern des Essay konstituiert. Zu einer völlig neuen Ansicht indessen werden wir geführt, wenn Locke sich nunmehr, im vierten Buch, der speziellen Aufgabe zuwendet, die Mittel, über die die Erkenntnis verfügt, im einzelnen zu mustern und ihnen ihren eigentümlichen Geltungswert und Geltungsumkreis zu bestimmen. Schon der Ausgangspunkt der Betrachtung ist jetzt ein anderer geworden: denn wenn in der psychologischen Betrachtung die Einzelempfindung überall als das eigentliche Grundmaass des Wissens erschien, wenn jede „allgemeine“ Erkenntnis sich als eine Summe besonderer Wahrnehmungsinhalte zu beglaubigen hatte, so sind es jetzt — in der logischen Schätzung und Wertordnung — die universellen und allgemeingültigen Beziehungen, die an den Anfang treten. Die höchste Gewissheit, deren die Seele teilhaft werden kann, erfasst sie nicht in der Vergleichung und Zusammenstellung der einzelnen Empfindungsdaten, da diese ihr stets nur ihren augenblicklichen, von Moment zu Moment wandelbaren Zustand widerspiegeln. Es muss, wenn

anders auf irgend einem Gebiete Evidenz und unverbrüchliche Sicherheit erreicht werden soll, ein Mittel geben, kraft dessen wir über diesen Strom des bloss zeitlichen Geschehens hinauszublicken und uns einen dauernden und zeitlos gültigen Bestand ideeller Wahrheiten anzueignen vermögen. Gäbe es keine ursprünglichen und notwendigen Beziehungen zwischen Ideen, die für alle Zeiten feststehen und deren wir uns ein für allemal versichern können, so wären wir der Skepsis rettungslos anheimgegeben. In der Tat, wenn alles Wissen auf unseren Vorstellungen beruht und wir uns den Inhalt dieser Vorstellungen niemals anders als in der empirischen Beobachtung ihres zeitlichen Ablaufs zum Bewusstsein bringen können, so kann es, in keinem Bereich der Erkenntnis, andere als relative Gewissheit geben. Von den geometrischen Urteilen etwa bliebe alsdann nichts anderes übrig, als Aussagen über bestimmte, hier und jetzt gegebene Einzelfiguren mit all ihren zufälligen und äusserlichen Beschaffenheiten. Dass damit aber der Sinn und Wert der mathematischen Sätze nicht getroffen wird, muss schon die unbefangene phänomenologische Zergliederung des mathematischen Erkennens uns lehren. Nirgends bildet das einzelne sinnliche Bild, von dem hier immerhin ausgegangen werden mag, den eigentlichen Gegenstand, auf den der Geometer abzielt und den er in seiner Beweisführung meint; und ebensowenig vermag eine unbeschränkte Anhäufung derartiger besonderer Vorstellungsinhalte — wie Locke klar erkennt und ausspricht — den eigentümlichen Gehalt dieser Beweise jemals zu erklären und zu erschöpfen. Die Vermehrung der Instanzen könnte uns niemals zu wahrhaft allgemeiner Erkenntnis führen, wenn nicht schon dem Einzelfall die Funktion innewohnte, uns ein universelles Gesetz unmittelbar zu beglaubigen.⁵⁶⁾ An dieser Stelle trennt sich Locke von Hobbes und seiner nominalistischen Begriffstheorie, der er überall sonst getreulich folgt: die Symbole und Zeichen der Mathematik sind ihm zwar notwendige Hilfsmittel des Gedächtnisses, nicht aber der logische Grund für die Allgemeinheit der mathematischen Urteile. Die Zeichen verdanken ihren sachlichen Wert lediglich den Ideen, für die sie eintreten und die sie vertreten wollen; die Bürgschaft für die Gewissheit der Erkenntnis ist also schliesslich immer nur in diesen letzteren und in den notwendigen

Verknüpfungen, die zwischen ihnen obwalten, zu suchen.³⁷⁾ Um dieses ursprüngliche Geltungsverhältnis zu bezeichnen, muss ein neues psychologisches „Vermögen“ eingeführt werden: Sensation und Reflexion treten zurück gegenüber der „Intuition“, die fortan als das eigentliche Fundament des Wissens erscheint. Ihr gegenüber muss jeder Zweifel und jeder Einwand, wie er sich gegen die sinnliche Empfindung immer wieder hervorwagen kann, verstummen. „Hier braucht sich der Geist nicht mit Beweisen und Prüfen zu bemühen, sondern er bemerkt die Wahrheit, wie das Auge das Licht bloss dadurch, dass er sich auf sie richtet. In dieser Weise erkennt er, dass Schwarz nicht Weiss, dass ein Kreis kein Viereck, dass drei mehr als zwei und gleich $1 + 2$ ist. Wahrheiten dieser Art erfasst er beim ersten Anblick der Ideen und ohne die Vermittlung irgend einer anderen Idee, durch reine Intuition. Dieser Teil des Wissens ist unwiderstehlich und drängt sich, gleich dem hellen Sonnenschein, unmittelbar auf, sobald einmal der Geist sich ihm zuwendet. Auf einer derartigen Intuition ruht alle Gewissheit und Evidenz unseres Wissens, wer eine höhere verlangt, der weiss nicht, was er will; er möchte wohl ein Skeptiker sein, aber er ist keiner.“³⁸⁾

Dass in diesen Sätzen ein völlig neuer Typus des Wissens eingeführt und anerkannt ist, ist ersichtlich. Auf der einen Seite ein induktorisches Sammeln und Vergleichen einzelner Tatsachen, auf der andern ein ideeller Zusammenhang, den wir mit einem einzigen Blicke des Geistes erfassen, um ihn fortan als unverbrüchliche Regel festzuhalten, in der wir den Gang und die Ordnung alles künftigen Geschehens antizipieren. Wenn zuvor die Materie der „einfachen“ Empfindungen zwar gegeben sein musste, die Verknüpfung und Zusammenstellung der Wahrnehmungsinhalte aber in das willkürliche Belieben des Geistes gestellt war, so zeigt sich jetzt, dass die Relationen zwischen den Ideen einer festen Norm unterstehen und einen eigenen Bereich objektiver Geltung ausmachen, der dem individuellen Denken des Einzelsubjekts wie eine eigene, festgegründete Realität gegenübersteht. Zwar tritt der Gegensatz der Betrachtungsweisen nicht sogleich an die Oberfläche; die neue Ansicht, die sich im vierten Buche ausspricht, hebt die frühere Auffassung nicht schlechthin auf, sondern duldet sie

neben sich und sucht sich mit ihr in Einklang zu setzen. Die Differenz wird dadurch zu schlichten gesucht, dass die beiden Grundanschauungen, statt in ihrem gegensätzlichen formalen Charakter begriffen und hingestellt zu werden, nur auf verschiedene Klassen von Wissensobjekten, als das Gebiet ihrer Betätigung, verwiesen und verteilt werden. In dem Kampf der Motive aber, der sich hierdurch entspinnt, behauptet die „Intuition“ zuletzt durchaus ihren Vorrang und ihre Selbstständigkeit. Nur dort, wo es sich nicht um die Existenz der Dinge, sondern — wie in der Mathematik und Moral — um die notwendige Verknüpfung der Begriffe handelt, ist echtes Wissen erreichbar. Sobald wir über dieses Gebiet hinausgehen, sobald wir irgend eine Aussage über die wirklichen Gegenstände jenseit des Bewusstseins wagen, sind wir damit der blossen Wahrscheinlichkeit überliefert. Denn alles, was wir von der Welt der Körper wissen, beschränkt sich auf die sinnlichen Eindrücke, die sie in uns hervorruft; jeder dieser Eindrücke ist aber nur so lange evident und gewiss, als wir unmittelbar von ihm erfüllt sind und ihn gegenwärtig erleben. Alles, was wir vom Sein der Dinge aussagen können, kann sich in Wahrheit immer nur auf unser momentanes „Affiziertsein“ von ihnen beziehen. So bleiben wir hier in die engsten, räumlichen und zeitlichen Grenzen eingeschlossen; sobald die Empfindung, die ein Objekt in uns hervorrief, aus dem aktuellen Bewusstsein geschwunden ist, ist das eigentliche Wissen um seine Existenz dahin und kein Mittel des Denkens, keine mittelbare Beweisführung und Schlussfolgerung, vermag es uns jemals zurückzubringen.³⁹⁾

Und nicht anders als mit unserer Erkenntnis des Seins der Einzeldinge, steht es mit unserer Einsicht in die Verknüpfung, die zwischen ihren einzelnen Merkmalen besteht. Auch hier können wir zwar empirisch das Zusammenbestehen verschiedener Eigenschaften an ein und demselben Objekt feststellen; der Grund ihrer Zusammengehörigkeit aber bleibt uns verborgen. Nur wenn es gelänge, aus irgend einer Beschaffenheit eines Körpers, die wir als bekannt zu Grunde legen, alle seine übrigen Eigentümlichkeiten streng deduktiv abzuleiten, könnte das Ziel der Erkenntnis als erreicht gelten.

Wenn wir, statt das regelmässige Auftreten bestimmter Merkmalskomplexe nur sinnlich zu beobachten, die Sache „am andern Ende anfassen“ könnten; wenn wir klare Einsicht in die inneren Strukturverhältnisse der Körper besässen und daraus folgern könnten, welche sinnliche Qualitäten sie notwendig besitzen müssen: dann erst wäre unsere Kenntnis zum Range der Wissenschaft erhoben. „Könnten wir entdecken, worin die Farbe eigentlich besteht, was es ist, das einen Körper leichter oder schwerer macht, welches Gewebe seiner Teile ihn biegsam, schmelzbar oder feuerbeständig macht und seine Löslichkeit in einer bestimmten Art von Flüssigkeit bewirkt, hätten wir, sage ich, eine solche Idee von den Körpern und könnten wir begreifen, worin alle sinnlichen Eigenschaften ursprünglich bestehen und wie sie hervorgebracht werden: so könnten wir von ihnen abstrakte Begriffe bilden, die als Grundlage universeller Sätze von allgemeiner Gewissheit und Wahrheit dienen könnten.“⁴⁰⁾ In Wirklichkeit aber bleiben wir von dieser Forderung dauernd entfernt; und keine noch so grosse Ansammlung physikalischer Tatsachen kann uns darüber hinwegtäuschen, dass das eigentliche gesetzliche Band, das sie notwendig miteinander verknüpft, von uns nirgends erfasst werden kann. So bleibt alle unsere „Erfahrung“ nicht nur Fragment und Stückwerk, sondern sie liegt auch nicht einmal auf dem Wege, der uns zum echten, „intuitiven“ Wissen geleiten könnte.

Erst im Zusammenhang dieser Ausführungen fällt auf die Eigenart und die Tendenz des Lockeschen „Empirismus“ volles Licht. Man muss Locke mit seinen sensualistischen Vorgängern, man muss ihn etwa mit Bacon vergleichen, um sich des Gegensatzes in der Grundstimmung des Philosophierens ganz bewusst zu werden. Für Bacon ist die Erfahrung die „Mutter aller Wissenschaft“; sie enthält die Antwort auf alle Fragen und Zweifel, die bisher die Menschheit bedrückt haben. Indem sie zur Ermittlung der „reinen Formen“ hinführt und uns in ihnen die innere Wesenheit der Dinge enthüllt, beschliesst sie das Ziel jeglicher Erkenntnis. Kein berechtigter Wunsch kann über sie hinausfragen und hinausverlangen: ist sie es doch, die die höchste denkbare Erfüllung aller Wünsche von Anfang an in sich birgt und die das „regnum hominis“ in intellektueller, wie in prak-

tischer Hinsicht begründet. Von solcher Wertschätzung und solcher Zuversicht ist Locke weit entfernt. Er kennt einen Wahrheitsbegriff, der über alle „Induktion“ erhaben ist, und er sieht ihn in der Mathematik und Moral unmittelbar erfüllt. Die Physik aber zeigt sich diesem strengen Maassstab nirgends gewachsen: sie bleibt auf die empirische und somit jederzeit unvollkommene Ansammlung erscheinender Merkmale angewiesen, ohne jemals ihren begrifflichen Zusammenhang wahrhaft zu verstehen. Nicht dies ist die Meinung, dass die Physik, um strenge Wissenschaft zu werden, sich lediglich auf Erfahrung stützen und aufbauen müsse; — vielmehr ist ihr eben darum, weil sie Erfahrung ist und bleiben muss, der höchste Erkenntniswert für immer versagt. Eine Wissenschaft der Natur und der Körperwelt ist unmöglich; was uns bleibt sind nur mehr oder minder wahrscheinliche Vermutungen, die durch jedes neue Faktum umgestossen werden können.⁴¹⁾ So ist Locke, im Gebiete der Naturwissenschaften, Empirist aus Resignation, aus einem notgedrungenen Verzicht. Die Deduktion erscheint in den Ausführungen des vierten Buches durchweg als das eigentliche methodische Ideal, während das Experiment nur nebenher als ein Notbehelf des Wissens gewürdigt wird.⁴²⁾ „Da unsere Sinne nicht scharf genug sind, um die kleinsten Teile des Körpers zu entdecken und uns eine Vorstellung ihrer mechanischen Wirkung zu verschaffen, so müssen wir uns damit abfinden, dass wir über ihre Eigenschaften und Wirkungsarten im Ungewissen bleiben und dass wir hier nicht über das hinauskommen, was einzelne Versuche uns lehren. Ob diese Versuche in einem anderen Falle wieder den gleichen Erfolg haben werden, dessen können wir niemals gewiss sein: und so gelangen wir nie zu sicherer Erkenntnis allgemeiner Wahrheiten über die Naturkörper und unsere Vernunft vermag uns nur sehr wenig über den besonderen Tatbestand hinauszuführen.“⁴³⁾

Zwischen intuitivem und empirischem Wissen, zwischen Mathematik und Naturbetrachtung besteht somit eine strenge und unaufhebliche Scheidung. Keine Brücke führt nunmehr von dem einen zum andern Gebiet hinüber. Der Gedanke, dass die mathematische Theorie sich der Tatsachen selbst bemächtigen, dass sie es unternehmen könne, sie zu formen und zu

beherrschen: dieser Gedanke bleibt Locke völlig fremd. Deduktion und Beobachtung gehören zwei völlig getrennten Gebieten an; ein Eingriff der einen in die Sphäre der anderen ist unmöglich. So energisch Locke das Recht und die Bedeutung der Intuition verfißt, so sehr sie ihm das alleinige Muster des echten Wissens ist, so sehr bleibt ihre Leistung auf den engen Bereich unserer „Vorstellungen“ beschränkt. Das reale Naturgeschehen bleibt ihr entzogen; jeder Versuch, auch in ihm exakte Verknüpfungen und Gesetzmäßigkeiten festzustellen zu wollen, würde Locke als eine Verkennung des eigentlichen Gewissheitscharakters gelten, der hier allein zu fordern und zu erreichen ist. So treten, nach allen kritischen Bemühungen Lockes, Sein und Wissen doch wiederum als getrennte Welten auseinander. Wahrhafte Erkenntnis gibt es nur vom — Nicht-Wirklichen,⁴⁴) während uns über die Wirklichkeit der Dinge nur der flüchtige und wechselnde Sinneneindruck belehrt, der sich nirgends fassen und in strenge allgemeingültige Regeln bannen lässt. So mannigfach indessen die Schwierigkeiten sind, in die diese Auffassung uns verwickelt, so kann man dennoch sagen, dass erst an diesem Punkte Lockes philosophische Frage sich zu wahrhafter Schärfe und Bestimmtheit erhebt. Die logische Kritik der Erfahrung setzt erst hier ein. Nirgends wird versucht, den Gegensatz, der zwischen der Erfahrung und den strengen und unabweislichen Forderungen der Erkenntnis besteht, zu leugnen; nirgends wird der logische Unterschied der Methoden durch die Einführung unbestimmter psychologischer Allgemeinbegriffe zu verwischen gesucht. Die Vernunft vermag von ihrem notwendigen Ideal nicht abzusehen, gleichviel ob sie jemals hoffen darf, es im konkreten empirischen Wissen erfüllt und verwirklicht zu sehen. So hat Locke die Aufgabe einer philosophischen Erfahrungstheorie gerade hier, wo er an ihrer Lösung verzweifelt, am schärfsten und eindringlichsten formuliert. —

Blickt man von dem Wahrheitsbegriff, der jetzt festgestellt ist, auf Lockes frühere Untersuchungen zurück, so ergibt sich freilich ein merkwürdiges Bild. Wenn all unser Wissen von Existenz sich auf den Inhalt der gegenwärtigen Wahrnehmung bezieht, wenn wir niemals über den jeweiligen Augenblick, in dem ein bestimmter Reiz auf uns einwirkt, hinauszublicken ver-

mögen, so löst sich uns alles Sein in einen chaotischen Wechsel von Eindrücken auf, die je nach der besonderen Verfassung des Subjekts ins Unendliche wandelbar und vieldeutig sind. Wir wüssten nur um ein Kommen und Gehen, um ein Auftauchen und Verschwinden von Einzelempfindungen, ohne dass es jemals gelingen könnte, diesen Wandel an irgend einem Punkte zum Stehen zu bringen und damit zum Begriff constanter und einheitlicher Dinge zu gelangen. Ist alle Erfahrung auf die unmittelbare Sinneswahrnehmung als ihre einzige Quelle verwiesen, ist sie von allen gedanklichen Funktionen principiell entblösst, so bleibt der Zusammenschluss verschiedener Qualitäten zu einem Objekt, sowie die Zuordnung der zeitlich wechselnden Zustände zu einem identischen Gegenstand in der Tat unverständlich. Was aber wird, wenn wir an dieser Konsequenz festhalten, aus jenem allgemeinen Bilde des Seins, das Locke selbst an die Spitze gestellt hatte und das, wie wir gesehen haben, als notwendige Voraussetzung in seine psychologische Analyse der Erkenntnis einging? Unverkennbar sind in dieses Bild Züge verwoben, die ihre Gewähr dem flüchtigen und vereinzelt Sinneseindruck nicht entnehmen können; unverkennbar wirkt in ihm die Ueberzeugung von einer bestimmten, feststehenden und unabänderlichen Verfassung der äusseren Wirklichkeit, die — wie Locke so eindringlich gezeigt hatte — auf dem Wege der blossen Induktion niemals völlig zu erreichen und zu begründen ist. Wo von einer Welt der „primären Qualitäten“, wo von einer festen mechanischen Struktur der Dinge gesprochen wird, da ist der Schritt, den Locke dem Denken verwehren möchte, bereits getan; da ist das Gebiet dessen, was in der Empfindung unmittelbar gegeben ist, bereits überschritten. Und noch schärfere Form gewinnt dieser Einwand, sobald wir vom Gebiete der äusseren auf dasjenige der „inneren“ Erfahrung hinüberblicken. Denn auch sie muss nunmehr ersichtlich der gleichen logischen Kategorie sich einfügen: sie vermag nichts anderes, als die vereinzelt momentanen Zustände des Ich, wie sie jeweilig im Bewusstsein gegeben sind, aufzufassen und sie allenfalls vergleichend aneinanderzureihen. Ist dies aber der Fall, so ist wiederum aus Lockes eigener Grundanschauung klar, dass auch sie in den Bereich blosser Wahrscheinlichkeit gebannt bleibt, ohne jemals zu wahrhaften und all-

gemeinen Gesetzen über das psychologische Geschehen gelangen zu können. Wie aber vermöchte sie alsdann, da sie selbst nur ein besonderer und in eingeschränktem Maasse gültiger Ausschnitt der Erkenntnis ist, das Ganze der Erkenntnis zu erschöpfen und seine Grenzen zu bestimmen; wie könnte sie uns zu irgend einem abschliessenden, objektiven Urteil über den Wert und die sachliche Rangordnung der einzelnen Wissensinhalte berechtigen? So führt die Anerkennung der „Intuition“ und ihres eigentümlichen Wahrheitsgehalts nicht zu einer Erweiterung, sondern zu einer Sprengung des psychologischen Schemas von „Sensation“ und „Reflexion“. Und wie hier der Begriff der Wahrheit sich der Einfügung in dieses Schema entzieht, so ist es auf der anderen Seite der Begriff des Seins, der in der genaueren Entwicklung, die er nunmehr erfährt, immer deutlicher über dasselbe hinausweist.

III.

Der Begriff des Seins.

Die Kritik des Substanzbegriffs gehört zu den populärsten und geschichtlich wirksamsten Leistungen der Lockeschen Philosophie. In ihr scheint in der Tat das letzte Ziel erreicht, zu dem die psychologische Analyse aufstreben kann. Der Begriff der Substanz bildet nicht nur seit Aristoteles den Mittelpunkt aller Metaphysik, er erwies sich auch in seiner traditionellen Fassung als die eigentliche Schranke, die der Ausbildung des neuen, wissenschaftlichen Ideals der Erkenntnis entgegenstand. Noch bei Descartes liess sich bemerken, wie der Begriff der substantiellen Form, der aus der Naturbetrachtung verwiesen ward, im Gebiet der Psychologie seinen Vorrang und seine alte Kraft behaupten konnte. (Vgl. Bd. I, S. 431 ff.) Erst wenn es gelungen ist, dieses letzte Hemmnis zu besiegen, ist der Weg für die echte Methode des Erfahrungswissens frei. Wie immer die Entscheidung ausfallen und ob sie zur psychologischen Rechtfertigung oder zur Selbstauflösung des Substanzgedankens führen mag: sie bildet einen notwendigen Schritt in dem Versuch, das Wissen zum Bewusstsein seiner selbst zu erheben.

Und auch das allgemeine Verfahren, von dem allein die endgültige Aufklärung zu erhoffen ist, ist uns in festen und bestimmten Umrissen vorgezeichnet. Soll der Substanzbegriff seine Realität in der Erkenntnis behaupten, so muss er sich in irgend einer unmittelbaren Wahrnehmung des äusseren oder inneren Sinnes aufzeigen und beglaubigen lassen. Entbehrt er diese Unterlage, so ist damit erwiesen, dass er eine willkürliche Erdichtung, eine grundlose Zutat des Geistes ist, die sich uns, unter dem Zwange metaphysischer Denkgewohnheiten, unwiderstehlich aufdrängen mag, die aber keine Geltung für die Verfassung des objektiven Seins besitzt. Wo aber liesse sich ein gesonderter Inhalt der Anschauung aufweisen, der dem allgemeinen Begriff der Substanz entspräche und ihn zu konkreter Erfüllung brächte? Was die Beobachtung der Natur uns darbietet, ist, wie wir sahen, immer nur das empirische Beisammen einer Mehrheit wahrnehmbarer Merkmale, während der innere Grund, der sie verknüpft und zu einander zwingt, uns verborgen bleibt. Und nicht minder bleibt die innere Erfahrung auf unsere Frage stumm: lehrt doch auch sie uns nur die einzelnen Zuständlichkeiten des Bewusstseins und ihre Aufeinanderfolge kennen, ohne uns jenes „Ich“, an dem sie „haften“, für sich allein blosszulegen. So bleibt uns bei schärferer Zergliederung der Substanzvorstellung nur ein unvollziehbarer und widerspruchsvoller Gedanke, so bleibt uns zuletzt ein blosses Wort übrig, das in dem tatsächlichen Vollzug unserer Erkenntnis niemals zu wirklichem Leben erweckt werden kann. „Wir sprechen gleich Kindern, die auf die Frage, was ein bestimmter, ihnen unbekannter Gegenstand sei, nur die eine Antwort „Etwas“ zur Hand haben. Dies aber bedeutet bei Kindern, wie bei Erwachsenen nicht anderes, als das sie nicht wissen, womit sie es zu tun haben, und dass sie von dem Dinge, das sie zu kennen und von dem sie zu sprechen vorgeben, keinerlei deutliche Vorstellung besitzen, vielmehr hinsichtlich seiner gänzlich unwissend sind und im Dunkel tappen. Die Idee, die wir mit dem allgemeinen Namen „Substanz“ verbinden, ist somit nichts anderes, als der vorausgesetzte, aber unbekannte Träger existierender Eigenschaften, von denen wir annehmen, dass sie *sine re substante* d. h. ohne etwas, was sie stützt und hält, nicht bestehen können.“⁴⁵⁾

So ist in dieser ersten Argumentation, zu der Locke immer wieder zurückkehrt und an deren Ausführung er, wie bekannt, alle Mittel des Stils und des Witzes wendet, die Substanz, Baconisch gesprochen, als ein *idolon fori* entlarvt. Es scheint, als müsste damit das Problem, das sie uns aufgab, endgültig zum Schweigen gebracht sein; als müssten die Zweifel und Fragen, die sich an sie knüpften, nunmehr für alle Zeiten verstummen. Und doch kehren sie für Locke selbst alsbald von einer neuen Seite her zurück. Das Verlangen, den letzten absoluten Träger der sinnlichen Einzelmerkmale statt dieser selbst zu greifen, bewahrt, auch nachdem es völlig durchschaut und in seinem subjektiven Ursprung aufgedeckt ist, die alte Kraft. Die Forderung, die sich im Begriff der Substanz ausdrückt, drängt sich uns mit einem dunklen und unwiderstehlichen Zwange auf, um freilich sogleich in Nichts zu zerrinnen, sobald wir den Versuch machen, sie ins helle Licht der Erkenntnis zu rücken. So steht der Gedanke hier an einem Punkte, an dem es für ihn weder ein Vorwärts noch ein Zurück gibt, an dem Verzicht und Erfüllung gleich unmöglich sind. Die psychologischen Tatsachen scheinen des Ergebnisses der psychologischen Analyse zu spotten; sie behaupten ihren Bestand, auch nachdem sie in ihrer Grundlosigkeit erkannt sind. Das wirkliche Denken erweist sich der empiristischen Aufklärung gegenüber als unbelehrbar; es hält unablässig an einem Inhalt fest, für den es, in Sensation und Reflexion, kein Beispiel und keinen Beleg findet. Für die metaphysische Frage, deren wir nunmehr enthoben zu sein scheinen, haben wir somit nur eine um so seltsamere psychologische Paradoxie eingetauscht. Woher stammt jenes Trugbild, mit dem wir notwendig behaftet sind und das wir immer wieder in unsere Auffassung der objektiven Wirklichkeit hineinbringen? Denn daran besteht für Locke kein Zweifel: die Empfindungen würden sich uns nicht zu Gegenständen ordnen, sie würden uns nicht zum Gedanken einer selbstgenügsamen und eigenen Gesetzen gehorchenden Natur der Dinge hinführen, wenn wir ihnen nicht eben jene verworrene und unklare Vorstellung eines „Etwas“, das sie stützt und zusammenhält, beständig hinzufügen würden. Das blosse Zusammen sinnlicher Einzeleigenschaften macht nicht den Sinn

des Objektsbegriffs aus; dieser entsteht erst, sobald wir alle besonderen Merkmale irgendwie geeint und auf einen gemeinsamen, wenngleich unbekanntem Träger bezogen denken.⁴⁶⁾ So wird denn jenes „ich weiss nicht, was“ zur Bedingung all unseres gegenständlichen Wissens; so würde mit dem Verzicht auf jenen „dunklen“ und unanalysierbaren Rest die Erscheinungswelt selbst, die uns klar vor Augen liegt, ihres Halts und ihres Seins beraubt. —

Immer deutlicher zeigt es sich jetzt, dass nicht etwa nur die populäre Weltansicht, sondern auch die wissenschaftliche Gesamtanschauung des Begriffs der Substanz nicht entraten kann. Ein wahrhaftes und vollkommenes Wissen von irgend einem empirischen Körper — daran hält Locke durchaus fest — wäre erst dann erreicht, wenn es gelänge, uns seiner inneren Wesenheit derart zu bemächtigen, dass wir aus ihr all seine Eigenschaften unmittelbar ablesen könnten. Zwei verschiedene Weisen der Betrachtung sind es, die hier zusammenfließen und ohne klare Sonderung nebeneinander gebraucht werden. Wiederum ist es das deduktive Ideal des Wissens, das Locke als Maasstab vor Augen steht: eigentliche Einsicht in den Zusammenhang der Erkenntnisobjekte ist nur dort vorhanden, wo wir ihre Verknüpfung als notwendig und unabänderlich begreifen. Diese Forderung aber scheint ihm nicht anders erfüllt werden zu können, als indem wir aus dem Kreis der Phaenomene heraustreten, um zu den absoluten Grundnaturen der Körper zu gelangen, aus denen wir alsdann, als den wahrhaften und identischen Einheiten, die Mannigfaltigkeit ihrer sinnlichen Bestimmungen und Veränderungen abzuleiten vermöchten. Der Gedanke, dass innerhalb der Erfahrung selbst jemals eine deduktive Verknüpfung zwischen einzelnen ihrer Teile, dass eine strenge und exakte Theorie des empirischen Geschehens selbst möglich sei, liegt Locke, wie wir sahen, völlig fern; — so kann ihm vollkommenes und adaequates Wissen nichts anderes, als ein Wissen aus den „Ursachen“, aus den inneren absoluten Urgründen des Seins bedeuten.⁴⁷⁾ Und so sehr er betont, dass ein solches Wissen uns tatsächlich versagt ist, so wenig hat der theoretische Normbegriff einer derartigen Erkenntnis bei ihm seine Kraft eingebüsst. Er misst das menschliche Erkennen an diesem voraus-

gesetzten Musterbild, das nach ihm um so mehr als innerlich möglich und berechtigt gelten muss, als es vielleicht in der Erkenntnisweise der höheren „geistigen Naturen“ erfüllt und verwirklicht ist. „Sicherlich können die Geister, die nicht an den Stoff gefesselt und in ihn versenkt sind, ebenso klare Ideen von der wurzelhaften Verfassung der Substanzen haben, als wir sie von einem Dreieck besitzen und können somit begreifen, wie all deren Eigenschaften und Wirkungen aus ihnen abfließen: die Art aber, wie sie zu diesem Verständnis gelangen, übersteigt unsere Fassungs-gabe.“⁴⁸⁾ Subjekt und Objekt dieser Sätze widerstreiten gleich sehr der skeptischen Stimmung, die anfangs gegen den Substanzbegriff vorwaltete: denn nicht nur wird hier — wie an zahlreichen anderen Stellen des Essay⁴⁹⁾ — ein Stufenreich reiner geistiger „Formen“ und Intelligenzen als wirklich vorausgesetzt, sondern es wird ein substantielles Innere der Körperwelt, als Correlat und möglicher Gegenstand überempirischen Wissens angenommen. Die höchste Erkenntnis — dies tritt jetzt deutlich hervor — würde nicht, wie es zuerst scheinen konnte, den Begriff der Substanz zum Verschwinden bringen und in seiner Nichtigkeit erweisen, sondern ihn mit positivem Gehalt erfüllen und ihn zum Werkzeug des Begreifens der Phaenomene machen. Dass wir ein solches Wissen nicht unser Eigen nennen, dass wir die innere Wesenheit des Körpers, so wenig wie die der Seele kennen, und von der Einwirkung beider auf einander so wenig einen deutlichen Begriff besitzen, wie von der Mitteilung der Bewegung durch Druck und Stoss, — „dies darf nicht Wunder nehmen, da wir nur die wenigen oberflächlichen Vorstellungen der Dinge besitzen, die uns durch die Sinne von aussen kommen oder uns durch die Reflexion des Geistes auf dasjenige, was er in sich selbst erfährt, bekannt werden.“⁵⁰⁾ Man sieht, wie völlig der Standpunkt der Betrachtung sich verkehrt hat: wenn anfangs Sensation und Reflexion als die eigentlichen Kriterien aller Erkenntnis galten und der Substanzbegriff, weil er sich vor ihnen nicht ausweisen und beglaubigen konnte, als dunkel und unklar verworfen wurde, so gelten jetzt die Substanzen als das eigentliche und wahrhafte Sein, zu dem wir nur wegen der Mängel unser subjektiven Fähigkeiten nicht durchdringen können.⁵¹⁾ Wiederum zeigt sich, dass was anfangs von Locke

als ein „Werk des Verstandes“ charakterisiert war, das ihm „im gewöhnlichen Gebrauch seiner eigenen Vermögen“ erwächst,⁵²⁾ nunmehr dem Verstand selbst als unabhängige Realität gegenübertritt, die seinem Wissen Schranken setzt.

Der innere Grund aller Schwierigkeiten, die der Substanzbegriff für Lockes Analyse bietet, tritt jetzt deutlich hervor. Soll die Substanz wahrhafte Bedeutung und Geltung besitzen, so muss sie — dies ist die unbestrittene Grundannahme — sich als ein „Etwas“ im Bewusstsein aufzeigen lassen, so muss sie in der Art eines abgeschlossenen Vorstellungsbildes sinnlich und greifbar vor das Erkennen hintreten. In der blossen Aussprache dieser Forderung aber liegt schon ihre Unerfüllbarkeit: was der Substanzbegriff meint, das lässt sich in keinem Einzelinhalt der inneren und äusseren Wahrnehmung zum adaequaten Ausdruck bringen. Es ist indessen nicht ein sachlicher Mangel des Substanzbegriffs selbst, sondern ein Mangel der Lockeschen Fragestellung, der hier zu Tage tritt. Wenn die Substanz, statt in ihrer notwendigen Funktion für das System des Wissens begriffen zu werden, als ein abgesondertes, physisches oder psychisches, Sein gesucht wird, so bleibt von ihr freilich nicht mehr als ein blasses und gestaltloses Schemen zurück. Was Locke als eine Kritik des Inhalts der Erkenntnis erscheint, das wird somit unvermerkt zu einer Selbstkritik seiner psychologischen Voraussetzungen. Seine Behandlung des Substanzbegriffs steht hier völlig auf einer Stufe mit derjenigen des Unendlichkeitsbegriffs: indem er die gedanklichen Operationen unmittelbar abzubilden sucht, behält er von ihnen notwendiger Weise nur unvollkommene und verworrene „Vorstellungsreste“ übrig. (Vgl. ob. S. 176 f.) Dennoch ist seine Analyse scharf und ehrlich genug, um zu erkennen, dass wie immer man über die Entstehung des Substanzbegriffs urteilen mag, sein Gehalt sich aus dem Ganzen der Erkenntnis nicht wegdenken lässt. Aber da diesem Gehalt im Haushalt des Geistes keine sichere Stelle angewiesen werden kann, so kehrt er immer von neuem in dinglicher Form zurück und verlangt und erzwingt zuletzt, trotz all seiner eingestandenen „Dunkelheit“, seine Anerkennung. Und doch gibt es, in Lockes eigener Erkenntnislehre, eine Kategorie, unter die sich der Substanzbegriff ohne Zwang hätte einordnen lassen: spricht er selbst

es doch aus, dass das Wissen von den Beziehungen zumeist klarer und sicherer ist, als dasjenige von den sinnlichen Vorstellungen, die ihre Fundamente abgeben.⁵³⁾ Jede angeblich „einfache“ Idee schliesst — wie sich bei näherer Betrachtung zeigt — eine Beziehung ein, von der sie nicht abtrennbar ist, ohne ihres eigenen Gehalts verlustig zu gehen.⁵⁴⁾ Ist dem aber so, so können die schlechthin „einfachen“ Empfindungen nicht mehr als ein unangreifbares psychologisches Faktum, sondern immer nur als eine, vielleicht unentbehrliche, psychologische Abstraktion gelten. Sie selbst wären alsdann, sowenig wie die Ergebnisse der reinen gedanklichen Verknüpfungsweisen, absolut und unmittelbar gegeben. Wenn aber die „einfachen Ideen“ bei Locke — wie manche Geschichtsschreiber und Kritiker zu ihrer Rechtfertigung ausgeführt haben —⁵⁵⁾ nicht reale geistige Vorkommnisse, sondern nur Mittel der logischen Analyse bedeuten sollen; wie könnten sie selbst alsdann das Recht des Logischen überhaupt erst begründen und seine Ansprüche einzuschränken suchen? —

Locke hat — wie sich nunmehr allgemein zeigt — weder den Begriff des Seins, noch den Begriff der Wahrheit, der seiner Auffassung vom Ursprung der Erkenntnis allein entsprechen würde, durchzuführen vermocht. Das Ergebnis seiner Kritik steht im Widerstreit mit ihrem Ausgangspunkt. Wurde das psychologische Fundament, auf dem sie ruht, festgehalten, so war somit jetzt der weitere gedankliche Fortschritt klar vorgezeichnet. Soll die Methode der Analysis der Ideen zu unumschränkter Anwendung und Anerkennung gelangen, so müssen zunächst die Aufgaben, die ihr gesetzt sind, eine neue Formulierung erhalten: so muss der Begriff der Wirklichkeit, wie der des Wissens sich von Grund aus umgestalten. Diese beiden Forderungen sind es, aus denen, in strenger Folgerichtigkeit, die Philosophie Berkeleys und Humes erwächst.

Viertes Kapitel.

Berkeley.

I.

Die Theorie der Wahrnehmung.

Die Philosophie Lockes enthält, wenn sie schärfer analysiert und auf ihre letzten Voraussetzungen zurückgeführt wird, ein skeptisches Moment in sich. Das Endziel, das Locke der Erkenntnis weist, ist mit den Mitteln, die er ihr zugesteht, nicht zu erreichen. Indem das Bewusstsein sich auf seine Grundprinzipien besinnt, indem es sich in die Welt der Sensation und Reflexion eingeschlossen sieht, empfindet es darin zugleich das Dasein einer positiven und unüberwindlichen Schranke. Die Einsicht in die absoluten Gegenstände bleibt ihm versagt. Und doch erweist es sich unmöglich, auf das Sein dieser Gegenstände zu verzichten; wäre doch damit die Empfindung selbst ihrer objektiven Bedeutung und der Mannigfaltigkeit ihres Inhalts beraubt. Der Begriff der „Aussenwelt“ kann von Locke nicht als Produkt der Erfahrung abgeleitet werden, da er vielmehr als Bedingung und Ursprung der Erfahrung gilt. Hier ist somit ein letzter, den Mitteln der psychologischen Zergliederung unzugänglicher und undurchdringlicher Rest schon im ersten Ansatz der Untersuchung anerkannt. Soll die empirische Methode der Forschung zu wahrhaft folgerechter und durchgreifender Anwendung gelangen, so muss vor allem dieser Anstoss beseitigt werden. Eine erneute und schärfere Kritik des Dingbegriffs bildet das nächste, zwingende Problem. Jede Analyse, die vor diesem Begriff Halt macht, wird damit um die Frucht aller ihrer Bemühungen gebracht. Der Dingbegriff kann für die Erkenntnis keine prinzipielle und unlösliche Schwierigkeit bilden, da sie selbst es ist, die ihn setzt

und erschafft. Der Weg des Wissens — dies muss immer von neuem betont werden — geht von den Empfindungen, die wir in uns selber erleben, zum Sein der Gegenstände, von den „Ideen“ zur „Natur“. Dass wir reale „Objekte“ annehmen und sie unserem Ich gegenüberstellen, dass wir diese Scheidung unserer Erfahrungswelt in ein „Aussen“ und „Innen“ vollziehen: dies gehört nicht zu den tatsächlichen Voraussetzungen der Psychologie, die sie hinzunehmen hat, sondern es bildet ihre erste und entscheidende Frage. Die „äusseren“ Gegenstände selbst müssen als das Ergebnis und Endglied eines notwendigen psychologischen Prozesses erkannt und abgeleitet werden.

Bleiben wir bei dem stehen, was uns im Inhalt der Wahrnehmung zunächst unmittelbar gegeben ist, so muss allerdings diese Schöpfung wie ein Rätsel erscheinen. Die Eindrücke der Sinne bieten uns Nichts, was das Hinausgehen über die Sphäre des eigenen Ich erklären und rechtfertigen könnte. Der Gesichtssinn insbesondere, der dem populären Bewusstsein als der sicherste Zeuge einer objektiven Naturwirklichkeit gilt, enthält, in sich selbst, keinen derartigen Anspruch. Was er uns gibt, sind lediglich Empfindungen von Licht und Farben, die sich in mannigfachen Abstufungen, in verschiedenen Graden der Intensität und Qualität aneinanderreihen. So weit man auch die Zergliederung dieser Eindrücke treiben mag, nirgends entdeckt man in ihnen die Gewähr für äussere Dinge, die ihnen entsprechen. So wenig Lust und Schmerz ein eigenes Dasein ausserhalb des Aktes der Empfindung besitzen, so wenig gilt dies für die Daten, die uns im Akt des Sehens zum Bewusstsein kommen. Es ist lediglich die Wirkung eines traditionellen Vorurteils, wenn wir den Bestand einer von uns gesonderten Welt hier direkt und ohne weitere Vermittlung zu erfassen glauben. Denn gerade dasjenige Moment, das die notwendige Bedingung aller Objektivierung bildet, gerade die feste räumliche Gliederung der Empfindungen ist uns niemals mit ihnen selber fertig mitgegeben. Das wir die Dinge in eine feste Stellenordnung einfügen, in der ihre Beziehungen und Abstände bestimmt sind, dies bedeutet eine völlig neue formale Gesetzlichkeit, die über den blossen Inhalt der Einzelempfindung, sowie über jede blosser Summierung von Tast- und Gesichtseindrücken hinausgeht. Der

Raum, der ein wesentliches und notwendiges Glied in der Welt der Vorstellung ist, die das entwickelte Bewusstsein als fertiges Ergebnis vorfindet, entzieht sich prinzipiell der Möglichkeit der unmittelbaren Wahrnehmung.

Von dem Paradoxon, das hierin für die Methode der empirischen Psychologie liegt, nimmt Berkeley seinen Ausgang. Schon seine früheste theoretische Schrift, der Versuch über eine neue Theorie des Sehens, formuliert die Frage in aller Prägnanz und Klarheit. Der Abstand zwischen den einzelnen Objekten, den wir nicht aufgehoben denken können, ohne sie in ihrem sinnlichen Bestand zu vernichten, ist selbst kein Gegenstand der Sinnesempfindung. In die sichtbare Welt, die uns wie etwas Fertiges und Selbstverständliches umgiebt, ist ein Moment verwoben, das seiner Natur nach — unsichtbar ist. „Distance is in its own nature imperceptible and yet it is perceived by sight.“⁴¹⁾ In diesem Problem grenzt das Jugendwerk bereits das Gebiet ab, auf dem die künftigen erkenntnistheoretischen Untersuchungen Berkeleys sich bewegen sollen. Und schon in der Fassung der Aufgabe kündigt sich die Hauptrichtung der künftigen Untersuchung an. Es ist eine Kritik des Begriffs der „Perception“, mit der Berkeley einsetzt. Verstehen wir unter der Perception nichts anderes, als einen isolierten Empfindungsinhalt, so zeigt es sich alsbald, dass die Welt der Perceptionen und die der Objekte keineswegs zusammenfallen. Die gegenständliche Wirklichkeit entsteht uns erst auf Grund einer Deutung, die wir an den sinnlichen „Zeichen“, die uns zunächst allein gegeben sind, vollziehen. Erst indem wir zwischen den verschiedenen Klassen sinnlicher Eindrücke einen bestimmten Zusammenhang stiften, indem wir sie in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit von einander erfassen, ist der erste Schritt zum Aufbau des Seins getan. Bevor wir nicht gelernt haben, die an sich unräumlichen Qualitäten des Gesichtssinnes als Symbole für die räumlichen Verhältnisse des Tastsinnes zu verstehen und zu verwerten, besitzen wir keinerlei Hinweis, der uns zur Annahme der Tiefendimension, sowie zur Abgrenzung bestimmter Gestalten und Formen hinführen könnte. Der Gegenstand der räumlichen Anschauung löst sich somit, schärfer betrachtet, in eine psychische Synthese auf: wir gelangen zu ihm nicht anders, als durch

die feste und eindeutige Korrelation, die wir zwischen den Daten verschiedener Sinnesgebiete herstellen und durch den Akt, kraft dessen wir alle jene Daten selbst samt ihren mannigfachen wechselseitigen Beziehungen in Eins fassen.

Jede Aussage über die Lageverhältnisse der Objekte, sowie jede Schätzung ihrer Grösse und Entfernung ist demnach — wie gleich zu Beginn der Theorie des Sehens ausgesprochen wird — eher eine Leistung des Urteils, als des Sinnes.²⁾ Was der Sinn uns gibt, das ist nur dem einzelnen, für sich allein bedeutungslosen, Laute zu vergleichen, während die artikulierte und gegliederte Sprache der Erfahrung erst im Urteil erschaffen wird. So gelangt hier innerhalb des Sensualismus ein neues Kriterium zur Anerkennung. Zwar sollen „Sensation“ und „Reflexion“ nach wie vor die Richter über alles Sein und alle Wahrheit bleiben, aber sie sind nunmehr in ein neues, schärfer bestimmtes Verhältnis getreten. Bei Locke herrscht — trotz einzelnen gelegentlichen Selbstkorrekturen — im ganzen durchaus die Anschauung vor, dass die beiden fundamentalen Erkenntnisquellen sich auf die beiden „Hälften“ des Seins verteilen: der Sinneswahrnehmung fällt das gesamte Gebiet der äusseren Existenz, der Selbstwahrnehmung das Gebiet der „inneren“ Zustände anheim. Diese schematische Trennung wird von Berkeley von Anfang an mit Entschiedenheit verworfen. Welche Ansicht immer man über den Dualismus zweier Welten, der physischen und der psychischen, hegen mag: die Erkenntnis wenigstens wirkt nur als Einheit und kann nur als Einheit begriffen werden. Es gibt nicht zwei verschiedene Methoden, die einander mit selbstständigem Machtbereich gegenüberständen; vielmehr ist es überall das Ineinandergreifen aller Faktoren, das das Wissen erst zu Stande bringt. Die oberflächliche Ansicht, dass uns durch die Sinne irgendwelche Objekte zugeführt werden, die alsdann durch die Tätigkeit der Reflexion nur „bearbeitet“ und in bestimmte Ordnungen gefasst werden, ist somit von Grund aus zu berichtigen. Das empirische Objekt tritt nicht fertig vor das Bewusstsein hin, um von ihm empfangen und beurteilt zu werden; vielmehr besitzt es erst kraft des Urteils ein eigenes Sein, weil erst in ihm die Verknüpfung der heterogenen sinnlichen Einzeldaten zu einem Ganzen zu Stande kommt. Somit erscheint

fortan auch die Wahrnehmung in einem neuen Licht; denn so sehr ihr der Wert als Anfangs- und Ausgangspunkt alles Wissens gewahrt bleiben soll, so zeigt sich doch, dass die „Urwahrnehmungen“ selbst nicht direkt zutage liegen. Die schlechthin „einfachen“ Empfindungen lassen sich nicht unmittelbar aus dem gewöhnlichen populären Weltbilde ablesen, sondern es bedarf zu ihrer Feststellung einer eigenen erkenntnistheoretischen Methodik. Die „reine“ Wahrnehmung ergibt sich erst, wenn wir aus dem komplizierten, fertigen Produkt unserer Vorstellungswelt alles abscheiden, was Erfahrungs- und Gewohnheitsschlüsse, Urteil und Vorurteil zu den blossen Eindrücken der Sinne hinzugesetzt haben; — was die naive Ansicht der Dinge mit Händen zu greifen glaubt, das muss vielmehr die wissenschaftliche und philosophische Analyse erst gewinnen und sicherstellen.

Bis hierher scheint Berkeley durchaus dem geschichtlichen Wege zu folgen, der der modernen Theorie der Wahrnehmung durch Descartes gewiesen war. Seine Fragestellung erinnert unmittelbar an den Versuch der „Meditationen“, den Begriff des „Gegenstandes“ aus seiner logischen und psychologischen Quelle abzuleiten. Das „Sein“ des Wachses — so war hier ausgeführt worden — kann nicht gesehen, noch durch irgend einen andern Sinn direkt bezeugt werden, sondern es entsteht uns erst auf Grund eines eigenen und selbständigen Akts des Geistes. Die gesamte Optik Descartes' war der wissenschaftlichen Ausführung und Befestigung dieses Gedankens gewidmet. Die sinnlichen Eindrücke sind nicht Abbilder der Dinge, die sich von ihnen loslösen, um in das Bewusstsein hinüberzuwandern, sondern sie sind umgekehrt Zeichen, aus deren Interpretation wir erst zum Begriff einer objektiven logischen Verfassung der Dinge fortschreiten. (Vgl. Bd. I, S. 414 ff.) Eine derartige Beurteilung des Stoffes der Sinneswahrnehmung ist es insbesondere, auf die all unser Wissen über die wechselseitige Lage und Entfernung der Dinge zurückgeht. Mit dieser Grundansicht — die insbesondere in Malebranches physiologischer Optik ihre schärfere Ausbildung erhalten hatte — stimmt Berkeley seinen ersten Voraussetzungen nach überein: der Cartesische Satz, dass nicht das Auge, sondern der Geist es ist, der sieht,³⁾ bildet auch für seine Untersuchung die Richtschnur.

Aber der Begriff des Geistes selbst hat nunmehr eine Umprägung erfahren. Für Descartes bedeutet der Intellekt zuletzt nichts anderes als die Einheit und den Inbegriff der rationalen Prinzipien, auf denen unsere Erkenntnis ruht, und unter diesen waren es wiederum die Grundsätze der Mathematik, die das Fundament für alle übrigen abgaben. Jede echte und wahrhafte Betätigung des Geistes musste daher nach diesem Vorbild gestaltet, musste zuletzt nach der Analogie des mathematischen Schlussverfahrens begriffen werden. Die verstandesmässige Deutung der Sinneseindrücke gilt als das Werk einer unbewussten Geometrie, die wir im Akte des Sehens ausüben. Die Erkenntnis der Grösse und des Abstands der Objekte erfolgt auf Grund eines „Raisonnements“, das Descartes selbst dem Verfahren, das wir bei trigonometrischen Messungen anwenden, vergleicht. Gegen diesen Begriff der „unbewussten Schlüsse“ wendet sich Berkeleys Kritik. Jeder Erklärungsgrund für irgend einen Inhalt oder Vorgang des Bewusstseins muss vor allem die Bedingung erfüllen, dem Gebiet, das er aufhellen will und seiner Gerichtsbarkeit selber anzugehören. Was nicht im Bewusstsein selbst entdeckt und aufgewiesen werden kann, ist daher als Prinzip oder Mittelglied jeder wahrhaft psychologischen Ableitung von Anfang an zu verwerfen.⁴⁾ An diesem Kriterium ergibt sich sogleich die Unhaltbarkeit der bisherigen Theorie. Die Linien und Winkel, nach deren Verschiedenheit wir, wie hier angenommen wird, den Abstand der Dinge vergleichend abschätzen sollen, sind nur für einen äusseren Beobachter, der den Wahrnehmungsakt nachträglich beschreibt, nicht aber für das empfindende Subjekt selbst vorhanden. Sie können daher nicht in Frage kommen, wenn es sich darum handelt, zu verstehen, wie im Bewusstsein selber eine bestimmte Annahme über Grössen und Entfernungen entsteht und auf welche psychischen Beweggründe sie zurückgeht. Die mathematischen Begriffe sind lediglich Hypothesen und Abstraktionen, die wir anwenden, um die Phänomene abgekürzt zu beschreiben; nur ein naiver Begriffsrealismus kann in ihnen zugleich die Hebel sehen, die den Mechanismus des Bewusstseins beherrschen.⁵⁾ Die „Grille den Menschen durch Geometrie sehend zu machen“⁶⁾ hat den wahren Standpunkt der Untersuchung verrückt. Berkeley grenzt zuerst den streng psychologischen

Gesichtspunkt der Betrachtung — der ihm der „philosophische“ heisst — gegen alle anderen Methoden ab, mit denen Physik und Physiologie an das Wahrnehmungsproblem herantreten. „Zu erklären, wie der Geist und die Seele des Menschen dazu gelangt, zu sehen, ist das eine Problem und gehört zur Aufgabe der Philosophie. Die Bewegung bestimmter Partikeln in einer gegebenen Richtung, die Brechung und Zurückwerfung der Lichtstrahlen ist ein hiervon gänzlich verschiedener Gegenstand, der der Geometrie zugehört; die Erklärung der Gesichtsempfindung aus dem Mechanismus des Auges endlich ist ein Drittes, worüber die experimentelle Anatomie zu entscheiden hat. Die beiden letzten Betrachtungsweisen mögen praktisch von Wichtigkeit sein, um Mängel des Sehens abzustellen; aber nur die erstere Theorie verschafft uns einen wahren Einblick in die Natur des Sehens, sofern wir es als einen seelischen Akt betrachten. Im Ganzen aber lässt sich diese Theorie auf eine einzige Frage zurückführen: wie kommt es, das eine Reihe von sinnlichen Eindrücken, die von den Vorstellungen des Tastsinns gänzlich verschieden sind, und mit ihnen in keinerlei notwendiger Verknüpfung stehen, uns diese Vorstellungen nichtsdestoweniger ins Bewusstsein rufen und uns alle Beziehungen und Verhältnisse, die zwischen ihnen obwalten, mittelbar darstellen können?“) Wie kann mit anderen Worten eine bestimmte „Perception“ etwas bedeuten, was sie nicht ist; wie kann ihr, über ihren unmittelbaren Inhalt hinaus, eine Funktion zuwachsen, vermöge deren sie uns völlig anders geartete Beschaffenheiten und Verhältnisse repräsentiert?

Dass die Logik es nicht ist, die diesen neuen und eigentümlichen Wert erschafft und die für ihn einzustehen vermag, ist sogleich ersichtlich. Denn ihr Reich reicht nur soweit, als es sich um einen streng notwendigen Zusammenhang zwischen Inhalten handelt, als das eine der Elemente, die in Beziehung treten, in dem anderen enthalten und aus ihm, kraft des Satzes der Identität abzuleiten ist. Nun aber entsteht die Aufgabe, einen Zusammenhang zwischen zwei völlig disparaten Gruppen von Erscheinungen zu entdecken und den Uebergang, den das Bewusstsein zwischen ihnen vollzieht, zu erklären. Das Band, das Gesichtseindrücke und Tasteindrücke zusammenhält, liegt nicht in der eigenen Natur dieser Ideen. Im fertigen Weltbild

freilich scheinen beide unlöslich verschmolzen: es besteht zwischen ihnen eine durchgreifende funktionale Abhängigkeit, so dass wir jedem Inhalt des einen Gebiets einen Inhalt des anderen unmittelbar zugeordnet denken. Die erkenntnistheoretische Reflexion indessen lehrt uns sogleich, dass diese Beziehung weder ursprünglich, noch unaufheblich ist. Berkeley knüpft, um dies zu erweisen, an die bekannte Frage an, die Molyneux in seiner Optik gestellt hatte und die bereits von Locke diskutiert worden war: wird ein Blindgeborener, der durch eine glückliche Operation die Gabe des Sehens plötzlich gewonnen hat, imstande sein, die Umrisse und Formen, die ihm nunmehr durch das Auge vermittelt werden, als diejenigen wiederzuerkennen, die ihm zuvor der Tastsinn geliefert hat; wird er also z. B. die sichtbare Gestalt eines Würfels unmittelbar mit der tastbaren verknüpfen und beide auf einen Gegenstand beziehen? Es ist klar, dass diese Frage verneint werden muss: denn welche Aehnlichkeit besteht zwischen Licht und Farbe auf der einen und Druck- und Widerstandsempfindung auf der anderen Seite?⁸⁾ Beide stehen in keiner inneren und sachlichen Gemeinschaft; nur die Erfahrung lehrt uns durch das beständige Beisammen, in dem sie sie uns zeigt, den Fortgang von den einen zu den andern zu vollziehen. Das Bewusstsein ist in diesem Prozess nicht von rationalen Gesetzen beherrscht, sondern lediglich dem Zuge der Association hingegeben; nicht die deduktive Schlussfolgerung, sondern Uebung und Gewohnheit (*habit and custom*) sind die Triebkräfte, die es leiten. Berkeley schafft einen neuen bezeichnenden Ausdruck für dieses Verhältnis: die Verbindung zwischen den Inhalten wird nicht erschlossen, sondern „suggeriert“ (*suggested*). Dieser Begriff übernimmt nunmehr die kritische Ergänzung der einfachen „Perception“. Er zeigt, dass nicht die blosse Materie des Sinneseindrucks, sondern erst ihre Formung und Verknüpfung durch die „Seele“ die „Dinge“ in ihrer endgültigen Gestalt erschafft;⁹⁾ aber er weist nicht minder darauf hin, dass der Geist in dieser Gestaltung keine selbstbewusste und selbsttätige Leistung vollzieht. Es ist keine eigentümliche logische Funktion, sondern gleichsam ein durch Erfahrung geregelter Naturtrieb des Bewusstseins, der uns über die Grösse und Entfernungen der Objekte und damit über ihr Sein und ihre Ordnung belehrt. —

II.

Die Begründung des Idealismus.

Wir verfolgen die einzelnen Phasen nicht, in denen dieser Gedanke sich entwickelt und begründet. So wichtig sie für die Geschichte der Psychologie sind: für die Erkenntniskritik bedeuten sie nur mannigfache Variationen des einen Grundthemas und der einen Grundfrage, wie es möglich ist, dass die Empfindungen zu Gegenständen, das „Innere“ zum „Aeusseren“ wird. In der Theorie des Sehens zwar vermeidet es Berkeley noch, die dialektischen Schwierigkeiten dieses Gegensatzes vollständig zu erörtern und zu entwirren. Er begnügt sich hier mit der Gegenüberstellung, bei der die populäre Weltansicht sich beruhigt: die Empfindungen des Gesichtssinnes sind die Zeichen, durch die wir uns die Objekte ausser uns mittelbar vergegenwärtigen; neben dieser symbolischen Form der Erkenntnis aber besitzen wir im Tastsinn einen selbständigen Zeugen, der uns von der Existenz der Dinge direkte und zweifellose Kunde gibt. Die „tastbare Ausdehnung“ wird der „realen Ausdehnung“, die ausserhalb des Bewusstseins ein eigenes Dasein besitzt, gleichgesetzt.¹⁰⁾ Wäre indessen diese Lösung als endgültig anzusehen, so wäre damit zugleich der theoretische Hauptzweck Berkeleys, wie er sich uns anfangs ergab, verfehlt. Wenn die beiden Enden, die die „Neue Theorie des Sehens“ zu verknüpfen strebt, wenn die Perception in uns und das absolute Dasein ausser uns sich an irgend einer Stelle von selbst zusammenfügten: so hätte es der gesamten gedanklichen Zurüstung der Schrift nicht bedurft. Berkeley selbst belehrt uns jedoch, dass es sich hier lediglich um eine Beschränkung handelt, die er sich mit Rücksicht auf die Darstellung auferlegt habe. Indem er in seinem folgenden Werk: der „Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis“, die Frage von neuem und in einem weiteren gedanklichen Zusammenhange aufnimmt, bezeichnet er als den Zweck des vorangehenden Versuches den Nachweis, dass die eigentlichen Objekte des Sehens weder ausserhalb des Geistes existieren, noch die Kopien äusserer Dinge sind. „Was die Eindrücke des Tastsinns betrifft — so fährt er fort — so wurde von ihnen in dieser Schrift freilich das Gegenteil angenommen: nicht als ob es zur

Begründung meiner Anschauung notwendig gewesen wäre, diesen allgemein verbreiteten Irrtum vorauszusetzen, sondern weil es ausser meiner Absicht lag, ihn in einem Traktat über das Sehen zu widerlegen.¹¹⁾ Hier erst gelangt somit die Frage, die bisher auf einen speziellen Gegenstand eingeschränkt blieb, zu wahrer Schärfe und Allgemeinheit. Die verschiedenen Gebiete von Sinnesindrücken haben, soweit das allgemeine Problem der Objektivität in Betracht kommt, vor einander keinen Vorrang: wie sie auf der einen Seite den echten Begriff des Gegenstandes nur in ihrer Gesamtheit erfüllen können, so ist umgekehrt jedes von ihnen unzureichend, die falsche Forderung einer Wirklichkeit, die ausserhalb jeder Korrelation zum Bewusstsein stände, zu befriedigen. Der Physiker mag die Farben und Töne auf Gestalt und Bewegung zurückführen und sie kraft dieser geometrischen Bestimmungen zu „erklären“ suchen, aber gänzlich irrig wäre es, diese Beziehung und Unterordnung, die wir zum Zweck einer Gliederung des Wissens vornehmen, als einen Gegensatz im Sein zu deuten und der Ausdehnung eine andere Art der Existenz, als der Farbe zuzuschreiben. Beide sind unmittelbar nur als Zustände eines Subjekts bekannt und gegeben; beide sind weiterhin gleich notwendige Grundlagen, um zu der empirischen Welt der „Dinge“, d. h. zu der Vorstellung einer gesetzlich geregelten und somit „objektiven“ Ordnung der Erscheinungen zu gelangen. Die unbedingte Scheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten und zwischen der Daseinsform, die beiden zuzusprechen ist, beruht im Grunde auf derselben Verwechslung von Erkenntnisinstanzen, die den Irrtum in der Wahrnehmungstheorie verschuldete: eine methodische Abstraktion, die als solche brauchbar und förderlich sein mag, wird zum Range einer metaphysischen Wirklichkeit erhöht. —

So ist es wiederum dieselbe Schranke, die hier wie überall der adaequaten Erfassung der „Urwahrnehmungen“ entgegentritt. Soll dieser Grundbestand all unseres Wissens aus den mannigfachen Vermischungen und Verdunkelungen, in denen die gewöhnliche „Erfahrung“ ihn uns darbietet, herausgelöst, soll die „reine“ Wahrnehmung, frei von allen täuschenden Zutaten ergriffen werden, so gilt es vor allem, diese ständige Fehlerquelle zu beseitigen, indem wir das psychologische Grundmotiv

des Irrtums aufhellen. Und der Weg zu dieser Kritik des abstrakten Begriffs ist durch die Methode, die Berkeley zu Grunde legt und die er in seiner Theorie der Wahrnehmung bewährt hat, bereits eindeutig vorgezeichnet. Wenn wir uns hier die Aufgabe stellten, eine „Perception“ aufzuweisen, die für sich allein den dreidimensionalen Raum enthalten und abbilden sollte, so mussten wir erkennen, dass diese Forderung falsch gestellt und unerfüllbar war. Es gibt keine einfache sinnliche Vorstellung, die als unmittelbare Kopie der Lageverhältnisse der Objekte gelten könnte. Wollten wir für diese objektiven Verhältnisse das echte psychologische Korrelat aufsuchen, so mussten wir vielmehr stets auf den Prozess der Verknüpfung der Vorstellungen, der sich in keinem einzelnen sinnlichen Bilde ausprägt, zurückgehen, so mussten wir in der einzelnen Empfindung, ausser ihrem unmittelbaren Inhalt, eine Funktion anerkennen, kraft deren sie andere darzustellen und zu vertreten vermag. Wir brauchen dieses Ergebnis nur zu erweitern und in seiner allgemeinen Bedeutung auszusprechen, um die wahre logische und psychologische Schätzung des begrifflichen Denkens zu gewinnen. Die abstrakten Begriffe sind keine besonderen psychischen Wirklichkeiten, die sich abgelöst im Bewusstsein vorfinden. Wer sie in dieser Weise auffasst und unter diesem Gesichtspunkt sucht, der sieht sich damit alsbald in handgreifliche Absurditäten verwickelt; der muss mit Locke von einem „abstrakten Dreieck“ sprechen, das weder spitz- noch rechtwinklig, weder gleichseitig noch ungleichseitig ist, das keins von diesen Einzelmerkmalen und zugleich sie alle in ihrer Gesamtheit besitzt.¹²⁾ Wenn indess jegliche, metaphysische oder psychologische Existenz, die wir dem abstrakten Begriff zusprechen, in sich selbst widerspruchsvoll ist — da Existenz nichts anderes besagt, als eben jene durchgängige individuelle Bestimmtheit, die der Allgemeinbegriff von sich abweist —, so brauchen wir damit doch auf seine Geltung im Ganzen der Erkenntnis keineswegs zu verzichten. Diese Geltung wurzelt in der Fähigkeit des Geistes, an einer Einzelvorstellung nicht nur ihre besonderen Eigentümlichkeiten zu ergreifen, sondern über sie hinausgehend, die ganze Gruppe verwandter Vorstellungen, die irgend ein charakterisches Merkmal mit ihr teilen, in einem Blicke zu

befassen. Auch hier ist es somit nicht sowohl der Inhalt, wie die Funktion der Vorstellung, die ihren Erkenntnisgehalt ausmacht. „Betrachten wir das Verfahren, das ein Geometer anwendet, um zu zeigen, wie eine Linie sich in zwei gleiche Teile zerlegen lässt, so sehen wir, dass er etwa damit beginnt, eine schwarze Linie von einem Zoll Länge hinzuzeichnen. Diese Linie, die an und für sich eine einzelne Linie ist, ist nichtsdestoweniger in ihrer Bedeutung allgemein, da sie in der Art, wie sie hier gebraucht wird, alle beliebigen besondern Linien repräsentiert, sodass, was von ihr bewiesen ist, von allen, oder mit anderen Worten von der Linie im Allgemeinen gilt.“ Diese Allgemeinheit gründet sich also nicht darauf, dass eine abstrakte Linie existiert, sondern darauf, dass der Einzelfall, den wir herausgreifen, die Kraft besitzt, die gesamte Mannigfaltigkeit besonderer Linien unterschiedslos zu bezeichnen und für sie einzustehen.¹³⁾ Die Vorstellung als solche ist und bleibt individuell: ihre „Allgemeinheit“ bedeutet keinen Zuwachs an Inhalt, sondern eine eigentümliche neue Qualität und Färbung, die sie durch die Betrachtung des Geistes gewinnt. Fasst man nur den Inhalt dieser Lehre ins Auge, so scheint sie sich von der Theorie des mittelalterlichen „Terminismus“, die auch in der neueren Zeit in mannigfachen Formen wieder hervorgetreten war,¹⁴⁾ kaum in irgend einem Zuge zu unterscheiden. Ihre Originalität und ihre spezifische Bedeutung erhält sie erst durch die Stellung, die sie im Gesamtsystem Berkeleys einnimmt. Die „repräsentative Funktion“, die Berkeley dem Begriff zuspricht, tritt bei ihm nicht als etwas völlig neues und unvermitteltes auf, vielmehr mussten wir sie bereits in der sinnlichen Empfindung selbst anerkennen, wenn wir von ihr zur Anschauung räumlich ausgedehnter, empirischer Objekte gelangen wollten. Jetzt erst scheint daher der Begriff völlig erklärt und abgeleitet, da wir in ihm nur dieselbe Leistung, die sich bereits in der Wahrnehmung wirksam erwies, auf einer anderen Stufe wiederfinden. Die „Perception“ scheint nunmehr in der Tat den Gesamtinhalt des psychischen Seins zu erschöpfen, sofern wir sie — gemäss der kritisch berichtigten Auffassung, die wir von ihr gewonnen haben — nicht nur durch ihren eigenen unmittelbaren Inhalt, sondern auch durch ihre mannigfachen associativen Verbindungen und Beziehungen charakterisiert denken. —

So sehr indessen Berkeley den Kampf gegen die abstrakten Begriffe in den Vordergrund rückt und so sehr er die ganze Kraft seiner Dialektik auf ihn konzentriert, so bedeutet er im systematischen Ganzen seiner Philosophie doch nur eine Vorbereitung und ein Mittelglied. Es ist ein bestimmter Einzelbegriff, eine verhängnisvolle Abstraktion, die vor allem getroffen werden soll. Die gesamte Metaphysik des Erkenntnisproblems ist in diesem einen Begriff des Daseins enthalten und beschlossen. Der Inhalt der Betrachtung vertieft sich nunmehr, indem ihr Umkreis sich verengt und auf eine Einzelfrage konzentriert. Die neue Auffassung, die wir vom Charakter des Bewusstseins gewonnen haben, fordert eine neue Bestimmung der Realität des Naturgegenstands. Wo immer man in der Analyse des Bewusstseins bei der „einfachen“ Empfindung als dem echten Grundinhalt stehen blieb, da erschien zugleich mit ihr, die selbst in der Art eines starren unveränderlichen Seins angesehen wurde, auch das äussere absolute Objekt gesetzt. Der reine „Phänomenalismus“ wandelte sich — wie wir insbesondere am Beispiel von Hobbes verfolgen konnten — immer wieder in einen naiven Realismus: die Wahrnehmung, die als das Prinzip und die notwendige Basis des systematischen Aufbaus anerkannt war, wurde wiederum zum Produkt einer unabhängigen Körperwelt, die ihr vorangeht. (S. oben S. 160 f.) Für Berkeley indes ist die Voraussetzung, die immer von neuem zu diesem Schlusse hinleitete, hinfällig geworden. Der Inhalt des Bewusstseins erschöpft sich ihm nicht in den einzelnen Daten der Empfindung und Vorstellung, sondern er entsteht erst in ihrer wechselseitigen Verknüpfung: das Bewusstsein ist seiner Natur nach kein ruhender und geschlossener Bestand, sondern ein ständig sich erneuernder Prozess. Wie aber vermöchten unsere Ideen, die in stetem Wandel einander ablösen und die somit selbst nichts anderes als ein ununterbrochenes zeitliches Geschehen darstellen, uns eine unbedingte und beharrliche äussere Wirklichkeit abzubilden?¹⁵⁾ Das Idol der „absoluten Materie“ muss sich zugleich mit dem der absoluten Vorstellung in Nichts auflösen. Ist einmal erkannt, dass die einzelne Vorstellung ihren Sinn und ihren Erkenntnisgehalt erst den Beziehungen verdankt, die sie in sich darstellt und verkörpert,

so sind alle weiteren Folgerungen zwingend gegeben. Denn alle Beziehungen schliessen — wie Berkeley scharf hervorhebt — einen Akt des Geistes ein¹⁶⁾ und können von ihm nicht losgelöst gedacht werden. Der bloße Inhalt der Einzelwahrnehmung drängt immer von neuem dazu, ihn in ein transscendenten „Jenseits“ hinauszuprojizieren und ihn an ein für sich bestehendes Urbild zu heften; der Akt der Verknüpfung dagegen erfüllt und erschöpft sich völlig im Ich und findet in ihm sein einziges „Original“. Die „Wirklichkeit“ eines Inhalts wird uns nur durch die Art, in der er uns in der Vorstellung gegeben ist, vermittelt; es ist der prinzipielle Grundirrtum, der alle übrigen verschuldet, wenn man versucht, durch eine willkürliche Trennung diesen Zusammenhang aufzuheben, wenn man also die Gegenstände des Bewusstseins von den Bedingungen des Bewusstseins, unter denen allein sie uns bekannt werden, loslöst. Das denkende Ich und der gedachte Inhalt sind aufeinander notwendig angewiesen; wer es unternimmt, diese beiden Gegenpole von einander zu scheiden und in abstrakter Sonderung festzuhalten, der zerstört mit diesem Einschnitt den Organismus und das Leben des Geistes selber. „So unmöglich es ist, ohne eine tatsächliche Empfindung ein Etwas zu sehen und zu fühlen, so unmöglich ist es, in Gedanken irgend ein sinnliches Objekt oder Ding gesondert von seiner Wahrnehmung oder Perception zu setzen.“¹⁷⁾

Die Grundansicht, von der Berkeleys „Theorie des Sehens“ ausgegangen war, erfährt hier eine neue Vertiefung. Wie dort gezeigt werden sollte, durch welche wechselseitige associative Verbindung von Gesichts- und Tasteindrücken das objektive Raumbild entsteht, so gilt es nunmehr zu begreifen, dass der gesamte Bestand dessen, was wir die objektive Natur der Dinge nennen, sich auf einen analogen Prozess zurückführt und in ihm seine endgültige Begründung findet. Nicht der Zusammenhang mit einer Welt körperlicher Substanzen, sondern die Beständigkeit und Geschlossenheit, die ein Vorstellungskomplex in sich selbst aufweist, ist es, die ihm den Wert der Realität verleiht. „Wirklich“ heissen uns solche Gruppen von Empfindungen, die im Unterschiede zu den vagen und wandelbaren Bildungen der Phantasie ein unveränderliches

Gefüge, eine konstante Zusammengehörigkeit und Wiederkehr aufweisen. An Stelle des dinglichen Massstabes tritt ein rein ideeller; was die Erscheinungen zu „Gegenständen“ macht, ist die Ordnung und Gesetzlichkeit, die sich in ihnen ausprägt. In dieser Erklärung trifft Berkeley, bis auf den Wortlaut genau, mit Leibniz' Begriffsbestimmung des „Phänomens“ und seiner Wirklichkeit zusammen.¹⁸⁾ Eben diese Uebereinstimmung aber beleuchtet scharf den Gegensatz der Methoden: denn wenn bei Leibniz die Verknüpfung der Phänomene, die die Gewähr ihrer Realität enthält, in den „idealen Regeln der Arithmetik, der Geometrie und der Dynamik“ gegründet ist, wenn sie also zuletzt auf rationale Normen von notwendiger und allgemeiner Geltung zurückgeht, so ist es hier wiederum nur die erfahrungsgemässe Association der Vorstellungen, die uns über ihren Zusammenhang belehren soll. „Wirklich“ ist somit nicht nur der Inhalt der aktuellen Wahrnehmung, sondern auch was immer mit ihm nach einer empirischen Regel zusammenhängt. Wir behaupten mit vollem Rechte, dass die Gegenstände, auch ausserhalb des jeweiligen Wahrnehmungsaktes, existieren; aber wir setzen sie damit nicht ausser jegliche Beziehung zum Bewusstsein, sondern sprechen damit nur die Erwartung möglicher Perceptionen aus, die sich unter bestimmten Bedingungen für uns realisieren können. „Die Bäume sind im Garten, ob ich es will oder nicht, ob ich sie vorstelle oder nicht; aber dies heisst nichts anderes, als dass ich nur hinzugehen und die Augen zu öffnen brauche, um sie notwendig zu erblicken.“¹⁹⁾ So darf die idealistische Lehre sich hier die Ausdrucksweise der gewöhnlichen Weltansicht zu Eigen machen. Auch für sie erschöpfen die jedesmal im Bewusstsein vorhandenen Inhalte keineswegs das Sein; auch für sie bilden die direkt gegebenen Empfindungen nur die unvollständigen „Symbole“ der Wirklichkeit. Aber was in diesen Inhalten symbolisiert ist, das sind keine absoluten Dinge ausserhalb des Geistes, sondern der Inbegriff und der geregelte Zusammenhang unserer geistigen Gesamterfahrung. Die gegenwärtigen Perceptionen bleiben nicht isoliert, sondern sie bringen, kraft der gesetzlichen Verknüpfung, in der sie mit anderen stehen, diese selbst zum Ausdruck, so dass wir in ihnen mittelbar das Ganze der möglichen empirischen Inhalte und somit das All der Dinge besitzen.²⁰⁾

Die Grundgleichung *esse = percipi* gewinnt ihren wahren Sinn erst dann, wenn wir die Perception in ihrer kritisch berichtigten Bedeutung verstehen, wenn wir in ihr somit die Funktion mitdenken, den empirischen Zusammenhang, in den sie hineingestellt ist, zu repräsentieren.

Blickt man von hier aus auf den Anfang der Untersuchung zurück, so erkennt man, in wie strenger und lückenloser Folgerichtigkeit die Hauptsätze Berkeleys aus einander folgen. Der „Idealismus“, wie er hier verstanden und verkündet wird, ist keine willkürliche spekulative These; sondern er ist, als notwendiges Ergebnis, bereits in dem ursprünglichen Gesichtspunkt enthalten, durch den Berkeleys Analyse geleitet wurde. Der Inhalt dieser Philosophie geht rein und ohne Rest in ihrer Methode auf. Nachdem wir uns einmal auf den Standpunkt der „reinen Erfahrung“ gestellt, nachdem wir alles, was durch sie nicht beglaubigt werden konnte, prinzipiell verworfen haben, gibt es für uns keine Wahl mehr. Die Begriffsbestimmung der Wirklichkeit, zu der wir vorgedrungen sind, ist nichts anderes als die vollständige Aufhellung und die analytische Darlegung des methodischen Grundgedankens. So kann sie freilich nicht im gewöhnlichen Sinne durch syllogistische Mittelglieder bewiesen werden; nur der Weg kann angezeigt werden, auf welchem wir sie in fortschreitender Selbstbesinnung in uns selbst entdecken müssen, sofern es uns nur gelingt, den gegebenen Inhalt des Bewusstseins, frei von allen fremden Zutaten, herauszustellen. „Vergeblich breiten wir unseren Blick in die himmlischen Räume aus und suchen in die Tiefen der Erde zu dringen, vergeblich befragen wir die Schriften der Gelehrten und gehen den dunklen Spuren des Altertums nach: wir brauchen nur den Vorhang von Worten wegzuziehen, um den Baum der Erkenntnis, dessen Frucht vortrefflich und unserer Hand erreichbar ist, in aller Schönheit vor uns zu erblicken.“²¹⁾ Die schlichte Sprache des Selbstbewusstseins widerlegt für jeden, der einmal auf sie zu hören gelernt hat, die dogmatischen Theorien über ein zwiefaches und in selbst gespaltenes Sein; wird doch in allen diesen Theorien notwendig eine dogmatische Voraussetzung eingeführt, die durch die Erkenntnis niemals zu bewähren und zu rechtfertigen ist. Dass die Vorstellungen in uns

die Abbilder äusserer Substanzen sind, und sie kraft der Aehnlichkeit, die sie mit ihnen besitzen, repräsentieren: dies ist keineswegs die Aussage der unbefangenen inneren Erfahrung, sondern eine scholastische Behauptung, die Berkeley freilich auch in der exakten Wissenschaft seiner Zeit noch in voller Kraft fand. Kein Geringerer als Newton war es, der diese Lehre noch eben — im Anhang seiner Optik — zu neuem Leben erweckt hatte.²²⁾ Wenn die „neue Theorie des Sehens“ es unternommen hatte, diese Auffassung durch die Berufung auf die psychologischen Tatsachen zu entwurzeln, so geht Berkeley nunmehr daran, sie als unvereinbar mit den ersten logischen Postulaten zu erweisen. In der Tat sind die Widersprüche, in die jede Annahme eines transscendenten Erkenntnismaassstabes uns verwickelt, nirgends schärfer aufgedeckt und eindringlicher dargelegt worden, als in Berkeleys „Dialogen zwischen Hylas und Philonous“, die damit für immer zur logischen Rüstkammer des Idealismus geworden sind. Die Argumente dieser Schrift konnten fortan weder überboten, noch mit Grund bestritten werden. Enthielte Kants Vernunftkritik nichts anderes, als den negativen Gedanken, dass die Wahrheit unserer Erkenntnis nicht in ihrer Uebereinstimmung mit den „Dingen an sich“ zu suchen ist, so dürfte ihr Ergebnis hier in der Tat als vollständig antizipiert gelten. In alle Formen und Verkleidungen hinein, in die er sich zu verstecken pflegt, in alle Folgerungen hinein, in denen er, bewusst oder unbewusst, nachwirkt, wird hier der Gedanke des „absoluten Seins“ der Dinge verfolgt.²³⁾ Dieser Gedanke, der die Festigung und Verankerung der Vorstellungswelt in einem Urgrund von unbedingter Gewissheit bedeuten will, würde in Wahrheit alle Sicherheit des Vorstellens und Denkens zunichte machen. Denn jedes Wissen in uns müsste alsdann, ehe wir uns seiner Gültigkeit versichert halten dürften, auf seine Uebereinstimmung mit den jenseitigen „Urbildern“ geprüft und an ihnen bewährt sein. Jede Vergleichung zweier Inhalte aber, wie sie hier gefordert wird, ist selbst ein Akt des Bewusstseins und als solcher auf die Grenzen des Bewusstseins eingeschränkt: wir können nur Vorstellungsinhalt mit Vorstellungsinhalt, nur eine Idee mit einer anderen zusammenhalten.²⁴⁾ Der Vorwurf, dass der Idealismus das Sein zur Illu-

sion herabsetzt, fällt also auf die Gegner zurück: sie sind es, die unserer empirischen Erkenntnis jeden Wert rauben, indem sie ihr ein falsches und unerreichbares Ideal vorhalten. Wer die Realität der Vorstellung darin sieht, dass sie ein Unvorstellbares wiedergibt, wer somit die Schätzung des unmittelbar Bekannten von einem schlechthin Unerkennbaren abhängig macht, der hat damit das Wissen aus seinen Angeln gehoben.²⁵⁾ Die Aufgabe der Philosophie, wie der Idealismus sie versteht, besteht nicht darin, von einer im voraus festgestellten metaphysischen Annahme aus die Wahrheit des empirischen Weltbildes zu kritisieren und zu bestreiten, vielmehr kennt er kein anderes Ziel, als den Inhalt dieses Weltbildes selbst zur Klarheit und Selbstgewissheit zu erheben. Nicht um die Leugnung der Existenz der Sinnendinge handelt es sich, sondern umgekehrt um die vollständige Aufhellung des Sinnes, den wir, innerhalb unseres Erfahrungsgebrauches, mit dem Begriff der Existenz verbinden.²⁶⁾ Hier aber hat sich uns das entscheidende Merkmal, das in der Konstanz und regelmässigen Verknüpfung der Vorstellungsinhalte liegt, bereits ergeben. Der Unterschied zwischen Chimäre und Wirklichkeit bleibt somit in voller Kraft: es gibt eine „Natur der Dinge“, sofern die Ideen in uns nicht willkürlich auftreten und verschwinden, sondern in ihrem Fortgang eine eindeutige objektive Bestimmtheit aufweisen.²⁷⁾

Somit bildet der Begriff des Naturgesetzes das echte und unentbehrliche Korrelat für den neuen Begriff der Wirklichkeit, der hier geprägt ist. Die Bürgerschaft des Seins liegt nicht lediglich in dem Stoffe der sinnlichen Empfindung, sondern in dem gesetzlichen Zusammenhang, den dieser Stoff in der Betrachtung der Wissenschaft gewinnt. Der Wert, der hier der Wissenschaft zugesprochen wird, ist freilich zugleich an die Bedingung geknüpft, dass sie sich damit begnügt, die Phänomene in ihrem Beisammen und in der Regelmässigkeit ihrer Abfolge zu beschreiben, statt sie aus höchsten metaphysischen Wesenheiten ableiten zu wollen. Nicht der substantielle Untergrund, sondern lediglich der unmittelbare Inhalt der Erscheinung selbst und seine exakte Wiedergabe ist es, worauf ihre Aufgabe sich richtet. Die „Erklärung“ eines Faktums kann demnach nichts anderes bedeuten, als den Nachweis seiner Uebereinstimmung mit zuvor

bekannten Tatsachen: ein Phänomen ist vollständig begriffen, wenn wir es mit der Gesamtheit der empirischen Tatbestände in Einklang gesetzt haben.²⁸⁾ Die Zusammenhänge, die die Naturwissenschaft stiftet, stehen demnach nicht im Verhältnis des logischen Grundes und der logischen Folge. Die Elemente können zwar vermöge der konstanten Verbindung, in der sie stehen, zum „Zeichen“ für einander dienen, sodass sich beim Auftreten des einen das andere mit Sicherheit voraussehen und vorhersagen lässt; immer aber lässt sich die Verbindung, die zwischen ihnen besteht, nur erfahrungsmässig erfassen, nicht aber begrifflich einsehen und als notwendig erweisen.²⁹⁾ Die „Kräfte“, die die mathematische Naturphilosophie einführt, sind somit nur methodische Hilfsgrößen, die uns Gesamtgruppen von Phänomenen in abgekürzter Form bezeichnen; nicht aber reale Potenzen, die die Erscheinungen aus sich hervorbringen.³⁰⁾ Mit dieser Grundanschauung fühlt sich Berkeley in prinzipieller Uebereinstimmung mit der Wissenschaft seiner Zeit: hatte doch Newton selbst unablässig betont, dass seine Forschung lediglich auf die Gesetzmäßigkeit der Naturerscheinungen, nicht auf die Erkenntnis ihrer absoluten „Ursachen“ gerichtet sei. Wenn Newton trotzdem diesen Grundsatz nicht durchgehend zur Geltung gebracht, wenn er in die Erklärung der Tatsachen Elemente eingemischt hat, die sich prinzipiell jeder Bestätigung durch die Erfahrung entziehen, so braucht man sich also nur auf seine ursprüngliche und eigene Maxime zurückzubedenken, um seine Wissenschaft in sich selbst einstimmig zu machen. Die Polemik, die Berkeley gegen die Newtonischen Begriffe des absoluten Raumes und der absoluten Zeit richtet, will daher als immanente Kritik gelten, die die methodische Einheit des Systems wiederherstellt.³¹⁾ So stimmt die Analyse des objektiven Gehalts der wissenschaftlichen Prinzipien mit dem Ergebnis der psychologischen Analyse Punkt für Punkt überein. Die psychischen, wie die physischen Grundtatsachen haben eine neue Gestalt angenommen, seit die Schranke, die eine falsche Metaphysik zwischen ihnen aufgerichtet hatte, beseitigt ist und sie unter einem gemeinsamen methodischen Gesichtspunkt begriffen sind.

III.

Kritik der Berkeleyschen Begriffstheorie.

Die Kritik der Berkeleyschen Lehre ist in der Geschichte der Philosophie fast durchgehend von einem Standpunkt aus erfolgt, der ihr selbst innerlich fremd ist. Immer wieder wurden gegen sie Einwände erhoben, die gerade das was sie bezweifelt, fraglos voraussetzen; immer wieder wurden ihre Ergebnisse aus dem Zusammenhang mit der originalen Fragestellung, von der Berkeley seinen Ausgang nimmt, gelöst, um für sich allein betrachtet und beurteilt zu werden. Jede derartige Beurteilung aber verfehlt — nicht minder unter dem systematischen, als unter dem geschichtlichen Gesichtspunkt — ihr Ziel. Alle Einwände, die von aussen her an das System herangebracht werden, verlieren an diesem unvergleichlich geschlossenen Gedankengefüge alsbald ihre Kraft. Die Ergebnisse Berkeleys können nirgends anders als an seiner eigenen Methode gemessen werden. Hat diese Methode — so muss die Frage lauten — die Aufgabe, die sie sich gestellt hat, wirklich erfüllt; ist es ihr gelungen, die reine Erfahrung, abgesondert von jeglicher „metaphysischen“ Beimischung, auf sich selbst zu stellen und besitzt sie die Mittel, die Verfassung der Erfahrung selbst vollständig zu begreifen und durchsichtig zu machen? —

Beginnen wir mit dieser zweiten Frage, so führt sie uns zunächst wiederum in den Mittelpunkt von Berkeleys logischer Theorie: zu der Verhältnisbestimmung von Empfindung und Urteil, von Perception und Begriff zurück. Berkeleys Polemik gegen die „abstrakten Begriffe“ hat ihr Thema keineswegs erschöpft. Denn sie hielt ihren Blick lediglich auf ein einzelnes geschichtliches Vorbild gerichtet; sie wandte sich einzig gegen die bestimmte Form, die Locke der Lehre von der Abstraktion gegeben hatte. So berechtigt und treffend sie daher erscheint, wenn man diese ihre eingeschränkte Absicht festhält, so wenig vermögen ihre Argumente etwas gegen die tiefere Fassung und Begründung, die die Klassiker des Rationalismus, die insbesondere Leibniz der Theorie des Begriffs gegeben hatten. Denn hier handelte es sich nirgends darum, das Allgemeine selbst in die Form der „Vorstellung“ zu zwingen. Die Bedeutung des Be-

griffs wurde nicht dadurch zu sichern gesucht, dass ihm ein unbestimmtes „Gattungsbild“ als psychisches Korrelat zur Seite trat, sondern dadurch, dass er als die notwendige Voraussetzung für jegliche Verknüpfung von Bewusstseinsinhalten und somit für jegliche „Wahrheit“, die wir von ihnen aussagen können, aufgewiesen wurde. Ueberall dort, wo die moderne Mathematik als Vorbild der Methodenlehre galt, war an die Stelle des scholastischen Abstraktionsverfahrens das Verfahren der Analysis getreten, das im Gebiete der Logik zu fundamentalen Definitionen und Urteilen, im Gebiete der Tatsachen zu umfassenden Gesetzen hinleitet. Nicht fertige und starre Gebilde, sondern die Operationen und Verknüpfungsweisen des Geistes waren es somit, in denen der Gehalt des Begriffes begründet wurde. Vergleicht man Berkeleys Anschauung hiermit, so zeigt sich in ihr zweifellos ein verwandter Zug. Hebt doch auch er beständig hervor, dass die begriffliche Allgemeinheit, die wir einer Vorstellung zusprechen, kein „absolutes, positives Merkmal“ ist, das ihr anhaftet, sondern lediglich in ihrer Fähigkeit wurzelt, eine unbestimmte Mehrheit anderer Inhalte, zu denen sie in Beziehung steht, dem Geiste zu repräsentieren.³²⁾ Der Begriff der „Repräsentation“ indessen, der hier als die endgültige Lösung der Schwierigkeit auftritt, bildet vielmehr nur den schärfsten Ausdruck des eigentlichen Problems. (Denn dieser Begriff, der uns in gleicher Bedeutung wie hier, bereits in der Entwicklung der Berkeleyschen Wahrnehmungstheorie, sowie in der Definition des empirischen Gegenstands entgegentrat und der somit im Mittelpunkt des Systems steht, ist von Anfang an mit einer Zweideutigkeit behaftet.) Dass Vorstellungen einander ausdrücken und sich wechselseitig „vertreten“ können, dies will nach der allgemeinen Grundauffassung Berkeleys zunächst nichts anderes besagen, als dass mit dem Auftreten der einen auch die andere associativ erweckt und angeregt wird. Dass ein einzelnes Dreieck im geometrischen Beweisverfahren für alle anderen eintreten kann, beruht zuletzt einfach darauf, dass jeder Inhalt des Bewusstseins die Tendenz besitzt, alle ihm ähnlichen Einzelinhalte gleichzeitig anklingen zu lassen und sie somit, wengleich in mittelbarer und abgeschwächter Form, dem Geiste darzubieten. Was immer wir vom Dreieck als solchen aussagen und beweisen

können, das will somit im letzten Grunde immer nur für die Allheit der Einzelexemplare gelten, die wir mit einem raschen Blicke überschauen. Dass aber damit die eigentliche Funktion des Begriffs nicht erklärt, ja nicht beschrieben ist, ist leicht ersichtlich. Das Durchlaufen des Umfangs eines Begriffs ist für die Erfassung seines Inhalts zufällig und nebensächlich. Denn ganz abgesehen davon, dass unter einen allgemeinen Begriff unendlich viele und verschiedene Exemplare fallen können, die sich somit niemals in der wirklichen Vorstellung des Einzelnen erschöpfen lassen, so setzt doch bereits die Vergleichung des Einzelfalles mit anderen voraus, dass zuvor ein allgemeiner Gesichtspunkt fixiert ist, unter dem sie erfolgt. Das blosse Zusammennehmen „ähnlicher“ Vorstellungen kann für sich allein niemals genügen, um eben jenes Grundmoment, in welchem sie übereinstimmen, zu gesondertem Bewusstsein zu bringen und es als eine konstante Einheit dem Wechsel der verschiedenartigen Einzelinhalte entgegenzustellen. Dass die einzelnen Ideen irgendwie „gleichartig“ sind, ist unzureichend, solange sie nicht als gleichartig bemerkt und beurteilt werden. Hierfür aber wird eine besondere geistige Leistung erfordert, die von der sinnlichen Auffassung prinzipiell geschieden ist. Wenn in der unmittelbaren Wahrnehmung der Inhalt nur als ein unterschiedsloses Ganze erscheint, so tritt jetzt eine gedankliche Gliederung, eine Ueber- und Unterordnung ein, kraft deren wir die besonderen und zufälligen Beschaffenheiten, die die individuelle Vorstellung mit sich führt, loslösen, um in ihr nur den Ausdruck und die Verkörperung eines allgemeinen und gleichbleibenden gedanklichen Zusammenhangs zu sehen. Diese Wandlung, die der Eindruck, ohne eine stoffliche Aenderung zu erleiden, durch die Eigenart unserer Weise der Auffassung erfährt, vermag die blosse Association niemals zu erklären. Denn in ihr handelt es sich immer nur um eine Aufreihung von Vorstellungen, bei der die Teile doch stets nebeneinander und gleichsam in einer Ebene liegen bleiben, bei der also jene charakteristische Differenzierung der Bedeutung der einzelnen Elemente, in der die Wurzel des Begriffs liegt, niemals erreicht werden kann. Die blosse Anhäufung der Vorstellungen kann ihnen keinen neuen formalen Sinn geben, den sie nicht schon zuvor besitzen; es

bleibt hier immer bei dem einfachen gleichmässigen Ablauf der Vorstellungsmassen, ohne dass in ihnen selber eine Unterscheidung und rhythmische Abhebung zu Stande kommt.

Berkeley selbst sieht sich daher schon in den ersten Ausführungen der „Prinzipien“ zu Berichtigungen und positiven Ergänzungen der ursprünglichen Ansicht gedrängt. Ein bestimmtes geometrisches Gebilde, etwa ein rechtwinkliges gleichschenkliges Dreieck von fester Seitenlänge kann, wie er ausführt, im gegebenen Falle als Repräsentant des Dreiecks überhaupt gelten, sofern von all den besonderen Bestimmungen, die die Vorstellung nicht entbehren kann, im exakten Beweisverfahren keinerlei Gebrauch gemacht wird, sofern also unser Wissen nicht auf jenen zufälligen Eigenheiten beruht, sondern lediglich die überall gemeinsamen und unveränderlichen Bestandteile ins Auge fasst. „Es muss somit zugestanden werden, dass man eine Figur lediglich als Dreieck betrachten kann, ohne auf die besondere Beschaffenheit der Winkel oder die Grössenverhältnisse der Seiten zu achten und dass man insofern allerdings abstrahieren kann: aber dies beweist nie und nimmer, dass man eine abstrakte, allgemeine Idee des Dreiecks, die in sich selbst widerspruchsvoll ist, bilden kann.“³³⁾ Eben das Recht dieser Betrachtung aber, kraft deren wir in einem Individuellen ein Typisches erschauen, kraft deren wir von den variablen Eigentümlichkeiten der einzelnen Gestalt absehen, um lediglich ihre Definition und in dieser ihr allgemeines Bildungsgesetz ins Auge zu fassen, bildet das eigentliche sachliche Problem, dem Berkeleys psychologische Schematik nicht gerecht zu werden vermag.³⁴⁾ Denn die Tatsache, dass es in unsere Macht gegeben ist, unsere Aufmerksamkeit von einzelnen Bestimmungen eines gegebenen Inhaltes willkürlich abzulenken, macht offenbar nur eine negative Vorbedingung der „Abstraktion“ kenntlich. Dass dieser — Mangel unserer Auffassung, der das Vorstellungsgebilde als solches auflöst und zerstört, uns dennoch einen festen Kern und Inhalt des Wissens zurücklässt, der mit dem Anspruch auftritt, die allgemeingültige Regel für die Erkenntnis der Einzelfälle in sich zu enthalten, — dies bleibt nach wie vor unbegreiflich. >

Wenn daher Berkeleys Theorie in der Kritik der empirischen Physik hie und da ihre Bestätigung zu finden scheint — wie

denn die Polemik gegen die Newtonischen Begriffe des absoluten Raumes und der absoluten Bewegung in der Tat klärend und fruchtbar gewirkt hat — so stellt sie in der Betrachtung der Prinzipien der Mathematik alsbald all ihre inneren Mängel bloß. Hier geht Berkeley ersichtlich noch hinter seine eigene logische Grundansicht zurück. Denn wenn zuvor die Operationen und Verknüpfungsweisen des Geistes in ihrer unaufheblichen Eigenart anerkannt und den sinnlichen Eindrücken als selbstständige Faktoren zur Seite gestellt wurden, so ist es jetzt wiederum die blosse „Impression“, die das eigentliche Kriterium abgeben muss. So muss der Begriff des Unendlichkleinen, weil er in der Empfindung keine Stütze und keinen unmittelbaren Beleg findet, von Anfang an und ohne Einschränkung verworfen werden.³⁵⁾ Die Tatsache, dass es eine psychologische Grenze der Wahrnehmbarkeit gibt, ist der gültige Beweis für die Grenze der möglichen Teilung. Die gleiche Betrachtung gilt, nach der Gegenseite hin, für das Problem der unbeschränkten Vermehrung: die einfache Erwägung, dass jeder Teil der Ausdehnung, den unsere „Imagination“ als Einheit festhalten soll, von bestimmter konstanter Länge sein muss, reicht hin, um den Begriff einer Grösse, die „grösser als jede gegebene“ wäre, aufzuheben.³⁶⁾ „Wie es unseren Sinnen Anstrengung und Verlegenheit bereitet, ausserordentlich kleine Objekte zu erfassen, so verwirrt sich auch unsere Einbildungskraft, die ja von den Sinnen her stammt, wenn sie versucht, sich klare Ideen von den letzten Teilen der Zeit oder den Zuwüchsen, die in ihnen erzeugt werden, zu bilden . . . Je mehr der Geist die flüchtigen Ideen analysiert und verfolgt, um so mehr verliert und verwickelt er sich: die Dinge erscheinen ihm zerfliessend und winzig, um ihm schliesslich gänzlich aus dem Gesicht zu entschwinden.“³⁷⁾ Um Einwände dieser Art zu widerlegen, bedarf es kaum der tieferen sachlichen Zergliederung des Unendlichkeitsbegriffs: es genügt, sich auf Berkeleys eigne Begriffsbestimmungen zu berufen. Er selbst hat es — in einem Zusatz zur zweiten Auflage der „Prinzipien“ — gelegentlich ausgesprochen, dass, wenn die Einzeldinge nur eine Sammlung von Ideen ausmachen, doch die Beziehungen zwischen ihnen nicht in gleicher Weise erfasst werden können: von den Relationen gibt es, da sie sämtlich einen Akt des Geistes einschliessen, keine sinnliche,

sondern nur eine rein begriffliche, aber darum nicht minder gesicherte Erkenntnis.³⁸⁾ Dieser Gedanke, der freilich bei Berkeley auf den Umkreis metaphysischer Erwägungen beschränkt bleibt,³⁹⁾ reicht hin, um all seinen Einwendungen gegen die neue Wissenschaft des Unendlichen den Grund zu entziehen. Die Widersprüche, die er in ihr vereinigt findet, entstehen erst in seiner eigenen Deutung, die den reinen Operationen und Relationen des mathematischen Denkens überall einen dinglichen Sinn unterschiebt und die danach freilich erwarten muss, sie in „einfachen“ Eindrücken abgebildet zu finden. Hier, in der wissenschaftlichen Prinzipienlehre, bleibt Berkeley trotz all der eindringenden Kritik, die er an Locke geübt hatte, noch völlig im Banne seiner Ansicht: gerade hier, wo er die mathematische Abstraktion am wirksamsten zu bekämpfen glaubt, ist er selbst der psychologischen Abstraktion des „Einfachen“ unmittelbar verfallen. (Vgl. hrz. ob. S. 198 f.)

So entsteht nunmehr eine rein atomistische Auffassung: jeder echte Inhalt der Erkenntnis muss sich in diskrete Elemente auflösen und auf letzte sinnliche Eindrücke zurückführen lassen, aus denen er sich zusammensetzt. Die Mängel, die dieser Ansicht anhaften, müssen am charakteristischsten gegenüber dem Problem der Stetigkeit hervortreten. Die stetig ausgedehnte Linie ist für Berkeley nichts anderes als eine Summe von „Punkten“ d. h. von kleinsten, noch wahrnehmbaren räumlichen Elementen. Von dieser psychologischen Definition aus unternimmt er es, die wissenschaftlichen Begriffe der Mathematik, insbesondere den Begriff des Irrationalen zu widerlegen. Da die Zerfällung jeder gegebenen Grösse notwendig einmal ihr Ende erreicht, so muss die Menge der Punkte, aus denen die Grösse besteht, sich jederzeit durch eine endliche ganze Zahl wiedergeben lassen. Der Begriff des „Inkommensurablen“ und mit ihm alle Sätze, in die er als Bestandteil eingeht, gehört somit in das Gebiet der grundlosen und trügerischen Abstraktionen; der Pythagoreische Lehrsatz ist falsch.⁴⁰⁾ Allgemein muss jetzt selbst der reinen Mathematik die Exaktheit abgesprochen werden: ihr Verfahren ist auf „Versuche und Induktionen“ gestützt und muss sich daher mit einer für die Praxis zureichenden Annäherung begnügen.⁴¹⁾ Diese Konsequenz, die an Giordano Brunos Minimumlehre er-

innert,⁴²⁾ entscheidet über den Wert des Ausgangspunktes. „Ich kann den Kreis quadrieren, sie (die Geometer) können es nicht; wer von uns stützt sich auf bessere Prinzipien“? — ruft Berkeley in dem philosophischen Tagebuch seiner Jugendjahre triumphierend aus.⁴³⁾ Dieses Wort wendet sich unmittelbar gegen ihn selbst zurück: es ist in der Tat eine logische Quadratur des Zirkels, die er mit seiner Ableitung des Kontinuums aus den einzelnen Atomen der Sinneswahrnehmung versucht hat.

Wenn indessen Berkeleys Begriffstheorie vor der Mathematik versagt, so scheint sich ihr innerhalb der Erfahrungswissenschaft ein umso fruchtbareres Gebiet zu eröffnen, in dem sie sich unmittelbar bewähren kann. Die empirischen Begriffe zum mindesten scheinen keine andere Deutung und Erklärung zuzulassen, als sie die Theorie der Association der Vorstellungen enthält. Sie bedeuten nichts anderes als eine Sammlung von Merkmalen, die nicht durch eine logische Notwendigkeit zusammengehalten werden, sondern lediglich durch die beständige erfahrungsmässige Verknüpfung, in der sie auftraten, für das Bewusstsein zu einer Einheit zusammengewachsen sind. Besinnen wir uns indessen auf die Grundlagen von Berkeleys Lehre zurück, so erhebt sich hier alsbald ein neues Problem. Die realistische Weltansicht mag getrost die Erfahrung zum Führer und zum alleinigen Bürgen unseres Wissens machen; denn für sie handelt es sich nur darum, die einmal vorhandene, objektive Verfassung der Dinge, deren Bestand für sie keinem Zweifel unterliegt, im Erkennen nachzubilden. Die Gegenstände stehen uns unabhängig in festen unveränderlichen Ordnungen gegenüber: die Erfahrung hat nur das Wissen von ihnen, nicht ihr Sein zu vertreten und zu erklären. Für den Idealismus Berkeleys hingegen ist diese Lösung hinfällig geworden. Hier bedeutet die Erfahrung nicht das Produkt, sondern die Schöpferin der äusseren Wirklichkeit. Die empirische Verknüpfung der Vorstellungen will kein blosser Widerschein an sich bestehender Verhältnisse der Dinge sein, sondern sie ist es, kraft deren sich die einzelnen Eindrücke erst zu Objekten formen. (Vgl. ob. S. 207.) Diese neue Aufgabe aber verlangt zu ihrer Lösung neue Mittel. Wenn wir von Gegenständen der Natur sprechen, so meinen wir damit — gleichviel wie diese Meinung sich begründen und

rechtfertigen lassen mag — eine in sich unveränderliche und notwendige Ordnung, die durch keine subjektive Willkür ange-tastet werden kann. Wie aber kann die Gewissheit einer solchen unverbrüchlichen Konstanz auf dem Boden der blossen Erfahrung entstehen und erwiesen werden? Die empirische Association stiftet keine anderen als relative und jederzeit wieder aufhebbare Zusammenhänge, die vor jeder neu beobachteten Tatsache in Nichts zergehen können. Die Grundüberzeugung von einer in sich selbst unveränderlichen, ein für allemal feststehenden Verfassung der Erscheinungswirklichkeit vermag sie somit niemals ausreichend zu begründen: vielmehr muss diese Ueberzeugung auf dem Standpunkt der Betrachtung, auf dem wir hier stehen, wie ein blosses, willkürlich angenommenes Dogma erscheinen. Wir mögen immerhin subjektiv unter bestimmten Bedingungen das Auftreten bestimmter Vorstellungsgruppen erwarten; aber wir besitzen keinerlei Gewähr dafür, dass die Verbindungen, die sich uns auf Grund früherer Erfahrungen geknüpft haben, auch in Zukunft Stand halten werden, dass somit in diesem gesamten zeitlichen Ablauf der Empfindungen irgendwelche zeitlos gültigen Beziehungen und Regeln sich herausheben und festhalten lassen. Ist dies aber der Fall, dann ist nicht nur die Wahrheit des absoluten, sondern auch die des empirischen Gegenstandes, wie Berkeley sie verstanden und formuliert hatte, zu Nichte geworden. Jedes einzelne empfindende Subjekt bliebe nunmehr in der Tat in den Umkreis seiner eigenen „Perzeptionen“ gebannt, ohne dass der Gedanke einer einheitlichen, allen denkenden Individuen gemeinsamen Welt der Phänomene sich mit sachlichem Rechte bilden könnte.

Die Schwierigkeit, die hierin liegt, hat Berkeley deutlich empfunden. Er selbst stellt die Frage, wie das Bewusstsein dazu gelange, mannigfach verschiedene Wahrnehmungsinhalte, die an sich völlig getrennt, ja disparat sein können, dennoch auf *Einen* Gegenstand zu beziehen. Was veranlasst uns dazu, die beiden Gesichtsbilder, die etwa die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung und die Beobachtung durch das Mikroskop uns darbieten in Eins zu fassen und sie als verschiedene „Zeichen“ eines identischen Objekts zu deuten? Die Antwort, die die „Dialoge zwischen Hylas und Philonous“ auf diese Frage erteilen, macht

indessen nur die Schranke von Berkeleys Erkenntnislehre von neuem fühlbar. Im strengen Sinne ist es nicht dasselbe Objekt, das wir sehen und tasten, noch ist es ein und derselbe Gegenstand, der durch das Mikroskop und durch das bloße Auge wahrgenommen wird. Lediglich das Bedürfnis des sprachlichen Ausdrucks ist es, das uns zwingt, die unübersehbare Mannigfaltigkeit, die die einzelnen Empfindungen der verschiedenen Sinnesgebiete zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen darstellen, nicht durch ebensoviele besondere Namen zu bezeichnen, sondern eine Mehrheit empirisch verknüpfter Inhalte unter einer Benennung und somit unter einem „Begriff“ zu fassen. Der Akt dieser Zusammenfassung beruht nicht auf einem objektiven logischen Grunde, sondern stellt eine willkürliche Umformung des Erfahrungsinhalts dar, die wir mit Rücksicht auf die praktischen Zwecke der Mitteilung vornehmen. Wer ein festes Band der Identität verlangt, der wird hierbei nur durch das Vorurteil einer unwandelbaren, unwahrnehmbaren wirklichen Natur, die jedem Namen entsprechen soll, getäuscht.⁴⁴⁾ Mit dieser Kritik wird indessen nicht nur dem transscendenten Objekt „hinter“ den Erscheinungen, sondern auch dem Erfahrungsobjekt selbst das Fundament entzogen. Nicht nur die Metaphysik, sondern auch die theoretische Naturwissenschaft wird durch sie getroffen: muss doch auch sie die veränderlichen Einzelwahrnehmungen, um sie einer festen Regel zu unterwerfen, auf beharrende Grundeinheiten zurückbeziehen, die sie gedanklich erschafft und fixiert. In dem Streben, die unwandelbaren metaphysischen Substanzen zu beseitigen, hat Berkeley auch die begriffliche Funktion der Identitätssetzung und ihre Notwendigkeit preisgegeben. Der eigentliche methodische Charakter der theoretischen Physik wird daher nicht minder als der der reinen Mathematik verkannt: weil zwischen den „primären“ und „sekundären“ Qualitäten kein absoluter, dinglicher Unterschied besteht, darum wird auch jede begriffliche Zurückführung der einen auf die anderen, jeder Versuch einer durchgehenden mechanischen Erklärung der Naturerscheinungen als eitles und nutzloses Bemühen verspottet.⁴⁵⁾

Auch die allgemeine phänomenologische Analyse des Begriffs der Bewegung enthält in sich die gleiche Zweideutigkeit.

Die Bewegung bedeutet, wie hier ausgeführt wird, wenn wir lediglich ihre unmittelbare Erscheinung ins Auge fassen, ohne ihrem vorgeblichen „abstrakten“ Begriff nachzujagen, nichts anderes als die räumliche Verschiedenheit bestimmter sinnlicher Qualitäten innerhalb unseres Vorstellungsbildes. So wenig der „reine“ Raum, losgelöst von aller Farben- und Tastempfindung ein Gegenstand der Erfahrung und der Wissenschaft sein kann, so wenig bedeutet der Stellenwechsel in ihm etwas Objektives, das von der jeweiligen Beschaffenheit des wahrnehmenden Subjekts unabhängig wäre. Die Natur der Bewegung können wir nicht abgetrennt von unseren „Ideen“, somit nicht losgelöst von individuellen psychologischen Bedingungen und Dispositionen bestimmen: je nach der Beschleunigung oder Verzögerung des Vorstellungsablaufs muss auch das Urteil über die körperlichen Bewegungen bei verschiedenen Beurteilern verschieden ausfallen.⁴⁶⁾ Diese Betrachtung aber hebt wiederum nicht nur die Bewegung als absolutes Objekt auf, sondern sie lässt es auch völlig im Dunkeln, wie, innerhalb der Erfahrung selbst, zu einer wissenschaftlichen Objektivierung und zu einer exakten Gesetzmäßigkeit der Bewegungsphänomene zu gelangen ist. Die Erkenntnislehre Berkeleys besitzt kein Mittel, um diesen Fortschritt zu erklären, weil ihr die „Ideen“ lediglich die Vorstellungsbilder selbst, nicht aber allgemeine begriffliche Prinzipien ihrer Formung und Gestaltung bilden.

Dieser Mangel eines objektiv-begrifflichen „Grundes“ der Erscheinungsrealität kann für Berkeley selbst freilich nicht fühlbar werden, da er eine Gewähr für die Konstanz und Einheitlichkeit des Naturganzen kennt, die alles rein logische Wissen hinter sich lässt. Die Gleichförmigkeit des Naturlaufs ist durch den unwandelbaren Willen seines Schöpfers und Erhalters unmittelbar verbürgt. Die Erfahrung, die uns bisher als das Prinzip alles Begreifens galt, wäre in sich selbst unbegreiflich, wenn sie nicht aus einem „intelligiblen“ Sein herstammte, das ihr Halt und Zusammenhang gibt. Dass die Objekte nicht, zugleich mit dem Wechsel unserer Vorstellungen, selbst dahinschwänden, dass sie ein festgefügtes und abgeschlossenes Reich bilden, das der Willkür des Individuums entzogen ist: dies bedeutet nichts anderes, als dass sie in einem höchsten, göttlichen

Verstande geeint sind und hier ihren dauernden Bestand besitzen. Der Gedanke, dass alle unsere Vorstellungen, um als „real“ gelten zu können, auf eine letzte absolute Ursache zurückgeführt werden müssen, wird somit von Berkeley unverändert festgehalten: nur dies ist erreicht, dass das Absolute dem Geiste nicht mehr als eine ihm wesensfremde Macht gegenübertritt, sondern mit ihm von derselben Natur ist und nur den höchsten Typus und die Vollendung des Bewusstseins selbst darstellt.⁴⁷⁾ Um uns des göttlichen Seins zu versichern, brauchen wir nicht über die Welt der Phänomene hinauszugehen, brauchen wir nicht die Natur zu verlassen, um zu einem „unbewegten Beweger“ jenseit ihrer selbst zu gelangen: es genügt, den Inhalt jeder Einzelwahrnehmung vollständig und bis zu Ende zu analysieren, um auf ihrem Grunde den Begriff Gottes unmittelbar zu entdecken.⁴⁸⁾ Die Zeichensprache der Natur, die wir in der Wahrnehmungstheorie als den eigentlichen Grund aller unserer Erfahrungsschlüsse kennen lernten, lernen wir nunmehr als die Zeichensprache Gottes begreifen: Gott ist es, der unserem Geiste die mannigfachen sinnlichen Impressionen in bestimmter Ordnung und Folge einprägt und der dadurch das Bild der empirischen Wirklichkeit in ihm erstehen lässt.⁴⁹⁾ So ist auch für Berkeley, trotz seines sensualistischen Ausgangspunkts, die Vernunft das notwendige Korrelat des Seins; aber dies bedeutet ihm nicht, dass die Erfahrung auf notwendige rationale Prinzipien zurückgeht, sondern dass sie das Werk und die Kundgebung eines höchsten, vernünftigen Schöpferwillens ist.

IV.

Der Begriff der Substanz.

Mit diesem Gedanken, der für den Abschluss von Berkeleys Erfahrungstheorie unentbehrlich ist, haben wir indessen ihr eigentliches Gebiet bereits endgültig überschritten. Und diese Ausdehnung des Erkenntnisinhalts muss mit innerer Notwendigkeit zugleich eine Umgestaltung der Erkenntnismittel nach sich ziehen, die den bisherigen systematischen Aufbau beherrschten. In den Eindrücken, die die Sinne uns darbieten und in den

assoziativen Verknüpfungen, die wir an ihnen vollziehen, schien sich bisher aller Inhalt des Bewusstseins zu erschöpfen. Der Gegenstand wurde zu einem Komplex sinnlicher Ideen, — die „Idee“ selbst aber galt als ein in sich ruhender, durchaus passiver Tatbestand, den wir rezeptiv hinzunehmen haben. Dieses Ergebnis aber enthält implicit bereits die Aufforderung und das Motiv zu einem weiteren Fortschritt in sich. Jedes psychische Phänomen bietet sich der philosophischen Reflexion unter einem doppelten Gesichtspunkt dar: es stellt nicht nur objektiv einen Gegenstand, als einen Inbegriff von Perzeptionen dar, sondern ist zugleich der Ausdruck einer Funktion und Betätigung des Geistes. Wie die Wirklichkeit der Sinnendinge direkt in ihrem Wahrgenommenwerden besteht und nicht erst durch mittelbare Folgerungen erschlossen zu werden braucht, so ist die Gewissheit eines aktiven Prinzips, eines „Ich“, dem alle diese Objekte erscheinen, nicht minder ursprünglich gegeben. „Neben der endlosen Mannigfaltigkeit der Ideen oder der Gegenstände der Erkenntnis gibt es in gleicher Weise Etwas, das sie erkennt oder wahrnimmt und das an ihnen verschiedene Operationen ausübt, indem es sie begehrt, sie in der Vorstellung verknüpft und trennt oder sie in der Erinnerung hervorruft. Dieses erkennende tätige Wesen ist es, was ich Geist, Seele, Bewusstsein oder Ich nenne: alles Ausdrücke, durch die ich nicht eine von meinen Ideen, sondern ein von ihnen durchaus verschiedenes Ding, worin sie existieren oder wahrgenommen werden, bezeichne.“⁵⁰⁾

Der neue Gegenstand verlangt somit, um in seiner Eigenart fassbar und darstellbar zu werden, eine neue Kategorie der Erkenntnis. Der Begriff, der in der Analyse des wissenschaftlichen Denkens nirgends in der vollen Kraft und Selbständigkeit seiner Geltung erfasst worden war, behauptet an diesem Problem sein uneingeschränktes Recht. Dass damit der systematische Mittelpunkt von Berkeleys Lehre allmählich von seiner Stelle rückt, dies tritt schon in seinen Versuchen einer Umgestaltung seiner Terminologie deutlich hervor. Die „Idee“ erweist sich, in ihrer bisherigen Definition, unzureichend; da sie lediglich ein einzelnes, fest umgrenztes Wahrnehmungsbild bedeutet, so kann sie weder die mannigfachen Beziehungen zwischen den Inhalten des Bewusstseins wiedergeben, noch zur Bezeichnung

seiner inneren Tätigkeiten verwendet werden. Die späteren Bearbeitungen der „Prinzipien“ und der „Dialoge“ geben dieser Einsicht klaren Ausdruck. „Man darf sagen — heisst es hier — dass wir eine Art Wissen oder einen Begriff (some knowledge or notion) von unserer eigenen Seele und von geistigen und tätigen Wesen haben, dass wir dagegen im strengen Sinne von ihnen keine Ideen besitzen. Ebenso wissen wir um die Relationen zwischen den Dingen oder Ideen und haben von ihnen einen Begriff, während doch diese Relationen von den aufeinander bezogenen Dingen oder Ideen selber verschieden sind, sofern die letzteren von uns ohne die ersteren erfasst werden können. Es scheint mir demnach, dass Ideen, Geister und Relationen in ihren mannigfachen Arten den Inbegriff der menschlichen Erkenntnis und den Gegenstand jeglicher Untersuchung ausmachen, und dass es ein ungenauer Gebrauch des Wortes „Idee“ ist, wenn man es auf alles anwendet, was ein Objekt unseres Wissens ist oder wovon wir irgend einen Begriff haben.“⁵¹⁾ —

Ist somit der Besitz der Idee keine unentbehrliche Bedingung der Erkenntnis mehr, so bleibt doch das begriffliche Wissen, das hier anerkannt wird, von der „abstrakten“ Allgemeinvorstellung, die vielmehr nach wie vor als ein unmögliches Zwitterding zwischen Denken und sinnlicher Empfindung erkannt wird, deutlich geschieden. Die neue intuitive Gewissheit, die sich uns hier eröffnet, steht gleich weit ab von der Art, in der wir irgend ein empirisches Ding erfassen, wie von jeder mittelbaren Einsicht, die erst durch ein logisches Schlussverfahren gewonnen und begründet werden muss. Wie bei Descartes, so wird bei Berkeley die Gewissheit von der Realität des Ich in einem inneren „Schauen“ erlangt, das aller syllogistischen Zwischenglieder entraten kann. Und die gleiche ursprüngliche Einsicht, die uns der Existenz des Ich versichert, gibt uns auch die Erkenntnis seiner Wesenheit als eines unteilbaren und unausgedehnten Dinges, welches denkt, handelt und wahrnimmt.⁵²⁾ Gegen diese Folgerung müssen sich freilich alsbald die altbekannten Einwände erheben: denn wie vermöchte der geistige Akt, kraft dessen die Mannigfaltigkeit der Eindrücke sich zur Einheit und zu einer gemeinsamen Beziehung zusammenschliesst, uns ein einfaches und identisches Sub-

strat des Bewusstseins zu verbürgen? Die „reine Erfahrung“ zum mindesten, die Berkeley selbst als Richterin aufgerufen und anerkannt hatte, muss sich jedem derartigen Schluss versagen: es ist völlig konsequent, wenn die frühesten Begriffsbestimmungen Berkeleys, wie sie in dem philosophischen Tagebuch seiner Jugendjahre erhalten sind, den Geist nur als einen „Haufen von Vorstellungsinhalten“ (a congeries of perceptions) kennen.⁵³⁾ Wie ein bestimmtes äusseres Objekt nichts anderes ist als ein Beisammen verschiedener sinnlicher Qualitäten, so geht hier das Ich völlig in der Summe seiner Wahrnehmungen auf. Die endgültige Ausgabe der „Dialoge“ — die von jenen ersten Aufzeichnungen fast durch drei Jahrzehnte getrennt ist — erinnert sich dieser Auffassung: aber es ist charakteristisch, dass es nunmehr Berkeleys Gegner ist, der sie aussprechen und vertreten muss. Was wir unser Selbst nennen — so argumentiert dieser — ist in Wahrheit nur ein Inbegriff fließender Ideen, ohne ein dauerndes Sein, das sie stützt und trägt: die geistige Substanz ist nicht minder, wie die körperliche ein bedeutungsleeres Wort.⁵⁴⁾ Berkeley sucht diesen Einwand zu entkräften, indem er die Frage vom theoretischen Bewusstsein in das praktische verlegt. Der Wille ist ihm das eigentliche Urphänomen, das uns vom Dasein des individuellen Geistes zwingend überzeugt. Die geistige Tätigkeit, die wir an dem sinnlichen Stoffe ausüben, die Freiheit, in der wir mit ihm schalten, gibt uns erst den wahren Begriff des Ich und seine endgültige Unterscheidung von den passiven und „trägen“ Wahrnehmungsinhalten. In dieser Richtung des Willens auf sein Objekt ist uns der eigentliche Ursprung und das Wesen aller echten Kausalität enträtselt. Wenn von Berkeley der Begriff der Kraft aus der Naturwissenschaft verwiesen wurde, so geschah es nur, um ihn einem „höheren“ geistigen Gebiet ausschliesslich vorzubehalten. Der Begriff des Wirkens kommt einzig im geistigen Geschehen zu wahrhafter Erfüllung und Geltung; es ist eine falsche und irreführende Metapher, die ihn auf die Beziehungen innerhalb der Körperwelt zu übertragen sucht.

Wenn Berkeley die Kategorien der „Ursache“ und der „Wirkung“ aus unserer Erfahrungserkenntnis ausgeschaltet, wenn er sie durch den Begriff des assoziativen „Zeichens“ ersetzt hatte, so betraf also diese Kritik nicht den Inhalt, sondern nur die An-

wendung des Kausalprinzips. Das Prinzip selbst bleibt in voller Kraft: ausdrücklich wird es als das rationale Mittel anerkannt, das uns die Existenz anderer geistigen Wesenheiten, ausserhalb des eigenen Ich und ihren gemeinsamen Ursprung in der allumfassenden göttlichen Substanz kennen lehrt.⁵⁵⁾ Das Schlussverfahren, in dem wir zu diesem höchsten Ergebnis hingeleitet werden, ist von völlig anderer Art und ruht auf völlig anderem Grunde, als alle unsere empirischen Folgerungen, die nur eine Häufigkeit im Beisammen verschiedener Ideen aussprechen, ohne uns zwischen ihnen einen logischen und deduktiven Zusammenhang erkennen zu lassen. Wenn in ihnen der blosse Trieb der Gewohnheit uns leitet, so ist es hier das Urteil und der Verstandesschluss, der jeden unserer Schritte beherrscht und rechtfertigt. Erst in der Metaphysik und in der spekulativen Theologie ergreifen wir die „notwendige Verknüpfung“, die uns innerhalb der Erfahrung und der mathematischen Physik versagt blieb.⁵⁶⁾

An dieser Stelle hat sich das System am weitesten von seinen sensualistischen Anfängen entfernt. Schon in den „Prinzipien“ wird der Gegensatz zwischen der Begriffstheorie, mit der das Werk beginnt und der spiritualistischen Metaphysik, mit der es abschliesst, deutlich fühlbar; und die Weiterführung der Berkeley'schen Philosophie dient nur dazu, ihn zu vertiefen und unausgleichbar zu machen. Fortan kann kein Kompromiss, keine Umformung der Terminologie und Begriffssprache mehr über die Spannung und den Widerstreit zwischen den beiden Enden des Systems hinwegtäuschen. Soll die Einheit der Lehre wahrhaft hergestellt werden, so bedarf es einer radikalen Umgestaltung ihrer ersten Prinzipien und Voraussetzungen. Dieser Schritt ist es, den Berkeley in der letzten Epoche seiner Philosophie mit unvergleichlicher Energie und Kühnheit vollzieht. Und wenn gleich diese Revision vor allem im metaphysischen Interesse unternommen wird, so wird sie doch mittelbar von entscheidender Bedeutung für die Logik und Erkenntnislehre, die jetzt auf einem völlig neuen Grunde errichtet werden.

V.

Die Umgestaltung der Berkeleyschen Erkenntnislehre.

In der Geschichte der Religionsphilosophie bildet die Lehre Berkeleys eine der eigentümlichsten und originalsten Erscheinungen. In völlig unvergleichlicher Art wird hier das sinnliche und das geistige Sein in einander verwoben, wird die Erfahrung, ohne durch einen fremden Zusatz verfälscht und ihrer selbständigen Eigenart beraubt zu werden, unmittelbar an ein „intelligibles“ Sein geknüpft. Wo immer von der realistischen Weltansicht ausgegangen wird, da setzt sich der Dualismus, der ihr zu Grunde liegt, auch ins Gebiet der Religion fort. Besitzt die Materie ein absolutes Dasein, so kann das Göttliche fortan nur noch als eine jenseitige Macht gedacht werden, die ihr gegenübersteht. Diese Trennung und dieser Gegensatz ist für Berkeleys Philosophie von Anfang an aufgehoben. Was das „Sein“ der empirischen Dinge bedeutet, dies liess sich nicht einmal verstehen und aussprechen, ohne dass wir, in dieser Erklärung selbst, auf das unendliche Bewusstsein Gottes zurückgingen. „So sicher daher die sinnliche Welt wirklichen Bestand hat, so sicher existiert ein unendliches allgegenwärtiges geistiges Wesen, das sie in sich enthält und trägt.“⁵⁷⁾

Die religiöse Anschauung erwächst somit nicht mehr im Widerstreit zur Welt der Erfahrung und in der Abwendung von ihr; sondern sie bedeutet nichts anderes als das Ganze der Erfahrung selbst, sofern wir es selbständig und systematisch begreifen. Stellen wir uns auf den Standpunkt der unmittelbaren Empfindung, so zerfällt uns die Realität in eine Reihe von sinnlichen Einzelinhalten, die einander in völliger Isolierung gegenüberstehen. Wir könnten diese unübersehbare Mannigfaltigkeit von Empfindungen niemals zu Objekten zusammenschliessen, wir könnten nicht versuchen, sie als einen einheitlichen Text der Erfahrung zu lesen, wenn wir nicht den Gedanken zugrunde legten, dass in diesem scheinbaren Chaos eine latente Regel enthalten ist, dass es eine höchste Intelligenz ist, die sich uns hier mittels willkürlich gewählter, sinnlicher Zeichen kundgibt. Der Gottesbegriff ist eine notwendige und konstitutive Bedingung des Erfahrungsbegriffs. (Vgl. ob. S. 228f.) „Es ist nicht genug, von den gegenwärtigen

Phänomenen und Wirkungen, durch eine Kette natürlicher Ursachen hindurch, zu einem göttlichen Verstand als der entfernten und ursprünglichen Ursache fortzugehen, die die Welt zuerst erschaffen und ihr dann ihren Lauf gelassen hat. Vielmehr können wir, wenn wir Rechenschaft von den Phänomenen geben wollen, keinen einzigen Schritt tun, ohne die unmittelbare Gegenwart und die unmittelbare Wirksamkeit eines unkörperlichen, tätigen Wesens anzunehmen, das alle Dinge nach bestimmten Gesetzen und Zwecken verknüpft, bewegt und ordnet.⁵⁸⁾

Ist es somit die Vernunft des Weltganzen, die sich uns auch in jeder scheinbar vereinzelt Empfindung enthüllt, so müssen wir erwarten, dass die neue metaphysische Rangordnung, die damit geschaffen ist, auch innerhalb der Erkenntnistheorie allmählich zum Ausdruck gelangt. Die Wahrnehmung kann fortan nicht mehr schlechthin als das sachliche Prius des Denkens gelten, da vielmehr ihr ganzer Sinn und Wert darin besteht, einen ursprünglichen gedankenmässigen Zusammenhang symbolisch wiederzugeben. So beginnt schon in den Schriften der mittleren Periode der Schwerpunkt des erkenntnistheoretischen Systems sich zu verschieben. Wenn in den „Dialogen“ die Prinzipien und Theoreme der Wissenschaften als allgemeine, intellektuelle Erkenntnisse bezeichnet werden, deren Geltung somit vom Sein oder Nicht-Sein der Materie nicht berührt werde⁵⁹⁾ — so ist dies vorerst nur ein vereinzelt Aperçu, das in dem Zusammenhang der Schrift keine Ausführung und keine Stütze findet. Das folgende systematische Hauptwerk aber, der „Alciphron“ vom Jahre 1723, führt den Gedanken sogleich um einen Schritt weiter. Die universellen Regeln und Grundsätze, deren der Geist notwendig bedarf, um innerhalb der Welt der Erscheinungen irgend eine dauernde Ordnung und eine feste Richtschnur des Handelns zu gewinnen, können ihm — wie hier ausgeführt wird — nicht aus der Anschauung konkreter Einzelinge erwachsen. „Nicht durch die blosser Betrachtung besonderer Dinge, noch weniger aber durch die Betrachtung abstrakter allgemeiner Ideen, vollzieht sich der Fortschritt des Geistes, sondern einzig und allein durch eine geeignete Wahl und durch methodische Handhabung von Zeichen. . . So ist, wer die Bezeichnung der Zahlen versteht, dadurch imstande, die gesamte

Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Zahlen kurz und distinkt auszudrücken und alle arithmetischen Operationen an ihnen mit Hilfe allgemeiner Gesetze kurz und rasch zu vollziehen.“⁶⁰⁾ Dem „Zeichen“ eignet somit jene Funktion der Allgemeinheit, die der sinnlichen Vorstellung für immer versagt bleibt. Alle Wissenschaft, sofern sie allgemeingültig und streng rational erweislich ist, hat es unmittelbar lediglich mit Symbolen zu tun, obwohl diese nachträglich, in der Anwendung, auf Dinge bezogen werden.⁶¹⁾

Diese „nominalistische“ Ansicht enthält indessen, wie man sich gegenwärtig halten muss, keine der skeptischen Folgerungen in sich, die sonst mit ihr verbunden zu sein pflegen. Die Zeichen, die das Material und das Grundmittel aller wissenschaftlichen Erkenntnis ausmachen, sind für Berkeley keine bloss willkürlichen Gebilde, keine äusserlichen Marken und Benennungen, die den Ideen nach Belieben aufgeheftet werden können. Die „Stellvertretung“, auf der sie beruhen, macht vielmehr den Grund und die Möglichkeit unserer objektiven Erfahrung selbst aus. Ohne die Möglichkeit, ein Einzelbild als Symbol eines allgemeinen Zusammenhangs zu deuten und zu verstehen, wäre uns nicht nur die abstrakte wissenschaftliche Erkenntnis, sondern jede Anschauung der Dinge und ihrer räumlichen Gestaltung und Gliederung versagt. Der Begriff der „Repräsentation“ besitzt somit hier einen reicheren und tieferen Gehalt, als in seinen sonstigen geschichtlichen Ausprägungen. Gegenüber der ersten Fassung, in welcher er im System Berkeleys auftrat, hat er jetzt vor allem eine wichtige Klärung erfahren. Dass ein Inhalt eine Gesamtgruppe von Vorstellungen darstellt und vertritt, dies bedeutet jetzt nicht mehr, dass diese Vorstellungen irgendwie selber, als wirkliche psychische Inhalte in uns vorhanden wären und vom Bewusstsein durchlaufen würden. (S. hrz. ob. S. 220 f.) Vielmehr kann auch dort, wo jede derartige sinnliche Vergegenwärtigung prinzipiell ausgeschlossen ist, eine allgemeine Erkenntnis erreicht werden. Begriffe können ihren Wert und ihr Recht besitzen, selbst wenn es — wie im Falle der imaginären Wurzeln der Algebra — unmöglich ist, für sie irgend eine unmittelbar korrespondierende Vorstellung aufzuweisen.⁶²⁾ Denn ihr eigentliches Korrelat liegt nicht in den

einzelnen Ideen als solchen, sondern in den Beziehungen und Verknüpfungen, die zwischen ihnen bestehen. Die Gültigkeit solcher gesetzlichen Beziehungen, nicht das Sein irgendwelcher besonderer oder allgemeiner sinnlicher Bilder ist es, die uns durch die Zeichen der Wissenschaft repräsentiert wird.⁶³⁾ So haben wir von der Kraft, die einen Körper bewegt, keine bestimmte „Idee“, während wir nichtsdestoweniger evidente Sätze und Theoreme über sie besitzen, die wertvolle Wahrheiten in sich enthalten und uns, für die spekulative Erkenntnis, wie für das praktische Handeln gleich unentbehrlich sind.⁶⁴⁾ Allgemein gefasst ist es somit nicht der blosse nominale Gehalt der Symbole, sondern die Bedeutung, die der Gedanke mit ihnen verknüpft, was ihren Erkenntniswert ausmacht: die Zeichen begründen nicht die Wahrheit der idealen Relationen, sondern sie sagen sie lediglich aus. Der objektive gesetzliche Zusammenhang der Ideen, auf dem alle Wissenschaft beruht, wird durch sie nicht erschaffen, sondern nur für das Bewusstsein fixiert.

Wenn indessen im „Alciphron“ die neue Problemstellung nur im Zusammenhange theologischer Fragen entsteht und hinter diesen alsbald gänzlich zurücktritt, so gewinnt sie ihre vollkommene und selbständige Entwicklung in der letzten und merkwürdigsten Schrift Berkeleys. Die „Siris“, — die mit der Aufzählung der mannigfaltigen Heilwirkungen des Teerwassers beginnt und von hier aus, in stetigem und fast unmerklichem Fortgang zu den höchsten metaphysischen Fragen fortleitet, um damit die göttliche Verfassung und Verkettung des Alls, kraft deren das Kleinste mit dem Grössten zusammenhängt, ersichtlich zu machen — sie will auch erst die wahrhafte innere Verkettung des Systems selber herstellen, indem sie Anfang und Ende, Erkenntnislehre und Metaphysik in einer neuen Gesamtanschauung verknüpft und eint. Der „Anstieg“ vom Sinnlichen zum Intellektuellen tritt nunmehr in seinen einzelnen Phasen klar heraus. „Die Sinne sind es, die zuerst den Geist unterjochen und gefangen nehmen. Die sinnlichen Erscheinungen sind uns alles in allem: all unsere Schlüsse haben es nur mit ihnen zu tun; all unser Streben findet in ihnen sein Ziel. Wir fragen nicht weiter nach Realitäten oder Ursachen, bis der Verstand zu dämmern beginnt und einen Strahl auf dieses Schattenspiel fallen lässt. Dann erst erkennen

wir das wahre Prinzip der Einheit, der Identität und der Existenz. Die Dinge, die zuvor für uns den ganzen Inbegriff des Seins auszumachen schienen, werden uns zu zerfliessenden Phantomen, sobald wir sie mit dem Auge des Intellekts betrachten.⁶⁵⁾ Nur der „gemeinen Ansicht“ sind demnach „sinnlich“ und „wirklich“, Empfindung und Erkenntnis dasselbe, während alle echte Philosophie darauf gerichtet ist, zu zeigen, dass die Prinzipien der Wissenschaft weder Gegenstände des Sinnes, noch der Einbildungskraft sind, und dass Verstand und Vernunft allein die sicheren Führer zur Wahrheit sind.⁶⁶⁾ So ist der Geist, der für die ganze vorangehende Entwicklung bereits als das höchste Objekt des Wissens galt, nunmehr ausdrücklich auch in seiner selbsttätigen und schöpferischen Funktion anerkannt. „Seine Vermögen und seine Betätigungen bilden eine neue und distinkte Klasse von Inhalten, aus deren Betrachtung uns Begriffe, Grundsätze und Wahrheiten erwachsen, die so fern von jenen ersten Vorurteilen liegen, in die die sinnliche Betrachtung uns verstrickt, ja ihnen so entgegen sind, dass sie aus den gewöhnlichen Schriften und Reden ausgeschlossen werden, und, als abgesondert von allem Sinnlichen (abstract from sensible matters) der spekulativen Mühe Weniger überlassen bleiben.“⁶⁷⁾ Die Geschichte der Philosophie enthält kein zweites Beispiel einer derart offenen und schonungslosen Selbstkritik, wie Berkeley sie hier vollzieht. Man muss, um sich den Abstand ganz zu Bewusstsein zu bringen, der zwischen Ziel und Ausgangspunkt liegt, vor allem die frühesten Aufzeichnungen des „Commonplace Book“ zum Vergleiche heranziehen. Hier war es mit der ganzen radikalen Schroffheit, die diese jugendlichen Versuche kennzeichnet, ausgesprochen: „wir müssen, mit dem Pöbel, die Gewissheit in die Sinne setzen“. „Es ist Narrheit sie zu verachten; denn wären sie nicht, so gäbe es überhaupt weder Erkenntnis, noch Denken.“ Ein „reiner Verstand“ ist nur ein bedeutungsleeres Wort.⁶⁸⁾ So hat Berkeley den gesamten Weg durchmessen, der zwischen der Lockeschen Auffassung der „Idee“ und ihrer Platonischen Urbedeutung liegt. —

Denn Platon ist es, zu dem er sich nunmehr bekennt und zu dessen reiner Grundlehre er vorzudringen strebt. „Aristoteles und seine Nachfolger haben eine monströse Darstellung der

Platonischen Ideen gegeben und auch in der eigenen Schule Platos sind gar seltsame Dinge über sie vorgebracht worden. Würde indes dieser Philosoph nicht nur gelesen, sondern auch eindringlich studiert und zu seinem eigenen Ausleger gemacht, so würde das Vorurteil, das jetzt gegen ihn besteht, bald schwinden und sich in die höchste Achtung für die erhabenen Begriffe und die schönen Fingerzeige wandeln, die uns in all seinen Schriften entgegenleuchten.“ Denn in der Sprache Platons bedeutet die Idee „kein träges und untätiges Objekt des Denkens, sondern sie ist ihm mit αἰτία und ἀρχή, mit Ursache und Prinzip gleichbedeutend. Güte, Schönheit, Tugend und dergleichen sind nach ihm nicht leere Erdichtungen des Geistes, noch blosse willkürlich gebildete Kollektivvorstellungen, noch schliesslich abstrakte Begriffe im Sinne der Modernen; sondern sie bilden das höchste intellektuelle und unwandelbare Sein, das an Realität den fließenden und vergänglichen Sinnendingen, die niemals Bestand haben und daher keinen Gegenstand des Wissens bilden können, überlegen ist.“⁶⁹⁾ Die Forderung, „Platon zu seinem eigenen Ausleger zu machen“, begegnet hier nicht zum ersten Male. Sie ist, mit den gleichen Worten, von Leibniz erhoben worden⁷⁰⁾; wie sie denn überhaupt bei allen grossen idealistischen Denkern in typischer Weise wiederkehrt. Gegen Lockes Kritik des „Angeborenen“ wird die Platonische Grundansicht von Berkeley jetzt ausdrücklich verteidigt. Die „Ideen“, wie Locke und die Neueren sie fassen, die trägen und passiven Vorstellungsobjekte leiten sich allerdings sämtlich von den Sinnen her; neben ihnen aber müssen wir ursprüngliche geistige Akte und Tätigkeiten anerkennen — und von dieser Art sind alle reinen Begriffe, wie das Sein und das Gute, das Gleiche und das Aehnliche.⁷¹⁾ „Wie der Verstand nicht wahrnimmt, d. h. nicht hört und nicht sieht und nicht tastet, so vermag der Sinn nicht zu erkennen. Wenn daher der Geist die Sinne und die Einbildungskraft auch als Mittel brauchen kann, um zur Erkenntnis zu gelangen, so gibt doch der Sinn für sich allein niemals ein Wissen. Denn, wie Platon im Theaetet richtig bemerkt: Wissen besteht nicht in passiven Wahrnehmungen, sondern entsteht erst in ihrer Bearbeitung durch die Vernunft; es ist nicht in den Inhalten der Empfindung, sondern ἐν τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ gegründet.“⁷²⁾ Die

charakteristische Wendung, die Berkeleys Denken von den Impressionen zu den idealen Prinzipien, vom Psychologismus zur Idee der „reinen Logik“ vollzogen hat, kommt hier in aller Schärfe zum Ausdruck.

An einem Punkte indessen bleibt trotz allem der Zusammenhang mit der früheren Grundanschauung fortbestehen: die veränderte Wertschätzung betrifft die logischen und metaphysischen, nicht aber die mathematischen und physikalischen Begriffe. Die rationale Erhöhung der Erkenntnis lässt das Erfahrungswissen unberührt. Die Wissenschaft des körperlichen Seins steht, wie dieses Sein selbst, im Kontrast und Widerstreit zur Welt des Reinen und Gedanklichen. Die spiritualistische Geringschätzung des Objekts der Physik erstreckt sich auch auf ihre begrifflichen Methoden. Dieser Zug, der schon in den Anfängen von Berkeleys Philosophie deutlich hervortritt, hat sich durch all ihre inneren Umbildungen hindurch unverändert erhalten. Gegen seine sensualistische Kritik der mathematischen Begriffe erhebt er in seinem philosophischen Tagebuch gelegentlich selbst den Einwand, dass das Urteil über diese Begriffe nicht den Sinnen, sondern dem reinen Verstande zukomme. Aber er weist dieses Bedenken alsbald zurück: „Linien und Dreiecke sind keine Operationen des Geistes.“⁷³⁾ Die Torheit der Mathematiker besteht eben darin, dass sie zur Entscheidung über sinnliche Inhalte, wie Ausdehnung und Gestalt, eine andere Instanz als die sinnliche Wahrnehmung anrufen, dass sie die Objekte der Empfindung mit dem Maasstabe der Vernunft messen wollen. „Die Vernunft ward uns für edlere Zwecke gegeben;“⁷⁴⁾ sie kann nur dort in Wirksamkeit treten, wo es sich um geistige und unausgedehnte Wesenheiten handelt, wie unsere Seele und ihre Vermögen und Beschaffenheiten es sind.⁷⁵⁾ So wird Berkeley dazu geführt, selbst den subtilen scholastischen Streitigkeiten, trotz all ihrer inneren Leere und Verworrenheit, noch den Vorrang vor den modernen mathematischen Diskussionen über das Unendliche und das Unendlichkleine zuzugestehen: hatten doch jene es wenigstens mit grossen und erhabenen Gegenständen zu tun, während diese zum grössten Teil auf gänzlich nichtige und unbedeutende Dinge gehen!⁷⁶⁾ In dieser Zuweisung der Mathematik und mathematischen Physik zu einer

„niederer“ Sphäre des Wissens aber ist Berkeley selbst Scholastiker geblieben. Er wiederholt hier nur ein Motiv, das für die mittelalterliche Weltansicht typisch ist, und das die moderne Philosophie und Wissenschaft, um ihrem neuen Erkenntnisideal Eingang zu verschaffen, von Anfang an ständig zu bekämpfen hatte. (Vgl. Bd. I, 250, 267 f., u. ö.) Und dieses Motiv beherrscht auch noch die letzte Phase seines Systems: sofern es über die sensualistischen Anfänge hinausstreitet, sofern es ein eignes Gebiet und eine eigene Gerichtsbarkeit des Intellekts abgrenzt, geschieht es, um den Geist in seiner metaphysischen Natur und seinem metaphysischen Ursprung, nicht aber um ihn in seinen wissenschaftlichen Betätigungen zu begreifen und in diesen seine wahre Wesenheit zu begründen. Die Polemik gegen Newton und die mathematische Naturphilosophie kann daher die „Siris“ ungeschmälert aufrecht erhalten. Berkeley stellt der Mathematik und der theoretischen Physik eine höhere, „transcendentale“ Wissenschaft entgegen, der die Aufgabe zufällt, die Prinzipien dieser Disziplinen aufzudecken und ihnen ihre „Grenzen“ zu bestimmen.⁷⁷⁾ Aber die Grenzbestimmung erfolgt nicht in fundamentaleren logischen Grundsätzen, sondern wird durch den Ausblick in ein absolutes Reich stoffloser Wesenheiten gewonnen. „In der Physik überlassen wir uns den Sinnen und der Erfahrung, die uns lediglich die erscheinenden Wirkungen kennen lehren; in der Mechanik stützen wir uns auf abstrakte mathematische Begriffe. In der ersten Philosophie oder Metaphysik aber handeln wir von immateriellen Objekten und Ursachen und von der Wahrheit und Existenz der Dinge. Der Physiker betrachtet die Aufeinanderfolge der Sinnendinge und die Gesetze, durch welche sie verknüpft sind, indem er, was vorangeht, als Ursache, was folgt, als Wirkung ansieht. In dieser Weise müssen die sekundären körperlichen Ursachen aufgefasst werden, die uns doch von den wirklichen tätigen Kräften und von der realen Ursache, in der sie gegründet sind, keine Rechenschaft geben. Die wahrhaften tätigen Ursachen können nur durch reine Vernunftermäßigung aus den Schattenbildern, in die sie eingeschlossen sind, herausgelöst und zur Erkenntnis gebracht werden. Sie bilden den Bereich und Gegenstand der ersten Philosophie oder Metaphysik. Erst wenn in dieser Weise jeder

Wissenschaft ihr eigenes Gebiet zugewiesen und dessen Grenzen bestimmt sind und weiterhin ihre Objekte und Prinzipien deutlich gesondert sind, lassen sich die Probleme, die zu jeder einzelnen gehören, mit Klarheit behandeln.⁷⁸⁾ Es kann keinen schärferen Gegensatz geben, als zwischen der „transzendentalen“ Wissenschaft Berkeleys, die über dem Erfahrungswissen ein neues Sein zu erbauen unternimmt und dem transzendentalen Idealismus Kants, der die logischen Grundlagen der Erfahrungserkenntnis selbst zu begreifen und zu sichern sucht.⁷⁹⁾ —

Die letzte Phase des Systems lässt zugleich die inneren Triebkräfte seiner Entwicklung deutlich hervortreten. Indem Berkeley das methodische Prinzip der „reinen Erfahrung“ proklamierte, war seine Grundabsicht darauf gerichtet, das Bewusstsein auf sich selbst zu stellen und es von dem Zwange der äusseren, absoluten Materie zu befreien. In der Durchführung dieses Gedankens aber sieht er sich zunächst auf die Erkenntnismittel hingewiesen und eingeschränkt, die Lockes Philosophie geschaffen hatte. Indem er jedoch Lockes psychologisches Schema ungeprüft herübernimmt, war damit zugleich unvermerkt das metaphysische Grundmotiv des „Essay“ geduldet und anerkannt. Lockes Begriffsbestimmung der „Idee“ ist der Ausdruck seiner Gesamtansicht von der Funktion und Stellung des Geistes: der Gedanke der passiven Natur des Bewusstseins und seiner Abhängigkeit von den Aussendungen bildet ihr notwendiges Korrelat. Das Instrument, das Berkeley hier ergreift, entstammt somit einer Grundanschauung und dient einem Zwecke, der dem seinen unmittelbar entgegengerichtet ist. Diese Inkongruenz zwischen Ziel und Mittel bildet den dialektischen Anstoss für die Fortbildung des Systems. Aber vergebens ringt Berkeley nach einer völligen Loslösung von den ersten Voraussetzungen. Sein Weg führt ihn von Locke zu dem Platonischen Begriff des Geistes zurück: aber der Zusammenhang mit der Mathematik, der diesem Begriff erst Leben und Inhalt gab, wird nicht wieder zurückgewonnen. So sieht sich das Bewusstsein zuletzt dennoch von allem selbständigen und ursprünglichen Gehalt entblösst und an ein höheres göttliches Sein geknüpft, aus dem ihm alle Wahrheit und alle Erkenntnis fließt. —

Eine letzte charakteristische Ausprägung findet dieses Ver-

hältnis in der Entwicklung der ethischen Grundprobleme. Berkeleys Moralphilosophie ist vor allem auf die Abwehr der empirisch-psychologischen Ableitung des Sittengesetzes gerichtet. Nicht der Affekt des Wohlwollens und der Sympathie, der ein subjektiver und zweideutiger Gradmesser ist, sondern lediglich ein objektives und allgemeingültiges Gesetz darf die Regel des Handelns bilden. Mit diesem Gedanken tritt Berkeley Shaftesburys Wertprinzip des „sittlichen Gefühls“ scharf und energisch entgegen.⁸⁰⁾ Das „Gesetz“ selbst aber, das er als oberste Norm behauptet, stammt nicht aus dem eigenen Grunde des Bewusstseins, sondern es geht, wie das Naturgesetz, auf den göttlichen Gesetzgeber zurück und empfängt von ihm erst seine Sanktion.⁸¹⁾ Von dieser Anschauung aus bekämpft Berkeley insbesondere den modernen Begriff des Staates, dem er das eigene theokratische Ideal gegenüberstellt. Wie alle grossen idealistischen Denker, so ist auch er durch Kraft und Tiefe der sozialen Gesinnung ausgezeichnet, die er gleich sehr in seinen Schriften, wie in seiner praktischen Wirksamkeit bekundet. Gegenüber der herrschenden Doktrin der Zeit, die im wirtschaftlichen Egoismus die Norm und die gültige Triebfeder alles Handelns sieht, tritt er unablässig für die Forderung des „public spirit“ ein.⁸²⁾ Die Entwicklung seiner politischen Doktrin aber bleibt gleichfalls durch theologische Motive bestimmt. Das Recht des Souveräns ist nicht vom Willen des Volkes abgeleitet und übertragen, sondern fliesst unmittelbar aus göttlicher Satzung her. Der unbedingte „passive Gehorsam“ gegen die höchste staatliche Gewalt bildet das letzte Wort dieser Theorie;⁸³⁾ wie im Logischen, so bleibt im Ethischen die Autonomie des Geistes durch eine äussere Schranke eingengt.

Fünftes Kapitel.

Hume.

Der Begriff der Erfahrung, der für die naive Auffassung eine unmittelbare Einheit darstellt, hat sich für die philosophische Kritik Berkeleys in zwei ungleichartige Bestandteile zerlegt. Nicht der einfache Inhalt der Wahrnehmung, sondern der Akt der Verknüpfung der Einzelempfindungen ist es, der das primitive sinnliche Weltbild erschafft. Was wir die empirische Wirklichkeit nennen, das kommt erst durch eine eigentümliche Deutung und Umbildung der unmittelbaren „Perceptionen“ zustande: ein und dasselbe Material von Sinneseindrücken kann je nach der Verschiedenheit der assoziativen Verbindungen, die es auslöst, zu entgegengesetzten psychologischen Endergebnissen weitergeführt werden.¹⁾ Der neue Faktor, der hier in die Betrachtung eintritt, aber enthält zugleich ein neues Problem. Wenn es möglich sein soll, zwischen zwei Inhalten, die an und für sich keinerlei notwendige und logische Beziehung aufweisen, dennoch einen festen Vorstellungszusammenhang zu stiften, so ist die erste Bedingung hierfür, dass die Elemente uns wenigstens in der Erfahrung in regelmässiger und gleichartiger Wiederholung gegeben seien. Ohne eine solche regelmässige Abfolge des Vorstellungsstoffes fände die psychische Funktion der Verknüpfung nirgends einen Gegenstand, an dem sie sich betätigen könnte. Wir könnten — in Berkeleys Sprache ausgedrückt — die „Zeichen“, die uns in den einzelnen Eindrücken gegeben sind, nicht verstehen und lesen, sie nicht zu einem einheitlichen Text zusammenschliessen, wenn wir nicht von Anfang an sicher wären, dass sie eine Bedeutung in sich bergen, die wir nur zu entdecken und zu entwickeln haben. Wäre das Ganze der Erscheinungen ein

ungeordnetes Gewirr von Wahrnehmungen, die durch keine ursprüngliche Regel der Wiederkehr mit einander verbunden wären, so wäre das Kryptogramm der Natur nicht zu entziffern. Alle jene Erfahrungsschlüsse, vermöge deren wir erst Eindrücke zu Gegenständen umbilden, beruhen somit auf dem gedanklichen Postulat einer inneren Gleichförmigkeit des Naturlaufs. „Wir können durch sorgfältige Beobachtung der Phänomene, die in unseren Gesichtskreis fallen, zwar die allgemeinen Gesetze der Natur erkennen und aus ihnen die besonderen Erscheinungen ableiten, nicht aber sie als notwendig erweisen. Denn alle Deduktionen dieser Art sind abhängig von der Voraussetzung, dass der Urheber der Natur stets gleichmässig handelt und die Regeln, die wir als Prinzipien zugrunde gelegt haben, beständig befolgt: eben dies aber können wir niemals mit Evidenz erkennen.“²⁾

So sehen wir, wie nicht nur das Verfahren der empirischen Physik, sondern auch dasjenige der Psychologie — wie nicht nur unser Wissen von der Körperwelt, sondern auch die Erkenntnis der „Natur“ unseres Geistes auf hypothetischem Grunde ruht. Bei Berkeley selbst zwar kann die Frage, die hiermit gestellt ist, sich nicht zu voller Schärfe und Klarheit entwickeln. Denn die Gewissheit, die die Logik nicht zu gewähren vermag, ist ihm durch seine religiöse Grundanschauung verbürgt: die göttliche Wirksamkeit, aus der die Einzeldinge hervorgehen, ist zugleich die Gewähr für ihren innern Vernunftzusammenhang. In einer Welt, die das Werk eines höchsten Verstandes ist, muss eine feste methodische Ordnung herrschen. Die Beziehung auf den gemeinsamen intelligiblen Urgrund sichert den Erscheinungen jene Verwandtschaft und Gleichartigkeit, die die Bedingung ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis ist. Man hebe diese Wesenseinheit der Dinge auf: und das empirische Sein löst sich wiederum in ein Chaos auf. Betrachten wir die Erfahrung nur in ihrem eigenen Gehalt, so bietet sie uns keinerlei Beweis für eine dauernde Gesetzmäßigkeit, die in den Erscheinungen waltet und sie den Forderungen der Vernunft zugänglich und gefügig macht.

So führt die blosse Aufhellung der Bedingungen, auf denen Berkeleys Lehre ruhte, unmittelbar bis an die Schwelle von Humes Philosophie.

Der Vergleich zwischen Berkeley und Hume zeigt in charakteristischer Deutlichkeit, zu welcher verschiedenartigen Ergebnissen ein und dieselbe methodische Betrachtungsweise hinführen kann, wenn sie von Geistern von verschiedener intellektueller Prägung und verschiedenartiger persönlicher Grundtendenz ergriffen wird. Dieselben Tatsachen, die für Berkeley den Grund und Ansporn enthielten, über das Gebiet der blossen Sinnenwahrnehmung hinauszugehen, dienen nunmehr dazu, um uns für immer in dieses Gebiet festzubannen. So unbefriedigend die Antwort sein mag, die die Erfahrung auf die Zweifel und Fragen der Vernunft zu erteilen vermag, so unausweichlich bleiben wir an diese Antwort gebunden. Der Gegensatz, der zwischen unseren gedanklichen Forderungen und den Mitteln zu ihrer Erfüllung besteht, soll in seiner ganzen Schärfe aufgedeckt werden; nicht um ihn in einer „höheren“ metaphysischen Konzeption zu beseitigen, sondern um ihn als unaufheblich zu begreifen. Der Weg nach vorwärts ist uns verschlossen: so bleibt kein anderes Mittel, als die gesamte Arbeit, die das „Denken“ am Stoff der Empfindung vollzieht, wieder zurückzutun. Es gilt zum mindesten den psychologischen Zwang zu verstehen, der uns immer von neuem zu dieser Umdeutung der einfachen Perceptionen verleitet und der damit unser natürliches Weltbild entstellt. Das „wahre“ Sein geht in der Aussage der Empfindung auf: diese selbst aber ist uns von Anfang an nicht in ihrer eigenen unverfälschten Natur, sondern in einer bestimmten Formung durch das Urteil gegeben. Gelingt es, diese Leistung kraft der psychologischen Analyse wieder aufzuheben, so stehen wir damit erst vor der Substanz aller Erkenntnis und aller Wirklichkeit. So hält Hume an der Grundeinsicht fest, dass das empirische Sein, welches der naiven Betrachtung als etwas Letztes und Unzerlegbares erscheint, ein Werk der Verknüpfung der Vorstellungen ist; aber er fordert zugleich, dass jene Verknüpfung, sofern ihr irgend ein Recht und eine Bedeutung erwachsen soll, sich in einem unmittelbaren Eindruck, der ihr zur Seite steht, zu beglaubigen habe. Gleichviel ob diese Forderung sich im Ganzen unserer Erkenntnis als erfüllbar erweisen wird, oder nicht; sie ist es, die zuletzt über die Schätzung unseres Wissens entscheidet. Humes „Empirismus“ darf uns nicht darüber täuschen, dass auch er die „Tatsachen“ der Er-

kenntnis nicht einfach registrieren, sondern sie einer Prüfung und Beurteilung unterziehen will. Das Kriterium der „reinen Empfindung“, das er hierbei anwendet, mag seinem Inhalt nach noch so weit von allen logischen Kriterien abstehen, an denen sonst das Wissen gemessen wurde: es teilt mit ihnen dennoch die allgemeine formale Eigentümlichkeit, dass es einen methodischen Maassstab abgeben will, kraft dessen wir jedem Begriff seinen Rang und seine relative „Wahrheit“ zuweisen können. —

Der Kampf gegen jegliche Form und Abart der „Abstraktion“ gewinnt daher jetzt eine neue und radikalere Bedeutung. Hume selbst sieht die entscheidende Leistung von Berkeleys Philosophie in der endgültigen Klärung der Frage nach der Natur unserer „allgemeinen Vorstellungen“. „Ein grosser Philosoph hat die herkömmliche Meinung in diesem Punkte bekämpft und behauptet, alle allgemeinen Vorstellungen seien nichts als individuelle Vorstellungen, verknüpft mit einem bestimmten Namen, der ihnen eine umfassendere Bedeutung gebe und bewirke, dass im gegebenen Falle andere ähnliche Einzelvorstellungen in die Erinnerung gerufen werden. Ich sehe in dieser Einsicht eine der grössten und schätzenswertesten Entdeckungen, die in den letzten Jahren im Reiche der Wissenschaften gemacht worden sind. Ich will aber versuchen, sie noch durch einige Argumente zu bestätigen, die sie, wie ich hoffe, über jeden Zweifel und jede Anfehdung erheben sollen.“³⁾ Die Art, in der Hume hier Berkeleys Lehre wiedergibt, bedeutet indessen — wie mit Recht hervorgehoben worden ist⁴⁾ — bereits eine Verschärfung und Weiterführung ihrer Grundtendenz. Denn so sehr Berkeley jegliche Fixierung des „Allgemeinen“ in einem abstrakten Vorstellungsbilde abwies, so wenig suchte er die generelle Bedeutung, die einem Einzelinhalt im Ganzen unserer Erkenntnis zuwachsen kann, lediglich auf den Namen zurückzuführen, den wir zufällig und äusserlich mit ihm verbinden. Dass ein psychischer Inhalt andere zu „repräsentieren“ vermag, galt vielmehr als eine unableitbare Eigentümlichkeit des Vorstellens selbst. Das sinnliche „Zeichen“ wurde hier nur als die Darstellung eines Sachverhalts angesehen, der zwischen den Ideen selber besteht; es war nicht der Träger, sondern nur der Ausdruck der allgemeinen Bedeutung. (S. ob. S. 211 u. 236.) Erst in Humes Theorie ist auch

diese letzte Schranke gefallen. Die „general idea“, die Berkeley ausdrücklich anerkannt und zugelassen hatte,⁵⁾ wird jetzt mit derselben Entschiedenheit, wie die „abstrakte“ Gattungsvorstellung verworfen. „Allgemeinheit“ ist keine psychologische Eigentümlichkeit, die ein Vorstellungsinhalt unmittelbar besäße oder im Laufe der Erfahrung erwerben könnte, sondern sie kommt einzig dem Worte zu, das in seiner Unbestimmtheit nicht alle Einzelzüge des Wahrnehmungsbildes in sich zu fassen und wiederzugeben vermag. Das Ziel der Erkenntnis steht zu dem Verfahren, das die Sprache notgedrungen einschlagen muss, in direktem Gegensatz: wenn es sich hier darum handelt, zum Zweck der allgemeinen Verständigung die psychischen Erlebnisse nur in ihren groben und äusseren Umrissen nachzuzeichnen, so soll dort die konkrete Fülle des Bewusstseins ausgeschöpft werden. So lange in unserem angeblichen „Wissen“ noch irgend ein Rest zurückbleibt, der nicht in individuelle Empfindungen und Empfindungsgruppen aufgelöst ist, so lange dürfen wir sicher sein, dass wir in den Kreis der echten Tatsachen der Erkenntnis noch nicht vorgedrungen sind. Die Aufgabe ist jetzt sicher und unzweideutig vorgezeichnet: es bleibt übrig, nunmehr im einzelnen zu bestimmen, wie weit die verschiedenen Wissenszweige in ihrer herkömmlichen Form und Behandlung ihr gerecht zu werden vermögen.

I

Die Kritik der mathematischen Erkenntnis.

Zwischen dem System der mathematischen Wahrheiten und dem allgemeinen Erkenntnisideal, von dem Hume seinen Ausgang nimmt, scheint auf den ersten Blick kein Gegensatz zu bestehen. Galt es doch von jeher als der eigentümliche Vorzug der Mathematik, dass sie es nicht mit der Existenz der Dinge, sondern nur mit ihrer Vorstellung, dass sie es nicht mit dem Dasein der Objekte, sondern nur mit der Beschaffenheit der „Ideen“ selber zu tun habe. Diese Bestimmung, die vom Streite der Schulen unberührt geblieben war und die sich in gleicher Weise bei Descartes, wie bei Locke findet, bildet auch den ersten Ansatzpunkt für Humes Untersuchung. Die Gebilde des

mathematischen Denkens unterstehen keinem anderen Gesetz, als demjenigen, das unsere eigene, psychische Natur ihnen vorschreibt. Hier ist also jede Spannung und jeder Gegensatz ausgeschlossen: was die Grenze unserer „Eindrücke“ überschreitet, das liegt eben damit ausserhalb der Grenze der mathematischen Betrachtung und Beurteilung. Da die Vorstellung jeder geometrischen Figur ihr selber völlig adaequat ist, und sie ohne jeglichen Rest in sich enthält, so muss jede Uebereinstimmung oder jeder Widerstreit, der uns in den Ideen entgegentritt, auch unmittelbar auf ihre Objekte übertragbar sein.⁶⁾ So wahr sie es lediglich mit Inhalten des Bewusstseins zu tun hat, so wahr hat die Mathematik die Psychologie als Richterin über sich anzuerkennen. —

Tritt man indessen mit diesem Prinzip, das Hume das „Fundament aller menschlichen Erkenntnis“ nennt, an die konkrete wissenschaftliche Gestalt der Mathematik heran, so sieht man sich sogleich aufs schwerste enttäuscht. Scheint es doch, als wäre man hier der einfachen Selbstbesinnung auf den fraglosen Inhalt unserer einfachen Vorstellungen wie mit Absicht aus dem Wege gegangen, um sich in die Betrachtung rein fiktiver Gebilde zu verlieren. Wir mögen alle Daten des Bewusstseins noch so sehr zergliedern, wir mögen alle Erkenntnisquellen, die uns gegeben sind, befragen: nirgends entdecken wir das Bild der stetigen, ins Unendliche teilbaren Ausdehnung, mit deren Setzung die Geometrie beginnt. Die fortschreitende Verminderung einer räumlichen Strecke hebt ihr sinnliches Bild, hebt also die einzige geistige Daseinsweise, die sie besitzt, zuletzt gänzlich auf. Jenseits des Minimums unserer Wahrnehmungsfähigkeit ist jeder ferneren Grössenunterscheidung der Grund und die Möglichkeit entzogen; der Versuch einer weiteren Sonderung kommt der psychischen Vernichtung des Inhalts gleich. Da ferner jeder kleinste Teil der Ausdehnung, um für uns erfassbar zu sein, eine bestimmte Grösse besitzen muss, die sich nicht willkürlich verschieben lässt, sondern durch die Natur des Vorstellens selbst ein für allemal gegeben ist, so müsste eine unendliche Anhäufung dieser konstanten Elemente auch eine unendliche Grösse erzeugen: die Behauptung der schrankenlosen Teilbarkeit hebt also, unter dem Vorwand einer exakten Erfassung und Beurteilung, vielmehr alle festen Grenzen und damit alle Unterscheidbarkeit der Einzel-

gebilde auf. Die Annahme des Minimums erst schafft die Möglichkeit der Einheit und des Maasses. In der Frage nach der Natur und der Zusammensetzung des Raumes handelt es sich somit — wie Hume scharf betont — nicht um die Aufwerfung skeptischer Schwierigkeiten, bei denen die Entscheidung in der Schwebe bleiben könnte, sondern um zwingende psychologische Demonstrationen, die alle anderen Instanzen, welchen Schein sie auch für sich haben mögen, von Anfang an ausschliessen.⁷⁾ Hier haben wir es nicht mit einem dialektischen Für und Wider, sondern mit dem schlichten Ausspruch der einfachen Selbstbeobachtung zu tun. In der Tat sind Humes Sätze innerhalb des Zusammenhangs, in dem sie auftreten, völlig unwiderleglich. Wenn die Geometrie wirklich die Wissenschaft von unseren „Raumvorstellungen“ sein will, wenn sie die Art beschreiben will, wie die einzelnen räumlichen Ideen im Geiste entstehen und sich zu bestimmten Zusammenhängen verknüpfen — so stehen Prinzipien, wie das der unendlichen Teilbarkeit, im unmittelbaren Widerstreit zu dem Objekt, das es zu beschreiben gilt. Da aber andererseits die Wahl der Prinzipien in unserer Macht steht, während die Objekte uns als etwas Festes und Unwandelbares gegenübertreten, so ist uns kein anderer Ausgleich gelassen, als die mathematische Methodik von Grund aus umzugestalten. „Da unser letzter Maassstab für die geometrischen Gebilde nur aus den Sinnen und aus der Einbildungskraft stammen kann, so ist es absurd, von einer Vollkommenheit zu sprechen, die über das hinausgehen soll, was diese Vermögen beurteilen können; besteht doch die wahre Vollkommenheit jedes Dinges darin, dass es seinem Muster und Richtmaass entspricht.“⁸⁾ —

Die innere Uebereinstimmung und Geschlossenheit der Mathematik wird daher in Wahrheit erst mit dem Verzicht auf die absoluten, rationalistischen Normen erreicht. Die geometrischen Beweise können, sofern sie ins Kleine gehen, nicht eigentlich als Beweise gelten, da sie auf Ideen aufgebaut sind, die nicht genau und auf Grundsätzen, die nicht völlig wahr sind. „Wenn die Geometrie irgend ein Urteil über quantitative Verhältnisse fällt, so dürfen wir niemals von ihr die äusserste Präzision und Exaktheit verlangen. Keiner ihrer Beweise geht so weit. Sie be-

stimmt die Dimensionen und Verhältnisse der Figuren wohl richtig, aber nur im Rohen und innerhalb eines gewissen Spielraums (roughly and with some liberty). Ihre Fehler sind freilich niemals bedeutend und sie würde überhaupt nicht irren, wenn sie nicht einer so absoluten Vollkommenheit zustrebte.“ Die echte und erreichbare Vollendung der Mathematik kann also nur darin liegen, dass sie das induktive Verfahren der Naturwissenschaft nachahmt; dass sie sich begnügt, über die jeweiligen sinnlich-gegebenen Einzelfälle ihre Aussagen zu machen, ohne eine unbedingte Allgemeinheit des Urteils für sich in Anspruch zu nehmen. So mag etwa der Satz, dass zwei gerade Linien sich nur in einem Punkte schneiden, für den Fall, dass sie untereinander einen hinreichend grossen Winkel bilden, vollkommen zutreffend sein; während er, sobald die beiden Linien vor ihrem Zusammentreffen eine Zeitlang in sehr geringer Entfernung neben einander herlaufen, ersichtlich seine Geltung verliert. Denn für unsere Wahrnehmung wenigstens ist das Gebilde, das im letzteren Falle aus dem Schnitt der beiden Geraden entsteht, in Nichts von dem Eindruck verschieden, den eine sehr kleine Strecke auf uns macht: um über die „Wesenheit“ von Punkten und Strecken und ihre Identität und Verschiedenheit zu urteilen, gibt es aber keinen andern Anhalt und keinen andern Maassstab, als dass wir auf die allgemeine Art ihrer „Erscheinung“ im Bewusstsein achten.⁹⁾

Führen wir dieses Kriterium allseitig durch, so tritt erst der Sinn der mathematischen Grundbegriffe in voller Klarheit heraus. Ein Begriff, wie der der Gleichheit z. B. scheint, wenn wir nur dem üblichen mathematischen Verfahren folgen, jeder genauen Erklärung und Bestimmung zu spotten. Die Gleichheit zweier Strecken kann nicht bedeuten, dass die Anzahl ihrer Punkte genau identisch ist: fehlt uns doch jedes Mittel, um die Menge der mathematischen Punkte, d. h. der kleinsten noch eben wahrnehmbaren Ausdehnungsgrössen in einer Geraden wirklich abzuschätzen und damit eine feste Norm der Vergleichung zu gewinnen. Ebenso wenig aber bietet das Verfahren der Congruenz ein sicheres Mittel dar, um zu einem Urteil über die Grössenübereinstimmung zweier Raumgebilde zu gelangen; denn jede genaue Feststellung würde auch

hier voraussetzen, dass wir die Gebilde, nach deren Verhältnis wir fragen, bis in ihre letzten Teile verfolgen und sie Punkt für Punkt zur Deckung kommen lassen — was auf dieselbe unausführbare Zerlegung eines Ganzen in seine einfachen Elemente führt. So ist uns denn auch hier keine andere Wahl gelassen, als uns bei dem unmittelbaren Ausspruch der Sinne zu begnügen: zwei Grössen heissen gleich, wenn uns, den vorstellenden Subjekten, in ihrer Betrachtung gleichartig zumute ist. Man mag diese Berufung auf die blosser „allgemeine Gesamterscheinung“ der Gegenstände vage und oberflächlich finden; genug, dass sich kein Weg angeben lässt, um jemals über sie wahrhaft hinauszukommen. Alle Verbesserung und Verfeinerung unserer Instrumente stellt doch das Verfahren selbst auf keinen neuen logischen Grund: das völlig „exakte“ Maass, nach dem wir suchen, ist lediglich ein imaginäres Gebilde, das sogleich verschwindet, wenn wir uns streng an die besondere, konkrete Erscheinung der Dinge halten. Die Täuschung, der wir immer wieder verfallen, ist freilich natürlich; denn nichts ist gewöhnlicher, als dass unsere geistigen Tätigkeiten einen Weg, den sie einmal eingeschlagen haben, weiter verfolgen, auch nachdem der berechtigte Grund und Anlass, der zu ihm hintrieb, zu bestehen aufgehört hat. Aber diese psychologische Erklärung vermag an der Entscheidung über das Recht der mathematischen Idealbegriffe nichts zu ändern: sie bleiben blosser Fiktionen, die ebenso nutzlos, wie unverständlich sind.

Wie immer das sachliche Urteil über diese Ausführungen lauten mag: man muss anerkennen, dass sie auf dem Standpunkt, auf dem Hume steht, in sich konsequent und notwendig sind. Besteht alles psychische Sein in einer Ansammlung verschiedenartiger Empfindungen, — ist das Bewusstsein nichts anderes, als der Schauplatz besonderer und wechselnder Sinneseindrücke, so sind die mathematischen Urteile in der Tat völlig willkürliche Erdichtungen. Die Gegenstände, von denen sie sprechen, besitzen weder in uns, noch ausser uns irgend eine wahrhaftes Sein; ihr Gehalt geht bei schärferer psychologischer Analyse in ein blosses Wort auf. Es ist nicht zutreffend, wenn man zur Verteidigung von Humes Standpunkt anführt, dass seine Kritik sich nur auf die angewandte, nicht auf die reine Mathematik

beziehe: nicht die Wahrheit der mathematischen Sätze, sondern nur die Uebertragung dessen, was aus den mathematischen Ideen gefolgert ist, auf die konkreten empirischen Dinge werde bestritten. Die Beweisführung Humes stützt sich freilich zunächst auf die Tatsache, dass uns nirgends absolut gleiche Gegenstände gegeben sind: der Schluss aber, den er hieraus zieht, wendet sich unmittelbar gegen den reinen geometrischen Begriff der Gleichheit, der ihm eine blossе Fälschung der Wahrnehmungsdaten ist. In der Tat: welche Wahrheit könnten wir Aussagen zusprechen, die von völlig leeren und inhaltslosen Subjekten handeln? Zwar versucht Hume selbst in der späteren Fassung, die er seiner Lehre im Enquiry gegeben hat, eine Einschränkung seiner ursprünglichen Darstellung. Der Erkenntnis von Tatsachen, die nur durch Erfahrung und Gewöhnung erreicht werden kann, werden nunmehr die reinen Relationen zwischen Ideen gegenübergestellt, die kraft der blossen Operation des Denkens entdeckt werden können, ohne von irgendetwas, was im Universum existiert, abhängig zu sein.¹¹⁾ Diese Trennung indessen mochte in Lockes Essay, dem Hume sie entlehnt, ihren Sinn und ihr gutes Recht haben; für ihn selber ist sie hinfällig geworden und bedeutet nur ein ungerechtfertigtes Zugeständnis an die traditionelle Anschauung. Dass die Beziehungen, die wir in den mathematischen Urteilen fixieren, in den Ideen eingeschlossen sind und aus ihnen analytisch gefolgert werden können: diese Auskunft versagt für eine Ansicht, die eben diese Ideen selber leugnen und verwerfen muss. Die Linien, Dreiecke und Winkel, von denen der Geometer spricht, gehören nicht dem Bereich und Tatbestand unserer Impressionen an, der nach Hume die ausschliessliche Grundlage aller gültigen Urteile zu bilden hat. Sie sind uns nirgends in den Eindrücken selbst gegeben, sondern durch eine phantastische Zutat, durch ein Hinausgreifen über jegliches sinnliche Datum willkürlich erschaffen. In den ersten geometrischen Definitionen bereits verlassen wir den Umkreis der sichern und selbstgewissen Empfindung, um in ein Land unbekannter Wesenheiten hinauszuschweifen. Die Geometrie ist vom Standpunkt Humes — der die „Idee“ nur als eine vereinzelte, von Moment zu Moment veränderliche Modifikation des individuellen Bewusstseins kennt — nicht minder „transzendent“, als es die

Metaphysik ist. Ihre Ideale stehen auf einer Stufe mit den absoluten Formen und Substanzen der scholastischen Ontologie: beide wurzeln in demselben zügellosen Trieb unserer Einbildungskraft, über der empirischen Wirklichkeit eine begriffliche Scheinwelt konstruktiv zu erbauen. Indem der „Treatise“ diese Forderung rückhaltlos zieht, schafft er damit — unbekümmert um alle Konsequenzen, die in ihr liegen mögen — erst den einheitlichen Unterbau des Systems.

Nur eine Frage bleibt allerdings zurück; die bisher keine Aufklärung gefunden hat. Die Art und die subjektive Notwendigkeit des Prozesses, der zur Bildung der mathematischen Abstrakta hinführt, vermögen wir einstweilen nicht zu begreifen. Es mag sein, dass diesen Gebilden jeglicher logische Wert abzuspochen ist: wie aber vermögen sie auch nur als psychologische Täuschungen zu entstehen und sich zu behaupten? Solange dieses Problem nicht gelöst ist, ist die Phänomenologie des Bewusstseins nicht zum Abschluss gelangt. Ist es nur ein seltsamer Eigensinn, der den Geometer vom Bekannten zum Unbekannten hinaustreibt oder ist er hierbei von einer allgemeinen psychologischen Tendenz beherrscht, die sich auch auf anderen Gebieten bekundet? Dringlicher noch muss diese Frage sich gegenüber Humes Analyse des Raum- und Zeitbegriffs erheben. Er folgt auch hier seinem allgemeinen Schema: was Raum und Zeit sind, das können wir nur dadurch entdecken, dass wir die Empfindungen, aus denen sie sich zusammensetzen, im einzelnen aufweisen und vorführen. Befolgen wir diese Vorschrift, so löst sich uns die stetige Ausdehnung in eine Summe farbiger und tastbarer Punkte, die gleichförmige Dauer in eine Folge innerer oder äusserer Wahrnehmungen auf. Beide sind keine besonderen Inhalte der Vorstellung, die wir irgendwie neben den Empfindungen, die wir räumlich und zeitlich verknüpfen, vorfinden könnten, sondern sie bezeichnen lediglich eine eigentümliche „Art und Weise“ in der diese Empfindungen sich dem Geiste darstellen. „Fünf Töne, die auf einer Flöte gespielt werden, geben uns den Eindruck • und die Idee der Zeit; dabei ist aber die Zeit kein sechster Eindruck welcher sich dem Gehör oder einem anderen Sinne darböte. Sie ist auch nicht etwa ein sechster Eindruck, den der Geist kraft der Reflexion in sich selbst auffände. Die fünf Töne, die

in dieser bestimmten Art auftreten, rufen keine bestimmte Erregung im Geiste hervor, die zur Bildung einer neuen Idee Anlass geben könnte. . . Tritt somit die Zeit nicht als ein primärer und gesonderter Eindruck in die Erscheinung, so kann sie offenbar nichts anderes sein, als eine Mehrheit verschiedener Ideen, Eindrücke oder Objekte, die in einer bestimmten Weise angeordnet sind, d. h. die einander folgen.¹²⁾ Aber selbst wenn man dieser Erklärung vollkommen beistimmt, wenn man somit mit Hume die Folgerung zieht, dass die abgesonderte, von jeglichem Empfindungsinhalt entblösste Vorstellung der Zeit und des Raumes in sich unmöglich ist: so bleibt doch stets die Tatsache bestehen, dass die Empfindungen in uns nicht unterschiedslos beisammenliegen, sondern bestimmte spezifische Verknüpfungen eingehen. Es gäbe somit Vorstellungen in uns, die, ohne dass ihnen ein unmittelbarer Eindruck der Sinnes- oder Selbstwahrnehmung entspräche, doch nicht jeglichen Gehaltes bar sind, in denen uns vielmehr die Art und Ordnung, in der Eindrücke existieren (the manner or order, in which objects exist) zum Bewusstsein gelangt. So wenig diese Ordnung eine selbstgenügsame absolute Existenz ausserhalb aller Inhalte der Wahrnehmung hätte, so wenig ginge sie doch in der blossen Summe dieser Inhalte auf, sondern brächte zu ihr eine neue und eigenartige Weise der Beziehung hinzu. Die frühere Schwierigkeit hat sich somit verschärft und vertieft. Der Vorwurf, der sich zuvor gegen die Wissenschaft kehrte, richtet sich nunmehr gegen das gewöhnliche populäre Bewusstsein, das ebenfalls beharrlich daran festhält, Inhalte zu setzen und zu behaupten, die über alles, was die direkte Wahrnehmung uns bietet, hinausgehen.

Denn der Versuch, den Hume unternimmt, die Beziehungen des räumlichen Beisammen wie der zeitlichen Folge als einen direkten Bestandteil unserer „Perceptionen“ selber nachzuweisen, muss notwendig scheitern. Immer wenn uns zwei Gesichts- oder Tasteindrücke gegeben sind — so führt er aus — sind wir imstande, nicht nur sie selbst in ihrer bestimmten Qualität zu erfassen, sondern auch ihren Abstand von einander unmittelbar wahrzunehmen. Der völlig leere Raum ist freilich an und für sich kein möglicher Gegenstand der Vorstellung, wohl aber stellen wir, wenn uns zwei konkrete, sicht- oder tastbare Raum-

elemente gegeben sind, an denen das Bewusstsein ein festes sinnliches Substrat besitzt, zugleich mit ihnen auch ihr Lageverhältnis und ihre Entfernung vor. Denn um dies zu tun, brauchen wir uns nicht die gesamte Zwischenstrecke, die sie trennt, in all ihren Teilen einzeln zu vergegenwärtigen und sie mit wirklichen Empfindungen auszufüllen, sondern es genügt der Gedanke, dass dort, wo wir jetzt ein blosses Nichts, wo wir die Abwesenheit jeglichen Wahrnehmungsinhalts bemerken, eine neue Empfindung auftreten und ihren Platz finden könnte. Dass indessen diese Bemerkungen die Anschauung des Raumes voraussetzen, statt sie zu erklären, ist ersichtlich.¹³⁾ An diesem Punkte geht Hume — um nicht entweder die Vorstellungen des Raumes und der Zeit verwerfen oder aber auf den Grundsatz der ausnahmslosen Entsprechung der „Ideen“ und „Impressionen“ verzichten zu müssen — noch hinter Berkeleys psychologische Analyse zurück. Denn in dieser war es völlig klar geworden, dass keine direkte Wahrnehmung, sondern nur ein komplizierter geistiger Prozess der Verknüpfung der Sinneseindrücke uns von ihrer Lage und ihrem gegenseitigen Abstand Kunde verschafft. Es ist bezeichnend, dass diese Einsicht sich Hume selber nachträglich aufdrängt und dass er — im Anhang zum Treatise — die frühere Behauptung, nach welcher wir in der blossen sinnlichen Erscheinung zweier getrennter Objekte ein genügendes Mittel zur Abschätzung ihrer Distanz besitzen, ausdrücklich zurücknimmt.¹⁴⁾

Immer deutlicher zeigt es sich nunmehr, dass die Empfindung sich den Ansprüchen, die hier an sie gestellt werden, versagt. Wenn gegen die Zusammensetzung des Raumes aus diskreten „mathematischen Punkten“ der Einwand erhoben zu werden pflegt, dass der Punkt nichts anderes als die Negation der Ausdehnung sei, dass aber die Summierung von „Nichtsen“ niemals ein reales Ergebnis liefern könne, so entgegnet Hume, dass die Elemente, die er zu Grunde legt, von diesem Bedenken nicht getroffen werden könnten, da er ihnen Farbe und Festigkeit beilege und sie somit, kraft völlig unzweideutiger sinnlicher Bestimmungen, vom blossen Nichts unterscheide. Der gleiche Umstand macht auch den Einwurf hinfällig, dass unteilbare Punkte, falls sie sich berührten, vollständig ineinanderfallen müssen und somit zur Erzeugung einer Strecke untauglich sind.

Denn warum sollten nicht zwei durch ihre sichtbare und tastbare Qualität deutlich unterschiedene Bestandteile, auch wenn sie einander noch so nahe kommen, diese ihre charakteristische Eigenart bewahren? „Lässt sich irgend eine Notwendigkeit dafür einsehen, dass ein farbiger oder tastbarer Punkt bei der Annäherung eines anderen farbigen oder tastbaren Punktes vernichtet werde? Erhellte nicht im Gegenteil deutlich, dass aus der Vereinigung dieser Punkte ein neuer Gegenstand hervorgehen muss, der zusammengesetzt und teilbar ist; der, genauer gesagt, in zwei Teile zerlegt werden kann, von denen jeder, trotz seiner Berührung mit dem anderen seine selbständige und gesonderte Existenz bewahrt? Man komme der Einbildungskraft zu Hilfe, stelle sich diese Punkte, um ihre Vereinigung und Vermischung sicherer zu verhindern, verschiedenfarbig vor. Gewiss können doch ein blauer und ein roter Punkt sich berühren ohne Durchdringung und Vernichtung. Denn was sollte aus ihnen werden, wenn sie es nicht könnten? Soll der rote oder der blaue Punkt vernichtet werden? Oder was für eine neue Farbe sollen ihre Farben hervorrufen, wenn sie sich zu einer vereinigen?“¹⁵⁾

Die eigentliche Schwäche von Humes Beweisführung tritt hier deutlich hervor. Aus der „Vereinigung“ zweier Elemente, die durch nichts als ihre Farbe charakterisiert und unterschieden sind, kann so wenig ein räumlicher „Gegenstand“ hervorgehen, als etwa aus der Verschmelzung von Tönen eine Farbe sich bilden könnte. Betrachtet man die „Punkte“ nur nach ihrem sinnlichen Inhalt und ihrer sinnlichen Beschaffenheit, so ist eben jene „Berührung“, aus der Hume die Ausdehnung hervorgehen lässt, unverständlich. Um zu einem Ganzen des Raumes zu gelangen, müssen wir die räumliche Charakteristik der „Lage“ bereits den Elementen zusprechen. Ist aber die „Lage“ im gleichen Sinne wie Farbe oder Härte unmittelbar wahrzunehmen? Den Raum aus Punkten zusammenzusetzen: dies mag einen guten Sinn haben, solange man den Punkt selbst nicht als absolutes Element, sondern lediglich als Subjekt bestimmter räumlicher Relationen auffasst, sofern man also in ihm nur den einfachsten Ausdruck der ursprünglichen Grundbeziehung und Grundfunktion sieht, aus deren Anwendung die Vorstellung des ferti-

gen Raumes sich entfaltet. Bei Hume indessen bedeutet die Ordnung unter den Elementen, bedeutet ihr eigentümliches Beisammen und Nebeneinander eine völlige Schöpfung aus Nichts: ein Vorstellungsprodukt, das er ebensowenig entbehren kann, als er es, nach seinen Prinzipien, dulden dürfte. —

Auch Humes Auffassung und Begriffsbestimmung der Zahl unterliegt dem gleichen prinzipiellen Einwand. Hier scheint seine skeptische Methode sich von Anfang an zu bescheiden: Algebra und Arithmetik gelten als die einzigen Wissenschaften, in denen eine Kette von Schlussfolgerungen bis zu einem beliebig verwickelten Grade fortgeführt werden kann, ohne dass dabei die vollkommene Exaktheit und Sicherheit verloren ginge.¹⁶⁾ Wenn wir, um zwei räumliche Strecken mit einander zu vergleichen, auf das vage sinnliche Gesamtbild, das sie uns darbieten, angewiesen sind und daher hier niemals zu völliger Genauigkeit vordringen können, so besitzen wir nach ihm innerhalb der Zahlenlehre in der Tat einen unbedingten und durchaus unfehlbaren Maassstab. Zwei Zahlen heissen gleich, wenn sie einander derart zugeordnet werden können, dass immer eine Einheit der einen einer Einheit der andern entspricht. In dieser Art der Zuordnung ist keinerlei Irrtum möglich; denn an die Stelle der oberflächlichen Totalanschauung, mit der wir uns in der Geometrie begnügen mussten, tritt hier die Zerlegung in die konstituierenden Elemente, deren jegliches mit voller Präzision erfasst werden kann. Verfolgt man indessen diesen Gedanken, so führt er — wenn man an der Grundvoraussetzung von Humes Erkenntnislehre festhält — alsbald in neue Schwierigkeiten. Um die „Idee“ einer Zahl zu bilden, um sie mit einer andern vergleichen zu können, müssten wir sie uns notwendig zuvor in allen ihren Bestandteilen einzeln vergegenwärtigen können. Die Gleichheit zwischen Zahlen wäre nicht anders feststellbar, als dass wir ihre sämtlichen Einheiten gesondert „perzipierten“ und einander gegenüberstellten. Aber ganz abgesehen davon, dass ein derartiges Verfahren von Anfang an auf ganze Zahlen eingeschränkt wäre und somit für die allgemeine wissenschaftliche Form der Algebra völlig unzureichend bliebe: so müsste hier bei jeder Betrachtung grösserer Zahlenkomplexe sich alsbald die gleiche Ungenauigkeit und Verwirrung ergeben. Die Bestimmtheit der Zahl könnte nicht weiter reichen, als diejenige

des empirischen Aktes der Abzählung der Einheiten. Oder würde Hume, um dieser Konsequenz zu entgehen, darauf hinweisen, dass es zum Verständnis eines Zahlbegriffs nicht erforderlich ist, die Einheiten, die in seine Bildung eingehen, tatsächlich zu durchlaufen, sondern dass wir uns seine Bedeutung in einem einzigen und einheitlichen Akte des Geistes vergegenwärtigen können? Damit aber wäre die Kritik der Mathematik, die Hume durchgeführt hatte, um ihre Frucht und um ihr eigentliches Ergebnis gebracht. Denn die Grundabsicht dieser Kritik bestand darin, den Wahn zu zerstören, als habe die Mathematik es mit Ideen von so verfeinerter und geistiger Natur zu tun, dass sie einer besonderen logischen Gerichtsbarkeit angehöre und an dem Urteil der Sinne in keiner Weise zu messen sei. Der Zahlbegriff hingegen eröffnet von neuem einen Ausblick in das Gebiet jener „reinen intellektuellen Perceptionen“, die Hume als das *asylum ignorantiae* aller bisherigen Philosophie bekämpft,¹⁷⁾ die exakte Geltung, die ihm zugestanden wird, muss, wie es scheint, alle Schwierigkeiten und Unklarheiten der „metaphysischen“ Logik von neuem heraufbeschwören.

II.

Die Kritik des Kausalbegriffs.

Die Analyse der mathematischen Erkenntnis bildet für Hume nur das Vorspiel seiner eigentlichen Lehre; sie will nur der tieferen und weiterreichenden Aufgabe der kritischen Zergliederung des Ursachenbegriffs den Boden bereiten. Mit vollem Rechte sieht Hume selbst hierin die entscheidende und originale Leistung seiner Philosophie. Das Problem, das uns bisher in mannigfachen Formen und Ansätzen beschäftigt hat, gewinnt erst an diesem Punkte seine wahre Schärfe. Durch alle Phasen der bisherigen Entwicklung hindurch konnten wir den Trieb des Bewusstseins verfolgen, über den Stoff der unmittelbar gegebenen Wahrnehmung hinauszugehen; aber er beschränkte sich zunächst auf den Inhalt der Einzelimpressionen selbst, den er in einer bestimmten Richtung und unter einem gewissen Gesichtspunkt umzuformen strebte. Immer schien es daher, als könne diesem Triebe Einhalt

geboden werden, als genüge es, den Eigengehalt jeglicher Vorstellung scharf und bewusst ins Auge zu fassen, um der fremden und nachträglichen Zutaten ledig zu werden. Sobald es sich indessen nicht mehr um die Zergliederung unserer Ideen, sondern um einen Schluss auf das reale Sein der Dinge handelt, erhält die Frage eine veränderte Gestalt. Das Gebiet, zu dem hier hinausgegangen wird, behauptet nicht nur gegenüber aller philosophischen Kritik sein Recht und seinen Bestand, sondern es macht selbst dem Reich der Perzeptionen, in dem es wurzelt, den Rang streitig, so dass es der ganzen Kraft der psychologischen Analyse bedarf, um sich, vorübergehend und künstlich, auf den Standpunkt der „reinen Wahrnehmung“ zurückzusetzen. —

Für die gesamte empiristische Kritik war bisher der Kausalbegriff in unangefochtener metaphysischer Geltung geblieben: wenn er bei Locke zwischen der absoluten Welt der Dinge und der Welt unserer Vorstellungen die Brücke schlug, so war er für Berkeley das gedankliche Mittel, kraft dessen das Einzelsubjekt über seine eigene Sphäre hinausgriff und sich in seiner Abhängigkeit von dem göttlichen Urheber alles Seins erfasste. Es ist Humes entscheidendes Verdienst, dass er, all diesen transzendenten Anwendungen gegenüber, die Frage rein auf das Gebiet der Erfahrung und des Wissens konzentriert. Nicht welche äussere Macht zwei Dinge aneinanderfesselt und beständig zueinander zwingt, sondern welcher Grund unsere Urteile über die kausale Verknüpfung bestimmt und regelt, bildet fortan das Problem. Wenn wir von Ursache und Wirkung, von Kraft und Notwendigkeit sprechen, so bezeichnen all diese Ausdrücke Nichts, was sich an den Gegenständen selbst vorfände, sondern sie gewinnen erst in der Betrachtung des Geistes ihren Sinn. „Wie die Notwendigkeit, dass zwei mal zwei vier ist oder dass die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sind, nur an dem Akte unseres Verstandes haftet, vermöge dessen wir diese Ideen betrachten und vergleichen, so hat auch die Notwendigkeit oder Kraft, die Ursachen und Wirkungen verbindet, einzig in derjenigen Bestimmung des Geistes, die ihn von den einen zu den andern übergehen lässt, ihr Dasein. Die Wirksamkeit oder Energie der Ursachen liegt weder in den Ursachen selbst, noch in der Gottheit, noch im Zusammenwirken dieser beiden Faktoren,

sondern sie ist einzig und allein der Seele eigen, die die Verbindung zweier oder mehrerer Objekte in den früheren Fällen sich vergegenwärtigt. Hier wurzelt die reale Kraft der Ursachen samt ihrer Verknüpfung und ihrer Notwendigkeit¹⁸⁾. Die Begriffe der Wirksamkeit und der Tätigkeit, der Kraft und der Energie, der produktiven Qualitäten und Vermögen: sie alle werden auf den einen Problemausdruck der Notwendigkeit der Verknüpfung zusammengezogen. In dieser Art der Fragestellung stimmt Hume — so merkwürdig dies auf den ersten Blick erscheinen mag — mit den rationalistischen Kritikern des Kausalbegriffs durchaus überein. Die Fragen, die sich an den Begriff der Ursache knüpfen, waren unbeantwortbar, solange sie von ihrem eigentlichen Ursprung gelöst wurden und dem Geiste als etwas Fremdes gegenübertraten; um sie zu lösen, brauchen wir sie nach Hume nur auf ihren eigenen Boden, auf das Gebiet der „Vorstellung“ und Vorstellungsverknüpfung zurückzuversetzen.

Der Gang, den Humes Kritik einschlägt, um zu dieser Lösung fortzuschreiten, ist bekannt und bedarf keiner ausführlichen Darstellung. Wir erinnern uns nur kurz der Hauptzüge der Entwicklung, sofern durch sie das allgemeine Problem zu schärferer und bestimmterer Fassung gelangt. Es ist zunächst deutlich, dass es kein logischer Verstandeschluss ist, der uns von der Kenntnis der Ursache zu der der Wirkung hinüberführt. Denn alles syllogistische Schliessen ruht völlig auf dem Satze der Identität: es bringt nur dasjenige, was in den Vordersätzen vollständig enthalten war, zu bewusstem und gesondertem Ausdruck. Keine Analyse aber vermag jemals den Begriff einer einzelnen konkreten Wirkung im Begriff ihrer Ursache zu entdecken und aufzuweisen. Alle Sätze der Naturwissenschaft bestehen darin, an einen bestimmten Komplex von Bedingungen einen von ihnen verschiedenen Erfolg zu knüpfen, der somit aus keiner blossen Betrachtung des Vorstellungsmaterials und einer Umlagerung seiner einzelnen Elemente eingesehen werden kann. Vom logischen Standpunkt aus wäre die Verbindung jeder einzelnen Ursache mit jeder beliebigen Wirkung gleich berechtigt und zulässig: nur die Erfahrung ist es, die uns eine feste Schranke zu setzen vermag. Der Zwang der empirischen Gewöhnung schafft jenen

Zusammenhang, den keine Notwendigkeit des Denkens hervorzu-
bringen und zu verbürgen vermag. —

Bis hierher bewegt sich Hume nur in bekannten und ge-
wohnten Gleisen: wäre dies der Kern und Inhalt seiner Lehre,
so wäre er in der Tat an keinem Punkte über die antike Skepsis
hinausgelangt. Dass Ursache und Wirkung durch kein begriff-
liches Band geeint sind, dass vielmehr beide nur durch die regel-
mässige Verbindung, in welcher sie in der Erfahrung stehen,
einander in der Vorstellung associativ hervorzurufen vermögen,
dieser Gedanke war hier nicht nur gelegentlich gestreift, sondern
zu einer vollständigen und in sich zusammenhängenden Theorie
entwickelt worden. All unser Wissen von einer angeblichen
Wirksamkeit beruht einzig und allein auf der Erinnerung daran,
welcher Vorgang mit welchem anderen zusammen auftrat und
welcher von beiden voranging oder folgte. Erkenntnis gibt es
nicht vom Zusammenhang der Dinge, sondern der Zeichen: sie
bedeutet nichts anderes, als die Fähigkeit, verschiedene Eindrücke,
die häufig zusammen gegeben waren, im Gedächtnis aufzube-
wahren und sie als Merkzeichen und Hinweis für einander zu
brauchen. (μνήμη τῶν πολλάκις συμπαρατηρηθέντων.)¹⁹⁾ An die Stelle
der begrifflichen Einsicht tritt die empirische Erwartung, die
indes für die Voraussicht des Künftigen und somit für alle
Ziele der praktischen Lebensführung völlig zureichend ist. An
diesem Punkte, an dem die Skepsis endet, aber beginnt erst Humes
tieferes Problem. Wie lässt es sich begreifen, dass die Erwartung,
die gänzlich auf subjektivem Grunde ruht, mit dem Lauf, den die
Natur in ihren Erscheinungen befolgt, zusammenstimmt und
sich in ihm immer aufs neue bestätigt findet? „Wenn wir unter-
suchen, was die Natur aller unserer Schlüsse über Tatsachen ist,
so erkennen wir, dass sie zuletzt sämtlich auf die Relation von
Ursache und Wirkung zurückgehen; wenn wir weiter forschen,
was uns die Kenntnis dieser Relation selbst verschafft, so mag
das eine Wort „Erfahrung“ als hinreichende Antwort erscheinen.
Lassen wir indessen unserer Forschungslaune die Zügel schiessen
und fragen wir: was ist der Grund aller unserer Erfah-
rungsschlüsse, so schliesst dies eine neue Frage ein, deren
Lösung und Aufhellung noch schwieriger sein mag.“

In der Tat löst sich Hume hier von der gesamten Ver-

gangenheit des Empirismus los und erfasst eine neue und originale Aufgabe. Die Erfahrung, die bisher als das Allheilmittel galt, bei dem die Untersuchung sich beruhigte, ist jetzt zum unauflösbaren Problem geworden. Ihre Geltung wird nicht länger naiv vorausgesetzt, sondern sie bildet das eigentliche Rätsel. So wenig wie in der logischen Schlussfolgerung, so wenig kann in der Erfahrung die Rechtfertigung unserer kausalen Schlüsse gesucht werden. Erfahrung kann Nichts begründen; ist es doch vielmehr ihr eigener Grund, der in Frage steht. Es lässt sich verstehen, dass wir uns kraft der Erinnerung die vergangenen Fälle, die uns in der Wahrnehmung gegeben waren, von neuem zurückrufen und sie registrierend beschreiben können; völlig unbegreiflich aber bleibt es, wie wir von unseren bisherigen begrenzten Einzelbeobachtungen aus das Ganze der künftigen Ereignisse sollten übersehen und bestimmen können. Um hier irgend einen notwendigen Zusammenhang aufzuweisen, müsste irgend ein „Medium“, müsste ein Mittelbegriff aufgewiesen werden, der sie mit einander verbindet. Wie aber wäre dies möglich, da beide Urteile sich auf völlig verschiedene Subjekte, da sie sich auf räumlich und zeitlich getrennte Erscheinungen beziehen? Der blosse Begriff eines „Erfahrungsschlusses“ (experimental inference) schliesst daher — wie Hume unablässig betont — eine grobe *petitio principii* ein: er setzt eben das, was zu beweisen wäre, als gültig voraus. Die Induktion verdankt alle „Beweiskraft“, die man ihr zugestehen mag, einzig dem Postulat, dass die Zukunft der Vergangenheit gleichen werde; sie enthält nichts, was dieses Postulat selber zu stützen vermöchte. Kein deduktiver oder induktiver Beweis vermag uns gegen die Annahme zu schützen, dass alle „Naturen“ der Dinge, die wir empirisch festgestellt haben, von einem bestimmten Zeitpunkt an eine Wandlung erfahren und somit alle unsere noch so scheinbaren Vermutungen hinfällig werden könnten. „Die Praxis, sagt Ihr, widerlegt meine Zweifel. Aber Ihr verkennt den Sinn meiner Frage. Als Handelnder fühle ich mich in dem Punkt vollkommen befriedigt; als Philosoph aber, der seinen Teil Wissbegierde, ich will nicht sagen Skeptizismus, besitzt, wünsche ich die Grundlage dieser Folgerung kennen zu lernen. Keine Lektüre, kein Forschen ist jemals imstande gewesen, meinen

Skrupel zu beseitigen und mich in einer Frage von solcher Wichtigkeit wahrhaft zufriedenzustellen. Kann ich etwas besseres tun, als die Schwierigkeit dem Publikum vorzulegen, selbst wenn ich vielleicht nur geringe Hoffnung hege, eine Lösung zu erhalten?²⁰)

Es ist keine bloss äusserliche skeptische Haltung, die sich in diesen Sätzen kundgibt; sondern sie bezeichnen den Grundgedanken von Humes Lehre in seiner reifsten Gestalt. Nur dort, wo Hume in seinem Zweifel verharret, wo er jede Möglichkeit einer Abschwächung oder Beschwichtigung seiner Argumente von sich weist, vermag er seine neue Stellung in der Geschichte des Erkenntnisproblems zu behaupten. Die positive und fruchtbare Substanz seines Denkens liegt einzig und allein in seiner Skepsis; — während er dort, wo er eine, wenngleich nur bedingte Lösung seiner Bedenken versucht, alsbald wieder in die traditionelle Ansicht zurückfällt. Man hat seine Lehre häufig so gedeutet, dass sie die demonstrative Gewissheit unserer kausalen Urteile bestreite und ihnen nur den Rang blosser wahrscheinlicher Vermutungen lasse; aber man verfehlt damit völlig ihren Sinn und ihre Grundabsicht. Eine derartige, allerdings eingeschränkte, aber immerhin logische Schätzung der Erfahrungsschlüsse mochte in Lockes System ihre Stelle haben: für Hume würde sie das Fundament, auf dem seine Betrachtung ruht, zunichte machen. Um ein Ereignis als „wahrscheinlich“ zu bezeichnen, müssen wir uns die einzelnen Bedingungen, von denen es abhängig ist, vergegenwärtigen und sie mit anderen Umständen, die einen andern Erfolg bestimmen, in Gedanken zusammenhalten. Wir können indessen augenscheinlich diesen Vergleich nicht vollziehen, noch irgend einen Vorrang eines Ereignisses vor seinem Gegenteil feststellen, wenn wir nicht eine feststehende und gleichbleibende Ordnung des Geschehens schon zu Grunde legen. Wenn wir etwa erwarten, dass die Ziffern, die sich auf den Seitenflächen eines und desselben Würfels befinden, bei einer hinreichend grossen Anzahl von Würfeln in annähernd gleicher Häufigkeit herauskommen werden, so müssen wir voraussetzen, dass die Bedingungen, von denen der Fall des Würfels abhängt, sich konstant erhalten und nicht beliebige willkürliche und unvorhergesehene Aenderungen in der Art ihrer Wirksamkeit erleiden. Die Behauptung der „Wahrscheinlichkeit“ schliesst

somit jene objektive Gewissheit ein, deren Recht und Möglichkeit Hume in Zweifel zieht. Wenn daher der „Treatise“ an diesem Punkte noch eine Unklarheit zurückgelassen hatte, so weist der Enquiry, der sich allgemein durch eine wesentlich schärfere Fassung des Ursachenproblems auszeichnet, auch diesen letzten Versuch der Begründung des Causalaxioms ausdrücklich ab. „Wenn es Argumente gäbe, die uns dazu veranlassen würden, der vergangenen Erfahrung zu trauen und sie zur Richtschnur für unser Urteil über die Zukunft zu machen, so könnten diese Argumente zweifellos nur wahrscheinliche sein, da sie sich nicht auf den logischen Zusammenhang der Ideen, sondern auf Tatsachen und Existenz beziehen würden. Dass es aber keinen Beweisgrund dieser Art gibt, ist offenbar, sofern man nur unsere Erklärung dieser Art von Schlussfolgerung festhält und zu Recht bestehen lässt. Wir haben gesagt, dass alle Behauptungen über Existenz sich auf die Relation von Ursache und Wirkung gründen, dass unsere Kenntnis dieser Beziehung lediglich aus der Erfahrung stammt und dass unsere Erfahrungsschlüsse auf der Annahme beruhen, dass die Zukunft mit der Vergangenheit übereinstimmen werde. Den Beweis dieser letzteren Behauptung mit Wahrscheinlichkeitsgründen führen zu wollen hiesse also augenscheinlich sich im Kreise bewegen und das für erwiesen halten, was gerade in Frage steht.“²¹⁾ Dass die Sonne morgen von neuem aufgehen wird: dies ist wahrscheinlich in dem Sinne, dass es den psychologischen Schein der Wahrheit für sich hat; objektiv betrachtet aber spricht für diese Annahme nicht das Geringste mehr, als für die Behauptung des Gegenteils. —

So wird von Locke und Hume am Begriff und logischen Wert der Erfahrung von entgegengesetzten Gesichtspunkten aus Kritik geübt. Wenn Locke in der Erfahrung nur eine eingeschränkte und unvollkommene Erkenntnisweise sieht, die niemals zum Range echter Wissenschaft erhoben werden kann, so geschieht es, weil sie, die für ihn nur ein Beisammen und eine Anhäufung vereinzelter sinnlicher Wahrnehmungen ist, dem Ideal strenger deduktiver Notwendigkeit nicht gewachsen ist. (Vgl. ob. S. 189 ff.) Für Hume hingegen gilt die umgekehrte Beurteilung: unser empirisches Weltbild kann keine Gewissheit für sich in Anspruch nehmen, weil es, statt bei den einzelnen

„Impressionen“ zu verweilen, beständig über sie hinausgreift und ihnen Annahmen hinzufügt, die sich durch keinen Eindruck belegen lassen. Dennoch vermag Hume bei diesem Ergebnis, das den notwendigen und folgerechten Abschluss seiner Untersuchung bilden würde, nicht dauernd stehen zu bleiben. Seine Skepsis richtet sich, wenn sie in ihre letzten Folgerungen entwickelt wird, nicht nur gegen die Erfahrungserkenntnis, sondern gegen das Grundaxiom seiner eigenen Philosophie. Gibt es kein Mittel, dieses Axiom wenigstens indirekt aufrecht zu erhalten, indem wir ihm eine veränderte Deutung und Anwendung geben? Dass die Sicherheit der wissenschaftlichen Physik uns entschwindet, mag hingehen: aber eine „starke Leichtfertigkeit und Inkonsequenz“ würde es bedeuten, wenn wir das Prinzip aller psychologischen Erkenntnis aufgeben wollten, indem wir von dem Satze, dass jeder Idee ein gleichartiger Eindruck vorangehen muss, eine Ausnahme duldeten. „Dieser Grundsatz ist bereits so unbedingt sichergestellt, dass seine Anwendbarkeit auch auf unseren Fall keinem Zweifel mehr unterliegen kann.“²²⁾ Hier also trifft Humes Skepsis auf festen Grund und Boden; sie findet ihre Grenze an der Schwelle der Psychologie. Damit aber wird das Problem, das zuvor in unerbittlicher Klarheit blossgelegt worden war, wiederum preisgegeben. Von nun an verfällt Hume demselben Zirkel, den er seinen metaphysischen und rationalistischen Gegnern beständig vorgeworfen hatte. In der Tat: welche Art der Gewissheit ist es, die seinem obersten Prinzip selber zukommt? Lässt es sich rein logisch nach dem Satze der Identität erweisen; liegt es im blossen Begriff der „Vorstellung“, dass sie jederzeit notwendig mit einer Impression zusammenhängen muss? Zweifellos kann dies nicht die Meinung sein: handelt es sich doch auch hier um zwei Inhalte, die ihrer psychischen Qualität nach verschieden und ihrem zeitlichen Auftreten nach getrennt sind. Somit kann der Satz keine andere, als tatsächliche Wahrheit beanspruchen, kann er lediglich eine Verallgemeinerung psychologischer Beobachtungen aussprechen wollen. Damit aber würde Hume der Wissenschaft von unserem geistigen Sein dasjenige zugestehen, was er der Naturwissenschaft verwehrt. Die Frage richtete sich auf die logische Möglichkeit der Induktion überhaupt: sie kann

durch keine noch so umfassende tatsächliche Induktion, die in einem Einzelgebiet geübt wird, zur Ruhe kommen. Die Kausalität wird von Hume auf die „Gewohnheit“ zurückgeführt; die Gewohnheit selbst aber ist ihm ein „Prinzip“ und eine wirkende Kraft unserer geistigen Natur. So kehren denn jetzt überall in der Beschreibung und Erklärung der psychischen Erscheinungen völlig unbefangen die Begriffe und Ausdrücke wieder, deren reale Geltung und Anwendbarkeit Humes Erkenntniskritik bezweifelt. Jede einzelne Beobachtung übt auf den Geist, je nach den besonderen Verbindungen, in denen sie steht, einen verschiedenartigen Einfluss aus; jede neue Wahrnehmung „strebt“ danach, die Einbildungskraft in eine bestimmte Richtung zu zwingen. Es gibt eine psychische Dynamik der Vorstellungen: die Vorstellungen rufen sich hervor oder verdrängen einander und bestimmen sich gegenseitig in diesem Wechselspiel das Maass ihrer Wirksamkeit.²³⁾ Man kann versuchen, alle diese Bezeichnungen lediglich als Bilder des wahren Sachverhalts hinzustellen; immer aber bliebe doch dies bestehen, dass im Ablauf des „inneren“ Geschehens eine bestimmte objektive Verknüpfung und Regelmässigkeit herrscht, die von uns nicht willkürlich in dasselbe hineingedeutet wird, sondern ihm an und für sich und seiner eigenen „Natur“ nach zukommt.²⁴⁾

Und diese relative Anerkennung, die der Kausalbegriff sich, freilich zufolge einer Inkonsequenz, erringt, muss unvermerkt auch die Beurteilung seiner Bedeutung für die Erkenntnis der äusseren Wirklichkeit beeinflussen. Immer deutlicher tritt nunmehr das Bestreben heraus, die „unphilosophische“ Art des Wahrscheinlichkeitsschlusses, gemäss der wir von der Beobachtung weniger und verstreuter Fälle sogleich zur Bildung allgemeiner Regeln des Geschehens übergehen, von der bewussten philosophischen und wissenschaftlichen Methodik zu scheiden, die überall das Ganze der in Betracht kommenden Tatsachen ins Auge fasst und die die „wesentlichen“ Bedingungen eines Ereignisses von den unwesentlichen Umständen, die mit ihm verbunden waren, abzusondern sucht. Für das Denken der Menge ist es, damit der Eintritt eines bestimmten Ereignisses erwartet werde, nicht erforderlich, dass die Umstände, unter denen es zuerst beobachtet wurde, sich völlig gleichartig wiederholen; es genügt, wenn sie

nur irgend eine oberflächliche Aehnlichkeit mit den früher gegebenen Bedingungen aufweisen. Die Wissenschaft indessen begnügt sich nicht mit derlei vagen Analogieschlüssen; sondern sie sucht, bevor sie ihren Ausspruch fällt, den komplexen Fall in seine einfachen Faktoren zu zerlegen und jeden einzelnen Faktor wiederum nur mit den genau übereinstimmenden Inhalten und ihrer gewohnten „Wirkungsweise“ zu vergleichen.²⁵⁾ Dass ihr indessen aus diesem Verfahren irgend ein sachlicher Wertvorzug erwachsen sollte, ist aus Humes Prinzipien nicht zu begreifen: enthält doch auch der Wiedereintritt völlig identischer Bedingungen nicht die geringste objektive Gewähr dafür, dass der Erfolg, der einmal an sie geknüpft war, sich erneuern werde. Gleichviel daher, ob wir uns zufällig und willkürlich herausgegriffenen Einzelbeobachtungen überlassen oder uns dem methodischen Gange der Wissenschaft anvertrauen: die logische Charakteristik unserer Aussagen erfährt dadurch keine Aenderung. Die Gemeinplätze der alltäglichen Erfahrung treten mit den allgemeinen „Maximen“, zu denen die wissenschaftliche Forschung uns hinleitet, in Widerspruch, ohne dass eine der beiden Parteien eine alleingültige, beweisbare „Wahrheit“ für sich in Anspruch nehmen könnte. Der skeptische Philosoph genießt das Schauspiel dieses Kampfes als unparteiischer Zuschauer: „er mag sich freuen, hier einem neuen und bedeutsamen Widerspruch in unserer Vernunft zu begegnen und zu sehen, wie unsere Philosophie so leicht jetzt durch ein Prinzip der menschlichen Natur umgestossen, dann wiederum durch eine neue Anwendung eben desselben Prinzips gerettet wird. Wenn wir allgemeinen Regeln trauen, so leitet uns hierin eine sehr unphilosophische Art von Wahrscheinlichkeitsschluss; und doch können wir nur durch solche Schlüsse die hier in Rede stehenden und alle anderen unphilosophischen Wahrscheinlichkeitsurteile berichtigen.“

Wenn trotzdem, auch in Humes eigener Darstellung, die wissenschaftliche Technik vor der populären Beobachtung allmählich den Vorrang gewinnt, so ist hierfür kein innerer logischer Grund, sondern der praktische Erfolg bestimmend. Die Erfahrung zeigt uns, dass unsere Voraussagen durch die wirklichen Ereignisse um so eher bestätigt wurden, als sie sich auf umfassendere

Kenntnis und schärfere Zergliederung von Tatsachen stützen; und die Gewohnheit leitet uns an, diesen Zusammenhang auch für die Zukunft vorauszusetzen. So können nunmehr verschiedene aufsteigende Grade der Gewissheit unterschieden, so kann ein Maassstab geschaffen werden, der es gestattet, zwischen widerstreitenden Aussagen der Einbildungskraft eine Entscheidung zu treffen.²⁶⁾ Jetzt begnügen wir uns nicht mehr damit, jedem beliebigen Antrieb der Einbildungskraft willenlos zu folgen, sondern wir wägen all ihre mannigfachen Motive gegeneinander ab. Wir suchen in den Erscheinungen eine grössere Konstanz und Cohärenz, als die unmittelbare Wahrnehmung sie uns darbietet und bemühen uns, sie, wo sie uns nicht direkt gegeben ist, durch Auffindung von Mittelgliedern künstlich herzustellen. Wie sehr Hume sich zuletzt dazu gedrängt sieht, diesen aktiven und konstruktiven Teil unserer Erfahrungswissenschaft anzuerkennen, dies geht mit charakteristischer Deutlichkeit aus seinem Kapitel „über die Wunder“ hervor. Ausdrücklich wird hier davon ausgegangen, dass die Erfahrung, wiewohl sie unsere einzige Führerin in allen Urteilen über Tatsachen ist, dennoch nicht in allen Fällen gleich unfehlbar ist, sondern uns häufig genug zu Irrtümern verleitet. Wir haben indessen kein Recht, uns über sie zu beklagen: ist sie es doch selbst, die uns über ihre eigene Unsicherheit belehrt, sofern sie uns entgegengesetzte Instanzen vorführt und uns dadurch Gelegenheit gibt, unser Urteil zu prüfen und zu berichtigen. „Nicht alle Wirkungen folgen mit gleicher Sicherheit aus ihren angeblichen Ursachen. Von bestimmten Vorgängen hat es sich gezeigt, dass sie, in allen Ländern und zu allen Zeiten, beständig mit einander verbunden sind; während andere eine losere und schwankendere Verknüpfung zeigen und daher bisweilen unsere Erwartungen täuschen, so dass es in unseren Urteilen über Tatsachen alle erdenklichen Grade der Sicherheit, von der höchsten Gewissheit bis zur niedrigsten Art der Wahrscheinlichkeit (moral evidence) gibt.“²⁷⁾ Die Widerlegung der Wunder erfolgt durch den Nachweis, dass ihre Ueberzeugungskraft über diese letzte, unterste Stufe niemals hinauswachsen kann, denn auf welche Autoritäten und Zeugnisse sie sich stützen mögen, so widerspricht doch, was sie berichten, so sehr dem konstanten Laufe der Dinge, den eine feste und

unabänderliche Erfahrung uns kennen gelehrt hat, dass alle Einzelbeweise, gegenüber der Gesamtmasse der Tatsachen und Beobachtungen, die hier verkörpert sind, verstummen müssen. Mit dieser Argumentation hat Hume indessen das Gebiet, auf dem seine sonstige Untersuchung sich bewegt, bereits verlassen. Wenn — wie er unablässig betont — die „Objektivität“, die wir bestimmten Tatsachen und ihrer Verknüpfung zusprechen, niemals logisch zu begründen ist, sondern lediglich auf der Energie und Lebhaftigkeit beruht, mit der der Geist sich getrieben fühlt, diese Inhalte in der Vorstellung zu verwirklichen: so haben alle Motive, die imstande sind, diese Energie des Vorstellens zu steigern, prinzipiell die gleiche Bedeutung für unser Urteil über die Realität. „Nicht allein in Poesie und Musik müssen wir unserem Geschmack und Gefühl folgen, sondern auch in der Philosophie. Wenn ich von irgend einem Satz überzeugt bin, so heisst dies nur, dass eine Vorstellung stärker auf mich einwirkt; wenn ich einer Beweisführung den Vorzug vor einer andern gebe, so besteht, was ich tue, einzig darin, dass ich mein Gefühl befrage und nach ihm darüber entscheide, welche Beweisführung in ihrer Wirkung auf mich der andern überlegen ist.“²⁸⁾ Die Lebhaftigkeit des Vorstellens ruft nicht bloss den Glauben an die Realität des vorgestellten Inhalts hervor, sondern dieser Glaube ist seinem ganzen Wesen nach nichts anderes, als eben dieser innere Zwang und Trieb der Einbildungskraft.²⁹⁾ Warum sollte aber dieser Trieb lediglich von der Quantität übereinstimmender Beobachtungen abhängig sein, statt zugleich durch die eigentümliche Beschaffenheit der Vorstellungen und durch die Umstände, unter denen sie uns dargeboten werden, bestimmt zu werden? Der Bericht über ein Wunder mag daher noch so sehr bekannten Tatsachen widerstreiten: wenn er die Imagination anregt und zu energischer Tätigkeit aufruft, wenn er das Bewusstsein völlig ausfüllt und in Anspruch nimmt, so haben wir, nach Humes eigenen psychologischen Kriterien, kein Mittel mehr, ihm die Glaubwürdigkeit zu versagen. Denn nur um das, was geschieht, nicht um das, was berechtigterweise geschehen sollte, kann es sich handeln. Weist die „menschliche Natur“ einen ebenso konstanten Hang zum Wunderbaren und zur Ausnahme auf, wie sie ihn andererseits für das Gewohnte und Bekannte

zeigt, so haben wir, auf dem Standpunkt der beobachtenden und zergliedernden Psychologie, auf dem wir hier stehen, diese Tatsache schlechthin anzuerkennen und hinzunehmen. Ueber den künftigen objektiven Verlauf des Geschehens aber ist beiden Tendenzen die Entscheidung versagt. Wenn Hume diese rücksichtslose Konsequenz seiner Grundansicht zuletzt dennoch abzuschwächen sucht, so treten die Motive hierfür jetzt deutlich hervor. Was das Interesse der abstrakten Wissenschaft nicht vermochte, das vermag über ihn das Interesse der religiösen und moralischen Aufklärung. Die Ziele dieser Aufklärung sind nur zu erreichen, wenn an dem Grundsatz der durchgängigen Bestimmtheit und Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens in aller Strenge festgehalten wird. So ergibt sich jetzt eine eigentümliche Divergenz der theoretischen Ueberzeugung und der praktisch sittlichen Forderungen. Es entsteht eine Mittelstellung der Erkenntnis: wengleich wir niemals mit Sicherheit wissen können, ob die wirklichen Erscheinungen uns künftig in fester gesetzlicher Fügung oder als blosses Chaos gegeben sein werden, so müssen wir doch unser Denken und Handeln so gestalten, als ob das Erstere der Fall wäre; als ob die methodische Erforschung der Natur uns im Gegensatz zur populären Auffassung auch einer höheren „Wahrheit“ der Dinge versicherte. Indem der Geist dieser Weisung folgt, reiht er die einzelnen Eindrücke, die sich ihm darbieten, nicht lediglich nebeneinander, sondern sucht sie in einer Weise zu verknüpfen, dass sich daraus die grösstmögliche Einheit und Regelmässigkeit des Geschehens ergibt. —

Ueberblicken wir nunmehr das Ergebnis der kritischen Analyse des Kausalbegriffs und stellen wir es der Kritik, die Hume an der Mathematik geübt hatte, gegenüber, so tritt der Fortschritt in der philosophischen Fragestellung deutlich hervor. Hier wie dort hat sich die Eigentümlichkeit des Bewusstseins gezeigt, bei dem Stoff der unmittelbar gegebenen Perceptionen nicht stehen zu bleiben, sondern über ihn hinauszufragen, — hier wie dort wird die Geltung und das objektive Recht dieses Triebes bestritten. Aber der Ausgleich, der im Gebiet der Mathematik noch möglich schien, ist uns nunmehr versagt. Gegenüber der „Transzendenz“, deren sich das mathematische Denken schuldig macht, mochte der Hinweis auf das naive Bild

der Wirklichkeit genügen. Es konnte die Forderung gestellt werden, auf die geometrischen Ideale zu verzichten und sich lediglich im Kreise des Sinnlich-Wahrnehmbaren zu halten; es konnte versucht werden, eine neue Mathematik zu ersinnen, die die Vorstellungsinhalte, statt sie durch abstrakte Deutungen zu verfälschen, in ihrer konkreten Wahrheit ergreift. An dem Punkte dagegen, an dem wir jetzt stehen, ist eine derartige Umkehr unmöglich. So wenig wir das kausale Schliessen wahrhaft begründen können, so wenig können wir uns seiner begeben: geht es doch als ein Faktor in unsere empirische Anschauung der Dinge selbst ein und verschmilzt mit ihnen zu einer untrennbaren Einheit. Dem Denken schien innerhalb der reinen Mathematik eine rein negative Leistung zuzukommen: seine Kraft bestand darin, dass es über die Einzelbestimmungen der individuellen Vorstellung hinweg sah und sie unbeachtet liess. Hier dagegen handelt es sich nicht um eine derartige Verarmung, sondern um eine, wenngleich unbegreifliche, Bereicherung des Wahrnehmungsinhalts: nicht ein Akt der Abstraktion, sondern der Konstruktion ist es, der in Frage steht. Gleichviel woher dieser rätselhafte Zuwachs stammt, den die blossen Empfindungsdaten durch den Gedanken der notwendigen Verknüpfung erfahren: die Meinung, dass er selbst sich auf eine einzelne „Impression“ zurückführen lasse, ist nunmehr endgültig überwunden. Das Korrelat, das die psychologische Analyse für ihn zu entdecken vermag, besteht nicht in einem besonderen sinnlichen Bilde, sondern in einer konstanten und regelmässigen Funktion der Einbildungskraft. Ist diese Funktion lediglich in der Gewohnheit gegründet; — vermag sie nur Verknüpfungen, die in der Erfahrung gegeben waren, einfach zu wiederholen oder wohnt ihr, darüber hinaus, eine eigene schöpferische Bedeutung inne? Die Antwort auf diese Frage bildet die Grenz-scheide zwische Humes und Kants Philosophie; aber es lässt sich zeigen, dass das Problem selbst wenigstens an einer Stelle noch in den Gesichtskreis von Humes Erkenntnislehre getreten ist, die damit einen neuen charakteristischen Zug gewinnt.

III.

Der Begriff der Existenz.

Der Begriff der Ursache wurzelt, wenn wir ihn psychologisch betrachten und erklären, in einer Nötigung unseres Vorstellens; aber er geht, wenn wir lediglich seinen Gehalt und seine eigene Meinung ins Auge fassen, über das Gebiet der Vorstellungsinhalte beständig hinaus. Wir behaupten eine notwendige kausale Verknüpfung nicht sowohl zwischen unseren Empfindungen, als zwischen den realen Dingen, die wir unsern wechselnden Wahrnehmungen als dauernde reale Existenzen gegenüberstellen. Welches Recht immer dieser Behauptung zukommen mag: wir müssen sie zu verstehen und in sich selber aufzuklären suchen, sofern wir uns auch nur den tatsächlichen Befund, den unser Bewusstsein uns darbietet, ganz zu eigen machen wollen. Die Kritik des Substanzbegriffs ist von der des Kausalbegriffs nicht zu scheiden: beide vereint vermögen erst das Gebiet der Erkenntnis und des empirischen Seins zu begrenzen.

Wir beginnen hier mit der gleichen negativen Feststellung, mit der die Erörterung des Kausalproblems abschloss: der Begriff des „Seins“ ist uns ebensowenig wie der der Ursache durch eine einzelne Perzeption bekannt oder gegeben. Dass dieser oder jener Inhalt „existiert“, dies bedeutet kein vorstellbares Merkmal, das er, neben anderen Bestimmungen, an sich trüge. Die „Wirklichkeit“, die wir ihm zusprechen, ist keine besondere ablösbare Eigenschaft, die an ihm etwa in derselben Weise, wie die Farbe am farbigen Körper haftet; vielmehr besagt das „Dasein“ eines Objekts nichts anderes, als den Inbegriff aller seiner erscheinenden Merkmale selbst. „An etwas einfach denken und es als existierend denken, dies sind nicht zwei verschiedene Dinge. Die Vorstellung der Existenz fügt, wenn sie mit der Vorstellung eines beliebigen Gegenstandes verbunden ist, nichts zu ihr hinzu. Was immer wir vorstellen, stellen wir als existierend vor. Jede Vorstellung, die es uns beliebt zu vollziehen, ist die Vorstellung von etwas Seiendem; und die Vorstellung von etwas Seiendem ist nichts anderes, als eben eine beliebige von uns vollzogene Vorstellung. Wer dies bestreitet, der müsste notwendig die bestimmte Impression aufzeigen können, von der die Idee

des Seins sich ableitet, und den Nachweis führen, dass diese Impression von allem, was wir als existierend betrachten, untrennbar ist; dies aber ist, wie wir unbedenklich behaupten dürfen, völlig unmöglich.“³⁰⁾

Der metaphysische Gedanke einer doppelten Wirklichkeit der Dinge: eines Seins, das sie in unserem Bewusstsein und eines anderen, das sie ausserhalb jeglicher Beziehung zu ihm besitzen, ist daher von Anfang an zu verwerfen. Berkeley's idealistischer Hauptsatz bedarf keiner weiteren Begründung mehr; er bildet fortan die selbstverständliche Grundlage jeglicher Analyse des Erkenntnisprozesses. Die Skepsis Humes steht somit geschichtlich auf einem völlig neuen Boden. Wenn sonst der Zweifel an der „Realität“ unserer Erkenntnis aus einem dogmatischen Grundmotiv entsprang; wenn er darauf beruhte, dass die Vorstellungen in uns an absoluten Originalen gemessen wurden, die sie abbilden sollten: so ist diese Anschauung von Hume klar und sicher beseitigt. Der Widerspruch, den er aufdeckt, geht tiefer und ist schwerer zu beheben, eben weil er ganz innerhalb des Gebietes der Erkenntnis verbleibt; weil er in dem Gegensatz zwischen den notwendigen Forderungen und den möglichen Leistungen des Wissens selber wurzelt. Der Gedanke dagegen, dass unsere Ideen ihren dinglichen Urbildern niemals gleichzukommen vermögen, braucht uns nicht länger zu bekümmern, da er lediglich auf einer fiktiven Spaltung des Seins beruht. Die „Erscheinung“ der empirischen Dinge gibt uns zugleich ihr letztes und höchstes Sein. „Da alle Vorgänge und alle sinnlichen Wahrnehmungen uns nur durch das Bewusstsein bekannt sind, so müssen sie notwendig in jeder Hinsicht als das erscheinen, was sie sind und das sein, als was sie erscheinen. Alles was ins Bewusstsein tritt, ist in Wirklichkeit nichts als eine Perzeption; es kann daher unmöglich als etwas anderes von uns erlebt werden: wenn wir nicht annehmen wollen, dass wir uns auch in dem, dessen wir uns am unmittelbarsten bewusst sind, täuschen können.“³¹⁾ Insbesondere muss es nunmehr klar sein, dass kein Schluss von der Wirkung auf die Ursache uns jemals aus dem Bereich des Bewusstseins herausführen kann: bedeutet doch die kausale Verknüpfung selbst nichts anderes, als einen Zusammenhang, der zwischen verschiedenen Perzeptionen besteht, nie aber

einen solchen zwischen Perzeptionen und Gegenständen.³²⁾ Die Wahrnehmung sowohl, wie die vernünftige Schlussfolgerung bleibt ihrem Gehalt und ihrer gesamten Leistung nach im „Universum der Einbildungskraft“ beschlossen.³³⁾

Das eigentliche kritische Grundproblem aber ist mit dieser Einsicht nicht erledigt, ja noch nicht einmal in Angriff genommen. Wenn wir die Illusion der „absoluten“ Gegenstände durchschauen, so sind wir damit doch der Frage nicht überhoben, auf welche Art der Begriff des empirischen Gegenstands zustande kommt. Wenn wir jeden Gedanken an ein Sein „hinter“ den Erscheinungen abweisen, so tritt damit nur um so deutlicher die Forderung vor uns hin, zu erklären, wie wir, in der Betrachtung der Phänomene selbst, dazu gelangen, von einem „Sein“ und einer Fortdauer des Objekts über den Akt der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung hinaus zu sprechen. Was uns wirklich gegeben ist, sind Komplexe von Empfindungsqualitäten, die sich vielfach kreuzen und verdrängen, die jetzt aus unserm Bewusstsein schwinden, um nach einer gewissen Zeit wieder aufzutauchen. Was veranlasst uns, diesen momentanen Bildern einen Zusammenhang zuzuschreiben, den sie für die direkte Wahrnehmung jedenfalls nicht besitzen; was berechtigt und was zwingt uns, sie die uns doch stets nur in lückenhafter und unstetiger Folge gegeben sind, zu einem kontinuierlichen Ganzen zusammenzufassen und ihnen ein und denselben „Gegenstand“ entsprechen zu lassen? Fragen dieser Art sind nicht neu, sondern hatten seit Descartes' kritischer Analyse des Dingbegriffs die moderne Philosophie dauernd beschäftigt. Humes Verdienst ist somit nicht die Entdeckung des Problems, wohl aber seine scharfe und bewusste Herauslösung aus den metaphysischen Zusammenhängen, in die es bisher gestellt war. Was wir darunter verstehen, wenn wir den Objekten ein losgelöstes Sein „ausserhalb“ des Bewusstseins zusprechen: dies wird sich, wie er hervorhebt, erst dann wahrhaft beantworten lassen, wenn zuvor eingesehen ist, was die zeitliche Konstanz bedeutet, die wir ihnen beizulegen pflegen. Das Substanzproblem wird gleichsam aus der Sprache des Raumes in die der Zeit übertragen: nicht eine, irgendwie örtlich zu verstehende „Transzendenz“ der Dinge, sondern ihre empirische Beharrlichkeit bildet die eigentliche Erkenntnis-

theoretische Grundfrage.³⁴⁾ Sie war bereits bei Berkeley aufgetaucht, um jedoch sogleich durch die Berufung auf den Gottesbegriff erledigt zu werden: wir haben trotz aller Unterbrechung, die unsere Wahrnehmungen erfahren, das Recht, von bleibenden identischen Gegenständen zu sprechen, weil die Perzeptionen, die für das einzelne individuelle Subjekt entschwinden, im göttlichen Bewusstsein ihren Fortbestand behaupten.³⁵⁾ Jetzt indessen, nachdem dieser letzte Hort und Bürge der Objektivität geschwunden ist, stehen wir vor einer völlig neuen Aufgabe. Der Gedanke der dauernden Existenz der Gegenstände kann, wie wir sahen, nicht den Sinnen entstammen, da deren Aussage sich immer nur auf den augenblicklichen Zustand des Subjekts erstrecken, nicht aber in eine zeitliche Ferne übergreifen kann. Noch weniger aber können wir diesen Gedanken als ein Produkt der vernünftigen Schlussfolgerung begreifen: ist doch alles logische Schliessen, wie Hume immer von neuem einschärft, lediglich auf den Satz der Identität gestellt, während es sich hier, wie bei der Behauptung über die ursächliche Verknüpfung, darum handelt, zu einem von dem Inhalt der gegebenen Perzeptionen verschiedenen Sein hinauszugehen. So führt denn auch die rein logische Erwägung nicht sowohl zu einer Begründung, wie zu einer Bestreitung der Setzungen, die das gewöhnliche Bewusstsein hier naiv und unbekümmert vollzieht. „Die Annahmen der Menge und die Forderungen, die sich aus der Philosophie ergeben, sind an diesem Punkte einander direkt entgegengesetzt. Die Philosophie lehrt uns, dass alles, was sich dem Geist darstellt, lediglich eine Perzeption, also in seinem Dasein unterbrochen und vom Geist abhängig ist, während die Menge Wahrnehmungen und Gegenstände zusammenwirft und eben den Dingen, die empfunden oder gesehen werden, eine gesonderte dauernde Existenz beilegt. Da diese Anschauung vollkommen unvernünftig ist, so muss sie aus einem anderen Vermögen, als dem Verstande stammen.“ Und wir brauchen nach dem Ergebnis der Analyse des Kausalbegriffs nach diesem Vermögen nicht weiter zu suchen: es ist die Einbildungskraft, die in derselben Weise, wie sie den Glauben an die objektiv notwendige Verknüpfung der Erscheinungen in uns hervorrufft, auch die Illusion der konstanten Gegenstände in uns erweckt und in Wirksamkeit erhält.

In der Ausführung, die Hume diesem Gedanken gibt, gilt es wiederum zweierlei zu unterscheiden. Wir müssen die Aufdeckung und Zergliederung des psychologischen Tatbestandes von der Erklärung, die Hume für ihn versucht, völlig absondern. So unzureichend die letztere Leistung bleibt, so sehr hat sich die erstere für den Fortschritt der Probleme fruchtbar erwiesen. Welche inhaltliche Bestimmtheit, welche phänomenologische Beschaffenheit ist es, die wir meinen, wenn wir unseren Ideen ein „objektives“ Sein zusprechen? Es genügt — wie nunmehr im Gegensatz zu früheren Ausführungen klar hervorgehoben wird — keineswegs, wenn man hier auf ihre besondere Stärke und Lebhaftigkeit und auf die Unwillkürlichkeit, mit der sie sich unserem Bewusstsein aufdrängen, verweist, kommen doch alle diese Eigenschaften in nicht geringerem Maasse unseren Lust- und Unlustgefühlen, unseren Affekten und Leidenschaften zu, die wir doch niemals aus dem Umkreis des eigenen Ich herauszusetzen versucht sind. Es müssen somit Merkmale sein, die den sachlichen Inhalt und die Verknüpfung der Vorstellungen selbst, nicht aber die blossе Reaktion des empfindenden Subjekts angehen, welche uns dazu veranlassen, bestimmten Gruppen und Folgen von Erscheinungen jene eigenartige „Realität“ zuzuerkennen. Nun scheint es zunächst, als ob die blossе Konstanz der Eindrücke ihnen diesen Wert und Anspruch verleihen könnte. „Jene Berge, Häuser, Bäume, die sich jetzt eben meinen Blicken zeigen, sind mir stets in derselben Ordnung entgegengetreten, und wenn ich die Augen schliesse oder den Kopf wende und sie dadurch aus dem Gesicht verliere, so sehe ich sie doch gleich darauf ohne die geringste Veränderung von neuem vor mir. Mein Bett, mein Tisch, meine Bücher und Papiere zeigen dieselbe Gleichförmigkeit des Daseins; sie ändern sich nicht, wenn die Tätigkeit des Sehens oder Wahrnehmens eine Unterbrechung erleidet. Und dies ist bei allen Eindrücken der Fall, deren Objekte ich als ausser mir existierend betrachte, es ist bei allen anderen Eindrücken, mögen sie nun geringe oder grosse Aufdringlichkeit besitzen, willkürlich oder unwillkürlich sein, nicht der Fall.“ Aber auch dieses erste Merkmal ist offenbar für sich allein unzureichend; denn wäre es entscheidend und ausschlaggebend, so würde die Realität eines Eindrucks an seine Unwandelbarkeit ge-

bunden sein, so wäre mit anderen Worten keine objektive Feststellung von Veränderungen möglich. Gerade hier aber liegt der eigentliche Schwerpunkt des Problems: Erscheinungen heissen „wirklich“, wenn sie — welchen Wechsel ihrer Beschaffenheiten und ihrer gegenseitigen Beziehungen sie immer erleiden mögen — doch niemals völlig unvermittelte und sprunghafte Aenderungen erfahren, sondern in all ihren einzelnen Phasen einen bestimmten und geregelten Uebergang aufweisen. Diese Kohärenz der Eindrücke, dieses einheitliche Gesetz, das sie in ihrer Abwandlung befolgen, ist es erst, was uns von einem stetigen und lückenlosen „Sein“ sprechen lässt. Damit wir den Inhalt einer Perzeption über eine bestimmte Zeitstrecke ausbreiten, müssen wir ihn gleichsam mit dem geistigen Blick verfolgen können; hierzu aber ist nicht erforderlich, dass völlig gleichartige Empfindungen sich aneinander reihen, sondern nur, dass die verschiedenen Momente durch die Abhängigkeit, die zwischen ihnen besteht, zu einer ideellen Einheit zusammengefasst sind. —

Jetzt erst, nachdem der Sinn des Problems in dieser Weise geklärt ist, kann die psychologische Lösung einsetzen. Die dauernde Existenz hat sich uns in die Gesetzmässigkeit eines Prozesses aufgelöst; der Grund und Ursprung dieses Prozesses selbst aber kann nirgend anders als im Bewusstsein gesucht werden. Wiederum ist es die Einbildungskraft, die dadurch, dass sie den einzelnen Eindrücken folgt und, auf Grund der Aehnlichkeit zwischen ihnen, vom einen zum andern übergeht, ein geistiges Band zwischen ihnen schafft, das sodann von uns fälschlich als ein substantielles Band in den Dingen selber gedeutet wird. Wir reden von einem identischen Objekt, wo in Wahrheit nur zeitlich getrennte, jedoch durch assoziative Beziehungen verknüpfte Gruppen von Vorstellungen vorhanden sind. „Wenn die Einbildungskraft leicht an den Vorstellungen der verschiedenen und unterbrochenen Wahrnehmungen hingeleitet oder leicht von der einen zur anderen fortschreitet, so schliesst dies fast dieselbe Tätigkeitsweise des Geistes in sich, wie sie stattfindet, wenn wir einer gleichmässigen und ununterbrochenen Wahrnehmung folgen. Es ist uns daher die Verwechslung des einen und des andern Tatbestandes eine sehr natürliche Sache.“ So ist es zuletzt ein und derselbe Trugschluss, der uns zur Annahme eines realen

dauernden Seins, wie zur Setzung einer objektiv notwendigen Verknüpfung der Dinge verleitet. Und dennoch gewinnt Humes allgemeiner Gedanke hier, wenn man ihn schärfer ins Auge fasst, eine neue Nuance. Wenn der Kausalschluss über den Bereich des Gegebenen hinausging, so beschränkte sich doch seine Leistung darauf, eine Verknüpfung, die die vergangene Erfahrung uns kennen gelehrt hatte, auf das zukünftige Geschehen zu übertragen. Er stiftete somit im Grunde keinen neuen Inhalt, sondern verfolgte nur einen empirisch bekannten Tatbestand über das Gebiet hinaus, auf dem er der Wahrnehmung zuerst entgegentrat. Jetzt dagegen handelt es sich um einen weitaus schwierigeren und fragwürdigeren Prozess. Indem die Einbildungskraft, allen Lücken der aktuellen Wahrnehmung zum Trotz, die einheitliche Fortdauer des Gegenstandes behauptet, sagt sie damit einen Zusammenhang aus, der prinzipiell alle Grenzen der sinnlichen Beobachtung überschreitet. Sie setzt den Bestand von Inhalten dort voraus, wo er empirisch niemals erweisbar ist; sie erschafft an den Stellen, die die direkte Empfindung leer lässt, eigene Gebilde, die ihrerseits den wahrgenommenen Tatsachen erst Halt und Zusammenhang geben. Hier stehen wir also nicht mehr vor einer blossen Wiederholung, sondern vor einer echten Schöpfung; nicht vor einer gewohnheitsmässigen Reproduktion, sondern — so paradox dies auch sein mag — vor einer Produktion von Inhalten. Und es ist Hume selbst, der diesen Unterschied nunmehr energisch hervorhebt. Der Schluss auf die Stetigkeit und Kohärenz der Erscheinungen ist, wie sich bei näherer Betrachtung ergibt, von allen Folgerungen, die wir auf Grund des Kausalbegriffs ziehen, wesentlich verschieden: will man auch ihn aus der Gewohnheit ableiten, so kann dies doch nur in mittelbarer und uneigentlicher Weise (*in an indirect and oblique manner*) geschehen. „Denn es wird ohne weiteres zugegeben werden, dass, da dem Geiste doch nichts anderes, als seine eigenen Perzeptionen gegenwärtig ist, eine Gewohnheit sich nur auf Grund der regelmässigen Verknüpfung eben dieser Perzeptionen bilden kann, und dass sie demnach auch über den Grad dieser Regelmässigkeit niemals hinausgehen kann. Ein bestimmter Grad der Regelmässigkeit in unseren Wahrnehmungen kann daher für uns niemals der Grund sein, auf einen höheren Grad

von Regelmässigkeit in anderen Objekten, die sich unserer Wahrnehmung entziehen, zu schliessen. Dies schliesst vielmehr einen Widerspruch ein: nämlich eine Gewohnheit, die auf Grund von etwas, was dem Geiste niemals gegenwärtig war, entstanden wäre. Nun wollen wir aber offenbar, wenn wir aus der Kohärenz der Sinnesobjekte oder der Häufigkeit ihrer Verbindung auf ihre dauernde Existenz schliessen, diesen Gegenständen eben damit eine grössere Regelmässigkeit sichern, als wir in unseren Wahrnehmungen beobachtet haben. Wir mögen uns in einem gegebenen Falle davon überzeugt haben, dass zwei Arten von Gegenständen, jedesmal wenn sie den Sinnen erschienen, mit einander verbunden waren; eine vollkommene Konstanz dieser Verbindung aber konnten wir unmöglich beobachten. Es genügt ja schon eine blosser Wendung des Kopfes oder die Schliessung der Augen, um diese Konstanz aufzuheben. Gerade in diesem Falle aber nehmen wir ja an, dass jene Gegenstände, trotz der anscheinenden Unterbrechung, in ihrer gewöhnlichen Verbindung beharren und schliessen demnach, dass die Erscheinungen, die sich uns als etwas Regelloser darbieten, dennoch durch etwas an einander geknüpft seien, das für uns nur nicht wahrnehmbar ist. Nun beruhen zwar alle unsere Schlüsse über Tatsachen einzig auf der Gewohnheit, die ihrerseits wieder nur die Wirkung wiederholter Wahrnehmungen sein kann: die Ausdehnung der Gewohnheit aber über das Gebiet der Wahrnehmung hinaus kann niemals die direkte und natürliche Wirkung der konstanten Wiederholung und Verbindung sein, sondern muss auf der Mitwirkung anderer Faktoren beruhen.³⁶⁾

Diese Faktoren aber haben wir — wie wiederum Hume selber hervorhebt — bereits kennen gelernt. In der Analyse der mathematischen Erkenntnis zeigte es sich uns, dass die Gebilde, von denen hier die Rede ist, niemals der einfache Ausdruck bestimmter Empfindungen sind, sondern dass in ihnen der Inhalt, den die Wahrnehmung bietet, nach einer bestimmten Richtung hin umgebildet und weitergeführt ist. Auf Grund einer unvollkommenen Gleichheit, die uns in den sinnlichen Dingen begegnet, sehen wir uns dazu gedrängt, einen vollkommenen und absolut genauen Maasstab der Vergleichung zu ersinnen, bei dem auch der geringste Irrtum und die geringste Wandlung ausgeschlossen

sein soll. Genau der gleiche Fall liegt hier vor. „Gegenstände zeigen schon, soweit sie den Sinnen erscheinen, einen gewissen Zusammenhang, der aber weit fester und gleichförmiger wird, sobald wir voraussetzen, dass sie eine kontinuierliche Existenz besitzen. Da nun der Geist einmal im Zuge ist, eine Gleichförmigkeit in den Objekten zu beobachten, so ist es ihm natürlich, damit fortzufahren, bis er diese Gleichförmigkeit in eine möglichst vollkommene verwandelt hat.“³⁷⁾ Mit diesen Betrachtungen steht Hume an der Schwelle eines Problems von grundlegender erkenntniskritischer Bedeutung. Neben dem Substanzbegriff und dem Kausalbegriff tritt jetzt der Grenzbegriff, wenngleich nur in unbestimmter und bildlicher Fassung, hervor. Was wir die „Wirklichkeit“ der Dinge nennen, das ist nicht lediglich der ruhende Ausdruck der „Perzeptionen“ in unserem Geiste, das ist nicht die bloße Uebersetzung des gegebenen Empfindungsinhalts in eine andere Sphäre des Seins, sondern es kann erst durch einen fortschreitenden Prozess der Idealisierung aus dem, was Beobachtung und Erfahrung uns bieten, gewonnen und erarbeitet werden. Der Begriff des stetigen und beharrlichen Seins bedeutet nichts anderes als eine Grenzsetzung des Geistes, die sich ihm mit innerer Notwendigkeit ergibt, sobald er das Material der Sinneswahrnehmungen zu durchgängiger und geschlossener Einheit zu verknüpfen strebt. Das Objekt geht gleichsam aus der Integration der Empfindung hervor: eine Integration, die sich über alle Unstetigkeitsstellen der blossen Wahrnehmung hinweg zu erstrecken vermag, sofern diese Stellen durch die Wirksamkeit der Einbildungskraft ergänzt und ausgefüllt werden. Hume hat als Psychologe diese eigentümliche Tätigkeit der Interpolation aufgezeigt und geschildert, ohne sie doch als Philosoph und Erkenntniskritiker begreifen und rechtfertigen zu können.

Auch seine Kritik der mathematischen Erkenntnis erscheint von hier aus gesehen noch fragwürdiger als zuvor. Denn wenn die geometrischen Begriffe verworfen wurden, weil sie bloße Abstraktionen seien, die in den sinnlichen Empfindungen keine hinreichende, unmittelbare Stütze besäßen, so erweist sich jetzt das gleiche idealisierende Verfahren, auf dem sie beruhen, als unumgänglich, um auch nur zu unserem empirischen Begriff der Wirk-

lichkeit zu gelangen. Hume freilich hält auch hier streng an seiner Alternative fest: er kennt nur Impressionen und — Fiktionen. Aber diese Scheidung, die begrifflich so einfach erschien, erweist sich im praktischen Gebrauch und in der praktischen Beurteilung als undurchführbar: denn so unlöslich sind beide Momente in einander verwoben und verwirrt, dass die Herauslösung der reinen Empfindung sich zuletzt als eine unerfüllbare Forderung erweist. „Ich begann die Erörterung unseres Themas — so spricht Hume selbst das Ergebnis seiner Untersuchung aus — indem ich bemerkte, dass wir gut täten, unseren Sinnen unbedenklich zu vertrauen; dies sei der Schluss, der sich aus meiner ganzen Untersuchung ergeben werde. Jetzt denke ich, offen gestanden, ganz anders: ich bin weit eher geneigt in meine Sinne oder besser gesagt in meine Einbildungskraft gar kein Vertrauen zu setzen, als ihnen so unbedenklich zu vertrauen. Ich kann nicht verstehen, wie solche triviale Neigungen der Einbildungskraft, von solchen falschen Annahmen geleitet, je zu einer begründeten und vernünftigen Gesamtanschauung sollten führen können... Es ist eine grobe Täuschung, anzunehmen, dass die einander ähnlichen Wahrnehmungen numerisch identisch seien; und doch ist es diese Täuschung, welche uns zu dem Glauben führt, die Wahrnehmungen seien ununterbrochen und existierten, auch wenn sie den Sinnen nicht gegenwärtig sind. So steht es mit der Anschauung des gewöhnlichen Lebens. Aber unsere philosophische Anschauung unterliegt schliesslich denselben Schwierigkeiten; sie ist überdies mit der Ungereimtheit behaftet, dass sie die Voraussetzung des gewöhnlichen Lebens zu gleicher Zeit leugnet und bestätigt... Was anderes können wir wohl von diesem Durcheinander grundloser und sonderbarer Gedanken erwarten als Fehler und Irrtümer? Und wie können wir vor uns selbst das Vertrauen rechtfertigen, das wir in sie setzen?“

Dieser allgemeine Rückblick bezeichnet in der Tat aufschärfste den Fortschritt von Humes Untersuchung. Er geht von der „Impression“ als sicherem und gültigem Tatbestand aus, um zu erkennen, dass an diesem Kriterium gemessen nicht nur die mathematische, sondern zuletzt auch die empirische Erkenntnis sich in nichts auflöst. In dieser Konse-

quenz liegt der eigentlich produktive Gewinn seiner Erkenntnislehre. Der Gedanke, die reinen Verknüpfungsweisen des Geistes in sinnlichen Eindrücken aufzeigen und begründen zu wollen: dieser Gedanke, der Hume anfängliche Problemstellung noch beherrschte, wird durch das Ergebnis seiner Philosophie für immer beseitigt. Was Hume in sich erlebt, das ist der Zusammenbruch des sensualistischen Grundschemas der Erkenntnis, den er freilich als Untergang des Wissens überhaupt empfinden und schildern muss. Weil die Annahme eines unbekanntes substantiellen „Trägers“ der Sinneswahrnehmungen willkürlich und unbeweisbar ist, darum ist auch die begriffliche Funktion, kraft deren wir die Empfindungen zu gesetzlicher Einheit zusammenschliessen, recht- und grundlos, wenngleich wir niemals daran denken können, sie aufzuheben und entbehrlich zu machen. Wir durchschauen die Illusion, ohne sie zerstören zu können. Sorglosigkeit und Unachtsamkeit: das allein kann uns heilen. In diesem Ende der Erfahrungsphilosophie liegt bereits der Keim und das Motiv eines neuen Anfangs, der freilich nur aus einer völligen Umkehr des bisherigen Wertmaassstabes der Erkenntnis hervorgehen konnte.

Anhang.

Hauptströmungen der englischen Philosophie ausserhalb des Empirismus.

Die Darstellung der englischen Philosophie pflegt sich mit der Wiedergabe und Beurteilung der grossen Systeme des Empirismus zu begnügen. In der Tat enthalten diese Systeme in ihrer geschlossenen geschichtlichen Abfolge, in der sich zugleich ein innerer logischer Zusammenhang unverkennbar offenbart, die eigentümliche und originale Leistung, durch welche die englische Philosophie in die allgemeine Gedankenbewegung eingegriffen hat. So bezeichnend und so prägnant erscheint diese Leistung, dass alle anderen Lehren der nächsten geschichtlichen Umgebung schon für das Bewusstsein der Zeitgenossen zurücktreten mussten; dass sie — soweit sie nicht in unmittelbarer Beziehung zu dem Einen beherrschenden Grundinteresse standen — allmählich mehr und mehr verblassten. Und dennoch bergen gerade diese vergessenen Lehren manche charakteristischen Züge in sich, die für die Einsicht in die historische Gesamtentwicklung des Erkenntnisproblems von Bedeutung sind. Vieles von dem, was zeitlich zunächst in seiner unmittelbaren Wirksamkeit gebunden und gehemmt war, ist dennoch für das Ganze des systematischen Fortschritts nicht verloren gegangen, sondern hat sich auf einer späteren Stufe der Betrachtung von neuem in reiferer Form dargestellt und entfaltet. Vor allem sind es die Grundgedanken des Rationalismus, die hier durch die Berührung mit neuen Problemkreisen jene eigentümliche Umprägung erfahren, in welcher sie noch auf lange Zeit hinaus geschichtlich wirksam geblieben sind. Erst durch die Betrachtung

der mannigfachen latenten Strömungen, die neben dem Empirismus und wider ihn bestanden, gelangt daher die Stetigkeit in der Ausbildung der Grundgedanken der neueren Philosophie zu voller Deutlichkeit. Wir verfolgen hier nur die Hauptrichtungen, die sich in dieser Gesamtbewegung unterscheiden lassen, um daraus den Einblick in die neuen sachlichen Ziele zu gewinnen, die sich aus ihr allmählich immer schärfer und klarer herausheben.

I.

Die Frage nach den apriorischen Grundlagen der Erkenntnis gehört bereits den ersten Anfängen der englischen Philosophie an; aber es ist bezeichnend, dass sie nicht lediglich aus abstrakten logischen Erwägungen erwächst, sondern ursprünglich aufs engste mit ethischen und religiösen Gedanken verflochten ist. Die Forderung eines festen und allgemeingültigen Grundes sittlicher Normen ist es, die zu ihr hindrängt und die ihr Kraft und Nachdruck gibt. In Herbert v. Cherburys Werk „de Veritate“ (1624) tritt dieser Zusammenhang aufs deutlichste hervor. Das Streben nach der wahrhaften Einheitsreligion, die sich, über alle Besonderheit und Vereinzelung der verschiedenen Kulte hinweg, erheben soll, bildet das entscheidende Motiv der Untersuchung. Der sittliche Grundgedanke des Humanismus treibt zu einer neuen theoretischen Begründung des Wahrheitsbegriffs. Eine schlechthin allumfassende Gemeinschaft, eine wahrhafte universale Kirche soll herrschen, wie es nur Eine Menschheit und Eine Vernunft gibt. Diese echte „katholische“ Kirche aber wird nicht konstituiert durch Menschen, die in Wort oder Schrift ihre eigenen, eingeschränkten Lehrmeinungen stürmisch verkünden, noch durch irgendwelche Sondergemeinschaften, die in enge räumliche und zeitliche Grenzen eingeschlossen, nur unter einem einzelnen beschränkten Wahrzeichen streiten. Die einzige katholische, die einzige sich selbst überall gleiche Kirche ist die Erkenntnis jener allgemeinen Wahrheiten, die an keinen einzelnen Ort und an keine einzelne Zeit gebunden sind. „Denn sie allein breitet die universelle

göttliche Vorsehung, breitet die Weisheit der Natur vor uns aus; sie allein zeigt, warum Gott unser aller gemeinsamer Vater genannt wird, ausserhalb dessen kein Heil ist. Alles Lob, dessen sich die besonderen Kirchen rühmen, gebührt somit in Wahrheit dieser Lehre. Je weiter man sich von ihr entfernt, um so mehr verfällt man dem Irrtum; man entfernt sich aber von ihr, sobald man sich von den sicheren allgemeingültigen Wahrheiten der göttlichen Vorsehung hinweg zu ungewissen Meinungen verlocken lässt, die man zu neuen Glaubensdogmen umschmiedet.¹⁾ Die Offenbarung mag der Wahrheit, die sich uns hier in den rationalen Begriffen erschliesst, manche besonderen konkreten Züge hinzufügen und dadurch ihr Bild für die verschiedenen Zeiten und Völker im einzelnen verschieden gestalten; aber sie vermag ihr weder zu widersprechen, noch sie zu begründen. Keine Religion kann eine schlechthin alleingültige, auszeichnende Offenbarung aufweisen, die nicht auch alle anderen für sich in Anspruch nehmen könnten; das eigentliche Kriterium der Entscheidung ist also stets aufs neue in den unwandelbaren Grundsätzen der Vernunft zu suchen, die stets und überall die gleichen sind. (S. 208 f.)

Damit indessen dieser logische Wert sich behauptet, müssen wir ihn bis auf seinen letzten physischen und metaphysischen Ursprung zurückverfolgen; müssen wir den Gemeinbegriffen ihren Halt und gleichsam ihren substantiellen Untergrund in einem allgemeinen seelischen „Vermögen“ geben, das seinerseits wieder im bestimmten Zusammenhang mit der göttlichen Allnatur zu denken ist. So wird die Vernunft, so wird der Inbegriff der „notitiae communes“ für Herbert alsbald zu einer Naturmacht, die in allem Sein und in allem Denken wirksam ist. Wie es eine und dieselbe Kraft ist, die in der Bildung der Mineralien oder in der der Pflanzen und Tiere wirkt, so ist auch das Denken der einzelnen Individuen getrieben und geleitet von einem gemeinsamen natürlichen Instinkt. Dieser Instinkt, der von den Launen und der subjektiven Willkür des diskursiven Denkens unberührt ist und sich daher stets in streng gleichförmiger und notwendiger Weise betätigt, bildet das wahrhafte Siegel der ewigen Weisheit, die in uns eingeschrieben ist.²⁾ In ihm besitzen wir implicit bereits all das, was die abstrakte logische Arbeit

später nur entwickelt und ans Licht stellt. Schon im Embryo waltet als dunkle Naturkraft das Vermögen, aus dem sich weiterhin in stufenweiser Entwicklung alle unsere rationalen Begriffe erzeugen. Der Instinkt bildet somit, im logischen wie im zeitlichen Sinne, die „Antizipation“ der Erfahrung.³⁾ Wir brauchen nur alles, was uns von den äusseren sinnlichen Dingen kommt, abzutrennen, um in demjenigen, was uns alsdann zurückbleibt und was nicht auf diesem Wege erklärt und abgeleitet werden kann, ein ursprüngliches geistiges Besitztum zu entdecken. Wer dies einmal begriffen hat, hat ein wahrhaft Göttliches erlangt. „Was du mit dir selber an die Objekte heranbringst, das ist die väterliche Mitgift der Natur und das Wissen des natürlichen Instinktes. Von dieser Art sind die Kennzeichen, vermöge deren wir in der Beurteilung der äusseren Welt Wahr von Falsch und in der Beurteilung der inneren Gut von Böse unterscheiden. Wie aber die seelischen Vermögen des Sehens und Hörens, des Liebens und Hoffens, wenn es an Objekten fehlt, die ihnen entsprechen, in uns stumm bleiben und sich durch kein Zeichen nach aussen hin bekunden: so gilt das Gleiche von den allgemeinen Grundwahrheiten (*notitiae communes*), die doch so wenig Erfahrungen sind, dass wir vielmehr ohne sie nichts zu erfahren vermögen.“ Die Fähigkeit, nicht nur von den Dingen zu leiden, sondern wiederum auf sie zu wirken und ihnen tätig gegenüberzutreten: diese Fähigkeit, deren wir uns bewusst sind, kann nicht selbst wieder in den Dingen ihren Ursprung haben. Der Geist gleicht nicht einer leeren Tafel, sondern einem geschlossenen Buch, das sich zwar nur auf einen Anstoss von den Gegenständen der Aussenwelt eröffnet, das aber in sich selbst bereits einen reichen und eigentümlichen Inhalt des Wissens birgt. (S. 53 f.) Die Grundbegriffe der Erkenntnis, die jedem von uns gemeinsam sind, richten sich auf die Objekte und werden erst von ihnen geweckt, aber Torheit wäre es zu glauben, dass sie mit den Objekten in uns eindringen und von unserem Geiste Besitz ergreifen.⁴⁾

Man sieht, wie energisch Herbert von Cherbury den Leibnizischen Gedanken des „*intellectus ipse*“ vorbereitet hat. Auch er geht von der Forderung einer „Harmonie“ des Erkennens und Seins, des Verstandes und der Dinge aus. Die Wahrheit der „Sache“

mag bestehen, worin sie will: sie hilft uns nichts und kann uns nichts bedeuten, wenn sie nicht eine Wahrheit für uns, für unser Wissen geworden ist. Was immer den Anspruch der Wahrheit erhebt, muss das Zeugnis irgend eines geistigen „Vermögens“ für sich anführen können und gilt nur relativ zu diesem Zeugnis. „Unsere gesamte Lehre von der Wahrheit führt sich also zurück auf die rechte Festigung und Begründung (*confirmatio*) dieser Vermögen, deren Mannigfaltigkeit, entsprechend den Unterschieden in den Objekten, jeder in sich selbst erfährt.“ Die Bedingungen, unter welchen die inneren Kräfte des Geistes mit den Aussendungen übereinstimmen, gilt es vor allem zu erforschen. (S. 5 f.) „Was durch diese Kräfte nicht als wahr, als adäquat, als allgemeingiltig und notwendig eingesehen werden kann, das kann auf keine Weise bewiesen werden: so dass gegenüber dem, was die Bücher uns darbieten, immer wieder die Frage zu erheben ist, auf welches Vermögen der Erkenntnis sie ihre Behauptungen stützen.“ Diese eine Frage gestattet mit wunderbarer Leichtigkeit, alle blossen Erdichtungen und Meinungen abzuschneiden und Wahrscheinlichkeit und Wahrheit von einander zu sondern. (S. 38.) In all diesen Entwicklungen hat Herbert zwar der stoischen Lehre von den *κοινὰ ἔννοια* keinen sachlich völlig neuen Zug hinzugefügt; aber er hat durch die Energie und Klarheit, in der er den Wahrheitsbegriff in den Mittelpunkt all seiner Untersuchungen stellt, dennoch ein echt modernes Interesse bekundet und die Fragestellung der künftigen Erkenntnistheorie vorbereitet. —

Innerhalb der englischen Philosophie wirkt Herberts Lehre insbesondere in den theologischen Diskussionen nach, für die sich der Gedanke der „*notitiae communes*“ als ein kräftiges Ferment in der Entwicklung der religiösen Aufklärung bewährt. Aber auch auf rein theoretischem Gebiete lässt sich der Einfluss Herberts auf lange Zeit hinaus verfolgen, wenngleich die stoischen Elemente in der Begründung des Apriorismus allmählich mehr und mehr zurücktreten und von Platonischen und Cartesischen Motiven verdrängt werden. (S. unt. No. II u. III.) Wie nachhaltig dieser Einfluss war, dies geht besonders aus der Tatsache hervor, dass er alle die grossen Systeme des Empirismus, dass er die Lehre Lockes, wie diejenige Berkeleys und Humes zeitlich

überdauert hat. Die Reaktion gegen die sensualistische Begründung der Erkenntnis, die von der Schottischen Schule ausgeht, bedeutet in der Tat nichts anderes, als eine Erneuerung des Apriorismus auf denjenigen psychologischen Grundlagen, die Herbert ihm geschaffen hatte. Die scharfe Unterscheidung zwischen dem, was der natürliche eingeborene „Instinkt“ und dem, was das diskursive Denken uns lehrt, ist die gleiche bei Reid, wie sie es bei Herbert gewesen war. Hier wie dort ist es insbesondere das ästhetische Urteil, auf welches als das eigentliche Muster und Beispiel verwiesen wird. Wie der gute Geschmack zwar durch Uebung und Vernunftbetätigung vervollkommen werden kann, wie er aber niemals erworben werden könnte, wenn die ersten Grundlagen und Prinzipien für ihn nicht in unserem Geiste eingepflanzt wären, so gilt das Gleiche für jegliches Gebiet des Urteilens überhaupt.⁵⁾ Auch das Erfahrungsurteil wäre tatsächlich unmöglich und logisch in sich haltlos, wenn ihm nicht allgemeine Vorbegriffe, deren Inhalt nicht aus der Erfahrung stammt, zu Grunde lägen. Die bloße Induktion würde uns niemals eine Gewissheit verschaffen, die über die einzelnen beobachteten Fälle hinausgeht, sie würde uns niemals einen Schluss auf irgend ein zukünftiges Ereignis verstatten, wenn nicht der Satz, dass die Natur überall gleichförmig handelt, als gesichertes Ergebnis schon voranginge. In diesem Satze besitzen wir ein „instinktives Vorauswissen über die Natur“ (an instinctive prescience of nature), das so wenig aus der Beobachtung wie aus begrifflicher Schlussfolgerung stammt, sondern einen ursprünglichen, nicht weiter ableitbaren Teil unseres geistigen Wesens ausmacht. „Man nehme das Licht dieses Prinzips der Induktion hinweg, und die Erfahrung ist so blind wie ein Maulwurf: sie vermag nur das wahrzunehmen, was tatsächlich gegenwärtig ist und sie unmittelbar berührt; aber sie sieht nichts, was vor oder hinter ihr liegt, was der Zukunft oder Vergangenheit angehört.“ (S. 346 f.) Man erkennt auch hier, wie die Auffassung des „A priori“ als des psychologischen Prius und der logischen Bedingung unmerklich in einander übergehen. Die allgemeine Struktur der Dinge muss in unserem Geiste als fester Besitz des Wissens vor aller Erfahrung vorgebildet sein. „Auf welche Weise und zu welcher Zeit ich diese ersten Prinzipien,

auf die ich all meine Schlüsse stütze, erworben habe, weiss ich nicht, — denn ich besitze sie so lange ich zurückdenken kann: aber ich bin sicher, dass sie einen Teil meiner Konstitution bilden und dass ich mich von ihnen nicht losmachen kann.“ (S. 111.)

Die allgemeine Gültigkeit der Prinzipien besteht also in nichts anderem, als in ihrer psychologischen Tatsächlichkeit; in dem Zwange, mit dem sie sich uns, ohne dass ein kritischer Einwurf von unserer Seite möglich und verstatet wäre, unwiderstehlich aufdrängen. Alle Wahrheit geht ihren letzten inhaltlichen Gründen nach auf einen derartigen Akt der „Suggestion“ zurück. Die Lösung, die hier gegeben ist, aber ist bedenkllicher und problematischer, als sie es in der traditionellen Lehre war, auf die Reid sich stützt. Der „Instinkt“, wie Herbert v. Cherbury und wie die ältere Ansicht ihn versteht, ist ein Prinzip der Leitung und Auswahl; er ist der Kompass, der uns auf den Weg der Erfahrung mitgegeben ist und der uns auf ihm sicher orientieren soll. Jetzt aber ist es eine neue und schwierigere Leistung, die dem Apriori zugemutet wird. Es soll nicht lediglich eine einzelne Direktive innerhalb des fertigen Gebiets der Objekte bedeuten, sondern es soll die Objektivität, es soll die Existenz der Aussendinge selbst feststellen und erweisen. Somit ist es eine neue Beweislast, die dem Apriorismus nunmehr nach der Kritik Berkeleys und Humes auferlegt ist. Reid aber besitzt für diese Frage gleichfalls nur das alte psychologische Schema, das die Lehre vom „consensus gentium“ ihm darbietet. An die Stelle einer ausgebildeten Theorie, die die begrifflichen Kriterien der Objektivität fortschreitend entwickelt, tritt bei ihm und seiner Schule nur die einförmige und immer erneute Berufung auf das Zeugnis des „gesunden Menschenverstandes“. Auch dort, wo sich vereinzelt Anfänge zu schärferer logischer Unterscheidung finden, gehen sie zuletzt wiederum in der Unbestimmtheit dieses allgemeinen Lösungswortes unter. Reid betrachtet es als den prinzipiellen Grundmangel aller bisherigen Philosophie, dass sie, in ihrer Fassung der Aufgabe der Erkenntnis, stets von neuem dem herkömmlichen Vorurteil unterlegen sei, dass alles Wissen von den Gegenständen durch Bilder, die von den Dingen auf uns übertragen werden, gewirkt und

vermittelt sein müsse. Eine solche Annahme, eine solche primäre Scheidung der Erfahrung in ein schlechthin Inneres und ein schlechthin Aesseres, ist, wie er einwirft, selbst eine unbewiesene dogmatische Voraussetzung. An die Stelle dieser metaphysischen Theorie der Objektivität versucht daher Reid — dessen Darstellung sich an diesem Punkte weit über die flachen Deklamationen seiner nächsten Nachfolger, insbesondere Oswalds und Beatties, erhebt — eine rein psychologische und logische Analyse zu setzen. „Objektivität“ bedeutet ihm einen Grundcharakter, nicht der einzelnen Vorstellung, sondern des Urteils; sie lässt sich in keinem einzigen inhaltlichen Moment, wie etwa in der Stärke und Lebhaftigkeit der Vorstellung, hinlänglich begründen, sondern beruht auf einem eigentümlichen geistigen Akt, der zu dem blossen Sinneneindruck hinzutritt. Das Urteil ist daher, seinem Wesen und seiner Grundbedeutung nach, mehr als die blosser Vergleichung gegebener Einzelvorstellungen, zu welcher die sensualistische Theorie es macht. Der spezifische Erkenntniswert, den wir bestimmten „objektivgültigen“ Sätzen zusprechen, beruht nicht auf der Zusammenstellung einzelner für sich bestehender Empfindungselemente: vielmehr sind diese angeblich selbständigen „Elemente“ lediglich das Produkt eines Abstraktionsprozesses, das Ergebnis einer Analyse, in welcher wir einen ursprünglichen Urteilsakt in seine einzelnen Bedingungen zerlegen. So brauchen die Grundrelationen zwischen den Ideen nicht, wie allgemein angenommen wird, erst nachträglich aus einer passiven Aufreihung und Vergleichung mehrerer Eindrücke, die als Fundamente der Relation dienen, zu entstehen; sondern sie sind bereits in dem „einzelnen“ Inhalt enthalten und von Anfang an mitgesetzt. (S. 49.) In diesen Darlegungen hat Reid in der Tat gegenüber der empiristischen Erkenntnistheorie ein richtiges und neues Problem aufgewiesen. Aber dieses Problem vermochte für ihn selbst nicht fruchtbar zu werden, da er seine Schärfe alsbald durch die vage Fassung des Apriori als eines allgemeinen psychologischen „Instinktes“ abstumpft. Dass wir bestimmten Inhalten den Wert der „Wirklichkeit“ verleihen, das erscheint jetzt nicht mehr als ein Umstand, der der erkenntniskritischen Rechtfertigung bedarf, sondern als ein schlechthin unauflösliches und selbstverständliches Faktum,

nach dessen Begründung nur spekulative Willkür und skeptischer Starrsinn fragen können. Gerade an diesem Punkte, an dem Reid sich — in der Anerkennung ursprünglicher „synthetischer“ Urteilsakte — aufs nächste mit der Kantischen Lehre zu berühren scheint, tritt daher der charakteristische Unterschied, der ihn vom kritischen System trennt, scharf hervor. Für das System der Vernunftkritik ist die Wirklichkeit der Dinge nicht der selbstgewisse Ausgangspunkt, sondern das Problem, das es in einer Untersuchung über die Objektivität des Wissens zu bewältigen gilt. Das „Dasein“ ist kein unmittelbarer Besitz der Erkenntnis, sondern bezeichnet das Ziel, dem sie zustrebt und das sie kraft ihrer „apriorischen“ Grundmittel zu erreichen und zu befestigen trachtet. Bei Reid dagegen hat das „Apriori“ seine eigentliche Kraft eingebüßt, indem es, statt in seiner logischen Funktion beschrieben zu werden, ein fertiges Ergebnis bezeichnet, indem es somit das Resultat der wissenschaftlichen Arbeit und der wissenschaftlichen Erfahrung in einem falschen Sinne vorwegnimmt.

II.

In dem Fortgang der neueren Philosophie tritt die kritische Analyse des Dingbegriffs immer mehr in den eigentlichen Mittelpunkt der Betrachtung. Es gibt kaum ein zweites Problem, das in so charakteristischer Weise, wie dieses die Tendenz des modernen Denkens bezeichnet und das, über alle Unterschiede der Schulmeinungen hinweg, eine so universelle geschichtliche Bedeutung gewinnt. Seit der Untersuchung, in der Descartes in den „Meditationen“ die „Substanz“ des Waxes: das, was seine eigentliche Wirklichkeit und Dinglichkeit ausmacht, zu bestimmen unternahm, wird die Frage von den verschiedensten Gesichtspunkten und Voraussetzungen her in Angriff genommen. Hier greift nicht nur Leibniz' Definition der Erscheinungsrealität, sondern auch Berkeleys und Humes Zergliederung des Existenzialurteils ein; hier begegnen sich die Ergebnisse abstrakter erkenntnistheoretischer Erwägungen mit den Resultaten, zu welchen die Methodik der exakten Wissenschaft

in selbständiger Entwicklung hinführt. Wir sahen, wie bei einzelnen Denkern, insbesondere bei Geulincx und Richard Burthogge, die Frage zu einer Prägnanz und Klarheit geführt wurde, in der der wesentliche theoretische Grundgedanke der kritischen Philosophie bisweilen fast erreicht schien; wenn gleich in der Einzelausführung die Nachwirkung scholastischer Denkart sich zuletzt stets aufs neue geltend machte. (Bd. I, S. 458—74.) Nirgends aber tritt diese Mischung mittelalterlicher und moderner Züge in so eigentümlicher und so paradoxer Weise zu Tage, als bei einem englischen Denker des siebzehnten Jahrhunderts, in dessen Physik und Metaphysik sich Aristotelische Einflüsse und Lehrmeinungen mit Ergebnissen der neueren Mechanik und Physik durchdringen. Das Werk Sir Kenelm Digbys über die Natur und Unsterblichkeit der Seele (1644) wird durch dieses Ineinandergreifen verschiedenartiger Motive zu einem typischen geschichtlichen Dokument. Digby ist ein persönlicher Freund Descartes' und mit dessen Lehre vertraut: so bietet er denn auch eines der frühesten Beispiele dar, wie die neue idealistische Denkweise innerhalb der scholastischen Tradition selbst zur Geltung kommt und zu einer inneren Umgestaltung des Problems der Erkenntnis führt. —

Digby geht von der scholastischen Erklärung aus, nach welcher die Wahrheit in der „Uebereinstimmung des Intellectes mit den ihm gegenüberstehenden Dingen“ besteht⁶⁾; aber er überwindet diese Auffassung, indem er sie verschärft und überbietet. Die gewöhnliche Lehre, dass die Objekte nur mit einem Teil ihres Seins in die Seele eingehen, dass es nur „Bilder“ von ihnen sind, die dem Geist unmittelbar gegeben und seiner Betrachtung unterworfen sind, wird von ihm entschieden verworfen. Wir müssen uns zu der vollen Konsequenz verstehen, dass die Sache selbst ihrer eigensten Natur und ihrer uneingeschränkten realen Beschaffenheit nach in das erkennende Ich übergeht. Wie dieser Uebergang sich vollzieht, wie es möglich ist, dass die körperlichen Dinge in ihrer vollen Wesenheit und dennoch auf unkörperliche Weise in uns existieren, dies ist und bleibt freilich ein Geheimnis, das sich niemals völlig enträtseln lassen wird; aber eben dieses „Mysterium“ bildet den latenten Grund und die Voraussetzung all unseres Wissens.⁷⁾ Die herkömmliche Theorie

der „Species“ löst dieses Rätsel nicht, sondern gibt ihm nur einen veränderten Ausdruck: denn damit die Species die Sache völlig und wahrhaft repräsentieren könne, ist es erforderlich, dass sie ihr in allen Stücken gleiche, dass also zwischen ihr und dem Gegenstand nicht nur ein Verhältnis der „Aehnlichkeit“, sondern durchgängige Identität waltet. (S. 461 f.) Wenn somit zwischen dem Ding, wie es an und für sich besteht, und unserer geistigen Auffassungsweise durchweg vollkommene Deckung stattfindet, so genügt es, diese geistige Auffassungsweise selbst zu betrachten, um in ihr zugleich alle wesentlichen Momente des Wirklichen wiederzufinden. Durch diese eigentümliche und originelle Wendung macht Digby die dogmatische Grundansicht selbst, von der er ausgegangen war, für die Kritik der Erkenntnis fruchtbar. Die Analysis des Erkenntnisprozesses hat es nicht mit einer blossen Spiegelung, einem blossen Scheinbild der Wirklichkeit zu tun, sondern sie erschliesst uns deren absolutes Wesen. Indem wir verfolgen, wie die Begriffe in unserem Geiste sich wechselweise bedingen, wie die abgeleiteten aus den ursprünglichen bestehen und hervorgehen, enthüllt sich vor uns schrittweise die wahrhafte Struktur des Seins. —

Es genügt somit nicht, bei den sinnlichen Eindrücken, die stets schon ein vielfältiges und kompliziertes Ganze ausmachen, stehen zu bleiben, sondern wir müssen dieses Ganze bis auf seine konstitutiven Elemente, bis auf seine notwendigen und hinreichenden Bedingungen zurückverfolgen. Die Wahrnehmungen, die wir von aussen her erlangen, lösen sich für die denkende Betrachtung in „einfache“ Bewusstseinsdaten auf, die gleichsam „die Glieder und Teile sind, aus welchen die ganze und vollkommene Apprehension des Dinges sich bildet.“ (S. 463.) Der letzte, schlechthin unauflösbare Begriff, bis zu welchem wir die Untersuchung zurückführen können, ist nun der Begriff der Existenz. Er ist es, der in alle abgeleiteten Begriffe notwendig eingeht, der sie erst bestimmt und ermöglicht. Wir können keinen Inhalt als irgendwie beschaffen denken, ohne ihn zugleich als existierend zu denken; ohne also den Grundbegriff des Seins mit ihm zu verknüpfen und in ihn aufzunehmen. So ist es dieser Begriff, der am tiefsten im Geiste des Menschen wurzelt,

der sein natürlichstes und einfachstes, sein allgemeinstes und allumfassendes Denkmittel bildet.⁸⁾ Alles andere, was für uns Inhalt des Wissens werden soll, muss an diesem Denkmittel, das die spezifische Bestimmung des Menschen (*propria hominis affectio*) ausmacht, Anteil gewinnen; muss — wie Digby es ausdrückt — „gleichsam dem Grundstamm des Seins eingefügt werden.“ „So sehen wir, dass wir nichts sprachlich auszudrücken vermögen, ohne ihm die Bezeichnung des Seins zu geben; dass wir nichts gedanklich zu erfassen vermögen, ohne es unter den Begriff des Seins zu fassen.“ Alle Betrachtung des Verstandes geht zuletzt auf diese eine Grundfunktion, auf die Subsumption alles Mannigfaltigen unter den einheitlichen Gedanken des Seins zurück.⁹⁾ Wenn jeder andere Begriff ein blosser Vergleichungsbegriff ist, der lediglich eine Beziehung zwischen Dingen zum Ausdruck bringt, so haben wir es hier mit einer unbedingten Setzung und somit mit dem absoluten Anfang des Denkens selbst zu tun. (S. 468.) Eine zweite, komplexere Stufe wird bereits erreicht, wenn wir vom „Sein“ zum „Seienden“, vom abstrakten Begriff der Existenz zu dem existierenden „Dinge“ übergehen. Der Gedanke des „Dinges“ setzt sich bereits zusammen aus der Existenz und aus demjenigen, was die Existenz besitzt; aber er übertrifft andererseits an Einfachheit und logischer Ursprünglichkeit weitaus alle Inhalte der gewöhnlichen sinnlichen Anschauung. Denn er selbst kann ohne Hinzunahme der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Objekte im Geiste erzeugt werden, während umgekehrt jedes empirische Objekt ihn notwendig voraussetzt. Wir können den Gedanken eines Dinges, losgelöst von all seinen wandelbaren und zufälligen Eigenschaften, wie Grösse, Gestalt, Farbe u. dergl. fassen; aber wir können keinen einzelnen Gegenstand als gestaltet oder gefärbt bezeichnen, ohne ihn zuerst als ein Etwas oder ein „Seiendes“ zu begreifen. (S. 465.)

Ein weiterer Fortschritt in der Richtung auf das konkrete Dasein besteht sodann darin, dass wir die Objekte nicht mehr isoliert, sondern in ihren mannigfachen Beziehungen und Verhältnissen betrachten. Auch hierin offenbart und betätigt sich eine wahrhafte geistige Grundkraft: ist es doch der Seele eigentümlich, dass sie eine Fähigkeit des Vergleichens, eine *potentia*

comparativa ist. (S. 468.) Alle Relationen der Dinge finden in ihr ihr wahrhaftes Korrelat: sie werden erkannt, nicht indem sie passiv von aussen in uns übergehen, sondern indem sie in der freien Aktivität des Geistes nacherzeugt werden. Betrachten wir Beziehungen, wie Ganzes und Teil, wie Ursache und Wirkung, so muss sogleich deutlich werden, dass sich für sie in der Aussenwelt kein Original aufweisen lässt, welches ihnen unmittelbar ähnlich wäre. „Die Dinge, von denen diese Beziehungen ausgesagt werden, können gleichsam in ihren eigenen Farben geschildert und nachgezeichnet werden; wie aber liesse sich ihr Verhältnis selbst abmalen und welches Bild liesse sich von der Hälfte, von der Ursache, von der Wirkung entwerfen? Wer nur einigermaßen zu denken versteht, dem kann es nicht zweifelhaft sein, dass Begriffe dieser Art von denen, die vermittelt der Sinne in uns eingehen, *toto coelo* verschieden sind. . . Haben wir die Kraft dieses Beweisgrundes einmal ganz begriffen, so werden wir einsehen, dass das Aristotelische Axiom, dass nichts im Verstande ist, was nicht zuvor in den Sinnen war, sowenig im strengen Sinne wahr ist, dass vielmehr das Gegenteil gilt: es ist Nichts im Verstande, was zuvor im Sinn war“ (S. 516). Denn wengleich der Intellekt mit der Betrachtung sinnlicher Eindrücke beginnen mag, so nimmt er sie doch niemals in der Gestalt, in der er sie unmittelbar vorfindet, in sich auf, sondern vollzieht an ihnen eine Umformung, die ihnen eine neue und eigentümliche Wesenheit verleiht. Immer wird hier eine ursprüngliche Einheitsfunktion der Seele erfordert, die dasjenige, was in der äusseren Welt zerstreut ist und auseinanderliegt, zusammenschaut und unter einen einzigen, allgemeinen Begriff fasst. Betrachten wir etwa den Begriff der Zahl, so könnte es bei oberflächlicher Beurteilung zunächst scheinen, dass er eine blosser Nachbildung eines Tatbestandes der Empfindung, dass er ein einzelnes Merkmal der gezählten Dinge und von ihnen abstrahiert ist. Die genauere logische Analyse aber führt uns zu einer tieferen Unterscheidung. Der Sinn vermag allenfalls die Einzel-dinge als solche aufzufassen und auseinanderzuhalten; dass aber die Elemente nicht nur unterschieden, sondern zugleich auch verknüpft werden, dass aus dem Durchlaufen der Mehrheit eine neue qualitative Einheit sich bildet, dies ist eine spezifische

und reine Verstandesleistung. Die Synthese, die zur Bildung jedes Zahlbegriffs unumgänglich notwendig ist, gehört nicht den Objekten, sondern lediglich der Seele an. Zehn Sinnendinge sind und bleiben, als solche betrachtet, eine Sammlung und Anhäufung unter einander beziehungsloser Einzelelemente; sie wachsen niemals zu der streng einheitlichen idealen Bedeutung zusammen, die der arithmetische Begriff der Zehn fordert und darstellt. (S. 519f.) Und so führt uns allenthalben die Frage nach dem Geltungswert unserer logischen Grundbegriffe und Grundurteile von den Objekten zu den Funktionen unseres Geistes zurück. Wenn wir etwa die stetige Grösse, um sie wahrhaft zu begreifen, in Punkte, die Zeit und die Bewegung in unteilbare Augenblicke auflösen, so folgen wir darin nicht der Natur der Objekte, sondern einem Zuge und „Instinkt“ unseres Geistes, der überall das Zusammengesetzte und Teilbare auf ein qualitativ Einfaches zurückzuführen und aus ihm zu verstehen strebt. Die „Seele“ ist es, die ein „Unteilbares“ fordert, an das sie sich heftet, um in ihm sich selber zu fixieren. Die „Substantialität“ der Dinge ist nur der Widerschein dieser ihrer geistigen Vereinheitlichung. Dass wir alle Begriffe, die wir bilden, unter den Gesichtspunkt der Substanz stellen: dass wir, wo immer uns irgend eine Beschaffenheit entgegentritt, einen substantiellen „Träger“ für sie erdenken: dies rührt daher, dass einzig ein für sich bestehendes, selbständiges Ding der Seele ein geeignetes und sicheres Fundament darbietet, auf das sie sich stützen und in dem sie sich befestigen kann. Die blossen „Accidentien“ wären, für sich betrachtet, zu flüchtig und schlüpfrig, um der Tätigkeit des Verstandes einen festen Haltpunkt zu gewähren; wir müssen ihnen daher, um von ihnen Begriffe zu bilden, die „Bedingungen der Substanz zusprechen“, wengleich aus dieser Weise der Betrachtung, wenn sie nicht mit grosser Vorsicht geübt wird, häufig grosse Irrtümer entstehen.¹⁰⁾ —

Die gesamte Geschichte der neueren Philosophie enthält kaum ein zweites Beispiel, dass von einem ursprünglich rein metaphysischen Ausgangspunkt aus so wichtige und weittragende erkenntniskritische Folgerungen gezogen werden, als es hier geschieht. Digbys philosophisches Interesse ist keineswegs in erster Linie auf die Analyse des Wissens, sondern auf den

Beweis der Immaterialität und der Unsterblichkeit der Seele gerichtet. Aber als echter Geistesverwandter Descartes' erweist er sich darin, dass sein Spiritualismus sich vor allem auf logische Erwägungen stützt: dass die „Seele“ ihm wesentlich mit der Grundfunktion des Bewusstseins, kraft deren der mannigfaltige sinnliche Inhalt zur Einheit gestaltet wird, zusammenfällt. Zwar der Dualismus zwischen körperlichem und geistigem Sein, zwischen Bewusstsein und äusserer Wirklichkeit besteht auch bei Digby ungeschwächt fort. Die Erkenntnis soll auch hier nur das „absolute“ Wesen der Dinge, das als feststehend vorausgesetzt wird, beleuchten und zum Ausdruck bringen. Aber es handelt sich in diesem Prozess nicht um ein blosses Nachbilden, sondern um ein reines geistiges Tun; um ein Licht, das der Intellekt auf die Dinge wirft, nicht das er von ihnen erst empfängt. Die Welt der Objekte liegt, solange sie ausserhalb der geistigen Funktionen und losgelöst von ihnen gedacht wird, in völligem Dunkel; sie erhellt sich erst und gewinnt bestimmte Umrisse und Formen, wenn wir mit den Grundbegriffen des Verstandes ihr gegenüber treten. Alle „subjektivistischen“ Folgerungen liegen dieser Lehre durchaus fern: die Kategorien des Denkens prägen den realen Gegenständen keine ihnen fremde Form auf, sondern sie entwickeln und verdeutlichen nur, was in ihnen selbst liegt. Der Gegenstand der Erkenntnis büsst seine eigene Natur nicht ein, indem er in den Bereich des Verstandes eintritt, wenngleich er hier zu einer neuen „höheren“ Wirklichkeit gelangt. Der Grundstamm der „Existenz“, welchem die Dinge, indem sie ins Bewusstsein erhoben werden, sich einfügen, hegt und bewahrt die Natur jedes einzelnen Schösslings.¹¹⁾ So durchdringen sich die ursprünglichen und die abgeleiteten Begriffe in uns, um in ihrem Zusammenschluss die geistige Gesamtauffassung, die „Apprehension“ der Erfahrungswirklichkeit zu erzeugen. Denn was anderes leistet jedes empirische Urteil, als dass es zwei Bestimmungen, die in der Vorstellung getrennt erscheinen, durch die Copula „Ist“ aneinanderbindet und wechselweise auf einander bezieht? „Dies geschieht indes nicht derart, als würden zwei verschiedene Dinge in ein Bündel zusammengeschnürt oder als würden verschiedene Steine zu einem Haufen zusammengeworfen, wobei doch die einzelnen in der Menge immer als völlig unterscheid-

bare Individuen enthalten sind und ihre eigenen fest umschriebenen Grenzen besitzen; sondern es erfolgt in der Weise, dass die beiden Inhalte gleichsam demselben Stamm eingepflanzt werden, der ihnen nunmehr sozusagen gemeinsames Leben spendet und sie dadurch mit einander identisch macht.“ (S. 473 f.) Die spezielle Theorie des Urteils, die Digby hieran anknüpft, ist dadurch besonders interessant, dass sie eine geschichtliche Vorstufe der Leibnizischen Urteilslehre darstellt. Wie Leibniz, so geht auch Digby davon aus, dass der Grund der Wahrheit eines Urteils zuletzt immer in einer Identität zwischen Subjekt und Prädikat zu suchen ist: einer Identität, die entweder sogleich auf den ersten Blick ersichtlich ist, oder aber erst durch die Einschaltung mannigfacher Mittelglieder, oder durch ein fortschreitendes deduktives Verfahren der Umformung des Subjektbegriffs hergestellt und deutlich gemacht werden muss. (Vgl. ob. S. 52ff.) Dieselbe Grundkraft des Geistes, die in der einfachen „Apprehension“ eines Inhalts diesem seine Wesenheit und Einheit verleiht, erzeugt also, auf komplexere begriffliche Gebilde angewandt, den Zusammenhang und die Systematik des Wissens.¹²⁾ Immer handelt es sich um ein „Ineinssetzen“ des Verschiedenen, kraft dessen die Mannigfaltigkeit der Dinge der Seele erst gemäss und für sie erkennbar wird. —

III.

Die Lehre Kenelm Digbys ist ein Beweis für die Fruchtbarkeit, die die Gedanken des Idealismus selbst bei denjenigen Denkern gezeigt haben, die zunächst in ihrer Physik und Metaphysik noch keineswegs prinzipiell aus dem Kreise der Aristotelischen Tradition herausgetreten waren. Die Renaissance des Platonismus fand somit auch in der englischen Philosophie des 17. Jahrhunderts bereits den Boden bereitet. Sie gewinnt ihren festen Mittelpunkt in der Schule von Cambridge, die auf lange Zeit hinaus entscheidenden Einfluss auf das Ganze der gedanklichen Entwicklung geübt hat und deren Nachwirkung sich selbst bei Denkern entgegengesetzter Tendenz, wie Locke oder Newton, noch deutlich verfolgen

lässt. Die erkenntnistheoretischen Grundanschauungen dieser Schule haben ihre Verkörperung vor allem in Ralph Cudworth' philosophischem Hauptwerk: „The true Intellectual System of the Universe“ (1678) gefunden. Cudworth' Werk löst in der allgemeinen geistigen Bildung der modernen Zeit das Werk des Marsilius Ficinus ab: es gilt fortan als das eigentliche Kompendium und die authentische Darstellung der Platonischen Gedankenwelt. Zu ihm wendet man sich, um sich, gegenüber dem stetigen Vordringen der sensualistischen und materialistischen Systeme, der allgemeinen Beweise für die Unabhängigkeit des „geistigen“ Seins zu versichern. In der Tat steht die Begründung des Spiritualismus für Cudworth, wie für Digby im Vordergrund des Interesses; aber wie bei letzterem, so führen auch bei ihm von dieser Frage Fäden zurück, die sie mit den allgemeinen Grundproblemen der Erkenntniskritik verknüpfen. —

Denn die eigentliche wissenschaftliche Entscheidung zwischen Theismus und Atheismus muss nach Cudworth durch die Analyse des Wissens herbeigeführt werden. Wer es bestreitet, dass die Dinge aus einer geistigen Ursache stammen, der stützt sich hierbei vor allem auf die Ansicht, dass alle Erkenntnis, dass somit alle geistige Auffassung der Wirklichkeit notwendig den Gegenständen, auf die sie sich bezieht, nachfolgen müsse. Die Objekte sind ihm in ihrer konkreten stofflichen Natur vorhanden und gewinnen erst nachträglich ein Abbild im denkenden Bewusstsein. So kann nach dieser Auffassung die Welt nicht aus einem höchsten Verstande hervorgehen, weil es, bevor eine Welt vorhanden war, auch kein Verstehen geben konnte. Dies ist somit die eigentliche theoretische Grundanschauung des Atheismus: dass die Dinge die Erkenntnis machen und nicht die Erkenntnis die Dinge macht, dass also der Geist nicht der Schöpfer, sondern das Geschöpf des Universums ist.¹³⁾ Dieser fundamentale logische Irrtum muss beseitigt werden, ehe der Zugang zur wahrhaften Metaphysik eröffnet werden kann. Unsere Erkenntnis ist kein blosser Tummelplatz sinnlicher Vorstellungen, die von äusseren Gegenständen in uns erregt werden, sondern was ihr ihre Form und Einheit gibt, ruht gänzlich auf der Kraft und Aktivität des Geistes selbst. Ohne allgemeine „intelligible Naturen und Wesenheiten“, die wir in uns tragen, liesse sich nichts Einzelnes auf-

nehmen und verstehen. Wir müssen das Besondere unter universelle gedankliche Gesichtspunkte rücken, wir müssen es unter ideale Kategorien von allgemeingültiger Bedeutung stellen, um es wahrhaft zu begreifen. Insbesondere lehrt uns die mathematische Erkenntnis, dass der Weg, zur Wahrheit zu gelangen, nicht darin besteht, von den Einzeldingen zu abstrakten Gattungsbegriffen aufzusteigen, sondern umgekehrt eine allgemeine gedankliche Setzung und Definition fortschreitend derart zu bestimmen, dass sie auf das Einzelne anwendbar wird. „Unser Wissen folgt hier nicht den einzelnen Körpern und ist ihnen gegenüber etwas Abgeleitetes und Sekundäres; sondern es geht ihnen in der Rangordnung der Natur voraus und verhält sich proleptisch zu ihnen.“¹⁴⁾

Den Vorwurf, dass es sich hierbei um eine falsche Projektion, dass es sich um einen naiven Begriffsrealismus handle, wehrt Cudworth ausdrücklich ab. Die „intelligiblen Wesenheiten“ besitzen kein selbständiges substantielles Dasein ausserhalb des Verstandes. Sie bedeuten nichts anderes und können nicht mehr, als Inhalte des Geistes, als allgemeingültige Gedanken bedeuten. Aber freilich muss es, so wahr es ewige, an keine zeitlichen Grenzen gebundene Denkinhalte gibt, auch ein unveränderliches und dauerndes geistiges Subjekt geben, in welchem sie ihre Stütze finden.¹⁵⁾ Dass der Durchmesser eines Quadrats mit der Seite inkommensurabel ist, ist notwendig und ewig wahr, gleichviel ob es in den konkreten existierenden Dingen etwas derartiges wie ein Quadrat gibt, und ob irgend ein bestimmtes empirisches Individuum existiert, das hier und jetzt diesen Gedanken tatsächlich denkt. Das „Sein“, das dieser Wahrheit eignet, verlangt daher einen festeren Untergrund, als ihn die Welt der empirischen Gegenstände oder die Welt der subjektiven Vorstellungen in uns darbieten kann: es fordert einen unendlichen Verstand, in welchem es als Inhalt seines Denkens besteht und realisiert ist. (S. 736, 835.) Es sind, wie man sieht, im wesentlichen die Gedanken Augustins und Ficins, die Cudworth aufnimmt und weiterführt. (Vgl. Bd. I, S. 104 ff. und 435 ff.) Seine Beweisführung für die Wahrheit der intellektuellen Welt fügt — so ausführlich sie entwickelt und ausgesponnen wird — doch dem geschichtlichen Bilde des Pla-

tonismus kaum einen einzigen völlig neuen Zug hinzu. Nur an einzelnen Stellen erhalten die Argumente, die bisher hauptsächlich im metaphysischen Sinne gebraucht wurden, eine schärfere methodische Fassung. Der Inhalt und Bestand der Naturwissenschaft selbst wird gegen den Versuch ihrer sensualistischen Begründung zum Zeugen angerufen. Indem die Naturwissenschaft, indem die Erkenntnis der sinnlichen Welt sich auf Begriffe, wie die des Atoms und des Leeren stützt, beweist sie damit in ihrer Grundlegung die Notwendigkeit eben jener rein „gedanklichen“ Wirklichkeiten, die sie in ihren dogmatischen Konsequenzen zu beseitigen strebt. (S. 637.)

Wenn hier ein Punkt erreicht war, von dem aus Hobbes' Lehre, gegen die sich Cudworth' Angriffe vornehmlich richten, in der Tat wirksam bekämpft werden konnte, so schwächt doch Cudworth selbst die Kraft seiner Beweise alsbald dadurch ab, dass er in der traditionellen Naturanschauung, in der Lehre von den „plastischen Naturen“ verharret.¹⁶⁾ Die Frage nach dem Verhältnis des empirischen und des intelligiblen Seins gewinnt erst dort neue Bedeutung und tritt in eine neue Phase ihrer Entwicklung ein, wo sie den modernen Begriff der Naturgesetzlichkeit in sich aufgenommen hat, wo sie sich, statt auf Augustin, auf Descartes und Malebranche stützt. Die eigentliche geschichtliche Fortwirkung, die Malebranches Lehre geübt hat, vollzieht sich innerhalb der englischen Philosophie. Hier findet sie in John Norris ihren eifrigen Vorkämpfer, der sie gegenüber allen empiristischen Einwänden verteidigt und aufrecht erhält und der ihr zuerst eine streng schulmässige Fassung gibt. Malebranche ist für Norris „der grosse Galilei der intellektuellen Welt“: der erste, der uns den Zugang zu ihr wahrhaft erschlossen und ihre innerste Struktur enthüllt hat. Er hat uns den wahren Gesichtspunkt der Forschung gewiesen, so dass jede fernere Entdeckung durch das Teleskop, das er uns in die Hände gegeben, zu erfolgen hat.¹⁷⁾ Wenn demgemäss Norris' Lehre keinen originalen philosophischen Inhalt darbietet, so gewinnt sie doch einen eigentümlichen Charakter durch die scholastische Pünktlichkeit, mit der sie in strenger logischer Deduktion das Sein des Intelligiblen zu erweisen und gegen alle Einwände sicher zu stellen sucht. Diese eingehende formale Zergliederung der Beweisgründe bringt

die charakteristische Weise des Schliessens, deren Malebranche sich bedient, die aber bei ihm selbst oft hinter dem metaphysischen Endergebnis fast ganz zurücktritt, noch einmal zu voller Deutlichkeit. Welches „Sein“ — so lautet auch hier die Grundfrage — welches Sein eignet den allgemeingiltigen und ewigen Wahrheiten, die wir nicht entbehren können, wenn es, über das Gebiet des blossen individuellen Meinens hinaus, feste und bleibende Wissenschaft geben soll? Irgend eine Form des Seins müssen wir diesen Wahrheiten notwendig zugestehen, da es sonst nicht möglich wäre, von ihnen sichere Aussagen zu machen und ihnen irgendwelche unabänderliche Bestimmungen zuzuschreiben: denn vom „Nichts“ kann es keine Eigenschaften, geschweige dauernde und unabänderliche Beschaffenheiten geben. Und was von den Axiomen und Grundsätzen der Wissenschaft gilt, das gilt in nicht minderem Maasse von den einfachen Begriffen, die in diese Axiome eingehen. Wenn „Wahrheit“, ihrer Definition nach, nichts anderes als eine Uebereinstimmung zwischen zwei Ideen, also eine reine Relation zwischen verschiedenen Termini bedeutet, so ist es für den Bestand der Wahrheit erforderlich, dass der Bestand der Fundamente dieser Relation gesichert ist. Die Beziehung besitzt, losgelöst von den Elementen, die durch sie verknüpft und zusammengehalten werden, keine abgesonderte selbständige Wirklichkeit; die Aufhebung der Elemente würde also gleichzeitig die Aufhebung ihrer objektiven Gewissheit besagen. Die Anerkennung der zeitlosen Giltigkeit bestimmter Sätze schliesst somit implicit die Annahme der ewigen Existenz einfacher intelligibler Wesenheiten in sich. Unser Wissen kann nicht, wie Hiob es von der Erde sagt, frei auf dem Nichts schweben; es fordert eine substantielle Unterlage, die über alle Aenderungen in der sinnlichen Erscheinungswelt erhaben ist und in immer gleichbleibendem Bestande beharrt.¹⁸⁾ —

Gegen diese Art der Beweisführung liegt freilich — wie Norris sich alsbald selber einwendet — der Einwurf nahe, dass hier das „Sein“ der Copula im Urteil mit dem Sein eines konkreten Einzelgegenstandes verwechselt werde. Dass der Mensch ein Lebewesen „ist“, das bedeutet — wie schon die Scholastik, wie insbesondere Suarez argumentiert hatte — keines-

wegs, dass der Mensch existiert: es schliesst keinerlei absolute Setzung und Behauptung ein, sondern will nur eine hypothetische Beziehung zwischen zwei Begriffssphären zum Ausdruck bringen. Nicht die tatsächliche Wirklichkeit der beiden Termini, sondern lediglich ihre logische Verknüpfung macht den Inhalt der Aussage aus. So einleuchtend indessen dieses Argument zu sein scheint, so wenig hält es, nach Norris, der genaueren Prüfung Stich. Die ewigen Wahrheiten begnügen sich niemals damit, einen Zusammenhang auszusagen, der unter bestimmten Bedingungen möglicherweise einmal eintreten wird, sondern sie drücken einen dauernden, zu allen Zeiten vorhandenen Sachverhalt aus. Wenn die Geometrie die Eigenschaften des Kreises aus seinem Begriffe herleitet, so will sie damit nicht lediglich sagen, dass, wenn irgend einmal ein kreisähnliches Gebilde existieren werde, es diese und jene Beschaffenheit aufweisen werde. Sie verzeichnet hierin vielmehr einen ein für allemal gültigen Tatbestand; sie sagt aus, was ist, nicht was einmal flüchtig und innerhalb eines beschränkten örtlichen und zeitlichen Umkreises sein könnte. Es ist ein stehendes und unbewegliches „Jetzt“, ein *nunc stans*, das in derartigen Urteilen fixiert werden soll. Das hypothetische Urteil steht in dieser Hinsicht mit dem kategorischen auf völlig derselben Stufe. Die Bedingung ist nur die äussere Form, in die es sich kleidet; aber die Aussage selbst will ihrem Inhalt nach schlechterdings unbedingt gelten. Um sich dies zu verdeutlichen, muss man freilich nicht lediglich einseitig das Subjekt des hypothetischen Urteils, sondern den gesamten Bedingungssatz (that entire conditional) als ein untrennbares logisches Ganze ins Auge fassen. Die Gesamtheit dieses Zusammenhangs, nicht ein einzelnes Element, das wir aus ihm herauslösen können, ist es, was den eigentlichen Gegenstand der Aussage ausmacht und was über ihren logischen Charakter entscheidet. Der Bedingungssatz selbst gilt absolut; die Verknüpfung, die durch ihn gesetzt wird, hat ein gleich unaufhebliches Sein, als es in irgend einem kategorischen Urteil gesetzt und festgestellt wird. Alle denkende Betrachtung setzt somit ein Objekt, setzt ein Gegenständliches, worauf sie sich richten kann, notwendig voraus. Dieser Satz gilt für das Gebiet des reinen begrifflichen Denkens nicht minder, als er für das der Sinnlichkeit gilt. Ein

„Etwas“, ein unabhängiger Bestand des Seins muss uns immer gegenüberstehen, wenn unsere wandelbare Vorstellung sich fixieren, sich auf einen Punkt richten soll: „Science is so far from abstracting from „That“, that it necessarily involves and implies it.“ Die idealen Wahrheiten wären nichts ohne eine für sich bestehende Natur und Verfassung idealer Gegenstände: eine Verfassung, die unsere Vernunft nicht zu erschaffen, sondern nur nachzubilden vermag. (S. 91–105). —

Deutlicher noch, als bei dem Meister selbst, tritt hier bei dem Schüler und Fortbildner das Doppelmotiv hervor, von welchem sich Malebranches Idealismus von Anfang an beherrscht zeigte. (Vgl. Bd. I, S. 495 ff.) Die Grundurteile der Wissenschaft sollen in ihrer unbedingten Allgemeingiltigkeit verstanden; sie sollen von allen empirischen Aussagen, die nur einen vereinzelt und einmaligen Tatbestand bezeichnen, scharf und prinzipiell gesondert werden. Die geometrischen Sätze lassen sich in keiner Weise auf derartige Behauptungen über bloße Tatsächlichkeiten reduzieren, die irgendwo und irgendwann, an einer bestimmten Stelle des Raumes und der Zeit gegeben wären. Sie sprechen weder von den konkreten Verhältnissen der Einzeldinge, noch von den Modifikationen unseres eigenen Bewusstseins, von dem aktuellen Vollzug der Denkkakte in uns selbst. Das wäre eine sonderbare Art von „Wahrheiten“, die erst dann ihre Erfüllung und Realisierung fänden, wenn einmal in der äusseren Welt ein exaktes geometrisches Gebilde sich fände, oder wenn wir uns getrieben fühlten, es zu konzipieren und auf dem Papier vor uns hinzuzeichnen. (S. 100 f.) Soll die Sicherheit des Gedanklichen nicht hinter der des Sinnlichen zurückbleiben, so muss ihr daher ein sachliches Korrelat gegeben werden; so muss das „hypothetische“ Sein, das ihm eignet, in ein kategorisches Sein umgedeutet werden. Und der neue Bereich intelligibler Gegenstände, der damit geschaffen ist, erweist sich jetzt als ein festerer Besitz, als ihn die Sinnendinge uns jemals darzubieten vermögen. Zwar verwahrt sich Norris gegen die „Extravaganz“, an der absoluten Wirklichkeit der materiellen Welt zu zweifeln; aber er spricht es aus, dass sich im ganzen Umkreis des Erkennens kein demonstrativer Beweis finden lässt, der diese Wirklichkeit völlig sicher stellt. Jede apriorische Schlussfolgerung aus

blossen Begriffen ist uns hier versagt: bildet doch die Sinnenwelt das Erzeugnis einer freien göttlichen Schöpfertätigkeit und ist somit nicht mit logischer Notwendigkeit aus ihrer „Ursache“ zu begreifen. Aber auch ein bloss empirischer und induktiver Beweis ist an diesem Punkte, kraft der Eigenart des Problems, unerreichbar. Der Sinn kann kein sicheres Urteil über das Dasein der Gegenstände fällen, weil er überhaupt nicht urteilt; weil er sich auf eine Aussage über den augenblicklichen Zustand des Subjekts beschränkt, ohne zu den Ursachen dieses Zustands hinauszugehen.¹⁹⁾ „Man müsste wahrlich einen sehr metaphysischen „Sinn“ besitzen, um mit ihm die Existenz wahrzunehmen — und einen sehr wenig metaphysischen Verstand, um zu glauben, dass dies möglich sei. Denn wahrnehmen, dass ein Ding existiert, hiesse ein Urteil wahrnehmen. Wir fühlen uns stets nur auf mannigfache Weise bestimmt und modifiziert, sodass wir niemals eine Empfindung von Körpern, sondern immer nur eine Empfindung schlechthin besitzen.“ So löst sich die scheinbar sinnliche Evidenz, die wir von der Realität der Aussenwelt zu besitzen glauben, soweit sie überhaupt zu Recht besteht, in einen Akt der intellektuellen Beurteilung der Eindrücke, und somit in eine rein rationale Evidenz auf. „Unsere Sinne sind hier, wie in allen anderen Fragen, stumm, so klare Berichte und Erzählungen wir ihnen immer leihen mögen, und die Vernunft allein ist es, die in uns und zu uns spricht.“ (S. 198 ff.) Wie Digby, dessen Einfluss sich hier bekundet, so kehrt daher auch Norris die Aristotelische Maxime der Erkenntnis um: Nichts, was wahrhaft im Verstande ist, ist in eigentlicher Bedeutung jemals in den Sinnen gewesen. (S. 370 f.) Auch dort, wo wir lediglich auf Grund der Empfindung ein Urteil zu fällen, eine Wirklichkeit zu konstatieren glauben, sind wir von allgemeinen Vernunftgrundsätzen, wie etwa vom Satze des Widerspruchs geleitet, ohne welche unsere Aussage keine Kraft und keine allgemeine Geltung besäße. (S. 195.) —

Wenn indessen hier die absolute Existenz der Körperwelt zugestanden und nur ihre Feststellung der Sinnlichkeit entzogen und der reinen Vernunftprüfung überantwortet wird, so ist es ein weiterer und kühnerer Schritt, der im Anschluss an Norris' Grundvoraussetzungen von Arthur Collier getan wird.

Das Werk Colliers, das schon in seinem Titel den Beweis für die Unmöglichkeit einer äusseren Welt ankündigt,²⁰⁾ ist drei Jahre nach Berkeley's „Principles of human knowledge“ erschienen; es weist indessen in der Entwicklung und Durchführung des idealistischen Grundgedankens völlig eigenartige Züge auf, wie es denn auch, nach dem Zeugnis des Verfassers, unabhängig von Berkeley konzipiert worden ist. Es knüpft geschichtlich an Malebranche und Norris an; aber nicht minder deutlich ist der Einfluss, den Bayles „Dictionnaire“, der freilich nirgends ausdrücklich erwähnt wird, auf die gesamte Problemstellung geübt hat. Wie Bayle, so geht auch Collier davon aus, dass alle Beweise, die für die Subjektivität der sekundären Qualitäten angeführt werden, volle und uneingeschränkte Geltung auch für die primären Eigenschaften der Ausdehnung, Gestalt und Bewegung besitzen. (S. 15 ff.) Auch diese angeblich absoluten Beschaffenheiten der Dinge sind sinnlich vermittelt und können ihr Dasein nicht anders, als vermittelt des Zeugnisses der Empfindung dartun. Dass ihre psychologische Entstehungsart komplizierter sein mag; — dass sie eine Mitwirkung verschiedener Organe voraussetzt, kann keinen logischen Wertunterschied und keine metaphysische Seinsdifferenz begründen. Alle Zustände des Bewusstseins, von den Illusionen und Täuschungen angefangen bis hinauf zu den kompliziertesten Vorstellungen und Urteilen von Gegenständen bilden eine einzige stetige Reihe, deren Glieder nur graduell, nicht prinzipiell verschieden sind. Eine beliebige Phantasievorstellung unterscheidet sich von der „wirklichen“ sinnlichen Empfindung nicht dadurch, dass die letztere sich auf eine völlig andere Art von Gegenstand bezieht, sondern lediglich in rein psychologischen Qualitäten und Merkmalen. Denken wir uns diese psychologischen Bestimmungen variiert, denken wir uns etwa die „Lebhaftigkeit“ des Phantasiebildes sowie die Bestimmtheit seiner einzelnen Teile stetig gesteigert, so werden wir dadurch das „subjektive“ Bild in ein „objektives“ überführen können, ohne ihm doch irgendwelche anderen Bestimmungen, als solche, die rein dem Gebiet des Bewusstseins angehören, hinzugefügt zu haben. (S. 12 f.) Dass das Objekt der Gesichtswahrnehmung sich von unserem „Ich“ loszulösen scheint, dass es ihm als ein Selbständiges und

Aeusseres gegenübertritt, ist freilich richtig und soll, wie Collier betont, durch seine Theorie nicht bestritten werden: aber es gilt einzusehen, dass diese Art „Aeusserlichkeit“ keine absolute, keine den Dingen an sich selbst anhaftende Beschaffenheit ist, sondern ihren Grund in den Bedingungen des Sehens besitzt. Die Funktion der Wahrnehmung, nicht ein von ihr gänzlich unabhängiger Gegenstand enthält die zureichende Erklärung dieses Grundphänomens.²¹⁾ Die Scheidung in eine innere und äussere Welt ist somit selbst eine Leistung des Bewusstseins, nicht ein Tatbestand, der ihm vorausliegt. Was wir Materie, was wir Körper oder Ausdehnung nennen, hat seinen Bestand nur im Geiste, d. h. abhängig von seinen Gedanken und Vorstellungen und ist keines Seins ausserhalb dieser Abhängigkeit fähig.²²⁾

Die Wahrheit dieser These sucht Collier zunächst durch rein methodische Erwägungen über Aufgabe und Charakter des logischen Beweises darzutun. Wer einen Gegenstand, losgelöst von allen Beziehungen zur Erkenntnis, annimmt, den trifft ersichtlich die Beweislast dafür, dass eine derartige Hypothese irgend einen Rechtsgrund besitzt. Was für uns in jeder Beziehung unbekannt ist und kraft seines Begriffes unbekannt bleiben muss: das besitzt für unsere Vernunftprüfung keine andere Bedeutung, als wenn es überhaupt nicht wäre. Es ist eine allgemeingiltige wissenschaftliche Maxime, dass nur auf Grund irgendwie gegebener Tatsachen sich ein Urteil fällen lässt: „*eadem est ratio non entis et non apparentis*“. (S. 41 f.) „Niemand hat das Recht, Etwas, von dem er selbst nicht das Geringste zu wissen bekennt, zum Gegenstand einer Frage zu machen, und umgekehrt hat jeder ein Recht, nicht nur das Dasein von Etwas, das zugeständenermassen gänzlich unbekannt ist, in Frage zu stellen, sondern auch sein Nicht-Sein zu behaupten.“ (S. 43.) Aber selbst wenn wir von dieser Maxime abgehen, wenn wir, ohne den geringsten positiven Beweisgrund zu besitzen, die absolute Existenz der Dinge einmal als gültige Hypothese anerkennen wollten: so erweist auch diese Stellung sich der tieferen Reflexion alsbald als unhaltbar. Denn diese Existenz ist kein problematischer Begriff der als solcher nach subjektivem Ermessen angenommen oder abgewiesen werden könnte, sondern sie ist, ganz abgesehen von

dem metaphysischen Recht, das wir ihr einräumen, bereits mit völlig unlösbaren logischen Widersprüchen behaftet. Von der Vernunft eine Rechtfertigung des Daseins absoluter Gegenstände zu verlangen — wie noch Norris es getan hatte — heisst also das Unmögliche von ihr fordern, heisst ihr die Quadratur des Zirkels zumuten. Wieder sind es die Antinomien des Unendlichen, auf die Collier sich, gleich Boyle, zum Erweis dieses Satzes beruft. Betrachten wir die Ausdehnung als eine selbständige, durch die Eigenart und die Gesetze unseres Denkens nicht bedingte Wesenheit, so ist es ein Leichtes, von ihr gänzlich entgegengesetzte Thesen zu beweisen: so lässt sich ebensowohl dartun, dass sie endlich, wie unendlich, dass sie unbegrenzt teilbar ist, wie dass sie aus letzten einfachen Bestandteilen besteht (vgl. Bd. I, S. 510 f.). Die Tatsache dieses Widerstreits zwischen Sätzen, deren jeder sich auf gleich strenge, logische Argumente zu stützen vermag, ist durch die Geschichte der Philosophie unzweideutig bewiesen; sie bildet das eigentliche „*opprobrium philosophorum*“. (S. 47.) Aber so unfruchtbar dieser Kampf der Meinungen verbleibt, so lange jeder nur bei der Verteidigung der eigenen Ansicht verharret: ein so wichtiges Ergebnis birgt er für den unparteiischen philosophischen Zuschauer. Der unaufhebliche Widerstreit der Folgerungen, die aus dem Begriffe einer absoluten Welt gezogen werden können, zeigt ihm mit zwingender Deutlichkeit, dass das Subjekt, das hier zugrunde gelegt wird, sich selbst aufhebt, dass es im logischen Sinne Nichts ist. Sind wir einmal von einem derartigen Subjekt ausgegangen, haben wir etwa den Begriff eines „dreieckigen Vierecks“ gebildet, so hält es freilich nicht schwer, aus ihm verschiedene kontradiktorische Bestimmungen abzuleiten, ohne dabei die formalen Regeln der Schlussfolgerung im geringsten zu verletzen; aber wir werden durch die Aufdeckung dieses Tatbestandes nicht an der Giltigkeit dieser Regeln selbst irre werden, sondern den Grundmangel in der falschen Voraussetzung erkennen, von der aus beide Parteien argumentierten. „Fragt man mich somit, ob es eine ausgedehnte Materie (unabhängig von Bewusstsein und Denken) gibt, so antworte ich mit Nein: denn sie weist diese und jene Widersprüche auf, die ihr Dasein vernichten und unmöglich machen. Was kann ein Gegner hierauf

erwidern? Er kann die bezeichneten Widersprüche nicht leugnen: denn alle Philosophen stimmen in diesem Punkte überein. Oder wird er den Schlusssatz bestreiten, während er die Prämissen zugibt? Gewiss nicht — denn dies wäre offener Skeptizismus und eine Verleugnung aller Wahrheit, aller Vernunft und alles Denkens und Schliessens überhaupt. Was also bleibt übrig, als dass wir alle den Schluss ziehen, dass eine absolute äussere Materie ein gänzlich unmögliches Ding ist?“ (S. 52.) Sinnenchein und gemeiner Verstand vermögen dieses Ergebnis, das nunmehr aus allgemeinen rationalen Gründen feststeht, nicht mehr in Frage zu stellen. Ihnen wird das typische Beispiel entgegengehalten, das sich, wie mit innerer sachlicher Notwendigkeit, allen idealistischen Denkern der neueren Zeit immer von neuem aufdrängt. Wie die Copernikanische Weltansicht die unmittelbare Anschauung kritisch berichtigt und überwunden hat, so sollen wir uns, wenngleich wir fortfahren mögen, die Sprache des täglichen Lebens zu sprechen, doch in Gedanken und Urteil zu einer höheren Auffassung erheben. (S. 82.) So quillt uns jetzt aus dem, was anfangs eine unlösliche Schwierigkeit schien, eine unerwartete neue Klarheit; so dient der Widerspruch, der die Vernunft zu vernichten drohte, dazu, sie in sich selbst zu festigen, indem er beweist, dass alles Sein nur relativ zu ihr und zu irgend einem Vermögen unserer „Perzeption“ sich feststellen und behaupten lässt.²³⁾

Für Collier freilich handelt es sich nicht lediglich darum, die Sicherheit und Selbständigkeit der Vernunft, sondern vor allem auch die Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit Gottes zu wahren. Wer der Materie ein unabhängiges Dasein zugesteht, der muss folgerichtig auch den Raum, in welchem sie sich befindet, als eine für sich bestehende Wesenheit ansehen. Damit aber wäre ein unendliches und notwendiges Dasein gesetzt, das ausserhalb Gottes und gleichsam neben ihm bestünde; damit wären der „Creatur“ alle Rechte eingeräumt und alle Prädikate zugestanden, die einzig und allein dem Schöpfer zugehören. Sie wäre es jetzt, der die Bestimmungen der Allgegenwart und der strengen Einheit und Gleichförmigkeit, der die Eigenschaft der Unbegrenztheit und der Unabhängigkeit von allem körperlichen Dasein zukäme. (S. 68f.) So würde das göttliche Sein

nun nicht mehr alles Sein überhaupt ausfüllen; so würde es durch sein eigenes Werk gehemmt und beschränkt. Und wenn man, um dieser Gefahr zu entgehen, die Ausdehnung selbst zum Teil des göttlichen Wesens macht, wenn man den Raum als ein Attribut der göttlichen Substanz ansieht, so kehrt auch damit die Schwierigkeit nur von neuem und in verstärktem Maasse zurück. Denn sollen Gott und Welt nicht in eine pantheistische All-Einheit aufgehen; soll jedes von ihnen sein eigenes und gesondertes Sein bewahren, so würden wir wiederum zwei verschiedene, unendliche Räume erhalten, von denen nicht einzusehen ist, wie sie neben einander sollen bestehen können. (S. 70f.) Der absolute Raum erweist sich somit, sobald er in seine logischen Bedingungen zerlegt wird, als ein blosses „Idol unserer Einbildungskraft“: und das gleiche Verdikt muss denn auch die absolute Materie treffen, deren Voraussetzung er ist. Collier hat hier bereits aufs schärfste die allgemeinen metaphysischen und erkenntnistheoretischen Probleme bezeichnet, die den kritischen Kampf zwischen Leibniz und Newton, der kurz darauf zum literarischen Austrag kam, beherrschen.²⁴⁾ Dieser Umstand erklärt es, dass — so gering die unmittelbare geschichtliche Wirkung war, die von Colliers Schrift ausging, — die entscheidenden sachlichen Motive, die in ihr enthalten waren, dennoch nicht verloren gingen: sie gelangen im Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke, in dem sie völlig selbständig und unter einem allgemeinen logischen Gesichtspunkt erörtert werden, zu neuer Bedeutung und greifen nunmehr entscheidend in die philosophische Gedankenbewegung der Zeit ein. (S. Buch VI, Kap. 2.) Wenn Colliers eigener Lehre diese Fortdauer versagt blieb, so lässt sich dies aus der Einschränkung verstehen, in welcher sie von Anfang an die Aufgabe des Idealismus fasst. Sie beschränkt sich auf die kritische Aufweisung der Widersprüche des gemeinen Weltbegriffs; aber sie gibt keine Erläuterung, wie diese Widersprüche sich vom Standpunkt der neuen Denkart lösen. Zwar verspricht Collier, dereinst, wenn erst das Fundament seiner Philosophie sichergestellt und anerkannt sei, diese Lösung nachzuholen;²⁵⁾ aber da dieses Versprechen nicht zur Ausführung gelangt ist, so fehlt seiner Lehre die eigentliche positive Erfüllung, die ihr allein geschichtlichen Bestand hätte sichern können.

IV.

Die Lehre Colliers hat uns bereits unmittelbar in die Nähe der Probleme geführt, die in der Naturwissenschaft Newtons ihre einheitliche systematische Formung erhalten haben. Für die philosophische Kritik der Erkenntnis boten diese Probleme zunächst ein völlig neues Material dar, das die Fragestellung fortan in einer eindeutig bestimmten Richtung erhielt und das ihr eine klare Begrenzung gab. Aber nicht lediglich in diesem positiven Sinne ist die Physik Newtons für die Gesamtentwicklung der Philosophie wichtig und förderlich geworden. Auch die metaphysischen Schwierigkeiten, die sie barg und die sie selber in ihrer konkreten geschichtlichen Gestalt nicht völlig zu bewältigen vermochte, haben der kritischen Analyse als immer erneuter Antrieb gedient. Die Lehre Kants bildet nur den letzten Abschluss dieses geistigen Gesamtprozesses. Bevor wir uns indessen dieser Entwicklung zuwenden, müssen wir kurz die logischen Motive berühren, die auch ausserhalb der Lehre und der Persönlichkeit Newtons im allgemeinen Fortgang der Naturwissenschaft der Epoche zu Tage treten. Hier ist es vor allem Robert Boyle, der, als der eigentliche Repräsentant der empirischen Forschung der Zeit, auch ihre philosophische Denkweise zum charakteristischen Ausdruck bringt. Boyles Schriften halten sich durchaus ausserhalb des Umkreises der eigentlich metaphysischen Fragen; aber sie zielen dennoch mit vollem Bewusstsein auf eine Berichtigung und Umgestaltung des herkömmlichen Naturbegriffs hin, durch welche dieser einer neuen theoretischen Auffassung und Behandlung zugänglich gemacht wird. —

Boyles Schrift „*De ipsa Natura*“, die alle seine kritischen Bestrebungen zusammenfasst, beginnt mit der Verwunderung darüber, dass man bisher über allgemeinen Lobeserhebungen, mit denen man die Natur bedacht, versäumt habe, eine klare und eindeutige logische Definition von ihr zu gewinnen. Man spricht völlig unbefangen von der Natur, als einem einheitlichen, für sich bestehenden Urwesen und übersieht darüber, dass der Sprachgebrauch des gemeinen Lebens, wie der Wissenschaft das Wort in einer Weite und Unbestimmtheit gebraucht, die es schliesslich um allen klaren logischen Sinn bringt. Die Natur

einer Sache bedeutet uns bald die geheime Grundkraft, der alle ihren einzelnen Beschaffenheiten und Wirkungen entströmen, bald nur die geordnete Verfassung ihrer einzelnen Teile; sie erscheint uns bald als eine Art geistiger Macht, die nach bestimmten Zielen hin und gemäss bestimmten Zwecken tätig ist, bald als ein Inbegriff bloss mechanischer Antriebe und Wirksamkeiten.²⁶⁾ So wird zu einem einzelnen und einfachen Dinge gemacht, was doch nur der Ausdruck und Reflex verschiedenartiger, einander mannigfach kreuzender und widerstreitender gedanklicher Betrachtungsweisen ist. Dem gegenüber gesteht Boyle, soweit von der gewohnten Heerstrasse des Denkens abgewichen zu sein, dass er häufig das Paradoxon hin und her erwogen habe: ob überhaupt die Natur ein Gegenstand oder vielmehr ein blosser Name; ob sie ein reales existierendes Etwas oder nur ein Begriffswesen sei, das die Menschen erdacht haben, um eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungen in einem einzigen abgekürzten Ausdruck zu bezeichnen. Wenn etwa — um ein Beispiel anzuführen — von dem tierischen Verdauungsvermögen die Rede ist, so werden diejenigen, die ihre Worte sorgsam prüfen und abwägen, darunter keine vom menschlichen Körper losgelöste Wesenheit verstehen, sondern nur das Ganze der chemischen und physiologischen Bedingungen, die für den Prozess der Verdauung bestimmend und erforderlich sind.²⁷⁾ Folgen wir diesem Vorbild, so werden wir allgemein in der Natur nicht länger eine selbständige kraftbegabte Potenz sehen, sondern in ihr lediglich eine „ideale“ Begriffsschöpfung erkennen. Boyle vollendet hier in einem scharfen Ausdruck, was Kepler und Galilei in ihrem Kampfe gegen Aristoteles begonnen hatten; er entkleidet die Natur ihres innerlichen „substantiellen“ Daseins, um sie lediglich als das geordnete Ganze der Erscheinungen selbst zu denken. (Vgl. Bd. I, S. 268 f. u. 310 f.) Freilich ist selbst diese entscheidende Umformung von theologischen Motiven und Zusammenhängen noch nicht gelöst; noch wird die absolute Macht der Natur bekämpft und eingeschränkt, um damit alles Sein und Wirken auf Gott allein zurückzuführen. Aber der idealistische Zug, der der gesamten modernen Wissenschaft von ihren ersten Anfängen an innewohnt, tritt selbst in dieser Verkleidung noch deutlich zu Tage. „Wenn wir

sagen, dass die Natur handelt, so meinen wir damit nicht sowohl, dass ein Vorgang kraft der Natur, als vielmehr, dass er gemäss der Natur von Statten geht. Die Natur ist hier also nicht als eine distinkte und abgesonderte Tätigkeit, sondern gleichsam als die Regel oder vielmehr als das System der Regeln zu betrachten, gemäss welchen die tätigen Kräfte und die Körper, auf welche sie wirken, von dem grossen Urheber der Dinge zum Handeln und Leiden bestimmt werden.²⁸⁾ Der materiale Begriff der Natur ist damit in den formalen, die Natur als Sache in die Natur als Inbegriff der Regeln aufgehoben. —

Die theoretische Grundansicht, von der Boyles empirische Forschung geleitet wird, hat ihre explicite Darstellung und nähere Ausführung in den Schriften Joseph Glanvills gefunden. Es ist durchaus irrig, wenn man Glanvill — durch den Titel seines Hauptwerks, der „Sceptis scientifica“, getäuscht — allgemein als „Skeptiker“ betrachtet und beurteilt hat. Seine Skepsis richtet sich — wie er selbst gegenüber falschen Deutungen, die sie schon bei den Zeitgenossen erfuhr, nachdrücklich hervorhebt²⁹⁾ — lediglich gegen die überlieferte Schulphilosophie. Ihr stellt er die echte Methode der induktiven Forschung gegenüber, als deren eigentlichen Meister er Boyle verehrt.³⁰⁾ Der Kontrast zwischen der scholastischen Ansicht der Natur, die die Welt mit blossen Wortwesen bevölkert, und dem echten empirischen Verfahren, das lediglich auf die exakte Feststellung der Phänomene selbst geht, bildet das durchgängige Thema von Glanvills Schriften. Immer von neuem wird hier auf die Londoner Royal Society, als auf die wahrhafte Verkörperung eines neuen Wissensideals hingewiesen, das einen unermesslichen Fortschritt eröffne, während der blosser „Begriffsweg“ (the Notional way) zu ewiger Unfruchtbarkeit verurteilt bleibe.³¹⁾ „Ein Kursus der Philosophie ist für mich nur eine Narrheit in Folio und sein Studium nur ein anstrengender Müssiggang. Die Dinge werden hier in Begriffsatome zerbröckelt und ihre Substanz in einen Aether der Einbildung verflüchtigt. Der Verstand, der in dieser Luft zu leben vermag, ist ein Chamäleon, eine blosse aufgeblasene Hülse.“ Im Gegensatz hierzu geht das Ziel, das die freie Forschung der neueren Zeit sich gestellt hat, nicht darauf, neue Theorien und Begriffe in die Philosophie einzuführen, sondern als ihre erste und vornehmliche

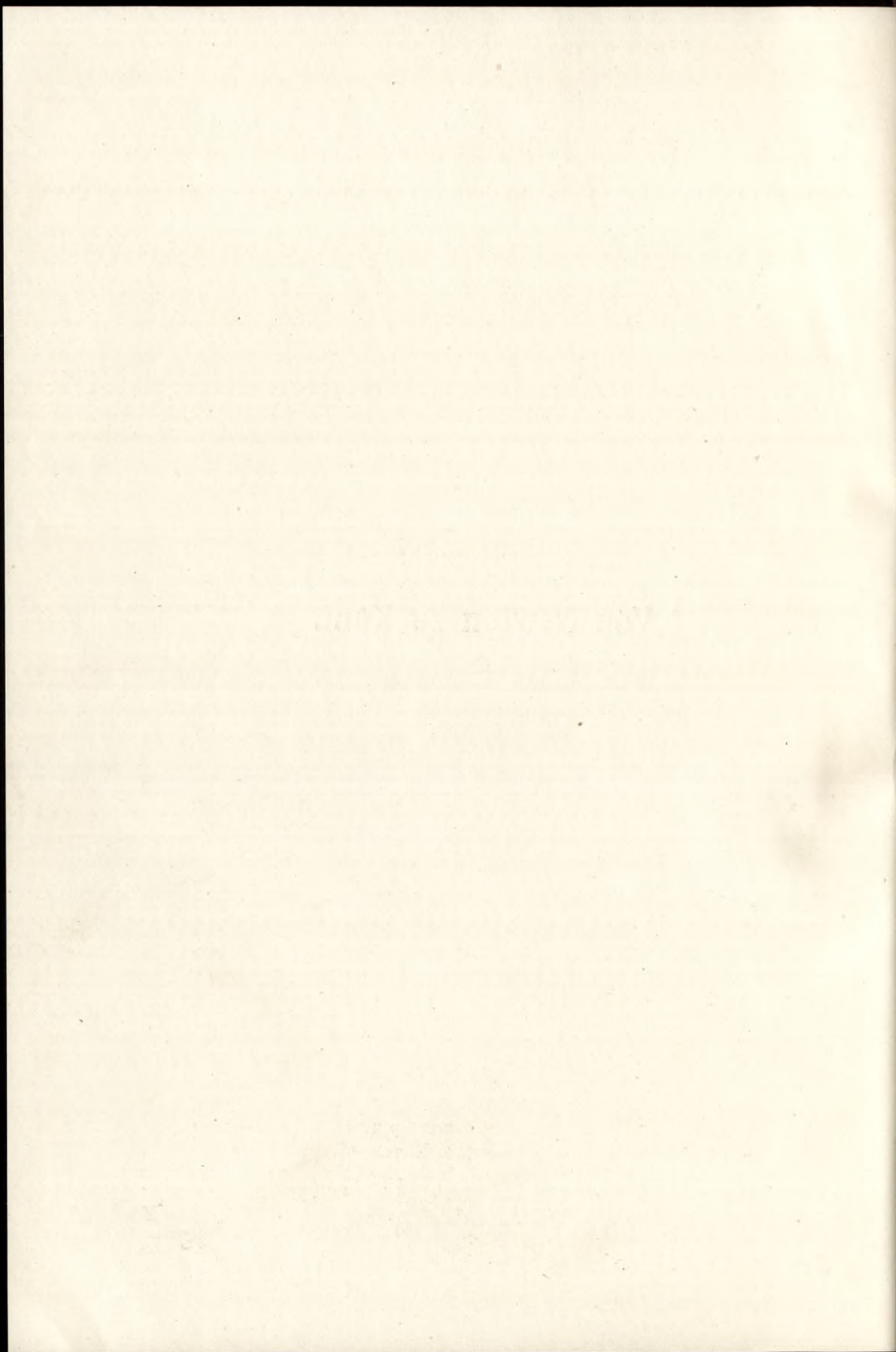
Aufgabe betrachtet sie es, sorgsam zu untersuchen und genau zu berichten, wie die Dinge sich *de facto* verhalten. Ihr Geschäft besteht nicht im Disputieren, sondern im Handeln; ihr Endzweck geht darauf, die Philosophie von leeren Bildern und Schöpfungen der Phantasie zu befreien und sie auf die offenkundigen Gegenstände der Sinne einzuschränken.³²⁾ Die dogmatische Schulphilosophie ist es, die uns im eigentlichen Sinne zur Skepsis verurteilt, da sie die Erscheinungen zuletzt in „dunkle Qualitäten“ auflöst,³³⁾ während die empirische Naturbetrachtung das Gebiet des Bekannten und Gegebenen nirgend verlässt. „Wenn diese Methode in der Weise fortschreitet, wie sie begonnen hat, so wird sie die Welt mit Wundern erfüllen. Ich zweifle nicht, dass sich für die Nachwelt manche Dinge, die jetzt blosse Gerüchte sind, in praktische Wirklichkeiten gewandelt haben werden, dass in wenigen Menschenaltern eine Reise nach dem Monde nicht seltsamer sein wird, als heute eine Reise nach Amerika . . . Diejenigen, die nur nach der Enge früherer Prinzipien und Grundsätze urteilen, werden freilich über diese paradoxen Erwartungen lächeln: aber unzweifelhaft waren die grossen Entdeckungen, die in den letzten Jahrzehnten der Welt eine neue Gestalt gegeben haben, früheren Epochen nicht minder lächerlich. Und wie wir heute die Ungläubigkeit der Alten verdammen, so wird auch die Nachwelt Ursache genug haben, mitleidig auf die unsere herabzusehen. Es gibt, trotz aller Beschränktheit oberflächlicher Beobachter, Seelen von weiterem Gesichtskreis, die eine grössere vernünftige Gläubigkeit besitzen. Wer mit der Fruchtbarkeit der Cartesischen Prinzipien und den unermüdlichen und scharfsinnigen Bemühungen so vieler wahrer Philosophen vertraut ist, wird an nichts verzweifeln.“³⁴⁾ Man sieht: dies ist nicht die Sprache des „Skeptikers“; es ist die Glaubenserklärung der Erfahrungswissenschaft, die fortan, innerhalb ihres eigentümlichen Gebiets, keine Schranken und Hemmnisse mehr anerkennt. —

Diese Fruchtbarkeit wird freilich damit erkaufte, dass wir auf die Frage nach den metaphysischen „Gründen“ der Phänomene endgiltig verzichten lernen. Die „Ursächlichkeit“ kann und darf uns nichts anderes bedeuten, als das empirische Beisammen und die empirische Succession der Erscheinungen. Jeder

Schritt, der hierüber hinausführt, würde uns ins Dunkle und Unbekannte, in das Gebiet der blossen fiktiven Begriffswesen zurückleiten. Auf welche Weise die Wirkung in der Ursache enthalten und durch sie gesetzt ist: dies lässt sich auf keine Weise logisch deutlich machen. Dass die Seele, dass ein rein geistiges Wesen den Körper zu bewegen vermag: dies ist ebenso schwer zu begreifen, wie dass ein blosser Wunsch Berge versetzen sollte. Weder die innere, noch die äussere Wahrnehmung, die für uns die einzigen Quellen der Erkenntnis sind, vermag uns hier einen einzigen Schritt vorwärts zu bringen. „Wenn jemand anderer Meinung ist, so lasst ihn nur sorgsam seine Vorstellungen prüfen: und wenn er alsdann irgend ein bestimmtes Verständnis von den Beschaffenheiten des Seins in sich findet, das er weder aus dem äusseren, noch aus dem inneren Sinn geschöpft hat, so will ich glauben, dass ein Solcher Chimären zu Wirklichkeiten machen kann.“³⁵⁾ So leitet Glanvill, der ursprünglich von Descartes ausgegangen war und der in ihm, trotz mancher Abweichungen im Einzelnen, noch immer den eigentlichen „Grossiegelbewahrer der Natur“ erblickt,³⁶⁾ auf der anderen Seite unmittelbar zu der Problemstellung Lockes und Humes über. Aber sein Beispiel lehrt zugleich, dass die blosser Hingabe an die empirische Erforschung der Tatsachen ohne die tiefere Kritik des Verstandes gegen die Gefahren der Transzendenz nicht dauernd zu schützen vermag. Glanvill selbst ist, so energisch und unablässig er die Rechte der Erfahrung vertritt, durch eine merkwürdige Paradoxie der Geschichte, gleichzeitig zu einem der eifrigsten Verteidiger des Hexenglaubens geworden, den er noch einmal im Bewusstsein der Zeitgenossen zu befestigen und mit neuen „tatsächlichen“ Beweisen zu stützen versucht hat.³⁷⁾ An diesem Punkte ist seine wissenschaftliche „Skepsis“ erlahmt. Nichts zeigt deutlicher, als dieses Zusammentreffen, dass die blosser empirische Beobachtung, so lange sie sich noch nicht ihrer letzten Prinzipien und Gründe versichert hat, für die wahrhaft philosophische und wissenschaftliche Aufklärung unzureichend bleibt. Das Verständnis dieser Prinzipien aber konnte erst gewonnen werden, nachdem die Wissenschaft selbst, in der Lehre Newtons, sich ihre einheitliche systematische Verfassung erarbeitet hatte.

Sechstes Buch:

Von Newton zu Kant.



Wenn man, dem Gange der philosophischen Systeme folgend, von der Erkenntnislehre Leibnizens und der Engländer zu den Anfängen des kritischen Systems gelangt, so muss alsbald die Empfindung einer Lücke der geschichtlichen Erklärung sich fühlbar machen. Es ist ein veränderter gedanklicher Horizont, in den man sich hier unvermittelt versetzt sieht. Der Schwerpunkt der Betrachtung hat sich verschoben; die systematische Stellung der einzelnen Probleme und das dynamische Verhältnis ihrer Abhängigkeit ist ein anderes geworden. Und dennoch deutet, in Kants eigener Darstellung, kein äusseres Zeichen auf diese Wandlung hin. Völlig abgeschlossen treten die Grundfragen vor uns hin; nichts zeigt mehr den Weg oder die inneren Motive an, die zu ihnen hingeführt haben. Diese Lösung der geschichtlichen Continuität, diese Heraushebung der Lehre aus allen historischen Zusammenhängen ist es, die auch ihrem systematischen Verständnis immer von neuem Schwierigkeiten bereitet.

Je tiefer man indessen in die Voraussetzungen der kritischen Philosophie eindringt, um so deutlicher zeigt es sich, dass die Isolierung, in der man sie zunächst erblickt, nur Schein ist. Die Originalität der Vernunftkritik besteht nicht darin, dass sie ein vereinzelt neues Grundprinzip „entdeckt“, sondern darin, dass sie die Gesamtheit der Erkenntnisprobleme auf eine andere Stufe der Betrachtung erhebt und in eine völlig neue logische Dimension versetzt. Dieser ihr Wert und diese ihre Eigenart — die sie einzig und allein mit der Platonischen Ideenlehre teilt — wird somit nicht verringert, wenn man erkennt, dass die Materie der besonderen Fragen, die sie zugrunde gelegt, bis ins Einzelne durch die philosophische und wissenschaftliche Arbeit des acht-

zehnten Jahrhunderts vorbereitet ist. Der Einblick in diesen Zusammenhang wird freilich durch die Vielgestaltigkeit der intellektuellen Interessen des Zeitalters, die sich zunächst nirgend zu einer festen Einheit zusammenzufassen scheinen, erschwert. Die mannigfachen gedanklichen Bewegungen der Epoche treten anfangs in schärfstem Widerstreit einander entgegen. Leibniz' philosophisches Erbe war alsbald nach seinem Tode verstreut worden; was von ihm übrig blieb, lebt jetzt nur noch in vereinzelten Anregungen fort, die sich nicht mehr um einen gemeinsamen systematischen Mittelpunkt sammeln. Und auch die mathematische Naturwissenschaft bietet, so sehr sie in sich selber ein Muster strenger deduktiver Geschlossenheit ist, dem philosophischen Einheitsstreben keine endgiltige Befriedigung. Zwar scheint mit der Lehre Christian Wolffs die Herrschaft der mathematischen Methode auch für die Philosophie angebrochen zu sein; und der Eklekticismus der Zeit stützt sich in der Tat fort und fort auf diesen Zusammenhang, um ihn als die echte und dauernde „Versöhnung“ von Metaphysik und empirischer Forschung zu feiern.¹⁾ Den tieferen logischen Geistern aber wird gerade diese angebliche Identität der Methoden zum Anstoss und zum schwierigsten Problem. An die Stelle der naiven Gleichsetzung tritt bei ihnen die Aufgabe einer exakten Grenzbestimmung von Mathematik und Metaphysik. Es ist ein neues Verhältnis der einzelnen Wissenssphären, es ist damit ein neuer Begriff der Erkenntnis selbst, der jetzt in fortschreitenden Versuchen erarbeitet wird. Dass diese Entwicklung sich zunächst an keinen einzelnen grossen Namen knüpft, darf nicht dazu führen, ihren allgemeinen Kulturwert zu verkennen. Wie auf moralischem und religiösem Gebiet, so ist es auch hier, innerhalb des rein theoretischen Bereichs, eine unschätzbare intellektuelle Aufklärungsarbeit, die das achtzehnte Jahrhundert vollzieht. Um sich der einheitlichen Tendenz dieser Bewegung zu versichern, muss freilich von allen üblichen Trennungslinien der philosophischen Geschichtsschreibung abgesehen werden. Wenn man die einzelnen Gruppen abgelöst von einander ins Auge fasst, wenn man den deutschen Rationalismus oder die Lehre der Encyclopädisten, wenn man die Naturphilosophie oder die Religionsphilosophie der Zeit gesondert betrachtet, so gerät man

damit in Gefahr, über der Erkenntnis des Einzelnen die gemeinsamen Züge zu verlieren, die hier das Entscheidende und Wesentliche bilden.²⁾ Was der Zeit ihr einheitliches Gepräge gibt, das fällt gleichsam zwischen all diese historischen Sondererscheinungen und tritt erst in den Beziehungen, die sich zwischen den verschiedenen Problemgebieten knüpfen, deutlich heraus. Die innere Gemeinsamkeit der Richtungen erweist sich zunächst in der Aufhebung der nationalen Schranken: in dem Zusammenhang, der jetzt, enger als je zuvor, die einzelnen Völker und ihre geistigen Bestrebungen verbindet. Die drei grossen Kulturkreise in England, Frankreich und Deutschland treten nunmehr in so nahe Berührung und Wechselwirkung, dass es unmöglich ist, auch nur die Geschichte eines einzelnen Begriffs zu verfolgen, ohne beständig von einem zum andern überzugreifen. Nicht minder schwinden jetzt alle festen, fachlichen Einteilungen und Abgrenzungen. Philosophie und Wissenschaft bilden nur ein einziges, in sich zusammenhängendes Gebiet, in dem es keine losgelösten und festumschränkten Sonderbezirke gibt. Und es bleibt keineswegs bei der bloss encyclopädischen Sammlung des Wissensstoffes, sondern es ist eine neue methodische Grundansicht, die in den führenden Denkern, in d'Alembert und Maupertuis, in Euler und Lambert zur Klarheit drängt. Wir versuchen zu schildern, wie diese Anschauung sich bildet und wie sie allmählich immer weitere und konkretere Probleme in ihren Kreis zieht. Hierbei überlassen wir uns zunächst lediglich dem Fortgang der geschichtlichen Entwicklung selbst, ohne nach dem Ziele zu fragen, dem sie zustrebt: aber eben diese immanente Betrachtung wird uns von selber zu den Begriffen und Fragen hinleiten, von denen die kritische Philosophie ihren Ausgang nimmt. —

Erstes Kapitel.

Das Problem der Methode.

I.

Die Frage nach der Methode, mit der die moderne Philosophie begonnen hatte, scheint in der Newtonischen Wissenschaft zur Ruhe und zum sichern Abschluss gelangt. Was die abstrakte Spekulation vergeblich gesucht und ersehnt hatte, das schien hier die empirische Forschung in ihrem stetigen Gange errungen zu haben. Die Fundamente des Erfahrungswissens scheinen in den mathematischen Prinzipien der Naturlehre für immer gelegt: der Folgezeit bleibt nur übrig, die allgemeinen Grundsätze auf immer ausgedehntere Gebiete von Phänomenen anzuwenden und sie zu immer reicheren Folgerungen zu entfalten. In der Tat fassen Newtons nächste Schüler und Anhänger seine Leistung durchaus in diesem Sinne auf. Ihnen ist Newton nicht in erster Linie der Entdecker des Gravitationsgesetzes, sondern der Begründer einer neuen Forschungsart. Sein Werk bedeutet ihnen vor allem eine philosophische Tat, sofern in ihm das induktive Verfahren nicht nur zu seinen höchsten Ergebnissen, sondern überhaupt zur ersten logischen Aussprache und Fixierung gelangt ist. Die Einsicht in die Grundformel des kosmischen Geschehens musste gering erscheinen gegenüber dem grossen prinzipiellen Vorbild, das hier für alle künftige „Experimentalphilosophie“ geschaffen war.³⁾ Newton selbst hatte, am Schluss seiner Optik, das Ziel und den Leitgedanken seiner physikalischen Forschung mit der Klarheit des Entdeckers und des Meisters gezeichnet. Die Frage, was die Schwere ihrem Wesen nach sei und welchen „inneren“ Eigenschaften sie ihre Wirksamkeit verdanke, wird hier mit voller Bestimmtheit abgewiesen. Denn wie immer man diese Frage auch beantworten mag, so trägt sie doch nichts zu

unserer Erkenntnis der Schwerephänomene bei, mit deren Darstellung und wechselseitiger funktionaler Verknüpfung die mathematische Physik es allein zu tun hat. Die Prinzipien und Kräfte, die hier angenommen werden, wollen keine verborgenen Eigenschaften bedeuten, deren Ursprung in erdichteten „spezifischen Formen“ der Dinge zu suchen wäre, sondern sie wollen lediglich der Ausdruck für die allgemeinen Naturgesetze sein, die für alle Formung und Gestaltung der Dinge die Voraussetzung bilden. „Dass es derartige Prinzipien tatsächlich gibt, lehren die Erscheinungen der Natur, mag auch ihre Ursache noch nicht erkundet sein. Die Eigenschaften, von denen wir sprechen, sind also offenbar, und nur die Ursachen sind es, die man dunkel nennen kann. Die Aristoteliker und Scholastiker haben dagegen als dunkle Qualitäten nicht irgendwelche offenkundigen Eigenschaften bezeichnet, sondern lediglich solche, von denen sie annahmen, dass sie im Körper verborgen seien und den unbekanntem Grund der sichtbaren Wirkungen ausmachen. Von dieser Art wären aber die Gravitation, wie die elektrische und magnetische Kraft nur dann, wenn wir voraussetzten, dass sie aus inneren, uns unbekanntem Beschaffenheiten der Dinge stammten, die unausdenkbar und unerforschlich sind. Derartige „Qualitäten“ sind freilich ein Hemmnis jedes wissenschaftlichen Fortschritts und werden daher von der modernen Forschung mit Recht verworfen. Die Annahme spezifischer Wesenheiten der Dinge, die mit spezifischen verborgenen Kräften begabt und dadurch zur Erzeugung bestimmter sinnlicher Wirkungen befähigt sein sollen, ist gänzlich leer und nichtssagend. Aus den Phänomenen dagegen zwei oder drei allgemeine Bewegungsprinzipien abzuleiten und sodann zu erklären, wie aus ihnen als klaren und offen zu Tage liegenden Voraussetzungen, die Eigenschaften und Wirkungsweisen aller körperlichen Dinge folgen: dies wäre selbst dann ein gewaltiger Fortschritt wissenschaftlicher Einsicht, wenn die Ursachen dieser Prinzipien uns unbekannt blieben. Ich stelle daher unbedenklich die angegebenen Prinzipien der Bewegung auf, da sie sich uns in der gesamten Natur überall sichtlich darbieten, während ich die Erforschung ihrer Ursachen gänzlich dahingestellt sein lasse.“⁴⁾ —

Diese fundamentalen Sätze bilden den Ausgangspunkt, zu

dem der Streit der Methoden im achtzehnten Jahrhundert fortan immer von neuem zurückkehrt. In der Tat sind hier die Hauptfragen der philosophischen Prinzipienlehre wie in einem Brennpunkt vereinigt. Wie verhalten sich Prinzip und Tatsache, Gesetze und Dinge, Phänomen und Ursache? Und die Antwort, die hier erteilt wird, ist vor allem in einem Punkte wichtig: in der entschiedenen und bewussten Trennung, die jetzt zwischen den Prinzipien und den Ursachen eintritt. Worauf alle Wissenschaft abzielt, das ist die Feststellung allgemeinsten und oberster Gesetze, durch die die Erscheinungen einer bestimmten Regel und Ordnung unterworfen werden und durch die wir daher erst zu wahrhaften Erkenntnisobjekten gelangen. Der Seinsgrund dieser Gesetze bleibt uns verschlossen; ja die Frage nach ihm fällt bereits aus den Grenzen des Wissens heraus. Ein derartiger Seinsgrund mag immerhin existieren: für die empirische Forschung aber und ihren Wahrheitswert ist er nichtsdestoweniger ohne Belang. Denn dieser Wert wird ihr nicht von aussen verliehen, sondern sie muss ihn aus sich selber und ihren eigenen Prinzipien gewinnen: aus der strengen deduktiven Verknüpfung, die sie zwischen den einzelnen Phänomenen auf Grund ihrer mathematischen Erkenntnismittel herstellt. Der Gegensatz, der hierdurch geschaffen ist, spricht sich von nun ab in vielfältiger Form aus. Er findet seine konkrete Entwicklung vor allem in dem Kampf der Newtonischen und Wolffischen Schule, wie er in den Abhandlungen der Londoner Royal Society einerseits, in den Leipziger „Acta Eruditorum“ andererseits geführt wird: einem Kampfe, der sich weiterhin bis über die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts hin fortsetzt und der sich somit unmittelbar vor den Augen des jungen Kant abspielt. In der Tat spürt man in Kants vorkritischen Schriften noch überall deutlich den Nachklang dieses methodischen Streites. Insbesondere sind es die Argumente der jüngeren radikaleren Mitglieder der Newtonischen Schule, wie Keill oder Freind, die auf ihn ersichtlich nachhaltigen Einfluss geübt haben. Die Grenzscheide zwischen empirischer und metaphysischer Naturbetrachtung war hier bereits scharf und unerbittlich gezogen. Wenn man bisher das absolute Wesen der Wirklichkeit in Definitionen, die nach Genus und spezifischer Differenz gebildet

sind, zu fassen und festzuhalten wähnte, so gesteht die Erfahrungswissenschaft an diesem Punkte frei ihre Unwissenheit. „Die innersten Naturen und Gründe der Dinge — so schreibt Keill in seiner „Einführung in die wahre Physik“ — sind mir unbekannt; was ich dagegen von den Körpern und ihren Wirkungen weiss, das verdanke ich entweder dem unmittelbaren Zeugnis der Sinne oder habe es aus einer Eigenschaft, die die Sinne mir darboten, erschlossen. Es mag also genügen, wenn wir an Stelle von Definitionen, wie sie die Logiker beibringen, eine blosser Beschreibung anwenden, durch die jedoch der Gegenstand, um den es sich handelt, klar und distinkt erfasst und von jedem andern unterschieden werden kann. Wir werden also die Dinge durch ihre Eigenschaften erklären, indem wir irgend ein einzelnes Merkmal, oder eine Anzahl von Merkmalen, die die Erfahrung uns an ihnen zweifellos zeigt, zu Grunde legen und aus ihnen wiederum andere Bestimmungen nach geometrischer Methode ableiten. Gegen diese Regel fehlen zumeist die Lehrer einer neuen Philosophie, indem sie die Dinge nicht nach denjenigen Eigenschaften betrachten, die ihnen mit Sicherheit zukommen, sondern nach den Wesenheiten und Naturen forschen, die sie ihnen innewohnend denken.“^{b)} Das empiristische Lösungswort der „Beschreibung“ der Phänomene ist somit keine moderne Entdeckung, sondern geht, wie man sieht, bis auf die Anfänge der „Experimentalphilosophie“ zurück. Einen Naturvorgang „erklären“ kann nichts anderes bedeuten, als ihn in all seinen Einzelmomenten, sowie in der Abhängigkeit, in der er von anderen Ereignissen und Umständen steht, zu erfassen. Dieses Ziel ist erreicht, sobald wir ihn, kraft der mathematischen Rechnung, in Zusammenhang mit irgend einer bekannten Tatsache gesetzt haben. Alles Wissen ist daher, wenn man es auf seine letzten Elemente zurückführt, schliesslich von rein faktischer Geltung. Die Einsicht in die Gewissheit unserer wissenschaftlichen Prinzipien gewinnen wir nicht dadurch, dass wir sie aus einem höheren metaphysischen Grunde ableiten, sondern dadurch, dass wir sie, nach vorwärts, in ihre Folgerungen entwickeln und sie in ihnen mittelbar bewähren. Zum Beweise für diese Grundanschauung wird jetzt neben dem System der Physik auch ihre Geschichte aufgerufen. „Der göttliche

Archimedes forschte nach den Gesetzen der Mechanik und Hydrostatik, ohne sich dabei aufzuhalten, die Ursache der Schwere oder des flüssigen Zustandes zu erkunden. Indem er vielmehr nur das zugrunde legte, was die unmittelbare Wahrnehmung uns lehrt, drang er von hier aus mit dem grössten Scharfsinn in die Geheimnisse dieser beiden Wissenschaften ein. So brachte auch Galilei keinerlei Hypothese über die Ursache der Schwere vor, sondern stellte lediglich die Geschwindigkeit fest, die schwere Körper im Fall erlangen, womit er das Fundament legte, auf dem die grössten Meister in der Physik ihre schönsten Entdeckungen aufgebaut haben.“⁶⁾

Hatte sich diese Auffassung in dem Kreise der empirischen Forscher durchgreifende Anerkennung erworben, so bestand die nächste Aufgabe darin, innerhalb der Philosophie selbst ihr Recht zu begründen und ihre Geltung zu sichern. An diesem Punkte setzt die Aufklärungsarbeit der französischen Encyklopädisten ein: und es ist besonders d'Alembert, der, als der bedeutendste Mathematiker und Logiker dieser Richtung, das Problem in voller Klarheit in Angriff nimmt. Bei ihm zuerst erhält die Frage ihre scharfe grundsätzliche Formulierung. Das Abhängigkeits- und Wertverhältnis, das bisher zwischen den beiden Gegenpolen der wissenschaftlichen Betrachtung: zwischen den Tatsachen und den Axiomen stillschweigend angenommen wurde, ist umzukehren. Die Axiome sind nicht der Quell der Wahrheit, da sie sich vielmehr bei näherer Prüfung als leere identische Sätze erweisen, da somit derselbe Umstand, der ihnen ihre notwendige Geltung sichert, sie zugleich zu dauernder Unfruchtbarkeit verurteilt.⁷⁾ Der Wissensgehalt, den wir ihnen trotzdem zuzusprechen geneigt sind, wurzelt nicht in der gedanklichen Verknüpfung, die sie vollziehen, sondern in den Definitionen, die sie als Materie und Inhalt der Aussage zugrunde legen. Die Definition selbst aber besitzt keine schöpferische Kraft; sie vermag keine neuen Wahrheiten zu erzeugen, sondern kann nur gewissen allgemeinen Tatsachen des Vorstellens zum Ausdruck und zur Fixierung verhelfen. Die echten Anfangsgründe müssen somit überall bestimmte psychische Tatbestände bilden, für die es keine andere Ableitung und keinen Beweis geben kann, als dass wir sie unmittelbar in äusserer oder innerer

Erfahrung vorfinden. Einen derartigen zweifellosen Ausgangspunkt besitzen wir für die Physik in den alltäglichen Phänomenen der Beobachtung, für die Geometrie in den sinnlichen Merkmalen der Ausdehnung, für die Metaphysik in dem Inbegriff unserer Wahrnehmungen, für die Moral in den ursprünglichen, allen Menschen gemeinsamen Neigungen. „Die Philosophie ist nicht dazu bestimmt, sich in die allgemeinen Eigenschaften des Seins und der Substanz, in unnütze Fragen über abstrakte Begriffe, in willkürliche Einteilungen und ewige Nomenklaturen zu verlieren; sie ist die Wissenschaft der Tatsachen oder die der Chimären.“⁸⁾ So sehen wir, wie der rationalistischen Methodik hier ihr eigenstes und stärkstes Instrument, mit dem sie den Stoff der Erfahrung zu meistern gedenkt, entwunden werden soll. Das Besondere sollte durch das Mittel der Definition dem Allgemeinen eingefügt und unterworfen werden; jetzt ergibt sich umgekehrt, dass die Definition selbst, der scheinbare Typus des Allgemeinen, nur eine Einzeltatsache bestimmter Art ist. Sie begnügt sich damit, Vorstellungsinhalte aufzusuchen und festzustellen, die sich in allen Subjekten gleichartig wiederfinden, und sie will hierin lediglich ein nicht weiter erklärbares anthropologisches Faktum einfach registrieren. Eine Auflösung der zusammengesetzten „Ideen“ in ihre Elementarbestandteile ist daher die einzige Leistung, die für die Logik zurückbleibt. Der Anspruch der logischen Definition, die wirkliche Natur der Sache wiederzugeben, bleibt dagegen unerfüllbar: „denn nicht nur ist uns die Natur jedes Einzelwesens unbekannt, sondern wir können nicht einmal klar angeben, was unter der Natur eines Dinges an sich selbst überhaupt zu verstehen sein soll. Die Natur eines Dinges besteht, von uns aus betrachtet, in nichts anderem, als in der Entwicklung der einfachen Vorstellungen, die in seinem Begriff enthalten sind.“ Die übliche Scheidung in Real- und Nominaldefinitionen ist daher müßig. Unsere wissenschaftlichen Erklärungen sind weder das eine noch das andere: denn so wenig sie blosse Bezeichnungen sein wollen, die wir den Objekten anheften, so wenig geben sie uns Kunde von ihrer inneren Wesenheit. Sie erklären die Natur des Gegenstandes, so wie wir ihn begreifen, nicht so wie er an sich selbst ist.⁹⁾ Die eigentliche fruchtbare Einsicht in die Bedeutung eines Begriffes ge-

winnen wir daher nicht dadurch, dass wir seine Merkmale einzeln aufzählen und durchgehen, sondern dadurch, dass wir uns die Art vergegenwärtigen, in der er aus einfacheren Vorstellungen entstanden ist. Was die Philosophie zu leisten vermag und was sie bisher über angeblich höheren, in Wahrheit aber widerspruchsvollen Aufgaben versäumt hat, das ist die Aufstellung einer genau gegliederten Tafel der letzten unerweislichen Grundbegriffe, aus welcher sich die Art ihrer möglichen Verknüpfung und Zusammensetzung sogleich übersichtlich ergeben würde.¹⁰⁾

Wie d'Alembert diese Grundanschauung vor allem in seiner Entscheidung des Streites zwischen Cartesianern und Leibnizianern über das wahre Kraftmaass bewährt hat, ist bekannt. Dieser Streit wurzelt nach ihm in dem rationalistischen Grundirrtum, den beide Gegner teilen: in der Ueberschätzung der Definition und ihrer objektiv realen Bedeutung. Sobald einmal erkannt ist, dass all unsere Begriffe nichts anderes, als abgekürzte Bezeichnungen für bestimmte Erfahrungstatsachen sein können, ist die Frage für immer entschieden. Die Leibnizische wie die Cartesische Maassbestimmung sind als Formeln unserer empirischen Erkenntnis gleich wertvoll, wie sie als metaphysische Bestimmungen gleich nichtig sind. Dieses Urteil indessen, das man von jeher als einen Triumph der positivistischen Aufklärung rühmt, lässt dennoch zugleich die Schranken von d'Alemberts Kritik deutlich hervortreten. Der Streit um das Kraftmaass war, zum mindesten auf Leibniz' Seite, keineswegs ein blosser Wortstreit gewesen: denn nicht darum handelte es sich hier, welchem willkürlich bestimmten analytischen Ausdruck man den Namen der Kraft beilegen sollte, sondern welche unter allen empirisch bekannten Grössen dem Postulat der Erhaltung gerecht würde, das Leibniz als obersten logischen Grundsatz der Physik verkündet hatte. Dieses Postulat aber bezog sich, wie Leibniz unzweideutig ausgesprochen hatte, nicht auf die Welt der Monaden, sondern es wollte lediglich die Grundgesetzlichkeit, die unter den Phänomenen selbst herrscht und die erst ihre mathematische Erkenntnis ermöglicht, zum Ausdruck bringen.¹¹⁾ Fasst man diese Ansicht ins Auge, so gewahrt man sogleich die Lücke in d'Alemberts Beweisführung. Die Tatsache, dass dem allgemeinen Begriff der Einblick in die absoluten Wesenheiten der Dinge versagt

bleibt, führt hier unmittelbar dazu, auch die Funktion, die er innerhalb der empirischen Erkenntnis selbst ausübt, herabzusetzen und zu bestreiten. Das Verdikt, das zunächst nur Aussagen über ein Sein jenseit der Erfahrung treffen sollte, erstreckt sich nunmehr auf die rationalen Grundlagen der Erfahrungserkenntnis selbst. Das Recht dieses Schrittes aber konnte nicht erwiesen werden, und so verliert d'Alemberts positivistische Kritik an diesem Punkte in der Tat ihre Schärfe und Kraft. Solange die metaphysischen und die wissenschaftlichen „Hypothesen“ noch auf einer Stufe standen, solange konnte die Ontologie, gegen die d'Alemberts Kampf sich wendet, noch ungeschwächt ihre Macht behaupten: musste doch die Analyse der Erfahrung selbst, sofern sie auf notwendige und allgemeine Erkenntnisgründe führte, zugleich die ontologischen Behauptungen zu stärken und zu schützen scheinen. Der Gegensatz, den d'Alembert zwischen Logik und empirischer Wissenschaft, zwischen den Definitionen und den Tatsachen aufrichtet, kann nicht als das letzte Wort der Entscheidung gelten wollen: denn bedarf es für die schlichte Beschreibung der Tatsachen selbst, bedarf es für die Feststellung und Sicherung des rein phänomenologischen Weltbildes nicht selbst wiederum allgemeiner begrifflicher Gesichtspunkte, kraft deren wir die Empfindungen in feste Ordnungen fügen? —

Fragen dieser Art sind d'Alembert nicht fremd geblieben; vielmehr hat er sie mit all der Klarheit und Aufrichtigkeit, die ihn auszeichnet, selbst hervorgehoben. Der Empirismus Lockes und Newtons, die beide seinen Ausgangspunkt gleichmässig bestimmen, drängen in ihm zu immer schärferer Unterscheidung. Der Begriff der Erfahrung selbst ist zweideutig und bedarf der näheren Bestimmung. Von der „Beobachtung“ im gewöhnlichen Sinne, die nur die zufällige Auffassung eines gegebenen Objektes ist, muss das Verfahren der empirischen Wissenschaft geschieden werden, das sich nicht mit passiv hingenommenen Wahrnehmungen begnügt, sondern mit eigenen, vom Geiste selbst gestellten Fragen vor die Natur hintritt.¹²⁾ Wenn sich bis hierher nur die alte Baconische Forderung der „*experientia litterata*“ ausspricht, so wird sie doch jetzt in völlig neuem Sinne gestellt, da die Mathematik nunmehr als eigentlicher Ausdruck jener Aktivität des Geistes erkannt ist, in der

auch der Wert und die Kraft des naturwissenschaftlichen Experiments wurzelt. D'Alemberts sensualistische Kritik macht vor den mathematischen Grundbegriffen Halt. Wenn er in dem einleitenden Diskurs zur Encyclopädie von dem Satze ausgegangen war, dass alle unsere Erkenntnisse sich auf diejenigen reduzieren, die wir durch die Sinne empfangen,¹³⁾ so erfährt dieser Satz in der Entwicklung der algebraischen und geometrischen Prinzipien alsbald eine wesentliche Einschränkung. Die Gewissheit der Algebra beruht darauf, dass sie es lediglich mit rein intellektuellen Begriffen und somit mit Ideen, die wir selbst uns durch Abstraktion bilden, zu tun hat. Ihre Prinzipien sind allem Zweifel und aller Dunkelheit enthoben, weil sie unser eigenes Werk sind und nur das enthalten, was wir in sie gelegt haben.¹⁴⁾ Wenn hier der Terminus der „Abstraktion“ noch an die empiristischen Begriffstheorien erinnert, so hat er doch, wie die schärfere Betrachtung zeigt, selber bereits eine wichtige Wandlung erfahren. Denn unter dem „abstrakten“ Begriff wird nunmehr nicht mehr der unvollkommene Abdruck bestimmter individueller Wahrnehmungsinhalte verstanden, sondern das Ergebnis eines reinen Denkverfahrens, kraft dessen wir neue und selbständige Inhalte erschaffen, die über alle Daten der Empfindung hinausgehen. So wird insbesondere an den geometrischen Begriffen dargetan, dass ihr Sinn sich niemals in irgend einer einzelnen „Impression“ verkörpert, noch an ihr zu messen ist. So gewiss wir, um zu ihnen zu gelangen, von sinnlichen Eindrücken den Anfang machen müssen: so wenig vermögen diese allein ihren Gehalt und ihre Bildung zu erklären. Denn jede geometrische Aussage greift prinzipiell über alles, was der direkten psychologischen Erfahrung gegeben ist, hinweg, sie bezieht sich nicht auf irgendwelche einzelne Vorstellungsbilder, sondern auf die intellektuellen Grenzen, die wir einer in sich selbst un abgeschlossenen und unendlichen Reihe solcher Bilder kraft einer Setzung des Denkens hinzufügen.¹⁵⁾ Diese Leistung der ideellen Grenzsetzung wird nunmehr als die eigentliche Funktion des Begriffs erkannt und beschrieben. Man versteht es in diesem Zusammenhange, dass d'Alembert zu einer Rechtfertigung und Wertschätzung der „Abstraktion“ gelangt, die den Anfängen seiner Erkenntnislehre unmittelbar widerstreitet. Je „abstrakter“

die Grundlagen einer Wissenschaft sind, um so sicherer ist die Erkenntnis, die sie verstattet; je mehr dagegen ihr Gegenstand sich dem Sinnlichen nähert, um so ungewisser und dunkler wird das Wissen von ihm.¹⁶⁾

Eine wichtige prinzipielle Anwendung der neuen Grundanschauung, die er hier gewinnt, hat d'Alembert in seiner kritischen Erörterung des Zeitbegriffs gemacht. Hier zeigt es sich, dass die Bedeutung der Grenzbegriffe sich nicht auf die Mathematik einschränken lässt, sondern dass sie überall in unsere Erkenntnis der konkreten physischen Wirklichkeit eingreift, die somit gleichfalls ein „ideales“ Moment in sich schliesst. Die Idee der Zeit gewinnen wir sicherlich nur aus der Succession unserer Vorstellungen; aber die Frage nach der Natur und dem Gehalt des Begriffes ist mit dieser psychologischen Aufklärung nicht erschöpft. Denn der Fluss unserer Vorstellungen zeigt uns niemals jene exakte Gleichförmigkeit, die wir mit dem Begriff der Zeit verbinden und kraft deren sie uns zum Grundmaass für alle empirischen Veränderungen wird. Ebenso wenig aber kann man sich, zur Ableitung des Begriffes der streng gleichförmigen Bewegung, einfach auf die äussere Erfahrung berufen: denn wie liesse sich irgendwelche physikalische Erfahrung anstellen, ohne dass wir ein festes und bestimmtes Zeitmaass bereits zu Grunde legten?¹⁷⁾

Hatten daher d'Alemberts „Elemente der Philosophie“ jedweden „metaphysischen“ Bestandteil aus der empirischen Wissenschaft schlechthin verwiesen, so geben die Erläuterungen, die später diesem Werke hinzugefügt werden, der positivistischen Grundanschauung eine veränderte Wendung. „Die Metaphysik ist je nach dem Gesichtspunkt, unter dem man sie betrachtet, die befriedigendste oder die nichtigste aller menschlichen Erkenntnisse: die befriedigendste, so lange sie sich auf die Gegenstände beschränkt, die ihren Horizont nicht übersteigen, so lange sie sie mit Schärfe und Genauigkeit analysiert und sich in ihrer Zergliederung nicht über dasjenige, was sie an eben diesen Gegenständen klar erkennt, fortreiben lässt; die nichtigste, wenn sie sich, zugleich vermessen und dunkel, in ein Gebiet versenkt, das ihren Blicken entzogen ist, wenn sie über die Attribute Gottes, über die Natur der Seele, über die Freiheit und andere Fragen

dieser Art streitet, in denen die gesamte philosophische Vorzeit sich verloren hat und in denen auch die moderne Philosophie nicht hoffen darf, glücklicher zu sein. . . . Was wir an die Stelle all jener nebelhaften Spekulation setzen müssen, ist eine Metaphysik, die mehr für uns geschaffen ist und die sich näher und unmittelbarer an der Erde hält: eine Metaphysik, deren Anwendungen sich in die Naturwissenschaften und vor allem in die Geometrie und in die verschiedenen Zweige der Mathematik hinein erstrecken. Denn es gibt im strengen Sinne keine Wissenschaft, die nicht ihre Metaphysik hätte, wenn man darunter die allgemeinen Prinzipien versteht, auf denen eine bestimmte Lehre sich aufbaut und die gleichsam der Keim aller besonderen Wahrheiten sind, die sie enthält und darlegt.“ So sehr man daher die Hypostasierung der mathematischen Methodenbegriffe zu einer für sich bestehenden unabhängigen Wirklichkeit verwerfen wird — so sehr muss man andererseits die ebenso feine, als wahre Metaphysik anerkennen, die bei der Entdeckung der Algebra, der analytischen Geometrie und insbesondere der Infinitesimalrechnung am Werke war; wie man nicht minder in der Zergliederung der Grundbegriffe der allgemeinen Physik, in der „*Métaphysique de la Physique générale*“ eine notwendige und fruchtbare philosophische Aufgabe zu erkennen hat.¹⁸⁾ Diese Arbeit an den Prinzipien der Mathematik und der empirischen Wissenschaft bildet die echte und unentbehrliche Leistung des *esprit systématique*, der von d'Alembert von dem verpönten *esprit de système* ausdrücklich geschieden wird.¹⁹⁾ So hat d'Alemberts Denken eine doppelte Bewegung vollzogen, in der auf der einen Seite der Begriff der Erfahrung, auf der anderen der der Metaphysik einer neuen Bedeutung entgegengeführt wurde. Beide Begriffe gehen nunmehr eine neue Beziehung ein und weisen wechselseitig auf einander hin. So klar er indessen das Ziel bezeichnet und so wirksam er es in seinen Untersuchungen über die Grundbegriffe der Mechanik im Einzelnen gefördert hat: so musste ihm, dem die Philosophie zuletzt dennoch in die „*Experimentalphysik der Seele*“ aufgeht,²⁰⁾ die allgemeine Lösung der Aufgabe versagt bleiben. Und hierin spiegelt d'Alembert nur die Denkart und das Schicksal des Zeitalters wieder, dessen philosophischer Wortführer er ist. Der

Versuch, alles Denken in der Erfahrung zu binden und an ihr festzuhalten, konnte nicht gelingen, bevor nicht eine schärfere kritische Trennung die verschiedenartigen logischen Bestandteile, die in den Begriff der Erfahrung eingehen, gesondert und zu klarem Bewusstsein erhoben hatte.

II.

Die methodische Grundansicht, nach welcher all unser Wissen sich lediglich auf die Verhältnisse der Phänomene selbst, nicht auf ihre unbekanntenen „Ursachen“ erstreckt, findet ihren deutlichsten Ausdruck in der Gestaltung, die der Grundbegriff der Newtonischen Theorie, die der Begriff der Kraft selbst in der allgemeinen wissenschaftlichen Litteratur des achtzehnten Jahrhunderts erhält. In der Tat bildet das Attraktionsproblem den eigentlichen Mittelpunkt und das konkrete Musterbeispiel, an dem fortan jede allgemeine Erörterung des Causalproblems einsetzt. Wenn Newton, bei aller Zurückhaltung, die er sich auferlegte, mit der Frage nach der „Erklärung“ der Schwerkraft innerlich noch dauernd gerungen hatte,²¹⁾ so ist bei seinen philosophischen Erklärern und Nachfolgern die Schwierigkeit bereits kurzer Hand beseitigt. Dass die Wirkung in die Ferne „unbegreiflich“ ist, ist freilich wahr: aber dieser Mangel fällt nicht dem speziellen ursächlichen Verhältnis, das hier behauptet wird, zur Last, sondern er haftet an dem allgemeinen Begriff der ursächlichen Verknüpfung überhaupt. Der Zusammenhang von Ursache und Wirkung ist in keinem Falle logisch zu verstehen, sondern stets nur durch die Erfahrung zu erlernen; ist dies aber einmal eingesehen, so bietet uns die Fernkraft kein grösseres Rätsel dar, als es auch in der angeblich unmittelbar gewissen und „verständlichen“ Mitteilung der Bewegung durch Berührung und Stoss enthalten ist.²²⁾ Wo immer wir daher von „Kräften“ der Materie sprechen, da maassen wir uns nicht an, damit den wahrhaften inneren Grund des Geschehens aufdecken zu wollen, sondern wir brauchen diesen Begriff nur als eine kurze Bezeichnung für wahrnehmbare und messbare empirische Verhältnisse. Die Gravitation, wie die Elektrizität oder der Magnetismus spielen

in unserer Fassung der Naturgesetze keine andere Rolle, als die Unbekannten einer algebraischen Gleichung: ihr ganzer Sinn und ihre alleinige Bedeutung besteht in der Relation, die sie aussagen und in der mathematischen Proportion, die sie zum Ausdruck bringen.²³⁾ Diese treffende und glückliche Formulierung, die sich in Keills „Einführung in die wahre Physik“ vom Jahre 1702 findet, ist besonders charakteristisch dafür, wie sehr Humes Kampf gegen den populären Kraftbegriff, sofern er zugleich die Anschauungen der exakten Wissenschaft treffen wollte, verspätet kam und nur noch einen Anachronismus bedeutete. Selbst die Naturphilosophie der Zeit, die auf eine dynamische Konstruktion der Materie ausgeht, hält sich hierbei doch streng innerhalb der allgemeinen „positivistischen“ Anschauung: unter der Kraft zweier Körper haben wir, wie Boscovich erklärt, nichts anderes als die numerische Bestimmung zu verstehen, die das Grössenverhältnis der Beschleunigung regelt, welche sie sich wechselweise erteilen.²⁴⁾ —

Die erste Reception und Weiterführung der Humeschen Gedanken findet sich unter den Mathematikern sodann bei Maupertuis, der zugleich — da seine Schriften in den Abhandlungen der Berliner Akademie erscheinen — das Humesche Problem zuerst in den Gesichtskreis der deutschen Philosophie rückt. Der Einfluss Humes bekundet sich hier vor allem darin, dass — im Gegensatz zu d'Alembert — nunmehr auch die Sätze der reinen Mathematik in den Kreis der empirischen Ableitung hineingezogen werden. Der Satz, dass die mathematischen Gebilde Erzeugnisse des Geistes selbst sind, wird von Maupertuis ausdrücklich bekämpft: der Geist vermag kein neues Objekt zu schaffen, sondern nur die Impressionen, die er von den Sinnen empfängt, zu verknüpfen und zu trennen. Der eigentümliche logische Vorzug, den wir den Begriffen der Mathematik zuzusprechen pflegen, wurzelt daher gleichfalls einzig in der Materie der Eindrücke, auf die sie zurückgehen: er beruht darauf, dass in ihnen durchaus gleichartige Sensationen zusammengefasst sind und dass somit jedes Ganze, das uns hier entgegentritt, aus der einfachen Wiederholung einer Grundeinheit hervorgeht und durch sie genau messbar ist. Wenn wir der Ausdehnung eine andere Art der Gewissheit und eine höhere Form des

„Seins“ zuschreiben, als der Farbe oder irgend einer sonstigen sekundären Qualität, so hat diese Unterscheidung keinerlei reale Bedeutung. Sie ist vielmehr lediglich der Ausdruck dafür, dass die Ausdehnung unserer Erkenntnis einen bequemeren Angriffspunkt darbietet, sofern sich jeder ihrer Teile aus der gleichmässigen Addition einer Strecke, die wir zugrunde legen, gewinnen lässt; während in keinem andern Gebiet eine gleich leichte und sinnfällige Vergleichung der verschiedenen Gebilde und Qualitäten erreichbar ist. Der Grund der Sicherheit der Mathematik ist also nicht die höhere „Objektivität“, sondern die „Wiederholbarkeit“ (*réplicabilité*) der sinnlichen Ideen, von welchen sie ausgeht; er liegt nicht darin, dass ihre Begriffe von höherem als empirischen Ursprung sind, sondern darin, dass sie die Ergebnisse einer früheren und „einfacheren“ Erfahrung sind.²⁵⁾ Der gleiche Schluss gilt in noch höherem Maasse für die Prinzipien der Mechanik, die sämtlich nicht mehr als verallgemeinerte Beobachtungen sind, wenngleich die lange Vertrautheit, die wir mit diesen Beobachtungen besitzen, uns immer von neuem eine innere logische Notwendigkeit an ihnen vortäuscht.²⁶⁾ Dass indessen jede angeblich rationale Einsicht in die Gesetze über die Mitteilung der Bewegung nur Schein ist, vermag die einfachste psychologische Reflexion zu lehren. Denken wir uns jemand, der niemals irgend eine Berührungswahrnehmung gehabt hätte, der dagegen aus einer Anzahl von Beobachtungen die Kenntnis von den Gesetzen der Farbenmischung gewonnen hätte, und stellen wir ihm die Frage, was bei der immer grösseren Annäherung und schliesslichen Begegnung zweier Körper, von denen der eine blau, der andere gelb ist, geschehen werde? Er wird voraussichtlich antworten, dass aus den beiden Körpern, sobald sie zusammentreffen, ein neuer Körper mit der Mischfarbe Grün hervorgehen werde: niemals aber könnte er dazu gelangen, vorauszusagen, dass beide sich nach der Begegnung mit einer gemeinsamen Geschwindigkeit weiter bewegen werden, oder dass der eine einen Teil seiner Geschwindigkeit an den anderen abgeben oder auch von ihm zurückprallen werde.²⁷⁾ Erst die Eindrücke und Erfahrungen des Tastsinns sind es, die uns den Begriff der „Undurchdringlichkeit“ vermitteln und uns damit in den Stand setzen, die Gesetze des Stosses aufzustellen, ohne dass wir doch in das

innere Geschehen, das ihm zugrunde liegt, den geringsten Einblick besässen. Der Begriff der Kraft ist daher nur ein Deckmantel unserer Unwissenheit. „Es gibt in der gesamten modernen Philosophie kein Wort, das häufiger wiederholt worden ist, als dies, und keines, mit dem man einen so wenig bestimmten Sinn verbunden hat.“ Die Vorstellung der Kraft wurzelt zuletzt lediglich in der Anstrengung, die wir bei der Ueberwindung von Widerständen, wie etwa bei der Fortbewegung unseres Körpers, verspüren; sie ist somit in ihrem Ursprung nichts anderes, als eine verworrene Empfindung, von der wir schon zu viel sagen, wenn wir ihr auch nur den Namen einer „Idee“ zugestehen. Wir mögen immerhin, da wir uns von dem Gedanken einer wechselseitigen Beeinflussung der Körper nicht ganz frei machen können, fortfahren, das Wort „Kraft“ zu gebrauchen: aber wir müssen uns beständig erinnern, dass wir damit nichts anderes, als bestimmte erscheinende Wirkungen bezeichnen und bezeichnen können.²⁸⁾ Selbst Newton ist, bei all seiner kritischen Vorsicht, dieser Vorschrift nicht dauernd treu geblieben: denn indem er in seinem zweiten Gesetz ausspricht, dass die Aenderung der Bewegung eines Körpers der auf ihn einwirkenden Kraft proportional sei, hat er damit einen leeren identischen Satz, der nur unsere Definition des Kraftbegriffs feststellt, zum Range eines Naturgesetzes erhoben. Der Begriff der „Ursache der Beschleunigung“ muss aus der Mechanik schwinden; an seine Stelle haben lediglich die Maassbestimmungen der Beschleunigung zu treten.²⁹⁾

So radikal indessen diese Sätze klingen und so sehr sie die letzten Konsequenzen zu ziehen scheinen, so dienen sie doch bei Maupertuis selbst einer unverhohlenen metaphysischen Grundabsicht. Dass wir den Zusammenhang der Ursachen nicht zu durchschauen vermögen: dies wird nur darum eingeschärft, damit wir die Natur als einen Zusammenhang der Zwecke erkennen und beurteilen lernen. Die echte Philosophie hat den Mittelweg zu gehen zwischen denen, die allenthalben Ursachen sehen und denen, die, wie Hume, jegliche Kausalität leugnen: — „denn es hiesse der Vorsehung weigern, was ihr gebührt, wenn man die Ursachen leugnete, und es hiesse wiederum uns etwas anmaassen, was uns nicht zukommt, wenn wir uns stets fähig glaubten, sie zu

erkennen.“³⁰⁾ Der Grundplan der göttlichen Verfassung des Universums aber ist uns durch die Prinzipien der Mechanik selbst verbürgt. Die „Zufälligkeit“ der Naturgesetze, die uns ihr rein logisches Verständnis verwehrt, erschliesst uns zugleich eine wichtige positive Einsicht, sofern sie uns ihren teleologischen Charakter und Ursprung enthüllt. Das Prinzip der kleinsten Wirkung muss als oberster Grundsatz der Mechanik proklamiert werden, weil in ihm diese Beziehung und diese Bedingtheit am deutlichsten zu Tage tritt: die Bewegungsgesetze, denen die Herleitung aus Begriffen des Denkens versagt war, werden jetzt aus den Attributen der höchsten, verstandesbegabten Ursache deduciert.³¹⁾ So ist bei aller Relativierung unseres Erfahrungswissens der Gedanke des Absoluten noch in voller Kraft geblieben und beherrscht, wie bisher, das Gesamtsystem der Erkenntnis.

Und die Schranke, auf die wir hier stossen, ist wiederum nicht der Problemstellung eines einzelnen Denkers eigentümlich, sondern sie bezeichnet scharf die allgemeine Grenze, über die die wissenschaftliche Gesamtanschauung der Epoche nirgends hinausgeht. Nicht die Existenz, sondern lediglich die Erkennbarkeit der absoluten Ursachen ist es, die bestritten wird. So ist es ein unbekannter und unerforschlicher Grund, auf dem zuletzt all unser Wissen ruht. Der Gedanke, dass jenseit aller unserer empirisch-phänomenalen Erkenntnis eine Welt unerkenntlicher „Dinge an sich“ sich verbirgt: dieser Gedanke, den man so häufig als die Substanz der Kantischen Lehre angesehen hat, ist in Wahrheit nichts anderes, als die herrschende Ueberzeugung der gesamten Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts. Man kann kaum ein naturwissenschaftliches oder erkenntnistheoretisches Werk der Zeit aufschlagen, ohne ihm allenthalben zu begegnen.³²⁾ Kant hat diese Anschauung nicht „erfunden“, sondern sie aufgenommen, um sie zu vertiefen und ihr einen neuen Sinn abzugewinnen. Dass indessen von diesem Standpunkt aus sich auch die Erfahrung zu keinem in sich selbst ruhenden System abzuschliessen vermag, ist klar ersichtlich: erfassen wir doch an ihr immer nur die eine, dem denkenden Subjekt zugekehrte, Seite, während ihr Ursprung in den absoluten Dingen uns entgeht. Die eifrigsten Parteigänger des „Empirismus“ empfinden diesen Mangel und sprechen ihn mit

aller Schärfe aus. Auch unsere sinnliche Erkenntnis bleibt uns, ihren Anfängen und ihrer ersten Entstehung nach, in Dunkel gehüllt. „Die eingeborenen Ideen sind eine Chimäre, die durch die Erfahrung widerlegt wird; die Art aber, in der wir zu unseren Sensationen und von ihnen zu Vorstellungen der Reflexion gelangen, ist, wenngleich sie durch dieselbe Erfahrung bewiesen wird, darum doch nicht minder unbegreiflich. Ueber all diese Dinge hat der höchste Verstand für unseren schwachen Blick einen Schleier gebreitet, den wir vergeblich wegzuziehen streben. Ein trauriges Los für unsere Wissbegierde und Eigenliebe; — aber es ist das Los der Menschheit.“³³⁾ Und diese Grundstimmung behält schliesslich auch gegenüber den reinen wissenschaftlichen Prinzipien das letzte Wort: was Raum und Zeit, Materie und Bewegung, Kraft und Geschwindigkeit ihrem eigentlichen inneren Wesen nach sind, vermögen wir nicht zu durchschauen.³⁴⁾ In dieser Skepsis verrät sich das Scheitern aller Versuche, das Wissen allein auf dem sichern Grunde der „Tatsachen“ zu errichten. Je mehr der Einfluss der „metaphysischen“ Begriffe innerhalb der empirischen Wissenschaft beschränkt wurde, um so mehr drängen sie sich gleichsam im Hintergrunde der Erfahrung zusammen und bilden eine feste und unübersteigliche Schranke des Erkennens.

Zweites Kapitel.

Raum und Zeit.

1. Das Raum- und Zeitproblem in der Naturwissenschaft.

a) Newton und seine Kritiker.

In ehernen festen Zügen hat Newton zu Beginn seines Werkes den allgemeinen Grundriss des Gebäudes der empirischen Wissenschaft verzeichnet. Die einzelnen Begriffe, auf denen die mathematische Physik ruht, werden nicht in abstrakter logischer Erörterung gewonnen und begründet, sondern sie werden von Anfang an als sichere und fraglose Voraussetzungen hingestellt, die sich einzig in ihren Folgerungen zu bewähren haben. Fast dogmatisch folgen die einzelnen Sätze auf einander; in notwendiger deduktiver Verknüpfung reiht sich Definition an Definition, Theorem an Theorem. In dieser Strenge und Abgeschlossenheit, die jede Kritik von Anfang an von sich zu weisen scheint, treten uns auch die Begriffe des Raumes und der Zeit bei Newton zuerst entgegen. „Der absolute Raum bleibt vermöge seiner Natur und ohne Beziehung auf einen äusseren Gegenstand stets gleich und unbeweglich; der relative dagegen ist ein Maass oder ein beweglicher Teil des ersteren, welcher von unseren Sinnen durch seine Lage gegen andere Körper bezeichnet und gewöhnlich fälschlich für den unbeweglichen Raum selbst genommen wird. . Weil die Teile dieses letzteren weder gesehen, noch überhaupt sinnlich unterschieden werden können, nehmen wir statt ihrer wahrnehmbare Maasse an und bestimmen alle Orte nach ihrer Lage und Entfernung von einem gegebenen Körper, den wir als unbeweglich ansehen. So bedienen wir uns statt der absoluten Orte und Bewegungen der relativen, was auch für praktische

Zwecke ausreicht: in der wissenschaftlichen Theorie aber müssen wir von den Sinnen absehen“ (in Philosophicis autem abstrahendum est a sensibus).¹⁾ Somit beginnt die Grundlegung des Systems der Induktion mit der Setzung eines Seins, das der Bestätigung und Nachprüfung durch die unmittelbare Wahrnehmung prinzipiell entzogen ist. So wichtig und folgenreich sich dieser Zusammenhang für die künftige Entwicklung der Philosophie erweisen sollte, so unlösbare Schwierigkeiten bietet er uns auf dem Standpunkt dar, auf dem wir hier stehen. In der Tat, was bedeuten Raum, Zeit und Bewegung, wenn man die Forderung der reinen „Beschreibung“ der Tatsachen, wie sie von Newton und seiner Schule gestellt worden war, in aller Strenge aufrecht zu erhalten sucht? Was die Beobachtung uns darbietet, sind niemals Punkte oder Abstände des reinen Raumes oder der reinen Zeit, sondern nur irgendwelche physische Inhalte, die in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen stehen. So löst sich alles Wissen von den örtlichen und zeitlichen Bestimmtheiten des Seins durchweg in Relationen auf. Nach einem Sein des Raumes ausserhalb dieser wahrnehmbaren Beziehungen der Körper scheint jede Frage verwehrt. Wenn dennoch der absolute Raum, obgleich er uns niemals in irgend welcher Weise gegeben werden kann, als unentbehrliches Prinzip der Mechanik bezeichnet wird: so ist es also irrig, dass die Erfahrung die Grenze für den Inhalt all unseres Wissens bildet; — so ist in die Fundamente der mathematischen Physik selbst ein „metaphysischer“ Begriff eingesenkt. Damit aber wäre die Kraft der reinen Induktion, wie Newton sie verstanden und verkündet hatte, bereits gebrochen. Von den methodischen Regeln, die er der Forschung vorhält, verlangt die erste, keine anderen als „wahren Ursachen“ zuzulassen, d. h. solche, die sich in der Erklärung der Phänomene betätigen und bewähren.²⁾ Die Existenz des absoluten Raumes und der absoluten Zeit aber ist in diesem Sinne keine „vera causa“: keine Naturerscheinung kann uns von ihr sichere Kunde verschaffen, keine Erfahrung kann sie rechtfertigen oder widerlegen.

In diesem Widerstreit liegt die Krise der Newtonischen Erfahrungstheorie: und hier setzen denn auch die Einwände der Gegner immer von neuem ein. Man begreift es, dass Berkeley sich berufen glaubte, die empirische Grundlegung der Wissen-

schaften, die er hier bedroht sah, wiederherzustellen und von neuem in ihrer Einheit und Geschlossenheit aufzurichten. Die Kritik der Raumlehre wurzelt bei ihm, gleich der der höheren Analysis, in der Polemik gegen die abstrakten Begriffe. Der Begriff des absoluten Raumes entsteht uns, indem wir eine einfache Eigenschaft, die die Wahrnehmung uns an den Körpern darbietet, von den besonderen sinnlichen Bedingungen, unter denen sie uns jederzeit entgegentritt, loslösen und mit ihr wie mit einem losgelösten und selbständigen Inhalt schalten. Ist einmal die natürliche Einheit der Erfahrung in dieser Weise zerschnitten, so vermag freilich keine logische Bemühung mehr, die scheinbar heterogenen Bestandteile wiederum zu verknüpfen und ihr gegenseitiges Verhältnis widerspruchslos zu bestimmen. Was in Wahrheit nur ein Einzelmoment ist, das wir aus dem empirischen Objekt willkürlich herausgreifen, das wächst nunmehr zu einem unbedingten Sein heran, das den Erfahrungsgegenständen in tatsächlicher Wirklichkeit vorangeht und das ihnen mit der Geltung einer „höheren“ und notwendigen Existenz gegenübertritt. Die „existierenden Undinge“ des „leeren Raumes“ und der „leeren Zeit“ aber müssen vor der psychologischen Analyse, die die Entstehung dieser Vorstellungen blosslegt, alsbald in nichts zerfallen. „Stellen wir uns vor, dass alle Körper zerstört und vernichtet werden: so wird das, was alsdann zurückbleibt und worin, zugleich mit den Körpern selber, auch jede Beziehung der Lage und Entfernung der Körper aufgehoben ist, der absolute Raum genannt. Nun ist dieser Raum unendlich, unbeweglich, unteilbar und, da jede Möglichkeit der Beziehung und Unterscheidung in ihm aufgehört hat, kein Gegenstand der Wahrnehmung. Alle seine Attribute sind, mit anderen Worten, privativ oder negativ; er scheint somit ein blosses Nichts zu bedeuten. Die einzige Schwierigkeit besteht darin, dass er ausgedehnt ist und dass die Ausdehnung doch eine positive Beschaffenheit darstellt. Aber welche Art Ausdehnung ist es auch, die weder geteilt noch gemessen werden kann und von der kein Teil sich sinnlich wahrnehmen oder in der Vorstellung erfassen lässt! . . . Prüft man eine derartige Idee genau — wenn anders man sie eine Idee nennen kann — so sieht man, dass sie die vollkommenste Vorstellung des Nichts ist, die man sich denken kann.“

Und auch die psychologische Illusion, die uns immer wieder an diesen Scheininhalten festhält, lässt sich nunmehr leicht durchschauen. Das wahrnehmende Subjekt glaubt in seiner Abstraktionstätigkeit von allen materiellen Inhalten überhaupt abgesehen zu haben: und es hat in Wahrheit nur die Aussendinge aufgehoben, während sein eigener Leib, in seinem stofflichen Dasein, ihm zurückgeblieben ist. So schleicht sich auch dort, wo wir meinen, die gesamte Körperwelt hinter uns gelassen zu haben, doch immer wiederum ein sinnlich-empirisches Datum ein, auf das wir uns unbewusst stützen, wenn wir fernerhin die Möglichkeit räumlicher Vergleichung und Unterscheidung behaupten. Unser Körper bietet uns in der Lage und Gliederung seiner Teile den unentbehrlichen Anhaltspunkt und das notwendige Bezugssystem, das wir zugrunde legen müssen, um von örtlichen Bestimmungen und Veränderungen zu sprechen.⁸⁾ Auch die Betrachtung der dynamischen Beziehungen und Grundgesetze vermag an der allgemeinen Entscheidung nichts zu ändern: bedeuten doch die obersten Regeln der Mechanik, wie etwa das Trägheitsprinzip, nichts anderes, als die Verallgemeinerungen bestimmter tatsächlicher Beobachtungen und können als solche kein Moment in sich enthalten, das nicht mittelbar oder unmittelbar in der Erfahrung wurzelt und sich in ihr belegen lässt. Die Behauptung, dass jeder sich selbst überlassene Körper in seinem Zustand der Ruhe oder der gleichförmigen geradlinigen Bewegung verharre, verliert nichts von ihrer Geltung, wenn wir die Fortbewegung des Körpers, statt sie auf den „absoluten Raum“ zu beziehen, an seiner Lage gegen den Fixsternhimmel messen.⁴⁾ Als ein Mangel kann diese Annahme eines besonderen, materiellen Koordinatensystems, dessen wir uns zur Formulierung der Bewegungsgesetze bedienen, nur dann erscheinen, wenn man die jederzeit bedingte und empirische Giltigkeit, die diesen Gesetzen selbst zukommt, noch nicht durchschaut hat und von ihnen fälschlich eine unbedingte logische Notwendigkeit verlangt. So wenig Berkeley hier den tieferen rationalen Motiven der Newtonischen Begriffe gerecht geworden ist, so hat er doch in diesen letzten Sätzen wiederum ein allgemeines philosophisches Problem gestellt, das fortan der Lösung durch die wissenschaftliche Mechanik harrete. Die Fortbildung, die die Lehre Newtons innerhalb seiner

Schule, und insbesondere durch seinen bedeutendsten und originalsten Schüler, durch Leonhard Euler erfährt, nimmt auf Berkeleys Einwände überall stillschweigend Bezug und gelangt erst kraft dieses Gegensatzes zur eigenen Reife und Sicherheit. —

Und noch ein anderer Zug, der für die Weiterentwicklung des Problems bedeutsam werden sollte, tritt in Berkeleys Kritik charakteristisch hervor. Er selbst hält seinen Ausführungen entgegen, dass der reine Raum und die reine Zeit, wenngleich sie keine Objekte der Sinnesempfindung und der Einbildungskraft sind, darum doch nicht auf ursprüngliche und notwendige Geltung zu verzichten brauchten, sofern sie als Gebilde und Erzeugnisse des „reinen Verstandes“ aufgefasst und gerechtfertigt werden könnten. Aber er zieht diese Möglichkeit nur in Erwägung, um sie alsbald von sich zu weisen. Der reine Verstand hat es lediglich mit geistigen und unausgedehnten Dingen zu tun; sein Gebiet liegt somit gänzlich jenseit der Sphäre, an die Raum und Zeit kraft ihrer Natur gebunden bleiben.⁵⁾ Der Ort sowohl, wie die Dauer und die Bewegung haften den materiellen Körpern an und nehmen an all ihren Bestimmungen Teil; sie gehören somit ihrem ganzen Inhalt nach der Welt des Stoffes an, die wir nur sinnlich zu erfassen vermögen, während der reine Gedanke sie verschmäht und sich von ihr abwendet. Die Schrift „de Motu“, die die Polemik gegen Newtons Raum- und Zeitlehre enthält, bedeutet für die eigene philosophische Entwicklung Berkeleys einen entscheidenden Wendepunkt. Sie steht genau an der Grenzscheide zwischen der ersten Epoche, die auf die sensualistische Ableitung des Wissens ausging und der späteren Fortbildung der Lehre, die rein auf den Ausbau einer spiritualistischen Metaphysik gerichtet ist. Beide Tendenzen müssen sich nunmehr zur Bekämpfung der Grundbegriffe der mathematischen Physik vereinen. Wenn es sich zuvor gezeigt hatte, dass diese Begriffe in keiner sinnlichen „Perception“ wurzeln, — so erweist es sich andererseits, dass sie mit der Welt des Sinnlichen dennoch zu eng verflochten sind, als dass es gelingen könnte, sie jemals zum Inhalte einer rein „geistigen“ Betrachtung und Erwägung zu machen. Raum und Zeit beziehen sich, samt allen übrigen „mathematischen“ Prinzipien, lediglich auf jenen Umkreis empirisch-wahrnehmbarer Erscheinungen,

den Berkeleys Spiritualismus zu verlassen und zu überfliegen strebt; sie können somit nicht an der höchsten „intellektuellen“ Gewissheit teilhaben, die vielmehr nur den metaphysischen Begriffen, den Begriffen der Substanz und der Ursache vorbehalten bleibt. (S. hrz. ob. S. 240 ff.) —

An diesem Punkte zeigt sich der ganze Gegensatz von Berkeleys und Leibniz' Kritik der Newtonischen Prinzipienlehre. So sehr beide, auf den ersten Blick, auf das gleiche sachliche Ziel gerichtet scheinen, so sehr werden sie in ihrer Prüfung und Untersuchung von verschiedenen methodischen Gesichtspunkten beherrscht. Die „Abstraktion“, die für Berkeley der Quell des Irrtums ist, bedeutet für Leibniz den Grund aller rationalen und wissenschaftlichen Einsicht. Indem der reine Raum und die reine Zeit somit als abstrakte Begriffe bezeichnet werden, indem ihnen also jede gesonderte dingliche Existenz abgesprochen wird, wird ihnen doch eben damit im System der Erkenntnis der höchste Rang zugewiesen. Jetzt erst, nachdem wir sie von den konkreten Einzelgegenständen, die uns durch die Empfindung gegeben werden, deutlich gesondert haben, erkennen wir ihre begriffliche Allgemeinheit und Notwendigkeit. Der Begriff der unendlichen und stetigen Ausdehnung, wie der streng gleichförmig verfließenden Dauer entsteht uns nicht, indem wir ihn aus vereinzelt Beobachtungen zusammenlesen, sondern er bedeutet eine ursprüngliche gedankliche Norm, die wir aus „uns selbst“ schöpfen, um sie den Tatsachen entgegenzuhalten. So gewinnen Raum und Zeit, was sie an aktuellem gegenständlichen Sein eingebüßt haben, an idealer Wahrheit zurück. Sie bilden, in Gemeinschaft mit den mathematischen Folgebegriffen, die sich aus ihnen ergeben, die „ewigen Wahrheiten“, die von keinem empirischen Phänomene jemals verletzt werden können, — die vielmehr die Regeln sind, nach denen wir ein bestimmtes Phänomen, das uns sinnlich gegeben ist, als „wirklich“ bezeichnen oder aber als blossen Schein verwerfen. (S. ob. S. 88ff.) Die Bezeichnung des Raumes und der Zeit als der Ordnungen des Neben- und Nacheinander gibt das Doppelverhältnis, in dem sie zu den Empfindungen stehen, charakteristisch wieder. Denn so wenig die „Ordnung“ an sich etwas neben und ausserhalb der Inhalte ist, auf die sie sich bezieht: so sehr sind doch diese

letzteren selbst für unsere Erkenntnis lediglich dadurch bestimmt, dass sie nicht chaotisch durcheinanderliegen, sondern eine allgemeine gesetzliche Gliederung in sich darstellen und verkörpern. So scharf und unablässig Leibniz daher das absolute selbständige Dasein von Raum und Zeit bestreitet, so wenig verkennt er die logische Sonderstellung, die beide Begriffe einnehmen. „Eine Folge von Vorstellungen“ — so führt er speziell für den Begriff der Zeit in den „Nouveaux Essais“ aus — erweckt in uns die Idee der Dauer, aber sie macht nicht das Wesen dieser Idee aus. Unsere Vorstellungen besitzen niemals eine hinreichend konstante und gleichförmige Folge, um dem Begriff der Zeit zu entsprechen, die, gleich der geraden Linie, ein einfaches und gleichförmiges kontinuierliches Gebilde ist. Der Wechsel der Vorstellungen bietet uns Anlass, den Gedanken der Zeit zu fassen und wir messen sie durch gleichförmige Veränderungen; aber selbst wenn es keinerlei gleichförmiges Geschehen in der Natur gäbe, so würde nichtsdestoweniger die Zeitfolge der Ereignisse bestimmt bleiben, wie auch der Ort bestimmt bliebe, selbst wenn es keinen festen und unbeweglichen Körper gäbe. Denn da man die Regeln der ungleichförmigen Bewegungen kennt, so kann man sie immer auf intelligible gleichförmige Bewegungen beziehen und dadurch das Ergebnis der Verknüpfung verschiedener Bewegungen vorausbestimmen. In diesem Sinne ist denn auch die Zeit das Maass der Bewegung, das heisst die gleichförmige Bewegung ist das Maass der ungleichförmigen.“ Der Kernpunkt der Leibnizischen Kritik tritt in diesen Worten deutlich hervor: was Newton als ein Absolutes ansah, das verwandelt er in ein „Intelligibles“. Raum und Zeit sind „Ideen des reinen Verstandes“, die als solche die Grundlagen exakter Definitionen und streng deduktiver Beweise bilden können, aber trotz dieses ihres rein gedanklichen Ursprungs bleiben sie in ihrer Anwendung auf den Bereich der empirischen Wirklichkeit beschränkt. Sie über dieses Gebiet hinauszutreiben, sie als Attribute Gottes oder irgendwelcher immaterieller Substanzen denken, heisst ihnen all ihren realen Erkenntniswert rauben und sie zum Herd unlösbarer Widersprüche machen. —

Die Einwände, die Leibniz und Berkeley gegen Newtons Raum- und Zeitlehre und ihre metaphysischen Folgerungen

richten, messen — gerade wegen des weiten Abstandes, der zwischen ihnen selber besteht — das Gesamtgebiet des Problems aus und stecken das Feld, auf dem die Diskussion sich fortan bewegen sollte, bereits in allgemeinen Umrissen ab. Der Kampf dauert fort und bestimmt immer mehr das literarische und wissenschaftliche Gepräge der Zeit. Die Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke — von denen Voltaire urteilt, dass sie vielleicht das schönste Monument sind, das wir von einem literarischen Kampfe besitzen⁷⁾ — sind, nach dem Zeugnis eines Zeitgenossen, „in jedermanns Händen“. ⁸⁾ Und es handelt sich jetzt um keinen persönlichen Zwist der Parteien mehr, sondern um eine Schranke, die die sachlichen Hauptgebiete und -Richtungen der wissenschaftlichen Kultur von einander scheidet. Innerhalb der mathematischen Naturwissenschaft bleiben die Newtonischen Begriffe herrschend und erringen sich, mit dem endgültigen Siege von Newtons physikalischen Theorien, ebenfalls unbestrittene Geltung. Die Lehrbücher der Mechanik setzen diese Begriffe nunmehr als notwendig und unbezweifelbar voraus: es ist charakteristisch, dass selbst die Phoronomie Herrmanns, die überall sonst Leibniz nahe steht und die ihm insbesondere im Kampf um das wahre Kraftmaass verbündet ist, hiervon keine Ausnahme macht. ⁹⁾ Auf der anderen Seite vereint sich die Philosophie in ihren extremsten Gegensätzen, vereinen sich der Rationalismus der Wolffischen Schule und die französische Aufklärung zur Abweisung der absoluten Realität des Raumes und der Zeit. ¹⁰⁾ Die Lösung dieser Divergenz konnte erst erfolgen, nachdem sie zu scharfer und bewusster Aussprache gelangt war. Es ist Leonhard Euler, der diese Leistung vollzieht und mit dem daher das allgemeine Problem in eine neue Phase eintritt.

b) Die Fortbildung der Newtonischen Lehre. —
Leonhard Euler.

Die beiden Bestrebungen, die im Titel des Newtonischen Hauptwerks nebeneinander stehen, finden in Euler ihre typische Verkörperung: er ist der eigentliche und klassische Zeuge des Geistes der mathematischen Naturphilosophie. Das Wort eines neueren Geschichtschreibers der Mathematik, dass „das

wissenschaftliche Bewusstsein in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts am vollständigsten durch Euler vertreten wird“, gilt mehr noch als für den Inhalt der sachlichen Probleme, die sich bei ihm finden, für die methodische Art ihrer Auffassung und Bearbeitung. Die Magisterrede Eulers behandelt bereits die naturphilosophische Grundfrage der Zeit, indem sie die Prinzipien der Cartesischen und der Newtonischen Physik mit einander vergleicht. Indem Euler weiterhin im Streit der Differential- und Fluxionsmethode den Sieg der Leibnizischen Rechnung entscheidet, sieht er sich hier auf eine prinzipielle Erörterung des Unendlichkeitsbegriffs hingedrängt, die für dessen tiefere logische Charakteristik unmittelbar fruchtbar wird. So steht denn auch seine Raum- und Zeitlehre in der allgemeinen philosophischen Diskussion mitten inne und führt uns, indem sie in ihrem allmählichen Fortschritt die verschiedenen systematischen Gesichtspunkte nach einander zu Worte kommen lässt, durch alle einzelnen Entwicklungsstufen des Problems hindurch. —

Das erste umfassende Werk über die Mechanik vom Jahre 1736 setzt bereits mit der entscheidenden Frage ein, die fortan von Euler durch dreissig Jahre hindurch festgehalten und von immer neuen Seiten her angegriffen wird. Die Bewegung zeigt uns, wollen wir sie in der Art auffassen, in der sie sich der ersten unbefangenen Betrachtung darbietet, lediglich einen Prozess der Ortsveränderung: der „Ort“ selbst aber kann nicht anders, denn als Teil des unermesslichen, unendlichen Raumes bestimmt werden, in dem die Körperwelt enthalten ist. „Da wir uns indessen von diesem unermesslichen Raume und den Begrenzungen in ihm keine bestimmte Idee zu bilden vermögen, so pflegt man statt seiner einen endlichen Raum und körperliche Grenzen zu betrachten und nach ihnen die Bewegung und Ruhe der Körper zu beurteilen. So sagen wir, dass ein Körper, der in Bezug auf diese Grenzen seine Lage beibehält, ruht, derjenige dagegen sich bewegt, der seine Lage hinsichtlich ihrer verändert. Dabei muss jedoch, was wir über den unendlichen Raum und die Begrenzungen in ihm gesagt haben, so gefasst werden, dass man beide Bestimmungen nur im Sinne reiner mathematischer Begriffe nimmt. Mögen diese Vorstellungen immerhin mit metaphysischen Spekulationen scheinbar in Widerspruch stehen, so

können wir sie doch mit Recht zu unserem Zwecke anwenden. Wir behaupten nämlich gar nicht, dass es einen derartigen unendlichen Raum und feste und unbewegliche Abgrenzungen in ihm gebe, sondern, unbekümmert um sein Dasein oder Nichtsein, postulieren wir nur, dass derjenige, der die absolute Ruhe oder Bewegung betrachten will, sich einen solchen Raum vorstelle und darnach über den Zustand der Ruhe oder Bewegung eines Körpers urteile. Diese Erwägung stellen wir nämlich am bequemsten in der Weise an, dass wir von der Welt ganz absehen (*animus a mundo abstrahentes*) und uns einen unendlichen leeren Raum denken, in dem die Körper sich befinden.¹¹⁾ Das Problematische, das diesen Erklärungen anhaftet, tritt in dem zwiespältigen und vieldeutigen Ausdruck der „Idee“ deutlich zutage. Der reine Raum soll nicht die Setzung eines für sich bestehenden selbständigen Dinges bedeuten, sondern er will nicht mehr sein als ein Vorstellungspostulat. Auf der anderen Seite aber wird deutlich, dass wir mit allem, was Sinne und Einbildungskraft uns darbieten, der eigenartigen Forderung, die hier an uns gestellt wird, nicht zu genügen vermögen: wir sind gänzlich ausser Stande, den Inhalt, um den es sich handelt, in ein einzelnes Wahrnehmungsbild zu fassen. Welches psychologische Mittel bleibt uns somit, um diese Forderung zu realisieren? Betrachten wir den absoluten Raum mit Rücksicht auf die gewöhnliche metaphysische Grundunterscheidung des physischen oder psychischen Seins, so sehen wir ihn alsbald in eine unhaltbare Mittelstellung versetzt: die Sphäre des „Subjekts“ wie die des „Objekts“ scheint ihn in gleicher Weise auszuschliessen. Und noch ein stärkeres Bedenken allgemein methodischer Art muss sich gegen ihn geltend machen. Der absolute Raum und die absolute Zeit werden von Newton und nach ihm von der gesamten mathematischen Physik fort und fort als der wahre mathematische Raum und die wahre mathematische Zeit bezeichnet, während allen unseren Aussagen über relative Räume und Zeiten nur eingeschränkte und bedingte Gewissheit zugesprochen wird. Damit aber ergibt sich, wie es scheint, eine völlige Umkehr aller logischen Wertverhältnisse. Mit welchem Rechte machen wir eine Fiktion, von der wir gänzlich dahingestellt sein lassen, ob ihr irgend etwas Objektives entspricht, zum Maassstab für

unsere empirischen Urteile, die doch den Inbegriff dessen ausmachen, was uns bekannt und zugänglich ist? Ist damit nicht das Grundübel aller bisherigen Philosophie, ist damit nicht die ontologische Denkart wiederum in die Physik eingedrungen und wird nicht die unmittelbare Sicherheit unserer Erfahrungserkenntnis zugunsten einer „Hypothese“ verdunkelt und herabgesetzt? Oder sollte es eine tiefere Rechtfertigung der Begriffe des absoluten Raumes und der absoluten Zeit, sollte es ein anderes logisches Kriterium geben, das ihnen ihre unbedingte Gültigkeit sichert?

Indem wir diese Fragen stellen, sehen wir uns damit unmittelbar zu dem Punkte hingeführt, an dem Eulers spätere Untersuchungen einsetzen. Die „*Reflexions sur l'espace et le temps*“, die im Jahre 1748 in den Schriften der Berliner Akademie erscheinen, geben der Frage sogleich eine allgemeinere prinzipielle Wendung. Ehe das besondere Problem in Angriff genommen werden kann, handelt es sich vor allem darum, zwischen dem metaphysischen und dem mathematischen Wahrheitsbegriff eine Entscheidung zu treffen. Der Prüfstein hierfür aber kann nirgends anders, als in den Prinzipien der wissenschaftlichen Mechanik liegen und in den Bewegungsgesetzen, die sie an die Spitze stellt. Diese Gesetze sind so fest gegründet und von so unumstösslicher Sicherheit, dass sie das alleinige Fundament für alle unsere Urteile über die Körperwelt bilden müssen; und sie behaupten diesen Wert, gleichviel ob es gelingt, sie aus angeblich höheren Sätzen der Metaphysik abzuleiten, oder nicht. „Die Gewissheit der mechanischen Grundsätze muss uns in den dornigen Untersuchungen der Metaphysik über das Wesen und die Eigenschaften der Körper zum Führer dienen. Jede Schlussfolgerung, die ihr widerstreitet, wird man, so gegründet sie auch erscheinen mag, mit Recht verwerfen. Die ersten Vorstellungen, die wir uns von den Dingen ausser uns bilden, sind gewöhnlich so dunkel und unbestimmt, dass es äusserst gefährlich ist, aus ihnen sichere Schlüsse ziehen zu wollen. Es ist daher schon ein grosser Fortschritt, wenn man von anderer Seite her Ergebnisse kennt, auf die auch die Sätze der Metaphysik zuletzt hinauskommen müssen, und diese Folgerungen sind es sodann, nach denen man die metaphysischen Grundideen richten und

denen gemäss man sie bestimmen muss.¹²⁾ In der Frage nach der Natur des Raumes und der Zeit gewinnen wir daher sogleich ein festes Richtmaass, wenn wir diese Begriffe nicht für sich und in abstrakter Isolierung erfassen, sondern sie in der Verhältnisstellung und Verknüpfung betrachten, die sie miteinander im Prinzip der Beharrung eingehen. Die Wahrheit dieses Prinzips steht ausser Frage und ist dem Streit der Schulen entrückt: die verschiedenen philosophischen Parteien bemühen sich gleichmässig, sie zu erweisen und sie von den eigenen Voraussetzungen aus verständlich zu machen. Nicht was Raum und Zeit an und für sich sind, sondern als was sie in der Aussprache und Formulierung des Trägheitsgesetzes gebraucht werden, bildet also die entscheidende Frage. Genügt die Betrachtung der relativen Orte und relativen Bewegungen, um den Inhalt des Gesetzes verständlich zu machen, so mögen wir bei ihnen stehen bleiben; zeigt es sich dagegen umgekehrt, dass das Gesetz seinen vollen und klaren Sinn erst erhält, wenn wir über diese Betrachtungsweise fort zu einem absoluten Raume und einer absoluten Zeit hinausgehen, so ist die Notwendigkeit dieser Begriffe erwiesen. Der Einwand, dass wir in ihnen nur unsere eigenen Vorstellungen hypostasieren, wird alsdann hinfällig: „denn es ist offenbar eine absurde Behauptung, dass reine Einbildungen den realen Prinzipien der Mechanik als Grundlage dienen könnten.“¹³⁾

Bevor wir Eulers eigene positive Entscheidung betrachten, gilt es vor allem, den charakteristischen Ausgangspunkt seiner Untersuchung ins Auge zu fassen. Es ist ein neuer Weg, der uns hier gewiesen wird, um zur Klarheit über die Realität unseres Wissens zu gelangen. Die wirkliche Natur des Raumes und der Zeit erschliesst uns nicht die unmittelbare sinnliche Beobachtung; — aber auch die psychologische Zergliederung der Vorstellungen kann uns nicht zum Ziele führen. Das Wesen beider ist vielmehr einzig und allein nach der Funktion zu bestimmen, die sie im System der mathematischen Physik erfüllen. Der Inbegriff der mechanischen Grundsätze bildet, da er die Voraussetzung für alle exakte Erklärung der Phänomene ist, den Archimedischen Punkt unseres Wissens. Den vagen spekulativen Bestrebungen steht hier ein festes Faktum entgegen, das sich nicht beiseite schieben oder wegdeuten lässt. Eulers Lehre ist die philosophische Mündig-

keitserklärung der neuen mathematischen Wissenschaft, die es fortan unternimmt, aus sich selbst heraus den echten Maassstab der „Objektivität“ aufzustellen, statt ihn sich durch irgend ein fremdes Interesse aufdrängen zu lassen. Die Philosophie hat — wie nunmehr scharf und unzweideutig ausgesprochen wird — die Erfahrung nicht zu meistern, sondern lediglich sie zu verstehen und ihre Fundamente blosszulegen. Erweisen sich unsere psychologischen oder metaphysischen Begriffe zu eng, um den Inhalt, den die physikalische Wissenschaft uns bietet, unter sich zu fassen, so liegt die Schuld lediglich an diesen Begriffen selbst; so müssen wir sie so lange berichtigen und umgestalten, bis sie der Aufgabe, für die allein sie zuletzt bestimmt sind, volles Genüge tun. In dieser Auffassung fixiert Euler nur das allgemeine Ideal, das der exakten Forschung der Zeit beständig vorgeschwebt hatte; — es ist bezeichnend, dass die gleiche Forderung, die er hier stellt, wenngleich in geringerer Prägnanz und Bestimmtheit zur selben Zeit von Maclaurin, nach Newtons Tode dem bedeutendsten englischen Mathematiker, erhoben wird.¹⁴⁾

Halten wir nunmehr an dem allgemeinen Kriterium fest, so ist das Urteil über die besondere Frage, die uns hier beschäftigt, mittelbar bereits gegeben. Der Metaphysiker, der die Begriffe des absoluten Raumes und der absoluten Zeit leugnet, hat die Aufgabe, sie im Aufbau des Systems der Mechanik durch andere und triftigere zu ersetzen. Er möge somit seine eigenen Definitionen des Ortes und der Dauer einsetzen, um zu sehen, wie weit sie sich dem deduktiven Gefüge der mechanischen Grundsätze und Theoreme widerspruchslos einordnen. Aber man braucht nur ein einziges Mal diesen Versuch zu unternehmen, um alsbald für immer von seiner Undurchführbarkeit überzeugt zu werden. Betrachten wir etwa die Cartesische Definition, nach der der Ort eines Körpers durch die Beziehung zu den Körpern seiner Nachbarschaft bestimmt wird, und versuchen wir unter dieser Voraussetzung das Trägheitsgesetz zu formulieren: so werden wir also behaupten müssen, dass ein Körper, auf den keine äussere Kraft einwirkt, seine Lage gegenüber den ihm zunächst stehenden und ihn unmittelbar berührenden Stoffteilen nicht zu ändern vermöge. Dass indessen diese Folgerung absurd wäre, ist leicht zu sehen: genügt es doch, die Einwirkung der

Kraft, ohne dass wir den Körper selber durch sie betroffen denken, auf seine materielle Nachbarschaft zu richten, um sogleich das konstante wechselseitige Lageverhältnis zwischen beiden aufgehoben zu sehen. Allgemein zeigt es sich, dass das Bezugssystem, das wir stillschweigend voraussetzen, wenn wir einem sich selbst überlassenen Körper eine Bewegung von gleichförmiger Geschwindigkeit und Richtung zuschreiben, uns niemals im Bereich des empirisch wahrnehmbaren Seins unmittelbar gegeben werden kann. Die Beobachtung bietet uns nirgends irgendwelche Massen dar, die als völlig ruhend anzusehen wären und die somit, in aller Strenge, zum Bezugspunkt für jegliche Feststellung von Bewegungserscheinungen tauglich wären. Jeder Versuch, das Trägheitsprinzip seines allgemeinen Charakters zu entkleiden und es — wie Berkeley es getan hatte — als einen empirischen Einzelsatz zu fassen, der für die irdischen Körper gilt, sofern wir ihre Bewegungen im Verhältnis zum Fixsternhimmel betrachten: jeder derartige Versuch würde den eigentlichen Sinn und die besondere logische Geltungsart des Gesetzes verdunkeln.¹⁵⁾ Wir haben es in ihm nicht mit der Feststellung einer Einzeltatsache, sondern mit einer idealen Norm zu tun, nach der wir alles Naturgeschehen beurteilen. Zum mindesten ist es deutlich, dass die wissenschaftliche Mechanik in ihrer Aufstellung und Begründung des Beharrungsgesetzes auf das Sein oder Nichtsein der Fixsterne nicht die geringste Rücksicht genommen hat; — dass wir also, da wir gemäss unserer anfänglichen allgemeinen Forderung den Inhalt der exakten Wissenschaft lediglich aufweisen und erklären, nicht aber willkürlich umdeuten wollen, jegliche derartige Beziehung gleichfalls aus dem Spiele lassen müssen. Die mathematische Physik bietet uns somit, nach welcher Seite wir immer ihre Ergebnisse und Grundsätze betrachten mögen, niemals eine andere Antwort dar; sie muss auf dem Postulat des absoluten Raumes und der absoluten Zeit bestehen, wenn sie ihren obersten Regeln irgend eine klare und in sich einstimmige Bedeutung geben will. Beide Begriffe besitzen unzweifelhafte Realität, nicht weil sie sich durch die Empfindung beglaubigen lassen, sondern weil sie uns — was schwerer ins Gewicht fällt — für die Gesamtheit unseres wissenschaftlichen Weltverständnisses unentbehrlich sind.

Wenn trotzdem die „Philosophen“ — und darunter werden von Euler nicht nur die psychologischen Analytiker, sondern in erster Linie die rationalistischen Denker der Leibniz-Wolffischen Schule verstanden — diese Begriffe immer wieder als bloße Abstrakta bezeichnet und ihnen damit den echten gegenständlichen Inhalt abgesprochen haben, so unterliegen sie hierbei einer Selbsttäuschung, die in dem unbestimmten und vieldeutigen Sinn der Abstraktion ihren Ursprung hat. Dass eine eigene Leistung des Denkens erforderlich ist, um sich zu der Idee des reinen Raumes und der reinen Zeit zu erheben, ist unbestreitbar: aber das Verfahren der „Reflexion“, das wir hierbei verfolgen, ist von der Art und Weise, wie wir allgemeine Gattungsbegriffe bilden, grundverschieden. Zu einem allgemeinen Begriff gelangen wir, indem wir uns zunächst irgend ein durchgängig bestimmtes Einzelwesen mit allen seinen Beschaffenheiten vergegenwärtigen und sodann fortschreitend das eine oder das andere seiner besonderen Merkmale von ihm weglassen. Dieser Weg mag in der Tat ausreichend sein, um zum Begriff der Ausdehnung zu gelangen, der uns dadurch entsteht, dass wir aus unserer Vorstellung eines konkreten Körpers nach und nach seine Farbe, seine Härte, seine Widerstandsfähigkeit und andere sinnliche Qualitäten entfernen. Die Idee des Ortes kann indessen kraft dieser Methode nicht gewonnen werden: denn der Ort, in dem ein Ding sich befindet, ist keine Eigenschaft, die dem Dinge neben seinen sonstigen Beschaffenheiten zukommt, sondern etwas von dem gesamten Inbegriff seiner sinnlichen Merkmale völlig Verschiedenes. Der Komplex wahrnehmbarer Eigenschaften, den wir mit dem Namen „Körper“ bezeichnen, schließt nicht unter anderem auch die Beschaffenheit des „Ortes“ ein, so dass wir diese nur herauszuheben und gesondert zu betrachten brauchen; „vielmehr resultiert die Idee des Ortes, wenn man den Körper in seiner Gesamtheit aufgehoben denkt, so dass der Ort keine Bestimmung des Körpers gewesen sein kann, da er ja zurückbleibt, nachdem wir den Körper selbst mit all seinen Dimensionen weggenommen haben. Denn man muss bemerken, dass der Ort, den ein Körper einnimmt, von der Ausdehnung, die ihm zukommt, sehr verschieden ist: gehört doch die Ausdehnung mit zu dem besonderen Körper und wandert mit ihm

in der Bewegung von Ort zu Ort, während der Raum und der Ort selbst keiner Bewegung fähig sind.“¹⁶⁾ Wollen wir somit für den Raum der mathematischen Physik das rechte psychologische Korrelat gewinnen, so müssen wir zwischen Wahrnehmung und Begriff, zwischen die konkrete Empfindung und das abstrakte Denken, wie es die logische Schultradition versteht, ein neues Mittelglied einschieben. Die herkömmliche Trennung erweist sich gegenüber den Begriffen der exakten Wissenschaft als unzureichend: die Analyse der objektiven naturwissenschaftlichen Erkenntnis drängt zu einer Ergänzung und Vertiefung unserer psychologischen Kategorien. —

So fruchtbar indessen die Anregung, die hier gegeben ist, sich erweisen sollte, so dringt doch Eulers eigene Grundanschauung über die Anfänge des neuen Problems, das hier bezeichnet ist, nicht hinaus. Die Tatsache, dass der reine Raum und die reine Zeit notwendige Begriffe sind, verbürgt ihnen unmittelbar auch ihre dingliche Wirklichkeit. Es ist die selbstverständliche, ungeprüfte Voraussetzung Eulers, dass für die objektive Bedeutung der Prinzipien ein sachliches Korrelat im absoluten Sein anzunehmen und zu fordern ist. Wäre dem nicht so, wären Raum und Zeit nur „ideale“ Ordnungen, wie Leibniz sie bezeichnet hatte, so ständen wir vor dem Widerspruch, dass die Materie, dass das *Ens realissimum* der Physik sich in ihrer Bewegung und Veränderung nach den subjektiven Vorstellungen in uns richten würde.¹⁷⁾ Den Gedanken aber, die Körperwelt selbst als blosses „Phänomen“ zu betrachten, weist Euler überall mit dem natürlichen Widerstreben des empirischen Forschers gegen jegliche erkenntnistheoretische „Subtilität“ von sich ab. Die Körper bilden das unbedingte Sein; so muss auch alles, was mit ihnen und ihren Gesetzen unlöslich verknüpft ist, den gleichen Rang und Anspruch behaupten. —

Dass aber trotz allem die erkenntniskritischen Skrupel und Fragen sich nicht dauernd beschwichtigen liessen, dafür bietet Eulers letzte grosse Gesamtdarstellung der Mechanik, die „Theorie der Bewegung“ vom Jahre 1765 den charakteristischen Beweis. Nach sieben Jahren kommt er hier von neuem auf das Problem zurück: und nun bietet seine Darstellung das eigentümliche Schauspiel, dass sie beide gegnerische Ansichten — ohne zwischen ihnen zunächst

eine endgültige Entscheidung zu treffen — in voller Unparteilichkeit neben einander stellt und sie bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgt. Diese Methode erstreckt sich freilich nur auf den ersten phoronomischen Teil des Werkes, während der zweite, der den Aufbau der Dynamik enthält, wiederum zu der positiven Auffassung Eulers, wie sie in den „Reflexionen“ entwickelt war, zurückkehrt.¹⁸⁾ Der Eingang der Schrift stellt zunächst die relativistische Grundanschauung fest. „Zuerst tritt uns die Idee des Ortes entgegen; — was aber ein Ort sei, lässt sich nicht leicht erklären. Diejenigen, die sich einen unermesslichen Raum vorstellen, worin die ganze Welt sich befindet, nennen seine von Körpern besetzten Teile deren Orte; denn infolge seiner Ausdehnung muss jeder Körper einen ihm gleichen Teil des Raumes einnehmen und gleichsam ausfüllen. Den Begriff dieses Raumes aber bilden wir nur durch Abstraktion, indem wir in Gedanken alle Körper aufheben und das, was alsdann unserer Meinung nach zurückbleibt, mit dem Namen Raum bezeichnen. Wir nehmen nämlich an, dass nach Aufhebung der Körper ihre Ausdehnung noch übrig bleibt: eine Auffassung, welche die Philosophen mit vielen Gründen zu bekämpfen pflegen. Da indessen diese Frage, bevor wir nicht eine zutreffende Vorstellung von der Bewegung erlangt haben, nicht erledigt werden kann, so wollen wir hier von Anfang an alle derartige bedenkliche Abstraktionen verschmähen und die Sache lediglich so erwägen, wie sie unmittelbar in die Sinne fällt. Halten wir hieran fest, so werden wir über den Ort eines Körpers nicht anders urteilen können, als dadurch, dass wir ihn auf andere Körper seiner Umgebung beziehen. So lange er im Verhältnis zu diesen seine Lage beibehält, sagen wir, dass er ruhe; sobald er sie verändert, sagen wir, dass er seinen Ort gewechselt habe.“¹⁹⁾ So fällt demnach jene berühmte Unterscheidung zwischen der Ruhe und der Bewegung, als wesentlichen inneren Eigenschaften der Körper, dahin. Hier an der Schwelle der Mechanik zum mindesten haben wir uns um sie nicht zu kümmern, — wissen auch nicht, ob ihr überhaupt irgend welche Bedeutung zukommen kann. Vielmehr können wir ohne den geringsten Widerspruch einem und demselben materiellen System gleichzeitig eine Bewegung von beliebig verschiedener Geschwin-

digkeit und Richtung zuschreiben oder es als ruhend betrachten, je nachdem wir die Wahl des Bezugskörpers treffen. Die Auffassung, dass die Bewegung ein eindeutig bestimmter Zustand oder eine spezifische Beschaffenheit des einzelnen Körpers sei, an dem sie auftritt, verliert nunmehr jeden Halt. „Die Philosophen mögen zusehen, welcher Klasse von Prädikamenten man Ruhe und Bewegung zurechnen kann: Eigenschaften aber kann man sie gewiss am wenigsten nennen. Nichts aber spricht gegen ihre Bezeichnung als Relationen: wenn man nämlich ein und dieselbe Sache bald mit diesen, bald mit jenen Objekten vergleicht, so erleidet ihre innere Natur dadurch keine Aenderung.“²⁰⁾

Dieses Ergebnis aber, zu dem die Beschreibung und Analyse der Erfahrung uns notwendig hinleitet, lässt sich trotzdem nicht festhalten, sobald wir uns der Betrachtung der obersten Prinzipien der Mechanik zuwenden. Das Bemühen, diese Prinzipien derart zu formulieren, dass sie lediglich unmittelbar gegebene Tatsachen der Beobachtung beschreiben und wiedergeben, erweist sich, wie jetzt von neuem dargetan wird, als undurchführbar. Wieder ist es vor allem das Beharrungsgesetz, das uns den Gedanken des absoluten Raumes und der absoluten Zeit aufzwingt. So stehen wir hier vor einer Paradoxie schwerster Art: was die Erfahrung uns versagt und was sie für immer aus ihrer Sphäre ausschliesst, das scheinen die Gesetze eben dieser Erfahrung selbst zu ihrer Begründung notwendig zu fordern.²¹⁾ Die „Abstraktion“, die noch eben verworfen wurde, muss somit wieder zu Ehren gebracht und in ihre Rechte eingesetzt werden: „solcher Abstraktionen bedienen sich die Philosophen beständig, und wenn sie dieselben untersagen wollten, so würde gar kein Zugang zur Erkenntnis der Wahrheit übrig bleiben.“²²⁾ Das Motiv, das Eulers gesamte gedankliche Entwicklung beherrscht, steht hier klar vor uns. Um die Erfahrung zu begründen, drängt es ihn immer aufs neue von der Sinnesempfindung zum reinen Begriff zurück: wird dieser aber einmal geduldet und als Mittel gegenständlicher Erkenntnis anerkannt, so scheint die Grenzscheide zwischen exakter Wissenschaft und Metaphysik wiederum aufgehoben. Gibt es irgend ein Kriterium, das die Begriffe der Erfahrungswissenschaft selbst von denen der spekulativen Ontologie endgültig und sicher scheidet? —

Die Antinomie, vor die er sich zuletzt gestellt sieht, hat sich Euler nicht verhehlt, noch sie durch halbe Auskünfte und Lösungsversuche zu verdecken gesucht. „Der Ort“ — so fasst er das Ergebnis seiner Untersuchung zusammen — ist etwas, was von den Körpern nicht abhängt, ebensowenig aber ein blosser Verstandesbegriff (*merus mentis conceptus*); was er aber ausserhalb des Verstandes für eine Realität besitzt, das möchte ich nicht zu bestimmen wagen, wengleich wir in ihm irgend eine Art Realität anerkennen müssen. Wenn aber die Philosophen alle Realitäten in bestimmte Klassen teilen und beweisen, dass der Ort zu keiner von ihnen gehöre, so möchte ich lieber glauben, dass diese Klassen aus Mangel gründlicher Einsicht von ihnen zu Unrecht aufgestellt worden sind.“²³⁾ Die Entwicklung der philosophischen Probleme hat das, was Euler hier zögernd als Vermutung ausspricht, zur Gewissheit erhoben: sie hat gezeigt, dass es der Aufhebung aller überlieferten Schemata und Einteilungen bedurfte, ehe die eigenartige „Objektivität“, die dem Raume und der Zeit zukommt, sicher bezeichnet und begründet werden konnte. Die „Klassen“ der Metaphysik mussten zuvor zerbrochen werden, um der neuen Realität, die die exakte Wissenschaft und ihre Gesetze darboten, zu ihrem Rechte innerhalb des Gesamtsystems der Erkenntnis zu verhelfen.

2. Das Raum- und Zeitproblem in der Metaphysik und spekulativen Theologie.

I.

Das kritische Ziel, das Newtons Wissenschaft sich stellt, ist nicht auf die Aufhebung und Ueberwindung der Metaphysik, sondern lediglich auf ihre Abgrenzung gegen die exakte mathematische Forschung gerichtet. Dass es Objekte gebe, an denen unsere Erfahrungserkenntnis schliesslich ihre Schranke findet, dies wird hier stets energisch hervorgehoben; aber soviel ist erreicht, dass jenes überempirische Sein den stetigen Gang unserer wissenschaftlichen Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen nicht mehr zu hemmen vermag. Zwei verschie-

dene Gebiete mit eigener und unabhängiger Gerichtsbarkeit stehen nunmehr einander gegenüber. Newtons philosophische Grösse bekundet sich eben darin, dass er den religiösen und metaphysischen Problemen, zu denen er selbst noch im innerlichsten persönlichen Verhältnis steht, jeden Eingriff in das Gebiet der physikalischen Tatsachenforschung mit Kraft und Entschiedenheit verwehrt.

War somit die Erfahrung in ihrer Grundlegung selbstständig geworden, so blieb ihr doch in ihren Folgerungen der Ausblick auf ein höheres, intelligibles Sein nicht gänzlich versagt. Die letzten und höchsten Fragen zum mindesten vermag sie zu stellen, wenngleich sie auf jede endgültige Lösung Verzicht leisten muss. Schon die stilistische Form, in der bei Newton die Metaphysik sich zuerst einführt, bringt dies zum äusseren Ausdruck. Der Schluss der „Optik“, der noch einmal die Summe der Newtonischen Naturphilosophie zieht, bezeichnet es als Endzweck des Wissens, von den erscheinenden Wirkungen, vermittelt sicherer Folgerungen und ohne erdichtete „Hypothesen“, bis zu ihren Ursachen zu gelangen und sie schliesslich bis zur ersten Ursache zurückzuverfolgen. Diese selbst aber kann zweifellos nicht mehr „mechanisch“ sein, sondern muss der Natur und ihren Kräften als freie Macht gegenüberstehen. So bleibt es also nicht bei dem streng begrenzten Ziele, den Mechanismus der Phänomene in mathematischen Formeln zu beschreiben, sondern darüber hinaus dürfen wenigstens in der Form der Frage andersartige Aufgaben zur Sprache kommen. Gibt es in den Räumen, die wir von Materie leer denken, dennoch ein Medium und lassen sich etwa mit seiner Hilfe die Gravitationserscheinungen erklären? Wie kommt es, dass in der Natur nichts vergebens geschieht und woher rührt die Schönheit und Harmonie des Weltganzen? Folgt nicht aus den Naturerscheinungen, dass es ein unkörperliches, verstandesbegabtes und allgegenwärtiges Wesen gibt, für das der Raum gleichsam das Sensorium ist, in dem es die Dinge selbst wahrnimmt und in ihrer innersten Wesenheit begreift, während das, was in uns selber wahrnimmt und denkt, nur die Abbilder der Dinge, die ihm vermittels der Sinnesorgane zugeführt werden, in seinem kleinen Sensorium auffasst und anschaut?²⁴⁾ Wie nämlich die mensch-

liche Seele — so erläutert Clarke in seinen Schriften gegen Leibniz diese Ansicht — vermöge ihrer unmittelbaren Gemeinschaft mit den Kopien oder Bildern der Dinge, die sich im Gehirn bilden, diese Kopien so betrachtet, als wären es die Dinge selber, so sieht Gott die ursprünglichen Dinge und Originale auf Grund der unmittelbaren gegenwärtigen Gemeinschaft (*immediate presence*), in der er mit ihnen steht. Die Einzelwesen müssten, jeglichen Haltes beraubt, in Nichts zerfallen, sobald sie gänzlich aus der göttlichen Substanz entlassen und von ihr getrennt wären; was sie erhält und ihnen ihren Anteil am Dasein gibt, ist nur die reale Allgegenwart, kraft deren Gott in jedem ihrer Teile unmittelbar enthalten und wirksam ist.²⁵⁾ —

Völlig fremd und wie einer anderen Begriffswelt entstammend muten uns diese Sätze an, die dennoch auf die Zeitgenossen Newtons kaum eine geringere Wirkung, als die Ergebnisse seiner exakten Forschung geübt haben. Es knüpft sich an sie eine theologische Bewegung, die — wenngleich sie von den Geschichtsschreibern der Epoche kaum beachtet worden ist — doch zu den charakteristischsten Zügen im Gesamtbilde der Zeit gehört. Die Zurückhaltung, die den Meister an diesem Punkte kennzeichnete, wurde von den Schülern bald nur noch als eine formale Eigentümlichkeit seiner Darstellungsweise empfunden, von der es sich zu befreien galt: an die Stelle der zweifelnden Frage treten nun breite dogmatische Erörterungen, in denen der absolute Raum und die absolute Zeit als göttliche „Attribute“ bestimmt und abgehandelt werden. Die Gottesbeweise insbesondere schienen hier den festen „apriorischen“ Grund gefunden zu haben, auf den sie sich fortan stützen konnten. Sie waren in ihrer überlieferten Form bereits allgemein als unzulänglich erkannt, und insbesondere gegen den ontologischen und kosmologischen Beweis mehrten sich mit dem Erstarken der psychologischen und erkenntnistheoretischen Kritik die Angriffe. Die Existenz der sichtbaren Welt vermag — wie nunmehr auch von theologischer Seite her ständig betont wird — keinen völlig einwandfreien Beweis für ihren unendlichen Schöpfer abzugeben: denn von der Wirkung auf die Ursache gilt kein sicherer Schluss. Die Materie und die Körperwelt stehen mit dem Sein Gottes in keinem inneren und notwendigen Zusammenhang, sondern sind

ein freies Produkt seiner Willkür; so können wir denn aus ihnen auch niemals einen streng logischen Beweisgrund entnehmen, der uns zum unbedingten Sein hinleitete. Aber was der Scholastik versagt blieb, das scheint nunmehr die mathematische Naturwissenschaft zu leisten. Nicht sowohl die Zergliederung der Naturerscheinungen, als vielmehr die Analyse der Grundbegriffe der Naturerkenntnis ist es, von der wir die Aufklärung über das Sein und die Attribute Gottes zu erwarten haben. Der Grund des „Absoluten“ ist in den Fundamenten des empirischen Wissens selbst fest und unerschütterlich gelegt: der Rückschluss von dem unendlichen Raume und der unendlichen Dauer auf ein allgegenwärtiges und ewiges Subjekt, das jene Bestimmungen in sich enthält und trägt, wird jetzt mit voller Bestimmtheit als „der einzig reale und demonstrative Beweis“ für das Dasein des Urwesens verkündet. Es ist insbesondere Samuel Clarke, der in seinem weitverbreiteten und historisch wirksamen Werke: „A Discourse concerning the Being and Attributes of God“ die neue Beweisart ausprägt und nach allen Richtungen durchzuführen sucht. Der langwierige Dogmenstreit, der damit entfacht wird,²⁶⁾ aber dient wenigstens mittelbar dem erkenntniskritischen Interesse, da beide Parteien, um ihre Stellung zu behaupten, sich immer mehr auf die selbständige logische Bearbeitung der wissenschaftlichen Begriffe, die sie zunächst als blosses Material benutzt hatten, hingewiesen sehen. —

Aber nicht nur in den Kreisen der Theologie, sondern auch in denen der exakten Forschung wirkte die Anregung der Newtonischen Raum- und Gotteslehre weiter. War doch, trotz allen kritischen Ansätzen, zum mindesten in den einzelnen Denkerpersönlichkeiten die Trennung der Probleme noch nirgends erfolgt, so dass die Grenzen der verschiedenen Sphären noch überall unvermerkt in einander übergehen. Wie weit der reale Einfluss der Metaphysik hier noch reicht, das ergibt sich am deutlichsten aus dem Beispiel derer, die ihm nur widerstrebend folgen. Auch innerhalb der positivistischen Aufklärungsphilosophie ist die endgültige innere Befreiung noch keineswegs erreicht: d'Alembert, der es unternommen hatte, die Philosophie ihres „chimärischen“ Charakters zu entkleiden und sie als reine Tatsachenwissenschaft zu begründen, bleibt bei einer dogmatischen

Seelen- und Unsterblichkeitslehre stehen,²⁷⁾ während Maupertuis, der als Erster unter den zeitgenössischen Forschern Humes Zweifel aufnimmt und fortspinnt, die theoretische Physik, deren rein empirischen Ursprung er beständig hervorhebt, zum Fundament eines exakten Gottesbeweises zu machen denkt.²⁸⁾ So zeigt sich überall im Fortgang der Mathematik selbst eine starke metaphysische Unter- und Gegenströmung. Ein Mathematiker des Newtonischen Kreises und der Verfasser einer Geschichte der Fluxionsrechnung, Jacob Raphson ist es, der nunmehr die spekulativen Grundgedanken von Newtons Raumtheorie ergreift und weiterbildet. Wo immer uns irgend eine „Vollkommenheit“ in den Dingen entgegentritt, da müssen wir — wie er argumentiert — ihren Quell und ihr Prototyp in der ersten Ursache suchen, die alle nur erdenkliche Realität in einem höheren, „transzendentalen“ Sinne in sich enthält. Wenn somit die Idee des unendlichen Raumes und der unermesslichen Zeit irgend einen positiven Inhalt repräsentiert — und wie wäre es anders möglich, da beide die Voraussetzungen sind, unter denen wir erst von dem Dasein der begrenzten Körperwelt sprechen können? — so ist auch das eigentliche und vollkommene Urbild beider in Gottes eigenem Sein zu suchen. Wie aus einem Ungeistigen kein Geistiges, so könnte auch aus einem Unausgedehnten kein Ausgedehntes sich jemals entfalten.²⁹⁾ So wenig wir daher in Gott jene beschränkte, teilbare und unvollkommene Ausdehnung annehmen dürfen, die den empirischen Körpern eignet, so sehr müssen wir in ihm eine unbegrenzte und stetige, in sich einfache und unteilbare Erstreckung und Dauer anerkennen. Seine Existenz ist gleichmässig in allen Punkten des Raumes und allen Momenten der Zeit. Erst wenn wir mit dieser Anschauung vollen Ernst machen, gewinnen wir die klare Einsicht über den Abstand, der das Urwesen von jedem endlichen und abhängigen Sein trennt. Das Einzelding wird nunmehr von der höchsten unendlichen Substanz nicht nur symbolisch, sondern im wirklichen Wortsinne umfasst und umschlossen und besitzt ausserhalb ihres Umkreises keinen möglichen Bestand. „Im Vergleich mit jenem Wesenhaftesten sind die Objekte eher schwache Abschattungen der wahren Wirklichkeit, als dass sie selber etwas Reales wären; denn selbst wenn sie überall wären, so würden sie doch, da sie

das Sein nur in vielfältiger Zerstückung enthalten, an die Unendlichkeit der obersten Ursache, die im höchsten Sinne positiv und real ist, niemals heranreichen.“³⁰⁾ Der wahre Weg, der vom Bedingten zum Unbedingten führt, ist nunmehr in klarer Weise vorgezeichnet: wir brauchen nur, was uns in in der empirischen Auffassung als Bruchstück gegeben ist, von jeglicher gedanklichen Schranke zu befreien, um uns zur adäquaten Anschauung der absoluten Wirklichkeit zu erheben. Der Raum, wie der Mathematiker und mathematische Physiker ihn denkt, leistet uns hierbei den entschiedensten und unentbehrlichen Mittlerdienst. Denn er enthält alle Bestimmungen, die wir am materiellen Körper gleichsam in getrübtetem und gebrochenem Lichte erblicken, in reinerer und geistigerer Weise in sich. Er ist unteilbar und doch der Grund aller Teilbarkeit, unbeweglich und doch die Bedingung für jede Bewegung, in sich homogen und einheitlich und doch die Voraussetzung für alle Besonderung und wechselseitige Abgrenzung der Dinge. Mit allen diesen Eigenschaften aber ist er das schärfste und genaueste Spiegelbild der göttlichen Substanz, das wir kennen, und offenbart uns in jedem Einzelzuge eines ihrer wesentlichen Attribute.³¹⁾

Um diese Lehre in ihrem systematischen Zusammenhang zu erfassen und zu beurteilen, muss man sie zuvor zu ihrem eigentlichen geschichtlichen Ursprungsort zurückverfolgen. Es ist die Philosophie Henry Mores, auf welche Newton sowohl wie Raphson in ihrer Raumtheorie zurückgehen.³²⁾ In Mores' „*Enchiridium Metaphysicum*“ treten uns die Motive, die sich später nur vereinzelt und durch andersartige Tendenzen gehemmt vorfinden, in völlig reiner Ausprägung entgegen. More ist einer der ersten, der von Descartes' philosophischer Reform ergriffen wird, der jedoch der neuen Lehre, die er in wichtigen Punkten annimmt, sogleich mit selbständiger Kritik gegenübertritt. Seine Briefe an Descartes gehören zu den interessantesten und fruchtbarsten Gegenäusserungen und haben vielfach zu einer schärferen Aussprache und Begründung der wichtigsten Cartesischen Lehren mitgewirkt. Als der eigentliche treibende Gegensatz tritt schon hier die eigenartige Raumlehre Mores hervor, die später zu weiterer Ausführung und strengerer Fassung gelangte. In ihr liegt der Keim für eine autochtone Entwicklung der englischen Philo-

sophie und der Anfang gleichsam einer neuen „nationalen“ Metaphysik, die sich gegenüber dem Vordringen des Cartesianismus selbständig behauptete. So erklärt sich der Wert, den More's Werk für Newton besitzen musste. Für den Kampf, den dieser gegen die Physik Descartes' zu führen hatte, schien hier die allgemeine systematische Vorbereitung und Zurüstung getroffen. Der Gegensatz war klar fixiert und mit einem bekannten Schlagworte bezeichnet: es gilt gegenüber dem Materialismus Descartes', der die Ausdehnung zum Stoffe macht, den geistigen und unkörperlichen Charakter des Raumes zu erweisen. Erst wenn dies gelungen ist, ist der Widerstreit zwischen den religiösen Interessen und der empirischen Forschung wahrhaft geschlichtet: die mathematische Analyse der Körper und ihrer Bewegungen wird zum Mittel für die tiefere Erkenntnis Gottes und seiner Attribute. Dass es dieser Gedanke ist, der Newton an More fesselt, tritt später im Streit mit Leibniz charakteristisch hervor, sofern hier der eigentliche Vorzug der mathematischen Prinzipien der Naturlehre darein gesetzt wird, dass sie, indem sie den leeren, immateriellen Raum als ein absolutes Sein erweisen, das wirksamste Gegengewicht gegen das materialistische Vorurteil schaffen.³³⁾ Die Existenz der unendlichen und unbeweglichen Ausdehnung, die kraft dieser ihrer Grundeigenschaften vom Körper prinzipiell geschieden ist, bietet den sichersten und unmittelbar anschaulichen Beleg für ein höheres, stoffloses Dasein dar. Jeder Versuch einer subjektivistischen Deutung und Abschwächung dieses „geistigen“ Gehaltes muss — wie Henry More im Hinblick auf Hobbes' Raumlehre ausführt, — notwendig scheitern. Der Raum ist kein blosser gedanklicher Beziehungsbegriff; er ist vielmehr das „reale Fundament“, das bei jeder Setzung von Beziehungen, bei jeder Aussage über die wechselseitige Lage und Entfernung der Körper von uns bereits zu Grunde gelegt werden muss.³⁴⁾ Wir müssen uns notwendig vorstellen, dass die Ausdehnung von jeher existiert hat und für immer existieren wird, gleichviel ob irgend ein denkendes Individuum besteht, dass sie sich in seiner „Imagination“ vergegenwärtigt. Wie aber könnte es eine in Ewigkeit fortbestehende, wirkliche Eigenschaft geben, ohne dass zugleich eine reale substantielle Grundlage für sie bestände?³⁵⁾ Diese Grundlage aber, die wir notwendig fordern

müssen, finden wir nirgends im Bereich des physischen Seins, das uns unmittelbar umgibt. Was uns an den Körpern als deren Beschaffenheit entgegentritt, das sind nur begrenzte und von einander getrennte Teile der Ausdehnung, deren Summierung niemals das Ganze des Einen unendlichen Raumes ausmacht. Soll also dieses Ganze nicht lediglich ein Gebilde unserer Einbildungskraft sein, so müssen wir ihm einen sichereren Halt suchen, als die wandelbaren empirischen Objekte ihn darbieten können. Das wirkliche Subjekt des absoluten Raumes und der absoluten Zeit kann nur die göttliche Substanz sein, deren schrankenloses Wirken sich uns hier in der Form eines zwiefach unendlichen Seins offenbart. „So strebe ich danach und streite dafür — mit diesen Worten beschliesst More seine Untersuchung — Gott durch dieselbe Pforte in die Welt wieder einzuführen, durch welche die Cartesische Philosophie ihn von ihr auszuschliessen gedachte.“³⁶⁾

Die scholastischen Voraussetzungen dieser Beweisführung treten jetzt freilich unverkennbar hervor. Die Raumlehre Henry Mores wurzelt gänzlich in seinem metaphysischen Substanzbegriff. Jedes „Accidens“ weist auf einen Träger hin, der ihm an Realität mindestens gleichsteht: denn vom Nichts kann es keine Eigenschaften geben. Innerhalb dieses Gesichtskreises bewegt sich auch die gesamte weitere Argumentation, die darauf abzielt, die Uebereinstimmung und Vereinbarkeit von Ausdehnung und Dauer mit den übrigen Attributen und Grundcharakteren der Gottheit nachzuweisen. Nacheinander werden hier die bekannten dogmatischen Bestimmungen, die verschiedenen „Titel“ des höchsten Seins aufgezählt und zu den logischen Eigentümlichkeiten des Raumes und der Zeit in Beziehung gesetzt.³⁷⁾ Gott wird als unbedingte Einheit und Einfachheit gedacht: aber auch für den absoluten Raum gelten diese Merkmale, da er qualitativ durchaus gleichartig und quantitativ einzig, weil nicht in eine wirkliche Mehrheit von Teilen zerlegbar, ist. Denn so wenig er aus physischen Elementen besteht, so wenig kann er in sie wahrhaft aufgelöst werden; vielmehr besitzt alle Zerlegung, die wir in der Vorstellung mit ihm vornehmen, lediglich abstrakte und logische Bedeutung. Wird ferner Gott den Dingen als unabhängige Existenz entgegengesetzt, so steht der Raum den Objekten

nicht minder selbstgenügsam gegenüber, da er ihrer für sein eigenes Dasein nicht bedarf, sondern sie, als in sich selbst fertige und abgeschlossene Natur, nur nachträglich in sich eingehen lässt. Denken wir uns daher selbst alle Dinge vernichtet, so können wir uns doch seine Existenz niemals fortdenken; sie behauptet für unsere Vorstellung notwendigen Bestand.³⁸⁾ In gleicher Weise werden die übrigen Prädikate des Raumes, seine Unbeweglichkeit, seine Unvergänglichkeit und Unermesslichkeit als Zeugen seines höheren spirituellen Charakters angerufen. Das sinnliche Bild, das wir uns vom Raume zu machen pflegen, kann jetzt freilich nur noch als der ungenaue Umriss seiner echten Realität gelten. Im Symbol der Ausdehnung offenbart sich uns ein intelligibles Sein. Zu diesem hinzuleiten, erscheint nunmehr als die eigentliche Aufgabe der Philosophie, in der sie die Mathematik, die bei dem blossen Anschauen des bildlichen Schemas selbst verharret, weit hinter sich lässt. „Das geistige Objekt, das wir Raum nennen, ist nur ein verschwindender Schatten, der uns die wahre allgemeine Natur der ununterbrochenen göttlichen Allgegenwart im schwachen Lichte unseres Intellekts darstellt, bis wir sie mit wachen Augen und aus grösserer Nähe anzuschauen imstande sind.“³⁹⁾

Wir stehen, wie man sieht, mitten im pantheistischen Gedankenkreis: auf demselben Boden, aus dem Spinozas Lehre von der unendlichen Substanz, die wir unter dem Attribut der unbegrenzten Ausdehnung erkennen, hervorgewachsen ist. Der vollen Ausbildung des Gedankens stellen sich jedoch hier alsbald theologische Schranken entscheidend entgegen. Die Persönlichkeit Gottes musste als unbestrittener Grundsatz überall festgehalten werden; — damit aber häufen sich die Schwierigkeiten der weiteren Entwicklung. Die „Immanenz“ Gottes in der Natur bleibt als unerreichbares Ziel stehen. Die harmonische Verknüpfung von Körper- und Geisterwelt, die durch den Mittelbegriff des „reinen Raumes“ gewährleistet werden soll, verfehlt ihr Ziel, das sinnliche Sein zu erhöhen; sie muss, entgegen der ursprünglichen Absicht, damit enden, das rein Gedankliche selbst in sinnliche und anthropomorphe Formen zu kleiden. Man begreift, von hier aus gesehen, den harten und schroffen Dualismus, kraft dessen Descartes die denkende und die ausge-

dehnte Substanz prinzipiell von einander schied. Der Raum und mit ihm die Naturwissenschaft war damit wenigstens jeder Vermischung mit dem „Immateriellen“ entzogen, in dem alle Gefahren der alten Metaphysik sich bargen. Die Trennung erfolgte in der Klarheit und Schärfe des analytischen Geistes, der sich, um die methodische Verschiedenheit der Problemgebiete zu wahren, bis zu ihrer durchgängigen Entgegensetzung fortgetrieben sah. Die engen Beziehungen, die sich bei Newton wiederum zwischen Raum- und Gotteslehre knüpfen, bedeuten demgegenüber einen inneren Mangel in der philosophischen Grundlegung der Erfahrungswissenschaft. Indem Newton sich auf die Lehre Henry Mores stützt, hält er damit ein Stück mittelalterlicher Welt- und Naturanschauung fest, das fortan, dank seiner Autorität, seine Kraft und Wirksamkeit noch inmitten der exakten Forschung auszuüben vermochte. Und doch ist auch dieses Moment — so vielseitig sind die Bahnen und Möglichkeiten der Ideenentwicklung — nicht lediglich negativ abzuschätzen: denn in der Spiritualisierung des Raumes und der Zeit war, wie sich zeigen wird, ihrer künftigen Idealisierung der Weg gewiesen.

II.

Die kritische Erörterung von Henry Mores Raumlehre hält sich — wenn wir sie zunächst nur innerhalb des engeren Gebietes der englischen Philosophie verfolgen — anfangs noch ausschließlich im Umkreis der theologischen Fragen, um erst allmählich in psychologische Bahnen einzulenken. Für die spekulative Gotteslehre schien Mores Anschauung einen entscheidenden Gewinn zu bedeuten: hatte es doch den Anschein, als sei mit ihr den „Hobbisten“ und „Atheisten“ ihre stärkste logische Waffe entwunden worden. Der leere Raum, der bisher die Grundlage jeglicher atomistischen und mechanistischen Naturauffassung gebildet hatte, musste nunmehr selbst den klaren und bündigen Beweis für das Dasein einer höchsten unkörperlichen Substanz abgeben. In diesem Sinne verwendet Cudworth die Beweise Mores, ohne sich ihren sachlichen Inhalt ganz zu Eigen zu

machen, als Argumente ad hominem im Kampfe gegen die materialistischen Systeme.⁴⁰⁾ Schwerer freilich als dieser Vorzug der Lehre mussten zuletzt die theologischen Bedenken wiegen, die ihrer Annahme entgegenstanden. Die strenge Scheidewand zwischen Gott und Welt war durch sie beseitigt; der reine Raum schien gleichsam zwischen der Sinnenwelt und der intelligiblen Welt zu schweben, so dass beide unmittelbar einander berühren und unmerklich in einander überfließen konnten. So werden jetzt gegen Mores und Clarkes Auffassung Bedenken und Einwände laut, wie etwa Bayle sie gegen Spinoza gerichtet hat. Gehört der Raum notwendig und untrennbar zur göttlichen Wesenheit, so bildet jeder Körper kraft der Ausdehnung, die ihm zukommt, einen wirklichen Teil vom Sein Gottes; so müssen wir also die Einzelwesen entweder jeder selbständigen Realität berauben, oder aber in ihnen ebensoviele einzelne „Götter“ anerkennen. Wie immer wir hier die Entscheidung zu treffen suchen, so sehen wir uns alsbald in unlösbare Schwierigkeiten verstrickt. Die Abhandlung eines bekannten theologischen Schriftstellers der Zeit: Isaac Watts' „Enquiry concerning Space“ fasst alle diese Paradoxa der Moreschen Lehre — freilich mehr in rhetorischem, als in philosophischem Stile — zusammen. „Was ist zuletzt dieses so gewöhnliche und doch so seltsame Ding, das wir Raum nennen? was bedeutet dieses Mysterium, das so allgemein bekannt und doch so gänzlich unerkennbar ist? Ist es weder Nichts noch Etwas, weder Modus noch Substanz, weder Geschöpf noch Gott?“ Alle diese Bestimmungen können ihm weder abgesprochen, noch können sie ihm in ihrer Gesamtheit zuerkannt werden, ohne es damit zu einer absurden Mischung widerstreitender Merkmale zu machen. „So lernen wir durch alle unsere mühsamen und beschwerlichen Beweise zuletzt nur die Schwäche unserer eigenen Vernunft kennen. Eine alltägliche und jedermann bekannte Idee, in der alle Welt übereinzustimmen scheint, ist es, die zuletzt alle unsere philosophischen Systeme beschämt: wir versinken in den Abgrund des unendlichen und ewigen Raumes und unser Denken verliert und begräbt sich in ihm.“⁴¹⁾

Das einzige Mittel, um einen Rückweg aus dieser Skepsis zu finden, schien in der psychologischen Besinnung auf den

Ursprung und die Entwicklung der Raumvorstellung zu liegen. Lockes Analyse hatte gerade an diesem Punkte versagt; sie war, bestimmt durch Newtons Autorität, vor dem letzten Ergebnis, zu dem die philosophischen Prinzipien des Empirismus hindrängten, zurückgewichen. (S. ob. S. 177 ff.) Die Untersuchung muss daher auf der allgemeinen Grundlage, die hier geschaffen war, erneuert und zum folgerichtigen Abschluss gebracht werden. Um diese Aufgabe zu lösen, knüpft Edmund Law in seiner „Untersuchung über die Ideen des Raumes und der Zeit, der Unermesslichkeit und der Ewigkeit“ an Lockes Kritik des Unendlichkeitsbegriffs an. Das ist der Grundirrtum, den die Gegner der relativistischen Theorie begehen: dass sie in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit den Beweis für ihr absolutes und transzendentes Sein erblicken. Weil Ausdehnung und Dauer der Grösse nach, alle unsere endliche Fassungskraft übersteigen, darum sollen sie uns — wie z. B. Raphson argumentiert hatte — auch in ihrer inneren Wesenheit dauernd unbegreiflich sein.⁴²⁾ In Wahrheit ist der Schluss, der hier versucht wird, umzukehren: eben die Grenzenlosigkeit des Raumes und der Zeit gibt uns die sichere Gewähr dafür, dass wir es in ihnen nicht mit Dingen, sondern mit Ideen des reinen Verstandes zu tun haben. Von Schranken der räumlichen oder zeitlichen Ausdehnung zu sprechen ist somit freilich ein Widerspruch: aber nicht deshalb, weil eine falsche objektive Behauptung über die Natur der Dinge darin läge, sondern weil es eine Verkennung unseres Intellekts und seiner Grundfunktionen bedeuten würde. Unser Vermögen, über jede räumliche oder zeitliche Grenze hinauszugehen, beweist nicht, dass Ausdehnung und Dauer ihrer eigenen realen Wesenheit nach notwendig unendlich sind, sondern es zeigt umgekehrt, dass sie eine derartige Wesenheit, wie sie ihnen hier zugeschrieben wird, weder besitzen, noch besitzen können.⁴³⁾ Denn alles Existierende ist in sich bestimmt und abgeschlossen; nur unser Denken ist es, das über jeden erreichten Punkt immer wieder hinausdrängt und das damit der Grund und Quell für jegliche Art der Unendlichkeit wird. Die Frage ist hier von der spekulativen Theologie und Mystik wiederum auf ihren eigentlichen erkenntniskritischen Grund und Boden zurückgeführt; die Geltung und die Notwendigkeit, die wir dem Raume und der Zeit zusprechen,

ist nicht irgendwie in den Dingen als solchen, sondern in unserem Begreifen der Dinge zu gründen.

Es ist in der Tat — wie nunmehr im einzelnen dargetan wird — das alte ontologische Vourteil, das das Festhalten an den Begriffen des absoluten Raumes und der absoluten Zeit verschuldet. Aus der Beschaffenheit unserer Ideen glaubt man unmittelbar auf die Existenz und Beschaffenheit der Sachen schliessen zu dürfen. Von der Vorstellung zum absoluten Sein aber führt keine Brücke und kein logisches Verbindungsglied. Wenn Law sich hierfür auf Locke beruft, so zeigt sich doch in der Schärfe, mit der dieser Gedanke nunmehr verfochten wird, zugleich der Fortschritt, den das Denken der Zeit von Locke zu Berkeley vollzogen hatte. Alle notwendige Verknüpfung bezieht sich zuletzt auf das Verhältnis der Ideen selber, nicht auf eine Beziehung, die zwischen irgend einer Idee und ihrem äusseren Gegenstand besteht. Die Bedeutung und der Wert aller unserer Wahrheiten ist somit immer nur in der innern Uebereinstimmung der Begriffe unter einander zu suchen, nicht aber an den dinglichen „Originalen“ zu messen, die ihnen etwa entsprechen mögen. „Hier sind wir gezwungen — so bemerkt Law in voller Klarheit gegen Clarke und seine Anhänger — nicht nur in unserer Auffassung von Raum und Zeit, sondern auch in den ersten Prinzipien und Grundlagen der Erkenntnis, ja in unserem Begriff der Erkenntnis selber von unseren Gegnern abzuweichen.“⁴⁴⁾ All unser demonstratives Wissen beschränkt sich darauf, gültige immanente Beziehungen zwischen den Vorstellungen aufzuweisen, während die Setzung unabhängig existierender „Ideata“ zum mindesten problematisch bleibt. Wir wissen nur, dass wenn unseren Ideen objektive Gegenstände entsprechen, diese auch all die Beschaffenheiten und Verhältnisse zeigen müssen, die wir aus der Betrachtung der Begriffe als notwendige Folgerungen abgeleitet haben; ob aber dieser Fall eintritt, ob die Bedingungen, für die dieses hypothetische Urteil gilt, sich jemals ganz verwirklicht finden, lässt sich niemals mit unbedingter Sicherheit entscheiden. „Sucht man somit die wirkliche oder mögliche Existenz eines Dinges aus dem Begriff, den wir von ihm in unserem Geiste haben, zu beweisen, so heisst dies einen falschen Maasstab der Wahrheit voraussetzen.“ Zwischen der

idealen und realen Existenz besteht niemals die gleiche Verknüpfung, wie sie zwischen den Gliedern einer logischen oder mathematischen Schlussfolgerung besteht. Das Dasein des Raumes ist in seiner Vorstellung nicht im gleichen Sinne enthalten, wie der Begriff der „Vier“ in dem Produkt aus Zwei und Zwei enthalten ist: wir können die Verbindung beider in Gedanken aufheben, ohne dass der geringste logische Widerspruch sich bemerkbar macht.⁴⁵⁾ Zwar mögen wir immerhin aus unserer Perzeption auf eine äussere Ursache schliessen, die sie hervorbringt; aber wir bleiben alsdann auf den Inhalt dessen beschränkt, was uns unmittelbar in der Wahrnehmung gegeben und durch sie bezeugt wird. Sobald wir diesen Inhalt gedanklich zu bearbeiten beginnen, sobald wir ihm irgend etwas hinzufügen oder etwas von ihm wegnehmen, haben wir es fortan lediglich mit einem Gebilde des Geistes zu tun, für welches kein sachliches Correlat zu fordern und zu suchen ist.⁴⁶⁾

Was aber insbesondere die Begriffe des reinen Raumes und der reinen Zeit betrifft, so ist es klar, dass zwar die erste Anregung zu ihrer Bildung von aussen durch den Eindruck, den die Körper auf unsere Sinne ausüben, stammen mag, dass aber ihr eigentlicher Gehalt lediglich im Intellekt seinen Ursprung hat. Denn beide sind die Muster relativer Ideen: jede Beziehung aber bringt zu dem verglichenen Inhalt etwas hinzu, was nicht in ihm selber liegt, sondern lediglich unserer denkenden Betrachtung angehört. Das „Sein“, das wir der Ausdehnung und der Dauer zusprechen, wurzelt daher zuletzt in dem geistigen Akt der Vergleichen und Verhältnissetzung und müsste, sobald wir diesen aufgehoben denken, in Nichts zerfallen.⁴⁷⁾ Auch die Folgerung, dass mit dieser Relativierung des Raumes und der Zeit auch die empirische Körperwelt betroffen und ihrer unabhängigen Existenz beraubt würde, darf uns nicht beirren und ablenken. Dass das Universum „im Raume existiert“: dies bedeutet nichts anderes, als dass wir es in unserer Anschauung auf ein bestimmtes Modell, das wir in unserm Geiste tragen, beziehen. „Wir haben die abstrakte Vorstellung eines solchen Modells und eines solchen allgemeinen Behältnisses (capacity), und wenden sie sodann auf die Körperwelt oder vielmehr auf unsere Vorstellung der Körperwelt an. Das ideale Universum hat,

mit anderen Worten, einen idealen Ort in unserem Bewusstsein; und nicht mehr.⁴⁸⁾ Und es wäre irrig anzunehmen, dass unser Wissen mit dieser Einsicht irgend etwas von seinem Wert und seiner objektiven Gültigkeit einbüste. Sind Raum und Zeit nichts Wirkliches — so hatten die Anhänger Newtons argumentiert — so fallen damit auch alle örtlichen und zeitlichen Unterscheidungen dahin, so müssen wir jeder bestimmten Gliederung und Ordnung der Phänomene verlustig gehen. Die Wände eines leeren Gefässes müssten sich alsdann, da sie durch nichts Reales getrennt wären, unmittelbar berühren; die Grenzen des zeitlichen Geschehens müssten sich verwischen und jede Differenz des Früher oder Später aufgehoben sein.⁴⁹⁾ Auf diesen seltsamen Einwand entgegnet Law wiederum mit einer schärferen erkenntniskritischen Bestimmung des Begriffs der Relation. Raum und Zeit sind ideale Verhältnisbegriffe, die uns aber eben kraft dieser Grundeigenschaft dazu dienen, die Inhalte, die uns gegeben werden, in feste Formen zu fassen und sie in bestimmter Weise zu gliedern. Wir haben es in ihnen nicht mit Bildern von Dingen, sondern mit reinen Maassbegriffen zu tun, die wir zur Gestaltung des empirischen Stoffes anwenden. Wie die Begriffe der Zahl und der Quantität, der Ordnung und der Qualität keine für sich bestehenden Existenzen sind; wie sie aber nichtsdestoweniger die Voraussetzungen bilden, ohne welche wir über Dinge weder sprechen noch an sie denken könnten: so gilt das Gleiche für Ausdehnung und Dauer. Ihre Idealität beeinträchtigt nicht im mindesten die reale Leistung, die ihnen für den Aufbau und das System unserer Erkenntnis zukommt. So bildet etwa der Wert, den wir zwei Dingen relativ zu einander zusprechen, nicht noch ein eigenes Etwas neben den verglichenen Inhalten und dient trotzdem dazu, sie tatsächlich zu unterscheiden und in unserer Schätzung auseinanderzuhalten: ein Pfennig und ein Shilling sind nicht dasselbe, wengleich es niemand einfallen wird, den Preis der Gegenstände selbst wiederum zu einem besonderen Gegenstande eigner Art zu hypostasieren.⁵⁰⁾ Müssen wir daher — wie Law zugesteht — alle empirischen Veränderungen, die uns entgegentreten, auf die Idee der reinen gleichförmigen Zeit als Grundnorm beziehen, so enthält doch diese Beziehung

keinerlei Nötigung zur Setzung eines neuen metaphysischen Seins.⁵¹⁾ Die Erfahrung und die Wissenschaft zum mindesten vermögen diesen Schritt niemals zu rechtfertigen. Wenn der Physiker vom Unterschiede „wahrer“ und „scheinbarer“, „absoluter“ und „relativer“ Bewegung spricht, so besitzt er hierzu, auf dem Standpunkt, auf dem er steht, das volle Recht. Denn zergliedern wir derartige Aussagen, so finden wir, dass mit ihnen zuletzt nichts anderes gemeint ist, als die Gegenüberstellung verschiedener Bezugssysteme, deren einem wir eine grössere „Allgemeinheit“ als dem anderen zuschreiben. Wir können die Bewegung eines Körpers, wie sie sich von dem Standort eines zufälligen Beobachters ausnimmt, von seiner „wahren“ Bahn, die ihm etwa mit Bezug auf die Sonne zukommt, unterscheiden; aber wir müssen uns darüber klar werden, dass wir — so bedeutsam diese Unterscheidung für unsere physikalische Erkenntnis sein mag — doch im logischen Sinne aus dem Kreise der Relativität niemals heraustreten. Was sich hier ergibt, sind gleichsam nur verschiedene, einander übergeordnete Relationschichten, während der Gedanke, damit dereinst zur metaphysischen Ueberwindung jeglicher Relation überhaupt zu gelangen, ein blosses Trugbild wäre.⁵²⁾

Wenn somit die Notwendigkeit und Unabhängigkeit, die die Ideen des Raumes und der Zeit besitzen, zum Beweis dafür angerufen werden, dass beiden ein konstantes sachliches Urbild entsprechen muss, so sehen wir jetzt die ganze Schwäche dieses Schlusses klar vor uns. Das „Original“ für die exakten mathematischen Begriffe der Ausdehnung und der Dauer ist freilich nicht in den konkreten empirischen Einzelobjekten zu suchen, aber statt hieraus zu folgern, dass wir, um es zu finden, zu einem höheren göttlichen Sein hinausgehen müssen, sollten wir umgekehrt begreifen, dass wir es hier überhaupt nicht mit irgend einem Zwang der Gegenstände, sondern lediglich mit der Notwendigkeit unseres Denkens zu tun haben.⁵³⁾ Um diese letztere zu erklären, aber sieht sich Law zuletzt auf die Hilfsmittel von Lockes Psychologie hingewiesen. Sind Raum und Zeit Gebilde des Geistes, so müssen sie sich in „Sensation“ und „Reflexion“ begründen lassen, so muss ihre Entstehung aus der blossen passiven Verknüpfung der einfachen Eindrücke zu begreifen sein. Den

Grund für die „Objektivität“, die sie für sich in Anspruch nehmen, haben wir somit nicht in der Physik, sondern zuletzt in der Associationspsychologie zu suchen. Sie sind, wie alle „abstrakten“ Begriffe, nicht sowohl Schöpfungen der Vernunft, wie der Einbildungskraft, die sich uns nur kraft einer langen Gewöhnung mit einem so unwiderstehlichen Zwange aufdrängen, dass wir sie als wahrhafte Naturerscheinungen missverstehen.⁵⁴) Wir treiben irgend eine Beziehung, die wir einmal an den Körpern wahrgenommen haben, über jegliche Grenze der möglichen Beobachtung hinaus. Weil wir irgend ein Verhältnis bald an dieses, bald an jenes Subjekt gebunden fanden, lösen wir es von jeglicher Bindung überhaupt los und machen es zum substantiellen Sein. Wenn man von Raum und Zeit gesagt hat, dass sie die Ursache, der sie ihre Entstehung verdanken, übersteigen und „transzendieren“, so gilt das Gleiche, schärfer betrachtet, für jede unserer gedanklichen Schöpfungen. Nur bei den zufälligen Associationen, die keine Gelegenheit hatten, sich zu wiederholen und fester ineinander zu wachsen, gelingt es uns hie und da, die Fäden, die die Erfahrung geknüpft hat, wieder zu lösen, während in allen andern Fällen das blosse ständige Beisammen der Ideen gleich einer Naturkraft wird, die sie unauflöslich an einander kettet. „Was uns einmal lange Zeit hindurch dauernd entgegengetreten ist, das geht in alle Kategorien unseres Denkens ein und wird zum Fundament für das gesamte System unserer Erkenntnis. Wir rufen sogleich aus, dass mit seiner Aufhebung der Bau der Erkenntnis selber untergraben werde, dass es die Wahrfähigkeit unserer geistigen Vermögen leugnen und alle Evidenz, Wahrheit und Gewissheit aufheben heisse, wenn man ihm sein Recht bestreite. Auf diese Art geschieht es oft, dass Ideen, ob wir es wollen oder nicht, auf unseren Geist eindringen und in ihm haften. Die Einbildungskraft wird von diesen unruhigen Geistern heimgesucht und vermag sie nicht sogleich von sich zu weisen; denn sie durch Beweisgründe bannen zu wollen, würde nicht mehr helfen, als wollte man jemand, der Gespenster sieht, durch vernünftige Schlussfolgerung überzeugen. Es ist ein sehr falscher Satz, dass die Einbildungskraft das, was sie einmal geschaffen hat, ebenso leicht auch wieder zu vernichten vermag. Die Tatsachen und die Erfahrung beweisen das Gegenteil und

lehren uns, dass auch für die Philosophen gilt, was man gemeinhin von den Zauberern und Beschwörern sagt: sie werden die Geister nicht los, die sie selbst gerufen haben.“⁵⁵⁾

Diese Sätze — die mehrere Jahre vor dem Erscheinen von Humes Treatise geschrieben sind und die daher zeigen, wie sehr diesem Werk bereits der Boden bereitet war — bezeichnen deutlich die Grenzen der „relativistischen“ Lehre. So klar hier der ideale Charakter des Raumes und der Zeit erfasst war, so wenig gelang es, unter dieser Voraussetzung, die Allgemeingültigkeit und die Notwendigkeit dieser Begriffe verständlich zu machen. Mit der Zurückführung auf den Kreis der „Subjektivität“ werden diese Gebilde logisch entwurzelt; sie fallen der Gewohnheit und Willkür anheim. Bedeuten aber der reine Raum und die reine Zeit, wie die mathematische Physik sie zu Grunde legt, wirklich nichts anderes, als — „philosophische Gespenster“? Diese Frage muss sich nunmehr unausweichlich erheben und sie ist es, die das Problem fortan nicht mehr zur Ruhe kommen lässt. Solange der eigentümliche methodische Wert, den Raum und Zeit gegenüber den Sinnesempfindungen besitzen, nicht anerkannt, solange beide als Erkenntnismittel nicht völlig gewürdigt waren: solange musste immer von neuem der Versuch gemacht werden, ihren Vorrang, der sich nicht beseitigen oder abstreiten liess, metaphysisch zu begründen. Wir konnten es bei Euler verfolgen, wie sich die Forderungen, die sich aus der Grundlegung der exakten Wissenschaften ergaben, immer von neuem gegen die Ergebnisse der psychologischen Zergliederung der Vorstellungen auflehnten. Blosser Produkte der „Einbildung“ können nicht die Grundlagen für die realen Gesetze der Mechanik bilden, nach denen die Körper in ihren Bewegungen sich richten. (S. ob. S. 350.) Oder gäbe es ein Mittel, die Idealität von Raum und Zeit zu behaupten, ohne damit ihrer Objektivität Eintrag zu tun?

Solange die Antwort hierauf nicht gefunden war, solange musste auch die psychologische Forschung mit denselben Zweifeln und Bedenken enden, auf welche die mathematische Physik uns hingeführt hatte. Die Fragen, mit denen Euler geschlossen hatte, treten nunmehr, unter einem veränderten Gesichtspunkt der Betrachtung, gleich stark und dringend hervor. „Nach

allem mühsamen Forschen und Suchen — so schliesst Isaac Watts seine Erörterungen —, nachdem ich mein ganzes Leben lang über diese Probleme gedacht und gelesen habe, muss ich dennoch gestehen, dass hier noch manche Schwierigkeiten und Dunkelheiten zurückbleiben, die wohl dem Gegenstand selbst anhaften. Die Gelehrten haben seit jeher und vor allem in der Gegenwart schwer daran gearbeitet, sie zu zerstreuen; ohne dass es ihnen doch jemals ganz gelungen wäre. Vielleicht aber findet sich in Zukunft ein Weg, auf dem alle diese Schwierigkeiten sich heben lassen und die Frage zur grösseren Befriedigung der Folgezeit sich entscheiden lässt.⁵⁶⁾ —

3. Die Idealität des Raumes und der Zeit. —

Die Antinomien des Unendlichen.

In seinen „Briefen“ vom Jahre 1752 kommt Maupertuis auf die Unterscheidung der primären und sekundären Qualitäten zu sprechen, um sie nach ihrer erkenntnistheoretischen und metaphysischen Bedeutung zu erwägen. Was bestimmt uns zu dem Glauben, dass Ausdehnung, Gestalt und Bewegung nicht lediglich subjektive Empfindungen in uns sind, sondern dass ihnen eine unabhängige, für sich bestehende Wirklichkeit in den Körpern selbst zukommt? Die Gründe, die man hierfür herkömmlicherweise anführt, halten einer schärferen psychologischen Zergliederung nirgends stand. „Ich berühre einen Körper und erhalte dadurch die Empfindung der Härte, die dem Körper selbst viel fester anzuhafte scheint, als sein Geruch, sein Ton, sein Geschmack. Ich betaste ihn noch einmal und gleite mit der Hand über ihn weg: jetzt erhalte ich einen Eindruck, der noch inniger mit ihm verbunden zu sein scheint; nämlich den des Abstandes zwischen seinen äussersten Enden oder seiner Ausdehnung. Erwäge ich indessen aufmerksam, was Härte und Ausdehnung sind, so finde ich keinen Grund zu der Annahme, dass sie zu einer anderen Gattung, als Geruch, Ton und Geschmack gehören. Ich gelange auf ähnliche Art dazu, sie wahrzunehmen; ich besitze keine distinktere Idee von ihnen und nichts kann mich in Wahrheit zu dem Glauben bewegen, dass

sie eher dem Körper, den ich berühre, als mir selber zugehören. . . Hat man sich einmal überzeugt, dass zwischen unseren Perceptionen und den äusseren Objekten keinerlei Aehnlichkeit und keinerlei notwendige Beziehung besteht, so wird man zugestehen müssen, dass auch alle diese Dinge nichts als blossе Erscheinungen sind. Die Ausdehnung, die wir als das Fundament aller anderen Eigenschaften zu betrachten gewohnt waren, und als dasjenige, was ihre innere Wahrheit ausmacht: die Ausdehnung selbst ist nicht mehr als ein Phänomen.“⁵⁷⁾

Auf diese Stelle hat Schopenhauer verwiesen, um sie als Beweis gegen Kants philosophische Originalität zu brauchen. „Was sollen wir aber sagen“ — heisst es im zweiten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung“ —, wenn wir Kants wichtigste und glänzendste Grundlehre, die von der Idealität des Raumes und der bloss phänomenalen Existenz der Körperwelt, schon dreissig Jahre früher ausgesprochen finden von Maupertuis? . . . Maupertuis spricht diese paradoxe Lehre so entschieden und doch ohne Hinzufügung eines Beweises aus, dass man vermuten muss, auch er habe sie wo anders hergenommen. Es wäre sehr wünschenswert, dass man der Sache weiter nachforschte; und da dies mühsame und weitläufige Untersuchungen erfordert, so könnte wohl irgend eine Deutsche Akademie eine Preisfrage darüber aufstellen.“ Die Briefe Schopenhauers kommen sodann wiederholt auf dieses Problem zurück. „Ich glaube wirklich, dass Kant wenigstens den Grundgedanken daher genommen hat zu seiner glänzendsten Entdeckung. Maupertuis spricht die Sache so vollkommen aus, gibt jedoch durchaus keinen Beweis dafür: — ob er gar auch noch einen Hintermann hat? Kant steht demnach zu ihm, wie Newton zu Robert Hook. Der erste Wink ist immer die Hauptsache. Diese Entdeckung, die Kanten grossen Abbruch tut, ist sehr wichtig und wird eine bleibende Stelle in der Geschichte der Philosophie behalten.“⁵⁸⁾ —

Für die Gesamtanschauung, die Schopenhauer von Kants Philosophie hat, ist dieses Urteil äusserst charakteristisch. Abgesehen davon aber ist es zugleich als allgemeines Symptom bedeutsam: denn es zeigt, wie sehr alle geschichtlichen Perspektiven sich verschieben und verwirren, sobald man einmal den Mittelpunkt des kritischen Systems in der

Lehre von der Phänomenalität der Körperwelt sucht. In der Tat verlohnt es, die Frage, die Schopenhauer stellt, aufzunehmen und weiterzuverfolgen: nicht um den geheimen Quellen des kritischen Idealismus nachzuspüren, sondern um zu einer klaren Unterscheidung und Abgrenzung seiner spezifischen Eigenart zu gelangen. Die historische Betrachtung lehrt und beweist unmittelbar, dass Kant die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit wahrlich nicht zu „entdecken“ brauchte. Sie lag in den mannigfachsten Ausprägungen vor und gehörte zum festen wissenschaftlichen Problembestand der Zeit. Aber es sind sehr verschiedenartige Bestrebungen, die sich hier zusammenfinden. Der philosophische Gattungsname des „Idealismus“ bildet nur eine Scheineinheit, die man auflösen muss, um zu den wahrhaften gedanklichen Triebkräften zu gelangen. Drei Hauptgruppen und Hauptrichtungen des Denkens sind es vor allem, die alsdann gesondert heraustreten und die von einander nicht minder abweichen, als sie sich ihrerseits wiederum, ihrer entscheidenden Tendenz nach, vom „transzendentalen“ Idealismus unterscheiden.

Was zunächst Maupertuis' Sätze betrifft, so enthalten sie nicht mehr, als was im Zeitalter der Rezeption der Monadenlehre unbedingtes philosophisches Gemeingut war. Sie bilden in der Tat nur eine Wiederholung und Paraphrase Leibnizischer Gedanken, die freilich hier bereits aus ihrem ursprünglichen systematischen Zusammenhang gelöst und damit in eine veränderte Beleuchtung gerückt sind. Dass nicht nur Licht, Wärme und Farbe, sondern auch Ausdehnung, Gestalt und Bewegung bloss „erscheinende“ Qualitäten sind, dass somit die gesamte Körperwelt nichts anderes als ein „Phänomen“ ist, das ausserhalb der denkenden Substanzen keinen Bestand und keine Wirklichkeit besitzt: dies gehörte zu den populärsten Lehrsätzen der Leibnizischen Philosophie.⁵⁹⁾ Einer der bekanntesten und eifrigsten Anhänger der Leibnizischen Lehre, Johann August Eberhard, bezeichnet es als ihren wichtigsten Fortschritt, dass sie die Trennung zwischen den „primären“ und „sekundären“ Eigenschaften, an der der philosophische und wissenschaftliche Empirismus festhalten, zuerst in voller Klarheit beseitigt habe. „Er übertrug das, was Newton nur von den abgeleiteten Eigenschaften der Körper bemerkt hatte, auch auf die ersten und ur-

sprünglichen, die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit, die Figur und die Bewegung und brachte dadurch die Psychologie um viele beträchtliche Schritte weiter als Locke.⁶⁰⁾ Was indessen die Analyse der Vorstellungen hier an Einheitlichkeit gewann, das schien nunmehr die Physik an objektivem Gehalt einbüßen zu müssen. Die Realität ihres Gegenstandes scheint sich immer mehr in ein Chaos subjektiver Empfindungen zu verflüchtigen; die Welt der Vorstellung droht in der Umwandlung, die Leibniz' System durch die Nachfolger erfährt, ihre Notwendigkeit und ihren unbedingten gesetzlichen Zusammenhang zu verlieren. „Ein Körper ist ja nach dem Herrn v. Leibniz — so heisst es in Kasimir von Creuz' „Versuch über die Seele“ — nur eine Sammlung von Monaden, oder Dingen, die keine Ausdehnung, Grösse und Figur haben . . . ; Ausdehnung, Grösse, Figur und alles, was wir denken, was uns vorkommt, was wir uns vorstellen, wenn ein Körper unserem Bewusstsein gegenwärtig ist: Dieses alles sind Erscheinungen, Blendwerke, Zaubergestalten, und kurz, die Natur scheint eine uns täuschende Circe zu sein . . . Was wir zu sehen und zu fühlen vermeinen, ist eine Erscheinung; es ist ein Schatten, nach welchem wir greifen; eine Wolke, die wir anstatt einer Juno umarmen.“⁶¹⁾ Kein Wunder, dass die exakte Naturwissenschaft diese Auffassung von sich wies; dass insbesondere Euler diese Philosophie, in der „alles Geist, alles Illusion, alles Betrug“ sei, ständig und hartnäckig bekämpfte.⁶²⁾ Zugleich aber drängt es alle diejenigen, die gleich sehr an der Entwicklung der Logik und Ontologie, wie an derjenigen der empirischen Forschung teilnehmen, an diesem Punkte zu einer tieferen gedanklichen Synthese. So vereinigt Lambert die Raum- und Zeitlehre mit der Lehre von den Empfindungen unter dem allgemeinen Titel der „Phänomenologie“, während er in der „Alethiologie“ beide scharf auseinander hält und unter verschiedene methodische Gesichtspunkte fasst. Das „Ideale“ wird jetzt dem „Imaginären“ wiederum ausdrücklich entgegengesetzt, sofern es, wengleich ihm kein äusseres Ding entspricht, doch der Grundquell wissenschaftlicher Wahrheit ist.⁶³⁾ Damit aber ist der Betrachtung ein neues Ziel gewiesen: der metaphysische Begriff der „Erscheinung“ erfährt nunmehr in sich selber eine strengere

erkenntniskritische Differenzierung, die, ohne etwas in der Einteilung und Klassifizierung der Sachen zu ändern, zu einer neuen Ordnung der Begriffe hinführt. Diese beiden Punkte: die Gleichstellung von Raum und Zeit mit den Sinnesqualitäten, nach ihrem Seinscharakter, und die Absonderung von ihnen nach ihrem Erkenntnischarakter, bestimmen gleichsam die feste Achse, um welche sich die Erörterung des Problems im achtzehnten Jahrhundert bewegt. —

Zunächst freilich scheint es, als sollte die „Idealität“ des Raumes und der Zeit in rein empiristischem Sinne behauptet und durchgeführt werden. Maupertuis setzt an diesem Punkte nur fort, was er in seiner allgemeinen Methodenlehre begonnen hatte. (Vgl. ob. S. 334 ff.) Seine Lehre von Raum und Zeit, die in den Briefen freilich nur als vereinzelter *Aperçu* auftritt, lässt sich nur im Zusammenhang mit der allgemeinen Theorie der Existentialurteile begreifen, die er in seinen „Philosophischen Versuchen über den Ursprung der Sprache“ eingehend entwickelt. Das System von Zeichen, das wir „Sprache“ nennen, dient — wie hier ausgeführt wird — keinem anderen Zweck, als in der Masse unserer „Perzeptionen“ bestimmte Einschnitte zu treffen und für die verschiedenen zusammengehörigen Gesamtgruppen abgekürzte Ausdrücke zu schaffen, an denen wir sie bei erneutem Auftreten wiedererkennen können. Fragen wir also nach dem Sinn des Begriffes Existenz, so kann dies nichts anderes besagen, als dass wir die Vorstellungen kennen lernen wollen, auf welche das Wort „Sein“ sich stützt. Hier aber zeigt es sich, dass es nicht sowohl ein bestimmter, angebbarer Einzeleindruck, als vielmehr eine Art des associativen Beisammens verschiedenartiger Eindrücke ist, was uns veranlasst, von einer Realität ausser uns zu sprechen. Der Satz „es existiert ein Baum“ erscheint, sobald wir ihn schärfer analysieren, als eine Synthese mehrerer, unterschiedlicher Wahrnehmungsurteile: er besagt nicht mehr, als dass ich an einem bestimmten Orte und unter bestimmten Bedingungen jederzeit gewisse Tast- und Gesichtsqualitäten zusammengefunden habe und dass ich sie bei der Rückkehr an diesen Ort und der Wiederherstellung dieser Bedingungen stets wiederzufinden erwarte. Wenn indessen jedes Einzelurteil, das in diese komplexe Aussage als Bestandteil eingeht, für sich allein

nicht mehr als einen momentanen Zustand des empfindenden Subjekts zum Ausdruck bringen will, so resultiert aus der Gesamtheit und der wechselseitigen Verknüpfung aller dieser besonderen Aussagen ein neuer psychischer Inhalt. Wir verlegen diesen Zusammenhang gleichsam ausser uns und lassen ihn in einem für sich bestehenden „Objekt“ gegründet sein. Und es bedarf nunmehr der ganzen Kraft der philosophischen Reflexion, um uns zu zeigen, dass wir es, wo immer wir von einem Dasein von Dingen sprechen, in Wahrheit immer nur mit konstanten Beziehungen zwischen unseren eigenen Ideen zu tun haben. Diese Beziehungen selbst aber gründen sich zuletzt nicht auf irgendwelche logische Grundrelation, sondern verdanken ihren Bestand lediglich den empirischen Regeln der Association; nicht der Vernunftschluss, sondern Erfahrung und Gewohnheit sind es, worauf sie beruhen. Selbst wenn wir, kraft des Satzes vom Grunde, für die einzelnen Perzeptionen eine objektive Ursache voraussetzen, so bleibt doch deren nähere Beschaffenheit uns völlig unbekannt. Die Grenze unserer subjektiven Empfindungen ist daher zugleich die Grenze unseres Verstandes, in die wir uns für immer eingeschlossen sehen.⁶⁴⁾ —

So ergibt sich jetzt ein Zwiespalt und ein schwieriges Problem. Ist unsere Wissenschaft — so formuliert Maupertuis selbst die Frage — die allgemeine Wissenschaft der vernünftigen Wesen überhaupt, ist sie ein Teil des göttlichen Wissens und ein Anschauen unabänderlicher und ewiger Wahrheiten: oder ist sie lediglich das Ergebnis der Verbindung unserer spezifischen Sinneswahrnehmungen und somit von der besonderen biologischen Beschaffenheit unserer Gattung abhängig? Vermag der Verstand die allgemeinen Gesetze des Seins zu ergreifen oder spiegelt sich ihm in allen seinen Erkenntnissen nur seine eigene eingeengte Natur wieder? „Diese Frage ist so wichtig und notwendig, dass man sich nicht genug darüber wundern kann, so viele gewaltige Systeme erbaut, so viele grosse Bücher geschrieben zu sehen, bevor man sie gelöst, ja bevor man sie auch nur aufgeworfen hat.“⁶⁵⁾ In der Tat ist hier das eigentliche Grundproblem, das uns in der Erkenntnislehre der Zeit in den verschiedensten Formen entgegentritt, auf den kürzesten und treffendsten Ausdruck gebracht. Ist es unsere zufällige psycho-

logische Organisation, die den Begriff der Wahrheit bestimmt und die ihm erst seinen Inhalt gibt, oder gibt es unverbrüchliche und notwendige Grundregeln jeglicher Erkenntnis überhaupt, die für alle unsere Aussagen über Existenz massgebend und somit auch in jeder Behauptung über die „Natur“ und Beschaffenheit des empirischen Subjekts schon implicit enthalten sind? Solange die Entscheidung in diesem Gegensatz nicht getroffen ist, solange ist der Begriff des Idealismus selbst schwankend und zweideutig. Während die idealistische Grundanschauung auf der einen Seite mit einer relativistischen Skepsis zusammenzufallen droht, sieht sie sich auf der andern Seite in der Gefahr, um die objektive Gültigkeit der Ideen zu wahren, zu ihrer metaphysischen Hypostasierung zu schreiten. Wenn wir das eine Extrem in Maupertuis dargestellt sehen, so hat das andere in einem deutschen Denker der Zeit, in Gottfried Ploucquet, seinen Ausdruck gefunden.

Ploucquet steht der Wolffischen Schule nahe, aber er wächst über ihre Ergebnisse hinaus, indem er, mit selbständiger Kritik, den originalen Sinn der Leibnizischen Lehre wiederherzustellen unternimmt. Aber auch in ihr findet er keine endgültige Befriedigung, so dass es ihn, über sie hinaus, zu Malebranches Idealismus zurückdrängt, den er indessen fast ausschliesslich nach seinen spekulativen Folgerungen erfasst, während seine rationalistischen Motive im Hintergrund bleiben. Der Begriff der Substanz — darin stimmt Ploucquet mit dem Grundgedanken der Monadologie überein — findet seine wahre Anwendung und Erfüllung lediglich im Gebiet des Selbstbewusstseins. Hier finden wir den wahren absoluten Ausgangspunkt, mit dem verglichen jeder andere als vermittelt und abgeleitet erscheinen muss. Das Bewusstsein kann niemals als die blossе Eigenschaft oder Beschaffenheit irgend eines weiter zurückliegenden dinglichen Seins gedeutet werden; sondern es ist vielmehr dasjenige, was uns den allgemeinen Begriff und die Bedeutung des Seins überhaupt erschliesst. „Existieren“ heisst nichts anderes als sich selber offenbar werden; was nicht „für sich“ da ist und nicht sich selbst im Wechsel seiner Zustände innerlich erlebt, dem können wir keine selbständige Realität zusprechen. Ein Ding, dem nicht an und für sich innere Be-

stimmungen zukommen, könnte solche auch einem äusseren Beobachter nicht darbieten: die „observabilitas ad intra“, die „perceptio sui“ bildet die sachliche Voraussetzung der „observabilitas ad extra“, kraft deren ein Gegenstand sich anderen Subjekten offenbart.⁶⁶⁾ Will man der Substanz neben diesem ihrem eigentlichen metaphysischen Grundcharakter, noch andere Beschaffenheiten, will man ihr etwa eine bewegende Kraft beilegen, so darf darüber doch nicht vergessen werden, dass das neue Merkmal niemals ihre eigentliche ursprüngliche Wesenheit ausmacht, die vielmehr durch das Selbstbewusstsein bereits völlig erschöpft ist.⁶⁷⁾

Je klarer aber die monadologische Grundanschauung sich herausarbeitet, um so drohender erhebt sich wiederum die Gefahr des subjektiven Idealismus. Der Inhalt, den die Monade vorstellt, ist — wie Ploucquet es scharf formuliert — nicht ausserhalb der Monade, sondern in ihr.⁶⁸⁾ Die einzelne Perzeption vermittelt uns lediglich ihren eigenen Gehalt; sie erschöpft sich im Akt der Wahrnehmung, ohne uns etwas über seine Ursachen zu verraten.⁶⁹⁾ So scheint der Kreis, in den das einzelne empfindende Individuum sich zunächst eingeschlossen findet, an keiner Stelle durchbrochen werden zu können. In der Tat erweisen sich alle Beweise, die man für die Existenz einer für sich bestehenden Körperwelt ausserhalb jeglicher Beziehung zum Bewusstsein versucht hat, als trügerisch. Will man die Sophistik dieser Beweise meiden und dennoch das Universum nicht in die subjektive und wandelbare Empfindung aufgehen lassen, so bleibt nur ein Mittelweg übrig. Der objektive Halt der Vorstellungsbilder ist nicht in ihrer Beziehung auf äussere materielle Gegenstände, sondern in ihrer Zugehörigkeit zu einem allumfassenden, göttlichen Bewusstsein zu suchen. Das Sein der Dinge bedeutet nicht, dass sie einem einzelnen, endlichen Geist, der selbst nur einer beschränkten Fortdauer fähig wäre, sondern dass sie einer ewigen und notwendigen geistigen Wesenheit als Inhalte ihrer Vorstellung gegeben sind. Das innere „Schauen Gottes“ ist es, in dem die Einzelgegenstände entstehen und hervortreten. Denken wir diesen Urquell des Seins aufgehoben, sehen wir von dem zeitlosen intuitiven Akt ab, kraft deren Gott sich die Folge und Ordnung der einzelnen Phänomene innerlich vergegenwärtigt, so

schwindet jeder Inhalt der Existenz.⁷⁰⁾ Aus dieser Grundanschauung ergibt sich nunmehr auch die Stellung, die Raum und Zeit im Gesamtsystem der Erkenntnis einnehmen. Beide sind weder die absoluten Realitäten, zu denen die mathematische Naturwissenschaft, noch die blossen subjektiven Vorstellungsformen, zu denen der psychologische Empirismus sie macht. Wir können uns einen reinen Raum und eine reine Zeit abgelöst von jeder Beziehung auf sinnlich-konkrete Dinge denken und beide zur Grundlage für allgemeine und notwendige Wahrheiten machen: die Möglichkeit dieser überindividuellen Geltung aber lässt sich zuletzt nicht anders als durch den Hinweis auf ein überindividuelles Bewusstsein erklären. Hier allein, nicht aber im empirischen Einzelsubjekt, liegt das eigentliche und unentbehrliche „Korrelat“ dieser Begriffe. Die Vorstellung findet den Raum und die Zeit nicht als etwas Aeusseres und Gegebenes vor, sondern sie ist es, die beide erst erzeugt.⁷¹⁾ Aber wir müssen sie, um diese ihre Leistung zu begreifen, nicht in der Einschränkung verstehen, in der sie uns psychologisch allein bekannt ist, sondern sie in ihrer höchsten intelligiblen Form, als die „visio realis Dei“ erfassen. So wenig Raum und Zeit für sich bestehende Substanzen sind, so wenig sind sie daher bloss „Phantasmen“. „Es ist ein falscher Satz, dass alles das, was nicht an sich selbst existiert, ein blosses Scheinbild (*merum phantasma apparens*) sei. Denn was aus den realen und schöpferischen Vorstellungen Gottes folgt, das ist keine blossere Erscheinung, sondern es besitzt alle diejenige Realität und Existenz, die einem endlichen Dinge nur immer zukommen kann. Denn eine höhere Wahrheit lässt sich von einem endlichen Dinge und seiner Existenz nicht behaupten, als dass es aus dem Quell und Prinzip alles Daseins her stammt.“⁷²⁾

Man muss Maupertuis' und Ploucquets Grundanschauung in einem Blick zusammenfassen, um ein deutliches Bild von der allgemeinen Lage des Erkenntnisproblems im 18. Jahrhundert zu gewinnen. Je schärfer die Gegensätze einander gegenüber treten, um so klarer bestimmt sich dadurch die künftige Aufgabe des Idealismus. An dem Punkte der geschichtlichen Entwicklung, an dem wir jetzt stehen, scheint das Dilemma zunächst unlöslich: gegen die subjektivistische Skepsis scheint zuletzt nur die Mystik sicheren

Halt und Schutz zu gewähren. Aber die Frage dringt von hier aus weiter. Sollte es nicht möglich sein, ohne den Boden der Erfahrungserkenntnis zu verlassen, in ihr selbst die Kriterien notwendiger Wahrheit zu entdecken? Sind die Gesetze des Verstandes, die wir zum Maassstab für alles Sein machen, nur aus unserer individuellen psychologischen Beobachtung abstrahiert und besitzen sie demgemäss nur induktive Geltung, die durch jedes neue Faktum umgestossen werden kann? Oder liesse sich ein System objektiv allgemeingültiger logischer Grundsätze gewinnen, das für alle Feststellung von Tatsachen, es sei auf physikalischem oder auf psychologischem Gebiete, die Voraussetzung bildete? Erst wenn wir hierüber Gewissheit erlangt haben, wären wir damit der Alternative zwischen der relativen „menschlichen“ Erkenntnis, die nur ein Scheinbild des Seins und der Wahrheit erfasst, und der göttlichen, die die absolute Wesenheit der Dinge ergreift, überhoben⁷³⁾ und eine neue Lösung, die gänzlich ausserhalb der Kategorien dieses Gegensatzes stünde, könnte sich vorbereiten. Wir werden sehen, wie das Problem, noch ehe es im Kritizismus zur Reife und Klarheit gelangt, auch innerhalb der Psychologie des achtzehnten Jahrhunderts noch einmal zum typischen Ausdruck kommt.

* * *

Unter den Beweisen, die Ploucquet dafür anführt, dass Raum und Zeit ausserhalb der göttlichen Vorstellungen keine selbständige Existenz besitzen, wird auch der Schwierigkeiten im Begriffe der unendlichen Teilung gedacht. Wäre die Ausdehnung und mit ihr der ausgedehnte Körper eine wirkliche, für sich bestehende Substanz, so müssten sich irgendwelche letzten Elemente aufzeigen lassen, aus denen sich beide zusammensetzten und in welchen ihre Realität zuletzt bestünde. Denn die blossе Anhäufung von Teilen kann für sich allein keine Wirklichkeit erschaffen, wenn diese nicht schon in den elementaren Inhalten irgendwie gesetzt und gegeben ist. In Wahrheit aber zeigt es sich alsbald, dass wir im Gebiet des körperlichen Seins, wie weit wir die Zerlegung auch treiben mögen, niemals auf derartige letzte und unauflösbare Grundbestände gelangen. Alle

Auskunftsmittel, die man hier versucht hat, haben sich als trügerisch erwiesen: die Atome sind leere Fiktionen; die physischen Punkte sind, ob man sie im Zenonischen oder Leibnizischen Sinne nimmt, blossе Chimären, die uns nur um so tiefer in die logischen Widersprüche verstricken, zu deren Beseitigung sie erdacht sind. So zeigt es sich, dass die Schwierigkeit auf dem Boden der realistischen Grundansicht niemals zu lösen ist. Erst wenn wir erkannt haben, dass der Raum und die Körper nur als Inhalte der Vorstellungskraft existieren, schwindet jeglicher Zweifel. Da der Urgrund der Materie in den realen Vorstellungen Gottes zu suchen ist, so verstattet die Frage nach ihrer Teilbarkeit eine doppelte Lösung, je nachdem wir sie im „subjektiven“ oder „objektiven“ Sinne verstehen. Fassen wir sie im ersteren Sinne auf, fragen wir also nur, was uns und unseren Perzeptionen möglich ist, so ist klar, dass es ein Minimum der Wahrnehmung und somit eine Grenze der tatsächlichen Zerlegung unserer Bewusstseinsinhalte gibt; betrachten wir dagegen das echte objektive Sein, das Ausdehnung und Körper im göttlichen Geiste besitzen, so müssen wir von dieser Schranke, die nur in der zufälligen Organisation des empfindenden Individuums begründet ist, notwendig absehen. Die unendliche Teilung des Stoffes ist etwas Reales, sofern sie im unendlichen Verstande Gottes realisiert ist; — sie ist ideal, sofern es eben nur ein Akt des göttlichen Bewusstseins ist, aus dem das Dasein der Materie und alle ihre „physischen“ Beschaffenheiten und Merkmale quellen.⁷⁴⁾

Wenn hier die Antinomien des Unendlichen als Argumente gegen die absolute Existenz des Raumes und der Körper gebraucht werden, so ist dies keine neue gedankliche Wendung; vielmehr ist damit nur ein Grundmotiv berührt, das in der Entstehung des modernen Idealismus überall entscheidend mitwirkte. Es steht durch Leibniz' eigenes Zeugnis fest, dass das Verlangen, einen Ausweg aus dem „Labyrinth des Continuum“ zu finden, es war, was ihn zuerst zu der Auffassung des Raumes und der Zeit als Ordnungen der Phänomene hingeführt hat.⁷⁵⁾ Und wenngleich der originale Sinn des Leibnizischen Begriffs der „Erscheinung“ bei den Nachfolgern sich verdunkelt, so wirkt doch der Problemzusammenhang, der hier entstanden war, weiter;

zumal er in dem literarischen Sammel- und Mittelpunkt der philosophischen Diskussionen der Zeit, in Bayles „Dictionnaire“, zu allseitiger Darstellung gebracht wird. Die Zenonischen Beweise gegen die unendliche Vielheit, die hier erneuert und erweitert werden, bilden fortan — wie insbesondere das Beispiel Colliers uns gezeigt hat — den schärfsten und unbesiegliehen Einwand gegen das absolute Sein der Körperwelt. (Vgl. Bd. I, S. 510 f., Bd. II, S. 308 ff.)

Dem achtzehnten Jahrhundert aber stellt sich das allgemeine Problem sogleich in bestimmterer wissenschaftlicher Fassung dar. An die Stelle der blossen dialektischen Zergliederung des Unendlichkeitsbegriffs tritt die Analyse der logischen und mathematischen Grundmittel der Infinitesimalrechnung. Nur allmählich freilich ringt sich die neue Fragestellung durch, und Schritt für Schritt hat sie der Theologie und Metaphysik, die im Begriff des Unendlichen ihren ureigenen Besitz sehen, das Gebiet streitig zu machen. Der Anfang des achtzehnten Jahrhunderts ist reich an Versuchen, die Begriffe und Ergebnisse der neuen Rechnung den Fragen der spekulativen Gotteslehre dienstbar zu machen.⁷⁶⁾ Die Schöpfung des Etwas aus dem Nichts, die bisher als der eigentliche Anstoss der religiösen Glaubenslehre galt, schien hier plötzlich durch die Wissenschaft selbst beglaubigt und gerechtfertigt. Wenn die Erkenntnis des endlichen empirischen Seins des Hilfsmittels des Unendlichen nicht zu entraten vermag, so scheint damit der sicherste Beweis erbracht, dass dieses Sein selber, seinem sachlichen Ursprung nach, sich aus einem höheren, intelligiblen Prinzip ableitet. Auf der anderen Seite ist es die Skepsis, die sich nunmehr der „Unbegreiflichkeiten der Mathematik“ — wie ein Lieblingsausdruck der Zeit lautet —⁷⁷⁾ bemächtigt, um sie zur eigentlichen Probe und Uebung ihres Scharfsinns zu machen.⁷⁸⁾ So sieht sich die Wissenschaft in zwei verschiedenen Richtungen von feindlichen Ansprüchen bedroht und in ihrer Selbstgewissheit gefährdet. Für sie selbst aber konzentrieren sich alle Schwierigkeiten nunmehr im Begriff der aktuell unendlichen Grösse und Zahl. Das Infinitesimale darf kein blosses Gebilde unseres Denkens sein, sondern es muss sich — wenn anders ihm unbedingte Wahrheit zugesprochen werden soll — im Bereich der

wirklichen Dinge verkörpert und gegenständlich vorfinden. Diese Forderung, die bereits in den Anfängen der neuen Analysis von Johann Bernoulli und de l'Hospital proklamiert wurde, wird von ihren eigentlichen philosophischen und wissenschaftlichen Begründern vergebens bekämpft. Sie alle sind in der Abweisung des Unendlichkleinen als einer dinglichen Existenz einig: es ist charakteristisch, dass Maclaurin, der in seinem Kampfe für die Fluxionsmethode überall sonst als Leibniz' Gegner auftritt, sich in diesem einen Punkte auf seine philosophische Autorität beruft.⁷⁹⁾ Vorerst indessen behauptet die populäre und unkritische Ansicht — wie sie etwa durch Fontenelles „*Elements de la géométrie de l'Infini*“ vertreten wird⁸⁰⁾ — durchaus den Vorrang. Wenn diese Schrift, die nach der philosophischen, wie der mathematischen Seite hin überall das Gepräge des Dilettantismus trägt, zum Mittelpunkt der gesamten weiteren Diskussion werden kann,⁸¹⁾ so lassen sich an diesem einen Zuge all die Schwierigkeiten ermessen, die sich dem Verständnis der Grundlagen der neuen Rechnung in den Weg stellten.

Denn alle die typischen Missverständnisse des Unendlichkeitsbegriffs sind hier wie in einem Punkte vereinigt. Die „unendliche Zahl“ wird völlig unbefangen als das „letzte Glied“ der natürlichen Zahlenreihe definiert und eingeführt. In jedem endlichen Abschnitt der natürlichen Zahlenreihe ist das Endglied zugleich der Ausdruck für die Anzahl der Elemente des betreffenden Abschnitts: wir müssen also kraft einer notwendigen Analogie schliessen, dass es auch in der unbeschränkten Folge der positiven ganzen Zahlen einen letzten Terminus gibt, der, da er die Anzahl aller ihrer Glieder bezeichnen soll, kein anderer als der Terminus „unendlich“ sein kann. Die unendliche Zahl bezeichnet also ein fixes und konstantes Gebilde, das der natürlichen Zahlenreihe nicht anders als irgend eines ihrer endlichen Glieder eingefügt ist.⁸²⁾ Wie diese Reihe, die uns, soweit wir sie auch verfolgen mögen, durchweg nur endliche Zahlen darbietet, plötzlich zum Unendlichen „übergeht“ — dies bleibt freilich, nach Fontenelles eigenem Zugeständnis, unbegreiflich. Aber wir müssen diesen Schritt, so wenig wir ihn verstehen, dennoch als notwendig anerkennen, sollen wir nicht den bedeutendsten und hervor-

ragendsten Teil der Mathematik selbst preisgeben. „Ich setze demnach voraus, dass es sich hier um ein sicheres, wengleich unbegreifliches Faktum handelt und betrachte die Grösse nicht sowohl in dem dunklen Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen, als vielmehr in der Gestalt, die sie besitzt, nachdem sie ihn völlig vollzogen und durchmessen hat.“⁸³⁾ Trotz dieser Erklärung aber muss das Dunkel, dass hier über die Entstehung der unendlichen Zahl gebreitet wird, im weiteren Verlauf zum Deckmantel für die schwierigsten und fragwürdigsten mathematischen Einzelfolgerungen dienen, die Fontenelle aus seinen anfänglichen Definitionen zieht. So wird etwa nach der Summe aller Glieder der natürlichen Zahlenreihe gefragt, die denn auch — da das Anfangsglied = 1, das Endglied = ∞ ist — gemäss den gewöhnlichen Regeln für die Summierung arithmetischer Reihen — als $\frac{\infty(\infty + 1)}{2} = \frac{\infty \cdot \infty}{2} = \frac{\infty^2}{2}$ ermittelt wird.⁸⁴⁾ Auf Grund ähnlicher Schlüsse wird ferner festgestellt, dass das Unendliche, da keine ihm vorausgehende Zahl ein Teiler von ihm ist, eine Primzahl sei —, dass eine endliche Zahl ins Quadrat erhoben, unendlich werden könne u. s. f.⁸⁵⁾ Man begreift nach diesen Proben, dass die führenden wissenschaftlichen Mathematiker der Zeit, wie Maclaurin oder d'Alembert, Fontenelles Werk so gleich energisch abweisen mussten und das sie es geradezu als warnendes Beispiel brauchen konnten, um den Missbrauch der Metaphysik in der Geometrie zu veranschaulichen.⁸⁶⁾ Die ausgesprochene Scheidung zwischen den „Infinitaires“ und „Anti-Infinitaires“, die jetzt eintritt, scheint uns bisweilen in bekannte moderne Streitfragen der Logik der Mathematik unmittelbar hineinzusetzen.⁸⁷⁾ Aber es zeigt sich alsbald, dass auf beiden Seiten noch keine vollkommene Klärung erfolgt ist. Die Auskunft, zu der die Gegner des Aktuell-Unendlichen greifen, birgt in sich selbst noch eine ungelöste Schwierigkeit. Um den falschen Begriffsrealismus zu bekämpfen, wird immer entschiedener auf den rein ideellen, damit aber — da hier eine strenge Scheidung noch nirgends erfolgt ist — auf den bloss „imaginären“ Charakter alles Mathematischen hingewiesen. Aber dieses logische Heilmittel muss fast bedenklicher scheinen als das Uebel, dem es steuern soll. Denn wird nicht jetzt erst recht der Zweifel an der

Gültigkeit der Geometrie bekräftigt, indem ihr die unbedingte Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit bestritten wird? Und muss nicht umgekehrt die Mathematik als die „realste“ Wissenschaft und als das eigentliche Kriterium für alle unsere Urteile über das Sein der Dinge anerkannt werden? —

Wir erkennen, nach dem Früheren, in dieser Frage bereits ihren Urheber wieder: es ist Euler, der sie stellt und der im Beginn seines grundlegenden Werkes über die Differentialrechnung ausführlich auf sie eingeht. Eulers kritische Angriffe richten sich in erster Linie gegen die Monadenlehre, die er freilich nicht in ihrer ursprünglichen Fassung, sondern in der Umbildung betrachtet, die sie inzwischen durch Wolff und seine Schule erfahren hatte. Indem die Monade hier ihres eigentlichen spezifischen Merkmals, indem sie des Bewusstseins und der Vorstellungskraft beraubt worden war, war damit ihre charakteristische Unterscheidung gegenüber dem Atom wiederum verwischt. Die Monaden bedeuten fortan nicht mehr als die letzten physischen Komponenten der Körper. So muss die Wolffsche Metaphysik den Grundsatz der unendlichen Teilbarkeit, ohne ihn übrigens zu bestreiten, doch auf unsere „verworrene“ und sinnliche Ansicht der Dinge einschränken. Jenseit der Sinnenwelt und über sie erhaben soll eine Welt des reinen Verstandes bestehen, in der das „Einfache“, das wir im Bereich der wahrnehmbaren Wirklichkeit nirgend antreffen, seine wahre Stelle hat. Die Vielheit der empirischen Dinge sinkt zum blossen Schein herab, während für die reine Vernunftprüfung nur die unteilbaren Substanzen und ihre harmonische Verknüpfung zurückbleiben. Aber welchen Wert und welche Würde kann der reinen Mathematik noch in einem derartigen System zukommen? Ist sie es nicht, die uns nunmehr, statt uns in die innere Verfassung des Wirklichen einzuführen, sein Bild verdunkelt und verfälscht? Die Mathematik darf keine Einschränkung ihrer Geltungssphäre kennen; — wer ihr irgend ein Gebiet des Seins verschliesst, der raubt ihr damit alle Gewissheit und Evidenz der Erkenntnis. „Wer die Teilbarkeit der Materie ins Unendliche leugnet, der vermag den Schwierigkeiten, die sich ergeben, nicht anders als durch leichtfertige metaphysische Distinktionen zu begegnen, die zum grössten Teil darauf abzielen, dass wir den

Folgerungen aus unseren mathematischen Prinzipien nicht trauen sollen. Man erwidert auf die Einwände gegen die einfachen Teile der Materie, dass sie von den Sinnen und der Einbildungskraft hergenommen seien: in dieser Frage aber müsse man den reinen Verstand brauchen, da die Sinne und die Folgerungen, die wir aus ihnen ziehen, uns häufig täuschen . . . Nun ist das letztere zwar wahr; aber man kann es keinem mit so geringem Recht entgegenhalten, als dem Mathematiker. Denn die Mathematik ist es, die uns vor dem Trug der Sinne schützt und die uns den Unterschied zwischen Schein und Wahrheit kennen lehrt. Diese Wissenschaft enthält die sichersten Vorschriften, deren Befolgung uns vor der Illusion der Sinne schützt. Der Metaphysiker, der zu einer solchen Entgegnung greift, vermag also damit seine Lehre nicht zu behaupten, sondern er macht sie damit nur um so mehr verdächtig.⁸⁸⁾

So führt die Diskussion des Unendlichkeitsbegriffs zu demselben Ergebnis, das uns in der Erörterung der Begriffes des reinen Raumes und der reinen Zeit entgegentrat. Der Grundbegriff der neuen Analysis sprengt alle herkömmlichen Einteilungen der Ontologie. Welche Bedeutung aber kann die alte Gliederung der Erkenntnis in verschiedene, gesonderte „Vermögen“ noch haben, wenn der wichtigste und gesichertste Inhalt alles Wissens ihr entgeht? Die Mathematik gehört nicht dem „reinen Intellekt“ an, wenn man diesen Begriff in dem Sinne versteht, den die Schulphilosophie ihm gibt. Ebenso wenig aber lässt sie sich ins Gebiet der „Sinnlichkeit“ verweisen und einschliessen: ist sie es doch, die uns über den vagen sinnlichen Schein hinausführt und uns der Wahrheit der empirischen Objekte versichert. So bildet sie nicht einen Teil, sondern vielmehr die Kritik und Kontrolle des Sinnlichen. Aufs neue erhebt sich somit die Forderung, die bekannten „Klassen“ der Philosophen einer Erneuerung und Revision zu unterziehen. (S. ob. S. 357.) Wie immer aber diese Einteilung getroffen werden mag und wie immer wir insbesondere das „Ideale“ vom „Realen“ scheiden mögen: das Eine muss von Anfang an feststehen, dass die exakten Begriffe der Mathematik und die konkreten Objekte der Natur zum selben Bereich des Wissens gehören. Zwischen ihnen eine metaphysische Scheidewand aufbauen zu wollen, ist ein Be-

mühen, das sich selber richtet. Noch prägnanter und schärfer, als in der Einleitung zur Differentialrechnung, tritt dieser Gedanke Eulers in seinem populärsten und bekanntesten Werke, den „Briefen an eine deutsche Prinzessin“, hervor. Eine „elende Chikane“ wird es hier genannt, den wirklichen Körpern ihre vornehmsten und deutlichsten Eigenschaften unter dem Vorwand abstreiten zu wollen, dass dasjenige, was aus bloss geometrischen Begriffen folgt, für die realen Dinge nicht in aller Strenge gültig sei. Wenn der Philosoph dem Mathematiker einwendet, dass die Ausdehnung zum Bereich der Erscheinung gehöre und dass daher, was aus ihr abgeleitet wird, für unsere Erkenntnis des Wesens der Dinge unverbindlich sei, so gibt es ein einfaches Mittel, um dieser Distinktion zu entgehen. Wir brauchen nur, was hier vom Raum behauptet wird, auf das Gesamtgebiet der Gegenstände im Raume zu übertragen, um die Einheit zwischen beiden alsbald wiederherzustellen. Denn nicht darauf kommt es an, ob vom Standpunkte des Metaphysikers, der seinen Blick auf eine Welt absoluter Substanzen gerichtet hält, die Ausdehnung als etwas Imaginäres, als eine bloss „Quasi-Ausdehnung“ bezeichnet wird, sondern einzig das bildet die Frage, ob die Schlüsse, die wir aus den reinen geometrischen Begriffen ziehen, für alle Objekte der Erfahrung vorbildlich und zwingend sind. Um alle Einwürfe zum Schweigen zu bringen, brauchten somit „die Geometer nur zu sagen, dass die Gegenstände, deren Teilbarkeit ins Unendliche sie bewiesen hätten, auch nur eine Quasi-Ausdehnung besäßen und dass somit alle Dinge, denen die Quasi-Ausdehnung zukäme, notwendig bis ins Unendliche teilbar sein müssten . . . Man wird zugeben müssen, dass der Gegenstand der Geometrie dieselbe scheinbare Ausdehnung sei, die unsere Philosophen den Körpern zuschreiben. Dieser nämlich Gegenstand aber ist ins Unendliche teilbar, und folglich werden es auch notwendig die existierenden Wesen sein, die mit dieser scheinbaren Ausdehnung begabt sind.“ Wäre dem nicht so, so wäre die Geometrie „eine ganz unnütze und vergebliche Spekulation, von der sich nie eine Anwendung auf Dinge machen liesse, die wirklich in der Welt existieren. Gleichwohl aber ist sie ohne Zweifel eine der nützlichsten Wissenschaften, und so wird wohl ihr Objekt etwas mehr als eine bloss Chimäre sein

müssen.“⁸⁹⁾ Die Metaphysiker pflegen freilich von ihrem erhabenen Standpunkt aus geringschätzig auf die eingeschränkte Betrachtungsweise der empirischen Forschung herabzublicken: „aber was kann uns denn am Ende Erhabenheit ohne Wahrheit nützen?“

Ob man ihren Gegenstand im erkenntnistheoretischen Sinne als „absolut“ oder als „Phänomen“ bezeichnet, danach braucht somit die Naturwissenschaft wenig zu fragen; aber was sie zu fordern hat, ist dies, dass die Welt der mathematischen Wahrheiten und die Welt der Dinge in durchgängigen Einklang zu setzen sind. Die Mathematik darf sich den Begriff des Seins nicht von Aussen her aufdrängen lassen, sondern sie ist es, die — im Unterschied zur sinnlichen Empfindung — die Wahrheit des Objekts bestimmt und umschreibt. Der Widerspruch im Begriff des Unendlichen, der der Mathematik zum Verhängnis zu werden drohte, hat somit zu einer tieferen Besinnung über die letzten Gründe ihrer Geltung hingeführt. Der Anspruch aber, den hier der exakte Forscher erhebt, musste ein blosses Postulat bleiben, solange der Begriff der gegenständlichen Erkenntnis selbst nicht eine veränderte Deutung erhalten hatte: eine Aufgabe, die wiederum die Philosophie selber zur Hilfe und Mitwirkung aufrief.

* * *

4. Das Raum- und Zeitproblem in der Naturphilosophie. Boscovich.

Der Gegensatz zwischen Leibniz und Newton bildete, wie wir sahen, für das achtzehnte Jahrhundert überall den eigentlichen Anstoss für erneute kritische Bemühungen. Die Versöhnung zwischen beiden Gegnern wird nunmehr zum wissenschaftlichen Lösungswort der Zeit. Der Eklektizismus der Zeit bemüht sich vergeblich um die Lösung dieser Aufgabe⁹⁰⁾: die äussere Anpassung der Folgerungen, die er versucht, vermag an keinem Punkte über den Widerstreit der Prinzipien der beiden Systeme hinwegzutäuschen. Auch war es nicht genug, die allgemeine Gültigkeit der beiden verschiedenartigen Methoden abzugrenzen und jede

besonders für ein bestimmtes Gebiet von Aufgaben in Anspruch zu nehmen; sondern innerhalb der Physik selbst und an ihren konkreten Objekten und Problemen drängte die Frage zur Entscheidung. Den Ausgleich zwischen den Forderungen des Denkens und der Erfahrung, der der blossen physikalischen Empirie versagt geblieben war, scheint fortan nur eine allgemeine Naturphilosophie darbieten zu können, die ihr Material lediglich der unmittelbaren Beobachtung entnimmt, die aber, darüber hinaus, zu einer konstruktiven Synthese der Erscheinungen und zu ihrer Ableitung aus einem einzigen Grundprinzip fortschreitet. Das naturphilosophische Hauptwerk der Epoche, Boscovichs „*Theoria philosophiae naturalis*“ ist die charakteristische Ausprägung dieser Doppeltendenz. Der neue Kraftbegriff, der hier gelehrt wird, will — wie Boscovich selbst gleich anfangs betont — die Newtonische Ansicht von der *actio in distans* mit der Leibnizischen Grundanschauung von den „einfachen“ Elementen der Dinge harmonisch vereinen.⁹¹⁾ Auf dem Wege dieser Vereinigung aber entsteht ein neuer Begriff der Realität, der zugleich dem Raum- und Zeitproblem ein verändertes Ansehen gibt. —

In der Naturphilosophie der neueren Zeit hatten sich allmählich zwei Grundfragen immer entschiedener herausgearbeitet. Die Rückführung alles Geschehens auf mechanische Prozesse war seit Descartes mit der Reduktion des Wirkens auf Stossvorgänge gleichbedeutend. Die Frage nach der Mitteilung der Bewegung beim Aufeinandertreffen zweier gegen einander anlaufenden Massen bildete nunmehr den Kernpunkt des allgemeinen Causalproblems. Hier entdeckt Leibniz das Prinzip der Erhaltung der lebendigen Kraft; hier setzen Humes Zweifel und Angriffe gegen die rationale Geltung des Ursachenbegriffs ein. Während indessen der Streit der philosophischen Schulen zunächst noch durchaus auf diesen einen Punkt gerichtet blieb, schien die konkrete Entwicklung der Wissenschaft bereits über ihn hinweggeschritten zu sein. An Stelle des unmittelbaren Impulses war die Fernkraft als eigentlicher Grundtypus alles Wirkens getreten. Der Fortschritt der Physik drängte immer mehr zu der Forderung, dass sie, die zuerst als „unbegreiflich“ abgewiesen wurde, in Wahrheit als das einzige und allgemeingültige Prinzip für all unser Begreifen der empirischen Vorgänge anzuerkennen sei. An dieser

Stelle liegt auch der Angriffspunkt für Boscovichs Kritik. Der Vorgang des Stosses, der Uebergang einer Wirkung auf eine unmittelbar benachbarte Raumstelle, den man so lange Zeit als unmittelbar „verständlich“ und keiner weiteren Erklärung bedürftig angesehen hat, gibt selbst vielmehr zu den schwersten begrifflichen Bedenken Anlass. Wir können ihn nicht zur Erläuterung der Phänomene brauchen, ehe wir ihn nicht in seinen Einzelmomenten völlig durchschaut und zur widerspruchsslosen Darstellung gebracht haben.

In den bisherigen Theorien aber ist dies nirgends geleistet. Denken wir uns etwa zwei gleiche, vollkommen unelastische Massen, die sich in gleicher Richtung vorwärts bewegen, wobei die eine eine Geschwindigkeit von 12 m in der Zeiteinheit, die andere eine Geschwindigkeit von 6 m besitzen soll. Im Momente des Zusammentreffens wird alsdann ein bestimmter Teil der Bewegungsquantität von dem schnelleren Körper auf den langsameren übergehen und beide werden nunmehr mit einer gemeinsamen Geschwindigkeit von 9 m fortschreiten. Der Uebergang von der ursprünglichen zur abgeänderten Geschwindigkeit vollzieht sich jedoch hierbei durchaus sprunghaft: es lässt sich kein Zeitmoment angeben, in dem eine der beiden Massen einen mittleren Geschwindigkeitswert zwischen dem Anfangs- und Endergebnis angenommen hätte. Schon bei Betrachtung dieses einfachsten Falles, dem sich weiterhin verwickeltere Untersuchungen anschliessen lassen, ergibt sich also eine handgreifliche Verletzung des Kontinuitätsprinzips, das für jede Grösse, beim Fortschritt von einem Wert zum andern, das Durchlaufen sämtlicher Zwischenphasen verlangt.⁹²⁾ Damit aber ist ein eigentümlicher dialektischer Widerstreit aufgedeckt. An die Wirkung durch Berührung hatte man sich geklammert, weil man eine stetige Vermittlung zwischen Ursache und Wirkung als im Begriff der Ursache selbst gegründet ansah, weil man somit die Kontinuität als ein Postulat aller unserer kausalen Erkenntnis anerkannte. In Wahrheit aber hat man eben dieses Postulat, indem man es für die sinnliche Anschauung scheinbar rettete, in der wissenschaftlichen Prinzipienlehre preisgegeben. Die philosophische Betrachtung der Natur muss den entgegengesetzten Weg gehen: sie muss die Forderung der Stetigkeit, die durch die Induktion

und durch „metaphysische“ Beweisgründe gesichert ist, auch dort festhalten und durchführen, wo die Beobachtung und der Sinnen-schein sich ihr entgegenzustellen scheinen.⁹³) Denn Wissenschaft besteht nicht darin, dass wir die Erfahrungen wahllos hinnehmen und sammeln, sondern darin, dass wir sie nach begrifflichen Kriterien deuten. Bei dem betrachteten Problem also werden wir zunächst die stetige Zu- oder Abnahme der Geschwindigkeiten als unverbrüchlichen Grundsatz feststellen, um sodann zu sehen, welcher theoretischen Mittelglieder es bedarf, um ihm allgemeine Anwendung und Geltung im Gebiet der konkreten Erscheinungen zu verschaffen. Wir nehmen also an, dass die Geschwindigkeit der beiden materiellen Systeme sich nicht im Momente des Stosses sprunghaft ändert, sondern dass schon vorher, zugleich mit der stetigen Annäherung der beiden Körper, ein Ausgleich in ihrer Geschwindigkeit sich vollzogen habe, indem die des einen sich vermehrte, die des andern dagegen sich verringerte. Hierzu aber ist die weitere Voraussetzung erforderlich, dass, sobald der Abstand zwischen den beiden Körpern unter eine bestimmte Grösse gesunken ist, zwischen ihnen abstossende Kräfte in Wirksamkeit treten. So gelangt Boscovich von hier aus in strenger logischer Folge zu seiner bekannten physikalischen Theorie der einfachen Kraftpunkte, die — solange ihre Entfernung noch eine gewisse Grösse überschreitet — auf einander eine Anziehung ausüben, die jedoch zugleich ihre eigene, genau definierte Wirkungssphäre haben, innerhalb welcher jeder in sie eintretende Körper eine Zurückstossung erfährt. Mathematisch lässt sich dies durch die Annahme zum Ausdruck bringen, dass die Kräfte der Repulsion in ausserordentlich viel stärkerem Maasse als die der Attraktion mit der Entfernung abnehmen, dass sie daher gegen diese erst wenn die Annäherung bis zu einem sehr hohen Grade gelangt ist, zu merklicher Wirkung gelangen, dann aber bei fortgesetzt vermindertem Abstand über jede Grösse hinauswachsen und somit jede wirkliche Berührung der bewegten Elemente ausschliessen. Das Bild der einen, gleichförmigen und zusammenhängenden Masse des Stoffes löst sich uns in isolierte Zentren der Wirksamkeit auf, sobald wir es einmal vom Gesichtspunkt der dynamischen Prinzipien betrachten und es demgemäss umgestalten.⁹⁴) —

Wir stehen somit vor einem paradoxen Ergebnis: das materielle Kontinuum ist kraft des Kontinuitätsgesetzes aufgehoben. Um die Stetigkeit des Geschehens zu wahren und in aller Strenge aufrecht zu erhalten, muss das Sein in diskrete Elemente zerfällt werden. Das Prinzip der Kontinuität selbst erfährt jetzt eine schärfere logische Fixierung und Aussprache. Maupertuis hatte es angegriffen, indem er — an eine laxe Fassung des Stetigkeitsbegriffs anknüpfend — die Bedingung der Stetigkeit dahin aussprach, dass jeder folgende Zustand sich vom nächstvorhergehenden nur „um eine unendlich kleine Grösse“ unterscheiden dürfe. Ist aber — so hatte er gefragt — der Uebergang einer Grösse x zum Werte $x + dx$ in irgend einem Sinne logisch verständlicher, als ihr Zuwachs um jede beliebige endliche Grösse, da es sich doch auch im ersteren Falle immer um verschiedene Zustände handelt, die durch einen zwar sehr kleinen, aber doch immer konstanten und fixen Abstand von einander getrennt sind?⁹⁵⁾ Im Gegensatz zu einer derartigen Auffassung bezeichnet Boscovich es als den eigentlichen prinzipiellen Irrtum, dass man den Fortschritt vom einen Werte der Veränderlichen zum „nächsten“ Wert gleichsam in unmittelbarer sinnlicher Anschauung zu erfassen und zu verfolgen sucht. Diese Ansicht ist in sich selbst widersprechend: liegt doch in der Kontinuität des Raumes und der Zeit eben dies eingeschlossen, dass es, wenn wir von einem bestimmten Punkte in ihnen ausgehen, einen „nächsten“ Raumpunkt und einen „nächsten“ Zeitmoment nicht gibt. Wir können den Sinn des Stetigkeitsgesetzes allgemein aussprechen, ohne den Begriff einer konstanten, aktuell-unendlichkleinen Grösse irgend einzumischen. Die Kontinuität der Bewegung bedeutet zuletzt nicht mehr als die Forderung, dass jedem bestimmten Zeitpunkt eine und nur eine Lage des bewegten Körpers eindeutig zugeordnet ist.⁹⁶⁾ In jeder sprungweise verlaufenden Ortsveränderung würde diese Forderung verletzt. Denn nehmen wir etwa an, die Bewegung würde im Moment t_1 an der Stelle a unterbrochen, um im Zeitpunkt t_2 an der Stelle b wieder aufgenommen zu werden, so ergibt sich hier eine doppelte Möglichkeit, je nachdem wir t_2 von t_1 als unterschieden oder als mit ihm zusammenfallend ansehen. Ist das erstere der Fall, so folgt — gemäss der unendlichen Teilbarkeit

der Zeit, die hier von Boscovich ohne näheren Beweis vorausgesetzt wird —, dass sich zwischen t_1 und t_2 unendlich viele Zeitpunkte angeben lassen, für die sich indessen keine entsprechende Lage des Körpers angeben lässt; gilt das zweite, so müssten wir ein und demselben Moment zwei verschiedene Orte entsprechen lassen.⁹⁷⁾ Und was hier für den Begriff des Ortes bewiesen ist, das lässt sich in gleicher Weise auf die Geschwindigkeit übertragen. Auch sie muss in einem gegebenen Zeitmoment einen eindeutigen Wert haben, da sie nichts anderes als eine Bestimmung zur künftigen Bewegung, also lediglich das Gesetz ist, nach welchem wir gewissen künftigen Zeitpunkten bestimmte Raumpunkte zuordnen.⁹⁸⁾ Die Theorie des „Impulses“ verstand den stetigen Zusammenhang, indem sie ihn in den Teilen der Materie suchte, doch immer nur als ein sinnliches Ineinanderfließen der Grenzen der einzelnen Partikel: jetzt erst scheint dagegen der wahre logische Begriff der Stetigkeit begründet, nachdem das Stetige aus dem Bereich der physischen Dinge geschwunden ist. —

Immer energischer jedoch muss sich nunmehr die Frage erheben, welche Bedeutung und Funktion der Idee des einheitlichen und gleichförmigen Raumes in diesem System noch zukommen kann? Das Dasein ist ihm notwendig versagt; denn alle Realität, die die Physik kennt, ist in den unausgedehnten einfachen Kraftpunkten beschlossen. Es ist lediglich der subjektive Mangel unserer Unterscheidungsfähigkeit, der uns an Stelle isolierter dynamischer Elemente und ihrer wechselseitigen Wirksamkeit das Bild der stetigen Ausdehnung vortäuscht.⁹⁹⁾ Und dennoch kann der Raum nicht zum blossen Produkt unserer Einbildungskraft herabgesetzt werden, da seine charakteristischen Grundbestimmungen im Begriffe des Kraftpunktes, also im Begriffe des physisch Wirklichen unmittelbar wiederkehren. An diesem Problem nimmt daher die Untersuchung in der Tat eine neue Wendung. Das „Hier“ und „Jetzt“ des Kraftpunktes, die Stelle, die er im Raume und in der Zeit einnimmt, bezeichnen jedenfalls reale Eigenschaften, die er unabhängig von unserer Art der Betrachtung besitzt. Beide bedeuten je einen besonderen und eigenartigen „Modus der Existenz“, der dem substantiellen, physischen Punkte in der gleichen Weise „anhaftet“, wie irgend

einem Dinge seine verschiedenen sinnlichen Beschaffenheiten und Merkmale zukommen. So geraten die Begriffe des Raumes und der Zeit hier in eine eigentümliche logische Nachbarschaft. Ihre Elemente bilden eine neue Klasse dinglicher Qualitäten, mit denen ein bestimmtes Kräftezentrum sich in seiner Bewegung bekleidet und die es auf gleiche Weise wiederum von sich abstreift. „Man muss notwendig einen realen Modus des Seins zulassen, kraft dessen ein Ding dort, wo es ist und dann, wann es ist, existiert. Ob man diesen Modus ein Ding oder eine Eigenschaft, ein Etwas oder ein Nichts nennen will: in jedem Falle muss er etwas ausserhalb unserer Einbildungskraft sein, da ja die Gegenstände selbst ihn ändern und bald diese, bald jene räumliche und zeitliche Seinsweise annehmen können.“¹⁰⁰⁾ Von Raum und Zeit als einem System von Beziehungen ist bis hierher, wie man bemerkt, nirgends die Rede: es handelt sich durchaus um einzelne physische Dinge, denen einzelne absolute „Stellen“ zukommen sollen. Sobald ein Kräftezentrum seine Stellung ändert, geht ein bestimmtes „Hier“ und „Jetzt“, das bisher als reale Beschaffenheit bestand, zugrunde, während ein anderer Lokal- und Temporalcharakter wie aus dem Nichts entsteht. Gibt es somit Stellen nicht anders, denn als Eigenschaften an physischen Dingen, so können sie, streng genommen, auch immer nur in endlicher Anzahl existieren. Denn alles Dasein ist an das Gesetz der bestimmten Zahl gebunden; das Unendliche dagegen ist lediglich ein Produkt unserer subjektiven Phantasie, das in den Gegenständen nirgends Platz findet.¹⁰¹⁾

Wie aber gelangen wir, da es in Wahrheit stets nur eine in sich abgeschlossene Menge von Kraftpunkten und ihrer wirklichen Orte gibt, jemals zur Setzung einer kontinuierlichen Strecke, die eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit von Punkten in sich schliesst? In dieser Frage konzentriert sich von nun ab der gesamte Inhalt des Problems; denn wenn auch der stetigen Ausdehnung die Existenz abgesprochen ist, so muss doch ihre Idee sich in ihrer Entstehung erklären und rechtfertigen lassen. Betrachten wir eine gegebene Gliederung des Stoffes zu einem bestimmten Zeitpunkt, so haben wir hier freilich immer nur eine konstante und begrenzte Zahl von physischen Punkten vor uns, die sämtlich durch feste, endliche Abstände von einander

getrennt sind. Von hier aus jedoch geht unser Gedanke weiter: er fasst die Möglichkeit der Veränderung des gegenwärtigen Gesamtzustandes, den Uebergang zu einer anderen Konfiguration ins Auge, in der nunmehr jedem dynamischen Element ein anderer Ort als zuvor als Beschaffenheit zukommen würde.¹⁰²⁾ Auf diese Weise lassen sich in der Phantasie immer wieder neue und neue Stellen erzeugen, deren Inbegriff indessen niemals gleichzeitig verwirklicht ist. Der Abstand zwischen zwei materiellen Zentren lässt sich in Gedanken mit immer neuen „möglichen“ Lagen besetzen, die vielleicht in Zukunft einmal von einem physischen Element angenommen werden können und die alsdann erst als aktuell vorhanden zu gelten haben. Die Stetigkeit und unendliche Teilbarkeit des Raumes und der Zeit bedeutet nichts anderes als diese subjektive Fähigkeit der Einschaltung immer neuer gedachter Zwischenstellen.¹⁰³⁾ „In Wirklichkeit gibt es immer eine bestimmte Grenze und eine bestimmte Anzahl von Punkten und Intervallen: im Möglichen dagegen zeigt sich nirgends ein Ende. Die abstrakte Betrachtung der Möglichkeiten ist es daher, die den Gedanken der Kontinuität und Unendlichkeit einer imaginären Linie in uns erzeugt. Da indessen diese Möglichkeit selbst etwas Ewiges und Notwendiges ist — denn es ist notwendig und ewig wahr, dass physische Punkte mit allen diesen Beschaffenheiten und Modi existieren können —, so ist auch der imaginäre, stetige und grenzenlose Raum etwas Ewiges und Notwendiges; nicht aber etwas Existierendes, sondern die bloße unbestimmte Annahme von etwas, das existieren kann.“¹⁰⁴⁾

Die Bezeichnung des Raumes und der Zeit als „Möglichkeiten“ erinnert an die Leibnizische Grundanschauung; aber man erkennt bei schärferer Betrachtung sogleich, dass sie hier in völlig anderem Sinne und in durchaus entgegengesetzter Tendenz gebraucht wird. Für Leibniz bilden Raum und Zeit einen Inbegriff notwendiger Beziehungen, die für alle unsere Urteile über empirisches Sein und empirisches Geschehen apodiktische Geltung besitzen. Die „idealen“ und abstrakten Regeln bilden hier die Grundlage für jede Feststellung und Bestimmung des konkreten Seins des Erfahrungsgegenstandes. (Vgl. ob. S. 89 ff.) Boscovich dagegen geht umgekehrt von der absoluten Existenz

der Kraftpunkte aus, und sucht von hier aus die zeitliche und örtliche Bestimmtheit, als eine Eigenschaft, die ihnen neben anderen physischen Merkmalen, wie etwa ihrer Undurchdringlichkeit zukommt, zu begreifen. Dass indessen die reinen geometrischen Grundbegriffe sich auf diesem Wege nicht gewinnen und ableiten lassen, ist leicht ersichtlich. Selbst wenn man Boscovichs Verfahren als völlig unanfechtbar betrachtet: so wird dadurch im günstigsten Falle die unendliche Teilbarkeit der Linie, nicht aber ihre Stetigkeit erklärt. Die unbeschränkte Einschaltung von Zwischenwerten zwischen zwei gegebenen einfachen Lageelementen kann niemals ein kontinuierliches Ganze ergeben; was daraus resultieren würde, wäre immer nur eine diskrete, wenngleich unendliche Punktmenge, die vom gleichen Typus wie das System der rationalen Zahlen wäre, nicht aber dem stetigen Inbegriff der reellen Zahlen entsprechen würde. So sehen wir, dass der Begriff des Intervalls zwischen zwei einfachen Kraftpunkten von Boscovichs ursprünglichem Standpunkt aus nicht zu rechtfertigen ist. Und doch kann dieser Begriff für die Begründung der physikalischen Wirklichkeit nicht entbehrt werden, da er seine Stelle in dem realen Kräftegesetz behauptet, das Boscovich als oberste Regel alles Geschehens proklamiert. Die Anziehung und Abstossung der einfachen Elemente richtet sich nach den jeweiligen Abständen, in denen sie von einander stehen. Damit aber erhebt sich wiederum die alte Eulersche Frage. Wie ist es zu verstehen, dass die Materie in ihren realen Betätigungen von etwas bloss „Gedachtem“ und „Möglichem“ abhängig sein soll? Und auch in anderer Richtung zeigt es sich nunmehr, dass Boscovichs Erklärung sich in einem Zirkel bewegt. Um zu dem Begriff der Entfernung zu gelangen, muss er annehmen, dass die mannigfachen und verschiedenartigen „Hier“ und „Jetzt“, die wir als Bestimmungen der physischen Punkte kennen lernen, unter einander ein festes gegenseitiges Verhältnis aufweisen. „Alle diese einzelnen realen Modi entstehen und vergehen; aber sie sind in sich selbst gänzlich unteilbar, unausgedehnt, unbeweglich und in ihrer Ordnung unveränderlich. Damit aber bieten sie die Grundlage für die reale Relation der Distanz dar, sei es, dass wir darunter die örtliche zwischen zwei Punkten oder die zeitliche

zwischen zwei Ereignissen verstehen. Dass zwei materielle Punkte eine gewisse Distanz besitzen: dies besagt nichts anderes, als dass ihnen diese beiden bestimmten und unterschiedlichen Modi des Seins zukommen.¹⁰⁵⁾ Es ist indessen keineswegs selbstverständlich, noch aus dem Früheren ersichtlich, dass zwischen den besonderen qualitativen Merkmalen — als welche wir die Raum- und Zeitpunkte hier allein kennen — eine derartige feste Ordnung und Reihenfolge herrscht, die es uns ermöglicht, sie miteinander zu vergleichen und zwischen ihnen eine Beziehung des „grösseren“ oder „kleineren“ Abstandes festzustellen. Vielmehr ist in eben dieser Annahme der Raum als Stellensystem neben und über den Einzelstellen bereits stillschweigend mitgesetzt. Vom absoluten gänzlich isolierten Moment aus lässt sich die Eigenart der räumlichen und zeitlichen Relation nicht verständlich machen; sie kann nur durch eine *petitio principii* eingeführt werden. Die Beziehung ist kein blosses Nebenergebnis, das aus der Summierung der „einfachen“ Elemente resultierte; sondern umgekehrt muss deutlich sein, dass dasjenige, was einen Punkt erst zum Raum- oder Zeitpunkt macht, nichts anderes als eben diese ursprüngliche und spezifische Beziehung ist, die wir in ihn hineindenken.

Unter einem neuen Gesichtspunkt tritt uns das gleiche Problem in Boscovichs Erörterung des Maassbegriffes entgegen. Die konkrete Messung besteht darin, dass wir die bestimmte Länge, die wir als Grundeinheit brauchen, bald hier, bald dort anlegen; sie setzt also voraus, dass wir den Maassstab, ohne dass seine Natur dadurch geändert würde, im Raume fortbewegen können. Gerade diese Voraussetzung aber ist — wie sich aus Boscovichs physikalischer Grundanschauung zwingend ergibt — in Wirklichkeit niemals erfüllbar. Die Linie ist bisher als ein Inbegriff von Raumpunkten definiert, die uns ihrerseits wiederum nur als abhängige Eigenschaften von Kraftpunkten bekannt sind. Es ist daher nur folgerichtig, wenn jetzt hervorgehoben wird, dass die Identität des Maasses, die für jede exakte Vergleichung zu fordern wäre, im strengen Sinne niemals besteht. Die Einheitsstrecke erleidet, indem sie an eine andere Stelle des Raumes übertragen wird, eine innere Aenderung, da sie hier eine andere Verteilung der physischen Punkte vorfindet und sich somit fortan

auch aus anderen realen „Orten“ als zuvor zusammensetzt. Gäbe es eine gleichförmige und stetige Ausbreitung des Stoffes, so liesse sich unser materieller Maassstab innerhalb ihrer beliebig verschieben, ohne irgend eine Wandlung zu erfahren; — da indessen in Wirklichkeit die Materie durchgängig differenziert ist und sich ein und dieselbe Konfiguration der diskreten Kraftpunkte niemals wiederholt, so ist eine wahrhafte Identität von Längen im Grunde eine abstrakte Erdichtung: eine Fiktion, die für die Geometrie von Nutzen sein mag, die aber in den wirklichen konkreten Gegenständen keine Stütze findet.¹⁰⁶⁾ So stehen wir hier vor einer empiristischen Auflösung der Geometrie: denn die tatsächliche Natur der Körper ist es, die über die Gültigkeit der mathematischen Begriffe entscheidet. Zwar versucht Boscovich diese Konsequenz abzuschwächen, indem er betont, dass wir, ohne die strenge Identität des Maassstabes zu behaupten, doch von der Gleichheit zweier, an verschiedenen absoluten Raumstellen befindlichen, Strecken sprechen können.¹⁰⁷⁾ Indessen fehlt auch hierfür nach den Voraussetzungen des Systems die exakte logische Bürgschaft: wieder ist es nur die Ungenauigkeit der Sinne, die die Bildung dieses nicht minder „imaginären“ Begriffs begünstigt. Die Geometrie ist an und für sich „wahr“, da sie, wenn man ihr einmal ihre Voraussetzungen zugesteht, aus ihnen widerspruchslose Schlüsse entwickelt; aber es fehlt ihr zuletzt jede Handhabe, um in die Gestaltung der Physik einzugreifen, da die Stetigkeit, die wir im rein mathematischen Gebiet zu Grunde legen, dem Begriff des „aktuellen“ physikalischen Objekts widerstreitet.¹⁰⁸⁾

Der Konflikt zwischen dem Idealen und Realen ist somit hier nicht zum Austrag gelangt, sondern er hat sich nur von neuem verschärft. Boscovichs merkwürdige und schwierige Raum- und Zeittheorie ist ein letzter interessanter Versuch, diese beiden Grundbegriffe und ihr Verhältnis zu den realen physischen Gegenständen zu verstehen. Blickt man nunmehr noch einmal auf das Ganze der vorangehenden Entwicklung zurück, so sieht man, welche gewaltige unausgesetzte Gedankenarbeit das achtzehnte Jahrhundert an die Bewältigung dieses Problems gewendet hat. Raum und Zeit haben in den verschiedenen Lösungsversuchen, die wir verfolgt haben,

die gesamte Skala des „subjektiven“, wie des „objektiven“ Daseins durchlaufen. In der ersteren Hinsicht waren sie bald als Produkte unmittelbarer innerer oder äusserer Wahrnehmung, bald als abstrakte Denkerzeugnisse, bald als Gebilde gewohnheitsmässiger Association der Vorstellungen, bald als notwendige und allgemeingültige Begriffe bezeichnet worden. Analog wurde ihre Existenz hier in der Art eines selbständigen und unabhängigen Daseins gefasst, während sie dort als blossе Beschaffenheiten und Modi der Dinge oder aber als objektive Verhältnisse zwischen ihnen gedeutet wurden. Der Umkreis des möglichen physischen oder psychischen Seins ist nunmehr durchmessen, ohne dass die Begriffe des Raumes und der Zeit ihren wahren logischen Ort gefunden haben. Die endgültige Aufklärung des Problems kann nur von einer Philosophie erwartet werden, die von einer kritischen Umformung des Begriffs des Seins selbst ihren Ausgang nimmt und die damit die Gebiete des „Subjektiven“ und „Objektiven“ zu einander in ein völlig neues Verhältnis rückt.

Drittes Kapitel.

Die Ontologie. — Der Satz des Widerspruchs und der Satz vom zureichenden Grunde.

I.

Wenn man der Entwicklung der mathematischen Physik im achtzehnten Jahrhundert die Entwicklung der schulmässigen Logik gegenüberstellt, so tritt die Inkongruenz zwischen Form und Inhalt des Wissens alsbald deutlich hervor. Der Gehalt, den die exakte Forschung sich stetig erarbeitet, spottet zunächst aller Bestrebungen, ihn in die überlieferten Begriffsschemata einzureihen. So droht jetzt zwischen Philosophie und Wissenschaft eine völlige Entfremdung einzutreten. Nur in der populären Fassung und Wendung, die sie durch die französische Aufklärung erhalten hatte, steht jetzt die Philosophie mit den Interessen der Erfahrungswissenschaft noch in lebendigem Zusammenhange, während sie ihn um so mehr verliert, je strenger sie ihr eigenes Gebiet und ihre eigentliche Aufgabe systematisch abzugrenzen strebt. Und doch wäre es irrig und ungerecht, wenn man den Wert der Wolffischen Lehre nur nach dem bemessen wollte, was sie für die äussere technische Gliederung und die formale syllogistische Ableitung des Wissens geleistet hat. So nüchtern und unfruchtbar sie uns heute im einzelnen oft erscheinen mag: so war sie es doch, die die zentrale Frage der Philosophie, die Frage nach der Methode der Erkenntnis dauernd wach erhielt. In diesem einen Punkte blieb sie die echte Erbin der Leibnizischen Lehre: es ist ihr Verdienst, dass sie, bei aller Abweichung und Abschwächung im einzelnen, die Leibnizische Problemstellung gegenüber allen Angriffen gewahrt und im Bewusstsein des Zeitalters lebendig erhalten hat.

Das Verhältnis von Denken und Sein hat in Leibniz' Lehre eine völlig neue Bestimmung erfahren.¹⁾ Indem alle Realität sich in den Inbegriff der vorstellenden Subjekte und ihrer Bewusstseinsinhalte auflöste, entstand nunmehr die Aufgabe, ein allgemeines Kriterium zu finden, das den „objektiven“ Gegenstand der Physik von den beliebigen flüchtigen Inhalten der Phantasie unterschied. Der Hinweis auf eine äussere, für sich bestehende Ursache vermochte hier nichts zu leisten: war doch jede Möglichkeit abgeschnitten, aus dem Kreise des Vorstellens herauszutreten, um sich ihrer zu versichern. Das einzig fassbare und tatsächlich anwendbare Kriterium für die Wahrheit einer Perzeption konnte nicht länger in jenseitigen, von ihr unterschiedenen Dingen, sondern nur in inneren logischen Merkmalen, die ihr zukommen, gesucht werden. Wenn wir eine bestimmte, uns gegebene Erscheinung als „wirklich“ bezeichnen, so kann dies, schärfer betrachtet, nicht bedeuten, dass sie neben dem, als was sie sich uns unmittelbar zeigt, noch eine zweite gänzlich andersartige Form der Existenz ausserhalb aller denkenden Subjekte besitze, sondern es besagt nur etwas über die Stellung, die sie innerhalb des Gesamtsystems unserer Erfahrung einnimmt. Wir nennen ein Phänomen „real“, wenn es nicht beliebig und regellos in uns entsteht, sondern sich in seinem Auftreten sowohl wie in seinen Folgen an konstante gleichbleibende Bedingungen gebunden erweist. Die Vorstellungen in uns kommen und gehen nicht nach schrankenloser Willkür, sondern sie ordnen sich in fest umschriebene gesetzliche Zusammenhänge. Diese Gesetzlichkeit, in der sie untereinander stehen, ist es, die ihnen den Charakter der Wirklichkeit aufprägt, denn wirklich heisst uns ein Inhalt, wenn er nicht ein schwankendes Gebilde des Augenblicks ist, sondern unserer denkenden Betrachtung immer die gleiche unveränderliche Eigenart darstellt. Die Bestimmtheit indessen, die hier gemeint und gefordert ist, kann durch die bloss empirische Association der Vorstellungen niemals gewährleistet werden. Jede Aussage über empirische Verknüpfungen setzt allgemeine und notwendige Grundsätze voraus, auf die sie sich stützt. Und so sind es diese letzteren, in denen schliesslich die Wirklichkeit der Erscheinungswelt verankert ist. Die Phänomene der Sinne dürfen uns als gesichert

gelten, sofern und soweit sie derartig verknüpft sind, wie die „intelligiblen Wahrheiten“ es fordern.²⁾ Als Muster dieser Wahrheiten, auf denen alles Sein zuletzt beruht, werden von Leibniz vor allem die Sätze der Mathematik, weiterhin aber insbesondere die Grundregeln der Dynamik, wie das Gesetz der Erhaltung der lebendigen Kraft genannt. Wenngleich alle diese Sätze lediglich „ideal“ sind, so gelten sie doch in aller Strenge für den gesamten Bestand und Umfang der konkreten gegenständlichen Welt: ist es doch eben die Uebereinstimmung, in der unsere Wahrnehmungen mit ihnen stehen, die aus ihnen erst feststehende und gegründete „Tatsachen“ macht. (Vgl. ob. S. 90.)

Es macht den wesentlichen Vorzug des Wolffischen Systems aus, dass es an diesem Grundgedanken des Leibnizischen Rationalismus festgehalten und ihn der Folgezeit rein überliefert hat. Das eigentliche Kennzeichen für die Wirklichkeit der Dinge und das Merkmal, das sie vom Traume unterscheidet, können wir nicht entdecken, so lange wir nur ein einzelnes isoliertes Objekt ins Auge fassen. Die „Realität“ der Erscheinung ist kein absolutes Merkmal, das ihr anhaftet und das man von ihr ablesen könnte, sondern sie resultiert erst aus der wechselseitigen Beziehung und Ordnung der Phänomene. „Da nun dergleichen Ordnung sich im Traume nicht befindet, als wo vermöge der Erfahrung kein Grund anzuzeigen, warum die Dinge bei einander sind und so neben einander stehen, auch ihre Veränderungen auf einander erfolgen: so erkennt man hieraus deutlich, dass die Wahrheit vom Traume durch die Ordnung unterschieden sei. Und ist demnach die Wahrheit nichts anders, als die Ordnung der Veränderung der Dinge . . . Wer dieses wohl erwäget, der wird zur Genüge erkennen, dass ohne den Satz des zureichenden Grundes keine Wahrheit sein kann. Ja es erhellet ferner, dass man die Wahrheit erkennt, wenn man den Grund versteht, warum dieses oder jenes sein kann, das ist die Regel der Ordnung, die in denen Dingen und ihren Veränderungen anzutreffen.“³⁾ Die rationale Verknüpfung der Dinge, wie sie durch den Satz vom Grunde bezeichnet wird, ist somit kein abgeleitetes Ergebnis, sondern sie ist die fundamentale Bedingung, unter der von einem Sein der Gegenstände überhaupt erst die Rede sein kann. Die „Objektivität“ wurzelt nicht in der Sinneswahr-

nehmung, sondern in den formalen Gesetzen des Denkens, die erst den Zusammenschluss aller besonderen Phänomene zu einer systematischen Einheit verbürgen⁴⁾. Der Satz des Widerspruchs und der Satz vom zureichenden Grunde sind der Quell der „transzendentalen Wahrheit“ in den Dingen, wie der logischen Wahrheit in unseren Aussagen. Gäbe es keine notwendigen und unabänderlichen Zusammenhänge, denen die Objekte in ihrer Verknüpfung unterstehen, so besäßen wir keinerlei Recht, einem bestimmten Subjekt ein bestimmtes Prädikat als ihm wesentlich zugehörig zuzuschreiben, — so müsste jedes Urteil sich auf die Konstatierung augenblicklich gegebener Bewusstseinszustände beschränken, statt eine für alle Zeiten und alle denkenden Individuen gültige Beziehung auszusprechen.⁵⁾ Die Möglichkeit der Wissenschaft wäre damit aufgehoben,⁶⁾ und sofern überhaupt eine Art „Wirklichkeit“ zurückbliebe, so wäre sie eine blosser Schlaraffen- und Fabelwelt, in der Jegliches aus Jeglichem entstehen und zu Jeglichem werden könnte.⁷⁾

Ist somit zwischen dem Sein der Dinge und den allgemeinen Denkgesetzen eine durchgängige harmonische Entsprechung zu fordern, so ist doch das Rangverhältnis, das zwischen den beiden Momenten besteht, bisher nicht völlig geklärt. Ist es unser Intellekt, der den Gegenständen die Norm gibt oder wird umgekehrt in der logischen Wahrheit nur ein für sich bestehender, unabhängiger Sachverhalt anerkannt und nachgeahmt? Auf diese Frage enthält Wolffs System keine völlig eindeutige Antwort. Die logische Wahrheit wird der „transzendentalen“ untergeordnet: aber die letztere selbst besitzt ihren Halt und Ursprung im „göttlichen Verstande“, der, wie weit er immer über den unsereren erhaben gedacht werden mag, mit ihm doch in seinen allgemeinsten Grundregeln als wesensgleich gilt.⁸⁾ So ist es zuletzt ein metaphysischer Begriff, der den Zusammenhang zwischen dem Idealen und Realen herstellen und verbürgen muss. Die Welt der Dinge fügt sich den Gesetzen unseres Begreifens, weil sie selbst aus einem geistigen Prinzip her stammt. Erst in diesem vermittelnden Gedanken gewinnt Wolffs Rationalismus seine Universalität und seine Geschlossenheit. Wahr ist, was aus dem Begriff einer Sache als notwendig eingesehen werden kann: denn der Urbegriff, der „conceptus primus“ eines Dinges

ist zugleich das Vorbild, nach welchem es geschaffen und nach welchem über seine Zulassung zur Wirklichkeit bestimmt worden ist.⁹⁾

Der Widerspruch gegen diese Gesamtkonzeption tritt innerhalb der deutschen Philosophie anfangs nur an wenigen Stellen hervor; aber er gewinnt immer mehr an Stärke und Ausbreitung. Es ist vor allem Andreas Rüdiger, der in seiner logischen Hauptschrift „de sensu veri et falsi“ den Kampf aufnimmt. Der reine Begriff kann — wie er ausführt — niemals die Existenz einer Sache verbürgen; vielmehr können wir die Gewähr hierfür lediglich dem Eindruck der Sinne entnehmen.¹⁰⁾ Die gewöhnliche Definition der Wahrheit: dass sie nämlich die Uebereinstimmung unserer Gedanken mit den Dingen sei, ist daher falsch und irreführend; denn sie setzt voraus, dass wir unmittelbar die Wesenheit der Dinge besitzen und an ihr das Recht unserer Vorstellungen messen können. Stellen wir uns dagegen auf den tatsächlichen Standpunkt unserer Erkenntnis, so kann die logische Wahrheit uns nichts anderes bedeuten, als die Uebereinstimmung unserer Begriffe mit den sinnlichen Wahrnehmungen, die für uns das höchste Prinzip der Gewissheit sind.¹¹⁾ Auch die Methode der Mathematik — und das ist ein entscheidender Einwand, durch den der Rationalismus in seiner Grundanschauung getroffen werden soll — bietet uns keinerlei neue und spezifische Quellen der Gewissheit dar. Die Wurzeln dieser Methode liegen nicht, wie man fälschlich annimmt, in der Syllogistik, sondern in der direkten sinnlichen Anschauung. Dies gilt nicht nur von ihren Grundbegriffen, die wie alle abstrakten Ideen zuletzt auf die Empfindung zurückgehen, sondern — was hier den Ausschlag gibt — von ihrem eigentlichen Beweis- und Schlussverfahren. Denn alle mathematischen Schlussweisen lassen sich zuletzt auf den einzigen Akt des Zählens reduzieren; dieser aber ist notwendig sinnlicher Natur, da er sich auf konkrete Einzelelemente stützt, die als solche nur durch die Empfindung gegeben werden können.¹²⁾ Und noch deutlicher als in der Algebra tritt dieses sinnliche Moment in der reinen Geometrie hervor, deren ganze Aufgabe sich darin erschöpft, die tatsächlichen Beschaffenheiten der wahrnehmbaren Figuren, die sich wegen ihrer Mannigfaltigkeit auf den ersten Blick nicht sogleich erfassen lassen, zu

sammeln und übersichtlich zu gruppieren. Wenn daher in der Syllogistik aus einem Satze deduktiv eine Folge von anderen entwickelt wird, so schreitet hier die Untersuchung in entgegengesetzter Richtung fort, indem eine Mehrheit anschaulich gegebener Tatsachen in einen einheitlichen Gesamteindruck vereinigt und zusammengezogen wird. Ist dies aber einmal erkannt, so ergibt sich klar, dass die Philosophie von der Anwendung der mathematischen Methode keinerlei wesentliche Fortschritte zu gewärtigen hat. Was sie von der Mathematik zu lernen hat, beschränkt sich lediglich auf die äussere Form der Darstellung und Anordnung, während sie ihrem eigentlichen sachlichen Ziele nach, wie in den Mitteln, mit denen sie es zu erreichen strebt, von ihr prinzipiell abweicht.¹³⁾

Wenn hier die Trennung von philosophischer und mathematischer Methode nur dadurch erkauft werden kann, dass die letztere selbst ihren eigentümlichen logischen Wert einbüsst, so erfährt bei Rüdigers Schüler und Nachfolger, bei Christian August Crusius, das Problem eine tiefere Fassung. Der Grundgegensatz zwischen den beiden Hauptrichtungen der deutschen Philosophie tritt sogleich scharf und bestimmt zu Tage, wenn Crusius gegen Leibniz und Wolff ausspricht, dass man, sobald das Kriterium der Wahrheit unserer Erkenntnis nur in ihrer formalen inneren Uebereinstimmung gesucht werde, über blossen Beziehungen zuletzt allen materialen Gehalt des Seins verliere. Alles „Kernichte und Positive in den ersten menschlichen Begriffen“ werde durch dieses System aufgehoben und statt dessen alles „auf Schrauben und relativische in einen Zirkel zusammenlaufende Begriffe“ gesetzt. „Denn wenn das Wesen der einen Monade darinnen besteht, dass sie sich die andere vorstellt und das Wesen der anderen darinnen, dass sie sich die erste vorstellt: So ist ja noch vor das Wesen keiner von beyden ein absoluter Begriff angegeben. Wenn das ganze Wesen derselben darinnen bestehen soll, so ist auch keiner möglich. Wo aber nichts absolutes ist, da ist es auch widersprechend, etwas relativisches zu setzen.“¹⁴⁾ Der Grund- und Urbegriff der Existenz lässt sich daher niemals in blossen Beziehungen auflösen, sondern er beruht auf einer schlechthin einfachen, nicht weiter zurückführbaren Setzung. Statt mit „möglichen

Begriffen“ zu beginnen und von hier aus — wie Wolff es tut — durch fortschreitende logische Determinationen das Wirkliche bestimmen zu wollen, müssen wir vielmehr den umgekehrten Weg einschlagen. „Es verdient angemerkt zu werden, dass, ungeachtet in dem Begriffe des Möglichen weniger ist, als in dem Begriffe des Wirklichen, dennoch der Begriff des Wirklichen sowohl der Natur nach, als unserer Erkenntnis nach, eher sei, als der Begriff des Möglichen. Ich sage erstlich, dass er der Natur nach eher sei. Denn wenn nichts Wirkliches wäre: So wäre auch nichts mögliches, weil alle Möglichkeit eines noch nicht existirenden Dinges eine Causalverknüpfung zwischen einem existirenden und zwischen einem noch nicht existirenden Dinge ist. Ferner ist auch unserer Erkenntnis nach der Begriff des Wirklichen eher, als der Begriff des Möglichen. Denn unsere ersten Begriffe sind existierende Dinge, nemlich Empfindungen, wodurch wir erst hernach zu dem Begriffe des Möglichen gelangen müssen.“ Die blosser Tatsache, dass ein Begriff sich nicht widerspricht und somit in sich selbst formal einstimmig ist, enthält für sich allein nicht den mindesten Hinweis auf irgend ein Dasein ausser ihm; vielmehr quillt die Anzeige und der Beweis des Seins aus völlig andersartigen Voraussetzungen. „Wenn eine Substanz existiren soll, so muss sie unmittelbar in einem irgendwo und zu einer Zeit existiren. Wenn also die Möglichkeit einer Substanz nichts der Existenz widersprechendes in sich haben soll: So wird Raum und Zeit in dem weitesten Verstande schon vorausgesetzt; und für bekannt angenommen, und es ist ein Teil von dem, was zur Möglichkeit einer Substanz erfordert wird. Ferner wenn ein noch nicht existirendes Ding wahrhaftig möglich sein soll: So wird in einem andern existirenden Dinge schon etwas vorausgesetzt, wodurch es ihm, vermittelt einer Causalität, die Wirklichkeit geben kann, und welches eben die Kraft dazu heisset. Daher sind Kraft, Raum und Zeit die Teile, welche zu der vollständigen Möglichkeit eines gedachten Dinges gehören.“¹⁵⁾

So fruchtbar indes diese Gedanken für eine allgemeine Kritik der ontologischen Methode sind, so wenig vermag Crusius das Problem, das er aufwirft, selbst zur Lösung zu bringen. Er er-

kennt, dass das Denken, so lange es lediglich unter der Herrschaft und Leitung des Satzes des Widerspruchs steht, unfruchtbar und zur Gestaltung des Erfahrungsgegenstandes unzureichend bleibt. Aber er besitzt kein anderes Mittel, um diese Lücke zu füllen, als die Berufung auf die „einfache“ Sinnesempfindung. Damit aber greift er auf eine Anschauung zurück, der durch die psychologische Analyse bereits der Boden entzogen war und die somit jetzt im Kampf gegen das rationalistische System der Erkenntnis keinen festen Stützpunkt mehr zu bieten vermag. Dass die Kraft, die hier neben Raum und Zeit als die eigentliche „Erfüllung der Möglichkeit“ bezeichnet wird, uns direkt durch die Wahrnehmung verbürgt werde: diese Behauptung stellt nach Humes Untersuchungen nur noch einen Anachronismus dar. So muss sich hier das Problem erneuern und verschärfen. Die naive Anschauung, dass die existierenden Dinge den Anfang unserer Erkenntnis ausmachen, dass unsere ersten Empfindungen die Gewissheit des äusseren Daseins unmittelbar in sich tragen, ist durch die Fortschritte der psychologischen Erkenntnistheorie selbst hinfällig geworden. Der Begriff des Gegenstandes — dies ist auch hier sicher erkannt — ist kein ursprünglicher und selbstverständlicher Besitz, sondern er entsteht uns erst als Abschluss eines komplizierten Bewusstseinsprozesses, in welchem wir die gegebenen Impressionen formen und umdeuten. Nur über die Mittel, die wir bei dieser Deutung verwenden, nicht über das Faktum selbst kann fortan Streit herrschen. So entsteht nunmehr eine doppelte gedankliche Bewegung, die von verschiedenen Seiten her auf ein und dasselbe Ziel hinweist. Dem Rationalismus ist die Aufgabe gestellt, seine allgemeinen Prinzipien zu immer grösserer Bestimmtheit zu entwickeln, damit sie den Forderungen, die der konkrete Gegenstand der Physik stellt, immer vollkommener zu genügen vermögen, — während auf der anderen Seite in dem, was man bisher als eine einfache Leistung der Empfindung hinzunehmen pflegte, immer schärfer der Anteil anderer Faktoren und „Vermögen“ ans Licht gestellt werden muss.

In der Richtung auf diese Aufgabe liegt auch Crusius' eigene und positive Leistung für die Erkenntnistheorie. Der eigentliche Gegensatz zwischen der Logik der Schule und der Logik der

empirischen Wissenschaft kam, wie wir uns erinnern, am Problem der Definition zum Austrag. Wenn vom Standpunkt der Ontologie die Definition als der echte gedankliche Anfang und Ansatz erschien, der aller unserer Erfahrungserkenntnis vorausgehen muss, so wurde sie auf der Gegenseite nur als die Beschreibung eines psychologischen Faktums gefasst, ihr somit lediglich die Bedeutung einer zufälligen „Tatsachenwahrheit“ zuerkannt. (Vgl. ob. S. 326 ff.) In die allgemeine Diskussion dieser Frage greift nunmehr Crusius ein. Es ist — wie er ausführt — ein vergebliches Bemühen, in der Ontologie mit der Erklärung der einfachen Begriffe zu beginnen, um von hier, im synthetischen Beweiskgang, zur Aufstellung der zusammengesetzten Merkmale zu gelangen. Die primitiven Grundbegriffe lassen sich nicht durch Genus und spezifische Differenz definieren, sondern sie lassen sich nur als ein tatsächlicher Bestand, der in alle unsere komplexen Bewusstseinsinhalte eingeht, unmittelbar aufzeigen und vor Augen legen. Wir gelangen zu ihnen nicht kraft logischer Setzung, der immer der Schein der Willkür anhaften bliebe, sondern kraft der Zerlegung gegebener Vorstellungen. „So muss man merken, dass die einfachsten Begriffe selbst sich nicht anders, als durch die analytische Art des Nachdenkens deutlich machen lassen. Man kann bei denselben nichts weiter thun und darf auch nichts mehr verlangen, als dass man die Art und Weise erkläre, wie man zu den einfachen Begriffen gelange, das ist, wie einem, der auf alles genau Acht hat, bei der fortgesetzten Zergliederung der zusammengesetzten Dinge, die unsere Sinne rühren, endlich die einfachsten Begriffe übrig bleiben.“

So ist denn auch die Gewissheit und „Deutlichkeit“, die den Grundlagen der Ontologie zukommt, von völlig eigentümlicher Art und lässt sich weder mit der „gemeinen Deutlichkeit“, die unseren sinnlichen Empfindungen anhaftet, noch mit der Deutlichkeit, die die sonstigen abstrakt-wissenschaftlichen Begriffe besitzen, auf eine Stufe stellen. Von der letzteren unterscheidet sie sich dadurch, dass eine erschöpfende Definition, die in der Aufzählung der verschiedenen Teile und Merkmale des Begriffs bestünde, hier unmöglich ist, — von der ersteren dadurch, dass ein besonderes Verfahren der Abstraktion erfordert wird, um sich des Gehalts der ontologischen Begriffe zu

versichern. „Die dritte Art von Deutlichkeit entsteht dadurch, dass man bei der Zergliederung derer aus den Sinnen kommenden zusammengesetzten Begriffen Achtung gibt, wie aus den zusammengesetzten die einfachen herauskommen, indem man dasjenige, was nicht dazu gehöret, dergestalt hinweg nimmt, dass in Gedanken nichts mehr übrig bleibt, als was dazu gehöret. Diese Deutlichkeit kann man im engeren Verstande die logikalische Deutlichkeit oder die Deutlichkeit des Abstraktionsweges nennen. . . . Die deutliche Erkenntnis des menschlichen Verstandes endiget sich unten nothwendig in die gemeine und oben in die logikalische Deutlichkeit. Denn wir müssen unsere Erkenntnis von den Sinnen anfangen, da wir also auf Begriffe kommen, die unauflöslich sind und die nicht mehr als die gemeine Deutlichkeit haben können. Durch fortgesetztes Nachdenken können diejenigen, die Verstand und Fleiss genug haben, bis auf die einfachsten Begriffe durchdringen, welche aber eben ihrer Einfachheit wegen dem Verstande nicht durch Zergliederung ihrer selbst, sondern nur durch Zergliederung des Ganzen, in welchem sie angetroffen werden, können deutlich gemacht werden. Weil demnach diese beyden extrema der menschlichen Erkenntnis nicht so mit sich umgehen lassen, wie der ganze zwischen ihnen befindliche Zwischenraum so vieler gelehrter Wissenschaften, darinnen man die Begriffe durch Zergliederung deutlich zu machen gewohnt ist: So wissen sich manche nicht recht darein zu finden. Denn einige, wenn sie sehen, dass sich bei den extremis der menschlichen Erkenntnis nicht eben die Art von Deutlichkeit anbringen lasse, an welche sie in den anderen Wissenschaften gewöhnt sind, klagen sogleich über eine allgemeine Dunkelheit, welche sich zuletzt in aller menschlichen Erkenntnis befände. Andere aber, indem sie diesem Vorwurf ausweichen wollen, schmähen ziemlich unbedachtsam auf die Sinne. Sie wollen lauter Begriffe haben, die der Verstand aufgelöst hat. Wenn sie an die obersten Grenzen aller menschlichen Erkenntnis gekommen sind, so wollen sie die einfachen Begriffe ebenfalls durch eine fernere Auflösung definieren und deutlich machen. Notwendig müssen sie sich aber alsdann in einem Wirbel herumdrehen und können nicht weiter kommen. Sie flechten und wirren eins in das

andere und definieren erst dieses durch jenes, und hernach jenes durch dieses. Weil sie die rechte Methode, einfache Begriffe deutlich zu machen, aus der Acht lassen: so verfallen sie dabei auf bloss relativische und negativische Begriffe, wobei sie aber das absolute und positive aus der Acht lassen und nichts als pure Cirkel und leere Worte übrig behalten.“¹⁶⁾

Wir mussten diese Sätze von Crusius ausführlich wiedergeben, weil sie es sind, die den eigentlichen Anstoss zur Kritik der „geometrischen Methode“ des Philosophierens gegeben haben. Innerhalb der deutschen Philosophie entsteht jetzt eine kräftige Gegenströmung gegen das herrschende Schulsystem. Die geschichtliche Wirkung, die Crusius' Lehre hier geübt hat, tritt nicht nur bei Lambert und Mendelssohn, sondern vor allem auch in Kants vorkritischen Schriften deutlich hervor. Kant selbst gedenkt, in der Kontrastierung des mathematischen und metaphysischen Verfahrens, der „Methode dieser neuen Weltweisheit“, die „in kurzem so berühmt geworden“ sei, und „in Ansehung der besseren Aufklärung mancher Einsichten ein so zugestandenes Verdienst“ besitze.¹⁷⁾ In der Tat musste Crusius' Leistung innerhalb des engeren geschichtlichen Kreises, dem sie angehört, als ein entscheidender Fortschritt erscheinen: war doch hier zum ersten Male scharf hervorgehoben, dass die Philosophie die Begriffe der Einzelwissenschaften nicht willkürlich hervorzubringen, sondern nur als ein Faktum aufzunehmen habe, das es zu begründen und in seine Voraussetzungen aufzulösen gilt. Die einfachen und fundamentalen Prinzipien können uns nicht anders zum Bewusstsein kommen, als dadurch, dass wir sie an der empirischen Anschauung selbst als deren notwendige Momente und Bedingungen aufweisen. Ohne diese beständige Beziehung auf den konkreten Gegenstand der Erfahrung müsste die philosophische Systematik der Begriffe ins Grund- und Bodenlose sinken. Und dennoch vermag Crusius' eigene Lehre die Korrelation zwischen Erfahrung und Denken, die sie fordert, nicht klar und einwandfrei zu begründen. Wer nur aufmerksam und scharfsinnig genug wäre, der könnte — wie sie betont — „aus einem jedweden wirklich vorhandenen Dinge, das unseren Sinnen vorkommt, die ganze Ontologie abstrahieren“.¹⁸⁾ Die einfachen Begriffe „stecken“ somit in den Sinnendingen;

es kommt nur darauf an, sie aus ihnen wiederum herauszuziehen und zu gesondertem Bewusstsein zu bringen. Aber das eigentümliche Verfahren dieser Reduktion bleibt in Dunkel gehüllt. Crusius gedenkt, trotz aller Hinneigung zum Empirismus, auf das allgemeine Ideal der Metaphysik nicht zu verzichten. Die Metaphysik ist ihm die „Lehre von den notwendigen Vernunftwahrheiten, sofern sie den zufälligen entgegengesetzt werden“; sie will somit — wie im Anklang an die Leibnizische Spekulation ausgesprochen wird — nur solche Sätze enthalten, die bei Setzung einer jedweden Welt statt haben müssen. So ist sie es, die für die Kenntnisse, die wir in den übrigen Wissenschaften nur a posteriori erfassen, „die Gründe der Möglichkeit oder Nothwendigkeit a priori“ aufweist, wodurch die Erkenntnis derselben deutlicher und vollständiger wird.¹⁹⁾ Wie aber gelangen wir zu derartigen Grundwahrheiten von allgemeiner und notwendiger Geltung, da wir doch die Begriffe niemals für sich und losgelöst besitzen, sondern sie immer nur im konkreten Einzelbeispiel anschauen können? Wird nicht — da wir keinen andern Ausgangs- und Stützpunkt haben sollen, als die Empfindung — unser Wissen dadurch zu einem Inbegriff zufälliger Einzelsätze, die nur für diesen oder jenen bestimmten Zeitpunkt und unter diesen und jenen individuellen Umständen gültig sind? Auf diese Fragen findet Crusius' Philosophie keine endgültige Antwort: der vieldeutige Ausdruck der „Abstraktion“, den sie gebraucht, bezeichnet mehr die Schwierigkeit, als dass er sie zur Lösung brächte. —

Erwägt man diese Schranke, so tritt der Fortschritt, den Lamberts Lehre vollzieht, erst in die rechte geschichtliche Beleuchtung. Lambert nimmt in der Tat das Problem genau an demjenigen Punkte auf, an dem Crusius es verlassen hatte. Er selbst übernimmt von Crusius die allgemeinen Einwände, die dieser gegen Wolffs Methode gerichtet hatte: wie er ihn denn, neben Darjes, als einen der vorzüglichsten Erneuerer der Ontologie nennt.²⁰⁾ Die Entwicklung der einfachen Begriffe und ihre Verknüpfung zu immer neuen zusammengesetzten Bildungen führt uns, so fruchtbar und notwendig sie ist, doch über den Bereich des bloss „Gedenkbaren“ und Möglichen nirgends hinaus. „Von der Form allein — so schreibt Lambert an Kant — kommt man zu keiner Materie, und man bleibt im Idealen und in blossen

Terminologien stecken, wenn man sich nicht um das Erste und für sich Gedenkbare der Materie oder des objektiven Stoffes der Erkenntnis umsieht.“²¹⁾ Bisher freilich ist man in der Grundlehre anders verfahren: „denn indem man von der Realität, wegen der Besorgnis des Scheines abstrahierte und anstatt von der Sache selbst hergenommene Axiomata zu gebrauchen, sich nur an Prinzipia hielt, die nicht den Stoff, sondern nur die Form der Erkenntnis betrafen, so blieben höchstens nur Verhältnisbegriffe. Da sich aber aus blossen Verhältnissen keine Sache bestimmen lässt, so war die Schwierigkeit immer noch ganz da, wie man nach der in der Ontologie angenommenen Ordnung zum Realen kommen könnte.“²²⁾ Die bloße Gesetzmäßigkeit der Verknüpfung, auf die Leibniz und Wolff sich berufen hatten, vermag diesem Problem nicht zu genügen. „In der Metaphysik hat man die metaphysische Wahrheit durch die Ordnung, die in den Dingen und ihren Teilen ist, definiert. Man sah nämlich, dass das logisch Wahre von dem Irrigen und Falschen, das metaphysisch Wahre aber von dem Traume müsse unterschieden werden. Diesen letztern Unterschied fand man nun fürnehmlich darin, dass das Geträumte weder unter sich, noch mit dem, was wir wachend erfahren, denjenigen Zusammenhang habe, den es haben würde, wenn es ein Stück der wirklichen Welt wäre. . . So hat man in dieser durchgängigen Ordnung das Wesentliche der metaphysischen Wahrheit gesucht, und diese durch die Ordnung in den Dingen definiert. Sie wird aber dadurch von der logischen Wahrheit noch nicht unterschieden, weil letztere ebenfalls eine complete Harmonie, Gedenkbarkeit und durchgängigen Grund und Zusammenhang hat. Was wir wachend sehen, empfinden, gedenken und vorstellen, lässt sich mit allem seinem Zusammenhange als gedenkbar ansehen, wenn auch nichts von demselben existierte. Demnach macht dieser Zusammenhang den Beweis, dass es existieren könne, noch nicht vollständig, ungeachtet allerdings ohne einen solchen Zusammenhang die Existenz oder das existieren können nicht angeht.“

Die Widerspruchslosigkeit und innere Uebereinstimmung ist somit nur die negative Bedingung des Seins, während die positive „in dem Soliden und in den Kräften zu suchen ist“. Erst

in ihnen wird wahrhaft ein „reales kategorisches Etwas“, wird somit das Fundament für alle Aussagen und Urteile über Existenz gesetzt.²³⁾ Kräfte aber lassen sich nicht rein logisch ersinnen und ableiten, sondern wir sind zu ihrer Feststellung lediglich auf das unmittelbare — „Gefühl“ verwiesen.²⁴⁾ So bleibt alle Bestimmung der Existenz zuletzt der Erfahrung eigen;²⁵⁾ während jeder Versuch, dasjenige, was wir unter der Wirklichkeit eines Inhalts verstehen auf abstrakt begriffliche Merkmale zurückzuführen, notwendig fehlschlägt. Wenn Lambert bis hierher Crusius bis ins Einzelne gefolgt ist, so sieht er sich indessen nunmehr vor eine neue und tiefere Frage gestellt. Das Problem der Existenz ist der Erfahrung zur Lösung und Entscheidung übergeben; aber dieser Begriff fordert nunmehr selbst eine schärfere Fassung. Besagt die Erfahrung nicht mehr als eine Summe sinnlicher Beobachtungen, oder wirken auch in ihr allgemeine gedankliche Gesichtspunkte und Maximen mit? So streng daran festzuhalten ist, dass lediglich die sinnliche Wahrnehmung uns die Kenntnis des Soliden und der Kräfte verschaffen kann und dass sie somit für die Begründung der Realität die erste und unentbehrliche Instanz darstellt: so fragt sich doch weiterhin, ob all unser Wissen von den Beziehungen und Verhältnissen der Kräfte rein auf empirischer Grundlage ruht. Die Dynamik als Wissenschaft setzt sowohl die Geometrie, wie die reine Phoronomie, sie setzt somit zwei Grunddisziplinen voraus, in denen es sich nur um die Entwicklung „idealer“ Möglichkeiten handelt, von jeder Existenz dagegen prinzipiell abgesehen wird. So stellt die Erkenntnis der Wirklichkeit ein eigentümliches Ineinandergreifen „apriorischer“ und „aposteriorischer“ Bestandteile dar, die es zunächst zu sondern und in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu begreifen gilt.

Um die einfachen Begriffe, die den Grundstock all unseres Wissens ausmachen, aufzuhellen, ist uns kein anderes Mittel gelassen, als sie wirklich zu „geben“, d. h. als den Weg aufzuzeigen, auf dem das Subjekt sie sich zu erwerben und zu deutlichem Bewusstsein zu bringen vermag. Locke hat für diese Art der Erkenntnis die vorbildliche Methode geschaffen, indem er — ohne sich um die Definition der einzelnen Grundbegriffe weiter zu bemühen — einfach nur die Art der Empfindungen

anzeigt, wodurch wir zu diesen Begriffen gelangen.²⁶⁾ „Er ahmete den Zergliederern des menschlichen Leibes auch in der Zergliederung der Begriffe nach. Er nahm unsere Erkenntnis, so wie sie ist, vor sich, trennete darin das Abstrakte und eben daher bloss Symbolische von dem, was wirklich Begriff und klare Vorstellung heisst und beobachtete, welchen Sinnen und Empfindungen wir jede Arten von Begriffen zu danken haben und welche aus vermischten Empfindungen entstehen? Die Einfachen sonderte er von den übrigen aus und brachte sie in gewisse Klassen. Diese einfachen Begriffe setzte er dergestalt zur Grundlage jeder menschlichen Begriffe und Erkenntnis, dass, was nicht in dieselben aufgelöst werden kann, aus unserer Erkenntnis nothwendig wegbleibet.“²⁷⁾ Gibt es somit keinen anderen Weg, um zur Tafel der Grundbegriffe zu gelangen, als dieses Verfahren der empirischen Auslese, kraft dessen wir „die menschlichen Begriffe sämtlich durch die Musterung gehen lassen“, so nimmt die Methode der Erkenntnis, nachdem einmal diese Begriffe gewonnen und festgestellt sind, eine andere Wendung. Denn nunmehr können wir, ohne uns weiterhin irgendwie auf die Erfahrung berufen zu müssen, aus der Betrachtung dieser Begriffe selbst Folgerungen ziehen und Bestimmungen ableiten, die mit ihnen notwendig verknüpft sind. So mag z. B. der Begriff der Ausdehnung immerhin aus den Sinnen stammen: der Geometer entwickelt nichtsdestoweniger, indem er ihn, ohne seiner Entstehungsweise weiter nachzufragen, als gegeben hinnimmt, aus ihm Sätze, denen unverbrüchliche und unabänderliche Wahrheit zukommt und die somit im strengen Sinne als „a priori“ zu bezeichnen sind. Denn diese Bezeichnung betrifft nicht die Art und den Ursprung der einzelnen Vorstellung, die als Subjekt in das Urteil eingeht, sondern lediglich den Geltungscharakter des Urteils selbst. Eine Aussage besitzt apriorische Gültigkeit, wenn sie uns aus der erstmaligen Betrachtung des beurteilten Gegenstandes und seiner Beschaffenheit unmittelbar und zwingend einzuleuchten vermag, wenn wir es also zu ihrer Begründung auf die Induktion, d. h. auf die Wiederholung gleichartiger Umstände „gar nicht ankommen zu lassen brauchen.“²⁸⁾ Wahrheiten dieser Art aber sind keineswegs — wie man häufig fälschlich angenommen hat — auf das Gebiet der mathematischen

Disziplinen im herkömmlichen Sinne, also auf die Geometrie und Arithmetik, beschränkt: sondern jede einfache Vorstellung, wie immer sie beschaffen sein mag, kann zum Fundament apriorischer Sätze dienen, sofern wir lediglich dasjenige, was direkt in ihr selbst liegt und mit ihr gesetzt ist, fortschreitend entwickeln. Denn in jeder Mannigfaltigkeit — auch wenn ihre Elemente, wie es etwa bei den Farben und Tönen der Fall ist, nur sinnlich bestimmt sind, — lassen sich doch gewisse allgemeine Beziehungen und Verknüpfungen feststellen, die sich rein aus der Betrachtung und Vergleichen der Inhalte selbst ergeben. Was Lambert hier vorschwebt, das lässt sich am besten etwa an dem modernen Beispiel der „Farbengeometrie“ erläutern und deutlich machen. Und an diesem Punkte gilt es nunmehr Locke zu ergänzen, der die einfachen Begriffe, nachdem er sie einmal ausgesondert hatte, unberührt und ungenutzt liegen liess, statt sie in die Folgerungen zu entfalten, die sich deduktiv aus ihnen gewinnen lassen. „Locke blieb bei seiner Anatomie der Begriffe fast ganz stehen und gebrauchte sie wenigstens nicht, so weit es möglich gewesen wäre. Es scheint ihm an der Methode, oder wenigstens an dem Einfalle gefehlet zu haben, das, was die Messkünstler in Absicht auf den Raum getan hatten, in Absicht auf die übrigen einfachen ebenfalls zu versuchen.“²⁹⁾ Das echte Verfahren der Philosophie liegt daher zwischen dem Verfahren Lockes und demjenigen Wolffs mitten inne: wenn wir jenem in der Feststellung der einfachen Elemente folgen dürfen, so können wir von diesem die strenge logische Methode lernen, kraft deren erst der notwendige Zusammenhang zwischen ihnen hergestellt werden kann. „Es ist nicht genug, einfache Begriffe ausgelesen zu haben, sondern wir müssen auch sehen, woher wir in Ansehung ihrer Zusammensetzung allgemeine Möglichkeiten aufbringen,“³⁰⁾ d. h. wie wir aus der selbsttätigen Verknüpfung der primitiven, für sich „gedenkbar“ Begriffe universelle Regeln und Wahrheiten gestalten können.

Lamberts eigenartige Problemstellung ist damit in den allgemeinen Hauptzügen festgestellt. Was ihre schärfere historische Charakteristik, sowie den Einblick in die Motive, die ihr zu Grunde liegen, erschwert, ist der Umstand, dass sie in ihrer näheren geschichtlichen Umgebung keinerlei Analogon besitzt.

mit dem man sie zusammenstellen könnte. Wenn man bisher fast allgemein gewohnt war, Lambert als einen unmittelbaren Vorgänger Kants zu betrachten und zu beurteilen, so hat eine tiefere Untersuchung seiner Lehre neuerdings diese Anschauung berichtigt. So nahe er in einzelnen Punkten dem Wortlaut der kritischen Lehre kommt, so bleibt er dennoch ihrer eigentlichen Tendenz und Grundabsicht fremd. Die „objektiv einfachen Begriffe“, um deren Feststellung er sich bemüht, decken sich in keiner Weise mit den Kategorien Kants: denn wenn letztere die allgemeinen formalen Regeln sind, die unsere wissenschaftliche Erfahrung erzeugen und gestalten, so bilden jene den materialen Grundstoff des Wissens, den wir unmittelbar aus der Empfindung oder Anschauung entnehmen.³¹⁾ So können bei Lambert die Farben- und Geschmacksqualitäten unter die „einfachen“ Begriffe gerechnet und in dieser Hinsicht mit Ausdehnung und Dauer auf eine Stufe gesetzt werden.³²⁾ Dennoch ist es irrig, die Erfahrungslehre Lamberts lediglich als eine eklektische Mischung aus Bestandteilen des Lockeschen und Wolffischen Systems zu betrachten; vielmehr ist es ein eigentümlicher und neuer Gesichtspunkt, den sie in die Entwicklung des Erkenntnisproblems einführt. Das wesentliche Interesse Lamberts ist weder der Psychologie, noch der Erkenntniskritik zugewandt, sondern es liegt in der Richtung auf dasjenige, was man in neuester Zeit als „Gegenstandstheorie“ zu bezeichnen und abzugrenzen versucht hat. Wir können Inhalte, ohne ihrem psychologischen Ursprung nachzuforschen und ohne danach zu fragen, ob ihnen irgend eine reale Existenz entspricht, lediglich in ihrem unmittelbaren Bestande auffassen, um an ihnen bestimmte allgemeingültige Relationen zu entdecken und damit dasjenige was an ihnen a priori und ohne Rücksicht auf die induktive Sammlung der Einzelfälle erkennbar ist, gleichsam „herauszupräparieren“.³³⁾ Indem wir irgend eine einfache Vorstellung erfassen, ist uns zugleich mit ihr ein reicher Inhalt notwendiger Sätze und Wahrheiten implicit mitgegeben. Wenn wir, um uns den Inhalt der Vorstellung selbst zum Bewusstsein zu bringen, auf die Vermittlung der Erfahrung angewiesen waren, so kann dennoch das Urteil, das wir an diese Vorstellung anknüpfen, jeglichen weiteren Rekurs auf sie entbehren. „Denn da sich die

Möglichkeit eines Grundbegriffes zugleich mit der Vorstellung aufdringt, so wird er von der Erfahrung dadurch ganz unabhängig, sodass, wenn wir ihn auch schon der Erfahrung zu danken haben, diese uns gleichsam nur den Anlass zu dem Bewusstsein desselben gibt. Sind wir uns aber einmal desselben bewusst, so haben wir nicht nötig, den Grund seiner Möglichkeit von der Erfahrung herzuholen, weil die Möglichkeit mit der blossen Vorstellung schon da ist. Endlich, wenn uns die Grundlage der Möglichkeit der Zusammensetzung bekannt ist, so sind wir auch imstande, aus diesen einfachen Begriffen zusammengesetzte zu bilden, ohne sie von der Erfahrung herzuholen. Demnach wird unsere Erkenntnis auch hierin im strengen Verstande a priori.³⁴⁾

Die Schwierigkeiten in der Verhältnisbestimmung des a priori und a posteriori aber sind auch jetzt noch nicht behoben. Wir stehen vor zwei verschiedenen und, wie es scheint, völlig heterogenen Weisen der Erkenntnis: wir besitzen eine Klasse von Urteilen, die auf jede Setzung von Existenz verzichten, die damit aber eine um so höhere Gewissheit und Notwendigkeit erlangen; während auf der andern Seite Aussagen über die wirkliche Beschaffenheit der Dinge stehen, die indessen stets bloss empirische und zufällige Geltung beanspruchen können. Und dennoch kann dieser Gegensatz kein ausschliessender sein sollen: denn wäre er es, so wäre damit jede Möglichkeit einer Theorie der Natur aufgehoben. Unsere wissenschaftliche Erkenntnis der Natur steht genau an demjenigen Punkte, an dem die beiden Arten des Urteils, die von verschiedenen Centren ihren Ausgang nehmen, sich begegnen und einander berühren. Eine reine Theorie des „Gedenkbar“ muss jeder Feststellung und Sammlung von Tatsachen zur Leitung und Richtschnur dienen. Wir können die Erfahrung nicht verstehen und beherrschen, wenn wir nicht zuvor das „Reich der Wahrheit“ entwickelt haben, das sich aus der systematischen Verknüpfung der einfachen Begriffe ergibt. „Wir betrachten demnach hier“ — so formuliert Lambert die Aufgabe seiner „Alethiologie“ — „das ganze System aller Begriffe, Sätze und Verhältnisse, die nur immer möglich sind, als bereits in seiner Verbindung und Zusammenhänge, und sehen das, so wir etwann bereits davon wissen,

als Teile und einzelne Stücke dieses Systems an, weil wir auf diese Art, so oft wir neue Stücke finden und mit den bereits gefundenen zusammenhängen wollen, den Grundriss des gesamten Gebäudes vor Augen haben und jede einzelne Stücke darnach prüfen können.³⁵⁾ Schon die Konstatierung einer einfachen Tatsachenwahrheit kann somit nicht in der Art gedacht werden, dass damit dem vorhandenen Wissensschatze ein neues Ergebnis lediglich von aussen her zuwächst; vielmehr ist jeglicher Wissenserwerb bereits durch die inneren Bedingungen des allgemeinen Systems des Wissens und durch seine deduktive Gliederung mitbedingt. Wir dürfen die komplexen Begriffe weder willkürlich ersinnen, noch können wir sie etwa unmittelbar der Beobachtung entnehmen: sondern wir müssen sie synthetisch aus ihren Grundelementen hervorgehen lassen. Nur diejenigen Begriffe, die wir auf diese Weise in stetigem Fortgang erzeugt haben und deren innerer Widerspruchslosigkeit wir uns hierbei bewusst geworden sind, dürfen wir zur Anknüpfung wissenschaftlicher Sätze und Urteile brauchen. Die zusammengesetzten Begriffe kommen somit „im Reiche der Wahrheit als Prädikate vor, ehe sie als Subjekte vorkommen, sofern nämlich „die Möglichkeit der Zusammensetzung eines Begriffes, ehe derselbe als Subjekt vorkommt, bereits schon erwiesen sein muss.“³⁶⁾

Von den Einteilungen der Dinge in Arten und Gattungen, wie sie die schulmässige Ontologie vornimmt, aber ist dieser streng gesetzliche Aufbau aus den „einfachen und unbedingten Möglichkeiten“, durch einen charakteristischen Unterschied getrennt. Wenn man dort durch Weglassen der individuellen Merkmale der Dinge zu immer abstrakteren, dadurch aber auch zu immer inhaltsärmeren Klassen aufsteigt, so geht man hier von einem einfachen Falle aus und fügt sodann, indem man fortschreitend immer weitere und kompliziertere Bedingungen in den Kreis seiner Betrachtung zieht, dem anfänglichen Begriffe immer neue Bestimmungsstücke hinzu. Die allgemeinen Formeln, zu denen man auf diese Weise gelangt, werden freilich immer zusammengesetzter, aber sie besitzen den Vorzug, das Besondere nicht von sich auszuschliessen, sondern es unmittelbar in sich zu bergen, so dass man es aus ihnen jederzeit wieder zurückgewinnen und ablesen kann. Die Mathematik kann, „wie in allem,

was Methode heisst, so auch hierin den Philosophen mit einem guten Beispiele vorangehen. . . . Die Mathematiker suchen nämlich allerdings auch ihre Begriffe, Sätze und Aufgaben allgemeiner zu machen, allein dies geschieht nicht so, dass sie im Abstrahieren bald alles wegliessen, sondern sie nehmen ehender noch mehr Umstände dazu. . . . Hingegen wird bei dem philosophischen Abstrahieren von den specialen Begriffen desto mehr ganz weggelassen, je abstrakter oder je allgemeiner man sie machet. Und dieser Weg ist dem erstbeschriebenen so entgegengesetzt, dass die Mathematiker ihre Begriffe und Formeln mit vieler Mühe und Sorgfalt allgemeiner machen, um die specialeren nicht nur alle zu haben, sondern sie leicht daraus herleiten zu können; den Philosophen hingegen das Abstrahieren sehr leicht, dagegen aber die Bestimmung des Specialen aus dem Allgemeinen desto schwerer wird. Denn bei dem Abstrahieren lassen sie alles Speciale dergestalt weg, dass sie es nachher bald nicht mehr wieder finden und noch weniger die Abwechselungen, die es leidet, genau abzählen können.³⁷⁾ Kraft der angegebenen Methode der Verknüpfung und Komplexion des Einfachen werden nun zunächst drei ideale Grundwissenschaften erschaffen, in denen wir es mit nichts anderem, als mit der Entwicklung unserer eigenen Vorstellungen zu tun haben und die insofern ein „Werk des reinen Verstandes“ sind.³⁸⁾ Die idealen Begriffe des Raumes und der Zeit werden zur Grundlage für die streng apriorischen Disziplinen der Geometrie, der Chronometrie und der Phoronomie. Die Geometrie fordert keine andere Möglichkeit, als die einer geraden Linie und ihrer Lage um einen Punkt herum, um sogleich Winkel, Zirkel und Sphären zu konstruieren; — die Chronometrie fordert nichts, als den einförmigen Lauf der Zeit, um damit ihre Zyklen und Perioden zu errichten; die Phoronomie endlich nimmt Raum und Zeit zusammen, um auf ihnen die allgemeine Theorie der Bewegung, Geschwindigkeit und Translation bewegter Punkte aufzubauen.³⁹⁾ Ist dies geschehen, so besitzen wir den festen Maassstab, mit dem wir nunmehr an die physikalische und astronomische Erfahrung herantreten. Findet es sich, dass irgend ein Inhalt der Beobachtung mit einer der zuvor betrachteten Möglichkeiten, die „im Reich der Wahrheit“ ihre festumschriebene Stelle besitzt, zusammentrifft:

so haben wir jetzt und erst jetzt das Recht, von einer Tatsache im Sinne der Wissenschaft zu sprechen. Der Satz, dass die Bestimmung der Existenz der Erfahrung eigen sei, hat sich jetzt geklärt: das Sein wird nicht schlechthin durch die einzelne sinnliche Empfindung, sondern durch ihre Uebereinstimmung mit den allgemeinen und idealen Vernunftätzen bestimmt und begründet. Freilich bildet die vollständige Deckung zwischen dem Bereich der beobachteten Tatsachen und dem der a priori erwiesenen Regeln ein Ideal, das auf keiner Stufe der Betrachtung als gänzlich erfüllt anzusehen ist. Zwischen beiden Arten der Erkenntnis bleibt schliesslich immer ein Abstand bestehen, „den wir durch kein bekanntes Maass ausdrücken oder uns vorstellen können, ungeachtet es uns in vielen Fällen möglich bleibt, beide durch schlüssige Ketten von mehr oder minder Gliedern zusammenzuhängen.“⁴⁰⁾

Mit so ausgezeichnete Klarheit indessen Lambert hier den Doppelweg der theoretischen Naturwissenschaft, an deren Entwicklung er selbst produktiven Anteil hat, beschreibt, so bleibt doch vom philosophischen Standpunkt aus noch die entscheidende Hauptfrage zurück. Ist diese Harmonie zwischen Erfahrung und Begriff, die für alle gültigen Urteile über die Wirklichkeit der Dinge erfordert wird, lediglich einem glücklichen Zufalle zu danken, oder besitzen wir für sie eine objektiv notwendige Gewähr? Gibt es eine zwingende Erklärung dafür, dass die beiden verschiedenen Wege, die völlig unabhängig neben einander herlaufen, sich zuletzt in einem Punkte schneiden und zu einem Ergebnis vereinen? Die Lösung, die Lambert diesem Problem gibt, verharret schliesslich dennoch in dem gewohnten Gleis der Ontologie. Die idealen Möglichkeiten würden haltlos bleiben, wenn sie nicht in einer höchsten absoluten Wirklichkeit ihre Stütze fänden. Die blosser „Gedenkbarkeit“ ist nichts, wenn nicht die metaphysische Wahrheit dazu kommt, d. h. wenn nicht ein denkendes Wesen existiert, welches alles Gedenkbare wirklich denkt. „Das Reich der logischen Wahrheit wäre ohne die metaphysische Wahrheit, die in den Dingen selbst ist, ein leerer Traum und ohne ein existierendes Suppositum intelligens würde es auch nicht einmal ein Traum, sondern vollends gar nichts sein . . . Demnach zieht der Satz, dass es

nothwendige, ewige unveränderliche Wahrheiten gebe, die Folge nach sich, dass ein ewiges unveränderliches Suppositum intelligens sein müsse, und dass der Gegenstand dieser Wahrheiten, das will sagen, das Solide und die Kräfte eine nothwendige Möglichkeit zu existieren haben.“⁴¹⁾ In diesem Oxyoron der „notwendigen Möglichkeit“ endet Lamberts Erfahrungstheorie. „Es sind Wahrheiten, weil ein Gott ist, und hinwiederum: es ist ein Gott, weil Wahrheiten sind.“⁴²⁾ An dieser Modifikation des ontologischen Beweisgrundes hält Lambert und mit ihm sein gesamtes Zeitalter unbeirrt fest. Um sich von der typischen Bedeutung und von der Ausbreitung dieser Grundanschauung zu überzeugen, muss man Lambert hier mit Mendelssohn vergleichen. Auch dieser geht davon aus, die Grenze zwischen dem abstrakten Begriff und der empirischen Wirklichkeit schärfer zu ziehen. Das Problem der Existenz bildet die strenge Scheidewand zwischen Mathematik und Metaphysik. „In dem ganzen Umfange der Mathematik findet sich kein Beispiel, dass man aus bloss möglichen Begriffen auf die Wirklichkeit ihres Gegenstandes sollte schliessen können. Die Natur der Quantität, als des Gegenstandes der Mathematik, widerspricht einem solchen Schlusse. Unsere Begriffe von der Quantität stehen mit anderen Begriffen, aber mit keinen Wirklichkeiten in einer notwendigen Verbindung.“ Eben dieser Uebergang aber, der der Mathematik für immer versagt bleibt, bildet das eigentliche Vorrecht der Metaphysik. Während wir für die Existenz der endlichen Einzeldinge niemals ein anderes Zeugnis, als das der sinnlichen Wahrnehmung anführen können, hat dort, wo von der Möglichkeit des unendlichen Wesens die Rede ist, der „Schluss von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit“ sein völliges und unbestreitbares Recht.⁴³⁾ An dieser inneren Inkonsequenz scheitert die Kritik des ontologischen Schulsystems, so energisch sie anfangs eingesetzt hatte: denn es ist ein Widerspruch, dem reinen Denken die unmittelbare Erfassung des höchsten absoluten Seins zuzugestehen und seine Leistung für die konkreten Naturgegenstände beschränken zu wollen.

II.

In einer neuen allgemeineren Fassung tritt uns der Gegensatz, den wir bisher verfolgt haben, entgegen, wenn wir das

Verhältnis der beiden ontologischen Grundprinzipien ins Auge fassen. Wenn bei Wolff anfangs der Satz des Widerspruchs und der Satz vom Grunde als selbständige Wahrheiten einander gegenüberstehen, so drängt doch die monistische Tendenz seines Systems immer stärker auf eine Aufhebung dieser fundamentalen Unterscheidung. Erst wenn es gelungen ist, das Prinzip der Tatsachenwahrheiten aus dem höchsten konstitutiven Grundsatz des Denkens überhaupt abzuleiten, scheint das Ziel des Rationalismus erreicht. Soll der Satz vom Grunde sich wahrhaft als notwendige Vernunftwahrheit behaupten, so muss sich zeigen lassen, dass seine Aufhebung einen Widerspruch einschliessen würde. Wolff unternimmt es, diesen Beweis in syllogistischer Strenge zu führen. „Wo etwas vorhanden ist, woraus man begreifen kann, warum es ist, das hat einen zureichenden Grund. Derowegen wo keiner vorhanden ist, da ist nichts, woraus man begreifen kann, warum etwas ist, nemlich warum es wirklich werden kann, und also muss es aus nichts entstehen... Da nun aber unmöglich ist, dass aus nichts etwas werden kann, so muss auch alles, was ist, seinen zureichenden Grund haben, warum es ist, das ist, es muss allezeit etwas sein, daraus man verstehen kann, warum es wirklich werden kann.“⁴⁴⁾ Bedürfte es eines geschichtlichen Beweises dafür, wie wenig die streng formale Schulung imstande ist, vor den grössten Fehlschlüssen zu bewahren, sobald es sich um die Ableitung von Wahrheiten handelt, die im Voraus, aus materialen Gründen, als feststehend angesehen werden: so wäre er hier erbracht. Die *petitio principii*, die in Wolffs Argumentation begangen wird, liegt deutlich zu Tage: sie konnte später Hume zum Musterbeispiel dienen, auf das er sich beruft, um die Nichtigkeit jedes Beweises des Causalprinzips aus blossen Begriffen darzutun. Einstweilen aber wird innerhalb der Wolffischen Schule die Zurückführung des Satzes vom Grunde auf den Satz des Widerspruchs allgemein angenommen.⁴⁵⁾ Die Bedenken, die sich etwa hiergegen regen, kommen höchstens mittelbar darin zum Ausdruck, dass man sich bei dem rein „logischen“ Beweis nicht beruhigt, sondern ihn durch Argumente anderer Art, die indessen seine demonstrative Kraft sehr verdächtig machen müssen, zu stützen sucht. So greift man bald auf die Erfahrung, bald auf

teleologische Gründe zurück, indem man sich darauf beruft, dass, wenn nicht alle Dinge ihren Grund besäßen, der natürliche Instinkt, der uns treibt, überall nach den Ursachen zu forschen, vergeblich und zweckwidrig wäre. „Die Natur hätte uns einen Hunger eingepflanzt und sie hätte die Nahrung desselben vergessen, und kann dieses mit der weisen Haushaltung der Natur bestehen?“⁴⁶⁾

Wiederum ist es Crusius, der hier als Erster der allgemeinen Ueberzeugung der Schule entgegentritt. Sein Widerspruch wurzelt freilich nicht sowohl in logischen, als in ethischen Motiven: die Freiheit und Verantwortlichkeit der menschlichen Handlungen sucht er gegen das System der fatalistischen Notwendigkeit zu schützen. Das Postulat der ursächlichen Verknüpfung, wie das rationalistische System es versteht, bedeutet mehr, als der farblose Ausdruck des „zureichenden“ Grundes zunächst erkennen lässt: es besagt, dass jedes zeitliche Ereignis durch die Reihe der vorhergehenden vollständig und eindeutig bestimmt ist. Die „ratio sufficiens“, wie sie hier gefasst wird, ist in Wahrheit „ratio determinans“: der Erfolg ist durch den Inbegriff der Bedingungen zwingend gefordert und gesetzt. Keine logische Distinktion vermag diese Folgerung abzuschwächen. Insbesondere ist — wie Crusius ausführt — die Unterscheidung der absoluten und hypothetischen Notwendigkeit hier eine bloße Ausflucht; denn nicht darauf kommt es an, ob es im allgemeinen Begriffe des Subjekts liegt, dass ihm dieses oder jenes Merkmal zukommt, sondern ob die besonderen örtlichen und zeitlichen Umstände, unter denen es sich befindet, in ihrer Gesamtheit eine derartige Beschaffenheit verlangen und mit sich führen. Dass Cajus hier und jetzt zum Lügner wird; das liegt freilich nicht in seinem Gattungsbegriffe der ja nicht mehr enthält, als die Eigenschaften, die allen Menschen gemeinsam zukommen; wohl aber ist es, — nach der Ansicht, die hier bekämpft werden soll — durch seine individuellen Merkmale und durch die spezifischen Beziehungen, in die er hineingesetzt ist, unausweichlich gegeben.⁴⁷⁾ Ist nunmehr der Sinn des Satzes vom Grunde scharf und prägnant fixiert, so muss die Lücke in seinem Beweise deutlich hervortreten. Der Satz des Widerspruchs kann

fortan nicht mehr als hinlängliches Prinzip der Ableitung gelten: ist er doch „ein ganz leerer Satz“, der nicht mehr besagt, als „dass nichts in einerlei Verstande genommen und zu ganz einerlei Zeit zugleich sein und auch nicht sein könne.“ Der Begriff der Ursache dagegen will zwei zeitlich getrennte und somit verschiedene Zustände des Seins mit einander verknüpfen; er steht somit von Anfang an ausserhalb des Rahmens und der Befugnis des nackten Identitätsprinzips. Sich ein Wesen zu denken, das ohne irgendwelchen Grund von selbst entsteht, mag absurd und ungläubhaft sein; aber es ist nicht im mindesten widersprechend. Wer das Eintreten eines ursachlosen Ereignisses behauptet, der sagt nichts anderes, als dass ein Ereignis, das jetzt besteht, zuvor nicht bestanden habe, worin niemals der geringste Widerspruch angetroffen werden kann, da die beiden Urteile, um die es sich handelt, verschiedene Zeitmomente betreffen und somit gar nicht auf das gleiche Subjekt gehen. Noch deutlicher tritt die Erschleichung, die man begeht, hervor, wenn man sich zum Beweis des Prinzips darauf beruft, dass im Begriff einer „Wirkung“ der Begriff der Ursache eingeschlossen sei. Denn hier handelt es sich nicht um die Bildung unserer Begriffe und um die Benennung, die wir ihnen geben wollen, sondern um ein objektives Gesetz des Geschehens. Haben wir etwas einmal als Wirkung bezeichnet, so liegt darin freilich schon, dass wir eine Ursache zu ihm hinzudenken: die Frage aber, ob dieser Gedanke irgendwelches Recht und irgendeine gegenständliche Bedeutung besitzt, ist damit in keiner Weise entschieden.⁴⁸⁾

So ergibt sich jetzt eine scharfe und bewusste Scheidung zwischen „Grund“ und „Ursache“. Der Realgrund (*principium essendi vel fiendi*), der ein wirkliches Ereignis setzt und den Zeitpunkt seines Eintretens bestimmt, sondert sich von dem reinen Erkenntnisgrund (*principium cognoscendi*), der lediglich eine psychologische Bedingung unserer Einsicht darstellt. „Man nennet etwas zuweilen den Grund einer Sache, ungeachtet es nichts anders, als ein Erkenntnisgrund der Gedanke davon ist, und ungeachtet man es auch nicht anders meinet. Dieses ist zur Vermeidung der Verwirrung wohl zu merken, damit man nicht etwa meine, wenn man einen Begriff gesetzt hat, aus welchem sich ein anderer bequem herleiten lässt, dass man deswegen hier-

mit sogleich auch den Realgrund der in dem letzteren vorgestellten Sache schon erklärt habe.⁴⁹⁾ Im weiteren Fortgang der Untersuchung entsteht sodann bei Crusius jenes allgemeine Schema, das fortan bis in die neueste Zeit erhalten bleibt und das z. B. in Schopenhauers Schrift „über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ fast unverändert wiederkehrt. Der Realgrund zerlegt sich wiederum in zwei verschiedene Momente, je nachdem das Bedingte der Bedingung zeitlich folgt oder mit ihr zugleich notwendig und unmittelbar gesetzt ist. Nur im ersteren Falle haben wir es mit dem Verhältnis von Ursache und Wirkung im engeren Sinne zu tun, während es sich im zweiten um eine gesetzmässige Bestimmung zwischen objektiven Inhalten, nicht aber um die Hervorbringung des einen aus dem andern handelt. Das klassische Beispiel für diese Art der Beziehung, die Crusius durch den Terminus des „unwirksamen Realgrundes“ oder des „Existentialgrundes“ (*principium existentialiter determinans*) bezeichnet, haben wir in der Mathematik vor uns. „Z. E. die drei Seiten in einem Triangel und ihr Verhältnis gegen einander machen einen Realgrund von der Grösse seiner Winkel aus, jedoch nur einen unwirksamen, oder blossen Existentialgrund; hingegen das Feuer ist eine wirkende Ursache der Wärme.“⁵⁰⁾ Man sieht, wie hier der Versuch gemacht wird, innerhalb der „Realgründe“, den empirischen Begriff der Kausalität von dem allgemeinen mathematischen Begriff der Funktion zu unterscheiden. Wenn die Ursache der Wirkung voraufgehen muss, wenn also die zeitliche Stellung beider eindeutig bestimmt und geregelt ist, so ist es das Eigentümliche der funktionalen Abhängigkeit, dass der Grund und das Gegründete sich wechselseitig bedingen und dass somit die Beziehung zwischen beiden rein umkehrbar ist.⁵¹⁾ Ein letzter Gegensatz ergibt sich, indem schliesslich die physischen Gründe in ihrer Gesamtheit den „moralischen“ entgegengestellt werden: wenn jene lediglich auf die Bestimmung des Seins gehen, so haben wir es in diesen mit den Bestimmungsgründen des Wollens zu tun, die einer festen ethischen Norm unterstehen und somit eine neue und eigene Art der Gesetzmässigkeit darstellen.⁵²⁾ —

Die Wirkung, die Crusius' Sätze geübt haben, lässt sich vor allem daran ermesen, dass fortan selbst innerhalb der Popular-

philosophie das Verlangen nach einer schärferen logischen Sondernung der Prinzipien immer klarer zutage tritt. Charakteristisch hierfür ist besonders eine Abhandlung Béguelins, die im Jahre 1755 in den Schriften der Berliner Akademie erscheint und die bereits deutlich die Einwirkung der Humeschen Gedanken, die inzwischen auch in Deutschland erfolgt war, erkennen lässt.⁵³⁾ Ausgegangen wird auch hier von dem Gegensatz der mathematischen und metaphysischen Erkenntnisart: wenn der Mathematiker die Objekte, über die er urteilt, selbst erschafft und daher von willkürlichen Definitionen und ihrer Verknüpfung ausgehen darf, so ist der Metaphysiker an das absolute Sein als an ein objektives Vorbild, das er erreichen oder verfehlen kann, gebunden. So beginnt hier der Zwist bereits in der Erklärung und Festsetzung der Grundbegriffe. Wir erleben das Schauspiel, dass jeder von uns, wenngleich wir alle mit den gleichen logischen Regeln ausgerüstet sind, von ihnen aus folgerichtig weiterschliessend, zu einer „privaten Metaphysik“ gelangt, die mit der übrigen weder vereinbar, noch durch sie widerlegbar ist. Es wäre vergeblich, hier eine Verständigung und ein Auskunftsmittel suchen zu wollen: reicht doch der Widerstreit bis in die ersten Prinzipien aller Erkenntnis hinab. So ist der Satz vom Grunde weder aus dem Satz des Widerspruchs ableitbar⁵⁴⁾, noch kann für ihn jemals ein strikter Erfahrungsbeweis erbracht werden. Denn die Wirklichkeit der Dinge ausser uns bleibt selbst solange problematisch, als nicht das Recht der kausalen Schlussfolgerung sichergestellt ist; das Prinzip des zureichenden Grundes kann also kein blosses Ergebnis der Beobachtung gegebener objektiver Tatsachen sein, da es vielmehr die Bedingung darstellt, unter der wir von einem Sein und einer „Objektivität“ überhaupt erst sprechen können.⁵⁵⁾ Nicht minder erweist sich die psychologische Erklärung, die ohne Rücksicht auf jede äussere Existenz den Begriff der Ursache lediglich aus dem Spiel der Vorstellungen in uns abzuleiten sucht, als unzureichend. Was uns gegeben ist, das sind lediglich mannigfach wechselnde Perzeptionen, die in bunter Folge vorüberziehen. Nichts an diesen stummen Bildern verrät uns, dass das eine den „Grund“ des anderen enthält. Was wir sehen, sind nur verschiedene Inhalte, die gleichzeitig oder nacheinander auftreten, während sich von einem „Uebergang“

und einer Verknüpfung zwischen ihnen nicht das Geringste bemerken lässt. So wird der Begriff der Ursache auch durch die „innere“ Erfahrung nicht gegeben, sondern vielmehr in sie hineingedeutet. Wir können ihn nur dann aus der Erfahrung ziehen und herleiten, wenn wir ihn zuvor als einen apriorischen Begriff fertig in sie gelegt haben.⁵⁶⁾ Mit alledem soll jedoch die Wahrheit des Satzes vom Grunde nicht geleugnet werden; — nur seine Erweislichkeit soll bestritten werden, um dadurch den allgemeinen Charakter unserer metaphysischen Erkenntnis zu beleuchten. Wir verstehen nunmehr, warum hier den entgegengesetzten Theorien die gleiche Ueberzeugungskraft innewohnt, — warum selbst die Systeme des Fatalismus, des Idealismus und Egoismus, so absurd sie ihren Gegnern erscheinen mögen, vor jeder logischen Widerlegung sicher sein dürfen. Für unser praktisches Verhalten bleibt unter diesen Umständen nur ein Weg übrig: jeder schaffe sich für allein, so gut es ihm gelingen mag, seine eigene Metaphysik; aber er widerstehe der Versuchung, sie ändern aufdrängen zu wollen. Die Metaphysik wird alsdann freilich keine Fortschritte machen — zum mindesten aber wird sie durch diesen Verzicht auf ihren allgemeingiltigen wissenschaftlichen Charakter vor Missachtung geschützt sein.⁵⁷⁾ —

Mit dieser resignierten Entscheidung, die in manchen Punkten sehr modern anmutet, schliesst Béguelins Abhandlung. Der Knoten muss, da er nicht gelöst werden kann, zerhauen werden. Die beiden Glieder des Gegensatzes: die Dinge und die Begriffe sind jetzt so sicher geschieden, dass fortan jede Vermittlung zwischen ihnen, jede Korrelation von Denken und Sein ausgeschlossen scheint. Und dennoch ruht selbst die Skepsis Béguelins auf einer dogmatischen Voraussetzung, die er mit seinen Gegnern teilt. Allgemeingiltige und notwendige Erkenntnis — davon geht auch er aus — gibt es nur soweit, als die Leitung und Herrschaft des Satzes vom Widerspruch reicht. Ein Prinzip a priori erweisen bedeutet nichts anderes und kann nichts anderes bedeuten wollen, als es zuletzt in einen identischen Satz auflösen. Alle Sachvoraussetzungen der Erkenntnis werden innerhalb der Wolffschen Schule in den Kreis dieser Betrachtungsweise hineingezogen. Nicht nur der Satz vom Grunde, der im engeren Sinne als eine Regel unserer Begriffe gedacht werden könnte, sondern

auch Raum und Zeit, also die Grundlagen jeder gegenständlichen Wirklichkeit, werden jetzt in dieser Art logisch zu deducieren gesucht. „Was wir als von uns verschieden denken — so heisst es in Thümmigs „*Institutiones Philosophiae Wolfianae*“ —, das stellen wir als ausser uns vorhanden vor. Und was immer wir von einander unterscheiden, das stellen wir auch als auseinander befindlich vor, kraft des Satzes des Widerspruchs“.⁵⁸⁾ Man sieht, wie hier der eigentliche positive Gehalt der Raumschauung nicht sowohl abgeleitet, als vermöge einer *petitio principii* erschlichen wird: der logischen Funktion der Unterscheidung schiebt sich unvermerkt die konkrete Form des „Beisammen“ und „Nebeneinander“ unter. Gelänge es, diese allgemeine Grundansicht zu durchbrechen, gelänge es, „Axiome“ aufzuweisen, die, ohne von der Erfahrung entlehnt zu sein, ihren Wert und ihre Beweiskraft dennoch nicht dem Satze der Identität verdanken: so wäre damit die Schlussfolgerung, mit der Béguelin endete, hinfällig geworden und eine „Metaphysik“ von völlig neuem Geltungscharakter könnte sich bilden. —

Und es fehlt, schon innerhalb der deutschen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, nicht an vereinzelt Hinweisen auf eine derartige Entwicklung. Neben dem Satze des Widerspruchs formuliert Crusius zwei andere Realprinzipien der Erkenntnis, die er als den „Satz des nicht zu Trennenden“ und den „Satz des nicht zu Verbindenden“ bezeichnet. „Was sich nicht ohne einander denken lässt, das kann auch nicht ohne einander sein“ und „was sich nicht mit und neben einander denken lässt, das kann auch nicht mit und nebeneinander sein.“ „Das allerhöchste Kennzeichen der möglichen und wirklichen Dinge ist das Wesen des Verstandes, dass nämlich dasjenige nicht möglich oder wirklich sei, was sich nicht also denken lässt; und dass hingegen dasjenige möglich sei, bei dessen Leugnung man mittelbar oder unmittelbar etwas zugeben müsste, was sich nicht als wahr denken lässt.“⁵⁹⁾ Wenn also Crusius ursprünglich das Kriterium aller Wirklichkeit lediglich in der Empfindung sucht, wenn er eindringlich betont, dass wir uns, statt überall einen Idealgrund *a priori* zu verlangen, zumeist mit Erkenntnisgründen *a posteriori* zu begnügen haben.⁶⁰⁾ — so sehen wir ihn hier wiederum bereit, dem Rationalismus seine allgemeine Vor-

aussetzung zuzugestehen. Hier ist es nicht die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung, die gegen das reine Denken aufgerufen wird, sondern es ist ein neuer Grundsatz der Erkenntnis, der als Ergänzung des Satzes vom Widerspruch gefordert wird. So ungenügend dieser Grundsatz bei Crusius selber noch formuliert sein mag, so ist doch hier aufs schärfste ein Desiderat der Theorie der Erkenntnis aufgezeigt. „Der Satz des Widerspruchs setzt schon gewisse Begriffe voraus, welche ihre Einrichtung schon haben und auf welche man ihn applicieret“; und in eben diesen Begriffen ist zuletzt alles „Positive und Kernichte“ in unserm Wissen gegründet.⁶¹⁾ Lässt sich auch für diese im höchsten Sinne positiven Kategorien unseres Denkens der Beweis der Wahrheit und Gewissheit führen? lässt sich auch ihnen Gehalt und gegenständliche Bedeutung sichern? Mit dieser Frage, die sich hier mit innerer Notwendigkeit erhebt,⁶²⁾ stehen wir an der äussersten Grenze des rationalistischen Schulsystems: an dem Punkte, an dem es in das System der kritischen Philosophie übergeht.

Viertes Kapitel.

Das Problem des Bewusstseins. — Subjektive und objektive Begründung der Erkenntnis.

I.

Die Fortbildung der Psychologie im achtzehnten Jahrhundert knüpft überall an Locke an, dessen Prinzipien sie bis in ihre letzten Konsequenzen zu verfolgen strebt. Aber je weiter die Zergliederung von Lockes Lehre getrieben wird, um so deutlicher tritt die Zweideutigkeit in ihren ersten Grundbegriffen hervor. Das systematische Verhältnis, in dem die beiden Erkenntnisquellen, in dem die äussere und innere Erfahrung zu einander stehen, hatte der „Versuch über den menschlichen Verstand“ nicht endgültig aufzuhellen vermocht. (Vgl. ob. S. 169 ff.) Je nach der Auslegung, die man insbesondere dem schwankenden Begriffe der „Reflexion“ gab, konnte man jetzt zu Auffassungen und Folgerungen entgegengesetzter Tendenz weitergeführt werden. Sollte daher die Herrschaft des Empirismus sicher und dauernd begründet werden, so schien kein anderer Ausweg gelassen, als den Dualismus der Prinzipien aufzuheben. Die äussere sinnliche Wahrnehmung musste als der alleinige Ursprung des Wissens erwiesen werden, der gegenüber jede andere Erkenntnisweise nur einen mittelbaren und sekundären Wert beanspruchen kann. Erst wenn dies geschehen, kann von einer wahrhaft einheitlichen Methode gesprochen werden, die das gesamte Gebiet der möglichen Erfahrung umspannt und beherrscht. —

Ein erster Schritt in dieser Richtung wird in einem Werke „The Procedure, Extent and Limits of Human Understanding“

getan, das im Jahre 1729 in London anonym erscheint. Sein Verfasser, Peter Browne, ist ein hoher englischer Geistlicher: und so sind es denn auch überall theologische Motive, die hier der Kritik der Lockeschen Lehre zu Grunde liegen und die — paradox genug — eine schärfere Betonung und Heraushebung ihrer sensualistischen Tendenz fordern. „Ideen“ in eigentlicher Bedeutung kann es, nach Browne, nur von Dingen geben, die sich ausserhalb unseres Geistes befinden und die uns kraft der sinnlichen Abbilder, die sie in uns bewirken, zum Bewusstsein kommen. Sobald neben diesen direkten Eindrücken, die uns unmittelbare Kunde von den Gegenständen verschaffen, noch andersartige, gleich ursprüngliche Inhalte anerkannt werden, ist damit die Klarheit und Geschlossenheit der Erkenntnislehre bereits aufgegeben. Die Annahme einer besonderen Klasse von „Ideen der Reflexion“ ist der erste verhängnisvolle Schritt, ist der eigentliche „Stein des Anstosses“, den es aus dem Wege zu räumen gilt.¹⁾ Die religiöse Wahrheit und der Offenbarungsglaube haben von der rückhaltlosen Anerkennung der Regel, dass Nichts im Intellekt ist, was nicht zuvor in den Sinnen war, nichts zu fürchten: — Gefahr droht ihnen vielmehr dort, wo mit dieser Regel nicht voller Ernst gemacht, wo sie noch irgendwelchen einschränkenden Bedingungen unterworfen wird. Die Empfindung enthält die höchste mögliche Form der „Evidenz“, die sich nicht ableugnen, noch überbieten lässt: man kann gegen sie wohl in Worten streiten, nicht aber sich in Wirklichkeit über sie erheben und ausserhalb ihrer seinen Standort nehmen. Die Frage kann niemals lauten, ob das Zeugnis der Sinne wahr ist, sondern nur, ob irgend ein bestimmtes Faktum auch wirklich sinnlich bezeugt und insofern evident ist. Die Axiome und Postulate des Verstandes besitzen um so höhere Gewissheit, je näher sie diesem Urquell des Wissens stehen; je mehr sie sich darauf beschränken, unmittelbar gegebene Wahrnehmungstatsachen zu beschreiben, ohne ihnen aus Eigenem etwas hinzuzufügen.²⁾

Unser Bewusstsein ist somit bei unserer Geburt durchaus eine tabula rasa, eine vollkommen unbeschriebene Fläche, die dem Verstande keinerlei Anhaltspunkt und keinen Stoff der Betrachtung und Vergleichung darbietet. „Wir besitzen keine eingeborenen Ideen von materiellen oder immateriellen Dingen,

noch steht uns eine Fähigkeit oder ein Vermögen zu, reine Verstandesbegriffe unabhängig von aller Wahrnehmung wie aus dem Nichts zu schaffen oder irgendwelche ersten Grundsätze festzustellen, die wir nicht aus unseren Vorstellungen sinnlich-körperlicher Gegenstände ableiteten oder erschlossen.“ Wenn man von Erkenntnissen spricht, die der Geist nicht durch die Betrachtung der Aussendinge, sondern durch die Reflexion auf sein eigenes Wesen gewinnt, so ist dies ein trügerisches und irreführendes Gleichnis. „Wie wir keinen Begriff vom Sehen hätten, wenn nicht äussere Objekte auf das Auge einwirkten, so könnte der Intellekt sich keiner seiner Operationen bewusst werden, wenn nicht eine sinnliche Vorstellung voranginge, an der er sie ausübt. Und wie das Auge die ganze Ordnung und Schönheit der sichtbaren Dinge überschauen kann, aber nicht die Fähigkeit besitzt, seinen Blick auf sich selbst zu wenden: so kann die Seele des Menschen die unerschöpfliche Fülle der Vorstellungen, die in der Einbildungskraft aufgespeichert sind, betrachten, aber sie kann nicht die geringste direkte oder abgeleitete Idee von sich selbst und ihren Tätigkeiten gewinnen.“³⁾ Was wir „Selbstbewusstsein“ nennen, das kommt nicht durch ein unnatürliches Schielen, nicht durch solch eine gequälte Rückwendung auf unser eigenes Innere zustande, sondern es besteht lediglich in dem unmittelbaren Gewahrwerden der Tätigkeiten, die wir an dem Stoff der Sinnesempfindungen ausüben, indem wir ihn verschiedenartig anordnen und umstellen.⁴⁾ Alles Wissen, das wir von unserer eigenen Seele besitzen, ist daher notwendig symbolischer Art: wir können von ihr nicht anders, als in Metaphern sprechen, die wir dem körperlichen Sein und Geschehen entnehmen. Und nachdem die Untersuchung einmal bis zu diesem Punkte fortgeschritten ist, nimmt sie nunmehr eine unvermutete Wendung, die sie erst ihrem eigentlichen Endziele entgegenführt. Besitzen wir von unserm eigenen Sein keine direkte Erkenntnis, so wäre es töricht, sie vom göttlichen Sein fordern zu wollen. Alles Uebersinnliche vermögen wir nur in Analogien und Gleichnissen zu erfassen; aber wir haben keinen Grund und Vorwand, es darum abzuweisen: haben wir doch eingesehen, dass die gleiche analogische Form des Wissens auch in anderen Gebieten, die wir doch als zuverlässig bekannt ansehen, herrschend ist. —

Wird somit das Lockesche Grundschema hier aus theologischen Bedenken verworfen, so erwächst ihm ein ernsthafterer Gegner in der Associationspsychologie des achtzehnten Jahrhunderts. David Hartley, ihr erster Begründer, bestimmt den Unterschied der neuen Lehre von Locke gleichfalls dahin, dass in ihr die „Reflexion“ nicht als eine eigene und distinkte Quelle von Erkenntnissen angesehen, sondern die Zurückführung auch der komplexesten Ideen auf einfache Sinneseindrücke gefordert werde. Die Reflexion spielt — wie er hervorhebt — in Lockes Lehre lediglich die Rolle einer unbekanntem Grösse: sie ist nur der Ausdruck für einen unaufgelösten Rest, der bei der psychologischen Zergliederung zurückbleibt.⁵⁾ Um auch ihn der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und der naturwissenschaftlichen Methodik zu unterwerfen, gilt es in der Theorie der Wahrnehmung das Verfahren Lockes mit demjenigen Newtons zu verbinden. So entsteht hier von neuem die Aufgabe einer Physik der Seele, die Locke ausdrücklich, als seinem eigenen Vorhaben fremd, abgewiesen hatte (s. ob. S. 166). Die ersten Anfänge zu ihr schienen durch die eigenen Andeutungen Newtons am Schluss der „Prinzipien“ und im Anhang zur Optik bereits gegeben. Neben den Phänomenen der äusseren Natur zieht Newton hier auch die Entstehung der sinnlichen Empfindung in den Kreis seiner Betrachtung. Die Hypothese eines den Weltraum allseitig erfüllenden Aethers wäre hinreichend, nicht nur die Fortpflanzung des Lichtes, sowie die Erscheinungen der Elektrizität und der Schwere zu erklären, sondern sie würde auch das Problem aufhellen, wie die Veränderungen in den Aussendungen dem empirischen Subjekt zum Bewusstsein gebracht werden können. Denken wir uns ein äusserst feines Medium, das alle dichten Körper durchdringt, so lässt es sich verstehen, dass die Schwingungen, in die es versetzt wird, sich auf die peripherischen Sinnesorgane fortpflanzen und von dort aus vermöge der Nervenfasern zum Gehirn weitergeleitet werden, wo sie alsdann der Seele, die hier ihren Sitz und ihre unmittelbare „Gegenwart“ hat, als Empfindungen bewusst werden.⁶⁾ Hartleys gesamte Theorie besteht in der Weiterführung und näheren Begründung dieser aphoristischen Bemerkung. Wie die Luftschwingungen, auf denen die Töne beruhen, sich anderen Körpern mitteilen und sie in

entsprechende Vibrationen versetzen, so übertragen sich auch die Vibrationen des Aethers auf die kleinsten Teile der nervösen Substanz, die ihrerseits wieder mit dem Zentralorgan in Verbindung steht. Wird somit das Bewusstsein erst durch derlei elementare Bewegungsvorgänge geweckt, so muss sich jeder komplexe psychische Inhalt auf sie zurückführen und als Resultante aus ihnen darstellen lassen. Alle Besonderheiten der Vorstellungen müssen sich zuletzt durch Besonderheiten in den zugrunde liegenden Schwingungen zum Ausdruck bringen lassen. Hier aber lassen sich wesentlich vier Momente unterscheiden, nämlich einerseits die Amplitude und die Geschwindigkeit der Schwingung selbst, andererseits die Stelle im Gehirn, die von ihr betroffen wird und der Weg, auf dem sie ihm zugeführt wird. Folgt man dieser Richtschnur der Betrachtung, so wird nicht nur die Entstehung der einzelnen Wahrnehmungen völlig verständlich, sondern es fällt nunmehr auch auf die Regeln der Vorstellungsverknüpfung helles Licht. Zunächst nämlich ist es deutlich, dass eine Vibration, die der Hirnsubstanz wiederholt von aussen mitgeteilt worden ist, in ihr eine bestimmte physiologische „Spur“ zurücklässt. Es wird durch sie eine gewisse Disposition zur Erzeugung einer ähnlichen Schwingung geschaffen, die gleichsam ein Miniaturbild der ursprünglichen, durch den äusseren Reiz hervorgerufenen, ist und alle ihre Bestimmungen in verkleinertem Maassstabe wiederholt. So erklärt sich die Tatsache, dass eine Erregung, die dem Gehirn einmal mitgeteilt worden ist, fortan auch ohne die Einwirkung einer äusseren Ursache sich erneuern und somit ein abgeschwächtes Erinnerungsbild des ersten Eindrucks hervorrufen kann. Denken wir uns weiterhin, dass zwei verschiedene äussere Reize A und B gleichzeitig auf das Gehirn einwirken, so wird jeder von ihnen ihm die entsprechende Bewegung a und b einzuprägen bestrebt sein, woraus eine resultierende Schwingung, die zwischen beiden die Mitte hält, sich ergeben muss. Die Disposition, die nunmehr entsteht, ist somit gleichsam ein mittlerer Zustand, der weder einseitig auf die Erzeugung von a, noch auf diejenige von b gerichtet ist, sondern beide zugleich in einer bestimmten wechselseitigen Modifikation, die sie durch einander erfahren, zu reproduzieren strebt. Hat diese Disposition sich kraft der häufigen

Verbindung von A und B befestigt, so wird jede der beiden Bewegungen a und b, auch wenn sie jetzt für sich allein auftreten, in der Richtung auf die gemeinsame Resultante abgelenkt und umgeformt: die zugehörigen Vorstellungen streben also unmittelbar danach, einander gegenseitig wachzurufen. In analoger Weise wie diese Association des Gleichzeitigen (synchronous association) erklärt sich auch das Zusammenwachsen solcher Vorstellungen, die in regelmässigem Nacheinander auf einander folgen.⁷⁾ Die Grundtendenz von Hartleys Theorie ist somit darauf gerichtet, die Verknüpfung als eine eigene Funktion des „Bewusstseins“ entbehrlich zu machen: das Ich ist in die Mechanik der Gehirnbewegungen aufgelöst. Zwar sucht Hartley die materialistischen Folgerungen, die man aus seiner Lehre herauslesen könnte, abzuwehren⁸⁾; aber dieser Einspruch hat nicht zu verhindern vermocht, dass nicht bereits sein unmittelbarer Nachfolger und der Herausgeber seiner Werke, Joseph Priestley, sie konsequent und rückhaltlos gezogen hätte.⁹⁾

Wenn indessen damit die Betrachtung wiederum ins Metaphysische abbiegt, so gewinnen Hartleys Gedanken auf rein psychologischem Gebiet durch die Lehre Condillacs allgemeine Verbreitung und Durchführung. Der Satz von der reinen Passivität des Geistes erhält in der bekannten Fiktion Condillacs, in der das Bewusstsein einer Statue verglichen wird, die erst allmählich durch das Hinzutreten der äusseren Sinneseindrücke zum Leben erweckt wird, einen charakteristischen und sinnfälligen Ausdruck. Der eigentliche Gehalt von Condillacs Theorie beruht indessen nicht auf diesem *Aperçu*, sondern er wurzelt in seiner Auffassung und Kritik der Sprache. Wer das Verhältnis von Begriff und Wort durchschaut hat, der hat, nach ihm, die Einsicht in die reale Grundlage aller Erkenntnis gewonnen. denn die Wissenschaften in ihrer Gesamtheit sind nichts anderes, als geregelte und gegliederte Sprachen. Was die „Reflexion“ Eigenes zu besitzen, was sie den Eindrücken der Sinne hinzuzufügen scheint, das ist daher nicht sowohl ein neuer Gehalt, wie die Bezeichnung des sinnlich gegebenen Materials. „Wirklich“ ist nur, was sich uns in einer einzelnen Empfindung darbietet; aber wir könnten diese gesamte sinnliche Mannigfaltigkeit nicht überblicken und im Gedächtnis bewahren, wenn wir

nicht bestimmte Gruppen zusammenfassten und mit willkürlichen Orientierungsmarken versähen. So erschaffen wir in der Erkenntnis ein System von Gattungsnamen höherer und niederer Ordnung, in das wir die Gesamtheit des Seins, die aus einem Inbegriff individueller Dinge besteht, freilich vergebens zu fassen trachten. Man begreift nunmehr, dass es sich in unserem exakten Wissen nicht darum handeln kann, zu immer reineren und von der Wahrnehmung immer entfernteren Abstraktionen aufzusteigen, sondern, dass die Aufgabe allein darin besteht, primitive und ungenügende Bezeichnungsarten durch schärfere und feiner ausgebildete zu ersetzen. So enthält die gesamte Algebra nicht eine einzige gedankliche Operation, die nicht schon im Rechnen mit den Fingern gebraucht würde; was sie vor diesem primitiven Verfahren auszeichnet, ist lediglich der technische Vorzug, dass die Zeichen in ihr auf der einen Seite ausserordentlich vermehrt, andererseits indessen derart geordnet sind, dass sie bequemer zu handhaben und zu übersehen sind. Und wie die populäre Rechenkunst sich zur wissenschaftlichen Algebra verhält, so verhält diese letztere sich wiederum zur Metaphysik. Die Metaphysik ist die „Grammatik der Algebra“: sie ist es, die die Regeln, die dort unbewusst geübt werden, in ihrer allgemeinen Bedeutung und Gültigkeit zu erweisen und zu begreifen hat. Die Methode der Analyse, die uns in der Mathematik nur in einer vereinzelter Anwendung entgegentritt, kommt daher erst in ihr zu universeller Geltung.¹⁰⁾ Indem die Metaphysik das Netzwerk von Benennungen, in das wir die einfachen Daten der Wahrnehmung fassen, in seine einzelnen Fäden auseinander legt, macht sie damit zugleich die Art kenntlich, in der die komplexen Inhalte sich aus den sinnlichen Einzelbestandteilen, die ihre wahrhaften realen Komponenten ausmachen, zusammensetzen. —

Somit muss die Ordnung und Gliederung des gegebenen Stoffes das einzige Ziel und die alleinige Leistung der Erkenntnis bilden. Alles wissenschaftliche Urteilen vollzieht und bewegt sich in identischen Gleichungen. Der Fortschritt, den wir in ihm zu beobachten glauben, der Uebergang zu neuen Einsichten betrifft nicht den realen Gehalt der Erkenntnis, sondern lediglich die Form des Ausdrucks. Die Sätze der Wissenschaft sind indessen, wiewgleich identische, so doch keine leeren und „frivolen“ Aus-

sagen: es werden in ihnen zwar nicht verschiedene Ideen mit einander verknüpft und in Beziehung gesetzt, wohl aber werden verschiedene Termini verglichen und als Bezeichnungen derselben Sache erkannt.¹¹⁾ Alles Denken ist ein Rechnen, ist somit — wie Condillac ausdrücklich hervorhebt — im letzten Grunde eine bloss mechanische Operation, die wir an den sinnlichen Wahrnehmungen vollziehen. Die Konsequenz, die diese Ansicht für den Gesamtbegriff des „Geistes“ und des Bewusstseins in sich schliesst, tritt scharf und bezeichnend im ästhetischen Gebiete hervor. Auch die künstlerische Phantasie ist kein eigentümliches und schöpferisches Prinzip, sondern lediglich eine besondere Anwendung des allgemeinen logischen Verfahrens der „Analyse“. Das vollkommene Kunstwerk ist, so gut wie ein beliebiges astronomisches oder physikalisches Problem, nur ein richtig gelöstes Rechenexempel. Es ist ein Vorurteil, dass es zur dichterischen Erfindung einer besonderen Funktion und Tätigkeit der „Einbildungskraft“ bedürfe. „Ein Geometer wird vielleicht sagen, dass Newton ebensoviel Einbildungskraft, wie Corneille besitzen musste, weil er ebensoviel Genie besass: aber er sieht nicht, dass auch das Genie Corneilles nur darin bestand, dass er ebenso scharf, wie Newton, zu analysieren verstand. Die Analyse macht den Poeten, wie sie den Mathematiker macht. . . Ist einmal der Stoff eines Dramas gegeben, so sind die Erfindung des Gesamtplanes, der Charaktere, der Sprache fortan nur eine Reihe von Problemen, die sich analytisch auflösen lassen. Was ist somit das Genie? Nichts anderes als ein gerader und einfacher Geist, der das findet, was niemand vor ihm zu finden wusste.“¹²⁾

In diesen Sätzen, in denen das Drama in eine Art höhere Regeldetri aufgelöst wird, erweist sich Condillac als der Wortführer und typische Vertreter des französischen „esprit classique“. Wir stehen hier im Mittelpunkt jener philosophischen Grundanschauung, von deren Wirkung auf sich selbst und seinen Strassburger Kreis Goethe berichtet. „Wenn wir von den Encyclopädisten reden hörten oder einen Band ihres ungeheuren Werkes aufschlugen, so war es uns zu Mute, als wenn man zwischen den unzähligen bewegten Spulen und Weberstühlen einer grossen Fabrik hingeht und vor lauter Schnarren und Rasseln, vor allem Aug' und Sinne verwirrenden

Mechanismus, vor lauter Unbegreiflichkeit einer auf das mannigfaltigste in einander greifenden Anstalt, in Betrachtung dessen, was alles dazu gehört, um ein Stück Tuch zu fertigen, sich den eigenen Rock selbst verleidet fühlt, den man auf dem Leibe trägt.“ Der Widerspruch gegen diese Seite der französischen Aufklärung aber, der in der Genieperiode laut wird, bestimmt nunmehr auch die Richtung, die die allgemeine theoretische Kultur der Zeit nimmt. Es ist im höchsten Maasse interessant, hier an einem prägnanten Einzelbeispiel zu verfolgen, wie die neue Gesamtanschauung, die die Epoche vom Gehalt und Reichtum des geistigen Innenlebens gewinnt, zugleich immer energischer zu einer Umgestaltung des abstrakten psychologischen Schemas hindrängt. Die neue Auffassung der „Seele“, die das Zeitalter Rousseaus und Goethes erringt, bedingt und erzeugt einen neuen philosophischen Begriff des „Bewusstseins“. Und hier ist es denn wiederum bezeichnend, dass die ästhetischen Probleme und Interessen es sind, von denen die Reform der Psychologie ihren Ausgang nimmt. Indem die Schweizer in ihrem Kampfe gegen Gottsched und die Alleinherrschaft der Regel, der „Einbildungskraft“ ihr eigentümliches Recht wiederzugeben suchen, sehen sie sich damit wiederum mit innerer Notwendigkeit auf die Grundlagen der Leibnizischen Lehre zurückgewiesen. Die Autonomie des Genies, die sie verkünden, entspringt ihrer Anschauung von der Autonomie des Geistes. Das Bewusstsein darf nicht lediglich als die Sammelstätte und der Schauplatz für das associative Spiel der Empfindungen gelten, sondern es birgt in sich freie und ursprüngliche gestaltende Kräfte. Nicht auf der Empfindung, die von Leibniz „ihres so lange Zeit wider Recht gebrauchten Richteramtes entsetzt“ worden, sondern auf dem „Urteil der Seele“ beruht somit, nach den Schweizern, die ästhetische Stimmung: dieses Urteil selbst aber gehört seinerseits wiederum einer besonderen Gerichtsbarkeit an und untersteht einer eigenen „Logik der Phantasie“. Kraft dieser Auffassung werden die Schweizer zu den eigentlichen Vorläufern der wissenschaftlichen Aesthetik: Baumgartens Werk geht unmittelbar auf ihre Anregung zurück und steht, gerade in der entscheidenden Fragestellung, unter ihrem Einfluss.¹³⁾ Der Begriff der „Dichtkraft“ aber, der jetzt geprägt

und als Bezeichnung eines eigentümlichen Grundvermögens der Seele gebraucht wird, greift nunmehr seinerseits wieder in die Gestaltung der Psychologie und Erkenntnislehre ein. Es ist Baumgartens Schüler, Georg Friedrich Meier, der ihm zuerst diese allgemeine Bedeutung gibt. „Manche glauben, dass dieses Erkenntnisvermögen nur die poetischen Erdichtungen und andere dergleichen Erdichtungen erzeuge. Allein ein geringes Nachdenken kann uns überzeugen, dass es sich viel weiter erstrecke. Nämlich wir dichten oder erdichten, wenn wir Teile verschiedener Einbildungen und Vorstellungen solcher abgesonderten Begriffe, die wir von unsern klaren Empfindungen abgesondert haben, uns zusammen als einen Begriff vorstellen.“ Neben den „undeutlichen“ Erdichtungen, zu welchen alle poetischen Fiktionen zu zählen sind, da sie sich lediglich aus sinnlichem Vorstellungsmaterial aufbauen, besitzen wir daher „deutliche Erdichtungen“ — von welcher Art z. B. alle Begriffe sind, die durch „willkürliche Verbindung“ ihrer Grundbestandteile, die also nicht abstraktiv, sondern konstruktiv entstehen.¹⁴⁾ —

Zu seiner Vollendung und Reife aber ist der Begriff der Dichtkraft erst bei dem bedeutendsten Psychologen der Zeit, bei Tetens, gelangt, in dessen System er eine zentrale und beherrschende Stellung gewinnt. Für die historische Entwicklung des Gedankens ist Tetens' Lehre besonders charakteristisch, da sie die neue Gesamtanschauung nicht fertig hinstellt, sondern sie erst allmählich und schrittweise erarbeitet. Die „Philosophischen Versuche über die menschliche Natur“ scheinen in ihren Anfängen noch durchaus unter der Herrschaft des allgemeinen Schemas der Associationspsychologie zu stehen: die Vorstellungen der Seele sind die „Spuren“ äusserer Einwirkungen, die sie nur passiv zu empfangen hat, die sie aber, nachdem sie sie einmal gewonnen, in beliebiger Weise umstellen und zusammenordnen kann. „Die ursprünglichen Vorstellungen sind die Materie und der Stoff aller übrigen, das ist, aller abgeleiteten Vorstellungen. Die Seele besitzt das Vermögen, jene auseinander zu legen, zu zertheilen, von einander abzutrennen, und die einzelne Stücke und Bestandtheile wieder zu vermischen, zu verbinden und zusammenzusetzen. Hier zeigt sich ihr Dichtungsvermögen, ihre bildende, schaffende Kraft und äussert sich auf so mannigfaltige Arten, als

die schaffende Kraft der körperlichen Natur, die sich zwar keinen neuen Stoff, keine neue Elemente erschaffen kann, aber durch eine Auflösung der Körper, welche weiter geht, als wir mit unsern Sinnen reichen können und durch eine neue Vermischung eben so unsichtbarer Partikeln, neue Körperchen und neue Geschöpfe darstellt, die noch für unsere Sinne einfach sind.¹⁵⁾ Wenn Tetens im weiteren Fortgang betont, dass diese Tätigkeit des Bewusstseins nicht auf die Verbindung bekannter Elemente eingeschränkt sei, sondern dass wir durch die vergleichende Betrachtung der einzelnen Empfindungen auch einfache Vorstellungen, die zuvor nicht gegeben waren, entdecken und gleichsam produzieren können — so bleibt er trotzdem prinzipiell hier noch bei der sensualistischen Grundansicht stehen. Die Aufgabe des Denkens erschöpft sich noch in der „Auflösung und Wiedervermischung der Vorstellungen“. Auch die „einfachen Grundsätze der Naturlehre“ werden daher zunächst lediglich als „Sammlungen einer Menge übereinstimmender und ähnlicher Erfahrungen“ gefasst: sie sind — wie Hume gegenüber ausdrücklich zugestanden wird — nichts anderes als „immer wieder kommende und uns allenthalben aufstossende Empfindungen, aus denen gewisse Reihen verknüpfter Vorstellungen in uns entstanden sind, die sich unauflöslich mit einander vereinigt haben.“¹⁶⁾

Aber wenn diese Erklärung dem Verfahren, das die populäre unkritische Beobachtung einschlägt, genügen mag, so bleibt sie doch, wie Tetens weiterhin erkennt, zur Begründung der exakten wissenschaftlichen Prinzipien unvermögend. Hier tritt uns ein Element entgegen, das mit den herkömmlichen Mitteln der Psychologie nicht zu fassen ist. Der Natur unserer vernünftigen Einsicht sind die „neueren Untersucher“, wie Locke und Condillac, Bonnet und Hume nicht gerecht geworden; den Gang des Verstandes in den Spekulationen und in der Errichtung der allgemeinen Theorien haben sie nicht aufzuhellen vermocht. Denn in alledem handelt es sich offenbar um mehr, als um ein blosses „Stellversetzen der Phantasmen“. Der Künstler, der in seiner Phantasie das Bild eines Gegenstands erzeugt, den er nie zuvor wahrgenommen, fügt nicht nur gegebene Vorstellungen äusserlich zusammen, sondern er webt und bildet sie in einander und schafft sie zu einer völlig neuen einheit-

lichen Gesamtanschauung um. Diese produktive Synthese, die über alles „schwache Nachmachen“ hinausgeht, ist es, die wir auch in der Wissenschaft überall anzuerkennen haben. Sie beweist sich bereits in der Geometrie: die Exaktheit der geometrischen Figuren ist „ein Zusatz der Dichtkraft, dergleichen es in allen unseren Idealen gibt.“¹⁷⁾ In gleicher Weise aber erweisen sich auch die Grundgesetze der Bewegung, die man für gewöhnlich schlechthin als empirische Verallgemeinerungen ansieht, bei schärferer Betrachtung als idealische Produkte. Das Beharrungsprinzip, das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung verdanken ihre Sicherheit keineswegs der blossen induktiven Beobachtung einzelner Tatsachen. „Es sind ohne Zweifel Empfindungen gewesen, welche die erste Gelegenheit gegeben haben, das Gesetz zu entdecken, aber es ist ein Raisonement hinzugekommen, eine innere Selbstthätigkeit des Verstandes, von der jene Verknüpfung der Ideen bewirkt worden ist. . . Solche allgemeine Gedanken sind wahre Gedanken, vor aller Erfahrung vorher. Wir erlernen sie aus dieser nicht durch die Abstraktion, und es hängt also auch nicht von einer mehrmals wiederholten Uebung ab, dass sich solche Ideenverknüpfungen festsetzen.“ (I, 320f.)

Die eigentliche Natur des Verstandes kann daher erst ergründet werden, wenn man ihn in einem völlig anderen Gebiete seiner Tätigkeit, als bisher aufsucht. „Man hat den Verstand am öftesten da beobachtet, wo er Erfahrungen sammelt und aus Empfindungen sich die ersten sinnlichen Ideen macht, wie in der Naturlehre und Seelenlehre; aber da, wo dieselbige Denkkraft einen höhern Flug in den allgemeinen Theorien nimmt und Wahrheiten zu Wissenschaften zusammenkettet; auf diese Bahn, die in der Philosophie so schlüpfrig, als sie fest und eben in der Mathematik ist, wie da ihr Gang und was die Richtschnur ihres Verfahrens sei, das hat man nicht so scharf, so innig, so anschauend nachgespürt. Und dies ist die Quelle so mancher einseitigen Urtheile. Ob die Denkkraft sich dann vielleicht nicht mehr in einer ihr natürlichen Beschäftigung finde, wenn sie spekuliret? Ob die allgemeinen Abstraktionen und deren Verbindung nicht etwan ausser ihrer Atmosphäre liegen? ob sie hier in einer zu dünnen Luft, oder auch beständig mit Nebel und Wolken umgeben sei, und jemals sichere Kenntnisse erhalten könne? Dies, meine ich,

sind keine Fragen mehr, und Dank sei es den mathematischen Wissenschaften, dass sie es nicht mehr sind. Auf eine allgemeine Grundwissenschaft, die in der Philosophie die Algebra sein soll, will ich mich hier nicht berufen, weil von ihr noch die Frage ist, was man an ihr hat. . . . Aber die Geometrie, die Optik, die Astronomie, diese Werke des menschlichen Geistes und unwiderlegliche Beweise seiner Grösse, sind doch reelle und feststehende Kenntnisse. Nach welchen Grundregeln baut denn Menschenvernunft diese ungeheuren Gebäude? Wo findet sie dazu den Boden und wie kann sie aus ihren einzelnen Empfindungen allgemeine Grundideen und Principe ziehen, die als ein unerschütterliches Fundament so hohen Werken untergeleget werden? Hierbei muss doch die Denkkraft sich in ihrer grössten Energie beweisen.“ (I, 427ff.) Mit diesen Sätzen hat Tetens einen entscheidenden Schritt vollzogen: er hat, wengleich seine ganze Grundabsicht zunächst rein psychologisch gerichtet war, das psychologische Problem bis zu der Grenze hingeführt, an der es sich mit dem „transzendentalen“ berührt. Der Verstand soll nicht in seiner unmittelbaren Tätigkeit der Vorstellungsverknüpfung beschrieben, sondern in seinem höchsten und reifsten Produkt, in der mathematischen Physik, aufgezeigt und nach ihm beurteilt werden. Ueber die Stellung der Frage freilich kommt Tetens nicht hinaus: er endet an dem Punkte, an dem die Kritik der reinen Vernunft beginnt. —

Wengleich indessen der neue Gedanke hier nicht zu allgemeiner Entfaltung gelangt, so hat er sich doch an einem wichtigen Einzelproblem: an der psychologischen Theorie des Urteils bewährt. Die traditionelle Auffassung, die Tetens vorfindet, sieht das Wesen des Urteils in einem Zusammenstellen und Vergleichen gegebener Vorstellungen, die entweder als gleichartig oder als unterschieden befunden werden. Erschöpft aber diese Auffassung, die wir z. B. bei Condillac durchaus herrschend fanden, den gesamten Inhalt des Problems? „Sollten wohl alle Verhältnisse“ — so fragt Tetens — „auf Identität und Diversität, oder, wie einige sich ausgedrückt haben, auf Einstimmung und Widerspruch zurückgeführt werden können; und also alle Urtheile in Gedanken dieser einzigen Gattung von

Verhältnissen bestehen?“ Die gewöhnliche Methode der Vernunftlehrer wird dem Reichtum und der inneren Vielgestaltigkeit der Erkenntnis nirgend gerecht; sie vermag nur durch künstliche Umbiegungen die Mannigfaltigkeit aller möglichen Aussagen diesem einzigen Typus einzuordnen. „Dadurch wird die Lehre von den Urtheilen einfacher, aber sie wird auch zugleich magerer, und anstatt einer reichhaltigen Theorie über die Verstandesthätigkeiten, worauf die Entwicklung der ersten fruchtbarsten Erklärung führen könnte, erhält man eine eingeschränkte und wenig aufklärende Rubrik.“ Als wichtigster Beleg hierfür wird auch von Tetens das Urteil der kausalen Verknüpfung angeführt. Die Abhängigkeit eines Dinges von einem anderen ist ein völlig eigenartiges Verhältnis, das unter keinen anderen Titel subsumiert werden kann. Das Gleiche gilt sodann für die übrigen fundamentalen Verhältnisbegriffe; die Folge der Dinge auf einander, ihr Beieinandersein, die besondere Art ihrer Coexistenz, ihre Lage gegen einander, das „Inhärieren“ einer Beschaffenheit in ihrem Subjekt: dies alles ist nicht lediglich eine Unterart der Identität oder Diversität, sondern bezeichnet eine neue, spezifische Weise der Beziehung. Tetens beruft sich zum Beweis hierfür auf Leibniz, durch dessen „scharfe und eindringende Blicke in die allgemeinen Denkart des menschlichen Verstandes“ bereits zwei Grundklassen einfacher Verhältnisse herausgesondert worden seien: sofern er blosse Vergleichungsverhältnisse, die lediglich die Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit der Vorstellungen angehen, von objektiven Verhältnissen aus der Verbindung, die die gegenständliche Ordnung der Dinge betreffen, unterschied. Innerhalb der letzteren Gattung aber ist weiterhin eine neue Sonderung vorzunehmen. Den unwirksamen Beziehungen der blossen „Mitwirklichkeit“, wie dem räumlichen Getrenntsein oder dem zeitlichen Nacheinander stehen die dynamischen Verhältnisse: die Verhältnisse der Dependenz, die Verbindung des Gegründeten mit seinem Grunde und der Wirkung mit ihrer Ursache gegenüber. Denn es ist etwas anderes, Ideen bloss in einer bestimmten Folge und Verbindung zusammenzunehmen, oder aus der einen auf die andere zu schliessen. Die Aehnlichkeit oder das assoziative Beisammen der Vorstellungen mag der psychologische Anlass eines derartigen Schlusses

sein, aber sie enthält nicht seinen sachlichen Grund. Dieser liegt vielmehr in einer eigenen Tätigkeit des Verstandes: in dem „thätigen Hervorbringen eines Verhältnisgedankens aus einem anderen, welches mehr ist als zwei Verhältnisse nach einander wahrnehmen.“

Wenn indes in den drei Grundklassen des Urteils, die Tetens ausgesondert hat, der Inhalt aller unserer Aussagen sich erschöpft, so ist freilich die Frage, ob durch sie auch alle Beziehungen der absoluten, für sich bestehenden Dinge befasst werden, bisher nicht beantwortet. Die „Gedenkbarkeit der Dinge“ ist eine Beziehung auf den Verstand eines erkennenden Wesens; die Aufsuchung aller von uns gedenkbaren Verhältnisse und Beziehungen der Dinge stellt somit „den Umfang und die Grenzen des menschlichen Verstandes aus einem neuen Gesichtspunkt dar“. Aber ist dieser menschliche Verstand die Norm der Wirklichkeit überhaupt? „Sollten wir behaupten können, dass nicht noch mehrere allgemeine objektivische Verhältnisse von anderen Geistern denkbar sind, wovon wir so wenig einen Begriff haben, als von dem sechsten Sinn und von der vierten Dimension?“¹⁸⁾ Damit ist ein neues Problem berührt, das auf einen allgemeineren Gegensatz innerhalb der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts zurückweist.

II.

Die konsequente Verfolgung des psychologischen Weges muss zu einem Punkte hinführen, an dem der Begriff der Wahrheit seine bisherige Bedeutung verliert. Besteht all unser Wissen in nichts anderem als in einer Vergleichung unserer Vorstellungen, so ist es müssig, nach einem objektiven Kriterium der Wahrheit zu fragen. Die Regeln des tatsächlichen Denkgeschehens entscheiden alsdann über den Inhalt des Gedachten. Der alte Protagoreische Satz, dass der Mensch das Maass der Dinge sei, kehrt nunmehr in schärferer Bedeutung wieder. Was wir als unverbrüchliche Gesetze des Seins hinzustellen pflegen, das ist nur das Ergebnis eines Naturzwanges, der unsere Köpfe beherrscht. Die biologische Struktur jeder Gattung entscheidet darüber,

was für sie wahr oder falsch heisst. Einen umfassenden und universellen Maassstab zu suchen, der von dieser Bedingtheit auf das spezifisch organisierte Subjekt frei wäre, ist vergeblich. Es gibt keine Aussagen, denen rein kraft ihres Inhalts und ganz unabhängig davon, von wem sie gedacht werden, Wahrheit zukommt: jede noch so grosse und noch so scheinbare Evidenz besagt nur, was für uns, nicht aber was „an sich“ möglich oder unmöglich ist. —

Die Folgerungen, die sich aus dieser Anschauung ergeben, treten am deutlichsten am Grundprinzip aller Erkenntnis, am Satz des Widerspruchs hervor. Die Deutung, die diesem Prinzip gegeben wird, bringt den Gegensatz zwischen der „logischen“ und der „psychologistischen“ Auffassung zum klarsten und prägnantesten Ausdruck. In dem Kampf, der hier einsetzt, treten bereits im achtzehnten Jahrhundert alle die Argumente, die noch in der modernen Diskussion der Frage wirksam sind, in scharfer Prägung hervor.¹⁹⁾ Ist der Satz des Widerspruchs eine notwendige und allgemeingültige Norm, oder wurzelt er nur in irgend einer zufälligen Beschaffenheit und Einrichtung unseres Denkens? Ist er es, auf dem jede Feststellung von „Tatsachen“ überhaupt beruht oder bezeichnet er nur ein einzelnes Faktum, das wir, ohne es weiter begründen zu können, einfach hinzunehmen haben? Diese Zweifel, die uns früher bereits in einzelnen Andeutungen entgegengetreten sind (vgl. ob. S. 380, 384), gewinnen jetzt festere Gestalt, indem sie an die allgemeine Grundansicht der Assoziationspsychologie anknüpfen. Wenn es wahr ist, dass all unser Denken nur ein Zusammentreten und Verschmelzen der einzelnen Sinneseindrücke ist, so werden uns die Naturgesetze, nach denen dieser Vorgang sich vollzieht, auch die einzige befriedigende Aufklärung über die Ergebnisse des Denkens geben können; — so gehören diese Ergebnisse somit nicht vor das Forum der Logik, sondern vor dasjenige der Gehirnphysiologie. Die Vernunftlehre — so formuliert Lossius in seiner Schrift über die „Physischen Ursachen des Wahren“ diese Ansicht — soll nichts anderes sein, als ein Inbegriff von Regeln zum Denken, abstrahiert aus der Geschichte des menschlichen Geistes. „Sie ist ein Stück der Seelenlehre und verhält sich zu ihr wie die Metaphysik zur Experimentalphysik oder der Natur-

geschichte, als welche die Fakta hergibt, die jene vergleicht, von einander absondert, das Gemeinsame zusammenfasset und Regeln schafft. Nach dieser Idee sollte freilich die Lehre von dem Entstehen der Begriffe, und das Mechanische bei dem Denken als etwas nützlicheres an die Stelle der unnützen Lehren von logischen Sätzen und Schlüssen gesetzt werden. . . . Wie, wenn man nach dieser Angabe die Begriffe lieber klassifizierte nach den Organen, welche für diesen oder jenen Begriff gemacht zu sein scheinen? Wenn man zeigte, ob ein vorkommender Begriff durch einen oder mehrere Organen zugleich in die Seele gehe und durch welche? Wenn man den Bau dieses Organs zu Hilfe nähme, die Entstehungsart der Begriffe, die durch ihn möglich sind, zu erklären? . . . Ohne Zweifel würden wir die Natur der menschlichen Ideen auf diese Art, wo nicht völlig, doch unendlich weit deutlicher einsehen, als aus allen Erklärungen, die vom Aristoteles an bis auf Leibnizen sind gegeben worden.²⁰⁾

Die physiologische Psychologie ist somit auf halbem Wege stehen geblieben, indem sie den Grundsatz, den sie an den einzelnen Begriffen durchführte, auf das Ganze unserer Erkenntnis anzuwenden unterliess. Was wir Wahrheit nennen, das ist kein absolutes und körperloses Ideal, das irgendwie im Leeren schwebte, sondern es wird durch den Mechanismus unseres Leibes und sein Fibersystem bestimmt und in feste Schranken eingeschlossen. Dass zwei Ideen in unserem Geiste nicht miteinander bestehen können, das bedeutet schliesslich nichts anderes, als dass die Gehirnschwingungen, die ihnen entsprechen, einander aufheben und physisch mit einander unverträglich sind. Der letzte Grund des Widerspruchs kann nirgends anders, als in unserer Organisation und insbesondere in dem Spiele der Fibern zu suchen sein. Nicht darauf kommt es an, ob die Dinge wirklich so sind, wie wir sie denken, sondern ob wir sie nach unserer gegenwärtigen Einrichtung als Menschen von dieser Welt, mit diesen menschlichen Organen, anders zu denken imstande sind. Dem Urheber der Natur wäre es ein Leichtes gewesen, das menschliche Auge so einzurichten, dass es sich ein kreisrundes Dreieck hätte vorstellen können, und wir würden auf die Gewissheit unserer Erkenntnis alsdann nicht minder stolz gewesen sein, als wir es jetzt sind. Hätte er eine Fiber

mit in unser Fibernsystem gelegt, durch welche dies möglich wäre, so würden wir vom Widerspruche nichts wissen; „so aber wollte er, dass der Widerspruch für unseren Verstand das sein sollte, was der Schmerz für unseren Körper ist.“²¹⁾ Diese Analogie wird bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgt und weitergesponnen: die Wahrheit ist nichts anderes als „das angenehme Gefühl aus der Zusammenstimmung der Schwingungen der Fibern im Gehirne“. „Der Streit, ob die Schönheit subjektiver oder objektiver Natur sei, scheint nunmehr entschieden, und man hat sich mehrenteils für das erstere erklärt. Und hierin hat die Wahrheit einerlei Schicksal mit der Schönheit, sie ist mehr subjektiver als objektiver Natur, sie ist nicht sowohl eine Eigenschaft der Gegenstände, die wir ebenso wahr nennen, wie wir andere schön nennen, als vielmehr eine Vorstellung von dem Verhältnisse der Dinge auf uns, sie ist Relation auf den, der sie denkt.“²²⁾

Hier liegt, wie man sieht, ein neuer Gedanke noch völlig eingehüllt in unklare und dogmatische Voraussetzungen. Den Begriff des Seins sollen wir nur gemäss den Gesetzen des Denkens bestimmen können; aber diese Gesetze selbst gelten zuletzt als eine willkürliche Einrichtung, die von dem Urheber der Natur getroffen ist, die also auf einem metaphysischen Grunde beruht. Wäre es möglich, diese innere Zweideutigkeit zu heben, liesse sich die Ansicht durchführen, dass unser Begriff der Wirklichkeit in den Kategorien des Verstandes wurzelt, ohne dass dieser Begriff darum chimärisch würde und sich schlechthin ins „Subjektive“ verflüchtigte? Es ist wiederum Tetens' Verdienst, diese Frage bestimmt gestellt zu haben. Das Problem musste ihm um so dringlicher werden, als seine eigenen Voraussetzungen ihn unwiderstehlich zu der gleichen Relativierung des Wahrheitsbegriffs hinzudrängen schienen, die die Psychologie seiner Zeit bereits vollzogen hatte. Denn nicht nur von Humes, sondern auch von Leibniz' Standpunkt aus liegt das Kriterium der Gewissheit nicht jenseit des Bereichs des Bewusstseins, sondern beruht auf inneren Kennzeichen, auf der Ordnung und Verknüpfung der Ideen selbst. (S. ob. S. 405.) So scheint auch hier der Inhalt aller unserer logischen Grunderkenntnisse von der spezifischen „Natur“ der vorstellenden Subjekte abhängig zu werden. Es gilt daher,

eine schärfere Bestimmung zu treffen, kraft deren, unter strenger Wahrung der idealistischen Prinzipien, die notwendige und objektive Geltung der fundamentalen Wahrheiten gesichert werden kann. Die Berufung auf den „gesunden Menschenverstand“ vermag gegen die skeptischen Folgerungen, zu denen die Entwicklung der psychologischen Betrachtungsweise hinführt, nichts auszurichten. Wer die objektive Existenz der Gegenstände auf ein unmittelbares Datum der inneren Erfahrung gründet, wer zur Entscheidung der Frage auf einen absolut selbstgewissen „Instinkt“ zurückgreift: der gibt, um den Grundsätzen des Skeptizismus zu entgehen, das erste Postulat jeder echten Philosophie preis. „Das heisst die Untersuchung allzu voreilig abbrechen, wobei der philosophische Psycholog so wenig befriedigt wird, als der philosophische Naturforscher, wenn man ihm sagt, es sei ein Instinkt des Magneten, dass er Eisen anziehe. Wo nicht weiter fort zu kommen ist, so muss man freilich stille stehen, aber jenes ist doch zu versuchen, und ist die Pflicht des Nachdenkenden, der an der alten bequemen Methode, sich auf qualitates occultas zu berufen keinen Geschmack hat.“ „Dagegen wenn man auf die Art zu Werke geht, wie Reid, Beattie und Oswald; nur unbedingt und gerade als ein Prinzip es annimmt, es sei ein untrüglicher Charakter der Wahrheit, dass der Menschenverstand sich die Sachen so und nicht anders denke oder denken könne; wenn der Ausspruch der entwickelnden und schliessenden Vernunft nicht geachtet, und ihr sogar ihr Stimmrecht bei der Beurteilung von Wahrheit, Vorurteil und Irrthum entzogen wird; wie kann der denkende Zweifler auf diese Art überzeugt werden? Ist es zu hart zu sagen, dass dies Verfahren wider den Menschenverstand ist?“²³⁾

Wir müssen somit von der „subjektivischen Notwendigkeit“ gewisser allgemeiner Grundsätze, die wir als solche in uns empfinden, allerdings ausgehen: aber wir haben damit die Frage nicht gelöst, sondern erst gestellt. Zunächst nämlich ist diese angebliche Notwendigkeit in sich selbst schwankend und zweideutig, und es bleibt immer zu entscheiden, wie weit sie in Wahrheit auf der gleichbleibenden und unveränderlichen Natur unseres Verstandes beruht oder ihm nur von aussen durch Gewohnheit und Erfahrung aufgedrängt worden ist. Weiterhin

aber: wie gelangen wir dazu, ein Verhältnis, das wir in unsern Ideen antreffen, aus diesen gleichsam herauszusetzen und es als eine Beschaffenheit und ein Verhältnis in den Sachen zu deuten, das ihnen auch ohne unser Denken zukommen würde?²⁴⁾ Der Anspruch der Objektivität wenigstens steht als ein Faktum fest; es gilt ihn zu begreifen und die einzelnen Behauptungen, die in ihm zusammengefasst sind, gesondert zu prüfen. Hier zeigt sich nun erstlich, dass die Objektivität, die wir unseren Aussagen zuschreiben, nicht von der einzelnen materialen Empfindung abhängt, sondern dass sie lediglich die Art betrifft, wie wir die Empfindungen wechselseitig mit einander verknüpfen und in bestimmte Beziehungen ordnen. Die einfache „Impression“ der roten Farbe mag immerhin in verschiedenen Beobachtern ganz verschieden sein, so dass einem anderen das, was mir als grün erscheint, rot heisst: wenn dadurch in den Verhältnissen der Eindrücke unter einander nichts geändert wird, wenn alle Gegenstände, die für mich gleichfarbig sind, auch für den Andern so erscheinen, so wird sich in den beiderseitigen Urteilen niemals eine angebbare Differenz finden, so besitzen wir also beide dieselbe „Wahrheit“. „Die Richtigkeit des Gedankens hängt nur davon ab, dass mein Urteil richtig sei und das Urteil ist ein Verhältnisgedanke. Die Impressionen sind nur die Schriftzüge oder Buchstaben. Diese mögen sein, welche sie wollen, — sie sind zu entziffern, wenn auch jeder Buchstabe seinen eigenen Zug hat und die Worte, zu welcher Sprache sie auch gehören, sind verständlich, wenn jeder bestimmte Gedanke seinen bestimmten Ton hat.“²⁵⁾ Fragen wir somit jetzt weiter, was die Objektivität der Verhältnisbegriffe zu besagen hat, so finden wir, dass darunter nichts anderes gemeint ist, noch gemeint sein kann, als dass ebendieselben Beziehungen, die ich hier und jetzt unter den besonderen Bedingungen des Augenblicks und meiner individuellen Disposition feststelle, auch für jedes andere Subjekt und unter beliebigen anderen Umständen gültig sind. Weiter als bis hierher kann die Frage nicht gehen. Denn wollte man jetzt noch einwenden, dass doch alle Verhältnisgedanken als Gedanken etwas Subjektivisches seien, so hiesse dies die Art des Problems völlig verkennen. Dass alle unsere Urteile und somit alle Wahrheiten insofern subjektiv sind, als

nur eine Denkkraft ihrer empfänglich ist; dass wir also aus dem Kreise unseres Bewusstseins nicht heraustreten können; das ist freilich richtig, aber es ist, für sich allein genommen, ein banaler und unfruchtbarer Satz.²⁶⁾ Wenn die Metaphysik an diesem Satze ein Interesse haben mag, so wird das Interesse der Erkenntnistheorie durch ihn noch in keiner Weise angedeutet, geschweige erschöpft. Es ist nichts damit geleistet, wenn wir unsere sämtlichen Erkenntnisse gemeinsam dem allumfassenden Gattungsbegriff des „Bewusstseins“ einordnen; vielmehr besteht die eigentliche Aufgabe darin, innerhalb dieser Einheit selbst, die wir anerkennen und zugrunde legen dürfen, wiederum eine scharfe Sonderung zwischen zufälligen und allgemeingültigen Sätzen, zwischen faktischen Aussagen über den momentanen Zustand eines Einzelsubjekts und notwendigen und unaufheblichen logischen Grundwahrheiten zu treffen. Die Beziehung auf andere denkende Wesen, die vielleicht eine andere Organisation als wir selbst besitzen, können wir aus dieser letzteren Frage völlig ausschalten. „Man setze anstatt der Wörter objektivisch und subjektivisch die Wörter unveränderlich subjektivisch und veränderlich subjektivisch, so ist es nicht nöthig, auf die Denkkräfte anderer Wesen Rücksicht zu nehmen, von denen wir keine Begriffe haben, und dennoch zeigt es sich, wie viel sie bedeute. Es ist das nämliche, wenn wir fragen, was hängt von der besondern Einrichtung unserer Organe ab und von unserer jetzigen Verfassung? was ist dagegen nothwendig und immer so und bleibet so, wie auch die körperlichen Werkzeuge unseres Denkens verändert werden möchten, so lange unser Ich nur ein denkendes Wesen bleibt?“²⁷⁾ Die Grenzlinie verläuft jetzt nicht mehr, wie in der Metaphysik, zwischen den absoluten Dingen „ausser uns“ und den Erkenntnissen „in uns“, sondern sie hält sich im Gebiet der Erkenntnisse selbst, um diese nach ihrem Werte und nach der Art ihrer Geltung zu unterscheiden.

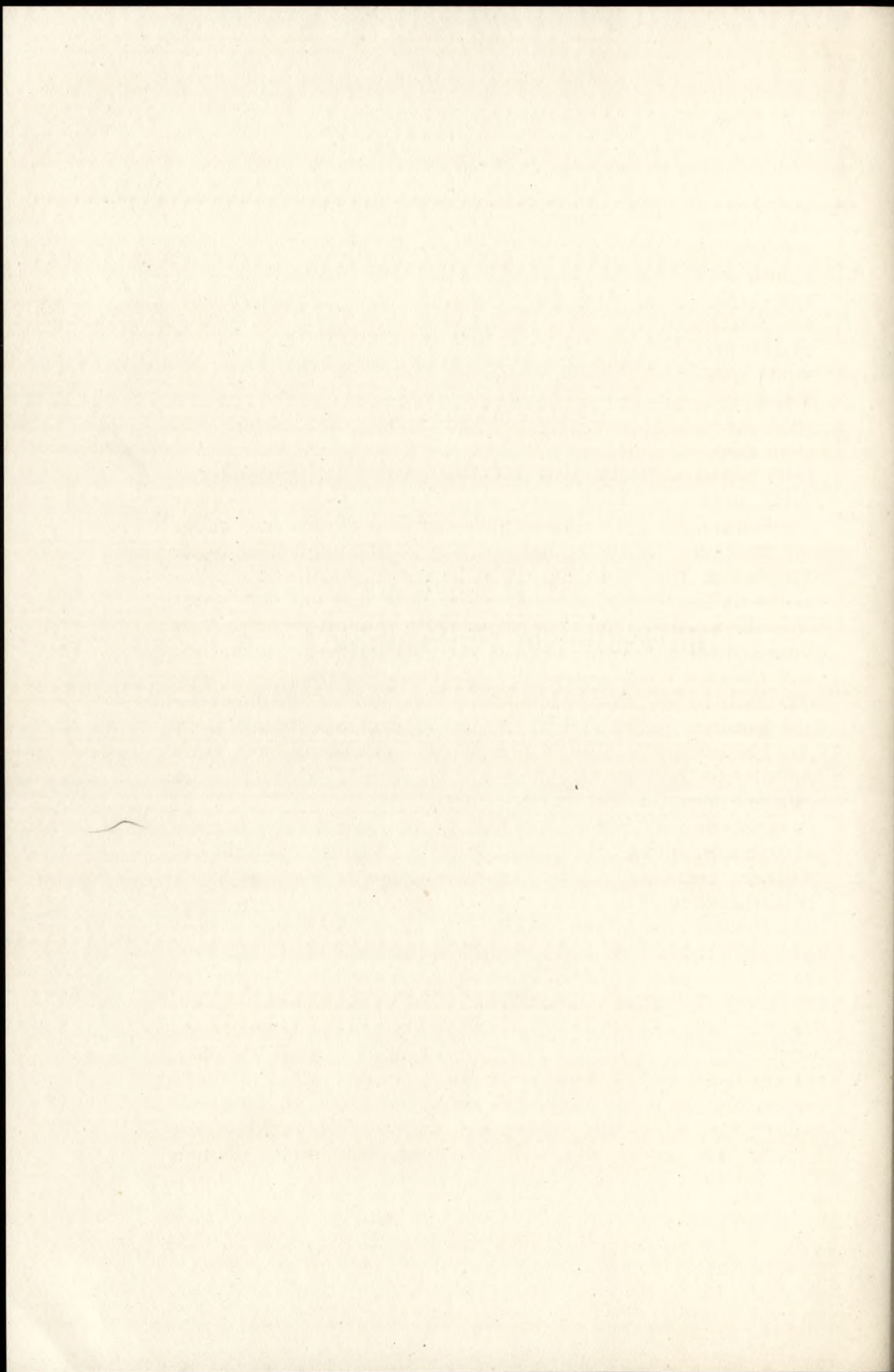
Ist aber die Aufgabe einmal auf diese Weise fixiert, so droht nunmehr der Sicherheit des Wissens von den skeptischen Relativitätstheorien keine Gefahr mehr. Denn nunmehr lässt sich das *πρῶτον ψεῦδος* aller dieser Theorien leicht durchschauen. Sie alle legen irgend eine Gesamtanschauung über das Sein der Dinge

zu Grunde und versuchen von ihr aus das unbedingte Recht der logischen Wahrheit zu bestreiten. Aber es ist vergeblich, die Logik auf diese Weise in die Naturwissenschaft und insbesondere in die Physiologie aufgehen zu lassen: denn müssten wir nicht, um dies tun zu können, die unbedingte Gültigkeit eben unserer naturwissenschaftlichen Erkenntnisse dargetan haben? „Ich sehe“ — bemerkt Tetens gegen Lossius — „ich sehe darin keine Erklärung unserer Denkart, wenn nur bloß statt der Wörter Vorstellungen, Gedanken, Seele, Einbildungskraft, die Wörter Fiberschwingungen, Fibersystem und Wirkungen auf das Fibersystem u. s. f. gebraucht werden. Wir haben von den letztern nicht bessere Ideen, als den gewöhnlichen.“ Soll aber hierdurch gar die Art und Weise angegeben werden, wie das Widersprechende sich im Denken vereinigen lasse, — so ist dies freilich von allem das Unbegreiflichste. Zunächst nämlich wird hier schon der eigentliche Sinn des Satzes vom Widerspruch verfälscht. Denn falls dieser Satz überhaupt etwas darüber aussagen wollte, was in unserem tatsächlichen Denken vor sich geht, falls er lediglich ein empirisches Naturgesetz des wirklichen Denkgeschehens sein wollte, so wäre er offenbar ungenau. Dass irgend ein einzelnes Subjekt sachlich unvereinbare Bestimmungen dennoch in seinen Gedanken vereint: dies ist nicht nur nicht unmöglich, sondern durch die alltäglichste Erfahrung bewiesen. Die Frage lautet indessen hier nicht, ob kontradiktorische Merkmale in der subjektiven Vorstellung zusammengekommen werden können, sondern ob sie objektiv zusammengehören. Sie betrifft nicht den Akt, sondern lediglich den Inhalt des Denkens; nicht den psychologischen Vollzug der Vorstellungen, sondern lediglich die Bedeutung, die sie als Prädikate eines Urteils besitzen. „Sollten solche Ideen, als unsere widersprechende Prädikate sind, die Idee vom Zirkelrunden und die Idee von Winkeln und Ecken, in irgend einer Denkkraft als Prädikate Einer Figur vereinigt werden können, so müssen es solche Ideen nicht mehr sein, als sie es bei uns sind. Sie müssen sich nicht ausschliessen, oder aufheben. Und wenn sie das nicht thun, so sind sie freilich auch nicht widersprechend, aber dann sind sie auch nicht unsere Ideen, sondern wer weiss was anders.“²⁸⁾ Sobald wir von einem andersartigen Verstande sprechen, für den ein anderer Begriff

der Wahrheit als der unsrige gälte, so stellen wir damit doch eine hypothetische Setzung auf, die als solche, wie jeglicher andere Inhalt, den formalen Gesetzen unseres Denkens Genüge tun muss. Es lässt sich indessen leicht einsehen, dass eben diese Grundbedingung hier nicht erfüllt ist. Ein Verstand, der Widersprüche sollte denken können, „müsste etwas wahrnehmen und nicht wahrnehmen können, zugleich dieselbigen Dinge für ähnliche erkennen, und auch für verschiedene“, er würde somit für den menschlichen selbst nichts anderes, als ein vier-eckiger Zirkel sein. „Das Dasein eines solchen Verstandes muss ich also eben so notwendig verneinen, als die Existenz eines widersprechenden Objekts: und jenen für möglich halten, heisst eben so viel, als die ungedenkbare Sache selbst dafür ansehen.“ Der Satz des Widerspruchs ist also nicht allein ein Gesetz für unseren Verstand, sondern für jeden andern: er ist, mit andern Worten, eben so gewiss ein objektives Prinzip, als er ein wahres Prinzip ist. Das Gleiche aber gilt weiterhin für alle notwendigen Grundsätze, wie es z. B. die Sätze der Geometrie sind: wer es unternimmt, sie aus unserer spezifischen Organisation abzuleiten, der muss sie zuvor ihres eigentlichen Sinnes entkleiden.²⁹⁾ Denn ihre logische Grundbedeutung besteht eben darin, dass wir es in ihnen nicht mit einem blossen „matter of fact“, nicht mit besonderen Tatsachenwahrheiten zu tun haben, sondern in ihnen allgemeingültige ideale Beziehungen besitzen, auf Grund deren wir alle unsere Urteile über Tatsachen regeln. Die Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis löst sich in die andere nach der „objektiven“ Natur unserer obersten Denkgesetze auf, womit die Untersuchung in neue kritische Bahnen gelenkt wird.

Siebentes Buch:

Die kritische Philosophie.



Erstes Kapitel.

Die Entstehung der kritischen Philosophie.

Weniger als jedes andere philosophische System scheint die kritische Lehre des Rückgangs auf ihre Entstehungsbedingungen zu bedürfen. Die Vernunftkritik bildet ein vollendetes und abgeschlossenes Ganze, das auf sich selber steht und aus sich selbst erklärt sein will. Wie sie der gesamten philosophischen Vergangenheit als ein Neues und Eigenes gegenübertritt, so hat sie auch mit der vorangehenden Gedankenentwicklung in Kants vorkritischen Schriften gebrochen. Der zentrale methodische Grundgedanke besitzt daher seinem wesentlichen Inhalt nach keine Geschichte; nur seine allmähliche Ausführung und seine immer weitergreifende Anwendung ist es, die sich in verschiedene zeitliche Phasen auseinanderlegen lässt.

Und dennoch ist es nicht nur das Interesse an der persönlichen Entwicklung des philosophischen Genius, sondern der Zwang der Sache selbst, der den Blick immer wieder auf Kants vorkritische Schriften zurückwendet. Der Einblick in den sachlichen Gehalt und in die sachliche Struktur des Systems wird immer aufs neue durch die komplizierten geschichtlichen Problembedingungen, in welche es eintritt, erschwert. Schon der Stil Kants ist hierfür charakteristisch: ist es doch bisweilen, als werde die Periode durch die Fülle der kritischen und polemischen Beziehungen, die sich sogleich an jeden neuen Gedanken knüpfen, aus ihrem ruhigen Ebenmaass gedrängt; als vermöchte sie nicht den ganzen Inhalt zu fassen, den sie gleichzeitig zum Ausdruck bringen soll. Ein Schlag schlägt hier tausend Verbindungen; ein einziger Satz genügt, uns mitten in weltgeschichtliche Kämpfe

und Gegensätze zu stellen. An diesem Punkte kann die Rücksicht auf die vorkritischen Schriften das Verständnis ergänzen und fördern. Denn in ihnen tritt Kant einzeln mit den geistigen Mächten in Beziehung, die er in der Vernunftkritik auf einmal zu überblicken und zu meistern sucht. Das Verhältnis, in welchem er zu den verschiedenen Richtungen der zeitgenössischen Philosophie steht, tritt daher hier in helles Licht. Und diese Isolierung der Einzelfäden, die sich in Kants Lehre zusammenknüpfen, dient nunmehr wenigstens mittelbar der Erkenntnis des logischen Baus des Systems. Gedanken, die im Zusammenhang der Vernunftkritik schwierig und fremdartig erscheinen, finden ihre Erklärung, wenn man sie als Nachwirkung früherer Problemstellungen begreift; Gegensätze der Darstellung versöhnen und lösen sich, wenn man sie nicht unmittelbar aneinanderhält, sondern sie verschiedenen zeitlichen Schichten zuweist. Denn so sehr es in der Tendenz des kritischen Gedankens liegt, einen völlig neuen Aufbau zu beginnen, so ist doch der Zusammenhang mit der eigenen vorangehenden Entwicklung Kants nirgends gänzlich aufgehoben. Die Motive und Fragestellungen der früheren Epoche spielen noch immer in die Darlegung der reifen Ergebnisse hinein und bilden oft eine latente Gegeninstanz gegen die freie Gedankenentwicklung. Es gibt keinen anderen Weg, dieser Schwierigkeit zu begegnen, als diese Motive selbst klar abzugrenzen und gesondert zu verfolgen. Die Einsicht in die Bedingungen, aus denen die Vernunftkritik heraus und über die sie emporgewachsen ist, lehrt erst völlig, was sie, unabhängig von diesen Bedingungen, sachlich bedeutet.¹⁾

I.

Die früheste Epoche von Kants gedanklicher Entwicklung geht durchaus in der Rezeption des Stoffes auf, der ihm durch die Naturwissenschaft der Zeit dargeboten wird. Zwar treten auch hier sogleich neue und fruchtbare Gesichtspunkte auf; zwar wird das Verfahren der physikalischen Induktion über die Grenzen hinaus, in denen es bei Newton verblieben war, zu erweitern und in seiner unbeschränkten Anwendbarkeit zu erweisen gesucht.

Diese Betrachtungsweise aber, die in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ ihre Ausprägung und ihren Abschluss findet, übt zunächst auf die philosophische Grundanschauung keine entscheidende Rückwirkung. Die erste metaphysische Schrift Kants: die „Nova dilucidatio“ vom Jahre 1755 sucht nur einige formale Aenderungen an dem herkömmlichen Schema der Ontologie vorzunehmen, tritt aber im ganzen aus der allgemeinen Grundanschauung des Wolffischen Schulsystems nicht heraus. Der Gegensatz, der zwischen den Voraussetzungen dieses Systems und dem Verfahren der empirischen Forschung besteht, wird zwar bemerkt; aber er wird noch nicht in seiner eigentlichen prinzipiellen Bedeutung erfasst. Die Vermittlung wird auf dem Gebiete der Naturphilosophie selbst gesucht: eine neue konstruktive Synthese und Deutung der Tatsachen soll sie den Forderungen der Metaphysik versöhnen. So sucht die „Physische Monadologie“ den mathematischen Satz der unendlichen Teilbarkeit der Materie mit der Behauptung letzter „einfacher“ Elemente der Dinge, so sucht sie den Newtonischen und den Leibnizischen Begriff der Kraft mit einander zu vereinbaren. In allen diesen Versuchen — so bedeutend sie unter anderen Gesichtspunkten sind — offenbart sich noch kein neuer methodischer Grundgedanke: dieser tritt erst heraus, wenn es sich nicht sowohl um die Verschmelzung, wie um die kritische Sonderung der einzelnen Gebiete des Wissens handelt. —

Die Schriften des Jahres 1763, in denen Kant es unternimmt, die Grenze zwischen Mathematik und Metaphysik zu ziehen, bilden daher den ersten selbständigen Anfang seiner Philosophie. Zwar heisst es die Bedeutung dieser Schriften überschätzen, wenn man in ihnen bereits die wesentlichen Züge der allgemeinen Problemstellung der Vernunftkritik finden will. Denn so frei Kant hier bereits der Wolffischen Lehre gegenübersteht, so fügt er doch den Einwänden, die bereits innerhalb der zeitgenössischen Philosophie selbst allenthalben gegen sie laut geworden waren, sachlich noch keine neue Bestimmung hinzu: seine Leistung besteht lediglich darin, sie zu vereinigen und durch die Richtung auf ein gemeinsames Ziel zu verstärken. Wir erinnern uns, dass die erste entschiedene Opposition gegen das Wolffische System in dem Kreise von Newtons Schülern und Anhängern erwachsen

war. Hier war der Gegensatz zwischen Ontologie und Empirie bereits zu klarer Aussprache gelangt: statt von willkürlichen allgemeinen Begriffsbestimmungen auszugehen und aus ihnen die besonderen Fälle syllogistisch herzuleiten, sollen wir umgekehrt mit der Betrachtung der konkreten Erscheinungen beginnen und von ihnen aus durch fortschreitende Zergliederung die Prinzipien zu entdecken suchen, auf denen sie ruhen. Solche Prinzipien aber haben lediglich hypothetischen Wert: sie reichen nicht weiter und können nur insoweit Bedeutung beanspruchen, als sie sich unmittelbar in der Deutung und Voraussage der Phänomene bewähren. Die Tatsachen, nicht die Definitionen bilden den gültigen Anfang aller Forschung: sind doch die Definitionen selbst, sofern sie einen wirklichen Gehalt in sich bergen, nichts anderes als eine Beschreibung einfachster psychischer Tatsachen. (S. ob. S. 325, 327.) Innerhalb der deutschen Philosophie war diese Anschauung sodann von Crusius aufgenommen und energisch verfolgt worden. Man versteht es, dass Kant, der von der Naturwissenschaft herkommt und um ihre prinzipielle Grundlegung wesentlich bemüht ist, sich von Crusius' Lehre lebhaft angezogen fühlen musste und dass er in ihr die erste Anknüpfung für seine eigenen Gedanken findet. Als die eigentliche Methode der Philosophie war hier, im Gegensatz zum Verfahren der Mathematik, der „analytische Weg des Nachdenkens“ bestimmt worden. Wir können nicht mit der Erklärung und Festsetzung der einfachen Begriffe beginnen, sondern müssen sie durch Zergliederung eines gegebenen Tatbestandes erst herausstellen und entdecken, ehe wir sie zu neuen Verbindungen zusammenschließen können. Die „Deutlichkeit“, die den ontologischen Begriffen eignet, ist daher lediglich die „Deutlichkeit des Abstraktionsweges“; wir können sie, ohne sie weiter aufzulösen und durch eine Mehrheit von Merkmalen zu erklären, nur in den komplexen Tatsachen selbst als deren Bestandteile nachweisen und die Art angeben, wie wir allmählich zu ihrer Isolierung und bewussten Absonderung gelangen. (S. ob. S. 412 f.)

Die Beschreibung der metaphysischen Methode, die Kant in der Schrift über die „Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“ gibt, stimmt hiermit bis ins Einzelne überein. Das Vorrecht der Mathematik, von willkürlich festgesetzten

Begriffen deduktiv weiterzuschreiten, bleibt der Philosophie versagt. Denn das Ziel und die Grundabsicht der Philosophie ist auf die Bestimmung der Existenz gerichtet, von der die mathematischen Disziplinen kraft ihrer Eigenart absehen dürfen. Das Sein, mit dem sie es zu tun haben, besteht nicht ausserhalb des Begriffs, sondern es entsteht erst in und mit diesem. „Ein Kegel mag sonst bedeuten, was er wolle; in der Mathematik entsteht er aus der willkürlichen Vorstellung eines rechtwinklichten Triangels, der sich um eine Seite dreht. Die Erklärung entspringt hier und in allen andern Fällen offenbar durch die Synthesin.“ Mit den Definitionen der Weltweisheit dagegen ist es ganz anders bewandt. Denn hier liegt ein fertiges Material vor, das es zu meistern gilt; hier ist daher von Anfang an ein festes Vorbild vorhanden, nach welchem die Erklärung der Begriffe sich zu richten hat. Die Metaphysik kann keine neue Wirklichkeit erzeugen; sondern ihre ganze Aufgabe besteht darin, das was uns in der Wirklichkeit der inneren Erfahrung als ein zunächst unübersehbares Ganze gegeben ist, zu verdeutlichen und aufzuhellen. Das Ziel, das sie sich setzt, ist somit mit demjenigen des empirischen Forschers aufs nächste verwandt: nicht darum handelt es sich, die Realität aus Begriffen herauszuspinnen, sondern ein Dasein, das als ein sicheres und unbezweifelbares Faktum feststeht, auf Begriffe zu bringen, die uns seine Struktur im Einzelnen durchsichtig machen. „Die ächte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte und die daselbst von so nutzbaren Folgen war. Man soll, heisst es daselbst, durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hülfe der Geometrie die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen in der Natur vorgehen. Wenn man gleich den ersten Grund davon in den Körpern nicht einsieht, so ist gleichwol gewiss, dass sie nach diesem Gesetze wirken, und man erklärt die verwickelten Naturbegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie sie unter diesen wohlerrwiesenen Regeln enthalten seien. Ebenso in der Metaphysik: suchet durch sichere innere Erfahrung d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewusstsein diejenigen Merkmale auf, die gewiss im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der

Sache nicht kennt, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um Vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.)*“²⁾

So wichtig indess dieser Vergleich mit der Methode der Experimentalphysik ist, so ist doch hier die kritische Unterscheidung der Analysis und Synthesis noch keineswegs erreicht. Man muss den Gedanken an diese Unterscheidung völlig fernhalten, um den bestimmten geschichtlichen Sinn, den die Sätze der Preisschrift haben, nicht zu verdunkeln. Für das ausgebildete System heissen alle diejenigen Urteile synthetisch, deren eigentliche Aufgabe die Bestimmung des Erfahrungsgegenstandes ist, die sich also, mittelbar oder unmittelbar, auf die Erkenntnis der Wirklichkeit beziehen; analytisch dagegen sind Urteile, die das Verhältnis zwischen blossen Begriffen explizieren. Hier dagegen gilt vielmehr das Umgekehrte. Die Mathematik kann synthetisch sein, sie kann ihre Grundlagen frei erschaffen, weil sie von allem wirklichen Sein gänzlich absieht und sich auf die Welt ihrer willkürlichen Begriffe einschränkt, während die Metaphysik, die konkrete Tatsachen zu ihrem Vorwurf hat, diese lediglich hinzunehmen und analytisch aufzulösen hat.³⁾ Die Einheit von Philosophie und Experimentalphysik, die hier verkündet wird, kann also nur dadurch hergestellt werden, dass die Physik zugleich von der Mathematik getrennt, damit aber von ihrem eigentlichen Nährboden losgelöst wird. Man begreift daher sogleich, dass sich bei diesen Bestimmungen nicht stehen bleiben

*) Wie genau Kant hier die Anschauungen und Forderungen der Newtonischen Schule der Naturforschung wiedergibt, mag die Gegenüberstellung der folgenden Sätze Freinds ergeben: „How far different and unlike to this is the true Method of cultivating philosophical knowledge! In this nothing is supposed but what most evident observation pronounces to be the constitution of things; and though the Cause and Origin of the principle we make use of is concealed from us, yet from this many things may flow, which dayly use will inform us of and may depend upon it. Therefore it is the business of an ingenuous philosopher, first to deduce the powers of bodies by experiments; and afterwards, when they are carefully examined and established, to show distinctly and plainly what other effects will necessary follow from them.“

(Freind, *Philosophical Transactions abridged and disposed under General Heads*, Vol. V, Part I, S. 435. London 1749.) Vgl. a. oben S. 325.

liess, dass sie vielmehr in sich selbst bereits den Anstoss zu neuen Fragen enthielten. —

Auch der Gedanke, die Mathematik auf die reine Anschauung zu gründen, liegt hier für Kant noch durchaus fern. Zwar wird es als ihr wesentlicher Vorzug betrachtet, dass sie in all ihren Beweisen und Folgerungen das Allgemeine unter Zeichen in concreto betrachte, während die Philosophie dieses Mittel entbehrt. Der Metaphysiker besitzt weder Figuren noch sichtbare Zeichen, um die Gedanken und deren Verhältnisse auszudrücken. Ihm ist es daher versagt „eine Versetzung der Zeichen nach Regeln an die Stelle der abstrakten Betrachtungen zu setzen, sodass man die Vorstellung der Sachen selbst in diesem Verfahren mit der kläreren und leichteren der Zeichen vertauschte, sondern das Allgemeine muss in abstracto erwogen werden.“ (II, 278 f.) Indessen bildet auch für die Geometrie, wie man sieht, die „Anschauung“ hier nur ein technisches Hilfsmittel, dessen sie sich bedient, nicht aber den Rechtsgrund, auf dem ihre Wahrheiten beruhen.⁴⁾ Was anfänglich eine prinzipielle Unterscheidung schien, das löst sich daher zuletzt in eine bloss quantitative Differenz auf: die Metaphysik ist ebensowohl wie die Mathematik einer Gewissheit, die zur Ueberzeugung hinreicht, fähig; nur ist die Anschauung „grösser in der Mathematik, als in der Weltweisheit“. In dieser Fassung aber besitzt der Gedanke noch keine originale und prägnante Bedeutung; wie er sich denn bezeichnenderweise in den Schriften von Mendelssohn und Tetens, die das gleiche Thema der „Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften“ behandeln, völlig gleichartig wiederfindet.⁵⁾

Auch die Kritik der spekulativen Gottesbeweise, die jetzt ihren Anfang nimmt, führt zunächst über die Grundanschauung, die Crusius entwickelt hatte, in rein erkenntnistheoretischem Sinne nicht wesentlich hinaus. Dass sich „die Existenzen nicht wie die Lehrsätze der Geometrie aus möglichen Wesen demonstrieren lassen“, war schon bei ihm klar ausgesprochen. „Die Begriffe, darinnen wir uns das Wesen realer Dinge vorstellen, müssen erst selbst aus Sätzen, darinnen man Existenzen erkennt, erwiesen werden, wenn es nicht am Ende auf willkürliche Sätze und auf eine Wortkrämerei hinaus laufen soll. Der Weg, Existenzen zu erkennen ist also vielmehr dieser, dass man Em-

pfindungen zum Grunde legt und aus denselben zur Erkenntnis der Causalverknüpfungen fortgeht.“ Von diesem Gesichtspunkt aus hatte Crusius insbesondere den Zirkel im Cartesischen Gottesbeweis aufgedeckt, in welchem das Dasein des allervollkommensten Wesens aus seinem Begriffe gefolgert werden soll. Legt man als Prämissen blosse Idealsätze zu Grunde, die nichts anderes, denn ein Sein und eine Verknüpfung im Verstande besagen, so ist es unmöglich, im Schlusssatze auf einen Realsatz, auf eine Wirklichkeit ausserhalb des Gedankens zu kommen.⁶⁾ Ueber die Tragweite dieser Entscheidung war es freilich bei Crusius nirgends zu klarer Einsicht gekommen: denn wenn er dem ontologischen Beweis den Boden entzog, so glaubte er im kosmologischen und physikotheologischen Beweis genügende und gesicherte Grundlagen zu besitzen, die jenen entbehrlich machen konnten. Für Kant indessen, der insbesondere der gewöhnlichen teleologischen Betrachtungsweise entwachsen ist, entsteht hier ein tieferes und schwierigeres Problem. Ist die Erfahrung das alleinige Kriterium der Existenz, so scheint unser Wissen von Wirklichkeit nicht weiter, als die sinnliche Beobachtung selbst führen zu können, so wäre somit ein unendliches Sein, das gänzlich ausserhalb aller Erfahrbarkeit liegen müsste, eine *contradictio in adjecto*.

An diesem Punkte setzt der „Einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ ein. Nur ein streng apriorischer Beweis kann dem Problem genügen; — das schlechthin notwendige Wesen kann aus einzelnen und zufälligen Wahrheiten von Tatsachen niemals mit Grund gefolgert werden. So scheint hier das Unmögliche gefordert: wir sollen uns nicht nur über den Umkreis der bloss logischen Begriffe, sondern auch über alles Wissen von empirischen Objekten erheben. Aber noch unternimmt es Kant, das Unmögliche zu leisten. Die Forderung, die hier gestellt ist, lässt sich erfüllen, wenn wir nur, statt uns auf die Tatsachen des Denkens und der Wirklichkeit einzuschränken, auf die Bedingung zurückgehen, die ihnen gemeinsam zugrunde liegt. Die „innere Möglichkeit“ der Gedanken, wie der Dinge setzt irgend ein Dasein jedenfalls voraus. Denn diese Möglichkeit ist noch keineswegs durch die blosse formale Widerspruchslosigkeit als solche verbürgt, sondern sie fordert vor allem, dass irgendwelche Einzelelemente, dass be-

stimmt Daten ursprünglich vorhanden sind, die mit einander Verhältnisse und Beziehungen eingehen können. Dieses Material des Denklichen selbst wäre uns geraubt, die Logik selbst wäre somit um ihren Stoff und Inhalt gebracht, wenn wir jedwedes Sein überhaupt aufheben wollten. „Wodurch das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneint. Nun geschieht dieses durch die Aufhebung alles Daseins; also wenn alles Dasein verneint wird, so wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin ist schlechterdings unmöglich, dass gar nichts existire.“ (II, 79.) Ist aber auf diese Weise einmal der Zusammenhang zwischen Möglichem und Wirklichem geknüpft, so steht nunmehr der weitere Weg offen: es handelt sich nur noch darum, dass wir von der Existenz, die wir als notwendig erkannt haben, die Prädikate der Einheit, der Ewigkeit und Unveränderlichkeit aufzeigen und dass wir sie somit als identisch mit derjenigen Wesenheit erweisen, die wir durch den Begriff Gottes zu bezeichnen pflegen. —

Somit wird hier nicht die Existenz als ein Prädikat Gottes, sondern umgekehrt die Göttlichkeit als ein Prädikat der Existenz bewiesen.⁷⁾ Aber diese eigenartige Umkehrung in der Form des Beweises lässt seinen eigentlichen logischen Inhalt unberührt. Das ontologische Motiv des Gedankenganges ist verhüllt, aber nicht überwunden. Den Fortschritt aber, den Kant in der Kritik des Seinsbegriffs nicht rein und unzweideutig zu vollziehen vermochte, hat er alsbald in der Kritik des Kausalbegriffs erreicht. Es ist charakteristisch, dass er, der die Ontologie im Gebiet der metaphysischen Fragen noch nicht völlig bemeistert hat, ihr im Gebiete der Naturforschung, das noch immer das eigentliche produktive Feld seiner Gedankenarbeit bildet, klar und sicher entgegentritt. Hier aber handelte es sich um eine neue und schwierigere Aufgabe: denn innerhalb der Physik liegen die ontologischen Momente nicht unmittelbar zutage, sondern es gilt, sie erst zu entdecken und ans Licht zu ziehen. In der Scheidung des logischen Grundes vom Realgrund, die in der Schrift über die „negativen Grössen“ durchgeführt wird; ist dieser Schritt getan. Schon die „Physische Monadologie“ hatte versucht, das körperliche Dasein in ein Spiel von Kräften, in die Anziehung und Abstossung zwischen den einfachen Elementen aufzulösen.

Die Materie ist nichts anderes, als das Ergebnis und die Resultante verschiedenartiger dynamischer Wirkungsarten, die einander das Gleichgewicht halten. Für diese neue Konzeption des physikalischen Seins aber bietet die herkömmliche Logik kein ausreichendes Mittel dar. Denn sie kennt den Gegensatz nur als einen Gegensatz der Begriffe; sie muss ihn also notgedrungen zuletzt immer wieder auf die einzige Form des Widerspruchs zurückführen. Der Unterschied von der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise aber tritt hierin klar hervor; denn wenn die logische Opposition von Merkmalen ein völliges Nichts zurücklässt, so handelt es sich hier umgekehrt darum, aus Wirkung und Gegenwirkung das reale Etwas zu konstruieren und aufzubauen. Der logische Widerstreit der Begriffe kommt der Vernichtung des Inhalts gleich, während der reale Widerstreit der Kräfte einen eindeutig bestimmten Zustand der Wirklichkeit von festem Grössenwerte erzeugt.

So einleuchtend und zweifellos diese Unterscheidung uns heute erscheinen mag, so wenig konnte sie zu Kants Zeiten bereits als anerkanntes wissenschaftliches Gemeingut gelten. Dass der Einfluss der Ontologie an der Grenze der Physik nicht endet: dafür gibt es in der Geschichte der Philosophie ein klassisches Beispiel. In der Begründung der Stossgesetze geht Descartes von der Annahme aus, dass ein bestimmter Teil des Stoffes durch seine blosse Lage in einem gegebenen Raumpunkte zugleich eine Kraft besitze, vermöge deren er an seinem Orte zu beharren strebe, — dass also ein ruhender Körper, dem lediglich die geometrische Bestimmung der Ausdehnung zukommt, bereits einen Widerstand gegen andere Massen, die auf ihn eindringen, betätige. Die Wahrheit dieser Grundanschauung gilt schon durch die Logik für verbürgt: kann es doch nichts geben, was der Bewegung mehr entgegengesetzt ist, als die Ruhe und was daher mehr als diese geeignet wäre, sie zu hemmen und aufzuheben. Hier sehen wir, wie die rein logische Opposition unvermerkt in eine reale übergeht: der Gegensatz der Begriffe ist zur Kraftwirkung in den Objekten hypostasiert. Dieser Begriffsrealismus, der schon von Leibniz erkannt und scharf kritisiert war, hatte dennoch in der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts noch nichts von seiner Kraft eingebüsst. Das vorherrschende Streben

der Wolffischen Methode ist darauf gerichtet, alle Grundbestimmungen des Seins aus dem Satze des Widerspruchs abzuleiten. Wir sahen, wie selbst der Raum auf diese Art „deduziert“ werden sollte; die logische Kategorie der Verschiedenheit sollte hinreichen, um die Form des empirischen Neben- und Auseinander der Körper zu erklären. (S. ob. S. 432.) Hier bildet Kants „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen“ die charakteristische Grenzscheide. An die Stelle des blossen Identitätsprinzips tritt nunmehr als oberste Regel des Naturgeschehens das Gesetz der Erhaltung des Realen: „in allen natürlichen Veränderungen der Welt wird die Summe des Positiven, insoferne sie dadurch geschätzt wird, dass einstimmige, nicht entgegengesetzte Positionen addiert und real entgegengesetzte von einander abgezogen werden, weder vermehrt noch vermindert.“ (II, 194.)

Aber freilich birgt diese Lösung zugleich einen neuen Zwiespalt. Die durchgehende mathematische Gesetzlichkeit des Geschehens steht durch Erfahrung und Beobachtung fest; aber wir finden im gesamten Umkreis unseres Denkens nichts, was dieses Grundverhältnis des Seins zum Ausdruck bringen könnte. Wie „etwas aus etwas Anderem, aber nicht nach der Regel der Identität fließen könne“: dies ist es, was sich Kant auf dieser Stufe der Behandlung in keiner Weise „deutlich machen“ kann. „Was den Realgrund und dessen Beziehung auf die Folge anlangt, so stellt sich meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar: wie soll ich es verstehen, dass weil Etwas ist, etwas Anderes sei?“ „Man versuche, ob man die Realentgegensetzung überhaupt erklären und deutlich könne zu erkennen geben, wie darum, weil etwas ist, etwas Anderes aufgehoben werde, und ob man etwas mehr sagen könne, als was ich davon sagte, nämlich lediglich, dass es nicht durch den Satz des Widerspruchs geschehe. Ich habe über die Natur unseres Erkenntnisses in Ansehung unserer Urtheile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen. Aus demselben findet sich, dass die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urtheil, sondern bloss durch einen Begriff könne ausgedrückt werden, den man wohl durch Auflösung zu

einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, so doch, dass zuletzt alle unsere Erkenntnis von dieser Beziehung sich in einfachen und unauflösbaren Begriffen der Realgründe endigt, deren Verhältniss zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden. Bis dahin werden diejenigen, deren angemessene Einsicht keine Schranken kennt, die Methoden ihrer Philosophie versuchen, bis wie weit sie in dergleichen Frage gelangen können.“ (II, 203f.)

Dass die Beziehung des Realgrundes zur Folge sich durch kein Urteil bezeichnen und ausdrücken lasse, klingt freilich paradox: denn kann uns diese Beziehung jemals anders als in Urteilen, die wir über das Geschehen und seine Verknüpfung fällen, zum Bewusstsein kommen? Aber diese Schwierigkeit schwindet, wenn man die Besonderheit des Standpunkts und der Terminologie Kants zu dieser Zeit schärfer ins Auge fasst. Der Begriff des synthetischen Urteils, in seinem späteren kritischen Sinne, ist Kant hier noch völlig fremd. (Vgl. ob. S. 464.) „Urteilen“ bedeutet ihm nichts anderes, als einem Subjekt ein Prädikat zuschreiben, das in seinem Begriff bereits völlig enthalten ist, wenngleich es in ihm nur verworren gedacht wird. Alle bejahenden Urteile stehen daher — wie die gleichzeitige Schrift über die Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (1762) ausspricht — unter einer gemeinschaftlichen Formel, dem Satze der Einstimmung: *cuiuslibet subjecto competit praedicatum ipsi identicum*; alle verneinenden unter dem Satze des Widerspruchs: *nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum*.“ (II, 60.) Im Verhältnis des Realgrundes zur Folge dagegen handelt es sich um eine völlig andersartige Beziehung: hier wird nicht von einem bestehenden Subjekt irgend eine Eigenschaft analytisch abgesondert, sondern es wird eine Abhängigkeit zweier verschiedener Subjekte oder zweier verschiedener Zustände des Seins von einander behauptet.

Dass für Leibniz das Problem sich nicht in dieser Form stellen konnte: das hängt mit seinen tiefsten spekulativen Ueberzeugungen innerlich zusammen. Das System der Monadologie kennt keinen realen Uebergang zwischen Bestimmungen, die verschiedenen Subjekten angehören; vielmehr beschränkt sich ihm alle wahrhafte Wirksamkeit auf den Bereich der Einzelsubstanz und auf die Art, in der diese die Mannigfaltigkeit ihrer Phänomene lediglich aus ihrem eigenen Grunde erzeugt. Für

Kant indessen, der an die metaphysischen Voraussetzungen dieser Lehre nicht gebunden ist und der bereits in der „Nova dilucidatio“ das System der prästabilierten Harmonie bekämpft hatte, muss sich nunmehr die Lücke des logischen Schematismus deutlich fühlbar machen. Die Ergänzung freilich, auf die er selbst hindeutet, ist zunächst nicht minder problematisch: denn der Begriff, auf den er hinweist, ist jener Begriff des Daseins als einer „absoluten Position“, der, wie wir sahen, gleichfalls noch im Umkreis der ontologischen Denkweise verharrt. —

Dieser Lösungsversuch allein müsste es daher deutlich machen, dass hier von einer entscheidenden Einwirkung der Humeschen Lehre noch nicht die Rede ist. Will man Kants Sätze hier auf eine äussere Anregung zurückführen, so könnte sie nur in demjenigen Kreise gesucht werden, in dem sich die Gedanken dieser Zeit allgemein bewegen. In der Tat berührt sich die Art seiner Problemstellung auch an diesem Punkte am nächsten mit Crusius' Philosophie. In dieser war es bereits mit voller Energie und Bestimmtheit ausgesprochen, dass der Satz des Widerspruchs zur Erklärung und Begründung unserer kausalen Schlussfolgerungen untauglich sei. Denn die Wirkung ist mit der Ursache nicht identisch, sondern ein von ihr völlig verschiedener und zeitlich getrennter Zustand des Seins. Und für die neue Verknüpfungsart, die sich damit ergab, war auch hier bereits ein neues Prinzip gefordert, das zwar völlig gewiss, dennoch aber nicht im syllogistischen Sinne beweisbar sein sollte. (S. ob. S. 428, 432.)⁸⁾ In der näheren Bestimmung dieses Prinzips geht freilich Kant alsbald über Crusius hinaus. Die Preisschrift rühmt es als einen Vorzug von Crusius' Lehre, dass sie zuerst den bloss formalen Sätzen der Einstimmung und des Widerspruchs die „materialen Grundsätze“ der Erkenntnis gegenübergestellt habe, die, wie sie mit Recht betone, „die Grundlage und Festigkeit der menschlichen Vernunft“ ausmachen. „Was aber die oberste Regel aller Gewissheit, die dieser berühmte Mann aller Erkenntnis, und also auch der metaphysischen vorzusetzen gedenkt, anlangt: was ich nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr u. s. w., so ist leicht einzusehen, dass dieser Satz niemals ein Grund der Wahrheit von irgend einer Erkenntnis sein könne. Denn wenn man gesteht, dass kein anderer

Grund der Wahrheit könne angegeben werden, als weil man es unmöglich anders, als für wahr halten könne, so giebt man zu verstehen, dass gar kein Grund der Wahrheit weiter angeblich sei und dass die Erkenntniss unerweislich sei. Nun giebt es freilich wohl viele unerweisliche Erkenntnisse, allein das Gefühl der Ueberzeugung in Ansehung derselben ist ein Geständnis, aber nicht ein Beweisgrund davon, dass sie wahr sind.“ (II, 295.) Die Richtung, die die Frage Kants künftig einschlagen sollte, ist hier bereits bezeichnet. Die materialen Grundsätze sind „unerweislich“, wenn man unter dem Beweis nichts anderes als die Herleitung aus dem Satz des Widerspruchs versteht; und dennoch dürfen sie nicht auf ihre blosse psychologische „Evidenz“ hin angenommen werden, sondern bedürfen einer anderen und tieferen objektiven Begründung.

Ueberblickt man nunmehr das Ganze der Kantischen Lehre, wie es die Schriftengruppe des Jahres 1763 darbietet, so treten uns hier die Grundzüge eines, wenn nicht originalen, so doch völlig bestimmten und in sich einheitlichen Systems entgegen. Man hat diese einheitliche Grundansicht verdunkelt, indem man von vornherein mit den fertigen Gegensätzen des „Rationalismus“ und „Empirismus“ an die Beurteilung der Kantischen Hauptsätze heranging. Wenn die Lehre Kants, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, schwankend und zweideutig erscheint, so liegt die Schuld nicht an ihr, sondern an dem falschen Maassstab, der hier an sie angelegt wird. Kant steht nunmehr ausserhalb des rationalistischen Schulsystems; zugleich aber ist er von der Erfahrungslehre Lockes und Humes noch unberührt. Der Erfahrungsbegriff der mathematischen Physik ist es, von dem er seinen Ausgang nimmt und von dem aus er die philosophischen Theorien seiner Zeit mustert. (Vgl. ob. S. 462.) Will man seine Anschauung gleichsam in ihrer natürlichen Genealogie erkennen, so muss man sie daher nicht den Lehren der Engländer, sondern den Lehren solcher Denker vergleichen, die, gleich ihm, die Wissenschaft Newtons zum Mittelpunkt der erkenntnistheoretischen Betrachtung machen. So erinnern die Bestimmungen der Preisschrift bis ins Einzelne an die Fassung, die d'Alembert der logischen Lehre von der Definition gegeben hatte. Hier wie dort

finden wir die Forderung, dass die Philosophie nicht mit Begriffserklärungen, sondern mit sicher anerkannten Tatsachen, wie sie die äussere oder innere Erfahrung darbietet, den Anfang zu machen habe; hier wie dort die Bestimmung, dass der Mathematiker sich nicht mit der analytischen Zergliederung seiner Grundbegriffe aufzuhalten brauche, sondern sie „nach seiner klaren und gemeinen Vorstellung“ hinnehmen dürfe. Und nicht mindere Uebereinstimmung herrscht darüber, dass die Aufgabe der Definition nicht darin besteht, die Wesenheit der Dinge zu enthüllen, sondern nur ihre anschaulich gegebenen Merkmale zu beschreiben und auszudrücken. (Vgl. ob. S. 327.) Ja selbst in der Stellung, die er zu den Fragen der „natürlichen Theologie“ einnimmt, steht Kant bezeichnenderweise hier den mathematischen Empirikern ebenso nahe, als er auf der andern Seite von Hume entfernt bleibt. Wie er die Methode lehren will, „vermittelt der Naturwissenschaft zur Erkenntnis Gottes aufzusteigen“, so sehen auch d'Alembert und Maupertuis in den primitiven Gesetzen der Bewegung den Ausgangspunkt für jeden Gottesbeweis; wie er, betonen beide, dass die unverbrüchliche Gesetzlichkeit des Mechanismus die zweckmässige Ordnung des Universums nicht ausschliesse, sondern erst wahrhaft bestätige und erweise.⁹⁾ Man kann an diesem Punkte gleichmässig die Fruchtbarkeit und die Grenzen der Kantischen Philosophie, wie sie sich bisher entwickelt hat, übersehen; die mathematische Naturwissenschaft bildet das Fundament, auf dem sie ruht, aber sie ist dennoch nur die erste Stufe und Staffel, von der er zur spekulativen Erkenntnis des Absoluten aufzusteigen strebt.

II.

Wenn man von den Schriften des Jahres 1763 zu den „Träumen eines Geistersehers“ gelangt, so fühlt man mit der veränderten literarischen Atmosphäre, in die man hier eintritt, auch die logische Atmosphäre geändert. Fast muss es daher ein vergebliches Beginnen scheinen, diese Schrift, die so ersichtlich der freien Laune des Augenblicks ihre Entstehung verdankt, dem strengen Gange der Kantischen Gedankenentwicklung einfügen zu wollen. Besteht doch gerade ihr Reiz in der

Leichtigkeit und Ungebundenheit, mit der die einzelnen Probleme entstehen und sich zu mannigfachen phantastischen Bildern verknüpfen. Es scheint pedantisch, die freie Beweglichkeit der Phantasie, die sich hier betätigt, zum Stehen zu bringen und die Ergebnisse der Schrift in ein festes logisches Schema zu zwängen. Und doch ist der neue Stil, der uns hier entgegentritt, zugleich das lebendige und unmittelbare Zeugnis einer neuen Denkart. Was sich der Form nach als eine Eingebung des Augenblicks gibt, das bedeutet seinem Gehalt nach den letzten, folgerechten Abschluss einer schwierigen theoretischen Gedankenentwicklung. Diese Verbindung erst prägt der Schrift die Eigenart auf, die ihr nicht nur im literarischen, sondern vor allem im philosophischen Sinne zukommt. Die ästhetische Unbefangenheit des Humors ist kein Geschenk, das Kant von aussen mühelos zugefallen wäre; sie ist die Frucht der strengen logischen Selbstprüfung, die er nunmehr an seinen eigenen Grundgedanken vollzogen hat. —

Die Schrift über die „negativen Grössen“ hat mit einer Scheidung des Reichs der Begriffe vom Reich des Seins geendet. Der Satz des Widerspruchs ist unvermögend, die Probleme, die das empirische Dasein darbietet, zu bezeichnen und zu beherrschen. Wenn die Wolffische Philosophie das Kriterium der Realität in der Ordnung und Verknüpfung des Einzelnen gesucht hatte, so zeigte sich jetzt, dass diese logischen Kennzeichen unzureichend bleiben, solange nicht andere „materiale“ Faktoren und Bestimmungsgründe hinzutreten. Der Unterschied der Wirklichkeit vom Traume liegt nach der bekannten Lehre der Wolffischen Ontologie, die allgemein anerkannt und in die Lehrbücher der Metaphysik aufgenommen ist, in dem durchgängigen Zusammenhang, den sie aufweist: in der Tatsache, dass jedes folgende Element im vorhergehenden vollständig gegründet ist und aus ihm gefolgert werden kann. Die Kennzeichen der Wirklichkeit fallen somit mit denen der logischen Wahrheit in Eins zusammen. Unter diesen letzteren aber verlor der Satz vom Grunde immer mehr von seinem selbständigen Kriterienwert; er wurde zu einem blossen Corollar und Anhang des Identitätsprinzips. (Vgl. ob. S. 426 u. 431.) An diesem Punkte setzt nunmehr Kants neuer Gedanke ein. Ist es wirklich lediglich

die formale Ordnung und Widerspruchslosigkeit der Vorstellungen, die das wache Dasein vom Traume scheidet? Oder kann nicht der Traum selbst eine innere Zusammenstimmung, kann er nicht gleichfalls ein festes systematisches Gefüge aufweisen? Gibt es nicht ebensowohl Träume der Vernunft, als der Einbildungskraft? Die rationalistischen Systeme der Metaphysik enthalten in sich selbst die unmittelbare Antwort auf diese Fragen; sie zeigen, was Widerspruchslosigkeit allein ohne jegliche andere Gewähr der Gewissheit bedeutet. Die „Vernünftigkeit“, auf die sie pochen, hat mit wissenschaftlicher Wahrheit nichts zu tun: kommt sie doch in nicht minderem Maasse allen in sich einstimmigen Erdichtungen, allen luftigen und abenteuerlichen Spekulationen zu, solange diese nur den einmal festgesetzten willkürlichen Grundannahmen getreu bleiben. In dieser Gegenüberstellung tritt die Krisis der Ontologie offen zutage. Die Philosophie der Aufklärung rühmte sich, kraft der rationalen Prinzipien, auf die sie sich stützt, das „Schattenreich“ der Phantasten für immer gebannt zu haben; jetzt zeigt es sich, dass sie in Wahrheit die Schranke niedergerissen hat, die die wissenschaftliche Erfahrung von willkürlicher Erdichtung scheidet. Auch die „Luftbaumeister der Gedankenwelten“, so sorgsam sie ihre Gebäude zusammenfügen und deren einzelne Teile aneinander anpassen mögen, arbeiten mit keinem anderen Stoff, als mit Träumen. —

Dies ist die letzte folgerechte Entscheidung, die aller Metaphysik aus willkürlich festgestellten Begriffen das Urteil spricht. Und es gibt jetzt für Kant in der zeitgenössischen Philosophie keine Unterschiede mehr: sein Verdikt trifft, nicht minder als Wolff, auch Crusius, der „durch die magische Kraft einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen“ die Ordnung der Dinge wie aus dem Nichts zu erschaffen gesucht habe. (II. 342.) Man erkennt sogleich, dass nunmehr ein völlig neuer Standpunkt der Betrachtung und Beurteilung erreicht ist. Und schon der Ton und die Schreibart der „Träume eines Geistersehers“ zeugen dafür, dass eben der Verzicht, der sich jetzt so klar und bewusst ausspricht, einen tieferen positiven Gewinn in sich birgt. Was der Metaphysik bisher immer wieder von neuem ihren Halt gab, das waren nicht logische Beweisgründe, sondern die ethischen Fragen und Interessen, mit denen sie unlöslich verbunden schien.

„Die Verstandeswage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechanischen Vorteil, welcher macht, dass auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Speculationen von an sich grösserem Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann und die ich in der That niemals heben will.“ (II. 349.) Und dennoch hat auch dieses Motiv für Kant nunmehr seine unausweichliche und zwingende Macht verloren. Welchen Ausblick uns auch die sittlichen Probleme zuletzt gewähren mögen: für die Begründung der sittlichen Gesetze sind wir einzig auf uns selbst gewiesen, ohne den Hebel einer jenseitigen Welt zu bedürfen. „Die wahre Weisheit ist die Begleiterin der Einfalt und da bei ihr das Herz dem Verstande die Vorschrift giebt, so macht sie gemeiniglich die grossen Zurüstungen der Gelehrsamkeit entbehrlich und ihre Zwecke bedürfen nicht solcher Mittel, die nimmermehr in aller Menschen Gewalt sein können. Wie? ist es denn nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andere Welt giebt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren? Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muss man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäss zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen“? Der sittliche Vernunftglaube braucht, um seiner selbst sicher zu sein, keine metaphysischen Stützen. „Lasst uns demnach alle lärmenden Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen der Speculation und der Sorge müssiger Köpfe überlassen. Sie sind uns in der That gleichgültig und der augenblickliche Schein der Gründe für oder dawider mag vielleicht über den Beifall der Schulen, schwerlich aber etwas über das künftige Schicksal der Redlichen entscheiden. . . . Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermuthlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schliesse ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide, nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten, zum Beschlusse sagen lässt: lasst uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen, und arbeiten.“ (II, 372 f.)

Das Motiv, das die innere Umwandlung in Kant bewirkt hat, tritt hier in voller Deutlichkeit hervor. Die Grundfragen der Ethik haben ihn seit den ersten Anfängen seiner Philosophie dauernd beschäftigt und festgehalten; aber erst jetzt sind sie zum alles beherrschenden Mittelpunkt seines Denkens geworden. Der Schwerpunkt des Systems ist verschoben: die Stelle, die zuvor von den Problemen der exakten Wissenschaft eingenommen wurde, nehmen jetzt die sittlichen Probleme ein. Den reinsten und tiefsten Gehalt der moralischen Aufklärung des achtzehnten Jahrhundert hat Kant nunmehr aufgenommen und in sich nacherschaffen. Es ist der Schüler und Verehrer Rousseaus, der in den „Träumen eines Geistersehers“ zu uns spricht.¹⁰⁾ Die Wirkung, die Rousseau auf Kant geübt hat, ist von diesem selbst in allgemein bekannten Sätzen bezeugt. „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel der von nichts weiss. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren, und würde mich viel unnützer finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, dass diese Betrachtung allen übrigen einen Werth geben könne, die Rechte der Menschheit herzustellen.“ Die Aufgabe der Philosophie besteht nun nicht länger darin, den Menschen mit einem trügerischen Schatze spekulativen Wissens zu bereichern, sondern ihn auf den Bezirk seiner notwendigen sittlichen Bestimmung einzuschränken. „Gesetzt er hätte über sich oder unter sich täuschende Anlockungen kennen gelernt, die ihn unvermerkt aus seiner eigentümlichen Stellung gebracht haben, so wird ihn diese Unterweisung wiederum zum Stande des Menschen zurückführen, und er mag sich alsdann auch noch so klein oder mangelhaft finden, so wird er doch für seinen angewiesenen Punkt recht gut sein, weil er gerade das ist, was er sein soll.“¹¹⁾

Damit ist in der Entwicklung der Kantischen Lehre ein entscheidender Schritt getan. Das „Reich der Geister“ hat seinen lockenden Reiz verloren; an seine Stelle aber ist das ethische

„Reich der Zwecke“ getreten. Um sich des Bürgerrechts in diesem letzteren zu versichern, um sich des Zusammenhangs mit der „Gemeinschaft der Vernunftwesen“ bewusst zu werden, dazu bedarf das Individuum keiner metaphysischen Bilder mehr, die, so erhaben und „geistig“ sie erscheinen mögen, im letzten Grunde doch immer eine intelligible Aufgabe in sinnliche Gegebenheiten verwandeln. So sicher und unangreifbar die Realität übersinnlicher sittlicher Werte uns feststeht, so sehr müssen wir darauf verzichten lernen, sie in ein mythisches jenseitiges Sein umzudeuten.¹²⁾ Der Zweifel, der sich gegen die Metaphysik kehrt, ist somit der Ausdruck einer tieferen ethischen Selbstgewissheit; und diese innere Befreiung ist es, die dem Stil der „Träume eines Geistersehers“ seinen Schwung und seine Heiterkeit gibt.

Auch in der Stellung, die Kant zu den philosophischen Vorgängern einnimmt, ist jetzt eine bedeutsame Wandlung eingetreten: die Lehre Humes ist nunmehr in ihm wirksam geworden. Es ist kein Zweifel, dass auch sie zunächst nicht nach ihrem rein erkenntnistheoretischen Gehalt, sondern nach dem, was sie für die allgemeine moralische Aufklärung bedeutet, von ihm ergriffen wird: nicht als Verfasser des „Enquiry“, sondern als Autor der „Dialoge über die natürliche Religion“ hat Hume zuerst auf Kant gewirkt. Aber von hier aus musste der Weg notwendig weiter führen: und die „Träume“ zeigen uns Kant in einer Epoche, in welcher er mit Hume in nichts Geringerem, als in der Gesamtkonzeption der Metaphysik und in der Schätzung ihres möglichen Ertrags einig ist. Die Metaphysik ist ihm nunmehr die Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft; ihre Aufgabe ist es, das Reich der Erfahrung von dem der transzendenten Erdichtung zu scheiden. (II, 367). Im gleichen Sinne hatte auch Hume die Philosophie zum Kampfe gegen die spekulative Mystik aufgerufen. „Verjagt vom offenen Lande fliehen diese Räuber in das Dickicht und liegen auf der Lauer, um in jeden unbewachten Zugang des Geistes einzubrechen und ihn mit religiösen Schreckbildern und Vorurteilen zu erdrücken. Der stärkste Gegner wird übermannt, wenn er nur einen Augenblick in seiner Wachsamkeit nachlässt. Und viele öffnen aus Feigheit oder Unverstand den Feinden die Tore und empfangen sie mit demütiger Unterwerfung als ihre rechtmässigen Herren.“

Und die einzige wirksame Schutzwehr liegt auch ihm in der kritischen Analyse der Vermögen des Verstandes: wir müssen die wahre Metaphysik ausbilden, um die falsche und verderbte zu zerstören¹³⁾ Dass es diese Tendenz, dass es diese subjektive Grundstimmung der Humeschen Philosophie ist, die Kant jetzt vor allem wert hält, — dies hat er selbst unzweideutig ausgesprochen. „Bei der frühen Auswickelung Ihrer Talente — schreibt er im Jahre 1767 an Herder — sehe ich mit mehrerem Vergnügen auf den Zeitpunkt hinaus, wo der fruchtbare Geist nicht mehr so sehr getrieben durch die warme Bewegung des jugendlichen Gefühls diejenige Ruhe erwirbt, welche sanft und empfindungsvoll ist und gleichsam das beschauliche Leben des Philosophen ist, gerade das Gegenteil von demjenigen, wovon Mystiker träumen. Ich hoffe diese Epoche Ihres Genies aus demjenigen, was ich von Ihnen kenne mit Zuversicht: eine Gemütsverfassung, die dem so sie besitzt und der Welt unter allem am nützlichsten ist, worin Montaigne den untersten und Hume so viel ich weiss den obersten Platz einnehme.“ (X, 70).

Aber auch wichtige und fundamentale Bestimmungen von Humes Erkenntnislehre finden wir jetzt bei Kant wieder. Die Kenntnis der kausalen Verknüpfungen kann niemals durch logische Schlussfolgerung gewonnen, sondern lediglich der Erfahrung verdankt werden, die somit für alle unsere Urteile über Existenz die einzige Instanz bildet. Was uns aber hier gegeben wird, ist immer nur ein tatsächliches regelmässiges Beisammen von Vorstellungen, ohne dass uns zwischen ihnen ein notwendiger Zusammenhang erkennbar und begreiflich würde. Auch die Berufung auf die „innere Erfahrung“ vermag uns nicht weiter zu führen: die Phänomene des Willens bleiben, gleich denen der äusseren Beobachtung, stumm. In der vorangehenden Epoche seines Denkens hatte Kant hier für einen Moment die Lösung gesucht: „das Verhältnis der Ursache ziehen wir aus unsern eigenen Handlungen und applicieren es auf das, was beständig in den Erscheinungen äusserer Handlungen ist.“¹⁴⁾ Jetzt wird auch diese Auskunft mit den gleichen Gründen wie bei Hume bekämpft. Der Einfluss, den mein Denken und Wollen auf meinen Körper ausüben, lässt sich zwar als eine „einfache Er-

fahrung“ erkennen, nicht aber aus Gründen einsehen. Dass mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir um nichts verständlicher, als wenn jemand sagte, dass er auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könne: der Unterschied besteht nur darin, dass ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist (II, 370). So bleibt allgemein, wo es sich um die Feststellung der ursprünglichen kausalen Grundverhältnisse handelt, den Erfahrungen allein das Recht der Entscheidung, während „die Vernunftgründe in dergleichen Fällen weder zur Erfindung, noch zur Bestätigung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von der mindesten Erheblichkeit sind.“ (II, 371.)¹⁵⁾ Die Gesamtansicht über das Verfahren der mathematischen Naturwissenschaft hat daher jetzt, im Vergleich mit der „Preisschrift“, eine deutliche Ablenkung erfahren. Dort galten — getreu der Weisung, die Newton selbst gegeben hatte und die z. B. Roger Cotes in der Vorrede zur zweiten Auflage der mathematischen Prinzipien der Naturlehre ausführlich entwickelt hatte — Analysis und Synthesis noch wesentlich als korrelative Methoden: nachdem die Induktion zu den allgemeinen Prinzipien hingeführt hatte, durfte und musste die Deduktion einsetzen, um aus ihnen wiederum in strenger Verknüpfung die besonderen Tatsachen abzuleiten und im voraus zu bestimmen. Jetzt aber bedeuten die empirischen Daten nicht nur den Anfang und den Grundstoff der philosophischen Reflexion, sondern auch deren Ende. Aber freilich handelt es sich hierbei nur um eine kurze Durchgangsphase des Kantischen Denkens, die in ihren Motiven durchaus verständlich ist. Das Ziel, das Kant der Philosophie nunmehr stellt, die Begrenzung des Wissens auf den Umkreis der Erfahrung, schien nicht anders erreicht werden zu können, als indem auch der Grund des Wissens lediglich in den Tatsachen der Beobachtung gesucht wurde. Dennoch bleibt der Ausspruch Kants, dass er weit davon entfernt gewesen sei, Hume in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, auch für diese Epoche zu Recht bestehen. Denn wenn er mit ihm die Aufgabe der Metaphysik in eine Theorie des Erfahrungswissens setzt, so hat ihm doch die psychologische Ableitung der Erfahrungsbegriffe aus dem Spiel der Assoziation und der Gewohnheit niemals als eine „ernstliche Meinung“ gegolten.¹⁶⁾ Hier entsteht

daher ein neues und tieferes Problem. Der Wert der Erfahrung musste bis zur Einseitigkeit betont und hervorgehoben werden, solange es sich gegenüber den Uebergriffen der spekulativen Mystik darum handelte, das echte Gebiet philosophischer Forschung zu sichern und abzustecken.¹⁷⁾ Ist dieses Ziel einmal erreicht, so kann die Untersuchung weiter dringen, so muss von neuem die Frage nach den logischen Prinzipien entstehen, denen die Erfahrung selbst ihren Halt und ihre Gewissheit verdankt.

III.

Die Schriften des Jahres 1763, vor allem die Abhandlung über die „negativen Grössen“, enden mit einer scharfen Sondernung zwischen logischen und realen Sätzen, zwischen Begriffs- und Tatsachenwahrheiten. Nicht nur ist es unmöglich, das Dasein der Dinge aus blossen Begriffen zu konstruieren, sondern wir besitzen im ganzen Umkreis der Logik nicht einmal ein Mittel, um die empirisch gegebene Verknüpfung der Objekte auszudrücken und nachzubilden. Jedes Urteil beschränkt sich darauf, einen gegebenen Begriff durch Zergliederung zu verdeutlichen; von ihm führt daher kein Weg zum Dasein, das niemals als blosses Prädikat oder als Determination in einem Subjekt eingeschlossen liegt. Es gibt keine Logik der Wirklichkeit. (Vgl. ob. S. 470.)

Diese Folgerung ist notwendig und unausweichlich, solange man — wie Kant es zunächst noch tut — die Wolffsche Konzeption der Logik und seine Erklärung des Urteils zu Grunde legt: — aber bleibt sie es, wenn man die eigene Auffassung, die Kant jetzt erreicht hat, zum alleinigen Maassstab macht? Gilt dasjenige, was von der traditionellen Logik der Schule erwiesen ist, von jeder Form der Logik überhaupt? Oder sollte nicht hier der umgekehrte Weg einzuschlagen sein: — sollten nicht die neuen Beziehungs- und Verknüpfungsarten, die wir im empirisch Realen kennen gelernt haben, zur Entdeckung einer neuen Urteilsform hinleiten, die ihnen entspricht? Fragen dieser Art mussten um so dringender werden, je mehr sich Kant von der überlieferten Lehre innerlich loslöste. So werden wir

nunmehr zu der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile geführt, die in der Preisschrift noch nicht vollzogen war.¹⁸⁾ Unsere Aussagen gehören zu verschiedenen logischen Grundklassen und besitzen verschiedenen logischen Charakter und Geltungswert, je nachdem sie ein Merkmal, das im Subjekt bereits enthalten war, nur gesondert herausheben oder aber dem Inhalt des Subjektbegriffs eine völlig neue Bestimmung hinzufügen. —

Der Quell und Urgrund dieser Erweiterung aber kann auf dem Standpunkt, auf dem wir jetzt stehen, nirgends anders als in der Erfahrung gesucht werden. Sie allein vermag zu leisten, was für die formale Logik ein Rätsel, wo nicht ein Widerspruch, bleibt. In ihr ist das Unbegreifliche getan: die Verknüpfung des begrifflich Verschiedenartigen tritt uns hier als anschaulich gewisses Faktum entgegen. Somit sind alle synthetischen Urteile, ihrer Art und ihrer Abkunft nach, zugleich empirische. Auch bei dieser Gleichsetzung können wir indessen nicht stehen bleiben, ohne dass alsbald ein neues Problem sich geltend machte. Die Preisschrift hat die Synthesis als das allgemeine Verfahren der mathematischen Begriffsbildung gekennzeichnet; während sie die mathematischen Urteile, die lediglich den in der Definition zuvor gegebenen Inhalt entwickeln, unmittelbar dem Satz der Identität unterstellte. (II, 294) Reflektiert man indessen — wie es dem Sinne der neuen Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile gemäss ist — nicht sowohl auf die äussere Form des Urteils, als auf den Ursprung der Erkenntnis, so zeigt sich alsbald, dass, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, das mathematische Urteil gleichfalls als ein synthetisches gelten muss: ist es doch keine blosser Zergliederung, sondern eine echte Neuschöpfung, worauf sein eigentlicher Wahrheitsgehalt beruht. Wenn früher der Schnitt, der die mathematische Methode von der metaphysischen trennen sollte, auch das Verfahren der Physik von demjenigen der Mathematik absonderte (vgl. ob. S. 464), so sind jetzt beide wiederum unter einem gemeinsamen Titel vereinigt. Die beiden Grundfaktoren, auf denen der Bestand der Naturwissenschaft ruht: „Beobachtung“ und „Geometrie“ stehen nun nicht mehr einander entgegen, sondern besitzen, als synthetische Erkenntnisquellen, einen gemeinsamen prin-

zipiellen Boden. Aber freilich erschwert eben diese Gemeinsamkeit, dieser Gegensatz, in welchem sie nunmehr gleichmässig zu den abstrakt logischen und metaphysischen Erkenntnissen stehen, zugleich die schärfere methodische Abgrenzung zwischen ihnen selber und ihrem Geltungsanspruch. Sollten die beiden Momente, die sich zum Aufbau der Physik vereinigen, lediglich einander nebengeordnet sein oder besteht zwischen ihnen ein charakteristischer Wertunterschied? Gibt es neben den synthetischen Aussagen, die lediglich eine einzelne Tatsache der Beobachtung wiedergeben, auch solche von allgemeiner und notwendiger Geltung? Wenn diese Fragen bejaht werden sollten — und sie müssen es, wenn wir nicht an der objektiven Gewissheit der obersten Grundsätze der Erfahrungswissenschaft irre werden sollen — so würde sich damit eine neue Perspektive eröffnen; so wäre damit eine Art der Notwendigkeit entdeckt, die ihre Gewähr und Rechtfertigung nicht von der formalen Logik zu empfangen, sondern sie in einer anderen Instanz zu suchen hätte. —

Damit aber wären wir bis unmittelbar an die Schwelle der kritischen Philosophie hingeleitet. So folgerecht und zwingend scheint der Gedankenzusammenhang zu sein, den wir hier kurz zu skizzieren gesucht haben, dass man eben darum gegen ihn misstrauisch werden, dass man in ihm eher eine begriffliche Konstruktion, denn eine Beschreibung der geschichtlichen Tatsachen vermuten könnte. Gerade an diesem Punkte bietet indessen das philosophische Tagebuch Kants — das von Benno Erdmann unter dem Titel der „Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft“ herausgegeben worden ist — die unmittelbare Bestätigung der Ergebnisse der sachlichen Analyse und Rekonstruktion. Schritt für Schritt lassen sich hier die einzelnen Phasen und Durchgangsstadien des Kantischen Denkens aufweisen und belegen. Schon in der Periode, die den Träumen eines Geistersehers vorangeht, ist der neue Begriff des synthetischen Urteils gewonnen.¹⁹⁾ Die „Möglichkeit“ derartiger Urteile aber ist zunächst nicht anders, denn durch die Erfahrung zu erweisen, während jede rationale Begründung, die sich als solche lediglich auf den logischen Satz der Identität stützen müsste, ihnen versagt bleibt. „Möglichkeit der Begriffe beruht bloss

auf dem Satze des Widerspruchs, die der Synthesis auf Erfahrung.“ (Reflexionen No. 296). Somit entsteht hier eine klare und eindeutige Wechselbeziehung: „alle analytischen Urteile sind rational und umgekehrt; alle synthetischen Urteile sind empirisch und umgekehrt.“ (Refl. 500 und 292.) Die Kluft zwischen Erfahrung und Denken droht nunmehr unüberbrückbar zu werden: denn der ausschliessende Gegensatz, der jetzt geprägt ist, scheint keinerlei Vermischung und Vermittlung mehr zu dulden. Es ist die Anschauung, wie sie uns in den „Träumen eines Geistersehers“ entgegentritt: die Vernunftgründe sind, wo es sich um die Feststellung der Realprinzipien des Geschehens handelt, weder zur Erfindung, noch zur nachträglichen Bestätigung „von der mindesten Erheblichkeit“. Wiederum dient die kausale Verknüpfung der Erscheinungen, dient somit der Satz des zureichenden Grundes als Musterbeispiel dieses Verhältnisses. Die „Allgemeinheit“, die wir diesem Satze herkömmlich zustehen, ist nicht die unbedingte logische Allgemeingültigkeit, sondern beruht lediglich auf einer unbestimmten Generalisierung von Beobachtungsdaten. „In dem Verstandesbegriffe bedeutet der Grund dasjenige, woraus allgemein auf etwas Anderes der Schluss gilt. Die Möglichkeit davon lässt sich zwar in logischen, aber nicht realen Gründen einsehen. Die Erfahrung gibt aber keine wahre Allgemeinheit, weil sie keine Notwendigkeit gibt. Nun nehmen wir doch die Anwendung des Begriffs vom realen Grunde bloss aus der Erfahrung. Daher können die Grundsätze nur empirisch allgemeine sein und haben auch nur eine empirische Bedeutung, nämlich dass mit Etwas etwas Anderes als Grund jederzeit verbunden sei.“ (Refl. 726.) Was Kant für die Grundkräfte ausgeführt hatte: dass sie sich nicht ersinnen, sondern lediglich aus der Einzelbeobachtung ablesen lassen, das wird somit jetzt auf die Grundsätze der Forschung ausgedehnt. Die empirische Geltung dieser Sätze wird aus ihrer bloss empirischen Anwendung unmittelbar gefolgert.²⁰⁾

Hier aber, wo Kant der Lehre Humes am nächsten zu stehen scheint, setzt zugleich auch die Reaktion gegen ihr endgültiges Ergebnis ein. Er selbst bezeugt, dass, nachdem er sich einmal des Humeschen Problems versichert hatte, der erste weitere Schritt

darin bestanden habe, sich die Aufgabe „im Ganzen vorzustellen“. „Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Humes Einwurf allgemein vorstellen liesse, und fand bald, dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, dass Metaphysik ganz und gar daraus bestehe.“ Wiederum erlauben die Reflexionen, den Weg, den Kant hier eingeschlagen, in all seinen Einzelschritten zu verfolgen. Der Satz vom Grunde dient zunächst noch als das erschöpfende Prinzip, das alle Verhältnisse des Realen unter sich befasst. Bald aber regt sich der Zweifel gegen die Richtigkeit dieser Bestimmung. „Warum — so wird gefragt — warum wird das principium rationis sufficientis nächst dem principio contradictionis als das einzige Gesetz bestimmt? Das Prinzip der Ableitung und Einteilung?“ (Refl. 505.) Und es ist nunmehr eine Mehrheit synthetischer Grundsätze, die dem bloss logischen Satz der Identität entgegengesetzt wird. „Es müssen ausser dem principium identitatis et contradictionis noch andere principia des nexus und der oppositio sein. Denn durch jene lässt sich nur der nexus und oppositio logica, nicht aber realis einsehen. Welche sind nun diese principia synthetica?“ (Refl. 488.)²¹⁾

Hier nun tritt zunächst eine wichtige und folgenreiche Unterscheidung ein: von den empirischen Grundsätzen sondern sich die mathematischen ab. „Einige Grundsätze sind analytisch und betreffen das Formale der Deutlichkeit in unserer Erkenntnis; einige sind synthetisch und betreffen das Materiale, als da sind die arithmetischen, geometrischen und chronologischen, imgleichen die empirischen.“ (Refl. 504.) Was dieser Fortschritt für das Ganze des Problems bedeutet, das hat wiederum Kant selbst in seiner späteren Erörterung und Kritik der Humeschen Fragestellung klar bezeichnet. Es war — wie er hier ausführt — der Grundirrtum Humes, dass er „unbedachtsamer Weise eine ganze und zwar die erheblichste Provinz der apriorischen Erkenntnis, nämlich reine Mathematik davon abschneidet, in der Einbildung, ihre Natur und sozusagen ihre Staatsverfassung beruhe auf ganz anderen Principien, nämlich lediglich auf dem Satze des Widerspruchs. . . Nun irrte er hierin gar sehr und dieser

Irrthum hatte auf seinen ganzen Begriff entscheidend nachtheilige Folgen . . . Denn wäre das von ihm nicht geschehen, so hätte er seine Frage wegen des Ursprungs unserer synthetischen Urtheile weit über seinen metaphysischen Begriff der Causalität erweitert und sie auch auf die Möglichkeit der Mathematik a priori ausgedehnt, denn diese musste er ebensowohl für synthetisch annehmen . . . Die gute Gesellschaft, worin Metaphysik alsdann zu stehen gekommen wäre, hätte sie wider die Gefahr einer schnöden Misshandlung gesichert, denn die Streiche, welche der letzteren zudedacht waren, hätten die erstere auch treffen müssen, welches aber seine Meinung nicht war, noch sein konnte“ (Prolegomena § 4). Waren somit, wie es jetzt geschehen ist, die Grundurtheile der Mathematik einmal als synthetisch erkannt,²²⁾ so war damit über die Richtung der gesamten Untersuchung entschieden. Zwar wird zunächst noch behauptet, dass es allgemeingültige formale Prinzipien nur für die rein logischen und rationalen, nicht aber für die empirischen und mathematischen Urtheile geben könne. „Die Möglichkeit analytischer Verbindung lässt sich a priori einsehen, nicht aber der synthetischen.“ (Ref. 291 vgl. 497.) Aber es ist zugleich klar, dass sich auf diesem Standpunkt nicht verharren liess, ohne die Sicherheit der mathematischen Erkenntnis selbst anzutasten.²³⁾ Und so ergibt sich hier der umgekehrte Schluss: sollen wir die Wahrheit der Mathematik, die als unangreifbares Faktum feststeht, begrifflich verstehen, so müssen wir ein Prinzip fordern, das uns der Möglichkeit der Synthesis a priori versichert. Damit aber stehen wir nunmehr vor der entscheidenden kritischen Grundfrage. „Wie werden empirische und synthetische Urtheile allgemein? Haben wir nicht etwa ausser den principiiis formalibus der rationalen Sätze noch formalia der synthetischen und empirischen? Ingleichen hat man nicht ebenso principia formalia der Realverknüpfung als der logischen?“ (Ref. 490.) An die Stelle der „materialen Grundsätze“, die in der Preisschrift dem Satz der Identität und des Widerspruchs gegenübergestellt wurden, sind jetzt reine Formprinzipien der Erfahrung und der mathematischen Erkenntnis getreten: und sie sind es nunmehr, die die „Grundlage und Festigkeit der menschlichen Vernunft“ ausmachen. (Vgl. ob. S. 471.)

Der Angriff Humes ist abgewehrt, sofern jetzt die „Vernunft“ einen positiven Inhalt gewonnen hat: neben der Logik beginnt eine allgemeine synthetische Formenlehre der Erkenntnis zu erstehen. —

IV.

Die „Träume eines Geistersehers“ haben, indem sie scheinbar nur den Gedankengängen Swedenborgs und der spekulativen Mystik folgten, ein Problem berührt, das auch innerhalb der exakten Naturwissenschaft selbst noch nicht zur endgültigen Entscheidung gelangt war. Um die Möglichkeit der Fernkräfte zu erweisen, hatten sich Newton wie Clarke auf die Vermittlung eines unstofflichen „spirituellen“ Mediums berufen, das den Welt-raum allseitig durchdringen und hierdurch die Fortpflanzung jeder Wirkung auf entfernte Stellen erklären sollte. Und diese Annahme, die innerhalb der Physik nur zögernd und hypothetisch auftrat, gewann in der Psychologie und Theologie, in der Seelen- und Gotteslehre festere Gestalt. Um die Gemeinschaft Gottes mit der Welt, sowie der Seele mit dem Körper zu verstehen, müssen wir die beiden Glieder in ein Verhältnis der räumlichen Gegenwart zu einander setzen. Wie die Seele vermöge ihres Sitzes im Gehirn die Bilder der Dinge, die hier erzeugt werden, unmittelbar wahrnimmt, so soll die göttliche Substanz durch das gesamte Universum gleichmässig verbreitet sein und kraft dieser ihrer Allgegenwart die Wesenheit aller Dinge in sich befassen und erkennen. (S. ob. S. 361ff. u. 437.)

So vereinen sich nunmehr Physik und Metaphysik, so begegnen sich die empirische Forschung, wie die Monadenlehre in der Einen Frage nach dem Verhältnis der immateriellen Substanzen zum Raume. Und dass diese Frage es ist, die auch den theoretischen Mittelpunkt der „Träume eines Geistersehers“ ausmacht: dies spricht Kant selbst in einem Briefe an Mendelssohn aus. „Meiner Meinung nach kommt alles darauf an, die data zu dem Problem aufzusuchen: wie ist die Seele in der Welt gegenwärtig, so wohl den materiellen Naturen, als denen anderen von ihrer Art.“ (X, 68.) Diese Untersuchung aber muss nach der Wandlung, die nunmehr Begriff und Aufgabe

der Metaphysik erfahren haben, eine völlig neue Richtung nehmen. Die Metaphysik handelt nicht mehr von den absoluten Dingen, sondern sie ist die Lehre von der Beschaffenheit und von den Grenzen der menschlichen Vernunft. Die Frage wird somit, wenn wir sie in der Tat bis in ihre letzten „Data“ auflösen und zurückverfolgen, nicht mehr lauten können, wie die für sich bestehenden Substanzen sich im Raume vereinigen und auf einander wirken können; sondern sie wird darauf gerichtet sein müssen, wie unsere Erkenntnis der Substanzen sich zu unserer räumlichen Erkenntnis verhält. Es ist müßig, nach dem inneren Wesenszusammenhang der Geisterwelt und Körperwelt zu forschen; aber das Problem ist nicht abzuweisen, wie unsere sinnliche Anschauung, die uns über die empirische Verknüpfung der Natur belehrt, sich zu den reinen Vernunftbegriffen verhält, kraft deren wir, über die empirische Wirklichkeit hinausgehend, eine „intelligible“ Ordnung der Zwecke erdenken. —

Der erste Schritt in dieser Untersuchung muss in einer kritischen Zergliederung des Raumbegriffs bestehen. In der Tat ist es diese Aufgabe, die von Kant in der Epoche, die den „Träumen eines Geistersehers“ folgt, von allen Seiten her in Angriff genommen wird. Es ist bezeichnend für die Weite des historischen Blickes, die er nunmehr erlangt hat, dass in der eingehenden sachlichen Prüfung, die jetzt einsetzt, keine einzige der mannigfachen geschichtlichen Tendenzen, die sich in der Deutung des Raumbegriffs entgegenstanden, unberücksichtigt bleibt. Die „Reflexionen“ liefern den bündigen Beweis, dass alle die verschiedenen Argumente, dass alle Gründe und Gegen Gründe, die in dieser Frage gewechselt werden waren, von Kant gekannt und erwogen werden. Sein Blick bleibt vornehmlich auf die prinzipielle Grundlegung der Geometrie und Mechanik gerichtet; aber er umfasst zugleich all die andern grossen Gedankenkreise, die wir gesondert in ihrer Entstehung und Ausbildung verfolgt haben. (S. ob. Buch VI, Kap. 2.) Neben den Fragen der empirischen Forschung werden die der Naturphilosophie, neben denen der erkenntnistheoretischen Analyse die der spekulativen Theologie der Betrachtung unterworfen. Keine geschichtliche Anregung wird verschmäht; aber keiner gibt sich Kant ganz gefangen. Wo eine feste und endgültige Entscheidung getroffen zu sein

scheint, da tritt ihr alsbald die Gegenansicht von neuem gegenüber und macht ihr das Recht streitig. Es ist jene Epoche, die Kant selbst charakterisiert hat. „Ich sah anfänglich diesen Lehrbegriff nur in einer Dämmerung. Ich versuchte es ganz ernstlich, Sätze zu beweisen und ihr Gegenteil, nicht um eine Zweifellehre zu errichten, sondern weil ich eine Illusion des Verstandes vermutete, zu entdecken, worin sie stücke. Das Jahr 69 gab mir grosses Licht.“ (Refl. 4.)

Einen ersten Haltpunkt innerhalb dieser gedanklichen Bewegung scheint wiederum die Methode und das Ergebnis der Newtonischen Wissenschaft zu gewähren. Ihr wendet sich daher Kant nunmehr von neuem zu; aber er tritt ihr nicht mehr als Schüler, sondern als selbständiger philosophischer Denker gegenüber, der die gewonnenen Resultate mit neuen Gründen zu stützen sucht. Wenn Euler den Begriff des absoluten Raumes dadurch als gültig zu erweisen suchte, dass er ihn als latente und unentbehrliche Bedingung für den Bestand der obersten Bewegungsgesetze nachwies, so soll jetzt das gleiche Verfahren um einen Schritt weiter zurückverfolgt werden. Nicht nur das Faktum der Mechanik, sondern bereits das der Geometrie enthält — wie die Schrift „von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume“ (1768) ausspricht — den zwingenden Beweis für die Wahrheit der Newtonischen Voraussetzungen. „In den anschauenden Urteilen der Ausdehnung, dergleichen die Messkunst enthält“ liegt die Gewähr dafür, „dass der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe.“ Denn die Geometrie liefert uns bestimmte räumliche Verhältnisse und gibt uns das Beispiel bestimmter räumlicher Unterscheidungen, die sich in keiner Weise als blosse Unterschiede in der wechselseitigen Lage der Teile eines Körpers auffassen und deutlich machen lassen. Zwei Gebilde können vollkommen ähnlich, können also in der Anordnung, die ihre Teile untereinander aufweisen, identisch sein, ohne doch jemals zur Deckung gebracht werden zu können; ohne also als „Räume“ dasselbe zu bedeuten. Die Art, in der Kant diesen Gedanken am Beispiel der „inkongruenten Gegenstücke“ durchführt, ist bekannt. Das eigentüm-

liche und spezifische Merkmal, das die Differenz der rechten und der linken Hand ausmacht, liegt nicht in irgend einer Beschaffenheit der beiden Hände selbst, noch im Verhältnis ihrer einzelnen Teile; vielmehr müssen wir zu seiner Feststellung die beiden Körper gegen das Ganze des Raumes halten, so wie ihn sich die Messkünstler denken. „Es ist hieraus klar, dass nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Theile der Materie gegen einander, sondern diese Folgen von jenen sein, und dass also in der Beschaffenheit der Körper Unterschiede ange- troffen werden können, und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den absoluten und ursprünglichen Raum be- ziehen, weil nur durch ihn das Verhältniss körperlicher Dinge möglich ist.“ (II, 383.)

Aber welche „Evidenz“ diese Lösung, die sich lediglich auf die Grundtatsachen der Geometrie selber stützt, auch zu besitzen scheint: sie ist und bleibt darum nicht minder paradox. Wie Euler vermag Kant „den Begriff des Raumes, so wie ihn der Messkünstler denkt und auch scharfsinnige Philosophen ihn in den Lehrbegriff der Naturwissenschaften aufgenommen haben“ nicht als ein „blosses Gedankending“ anzusehen; aber wie dieser muss er zugleich zugestehen, „dass es nicht an Schwierigkeiten fehlt, die diesen Begriff umgeben, wenn man seine Realität, welche dem innern Sinn anschauend genug ist, durch Vernunftideen fassen will.“ (Vgl. ob. S 357.) Der absolute Raum ist kein Gegenstand der Erfahrung oder der „äusseren Empfindung“; er entzieht sich somit den Erkenntnismitteln, über die die empirische Wissen- schaft sonst allein verfügt. So stehen wir hier vor dem gleichen Widerstreit, der in Newtons und Eulers Lehre bereits unauf- haltbar zutage trat: was zur Bedingung aller unserer Erkenntnis gemacht wird, das ist seinem eigentlichen Wesen nach selbst — unerkennbar. Und noch andere schwierigere Probleme drängen sich nunmehr hervor. Wenn Raum und Zeit ein gesondertes dingliches Dasein besitzen, das dem Sein der Dinge vorausgeht, so ist die Frage nicht abzuweisen, auf welche Weise diese leeren Schemen mit realem Gehalt erfüllt wurden, auf welche Art die Objekte nachträglich zu ihnen hinzugebracht und in ihnen ge- ordnet worden sind. Es ist nichts Geringeres als eine wirkliche Schöpfung, die hierzu erfordert zu werden scheint. Geben wir

aber einmal dem Gedanken der Schöpfung Raum, so sehen wir uns damit in unlösliche Schwierigkeiten verstrickt. Alle jene Zweifel, die im Streite zwischen Leibniz und Newton so ausführlich erörtert worden waren, treten jetzt von neuem vor uns hin. Wir müssen einen bestimmten Zeitpunkt für die Entstehung der Dinge annehmen und können doch, da die leere Zeit als solche keine bestimmenden und unterscheidenden Gründe in sich enthält, keinem Moment den Vorzug vor einem beliebigen anderen einräumen; wir müssen dem körperlichen Universum einen festen Ort innerhalb des unendlichen Raumes zuschreiben und andererseits dennoch zugestehen, dass Beziehungen des Ortes und des Abstandes zwischen den Teilen des Alls, nicht aber für das Weltganze stattfinden können.²⁴⁾ Das Problem des Raumes und der Zeit wandelt sich, bei schärferer Betrachtung und Zergliederung, in das Problem der Antinomien.

Mit der Erkenntnis der neuen Frage aber war zugleich deren kritische Lösung gegeben: die Antinomien finden ihre Aufhellung und ihre Bewältigung in der Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit.²⁵⁾ Die Schwierigkeiten schwinden, wenn wir Raum und Zeit nicht mehr als gegebene äussere Objekte betrachten, sondern sie als reine Formen und Mittel der Erkenntnis begreifen, kraft deren wir die unbestimmte Mannigfaltigkeit der Empfindungen ordnen und zu systematischer Einheit verknüpfen. So widerspruchsvoll beide erscheinen, solange man sie als für sich bestehende substantielle Wesenheiten oder als Beschaffenheiten der Dinge ansieht, so klar und durchsichtig werden sie, sobald man in ihnen Begriffe und Erzeugnisse des reinen Verstandes erkennt. Denn in dieser Bedeutung, nicht aber als Formen der Sinnlichkeit, treten uns Raum und Zeit nunmehr entgegen. „Einige Begriffe sind von den Empfindungen abstrahiert; andere bloss von dem Gesetze des Verstandes, die abstrahierten Begriffe zu vergleichen, zu verbinden und zu trennen. Der letzteren Ursprung ist im Verstande; der ersteren in den Sinnen. Alle Begriffe von solcher Art heissen reine Verstandesbegriffe: *conceptus intellectus puri*. Zwar können wir nur bei Gelegenheit der sinnlichen Empfindungen diese Tätigkeiten des Verstandes in Bewegung setzen, und uns gewisser Begriffe von den allgemeinen Verhältnissen abstrahierter

Ideen nach Gesetzen des Verstandes bewusst werden; und so gilt auch hier Lockes Regel, dass ohne sinnliche Empfindung keine Idee in uns klar wird; aber die *notiones rationales* entspringen wohl vermitteltst der Empfindungen, und können nur in Application auf die von ihnen abstrahierten Ideen gedacht werden, aber sie liegen nicht in ihnen und sind nicht von ihnen abstrahiert; so wie wir in der Geometrie die Idee vom Raume nicht von der Empfindung ausgedehnter Wesen entlehnen, ob wir diesen Begriff nur bei Gelegenheit der Empfindungen körperlicher Dinge klar machen können. Daher ist die Idee des Raumes *notio intellectus puri*, welche auf die abstrahierte Idee der Berge und der Fässer kann angewandt werden.“ (Refl. 513.)²³⁾

So ist der Raum — und mit ihm die Zeit, die ihm alsbald in gleicher Bedeutung an die Seite gestellt wird (vergl. Refl. 1238) — ein reines Gebilde des „*intellectus ipse*“, der hier durchaus im Leibnizischen Sinne verstanden und erläutert wird. Man sieht, dass Kant das Grundproblem der „*Nouveaux Essais*“, die im Jahre 1765 erschienen waren, nunmehr ergriffen und für sich selbst entschieden hat. In dem Streit zwischen Locke und Leibniz steht er bewusst und ohne Einschränkung auf seiten des Letzteren.²⁷⁾ Aber es handelt sich hier um keine passive Anlehnung an ihn, noch um einen bloss äusseren „Anstoss“, den er von Leibniz' erkenntnistheoretischem Grundwerk erhalten hätte. Der Weg, der ihn zu seiner Entscheidung hinführen musste, war ihm vielmehr in der eigenen vorangehenden Problemstellung klar vorgezeichnet. Die Frage: wie werden empirische und synthetische Urteile allgemein? hatte sich ihm bereits in aller Bestimmtheit gestellt; der Plan einer rationalen Wissenschaft, die die synthetischen Grundformen aller unserer Erkenntnis aussondern und zu systematischer Ordnung verknüpfen sollte, war bereits im allgemeinsten Umriss konzipiert. (s. S. 486 f.) Dieser Plan war es, der nunmehr durch Leibniz' Werk der Erfüllung unmittelbar nahe gerückt schien.²⁸⁾ Die Art, in der Kant jetzt den Begriff und die Gesamtaufgabe der Metaphysik bestimmt, erinnert bis ins Einzelne an die Darstellung, die in den „*Nouveaux Essais*“ gegeben war. „Die Philosophie über die Begriffe des *intellectus puri* ist die Meta-

physik; sie verhält sich zur übrigen Philosophie, wie die *mathesis pura* zur *mathesis applicata*. Die Begriffe des Daseins (Realität), der Möglichkeit, der Notwendigkeit, des Grundes, der Einheit und Vielheit, der Teile, Alles, Keines, des Zusammengesetzten und Einfachen, des Raumes, der Zeit, der Veränderung, der Bewegung, der Substanz und des Accidens, der Kraft und der Handlung und alles was zur eigentlichen Ontologie gehört, ist im Verhältnis auf die übrige Metaphysik, wie die allgemeine Arithmetik in der *mathesi pura*.“ (ibid., Refl. 513.)²⁹⁾ Für die neue Stellung, die Raum und Zeit jetzt gewonnen haben, kann nichts charakteristischer sein, als die Umgebung, in der sie uns hier begegnen. Jetzt handelt es sich nicht mehr in erster Linie darum, ihr Verhältnis zu den empirischen Dingen zu bestimmen, sondern ihnen in dem allgemeinen System der Bedingungen der Erkenntnis ihren logischen Ort zuzuweisen. Sie sind ihrer allgemeinen Funktion und Bedeutung nach „objektive Grundsätze der Synthesis“; wobei sie sich von den übrigen reinen Begriffen nur dadurch unterscheiden, dass sie lediglich die Verknüpfung im Beisammen und Nacheinander betreffen, während jene sich auf das „qualitative“ Verhältnis der Ueber- und Unterordnung und der wechselseitigen Abhängigkeit der Erscheinungen beziehen.³⁰⁾ Raum und Zeit sind somit — um es in der Sprache der vollendeten kritischen Lehre zu bezeichnen — dem System der synthetischen Grundsätze eingereiht; aber sie nehmen insofern eine Sonderstellung ein, als sie den Inbegriff der mathematischen Grundsätze, im Unterschied von den „dynamischen“ Grundsätzen der Substanz und Kausalität, ausmachen.³¹⁾

Erst allmählich tritt sodann die Loslösung der „Formen der Anschauung“ von dem gemeinsamen Grund und Boden der Intellektualbegriffe ein. Dass es ihm erst „nach langem Nachdenken gelang, die sinnlichen Elementarbegriffe von den intellektuellen zu scheiden“, hat Kant selber in den Prolegomenen erklärt. Ein Motiv dieser Trennung nun lässt sich bereits in den früheren Versuchen und Ansätzen deutlich erkennen. Es ist unmöglich, Raum und Zeit, die die ersten und ursprünglichen Grundformen sind, in denen sich uns die konkreten empirischen Gegenstände ordnen, mit Begriffen, wie Möglichkeit und Notwendigkeit,

die lediglich ein logisches Verhältnis zum urteilenden Subjekt aussagen, unmittelbar auf eine Stufe zu stellen. So treten zunächst den allgemeinen Vernunftbegriffen die Einzelbegriffe (*conceptus singulares*) gegenüber. Zu diesen letzteren sind Raum und Zeit zu zählen, da es nur Ein einheitliches Ganze des Raumes und der Zeit gibt, in welchem jede begrenzte Ausdehnung und jede endliche Dauer als Teil enthalten ist.⁹²⁾ Und diese ihre auszeichnende Eigentümlichkeit ist es denn auch, kraft deren beide nunmehr als „Anschauungen“ bezeichnet und von den abstrakten Gattungsbegriffen abgesondert werden. Aber die Besonderheit des Inhalts, der in ihnen vorgestellt wird, bleibt zunächst auf die Charakteristik dessen, was sie als Erkenntnisart bedeuten, ohne bestimmenden Einfluss. Raum und Zeit unterscheiden sich ihrem Gegenstand, nicht aber dem eigentümlichen Prinzip der Gewissheit nach von den übrigen Verstandesbegriffen: sie sind, wie es in einem bezeichnenden zusammenfassenden Ausdruck heisst, „reine Begriffe der Anschauungen.“ (Refl. 275.) „Alle menschlichen Erkenntnisse lassen sich in zwei Hauptgattungen einteilen: 1) die, so aus den Sinnen entspringen und empirisch genannt werden, 2) die gar nicht durch die Sinne erworben werden, sondern ihren Grund in der beständigen Natur der Denkkraft der Seele haben und können reine Vorstellungen genannt werden . . . Die Form der Erscheinungen beruht lediglich auf Raum und Zeit, und diese Begriffe entspringen durch keine Sinne oder Empfindung, sondern beruhen auf der Natur des Gemüts, nach welcher die verschiedenen Empfindungen unter solchen Relationen vorgestellt werden können. Daher wenn alle Empfindung der Sinne beiseite gesetzt ist, so ist der des Raumes und (der) Zeit ein reiner Begriff der Anschauung und weil in ihm alles liegt, was nur der Verstand in Erfahrung erkennen kann, so ist er ein reiner Verstandesbegriff; und obgleich die Erscheinungen empirisch sind, so ist er doch intellectual. Ebenso sind allgemein gemachte Empfindungen und Erscheinungen nicht reine, sondern empirische Vernunftbegriffe. Wenn man aber alle Wirkung der Sinne weglässt, so sind die Begriffe Begriffe der reinen Vernunft, als: möglich, Substanz u.s.w. Daher sind alle reinen Begriffe intellectual und intuitiv, oder rational und reflectierende Begriffe. Ferner sind alle Er-

kenntnisse entweder gegeben oder gedichtet. Die Materie der Erkenntnis kann nicht gedichtet werden, also nur die Form und in der Form nur die Wiederholung. Also geht alle Erdichtung der Vernunft auf die Mathematik; dagegen ist die Form, welche in der Geometrie gegeben ist, der Raum.“ (Refl. 278.) Die beiden Momente, die in der Kritik der reinen Vernunft einander entgegenstehen, sind somit hier noch reine Wechselbegriffe; das „Intuitive“ bildet nicht den Gegensatz, sondern eine nähere Bestimmung des „Intellektualen“. Und so sehr betont Kant hier den produktiven Sinn der Anschauungsformen, dass er dafür auf den Begriff der Dichtkraft zurückgreift, der, wie wir sahen, von der Aesthetik her in die allgemeine Erkenntnislehre eingedrungen war.³³⁾ Aber freilich macht innerhalb der Mathematik selbst sich bereits ein Unterschied bemerkbar. Das freie synthetische Verfahren kommt nur in der Arithmetik zu vollkommener Entfaltung und Ausprägung: „dichten können wir keine Verhältnisse, von deren Möglichkeit wir überzeugt sein können, als der Grösse nach durch Wiederholung in der Zahlwissenschaft.“³⁴⁾ In die Geometrie dagegen spielt bereits ein fremdes Moment hinein: die „Anschauung“ hat hier nicht lediglich den Charakter des spontanen Entwerfens der Raumgebilde, sondern sie steht als etwas „Gegebenes“ dem Geiste gegenüber. —

Trotz allen diesen Ansätzen aber bliebe die scharfe und unaufhebliche Scheidung zwischen den sinnlichen und intellektuellen „Elementarbegriffen“ zuletzt unverständlich, wenn man ihre Gründe lediglich im Problemgebiet der wissenschaftlichen Erkenntnis suchen wollte. Hier hätte in der Tat das Ergebnis, zu dem Kant nunmehr vorgedrungen ist, allen Schwierigkeiten genügt: die Begriffe der Anschauung konnten von den allgemeinen Vernunftbegriffen unterschieden werden, ohne darum aufzuhören, derselben übergeordneten Gattung der „synthetischen Grundbegriffe“ anzugehören. Es ist nicht sowohl die Kritik der Wissenschaft, wie die Kritik der Metaphysik, die an diesem Punkte weiter drängt. Wir erinnern uns an das Problem, von dem Kant seinen Ausgang genommen hatte. Die „Träume eines Geistersehers“ hatten die strenge Grenze zwischen Körperwelt und Geisterwelt, zwischen der Welt der wissenschaftlichen Wahrheit und der der spekulativen Dichtung gezogen. Die Erfahrung —

so hatten sie gelehrt — ist das einzige Kriterium der Gewissheit; jede Hypothese, die über ihr Gebiet hinausgreift, stellt sich daher von selber ausserhalb des Gegensatzes von „Wahr“ und „Falsch“ und kann keinen Anspruch mehr erheben, mit logischem und philosophischem Maasse gemessen zu werden. Jetzt dagegen scheint diese Folgerung aufgehoben; denn besitzen wir nicht wiederum ein System reiner Vernunftbegriffe, deren Gültigkeit von der Erfahrung unabhängig ist und ihr vorausliegt? Somit wäre also die Geisterwelt nicht verschlossen; somit könnten wir, mit dem neuen Hilfsmittel ausgerüstet, von neuem daran gehen, uns die Verfassung des Reiches der absoluten Substanzen zu enträtseln. Die Schranke zwischen dem „Sinnlichen“ und „Intelligiblen“ scheint nunmehr gefallen zu sein. Solange die Begriffe des Raumes und der Zeit mit dem Begriff der Substanz logisch noch völlig auf einer Stufe stehen: solange kann, wie es scheint, nichts uns hindern, die Verhältnisse, die wir zwischen den räumlichen und zeitlichen Objekten vorfinden, unmittelbar auf die Welt der einfachen Substanzen zu übertragen.

Und es handelt sich hier nicht um eine bloss, abstrakt erwogene Möglichkeit, sondern die Gefahr einer derartigen Vermischung, die das „Geistige“ in die Formen des Sinnlichen zwingt, steht Kant deutlich und greifbar vor Augen. Die Dissertation vom Jahre 1770 zeigt, nebst den verwandten zugehörigen Reflexionen, die eingehende kritische Beschäftigung Kants mit der Raum- und Gotteslehre Newtons und Henry Mores.³⁵⁾ Hier aber hatte eben jene Umdeutung sinnlicher Bestimmungen in absolute und transzendente ihre typische Ausprägung gefunden. „Die notwendige Einheit der Zeit und des Raumes — so schildert Kant selbst in einer späteren Aufzeichnung diesen Prozess — verwandelt sich in die notwendige Einheit eines Urwesens, die Unermesslichkeit der ersteren in die Allgenügsamkeit des andern. Der Anfang der Welt in der Zeit in den Ursprung derselben, die Theilbarkeit der Erscheinungen in das Einfache.“³⁶⁾ Dieser „Uebergang“ der Prinzipien in einander muss verhindert werden, wenn die beiden Reiche des Wissens in ihrer Reinheit bestehen bleiben sollen; wenn einerseits die Naturwissenschaft vor jedem Eingriff der Metaphysik geschützt und auf der anderen Seite der sittliche Vernunftglaube davor behütet werden soll, sich in spiri-

tualistische Mystik aufzulösen. Denn Mystik entsteht, nicht wo eine „intelligible“ Welt moralischer Wesen überhaupt angenommen und behauptet wird, sondern wo ihre Grenzen mit denen der empirischen Wirklichkeit zusammenfliessen; wo der Versuch gemacht wird, reine Vernunftbegriffe in Bildern der Anschauung vorstellig zu machen. „Wenn ich den mundum sensibilem nach Begriffen des intelligibilis denke, so ist es mundus mysticus.“ (Refl. 1152.) Das wesentliche Ziel der Schrift „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ ist daher nicht auf die Erschliessung der reinen Gedankenwelt, sondern auf ihre Absonderung und Unterscheidung gerichtet. Sie ist eine Probe nicht sowohl der Metaphysik, wie der Propaedeutik zur Metaphysik, die den Umfang und Bereich der beiden fundamentalen Erkenntnisquellen gegen einander abzugrenzen hat.⁸⁷⁾ „Wenn die Lehre von Raum und Zeit dabei stehen bliebe, dass es bloss Affektionen des Gemüts, keine objektiven Bedingungen sind, so wäre sie“ — wie Kant selbst gelegentlich erklärt — „eine subtile, aber wenig erhebliche Betrachtung. Dass man aber diese Begriffe darum nicht über die Grenzen der Sinnlichkeit ausdehnen müsse, ist wichtig.“ (Refl. 417.) Noch einmal hat Kant sich den Streit zwischen Leibniz und Newton, zwischen Metaphysik und Mathematik in allen seinen einzelnen Phasen vor Augen gestellt; aber er ist jetzt in diesem Streit nicht mehr Partei, sondern — der Forderung gemäss, die er selbst an sich gestellt hatte — der „unbestochene Sachwalter, der von zwei strittigen Teilen die Gründe so abwägt, dass er sich in Gedanken in die Stelle derer, die sie vorbringen, selbst versetzt.“ (II, 67f.) Beide Teile, so sehr sie sonst auseinandergehen mögen, sind der gleichen „Vermengung der Arten des Intelligiblen und Sinnlichen“ schuldig: der eine, sofern er Raum und Zeit, die nichts anderes als die Funktionen und Bedingungen unserer Erkenntnis der empirischen Objekte sind, zu Attributen der Gottheit macht,⁸⁸⁾ der andere, indem er den Begriff des „Einfachen“, der einer völlig anderen Sphäre des Denkens angehört, als Prinzip für die Erklärung der Naturerscheinungen braucht.⁸⁹⁾ Die beiden Gegner verfallen, wengleich in verschiedenem Sinne, einer *petitio principii*; denn „wenn man von einem Dinge überhaupt a priori Prädikate des Raumes und der Zeit

braucht, so ist dieses eine *petitio phaenomenorum*; wenn man von Dingen, die man nur unter den Erscheinungen des Raumes kennt, allgemeine Realbegriffe des Verstandes braucht, so begeht man eine *petitio noumeni*. Jenes ist *synthesis subreptiva*, dieses *analysis subreptiva*.“ (Refl. 1222.)⁴⁰⁾

Aber auch jetzt noch, nachdem das Ziel erreicht, nachdem die exakte Wissenschaft zugleich begründet und das ihr eigene Gebiet begrenzt scheint, bietet sich eine neue Schwierigkeit dar, die alle früheren Ergebnisse von neuem in Frage stellt. Raum und Zeit besitzen kein unbedingtes Sein mehr; sie sind, wenn man sie für sich betrachtet und sie von allen Bedingungen der Erkenntnis loslöst, blosse „imaginäre Wesenheiten.“ Damit aber scheint Kant wiederum der Auffassung der Wolffischen Schulphilosophie zugetrieben zu werden: der „reine Raum“ und die „reine Zeit“ drohen von neuem zu einem leeren „Betrug der Einbildungskraft“ zu werden.⁴¹⁾ Gerade diese Ansicht aber war es, die Kant zuvor, als der Sicherheit und Evidenz der mathematischen Erkenntnis widersprechend, beständig bekämpft hatte. Was er der Metaphysik zum Vorwurf machte, war eben dies, dass sie „anstatt sich einige von den Begriffen oder Lehren der Mathematik zu Nutze zu machen, vielmehr sich öfters wider sie bewaffne und sich bemüht zeige, aus den Begriffen des Mathematikers nichts als feine Erdichtungen zu machen, die ausser seinem Felde wenig Wahres an sich haben.“ Gegen dieses Verfahren ruft er schon in der Schrift über die negativen Grössen vom Jahre 1763 die Autorität Eulers an, die er seitdem beständig zitiert, wo es sich darum handelt, die Geometrie und Mechanik vor Uebergriffen der Metaphysik zu schützen. (II, 167 ff, 378.) Wir erinnern uns in der Tat, dass Eulers unablässiger Kampf gegen die Monadologie lediglich aus dem Gesichtspunkt der Sicherung der mathematischen Prinzipienlehre geführt worden war. Es ist vergeblich — so hatte er der Philosophie seiner Zeit entgegengehalten — die Grundsätze der Mathematik einer niederen sinnlichen Sphäre zuweisen zu wollen: bilden sie doch vielmehr das einzige Kriterium, um Wahrheit und Irrtum, um die Welt des Scheins von der Welt der Wirklichkeit zu unterscheiden. Wer daher irgend ein sicheres mathematisches Prinzip, wie das der unendlichen Teilbarkeit, in seiner Geltung

zu beschränken sucht, wer sich weigert, eine mathematisch notwendige Folgerung auf das Sein der Dinge auszudehnen: der macht damit nur seine eigene philosophische These verdächtig. (S. ob. S. 390ff.) Die „Briefe an eine deutsche Prinzessin“, in denen Euler diese Sätze am nachdrücklichsten behauptet und verteidigt hat, sind im Jahre 1768 erschienen; sie werden von Kant in der Dissertation mehrfach und mit vollster Zustimmung erwähnt.⁴²⁾ Die gewöhnliche philosophische Lehre von der „Sinnlichkeit“, nach der sie eine „verworrene Vorstellung der Dinge“ ist, würde die Geometrie, die doch „die treueste Auslegerin aller Phänomene der Natur“ ist, zur blossen Scheinwissenschaft herabsetzen. „Es ist so weit gefehlt, dass die sinnlichen Anschauungen von Raum und Zeit sollten verworrene Vorstellungen sein, dass sie vielmehr die deutlichsten Erkenntnisse unter allen, nämlich die mathematischen verschaffen.“ (Refl. 414). So entsteht hier eine doppelte Aufgabe; es gilt einen Begriff zu schaffen, der die mathematischen Sätze auf die empirischen Objekte als einziges und wahrhaftes Erkenntnisziel hinweist und der sie andererseits nicht minder bestimmt von allen bloss empirischen Erkenntnissen unterscheidet. Im Begriff der reinen Sinnlichkeit ist diese zwifache Forderung erfüllt: er verbürgt die absolute Gewissheit der Mathematik, indem er ihr das absolute Sein verschliesst. Die Dissertation hebt in ihrer Charakteristik des Raum- und Zeitbegriffs noch deutlich diesen doppelten Gesichtspunkt hervor: beide sind als Wesenheiten betrachtet imaginär, während sie als Wahrheiten unumstösslich sind.⁴³⁾

Ist somit das intelligible Sein vom sinnlichen klar und sicher geschieden, so rückt nunmehr auch die Frage nach seiner Erkennbarkeit in ein neues Licht. Der Gedanke, dass wir von den besonderen sensitiven Bedingungen unseres Wissens absehen und den Gegenstand so, wie er sich als Objekt des reinen Verstandes darstellt, erwägen können, birgt zum mindesten keinen inneren Widerspruch mehr: er ist ein in sich möglicher Gedanke. Nur die Vermischung intellektueller und anschaulicher Bestimmungen war es, die die Metaphysik in antinomische Behauptungen auflöste; dagegen scheint jede der Betrachtungsweisen, für sich genommen, der Erkenntnis einen gleich positiven Ertrag zu versprechen. So entsteht nunmehr der Gegensatz zwischen

„Erscheinung“ und „Ding an sich“, zwischen dem Objekt der sinnlichen und der nicht-sinnlichen Erkenntnis. Schon in diesem Ursprung des Problems aber liegt eine wichtige systematische Lehre. Das „Ding an sich“ bedeutet kein Sein, das ausserhalb jeglicher Beziehung zur Erkenntnis stünde; sondern es bezeichnet vielmehr den Gegenstand einer besonderen, spezifisch bestimmten und gerichteten Erkenntnisart. Die Abstraktion, die zu ihm hinführt, sieht nicht von den Bedingungen des Wissens überhaupt ab; sondern sie trennt nur die reinen Gedankenformen von den Formen der Anschauung ab und spricht ihnen eine eigene und unabhängige Gewissheit zu. Der Begriff des „Dinges an sich“ erhält seinen Sinn einzig durch diese Korrelation zu den reinen Verstandesbegriffen: die Grenzlinie verläuft schon hier nicht zwischen den absoluten Objekten einerseits und dem Gesamtgebiet des Wissens auf der anderen Seite, sondern sie zerlegt dieses Gebiet selbst in zwei ungleichartige Bereiche, die unter verschiedenen Erkenntnisbedingungen stehen. —

Welcher positive Grund aber kann uns zu einem derartigen Ueberschreiten aller sinnlichen Bedingungen hindrängen, kann die Konzeption eines Gegenstands rechtfertigen, für den die empirische Anschauung uns keinerlei Data zu liefern vermag? Die Dissertation enthält hierauf die klare Antwort, die durch die zugehörigen „Reflexionen“ noch wesentlich ergänzt wird. Was wir im theoretischen Gebiet vergeblich suchen, das ist im Gebiet der Ethik der unmittelbar gewisse Ausgangspunkt. Der unbedingte Anspruch, den das sittliche Gesetz an das einzelne Subjekt stellt, ist klar und unzweideutig gegeben. Dieser Anspruch lässt sich weder bestreiten, noch mit bloss empirischen Maassen messen und ausdrücken. Unser moralisch bestimmter Wille ist „selbst ein Beispiel einer Idee von Freiheit, von intelligibler Substanz und zwar dadurch, dass er Folgen, die sich in der Erfahrung geben lassen, an Bestimmungsgründe über Erfahrung hinaus knüpft.“ Der Standpunkt, den die „Träume eines Geistesehers“ erreicht hatten, ist somit nicht verlassen: das „Reich der Geister“ geht auch hier rein und vollkommen in das Reich der Zwecke auf. Nicht Objekte einer übersinnlichen Anschauung, sondern ethische Gesetze von überempirischer Geltung sind es, deren wir gewiss sind: nicht eine neue Welt des Seins, sondern

eine Welt unbedingter und schlechthin allgemeingültiger Werte ist es, die sich uns hier erschliesst. „Die Erkenntnis ist entweder sensitiv oder intellectual; die Objekte entweder sensibel oder intelligibel. Es kann uns keine andere Welt als die sensible gegeben werden. Also ist jeder mundus physicus (materialiter) sensibilis; nur der mundus moralis (formaliter) ist intelligibilis darum, weil die Freiheit das Einzige ist, was a priori gegeben wird, und in diesem Geben a priori besteht. Die Regel der Freiheit a priori in einer Welt überhaupt macht formam mundi intelligibilis aus. . . Die intelligible Welt ist, deren Begriff für jede Welt gilt, folglich enthält sie nicht physische Gesetze, sondern objektive und moralische. Der Intellectualbegriff der Welt ist also der Begriff der Vollkommenheit. Die Verstandeswelt ist also die moralische und die Gesetze derselben gelten für jede Welt als objektive Gesetze der Vollkommenheit.“ (Refl. 1156 u. 1157.)⁴⁴⁾ Und auch der Gottesbegriff ist nunmehr, gemäss der Grundtendenz des Leibnizischen Zeitalters, rein in diese Idee des „Gottesstaates“ aufgelöst. „Der mundus intelligibilis als ein Gegenstand der Anschauung ist eine blossе unbestimmte Idee; aber als ein Gegenstand des praktischen Verhältnisses unserer Intelligenz zu Intelligenzen der Welt überhaupt und Gott als das praktische Urwesen derselben, ist er ein wahrer Begriff und bestimmte Idee: civitas Dei.“ (Refl. 1162.) —

Wenn indessen hier unserer theoretischen Erkenntnis kein neuer konkreter Gegenstand zufliesst, so wirken die ethischen Probleme doch mittelbar auf die Grundansicht über die Methode des Wissens zurück. Im Gedanken der Freiheit sind wir nicht von aussen durch die Naturbedingungen bestimmt, sondern wir sind die Gesetzgeber der Natur; hier bilden wir nicht gegebene Tatsachen nach, sondern halten eine selbstgeschaffene Forderung aller empirischen Wirklichkeit entgegen. Damit aber entdeckt sich uns, im Gegensatz zur sinnlichen Anschauung, die nur die „Rezeptivität des Gemüts“ bedeutet, eine ursprüngliche und schöpferische Spontaneität des Geistes; ein Vermögen der Vernunft, den Gegenstand nicht nur zu empfangen, sondern ihn a priori zu bestimmen und hervorzubringen. Gilt diese Selbsttätigkeit nur im Gebiete des Willens; oder müssen wir sie nicht in gleicher

Weise im Gebiete des Verstandes anerkennen? In dieser Frage konzentriert sich nunmehr das Interesse der Untersuchung. Der Begriff der Autonomie greift von der sittlichen Sphäre in die theoretische über. „Alle durch Erfahrung erkannten Gesetze — so lautet eine charakteristische Reflexion — gehören zur Heteronomie; die aber, durch welche Erfahrung überhaupt möglich wird, zur Autonomie.“ (Refl. 951.) Betrachten wir lediglich die zeitliche Abfolge des Denkgeschehens, so müssen wir jeden Denkakto dem Kausalgesetz unterstellen und ihn somit durch den vorangehenden Zustand unserer Vorstellungen und ihrer assoziativen Zusammenhänge vollständig determiniert denken. Nach dem Recht oder Unrecht einer Verknüpfung können wir auf diesem Standpunkt nicht fragen; jeder Gedanke ist gleich „notwendig“, weil gleich sehr durch zureichende psychologische Ursachen bestimmt. Aber bei dieser Betrachtungsweise lässt sich nicht stehen bleiben. Es gibt Sätze, die, ohne nach den subjektiven Bedingungen des Denkaktes zu fragen, lediglich den Inhalt des Denkens ins Auge fassen und somit eine objektiv notwendige Verknüpfung des Gedachten behaupten. Und sie erst sind es, kraft deren wir, im Gleichmaass des psychischen Geschehens, bestimmte logische Unterscheidungen treffen; kraft deren wir bestimmten Urteilen, ohne dass ihnen in der Reihe der empirischen Verursachung eine Ausnahmestellung zukäme, allgemeine und unbedingte Geltung verleihen. So ist in den Erkenntnissen sowohl, wie in den Handlungen die Wertbetrachtung von der kausalen Betrachtung zu scheiden; so gehört hier wie dort ein und derselbe Inhalt gleichsam verschiedenen Dimensionen an, je nach dem intellektuellen Maassstab, den wir an ihn anlegen. Es ist Kant selbst, der diese Analogie zwischen dem ethischen und theoretischen Grundproblem hervorhebt, indem er beide auf den centralen Begriff der Freiheit bezieht. „Alle unsere und anderer Wesen Handlungen sind necessitirt, nur allein der Verstand (und der Wille sofern er durch Verstand bestimmt werden kann) ist frei und eine reine Selbstthätigkeit, die durch nichts anderes als sich selbst bestimmt ist. Ohne diese ursprüngliche und unwandelbare Spontaneität würden wir nichts a priori erkennen, denn wir wären zu allem bestimmt und unsere Gedanken selbst ständen

unter empirischen Gesetzen. Das Vermögen a priori zu denken und zu handeln ist die einzige Bedingung der Möglichkeit des Ursprungs aller anderen Erscheinungen. Das Sollen würde auch gar keine Bedeutung haben.“ (Refl. 286; vgl. bes. Refl. 948.)

So hat sich hier eine letzte und diesmal entscheidende und endgültige Umformung der Problemstellung vollzogen. Die Ethik war es, die uns den letzten Hort und die letzte Gewähr des „Absoluten“ darzubieten schien; aber gerade sie führt zu einer tieferen kritischen Ergründung des allgemeinen Begriffs der Objektivität zurück. Der bekannte Brief an Markus Herz vom Jahre 1772 schildert deutlich diese innere Wandlung. „In der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellektualen in der Moral — so heisst es hier — und deren daraus entspringenden Grundsätzen hatte ich es schon vorher ziemlich weit gebracht. Die Principien des Gefühls, des Geschmacks und der Beurtheilungskraft, mit ihren Wirkungen, dem Angenehmen, Schönen und Guten hatte ich auch schon vorlängst zu meiner ziemlichen Befriedigung entworfen und nun machte ich mir den Plan zu einem Werke, welches etwa den Titel haben könnte: Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft. Ich dachte mir darinn zwey Theile, einen theoretischen und praktischen. . . Indem ich den theoretischen Theil in seinem ganzen Umfange und mit den wechselseitigen Beziehungen aller Theile durchdachte, so bemerkte ich: dass mir noch etwas wesentliches mangle, welches ich bei meinen langen metaphysischen Untersuchungen, sowie andere aus der Acht gelassen hatte und welches in der That den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik ausmacht.⁴⁵⁾ Ich frug mich nemlich selbst, auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ (X, 124.) Diese Beziehung ist nur dann erklärlich, wenn entweder die Vorstellung die Wirkung des Gegenstandes oder umgekehrt dieser die Wirkung der Vorstellung ist. So lässt sich die allgemeine und apodiktische Gültigkeit der Mathematik begreifen; denn die Objekte, von denen sie handelt, entstehen erst kraft der Definition und haben kein Sein ausserhalb dieses ihres begrifflichen Ursprungs. Bei den realen Grundsätzen der Metaphysik aber ist schon seit den ersten methodischen Festsetzungen

der Preisschrift vom Jahre 1763 dieser Ausweg verschlossen. Hier soll ein Wirkliches und „Äusseres“ ergriffen werden; dennoch aber soll es nicht successiv und stückweise durch die Wahrnehmung in uns gelangen, was immer nur zu Urteilen von empirischer Geltung führen könnte, sondern seinem ganzen Gehalt nach a priori bestimmt und umgrenzt werden. Damit stehen wir vor einem offenen Widerspruch zwischen dem Begriff des Seins und dem Begriff der Erkenntnis: wir müssen uns entschliessen, den einen oder den andern dieser beiden Begriffe aufzugeben.

V.

„Wie können in uns Erkenntnisse erzeugt werden, wovon sich uns die Gegenstände noch nicht dargestellt haben? Da sich die Objekte nicht nach unseren Erkenntnissen, sondern diese nach den Objekten richten müssen, so scheint es, sie müssen uns wenigstens ihren Grundstücken nach vorher gegeben sein, ehe sie können gedacht werden. Es ist also die Möglichkeit einer jeden Erkenntnis a priori, welche für sich beständig ist, ohne von den Gegenständen geschöpft zu sein, welche unsere erste und wichtigste Frage ausmacht, eine Frage, welche auch nur aufgeworfen und wohl verstanden zu haben schon einiges Verdienst an sich hat, nämlich in einem Teile der Philosophie, welche der Erfahrung und den Sinnen nichts zu danken hat.“ (Ref. 282.) In dieser Formulierung zeigt sich eine neue dialektische Zuspitzung des Problems. „Gegenständlich“, im kritischen Sinne des Wortes, heisst dasjenige, was in unserer Erkenntnis „beständig“ ist: beständig aber ist nur, was durch die Gesetze der Erkenntnis ein für allemal vorgeschrieben ist und somit nicht von den — Gegenständen entlehnt zu werden braucht. Der traditionelle Begriff des Objekts als Etwas, was dem Denken fremd und äusserlich ist, vernichtet die Objektivität des Wissens. Jeder metaphysische Ausgleich, der hier versucht wird, muss scheitern. Denn alle metaphysischen Theorien setzen gerade dasjenige voraus, wonach hier gefragt wird: sie gehen von einer für sich bestehenden Welt aus, die auf irgendwelche Weise dem Ich, das gleichfalls als eine selbstgenügsame substantielle Wesenheit gefasst wird, zum Bewusstsein gebracht werden soll. Wie ist es

möglich — so fragen sie —, dass die Qualitäten der Dinge, dass Ausdehnung und Bewegung sich in Empfindung und Vorstellung wandeln, dass das Sein in das Denken übergeht und sich in ihm nach allen seinen Verhältnissen widerspiegelt? Und sie beantworten diese Frage, indem sie wiederum auf eine höchste und ursprüngliche Welteinrichtung verweisen, die den Geist und die Objekte einander angepasst und harmonisch verbunden habe. So enden sie bei einem *Deus ex machina*, der — wie Kant ausspricht — „in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnisse das Ungereimteste ist, was man nur wählen kann“ und der „ausser dem betrüglichen Zirkel in der Schlussreihe noch das Nachteilige hat, dass er jeder Grille oder andächtigem oder grüblerischem Hirngespinnst Vorschub giebt.“ (X, 126.) „Zu sagen, dass ein höheres Wesen in uns schon solche Begriffe und Grundsätze weislich gelegt habe, heisst alle Philosophie zu Grunde richten. Es muss in der Natur der Erkenntnisse überhaupt gesucht werden, wie eine Beziehung und Verknüpfung möglich sei, wo doch nur eines von der Relation gegeben ist.“ (Refl. 925.)⁴⁶⁾

Jetzt erst setzt die eigentliche Aufgabe der kritischen Philosophie ein: es gilt innerhalb des Umkreises der Erkenntnis selbst diejenigen Synthesen und Verknüpfungsformen aufzuweisen, denen die Vorstellung ihre Objektivität verdankt. Aber noch bedarf es der immer wieder erneuten Gedankenarbeit eines Jahrzehnts, um diese Aufgabe zum Abschluss zu bringen. Die mannigfachsten Einteilungen der Kategorien werden versucht, um alsbald wieder verworfen zu werden; denn noch fehlt es an einem einheitlichen Prinzip, um das Ganze der Verstandesbegriffe zu überschauen und zu gliedern. Es scheint zunächst, als solle der Begriff der Substanz an die Spitze treten und zum leitenden Gesichtspunkte der Ableitung gemacht werden. „Ein Gegenstand der Sinne“ — so bemerkt eine Aufzeichnung der 70er Jahre — ist nur das, was auf meine Sinne wirkt, mithin handelt und also Substanz ist. Daher ist die Kategorie der Substanz *principal*.⁴⁷⁾ Aber sie ist es auch nur, sofern sie rein als Kategorie gedacht wird, sofern sie also nicht ein absolutes Ding bezeichnen, sondern lediglich einen „Begriff der Apperception“ darstellen will (vgl. Refl. 1047). Damit aber ändert sich ihre Funktion und der

Bereich ihrer Anwendung. „Es ist gar die Frage“ — heisst es zunächst noch zögernd — „ob nicht der Begriff der Substanz, welcher die Beständigkeit von Etwas bei dem Wechsel der Bestimmungen anzeigt, nur ein Begriff sei, der nur unter phaenomenis gelte“ (Refl. 1164). Die Vermutung aber wird alsbald zur Gewissheit. „Alle Wahrheit besteht in der Uebereinstimmung aller Gedanken mit den Gesetzen des Denkens, und also unter einander. Das ist das Objekt für uns, was und wiefern es uns mittelbar oder unmittelbar durch Erfahrung gegeben ist. Unabhängig von aller Erfahrung gibt es keine Gegenstände und auch keine Gesetze des Verstandes (z. B. Substanz: dass dieser Begriff etwas sei, muss aus der Erfahrung der Beständigkeit eines gewissen Subjekts bei allen Umständen geschlossen werden). Wir haben demnach Begriffe 1) um Phaenome zu erklären, 2) um die Gründe des moralisch Guten und Bösen einzusehen“ (Refl. 927). Der Begriff der Substanz hat also keine andere Bedeutung, als die zeitliche Ordnung der Phänomene zu bestimmen und sie dadurch zu Gegenständen der Erfahrung zu machen.

Man kann an diesem Punkte den Weg, den Kant durchmessen, nochmals völlig überblicken. Der Syllogistik wurde in der ersten philosophischen Epoche die Erfahrung entgegengestellt: den logischen Gründen traten die Realgründe gegenüber. Aber da wir uns der Realgründe selbst zuletzt nirgends anders als in unserer wissenschaftlichen Erkenntnis versichern können, so musste diese letztere zunächst auf ihre Struktur und ihre Bedingungen untersucht werden; hier aber wurden wir auf eine neue Art synthetischer Prinzipien und somit auf eine neue „Logik“ geführt, die nicht mehr den Gegensatz, sondern die Ergänzung und Erfüllung der Erfahrung bedeuten will. Der Satz, dass nur in der Erfahrung allein Wahrheit sei, bleibt somit bestehen; aber eben diese höchste Wahrheit besitzt der empirische Gegenstand nur dadurch, dass er „mit den Gesetzen des Denkens“ übereinstimmt. Dem metaphysischen Realismus bedeutete die Substanz ein äusseres Sein, das an und für sich als Träger der wandelbaren Eigenschaften besteht. Und selbst für den Idealismus gehörten bisher Substanz und Phänomen völlig verschiedenen Ordnungen an: die Substanzen waren die einheitlichen und

beharrlichen Bewusstseinssubjekte, die die bunte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus sich entwickeln und sich in der Vorstellung gegenüberstellen. Immer aber war es ein festes und dauerndes Sein, mochte man es nun mit physischen oder psychischen Qualitäten ausgestattet denken, das als „Substanz“ gedacht und bestimmt wurde. Jetzt erst ist die Wandlung erfolgt: aus dem Gegenstand der Erkenntnis ist eine Funktion und ein Mittel der Erkenntnis geworden. „Noumenon bedeutet eigentlich allerwärts einerlei: nämlich das transscendentale Objekt der sinnlichen Anschauung. Dieses ist aber kein reales Objekt oder gegebenes Ding, sondern ein Begriff, auf den in Beziehung Erscheinungen Einheit haben.“⁴⁸⁾ Somit ist die Substanz, wie jetzt mit unübertrefflicher Klarheit ausgesprochen wird, nichts anderes, als eine Bedingung des Verstehens. „Das principium contradictionis enthält die conditiones des Denkens überhaupt. Die anticipationes, welche die conditiones der Apprehension von den Verstandesbegriffen affirmieren (z. B. in jeder Substanz ist aliquid perdurable, oder eine Substanz dauert immer) enthalten die Bedingungen (postulata) des Verstehens, und sind also in Anschauung der sinnlichen conditiones allemal wahr.“ (Refl. 1011.)⁴⁹⁾

Die Leistung des Substanzbegriffs erschöpft sich somit darin, objektiv gültige Verhältnisse unter Erscheinungen zu stiften. Der Kampf zwischen Substanzbegriff und Relationsbegriff, den wir seit den Tagen der Renaissance verfolgt haben, ist zum Abschluss gekommen: die Substanz will selbst nichts anderes als einen Sonderfall der Relation bedeuten. Somit ist es diese letztere, die nunmehr — in einer neuen Phase der Betrachtung — zum eigentlichen Mittelpunkt wird. „Die Kategorie des Verhältnisses (der Einheit des Bewusstseins) ist die vornehmste unter allen. Denn Einheit betrifft eigentlich nur das Verhältnis. Also macht dieses den Inhalt der Urteile überhaupt aus, und lässt sich allein a priori bestimmen denken.“ (Refl. 596.) „Nur von der Relation gelten objektiv synthetische Sätze der Erscheinung.“⁵⁰⁾ Von hier aber nimmt die Untersuchung eine zwifache Richtung. Auf der einen Seite handelt es sich, dem Inhalt nach, um eine systematische Darstellung der möglichen logischen Grundverhältnisse und um ihre Ableitung aus einer obersten Regel; auf der anderen

gilt es, die synthetische Funktion des Bewusstseins zu zergliedern und die Momente, die in ihr zusammenwirken, zu isolieren. Wie zuvor der dogmatische Dingbegriff, so wird jetzt der dogmatische Ichbegriff aufgelöst: wie der „äussere“, so wird nunmehr auch der „innere“ Gegenstand zu einem „Begriff der Apperception“. Damit aber ist ein völlig neuer Einheitspunkt entdeckt, von dem aus das Verhältnis zwischen „Subjekt“ und „Objekt“ neu bestimmt werden muss. „Das Objekt kann nur nach seinen Verhältnissen vorgestellt werden und ist nichts anders als die subjektive Vorstellung (des Subjekts) selbst, aber allgemein gemacht: denn Ich bin das Original aller Objekte.“⁵¹) Diese Sätze formulieren das neue Problem, das seine endgültige Klärung und Lösung erst im System der kritischen Philosophie gewinnen kann.

Zweites Kapitel.

Die Vernunftkritik.

I.

Wenn man die Gesamtentwicklung des Erkenntnisproblems in ihren wesentlichen Motiven überschaut, so heben sich deutlich zwei verschiedene Richtungen der Betrachtung heraus. Der ganze Ertrag der geschichtlichen Arbeit lässt sich dahin zusammenfassen, dass diese beiden Arten der Fragestellung, die zunächst unvermerkt ineinanderfließen, zu immer deutlicherem Bewusstsein ihrer selbst und zu immer strengerer logischer Abgrenzung erhoben werden. Die erste Frage, die zunächst die alleinige Herrschaft behauptet, ist so alt, wie das philosophische Denken selbst; ja sie greift über dessen Grenzen hinaus in die Anfänge des Mythos und der Religion zurück. Das Ich, die Einzelseele des Menschen sieht sich in einen allumfassenden Zusammenhang der Wirklichkeit hineingestellt, dem es nicht zu entrinnen vermag und gegen dessen Notwendigkeit es dennoch, wenn es nicht der eigenen Wesenheit verlustig gehen will, seine selbständige Eigenart behaupten muss. In immer neuen Formen tritt daher das Problem vom Verhältnis der Seele und der Allnatur hervor. Der Begriff der Erkenntnis wurzelt hier in fundamentalen metaphysischen Zusammenhängen. Die Erkenntnis ist es, die zwischen den beiden Welten, die sich zunächst als getrennte Potenzen gegenüberstehen, die Brücke schlagen, die Ich und Welt wiederum in Eins fassen soll. Die Vereinzelung des Ich, seine Trennung von dem substantiellen Urgrund aller Dinge ist es, was sie zu überwinden trachtet. Sein und Bewusstsein dürfen nicht als einander fremde Mächte gedacht werden, sondern sie müssen, wie sie sich im empirischen Prozess des Erkennens

unmittelbar berühren und ineinander aufgehen, ihren Ursprung in einem letzten gemeinsamen Wesensgrund besitzen. Diese höchste Einheit, in welcher der Gegensatz zwischen „Subjekt“ und „Objekt“ aufgehoben ist, wird zum eigentlichen Richt- und Zielpunkt aller Spekulation. So bildet die Entfremdung des Individuums vom Urgrund alles Seins und die Rückkehr zu ihm auf dem Wege der Betrachtung das durchgängige Thema der Philosophie wie der Religion. Gleichviel ob der Zusammenhang dadurch geknüpft wird, dass das Selbst sich dem Zwange der Dinge fügt und unterordnet, indem es die Wesenheit der Objekte v vermittelt der Sinnesempfindung in sich aufnimmt, oder ob dem Geiste selbst die Kraft zugesprochen wird, aus eigenem Vermögen ein Bild des Seins zu entwerfen, das der absoluten Wirklichkeit entspricht: immer handelt es sich um eine Anpassung und Ausgleichung zwischen getrennten Polen des Seins. Die Harmonie, die hier gestiftet wird, lässt daher die ursprüngliche Entzweiung der beiden Grundfaktoren nur um so schärfer hervortreten. Der Prozess der Erkenntnis wird eingeleitet und angetrieben durch + eine metaphysische Differenz im Wesen der Dinge: eine Differenz, die nicht selbst von der Erkenntnis gesetzt, sondern ihr als Faktum vorausgesetzt wird. —

Es ist das Eigentümliche dieser Gedankenrichtung, dass sie, so unübersehbar reich die Variationen sind, in welchen sie durch die Geschichte der Philosophie hindurchgeht, in ihrem eigentlichen Grundthema von aller geschichtlichen Entwicklung, insbesondere von aller Umgestaltung des wissenschaftlichen Denkens, so gut wie unberührt bleibt. Der metaphysische Idealismus der Inder enthält bereits in überraschender Vollständigkeit alle die wesentlichen Motive, deren Abwandlung die Geschichte der abendländischen Metaphysik ausmacht. Der Gegensatz zwischen Ich und Welt wird hier, in der Philosophie der Upanishad's, bereits bis in seine feinsten dialektischen Verzweigungen hinein verfolgt. Die Versöhnung dieses Gegensatzes aber kann in dem trügerischen Bereich unseres empirischen Wissens niemals gefunden werden. Die räumlich - zeitliche Ansicht der Dinge, die das All in eine Vielheit unterschiedener Einzelwesen zersplittert, bildet die Scheidewand, die uns von der Erfassung des innerlichen Wesenszusammenhangs zwischen dem Selbst und den

Dingen trennt. Wer auf sie zu verzichten gelernt hat, der hat damit die Identität von Seele und Sein, von Atman und Brahman, unmittelbar erfasst. „Wer das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewusst.“ Hier ist der Punkt, an dem aller Widerstreit sich zur Einheit auflöst. Das Subjekt des Erkennens, das auf dem Grunde aller Gegensätze unserer empirischen Sinnenwelt liegt, ist selbst all diesen Gegensätzen enthoben. Es ist grösser als Himmel, Raum und Erde, da es dies alles in sich befasst und zugleich kleiner als ein Reiskorn, da es als streng unteilbare Einheit jede Mannigfaltigkeit von sich ausschliesst. Keine qualitative Bestimmtheit haftet an ihm, da alle Bestimmtheit nur in einer Zweierheit, in einer Unterscheidung und Entgegensetzung entsteht, ausserhalb des Bewusstseins aber nichts ist, was ihm entgegengestellt werden könnte. Jede Beschaffenheit, die wir von dem Selbst aussagen wollten, würde seine unendliche, alles umschliessende Wesenheit begrenzen und demnach aufheben; jeder Versuch, es zum bestimmten und einzelnen Objekt des Erkennens zu machen, würde eine Vernichtung seiner absoluten Wesenheit bedeuten. Der Seher des Sehens kann nicht gesehen, der Hörer des Hörens nicht gehört, der Verstehende des Verstehens nicht verstanden werden. So können wir die Natur des Ich, wie andererseits die Natur des Alls der Dinge, sofern wir sie fassen und aussprechen wollen, nur in lauter Negationen kleiden; nicht was sie ist, sondern lediglich was sie nicht ist, lässt sich in der Sprache unseres empirischen Wissens zum Ausdruck bringen.¹⁾ Mit dieser Einsicht aber hat die indische Philosophie wiederum in typischer Weise das Schicksal und das Endergebnis jeglicher metaphysischen Erkenntnislehre bezeichnet. Die Erkenntnis erscheint hier als ein Verhältnis zwischen Elementen, die an und für sich völlig unerkennbar bleiben; als ein Produkt, dessen einzelne Faktoren für uns dauernd unzugänglich sind. Hier ist daher die eigentliche Peripetie dieser allgemeinen Grundanschauung erreicht. Wenn anfangs die Aufgabe darin bestand, das beschränkte und relative Erfahrungswissen durch eine höhere, unbedingte Form der Erkenntnis zu entwerfen und zu verdrängen, so verkehrt sich dieses Ziel dort, wo es bereits unmittelbar ergriffen scheint, in sein Gegenteil; — so erscheint

+ alles Wissen nunmehr als eine Beziehung zwischen schlechthin unbekanntem Grössen. Das absolute Subjekt, wie das absolute Objekt, die als Ausgangspunkte der Fragestellung nicht entbehrt werden können, werden durch das schliessliche Ergebnis zu Nichte. —

Blickt man von hier aus zu den Anfängen der griechischen Philosophie hinüber, so sieht man sich sogleich in eine völlig neue Sphäre des Denkens versetzt. Die Frage nach dem Ich, nach dem erkennenden Bewusstsein, das in seiner Unendlichkeit unfassbar und keiner bestimmten Gestalt fähig ist, scheint hier zunächst völlig zurückgedrängt. Der Blick der Forschung scheint einzig und allein auf die empirischen Objekte, auf den festen und sicheren Umriss der sichtbaren Welt gerichtet. Zwar lehrt die nähere Betrachtung sogleich, dass auch diese ersten Anfänge wissenschaftlicher Welterklärung sich vom Grundgedanken und Grundtrieb der Mystik noch nirgends in prinzipieller Schärfe losgelöst haben. Auch hier wird nach dem einheitlichen Grund geforscht, der das Sein der Natur und das Sein der Seele gleichmässig umfasst; auch hier wird die Tatsache des Seins aus der Tatsache des Lebens zu deuten und zu begreifen gesucht. Aber so wenig dieser Zusammenhang geleugnet werden kann, so wenig wird durch ihn doch die spezifische Eigenart der griechischen Spekulation bezeichnet. Was hier an wahrhaft originalen Leistungen geschaffen wird, das entstammt nicht dem Geiste der Mystik, sondern muss sich gegen ihn, der freilich als ein Erbgut aus Poesie und Religion weiterwirkt, allmählich durchsetzen und befestigen. Es ist eine neue Art der Betrachtung, eine neue Stellung des Gedankens zur Wirklichkeit, die sich hier, wenngleich nur in ersten Versuchen und Ansätzen, ihr Recht erringt. Das Dasein und die sinnliche Lebendigkeit der Dinge wird nicht mehr unmittelbar erfasst und beschrieben, sondern es wird kraft eines allgemeinen „Prinzips“ gemeistert. Die Einheit des Seins wird nicht lediglich aus dem subjektiven Affekt heraus gefordert, sondern sie wird in reinen begrifflichen Entwürfen herzustellen gesucht. An die Stelle der Besonderheit der Sinnendinge tritt eine universelle gesetzliche Ordnung, über deren Wahrheit nach feststehenden logischen Kriterien entschieden wird. Auch dort, wo die Naturerklärung der Vorsokratiker

mit Bestandteilen durchsetzt bleibt, die ihren letzten Ursprung in der Mystik haben, gewinnen daher diese Motive nunmehr eine neue Prägung. Die Forderung einer ursprünglichen Gleichheit, einer Identität von Subjekt und Objekt wird nach wie vor aufrecht erhalten: denn nur das Gleiche wird vom Gleichen erkannt. Aber diese Identität wird nicht mehr jenseits der Erscheinungswelt, in einem Sein, das jegliche empirische Bestimmung von sich abweist, gesucht, sondern sie bezeugt und offenbart sich unmittelbar in den Phänomenen selbst. Wie in der stofflichen Natur alles Gleichartige zu einander strebt und sich zu vereinen trachtet, so beruht nach der bekannten Lehre des Empedokles, die eine gemeinsame Grundanschauung der gesamten griechischen Naturphilosophie zum prägnanten Ausdruck bringt, auch alle unsere Wahrnehmung der äusseren Dinge auf einem Prozess wechselseitiger Ausgleichung und Verähnlichung. „Denn mit unserem Erdstoff erblicken wir die Erde, mit unserem Wasser das Wasser, mit unserer Luft die göttliche Luft, mit unserem Feuer endlich das vernichtende Feuer, mit unserer Liebe ferner die Liebe der Welt und ihren Hass mit unserem traurigen Hasse.“²⁾ Das metaphysische Grundproblem, das hier so deutlich hindurchklingt, ist jetzt dennoch in die Sprache der Physik übertragen und damit einer neuen Auffassung zugänglich gemacht. Die Einheit der chemisch-physikalischen Erklärungsweise ist dazu bestimmt, die Trennung von Ich und Universum aufzuheben; die Erkenntnis bildet nur einen Sonderfall des allgemeinen natürlichen Geschehens und wird von den gleichen Gesetzen, wie dieses beherrscht. Physisches und psychisches Sein können unmittelbar auf einander einwirken und in einander übergehen. —

Dennoch verharret auch diese Anschauung, wenn man lediglich die prinzipielle Richtung ins Auge fasst, die die Fragestellung hier einschlägt, noch in dem gleichen begrifflichen Gegensatz, von welchem die Metaphysik ihren eigentlichen Ausgang genommen hatte. Eine neue und entscheidende Wendung des Problems bereitet sich erst mit den Anfängen der exakten Wissenschaft vor. Erst der Aufbau und die systematische Verfassung der Mathematik sind es, die nunmehr auf eine völlig andersartige Aufgabe hinausweisen. Hier zuerst erfolgt jene eigen-

- + tümliche Abwendung von jeglicher Art des dinglichen Seins, die die Frage nach der Möglichkeit und der Gewissheit der Erkenntnis fortan auf eine neue Grundlage stellt. Die Wahrheit der reinen Geometrie besteht nicht darin und sucht nicht darin ihren Beweis, dass in ihren Sätzen irgendwelche Verhältnisse der tatsächlichen, konkreten „Wirklichkeit“ zum Ausdruck und zur Nachbildung gelangen. Sie bleibt von der Frage nach dem Sein und Ursprung der Dinge, wie von der nach der Natur und Beschaffenheit unseres Geistes in gleicher Weise unberührt. Hier handelt es sich lediglich um den begrifflichen Zusammenhang von Sätzen, von denen jeder einzelne ohne existenziellen Halt und Untergrund ist. Jeder Folgesatz ist gültig, weil und sofern er in notwendiger deduktiver Verknüpfung aus dem vorhergehenden hervorgeht; der gesamte Inbegriff dieser Sätze aber bildet ein Ganzes, in dem jeder Teil wechselseitig den anderen stützt und trägt, ohne dass sie in ihrer Gesamtheit eine Beziehung auf ein äusseres Sein als Stütze bedürften. Was sich uns hier darbietet, ist ein Komplex von Bedingungen, der seinen Schwerpunkt und seine Festigkeit rein in sich selbst besitzt. Wir wissen nur, dass, wenn ein Satz a gilt, auch ein anderer b gelten muss, und diese hypothetische Behauptung bleibt in Kraft und verliert nichts von ihrem Wert, gleichviel ob sich in irgend einem Bereich der Wirklichkeit tatsächliche Korrelate für die einzelnen Elemente finden, deren Verknüpfung hier ausgesagt wird. So hält sich die Mathematik, wie sie auf die Forderung des Daseins überhaupt verzichten kann, insbesondere auch völlig ausserhalb jener ursprünglichen dualistischen Entzweiung der Wirklichkeit, die für die metaphysische Erkenntnistheorie den Anstoss bildete. So wenig sie es unmittelbar mit den konkreten physischen Objekten zu tun hat, so wenig versenkt sie sich jemals direkt in die Tatsachen unserer geistigen Innenwelt, in die Betrachtung und Zergliederung der Vorstellungen. Das mathematische Urteil berichtet nicht, was irgend ein psychologisches Subjekt hier und jetzt, unter diesen oder jenen Umständen gedacht habe, noch auch was es nach seiner empirischen Beschaffenheit immer denken werde; sondern es setzt eine Beziehung zwischen Begriffen fest, die rein aus deren idealer logischer Bedeutung hervorgeht und die daher von der Frage, ob diese Begriffe im

aktuellen Vorstellen jemals realisiert sein werden, völlig unabhängig bleibt. So drängt die Mathematik — auch wenn sie keineswegs von Anfang an in dieser Klarheit ihrer logischen Grundtendenz erfasst wird — doch von selbst und immer stärker zu einer Kritik des herkömmlichen Gegensatzes des „Psychischen“ und „Physischen“, des „Subjektiven“ und „Objektiven“, der zunächst unüberwindlich, weil ausschliesslich und allgemeingültig zu sein schien. Jetzt handelt es sich nicht mehr darum, einen Uebergang zwischen zwei getrennten Sphären des Seins herzustellen, sondern einen bestimmten Inbegriff von Wahrheiten derart zu analysieren, dass die Bedingungen seiner Geltung zu Tage treten; jetzt geht die Frage nicht mehr in erster Linie auf die Existenz der Sachen, sondern auf die Beziehung und Abhängigkeit, auf das Verhältnis der Ueber- und Unterordnung, das zwischen Urteilen obwaltet. —

Wie aus diesem Zusammenhang mit der Mathematik jene neue Form des Seins erwächst, die Platon in seiner Dialektik entdeckt und die er in immer schärferer Sonderung gegen das Sein der Einzeldinge, wie gegen das Sein der blossen „Vorstellung“ zu begründen strebt: dies bedarf hier keiner ausführlichen Darlegung mehr. Die Realität, die der Idee eignet, ist im letzten Grunde aus der Zergliederung des logischen Sinnes der mathematischen Urteile abgelesen und abgeleitet. (Vgl. Bd. I, S. 34 ff.) Aber es eröffnet sich an diesem Punkte zugleich ein neuer Zusammenhang, der für die gesamte geschichtliche Fortentwicklung des Problems von entscheidender Bedeutung wird. Platons Grundlegung des Begriffs der Erkenntnis ist auf dem Boden der Ethik erwachsen. Nicht von der sinnlichen Mannigfaltigkeit der Naturdinge wird hier ausgegangen, sondern von der Sokratischen Frage nach dem sittlichen Begriff. So sehr Platon diese erweitert, so sehr er den Sokratischen Begriff des Wissens mit neuem Gehalt erfüllt hat: die Idee des Guten bleibt auch ihm die höchste Erkenntnis, die an Rang und Würde alle anderen überragt. Die Natur selbst ist nur insofern ein Vorwurf der Philosophie, als sich in ihr eine harmonische Ordnung der Zwecke vor uns enthüllt. So behauptet hier von Anfang an das Problem des Wertes den Vorrang vor dem Problem der Wirklichkeit. Die „Objektivität“ aber bedeutet im Gebiet des Sitt-

lichen nichts anderes und kann hier in keinem anderen Sinne verstanden werden, als dass es allgemein verbindliche Regeln gibt, kraft deren unser Wollen und Tun, entgegen der Vielfältigkeit und dem Widerstreit der individuellen Affekte und Neigungen, ein in sich folgerechtes und einheitliches gesetzliches Gepräge gewinnt. Diese Forderung, die Sokrates für das Handeln gestellt, wird jetzt auf das Gesamtgebiet des geistigen Seins ausgedehnt. Der Gegensatz des „Subjektiven“ und „Objektiven“ wandelt sich aus einem Gegensatz des Seins in einen Gegensatz des Wertes. Die Wahrheit der Vorstellung wird nicht danach bemessen, ob und wie weit sich in ihr eine andere Art der Existenz kundgibt, sondern danach, ob sie den allgemeingültigen und konstanten Normen gemäss ist, die aus sich heraus den Wert des Wissens bestimmen. An die Stelle der Unterscheidung des „Innern“ und „Äusseren“, der Vorstellung und ihres absoluten Objekts, tritt in erster Linie die Unterscheidung der Gewissheitsgrade der Erkenntnis selbst, die Unterscheidung von $\delta\acute{o}\xi\alpha$ und $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$. Die eigentliche Grundfrage lautet jetzt nicht mehr, ob eine Vorstellung in uns ein einzelnes äusseres Dasein unmittelbar nachbildet, sondern ob in einer bestimmten einzelnen Aussage die allgemeinen Bedingungen und Kriterien der echten Erkenntnis erfüllt sind. Man mag immerhin die „richtige Vorstellung“, die $\acute{\omicron}\rho\theta\eta\grave{\iota}$ $\delta\acute{o}\xi\alpha$ als diejenige definieren, die mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, so erweist sich doch dieses Merkmal alsbald für die tiefere logische Begriffsbestimmung des Wissens als unzulänglich. Diese Eigenschaft könnte die Vorstellung immerhin an und für sich besitzen; für uns, für unser Bewusstsein kann sie trotzdem solange nicht den Wert der Wahrheit beanspruchen, als sie nicht als konstant und notwendig eingesehen und begründet ist. Diese Begründung aber kann lediglich nach den formalen Grundregeln und Grundvoraussetzungen erfolgen, die wir „selbst in uns selbst“ zu gewinnen und aufzudecken vermögen. Die Wahrheit einer Vorstellung hängt somit nicht länger von ihrem materialen Gehalt, von ihrer isolierten absoluten Seinsbeschaffenheit ab, sondern von dem Zusammenhang der Begründung, in welchen sie eingestellt ist. Hier erst erschliesst sich das wahrhafte Sein, das allein die dialektische Methode zu gewähren vermag. Die „Vorstellung“ heisst uns „wahr“, wenn sie

kraft dieser Methode Bestand gewinnt; wenn sie aus dem Kreise der blossen Meinung heraustritt und einen neuen Charakter der Notwendigkeit erwirbt. —

Aber freilich wird das Schicksal des Platonismus und die Form, in welcher er in der Geschichte weiterlebt, nicht durch diesen seinen eigentümlichsten Grundgedanken bestimmt, durch den er sich von aller Vergangenheit der Philosophie unterscheidet. Bei Platon selbst wirkt von Anfang an ein anderes Motiv, das nicht minder entschieden Geltung verlangt. Zwar die Gefahr der unmittelbaren Hypostasierung der Idee ist, soweit sie bestand, von Platon selbst in der ständig erneuten, kritischen Selbstprüfung seiner Lehre, die die späteren Dialoge durchführen, mehr und mehr als solche erkannt und somit überwunden worden. Das Problem, an dem der Platonismus, logisch betrachtet, seine Grenze findet, ist nicht die Transzendenz der Idee, sondern die Transzendenz der Seele. In der Frage nach dem Sein und Ursprung der Seele steht Platon mit der religiösen Bewegung der Zeit, insbesondere mit der Orphik in der Tat in unmittelbarem lebendigen Zusammenhang. Der eine wesentliche Grundzug aller Mystik zwar, die unmittelbare Verschmelzung von Seele und Welt, ist bei ihm aufgehoben und endgültig überwunden. Kein persönlicher Affekt, kein blosses subjektives Gefühlsmoment mischt sich mehr in seine Auffassung der gegenständlichen Wirklichkeit. Nach der Seele des Menschen wird nicht mehr, wie bisher, im Zusammenhang der Naturprobleme gefragt; sondern diese Frage betrifft ausschliesslich im Sokratischen Sinne das Problem seines sittlichen Wertes und seiner sittlichen Bestimmung. Aber eben diese Bestimmung scheint nur dann einen festen Halt gewinnen, scheint nur dann ein Objekt der Einsicht und der Erkenntnis werden zu können, wenn die andere Frage nach der Herkunft der Seele klar und eindeutig beantwortet ist. An diesem Punkte wandelt sich die Analyse des Wissens von neuem in das metaphysische Problem des Ursprungs des Seins. Die logische Priorität der Grunderkenntnis wird in einer vorzeitlichen Existenz des Bewusstseins zu sichern und zu gründen gesucht. So lenkt die Platonische Lehre der *ἀνάμνησις*, so reich auch sie selbst noch an fruchtbaren logischen Motiven ist, als Ganzes dennoch wiederum in jenen Umkreis der Betrachtung zurück, über den Mathe-

matik und Ethik gleichmässig hinauswiesen. Die Frage nach dem Ursprung und Geschick der Einzelseele, nach ihrem wahren Sein und ihrer wahren Heimat, verdrängt die andere nach den Gründen der Gewissheit der theoretischen und praktischen Urteile. —

Die Entwicklung, die die Philosophie im ausgehenden Altertum nimmt, macht es begreiflich, dass dieses Problem immer mehr als die eigentliche Substanz des Platonischen Denkens erscheinen musste. Die Neuplatonische Lehre erwächst aus dem religiösen Grundtrieb der Erlösung. Wieder soll das Ich seiner engen empirischen Schranken entledigt, wieder soll es einer höheren Form des Seins teilhaft gemacht werden. Die Seele soll zu ihrem göttlichen Ursprung, von dem sie abgefallen ist, wieder emporgehoben werden, indem sie alle Grade und Stufen, die zwischen ihr und dem höchsten unbedingten Sein stehen, rückwärts von neuem durchmisst. Und dieser Weg führt nur auf eine kurze Strecke hin durch das Gebiet der Erkenntnis hindurch: denn das Urwesen liegt als solches über alles Sein und über alle Bedingungen des rationalen Wissens hinaus. Diese Ansicht der Platonischen Gedankenwelt ist es, die insbesondere durch die Vermittlung Augustins auf das christliche Mittelalter übergeht und die noch in der Renaissance ihre ungeschwächte Fortwirkung beweist. Die eigentlichen Lehrer des Platonismus in der neueren Zeit, die Denker, die — wie Marsilius Ficinus oder Cudworth — als seine authentischen Interpreten gelten, hängen mit der Grundanschauung Augustins noch innerlich zusammen. (Vgl. Bd. I, S. 104 f., Bd. II, S. 301.) Bei Augustin aber war die Substantialisierung der Platonischen Gedanken an einem Punkte zum endgültigen und charakteristischen Abschluss gelangt. Die ewigen Wahrheiten haben sich in die Gedanken Gottes gewandelt: die Geltung der Ideen sucht ihren Halt und ihre Sicherheit im aktuellen Sein des göttlichen Geistes. Nicht wir sind es mehr, die in der Aktivität des Erkennens das wahrhafte Sein begründen und feststellen, sondern seine Gewissheit und Wahrheit fliesst aus dem göttlichen „Logos“ auf uns über. So ist hier der religiöse Begriff des „Selbstbewusstseins“ zum Fundament der Erkenntnislehre geworden. Gott und die Seele bilden wiederum die einzigen, ausschliesslichen Angel-

punkte, um die alle Spekulation, um die alle philosophische Selbsterkenntnis sich bewegt. „Augustin“ — so urteilt Harnack — „hat die Entwicklung der antiken Philosophie zu Ende geführt, indem er den Prozess, der aus dem naiv-Objektiven zu dem subjektiv-Objektiven führte, zum Abschluss gebracht hat. Was längst gesucht wurde — das Innenleben zum Ausgangspunkt des Denkens über die Welt zu machen — das hat er gefunden. Und indem er sich dabei nicht leeren Träumereien hingab, sondern mit einer wahrhaft „physiologischen Psychologie“ alle Zustände des Innenlebens von den elementaren Vorgängen an bis zu den sublimsten Stimmungen durchforschte, ist er, weil das Gegenbild des Aristoteles, so der wahre Aristoteles einer neuen Wissenschaft geworden, die es freilich vergessen zu haben scheint, dass sie als Erkenntnistheorie und innere Beobachtung aus dem monotheistischen Glauben und dem Gebetsleben entsprungen ist.“³⁾ Bei diesem Urteil ist das eine, entscheidende Moment übersehen, dass, wie mächtig Augustin auch auf die neuere Zeit gewirkt hat, der moderne kritische Begriff der „Subjektivität“ nur in der Rückwirkung und im Gegensatz zu ihm geschaffen werden konnte. Dieser Begriff stammt nicht aus der psychologischen Selbstbeobachtung, noch aus der religiösen Stellung zur Wirklichkeit, sondern aus der Untersuchung der „objektiven“ begrifflichen Fundamente des exakten und empirischen Wissens. Aber freilich ist diese Aufgabe, auch dort, wo sie in prinzipieller Schärfe und Klarheit erfasst wird, in den Anfängen der neueren Philosophie noch überall durchsetzt mit den Elementen Augustinischer Gedankenstimmung. In Descartes' Begriff des „Cogito“ lassen sich beide Momente bereits deutlich erkennen und sondern. Er bezeichnet ebensowohl die Einheit der Methode der Cartesischen Philosophie, wie die Einheit des empirischen Selbstbewusstseins; er steht ebensowohl für den „Intellekt“ als den Inbegriff der Regeln und Prinzipien des Wissens, wie für das Sein der individuellen Seele und ihre Unterscheidung von der Körperwelt. Und eben diese Doppelheit der Betrachtungsweise war es, die — wie wir sahen — die gesamte weitere Entwicklung des Cartesianismus bestimmte und die in ihr zu immer schärferem Ausdruck gelangte. (Vgl. Bd. I, S. 434ff.) Auch in Leibniz ist, bei allem systematischen Fortschritt über Descartes hinaus, der endgültige

Ausgleich dieses Grundkonfliktes nicht erfolgt. Er bezeichnet die Untersuchung des Begriffs der Wahrheit mit vollster Bewusstheit und Entschiedenheit als den Anfang aller Philosophie; er sucht in der Analyse des Urteils die Elemente für alle metaphysische Bestimmung des Seins zu gewinnen. Und er bleibt nicht dabei stehen, diese Forderung im allgemeinen zu konzipieren, sondern er führt sie, durch alle Gebiete des konkreten Wissens hin, in unvergleichlicher logischer Energie durch. (S. Buch IV, Kap. 2). Aber diese seine allgemeine Prinzipienlehre bleibt dennoch nicht seine geschichtlich markanteste Leistung. Den Zeitgenossen zum mindesten und den nächsten Nachfolgern tritt der Schöpfer der „Scientia generalis“ alsbald hinter dem Urheber des Systems der „praestablierten Harmonie“ zurück. Und die „Harmonie“ wird hierbei nicht im esoterischen Sinne des Systems gefasst, nach welchem sie zunächst und vor allem den Einklang verschiedenartiger gedanklicher Gesichtspunkte und Beurteilungsweisen bedeutet, sondern sie erscheint als eine Gemeinschaft und als ein sachliches Band, das die unendliche Mannigfaltigkeit der individuellen Substanzen unter einander vereinigt. Wiederum ist es somit, in dem abschliessenden Weltbilde der Monadologie, die ursprüngliche göttliche Verfassung des Universums, die die Möglichkeit der Erkenntnis als einen Sonderfall in sich begreifen und erklären soll. Die verschiedenen empirischen Subjekte stimmen in ihrer Auffassung der phänomenalen Wirklichkeit überein, weil sie sämtlich lediglich Produkte und Teilausdrücke des göttlichen Intellekts sind, der ihre übergreifende systematische Einheit darstellt. —

Wie tief dieser allgemeine Einfluss der Metaphysik in die ersten geschichtlichen Anfänge der Erkenntniskritik eingreift, dafür gibt sodann die Entwicklung des philosophischen Empirismus einen neuen überzeugenden Beweis. Gerade hier, wo man sich äusserlich der Herrschaft der Metaphysik entwachsen glaubt, tritt ihre latente Fortwirkung aufs deutlichste zutage. Bei Locke bildet, trotz aller psychologischen Kritik, das alte Subjekt-Objekt-Schema noch den selbstverständlichen, nirgends ernsthaft bezweifelten Ausgangspunkt. Dass alle Erkenntnis sich aus den Eindrücken der absoluten Objekte auf das Ich und aus der Rückwirkung der „Seele“ auf diese Reize, die sie von aussen

empfängt, zusammensetzt, dies bildet bei ihm nicht das Ergebnis der psychologischen Analyse, sondern ein Faktum, das er ihr voransetzt. Und bei Berkeley, der diesen Grundmangel aufdeckt, trifft die Kritik wiederum nur die eine Seite des Gegensatzes. Die Vernichtung der absoluten Materie dient nur dazu, dem Ich nur umso festeren und substantielleren Gehalt zu verleihen. Von neuem ist es somit das Grundmotiv des Spiritualismus, das hier noch einmal in voller Stärke erwacht, und das sich, wie wir im Einzelnen verfolgen konnten, mit der fortschreitenden Entwicklung von Berkeleys Lehre immer deutlicher an die Stelle der empirisch-psychologischen Zergliederung der Vorstellungen setzt. (Vgl. ob. S. 234 ff.) Erst die Lehre Humes scheint den Prozess der Selbstauflösung der Metaphysik wahrhaft zu Ende zu führen; erst sie scheint das äussere, wie das innere „Sein“ gleichmässig in die blosse assoziative Verknüpfung der Eindrücke aufzulösen. Aber abgesehen davon, dass sie, wo immer sie eine positive psychologische Erklärung der Grundtatsachen der Erkenntnis versucht, die objektive Gültigkeit derjenigen Begriffe voraussetzen muss, deren Wert und deren logisches Recht sie ursprünglich verneint: so liefert doch gerade die Negation, mit der sie endet, den stärksten mittelbaren Beweis für die Macht des metaphysischen Grundschemas. Dieses Schema bestreiten: dies scheint jetzt nichts Geringeres zu bedeuten, als die Möglichkeit der Erkenntnis selbst leugnen. So tief scheint der Begriff des absoluten Seins in die Fundamente unseres Wissens eingesenkt, so unlöslich scheint er mit ihnen verwachsen, dass es der Zerstörung dieser Fundamente selbst gleichkommt, wenn der Versuch unternommen wird, ihn auszuheben und aufzuheben.

An diesem Punkte setzt die Kantische Philosophie ein. Von ihr gilt in der Tat das Wort des bekannten Schillerschen Epigramms: dass sie von dem Ding nichts weiss und nichts von der Seele. In ihren Anfängen und ihrer Grundlegung zum mindesten braucht sie diesen Gegensatz nicht zu kennen; braucht sie ihn nicht als einen ursprünglichen und selbstverständlichen anzuerkennen. Den Inhalt der Kantischen Lehre bildet nicht das Ich, noch sein Verhältnis zu den äusseren Gegenständen, sondern worauf sie sich in erster Linie bezieht, das ist die Gesetzlichkeit

und die logische Struktur der Erfahrung. Gegenstände, „innere“ wie „äussere“, sind nicht an und für sich vorhanden, sondern sie entstehen uns erst im Prozess der Erfahrung. Diesen Prozess gilt es zu begreifen, seine Normen und Regeln zu entwickeln, bevor wir irgend eine Aussage über das Sein der Dinge tun. Wenn bisher die Dinge und das Ich, um in ihrem Zusammenhang begriffen zu werden, stets auf einen gemeinsamen metaphysischen Hintergrund projiziert, wenn sie aus einem gemeinsamen sachlichen Ursprung abzuleiten gesucht wurden, so kann diese Frage fortan völlig auf sich beruhen. Was gesucht wird, ist lediglich die allgemeingültige logische Grundform der Erfahrung überhaupt, die für die „innere“ wie die „äussere“ Erfahrung in gleicher Weise verbindlich sein muss. Das Wissen um die Gegenstände kann von dem Wissen um unser „Ich“ nicht völlig verschieden sein, sondern beide Arten der Erkenntnis müssen in irgend einem systematischen Prinzip geeint sein. Hier besitzen wir die eigentliche, wahrhafte Ursprungseinheit, auf die wir nur zurückzugreifen brauchen, um die absoluten Gegensätze der bisherigen Ontologie zur Auflösung zu bringen. Die Grundtendenz und die Methode der Kantischen Untersuchung ist damit bereits sicher abgegrenzt. Nicht die Dinge, sondern die Urteile über die Dinge bilden ihren Vorwurf. Ein Problem der Logik ist gestellt; aber dieses logische Problem bezieht und richtet sich einzig und allein auf diejenige eigentümliche und spezifische Form des Urteils, in welcher wir Existenz setzen, in welcher wir empirische Gegenstände zu erkennen behaupten. Erst durch diese zwiefache Richtung ist der Doppelcharakter der kritischen Philosophie bezeichnet. Beurteilt man Kant als reinen Logiker, betrachtet man lediglich dasjenige, was er für die formale Logik selbst, wie für die abstrakte Prinzipienlehre der reinen Mathematik geleistet hat, so kann kein Zweifel bestehen, dass er hier hinter den grossen rationalistischen Vorgängern, dass er insbesondere hinter Leibniz zurückbleibt. Aber dieser Mangel hängt mit seinem eigentümlichsten Vorzug innerlich zusammen. Sein Blick ist einzig und allein auf die Erfahrung, auf die Prinzipien der empirischen Erkenntnis gerichtet.⁴⁾ Die Mathematik selbst kommt nur insoweit in Betracht, als sie sich in der Anwendung auf konkrete, tatsächliche Objekte zu bewähren

vermag. Die Untersuchung des reinen geometrischen Raumes, die Rückführung seiner Gebilde auf die kleinste Zahl von Prinzipien und Axiomen wäre nach Kant um nichts besser, denn „die Beschäftigung mit einem blossen Hirngespinnst, wäre der Raum nicht als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zur äusseren Erfahrung ausmachen, anzusehen; daher sich jene reinen synthetischen Urteile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung oder vielmehr auf dieser ihre Möglichkeit selbst beziehen und darauf allein die objektive Gültigkeit ihrer Synthesis gründen. Da also Erfahrung als empirische Synthesis in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnisart ist, welche aller anderen Synthesis Realität gibt, so hat diese als Erkenntnis a priori auch nur dadurch Wahrheit (Einstimmung mit dem Objekt), dass sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt notwendig ist. (Kr. 196 f.)⁵⁾ Die Analyse des Wahrheitsbegriffs, die den Grund und Beginn des Leibnizischen Rationalismus ausmachte, wird als erste, wesentliche Forderung festgehalten; aber sie erhält ein neues Ziel, indem sie einzig und allein auf die Analyse des Erfahrungsbegriffs hingelenkt und ihr dienstbar gemacht wird.

II.

Das Problem der Objektivität. — Analytisch und synthetisch.

Der synthetische Beweisgang, den die Kritik der Vernunft einschlägt, deckt nicht den inneren logischen Bildungsprozess des Kantischen Denkens auf. Die Bausteine für das System der Erkenntnis werden einzeln herbeigeschafft und bearbeitet, noch ehe der Gesamtplan des Gebäudes, dem sie eingefügt werden sollen, klar und übersichtlich heraustritt. Und diese Isolierung der Einzelglieder dient nicht lediglich den methodischen und stilistischen Zwecken der Darstellung; sondern es lässt sich deutlich verfolgen, wie für Kant selbst der eigentliche Einheitsgedanke, von dem seine Lehre geleitet und beherrscht wird, erst im Fortgang der Untersuchung selbst erarbeitet und zu immer grösserer begrifflicher Schärfe entwickelt wird. Die „Prolegomena“ erst,

die die Ergebnisse der Vernunftkritik als vollendetes Ganze vor sich sehen und die es rückblickend überschauen und beurteilen können, führen unmittelbar in den Mittelpunkt der kritischen Problemstellung ein, um von hier aus den Weg zur Peripherie und zu den immer weiteren Bestimmungen und Verzweigungen des Gedankens zu weisen. —

Wir erblicken die Frage sogleich innerhalb des grossen geschichtlichen Zusammenhangs, den wir verfolgt haben, wenn Kant mit einer Unterscheidung der Urteile beginnt. Der Gegensatz des „Subjektiven“ und „Objektiven“ wird zur Einführung in das Problem der Erkenntniskritik aufgenommen; aber er bedeutet jetzt kein Verhältnis und keinen Unterschied in den Sachen mehr, sondern eine immanente logische Charakteristik zweier Weisen des Urteils. „Empirische Urtheile, so fern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich blosse Wahrnehmungsurteile.“ (Proleg. § 18.) Was bisher eine Differenz des Seins bedeutete, das bedeutet somit jetzt eine Differenz der Gültigkeit. Ein Urteil heisst ein blosses Wahrnehmungsurteil, wenn es sich begnügt, verschiedene Vorstellungen so zu verbinden, wie sie sich im augenblicklichen Bewusstseinszustand neben einander vorfinden; wenn es also lediglich einen Zusammenhang konstatieren will, der hier und jetzt, zu diesem bestimmten Punkte der Zeit von einem einzelnen Beobachter als unmittelbares Erlebnis vorgefunden wird. Die Kraft jedes derartigen Urteils ist auf die blosse Beschreibung des Gegebenen und Gegenwärtigen beschränkt; sie reicht über den gerade vorliegenden Moment des individuellen Vorstellungsablaufs nirgends hinaus. Das Erfahrungsurteil indes: das Urteil, wie es in der empirischen Wissenschaft in Gebrauch und Geltung ist, gehört seiner eigentlichen Absicht nach bereits einem völlig anderen Typus an. Der Zusammenhang, der in ihm ausgesagt wird, soll nicht nur für dieses oder jenes psychologische Einzelsubjekt gelten, sondern es wird die Forderung erhoben, dass er schlechthin unabhängig von diesem „besteht“ und auf Gründen beruht, die für jedes Subjekt in gleicher Weise notwendig und verbindlich sind. Ueber die momentane Zuständlichkeit des Einzelbewusstseins, die freilich den Ausgangspunkt bildet und die psychologisch zuletzt das Datum ist, auf das wir uns stützen

müssen, gehen wir somit hier hinaus, um die Aussage in einen völlig andersartigen Zusammenhang einzuordnen. Wenn wir einen Tatbestand als „objektiv gültig“ bezeichnen, so haben wir ihm dadurch rein inhaltlich nicht den mindesten neuen Zug hinzugefügt, so haben wir die blossе Materie des Vorstellens nicht im geringsten bereichert. Das Neue liegt lediglich in der veränderten formalen Beurteilung; in der neuen Beleuchtung gleichsam, die er empfängt, indem wir ihn als Symbol einer allgemeingültigen Verknüpfung ansehen und ihn damit unter eine andere logische Wertkategorie fassen. Die Behauptung der objektiven Gültigkeit einer Aussage schliesst somit nicht die Beziehung auf ein Etwas ein, das der Erkenntnis als etwas völlig Fremdes gegenübersteht, sondern sie ist lediglich gemäss deren Bedingungen setzbar. Objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit sind Wechselbegriffe. „Wir erkennen durch das Urtheil das Objekt (wenn es auch sonst, wie es an sich selbst sein möchte, unbekannt bliebe) durch die allgemeingültige und nothwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen, und da dieses der Fall von allen Gegenständen der Sinne ist, so werden Erfahrungsurtheile ihre objektive Gültigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntnis des Gegenstandes (denn diese ist unmöglich), sondern bloss von der Bedingung der Allgemeingültigkeit der empirischen Urtheile entlehnen. . . Das Objekt bleibt an sich selbst immer unbekannt; wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältnis bestimmt, und das Urtheil ist objektiv.“ (Proleg. § 19.)

Die Bedeutung dieser Einführung der kritischen Fragestellung tritt vor allem hervor, wenn man sich gegenwärtig hält, dass es sich hier keineswegs bloss um die Begründung der apriorischen Erkenntnis handelt, sondern dass hier ein noch weit allgemeineres Problem zur Entscheidung gelangt. Auch das Erfahrungsurteil als solches enthält eine eigentümliche „Notwendigkeit“, die der Empirismus in seiner psychologischen Analyse übersehen und verkannt hat. Wenn ich aussage, dass der Körper schwer ist, so will dieser Satz freilich nur eine Eigenschaft des

Körpers feststellen, die in der Erfahrung jederzeit mit ihm verbunden ist. Aber selbst diese Feststellung liegt bereits ausserhalb der Kompetenz der einfachen sinnlichen Empfindung und muss auf reine logische Bestimmungen zurückgreifen. Auch hier wird die Geltung des Urteils über den einzelnen Zeitpunkt der Urteilsfällung hinaus behauptet; auch hier wird ein Zusammenhang, der zunächst nur in einem einzelnen Falle und unter besonderen Umständen vorgefunden wurde, von der Einschränkung auf diese speziellen Bedingungen befreit und zu allgemeiner Gültigkeit erhoben. Die Copula des Urteils, „das Verhältniswörtchen ist“, bezeichnet auch in diesem Falle eine notwendige Einheit der Vorstellungen. „Dadurch allein wird aus diesem Verhältnisse ein Urtheil d. i. Verhältniss, das objektiv gültig ist und sich von dem Verhältnisse eben derselben Vorstellungen, worin bloss' subjektive Gültigkeit wäre, z. B. nach Gesetzen der Association, hinreichend unterscheidet. Nach den letzteren würde ich nur sagen können: wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere, aber nicht: er, der Körper ist schwer, welches soviel sagen will als: diese beiden Vorstellungen sind im Objekt d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts verbunden und nicht bloss in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt sein mag) beisammen.“ (Kr. 142.)⁶ Jedes physikalische Urteil geht über die Feststellung eines blossen Beisammen von Wahrnehmungen innerhalb eines empfindenden Subjekts hinaus, um einen Zusammenhang zwischen den Gegenständen der Erfahrung zu setzen; jedes derartige Urteil erhebt den Anspruch, in irgend einer Weise begründbar und damit dem Zufall und der Laune des individuellen Vorstellens entrückt zu sein. Wenngleich die empirischen Urteile daher nur innerhalb eines bestimmten eingeschränkten Kreises der Beobachtung gelten wollen, so wird doch innerhalb dieses Kreises die Beziehung, die sie aussagen, als objektiv wahr behauptet und ihre Anerkennung gefordert. Auch die Aussagen über Einzelobjekte, die als solche nur an einer bestimmten Stelle des Raumes und der Zeit anzutreffen sind, stellen fest, dass an dieser Einzelstelle, auf die sie sich allein beziehen, ein fester unverrückbarer Bestand gegeben ist; dass hier somit eine Bestimmtheit herrscht, die sich nicht nach Belieben verändern oder aufheben lässt. Diese be-

stimmte Regel der Verknüpfung ist es, die zur blossen Wahrnehmung hinzutreten muss, um ihr den Wert der „Gegenständlichkeit“ zu verleihen. Zum Objekt wird uns der Wahrnehmungsinhalt nicht, indem wir ihn, in einer rätselhaften Umformung, in eine andere Form der Existenz überführen, sondern indem wir ihn, der zunächst nur eine bunte und wirre Mannigfaltigkeit von Eindrücken schien, zu strenger verstandesgemässer Einheit formen; indem wir das Chaos des Bewusstseins zum Kosmos gestalten.

Diese Mittel der Gestaltung also gilt es zu entdecken und blosszulegen, wenn wir den Prozess der fortschreitenden Objektivierung in seinen einzelnen Phasen verfolgen wollen. Die Bedingungen, auf denen der gesetzliche Zusammenhang der Wahrnehmungen beruht, können nicht in ihnen selber, als einzelnen isolierten Elementen gesucht werden. Erst der logische Gesichtspunkt der Beurteilung gibt ihnen den Charakter der Einheit und somit der Objektivität. Die Eindrücke stehen nicht von Anfang an in festen, gesonderten Klassen und Gruppen vor uns da, so dass wir ihre Einteilung und Abgrenzung nur gleichsam von ihnen selbst abzulesen hätten; sondern erst das Denken ist es, was ihnen diese Gliederung verleiht, indem es sie auf bestimmte Grundzüge des Urteils bezieht, die es als Norm an sie heranbringt. Die gewöhnliche Theorie der Begriffsbildung lässt den Begriff lediglich aus der blossen Zusammenfassung von Wahrnehmungsdaten entstehen, die in irgend einem gemeinsamen Merkmal mit einander übereinstimmen. Aber eben diese „Gemeinsamkeit“ ist nichts unmittelbar Gegebenes und Selbstverständliches; eben sie entsteht erst, indem wir das an und für sich in der blossen Empfindung Verschiedenartige unter bestimmte ideelle Gesichtspunkte fassen und ordnen. Der Vergleich der Wahrnehmungen wäre unmöglich, weil in sich selbst schranken- und ziellos, wenn nicht bestimmt wäre, in welcher „Hinsicht“, nach welchem unterscheidenden Kriterium sie auf einander bezogen werden sollen, wenn somit nicht die Zusammenfassung zur Einheit nach allgemeingültigen gedanklichen Direktiven erfolgte. „Daher ist es nicht, wie man gemeiniglich sich einbildet, zur Erfahrung genug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewusstsein vermittelt des Urtheilens zu verknüpfen; dadurch

entspringt keine Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils, um deren willen es allein objektiv giltig und Erfahrung sein kann. Es geht also noch ein ganz anderes Urtheil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann. Die gegebene Anschauung muss unter einen Begriff subsumiert werden, der die Form des Urtheilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewusstsein der letzteren in einem Bewusstsein überhaupt verknüpft, und dadurch den empirischen Urtheilen Allgemeingiltigkeit verschafft; dergleichen Begriff ist ein blosser Verstandesbegriff a priori, welcher nichts thut als bloss einer Anschauung die Art zu bestimmen, wie sie zu Urtheilen dienen kann“ (Proleg. § 20). Man erkennt in diesem Zusammenhang deutlich, wie wenig das „Bewusstsein überhaupt“ für Kant ein besonderes psychologisches Vermögen bedeutet, das als eine geheimnisvolle Urpotenz hinter und über dem individuellen Bewusstsein stünde. Auch dieser Begriff ist der Ausdruck nicht eines Seins, sondern eines reinen logischen Wertverhältnisses; er bezeichnet lediglich die neue Befugnis, er bezeichnet die Zugehörigkeit zu einer neuen logischen Ordnung, die eine Verknüpfung gewinnt, wenn wir sie nicht lediglich nach ihrem tatsächlichen Vollzug im empirischen Subjekt betrachten, sondern sie kraft allgemeiner Prinzipien als gefordert ansehen. —

Geschichtlich betrachtet steht Kant hier am Ziele einer gedanklichen Bewegung, deren Wurzeln bis in die ersten Anfänge der modernen Philosophie sowohl, wie der modernen Wissenschaft zurückreichen. Er zuerst bringt diese Bewegung zu ihrem inneren Abschluss, indem er die beiden Entwicklungsreihen, die bisher getrennt von einander verliefen, nunmehr mit klarem Bewusstsein in Eins fasst. Innerhalb der Philosophie knüpft er an die Gestaltung an, die Leibniz dem Begriff der phänomenalen Wirklichkeit gegeben hatte. Die Realität der Phänomene besteht in der Bestimmtheit ihres gesetzlichen Zusammenhangs. Was das empirische Sein vom Traume oder von einer bloss erdichteten Fabelwelt unterscheidet, das ist die durchgreifende logische Harmonie, das ist die Zusammenstimmung alles Einzelnen zu einheitlichen Regeln, die sich in ihm allenthalben bekundet. Unsere Träume sind nicht aus einem völlig anderen Stoffe gewoben, als unsere wachen Vorstellungen — handelt es sich doch hier wie dort um

eine Welt der Perzeption, um eine Welt des Bewusstseins —; was beide unterscheidet ist vielmehr das formale Moment, dass die einen streng und ausschliesslich dem Satz vom Grunde, also einem rein rationalen Prinzip gehorchen, während die anderen nur gesetzlose Folgen von Einzeleindrücken sind. (Vgl. hrz. S. 405 ff.) Auf diesen Gedanken, der, wie wir sahen, innerhalb der Wolffschen Schule erhalten und weitergebildet worden war, greift Kant in der Darstellung der Vernunftkritik, wie der Prolegomenen, wiederholt zurück. „Der Unterschied zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausgemacht, denn die sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach den Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objekts bestimmen, und wie fern sie in einer Erfahrung beisammen stehen können oder nicht.“ (Proleg. § 13, Anm. III.) Die empirische Wahrheit der Erscheinungen in Raum und Zeit ist daher genugsam gesichert und von der Verwandtschaft mit dem Traume hinreichend unterschieden, wenn sie nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammenhängen. (Kr. 521.) Und das entscheidende Kriterium dieser immanenten „Richtigkeit“ ist wiederum in den reinen Kategorien der Relation, vor allem in dem begrifflichen Verhältnis von Ursache und Wirkung zu suchen, das seinerseits erst das objektive Zeitverhältnis der Phänomene bestimmt. „Soll meine Wahrnehmung die Erkenntnis einer Begebenheit enthalten, da nämlich etwas wirklich geschieht, so muss sie ein empirisches Urtheil sein, in welchem man sich denkt, dass die Folge bestimmt sei, d. i. dass sie eine andere Erscheinung der Zeit nach voraussetze, worauf sie nothwendig oder nach einer Regel folgt. Widrigenfalls wenn ich das Vorhergehende setze, und die Begebenheit folgt darauf nicht nothwendig, so würde ich sie nur für ein subjektives Spiel meiner Einbildungen halten müssen, und, stellte ich mir darunter doch etwas Objektives vor, sie einen blossen Traum nennen.“ (Kr. 246 f.) Wirklich ist, was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, und was dadurch dem „Kontext“ der Einen Erfahrung eindeutig eingeordnet ist. —

Und dieser kritische Sinn der Wirklichkeit findet für Kant

eine neue Bestätigung in dem Fortschritt, den die exakte Wissenschaft selber in der Formulierung ihrer eigentlichen Aufgabe allmählich immer deutlicher vollzogen hat. Es ist ein neuer Begriff der Natur, der durch sie heraufgeführt wird. Die „Natur“ der Dinge ist ihrer ersten, ursprünglichen Bedeutung nach das Prinzip ihrer Bewegung; sie ist die bewegende Kraft, die die Einzeldinge erschafft; die Macht und Wesenheit, die sie zum Sein führt und im Sein erhält. Der etymologische Zusammenhang von „natura“ und „nasci“ ist der Ausdruck für diese erste sachliche Wurzel des Naturbegriffs: die Natur bedeutet vor allem die Erzeugerin und Nährerin, die Allmutter, die alle Wirklichkeit aus sich hervorgehen lässt. Dieser mythisch-poetische Ursinn des Wortes wirkt nicht nur ersichtlich bei Aristoteles nach, dem die Natur eines Dinges seine innere zwecktätige Kraft ist, sondern er behauptet seine Geltung bis tief in die Philosophie der neueren Zeit. Spinozas Begriff der Gottnatur, wie Leibniz' Begriff der Entelechie sind in wesentlichen Zügen noch durch ihn bestimmt. Auf der anderen Seite indessen konnten wir die langsame und beharrliche Arbeit verfolgen, in welcher die mathematische Physik seit ihren ersten originalen Anfängen zu einer neuen Grundanschauung fortgeht. Von der Wesenheit der Dinge wendet sie sich zu ihrer zahlenmässigen Ordnung und Verknüpfung, von ihrem substantiellen Inneren zu ihrer funktionalen, mathematischen Struktur. (Vgl. Buch II, Kap. 2.) Diese Grundtendenz, die schon im Kampfe Keplers und Galileis gegen ihre mystischen und Peripatetischen Gegner zu voller Deutlichkeit gelangt, tritt in der Folgezeit immer klarer und entschiedener heraus. Einer der bedeutendsten Forscher des siebzehnten Jahrhunderts, Robert Boyle, bringt sie in seiner Schrift „De ipsa Natura“ zum prägnanten Ausdruck, indem er es ausspricht, dass die Natur nicht als ein Inbegriff von Kräften zu denken ist, durch welche die Dinge erzeugt werden, sondern als ein Inbegriff von Regeln, gemäss denen und nach welchen sie entstehen. (S. ob. S. 312 ff.) Es ist die Fortsetzung und Vollendung dieser Gedankenentwicklung, wenn Kant nunmehr den materialen Begriff der Natur vom formalen sondert und diesen letzten als die eigentliche und ursprüngliche Voraussetzung aufdeckt. Die „Natur“ ist nicht sowohl das Ganze der Ob-

jekte der Erfahrung, als vielmehr der Inbegriff ihrer allgemeinen Gesetze. „Und nun frage ich, ob, wenn von der Möglichkeit einer Naturerkenntnis a priori die Rede ist, es besser sei, die Aufgabe so einzurichten: wie ist die nothwendige Gesetzmässigkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung, oder: wie ist die nothwendige Gesetzmässigkeit der Erfahrung selbst in Ansehung aller ihrer Gegenstände a priori zu erkennen möglich?“ Urteilt man lediglich vom Standpunkt der empirischen Wissenschaft selbst, so scheint zwischen diesen beiden Arten der Problemstellung kein sachlicher, kein prinzipieller Unterschied zu bestehen: ist es doch gänzlich einerlei, ob ich sage, dass ohne die Beziehung auf den Begriff der Ursache kein Wahrnehmungsurteil diejenige Festigkeit und Allgemeinheit erlangen kann, die es erst zur „Erfahrung“ stempelt, oder ob ich behaupte, dass alles tatsächliche empirische Geschehen ursächlich verknüpft und geregelt ist. Vom Standpunkt der philosophischen Kritik indessen ist es „doch schicklicher, die erstere Formel zu wählen.“ „Denn da wir wol a priori und vor allen gegebenen Gegenständen eine Erkenntnis derjenigen Bedingungen haben können, unter denen allein eine Erfahrung in Ansehung ihrer möglich ist, niemals aber, welchen Gesetzen sie ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung an sich selbst unterworfen sein mögen, so werden wir die Natur der Dinge a priori nicht anders studiren können, als dass wir die Bedingungen und allgemeinen (obgleich subjektiven) Gesetze erforschen, unter denen allein eine solche Erkenntnis als Erfahrung (der blossen Form nach) möglich ist, und danach die Möglichkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung bestimmen; denn, würde ich die zweite Art des Ausdrucks wählen, und die Bedingungen a priori suchen, unter denen Natur als Gegenstand der Erfahrung möglich ist, so würde ich leichtlich in Missverstand geraten können und mir einbilden, ich hätte von der Natur als einem Dinge an sich selbst zu reden, und da würde ich fruchtlos in endlosen Bemühungen herumgetrieben werden, für Dinge, von denen mir nichts gegeben ist, Gesetze zu suchen.“ (Proleg. § 17.) —

Die Copernikanische Drehung ist damit vollzogen. Die empirischen Objekte sind nichts, was für sich und losgelöst vorhanden wäre, sondern sie sind uns nur durch die Erfahrung

und unter ihren Bedingungen gegeben. Die Erfahrung selbst aber bedeutet uns nichts Starres und Fertiges mehr, sondern die spezifische Funktionsweise unserer Erkenntnis, die auf der Vereinigung und Durchdringung aller ihrer Mittel beruht. Sie ist selbst „eine Erkenntnisart, die Verstand erfordert“, die also — nach der streng objektiven Bedeutung, die dieser Terminus für Kant besitzt — von allgemein gültigen logischen Regeln beherrscht und geleitet wird. (Vorr. zur 2. Aufl., XVII.) Ohne diese Regeln, ohne die Beziehung auf den reinen Begriff der Grösse und der Zahl, der Beharrlichkeit und der Ursache, würde keine „Objektivität“ erreicht, die ja, wie nunmehr feststeht, lediglich eine Charakteristik des Urteils ausmacht. Der befremdliche und „widersinnliche“ Satz, dass der Verstand der „Urheber der Natur“ ist, hat somit jetzt allen Schein der Paradoxie verloren. Denn hier handelt es sich nicht um irgend eine Form psychologischer oder metaphysischer „Wirksamkeit“, die er entfaltet, sondern lediglich um ein reines logisches Bedingungsverhältnis. Der Verstand begründet die Gegenständlichkeit der Dinge, sofern er das Wahrnehmungsurteil zum Erfahrungsurteil bestimmt; sofern die Differenz im Werte dieser beiden Urteilsweisen lediglich in seinen Begriffen und der Notwendigkeit, die ihnen eignet, besteht. Wir dürfen die Dinge sich nicht länger um uns als müssige Zuschauer bewegen lassen, wenn wir die Frage nach ihrer Erkennbarkeit beantworten wollen; sondern wir müssen die Erkenntnis selbst als den stetig fortschreitenden logischen Prozess der Gestaltung und Deutung des blossen Wahrnehmungsmaterials verstehen lernen. Die Bedingungen dieses Prozesses gelten zugleich für jedes Ergebnis, das in ihm gewonnen wird und das ja nicht anders, denn durch ihn sich erreichen und feststellen lässt. Die Analyse der reinen Funktion der Erfahrung legt den Kern und die Substanz der Erfahrungsdinge bloss. „Die Einheit der Objecte wird doch lediglich durch den Verstand bestimmt und zwar nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen; und so ist der Verstand der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erscheinungen unter seine eigenen Gesetze fasst, und dadurch allererst Erfahrung (ihrer Form nach) a priori zu Stande bringt, vermöge deren alles, was nur durch Erfahrung erkannt werden

soll, seinen Gesetzen nothwendig unterworfen wird. Denn wir haben es nicht mit der Natur der Dinge an sich selbst zu thun (die ist sowohl von Bedingungen unserer Sinnlichkeit als des Verstandes unabhängig), sondern mit der Natur als einem Gegenstande möglicher Erfahrung, und da macht es der Verstand, indem er diese möglich macht, zugleich, dass Sinnenwelt entweder gar kein Gegenstand der Erfahrung oder eine Natur ist.“ (Proleg. § 38; vgl. bes. Kr. A. 126 ff.)

Die fundamentale Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen gewinnt erst in diesem gedanklichen Zusammenhang ihre volle Bestimmtheit. Unmittelbar vor der Einführung dieses Unterschieds in der „Kritik der reinen Vernunft“ findet sich eine Stelle, die für die Tendenz, in welcher die Sonderung unternommen wird, besonders aufklärend ist, die aber über der Diskussion der Einzelbeispiele, an denen Kant seinen Gedanken durchführt, völlig übersehen zu werden pflegt. „Ein grosser Theil und vielleicht der grösste, von dem Geschäfte unser Vernunft besteht in Zergliederungen der Begriffe, die wir schon von Gegenständen haben. Dieses liefert uns eine Menge von Erkenntnissen, die, ob sie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desjenigen sind, was in unseren Begriffen (wiewohl noch auf verworrene Art) schon gedacht worden, doch wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleich geschätzt werden, wiewohl sie der Materie oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, sondern nur auseinander setzen. Da dieses Verfahren nun eine wirkliche Erkenntniss a priori gibt, die einen sicheren und nützlichen Fortgang hat, so erschleicht die Vernunft, ohne es selbst zu merken, unter dieser Vorspiegelung Behauptungen von ganz anderer Art, wo sie zu gegebenen Begriffen ganz fremde und zwar a priori hinzuthut, ohne dass man weiss, wie sie dazu gelange und ohne sich eine solche Frage auch nur in die Gedanken kommen zu lassen.“ (Kr. S. 9 f.) Hier ist der eigentliche Differenzpunkt scharf bezeichnet. Das analytische Urteil begnügt sich mit der Zergliederung von Begriffen, die wir von „Gegenständen schon haben“, ohne nach dem Grund dieser Begriffe und nach dem Recht, mit welchem wir ihnen eine gegenständliche Bedeutung beimessen, zu fragen. Der Begriff und somit mittel-

bar der Begriffsgegenstand ist ihm ein Gegebenes, mit dem es schaltet und operiert, ohne danach zu forschen, durch welches Mittel der Erkenntnis er selbst gesetzt und beglaubigt sei. Das synthetische Urteil dagegen gehört von Anfang an einer völlig anderen Richtung und Betätigung des Geistes an. In ihm handelt es sich nicht um Begriffe, die wir von Objekten bereits besitzen, sondern um solche, die zu Objekten erst führen sollen. Synthetisch heissen diejenigen Begriffe, auf welche wir die blossen Eindrücke der Sinne beziehen und unter welche wir sie ordnen müssen, damit aus ihnen ein einheitliches systematisches Ganze der Erfahrung und somit ein Gegenstand der Erfahrung entsteht. Der Ausdruck der „Synthesis“ bezeichnet daher jenes eigentümliche „Hinausgehen“ über den blossen Stoff der Wahrnehmung, jene gedankliche Umprägung, durch welche allein der gegebene Inhalt die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit eines Erfahrungsurteils erwerben kann. Somit ist streng und prinzipiell zwischen Begriffen zu scheiden, die nur aus der Vergleichung eines schon vorhandenen sinnlichen oder logischen Materials gewonnen werden und zwischen solchen, durch die Objektivität erst begründet wird und auf denen sie basiert. Der Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile beruht auf der kritischen Grundeinsicht, dass der Verstand „nicht bloss ein Vermögen ist, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen“, sondern dass er selbst „die Gesetzgebung für die Natur“ ist, sofern es ohne ihn „überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln“ geben würde. (Kr. 126) Der Verstand ist es, der die Vorstellungen nicht nur durch Zergliederung deutlich, sondern der sie als Vorstellungen von Gegenständen allererst möglich macht. (Kr. 244.) Die blosses Summierung und Zusammenfassung sinnlicher Empfindungen kann über den Kreis der Subjektivität, in welchem der einzelne Eindruck als solcher beschlossen bleibt, nicht hinausführen. „Denn in jenem Falle würde das Urtheil nur die Wahrnehmungen verknüpfen, so wie sie in der sinnlichen Anschauung gegeben sind, in dem letzteren Falle (der Erfahrungserkenntnis) aber sollen die Urtheile sagen, was Erfahrung überhaupt, mithin nicht, was die blosses Wahrnehmung, deren Giltigkeit bloss subjektiv ist, enthält. Das Er-

fahrungsurtheil muss also noch über die sinnliche Anschauung und die logische Verknüpfung derselben (nachdem sie durch Vergleichung allgemein gemacht worden) in einem Urtheile etwas hinzufügen, was das synthetische Urtheil als notwendig und hierdurch als allgemeingiltig bestimmt.“ (Proleg. § 21a.) Diese Bestimmung zur Notwendigkeit ist somit, mit anderen Worten, die eigentliche Leistung der „Synthesis“; ist es, was ein Urteil erst zum synthetischen macht. Ohne sie würde die Erfahrung zu einem „blosses Aggregat von Wahrnehmungen“ herabgesetzt, das jeder wissenschaftlichen Fixierung und somit jeder allgemeinen Mittelbarkeit unfähig wäre. (Prol. § 26.)

Der Unterschied des analytischen und synthetischen Urteils deckt also eine doppelte Art und einen doppelten Ursprung der Begriffsbildung auf. Wenn nach traditioneller logischer Lehre der Begriff lediglich das Ergebnis der „Abstraktion“ aus einer Mehrheit von Empfindungsdaten ist, so zeigt es sich jetzt, dass „ähnliche“ Eindrücke, ehe sie, wie es für den Prozess der „Abstraktion“ erforderlich ist, als ähnlich erkannt und zu einer gemeinsamen „Gattung“ zusammengefasst werden können, unter eine bestimmte Regel der Beurteilung gestellt werden müssen. Der Einheit der Gattung geht also die Einheit einer ideellen Norm, der abstraktiven Vergleichung geht eine konstruktive Verknüpfung voraus. Der Begriff ist seiner eigentlichen Grundbedeutung nach nichts anderes, als das Bewusstsein dieser Einheit der Synthesis. „Das Wort Begriff“ — so bemerkt Kant — „könnte uns schon von selbst zu dieser Bemerkung Anleitung geben. Denn dieses Eine Bewusstsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angesehene und dann auch Reproduzierte in eine Vorstellung vereinigt. Dieses Bewusstsein kann oft nur schwach sein . . . ; aber unerachtet dieser Unterschiede muss doch immer ein Bewusstsein getroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt, und ohne dasselbe sind Begriffe und mit ihnen Erkenntniss von Gegenständen ganz unmöglich.“ (Kr. 103f.) So setzt die analytische Einheit des Bewusstseins die synthetische notwendig voraus. „Eine Vorstellung, die als verschiedenen gemein gedacht werden soll, wird als zu solchen gehörig angesehen, die ausser ihr noch etwas Verschiedenes an sich haben, folglich muss sie in syn-

thetischer Einheit mit anderen (wenngleich nur möglichen) Vorstellungen vorher gedacht werden, ehe ich die analytische Einheit des Bewusstseins, welche sie zum *conceptus communis* macht, an ihr denken kann. Und so ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transscendental-Philosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“ (Kr. 133.) Eine formale Logik der „Klassen“ ist nicht möglich ohne eine voraufgehende „transscendentale“ Logik der ursprünglichen Beziehungen und Verknüpfungsweisen. Diese Verknüpfungen können nicht nur „die Regeln der Beobachtung einer Natur, die schon gegeben ist“, bedeuten, sondern sie sind als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung „zugleich die Quellen, aus denen alle allgemeinen Naturgesetze hergeleitet werden müssen.“ (Prol. § 17.) Unablässig greift Kant, um das Verhältnis zwischen analytischen und synthetischen Urteilen zu erläutern, auf diese grundlegende Differenz zurück. Das Kausalprinzip ist synthetisch, weil der Satz, dass alles, was geschieht, eine Ursache hat, nicht lediglich aus der Betrachtung des schon vorliegenden fertigen Geschehens abgelesen, noch aus dem blossen Begriff dessen, was überhaupt geschieht, logisch gefolgert werden kann: sondern weil der Grundsatz anzeigt, wie man von dem, was geschieht, „allererst einen bestimmten Erfahrungsbegriff bekommen könne“ (Kr. 357.) Es verhält sich hiermit, wie mit allen anderen reinen Vorstellungen a priori, die wir nur darum „aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten und diese daher durch jene allererst zustande brachten.“ (Kr. 241.) So sehr dieser Gedanke, wie Kant selbst es empfindet und hervorhebt, allen Bemerkungen widerspricht, die man jederzeit über den Gang unseres Verstandes gemacht hat, nach welcher wir erst nachträglich durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinstimmenden Folgen vieler Begebenheiten zur Behauptung irgend einer Regel des Geschehens geführt werden sollen, so sehr drückt er das eigentliche originale Ergebnis der Kantischen Lehre und die eigentliche Absicht der „klassischen“ Grundunterscheidung aus, von der sie ihren Ausgang nimmt.

Völlig einseitig und irreführend ist es daher, wenn noch

immer die Kritik dieser Unterscheidung sich ausschliesslich an die Beispiele heftet, durch die Kant sie erläutert hat; als liesse sich von ihnen alle sachliche Bedeutung des Gegensatzes und alle Aufklärung über seinen Sinn gewinnen. Der Grundmangel, der diesen Beispielen notwendig und der Natur der Sache nach anhaftet, lässt sich nunmehr deutlich bezeichnen. Sie alle entsprechen der vorläufigen Erklärung des analytischen und synthetischen Urteils, in welcher der eigentliche Nachdruck auf das verschiedene Verhältnis zwischen dem Subjekt und Prädikat gelegt wird, das in beiden gesetzt ist. Das Urteil heisst analytisch, wenn das Prädikat im Subjektbegriff versteckterweise bereits enthalten ist; synthetisch, wenn es zu ihm als ein völlig neues Merkmal hinzutritt. Aber diese Darlegung, die nur der ersten Verdeutlichung dient, vermag schon um deswillen den eigentlichen Gehalt der Unterscheidung nicht zu treffen, weil es sich hier, wie wir sahen, nicht in erster Linie um die Bestimmungen handelt, die zu einem bereits fertigen Subjekt hinzutreten, sondern um den logischen Ursprung des Subjektbegriffs selbst und um die Bedingungen seiner Setzung. Die Frage betrifft daher niemals die bloss logische Form des Urteils, sondern den Erkenntnisweg und die Erkenntnismittel, kraft deren das Subjekt selbst gewonnen und festgestellt ist.⁷⁾ Die reinen Verstandesbegriffe sind als Bedingungen der Erfahrung „Begriffe der Verknüpfung und dadurch des Objekts selbst“, während die Reflexionsbegriffe der Ontologie „nur der blossen Vergleichung schon gegebener Begriffe“ dienen und daher in der Tat „eine ganz andere Natur und Gebrauch haben“. (Proleg. § 39.) Und dieser Grundsinn tritt denn auch mittelbar in den einzelnen Beispielen klar zu Tage. Die Wahl dieser Beispiele erklärt sich vor allem aus geschichtlichen Zusammenhängen, die Kant bei den Zeitgenossen als bekannt und gegenwärtig voraussetzen durfte, die aber für uns freilich fremd geworden und daher in der Beurteilung durchgängig übersehen worden sind. Dass alle Körper ausgedehnt sind, ist ein analytisches, dass alle Körper schwer sind, ein synthetisches Urteil. In der Tat gilt die Ausdehnung seit den Tagen Descartes' als dasjenige Merkmal, was den eigentlichen logischen Begriff des Körpers ausmacht. Alle anderen Eigenschaften des Körpers, seine Farbe wie seine sonstigen sinn-

lichen Qualitäten, seine Härte sowohl wie seine Schwere haften ihm, wie Descartes ausdrücklich hervorhebt, nur zufällig an; es sind Beschaffenheiten, die in der Erfahrung mit ihm verbunden, die aber aus seiner Definition fernzuhalten sind. Sie gehören, scholastisch ausgedrückt, seiner Existenz, nicht seiner Essenz an. Dass dagegen alle Körper ausgedehnt sind — so bemerkt noch Kant selbst gegen Eberhard — dies ist „notwendig und ewig wahr, sie selbst mögen nun existiren oder nicht, kurz oder lange, oder auch alle Zeit hindurch d. i. ewig existiren.“⁸⁾ Und diese Sonderung erfährt auch durch die Newtonische Physik keine prinzipielle Wandlung. Denn so sehr hier die Schwere über den engen Bereich der irdischen Phänomene erweitert und zu universeller kosmischer Bedeutung erhoben ist, so trägt doch diese Universalität keinen anderen als empirischen Charakter. Die Schwere ist, wie Newton selbst ausdrücklich betont, eine allgemeine, aber keine wesentliche Eigenschaft der Materie.⁹⁾ „Die innere Natur der Körper“ — so heisst es bei dem Newtonianer Freund — „ist mir so wenig bekannt, dass ich weit davon entfernt bin zu behaupten, jene Kraft wäre der Materie notwendig inhärent und gehörte ebenso zu ihr, wie die Ausdehnung und die Solidität.“¹⁰⁾ Seither gibt es kaum irgend ein mechanisches Lehrbuch der Zeit, in dem diese Unterscheidung nicht gelehrt und hervorgehoben würde. Man braucht etwa nur ein Werk, wie Bossuts „*Traité élémentaire de mécanique et de dynamique*“ aufzuschlagen, um sie sogleich im Beginn in aller Schärfe ausgesprochen zu finden. „Hier muss sich nun der Leser vor einem Vorurteil hüten, dessen man sich anfangs schwer erwehren kann. Da wir keinen Körper kennen, der nicht schwer wäre, so ist man geneigt zu glauben, dass die Schwere der Materie wesentlich ist, so dass die Worte „Gewicht“ und „Körper“ synonym wären. Aber dies ist ein Irrtum. Die Schwere ist eine zufällige Eigenschaft des Körpers, die ihre besondere Ursache hat. Mit dem Wort „Körper“ darf man daher keine andere Vorstellung verbinden als die einer undurchdringlichen Ausdehnung von diesen oder jenen Dimensionen.“¹¹⁾ Im gleichen Sinne bestimmen d’Alemberts „*Elemente der Philosophie*“ die Attraktion als eine ursprüngliche Beschaffenheit des Stoffes (*une propriété primordiale*), die dennoch kein wesent-

liches Merkmal von ihm ausmache. „Sobald wir einen Körper denken, denken wir ihn ausgedehnt, undurchdringlich, teilbar und beweglich; aber wir denken darin nicht notwendig, dass er auf einen anderen wirkt.“¹²⁾ In diesem Zusammenhange wird es deutlich, in welchem Sinne Kant sein Beispiel braucht und welchem Zwecke es dienen soll. Der Körper als blosser „Ausdehnung“ gedacht, könnte noch lediglich als Gegenstand der Ontologie aufgefasst werden; erst durch das Merkmal der Schwere tritt zu ihm dasjenige Moment hinzu, das ihn als ein Objekt der Erfahrung, als ein Objekt der empirischen Physik charakterisiert. So weist das Beispiel deutlich auf die beiden Grundtypen aller Erkenntnis zurück, deren Sonderung die eigentliche Aufgabe der Vernunftkritik ausmacht; so beleuchtet es scharf den Unterschied, der zwischen dem blossen zergliedernden „Denken“ und dem gegenständlichen empirischen „Erkennen“ besteht. —

Zugleich tritt in ihm der zweite wesentliche Zug, in welchem die Begriffsbestimmung der Synthesis sich erst vollendet, deutlich hervor. Die apriorische Synthesis ist lediglich von empirischem Gebrauch; sie kennt kein anderes Material ihrer Betätigung als die Erfahrung selbst. Selbst unsere reinsten mathematischen Begriffe sind daher für sich allein nicht Erkenntnisse, ausser sofern man voraussetzt, dass es Dinge gibt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäss darstellen lassen. „Dinge im Raum und der Zeit werden aber nur gegeben, sofern sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung. Folglich verschaffen die reinen Verstandesbegriffe, selbst wenn sie auf Anschauungen a priori (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur sofern Erkenntnis, als diese, mithin auch die Verstandesbegriffe vermittelt ihrer auf empirische Anschauungen angewandt werden können Folglich liefern uns die Kategorien vermittelt der Anschauung auch keine Erkenntnis von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung, d. i. sie dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntnis.“ (Kr. 147.) So stark und bestimmend tritt dieses Interesse der Anwendung hervor, dass selbst der schroffe und ungenaue Ausdruck, dass die Gegenstände durch die empirische Vorstellung als solche gegeben würden, nicht vermieden wird. Das eigentliche Verhältnis aber

ist jetzt bereits unzweideutig und in prinzipieller Klarheit festgestellt. Der „Gegenstand“ liegt niemals unmittelbar im Sinnesindruck, sondern wird durch die reinen Funktionen des Verstandes zu ihm hinzugedacht. Aber dieser synthetische Prozess hat andererseits keine andere Bestimmung und kennt kein anderes Ziel, als das bloße Wahrnehmungsurteil, indem er ihm den Charakter der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit gibt, zum Erfahrungsurteil zu machen. Die Notwendigkeit selbst ist somit nicht als „absolut“, nicht als losgelöst von allen empirischen Zusammenhängen gedacht; sondern sie grenzt sich von Anfang an innerhalb dieser ein bestimmtes Feld, einen festumschriebenen Bezirk ihrer Wirksamkeit ab. Nur in bezug auf dieses Gebiet besitzt sie Gehalt und Erfüllung, während sie abgetrennt von ihm zur blossen logischen Schablone verblasst. „Selbst die Begriffe von Realität, Substanz, Causalität, ja sogar der Nothwendigkeit im Dasein verlieren alle Bedeutung und sind leere Titel zu Begriffen ohne allen Inhalt, wenn ich mich ausser dem Felde der Sinne damit hinauswage.“ (Kr. 707, vgl. 724.) Die relative Notwendigkeit, die sich mitten in dem Bereich der „Erfahrung“ selbst aufweisen, die sich selbst dem einzelnen „aposteriorischen“ Urteil abgewinnen lässt, sofern es objektive Gültigkeit beansprucht, gilt es festzustellen. (Vgl. ob. S. 525 f.) Auch die Gebilde der reinen Geometrie bekommen für uns nur dadurch Wert und Bedeutung, dass wir uns zum Bewusstsein bringen, dass die „bildende Synthesis“, die in ihnen isoliert und abstrakt dargestellt wird, „mit derjenigen gänzlich einerlei sei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungs begriff zu machen.“ (Kr. 271.)

Die Frage: „wie ist Natur selbst möglich“, diese Frage, welche nach Kant „der höchste Punkt ist, den transscendentale Philosophie nur immer berühren mag, und zu welchem sie auch als ihrer Grenze und Vollendung geführt werden muss“, hat somit jetzt ihre allgemeine Auflösung erfahren. Die Natur ist uns nichts anderes als die Erfahrung; diese selbst aber löst sich in einen Inbegriff synthetischer Urteile auf. In den Principien dieser Urteile, deren wir uns allgemein versichern können, sind ihre objektiven Ergebnisse vorweg bestimmt und auf feste

Bedingungen eingeschränkt. „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheile a priori.“ (Kr. 198.) In den Grundzügen der synthetischen Urteilsfunktion ist das Bild der Wirklichkeit vorgezeichnet. Denn es muss ein Natursystem geben, welches vor aller empirischen Naturerkenntnis vorhergeht und sie zuerst möglich macht, da erst mit seiner Hilfe einzelne Erfahrungen zu gewinnen und anzustellen sind. (Prol. § 23.) „So müssen alle möglichen Wahrnehmungen, mithin auch alles, was zum empirischen Bewusstsein gelangen kann, d. i. alle Erscheinungen der Natur ihrer Verbindung nach unter den Kategorien stehen, von welchen die Natur (bloss als Natur überhaupt betrachtet) als dem ursprünglichen Grunde ihrer nothwendigen Gesetzmässigkeit (als *natura formaliter spectata*) abhängt. Auf mehrere Gesetze aber als die, auf denen eine Natur überhaupt als Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch blossе Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es muss Erfahrung dazu kommen, um die letzteren überhaupt kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann, geben allein jene Gesetze a priori die Belehrung.“ (Kr. 164 f.) Wir besitzen somit keine anderen Grundsätze, denn als Prinzipien der „Exposition“, der wissenschaftlichen Darstellung und Verknüpfung der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie muss dem bescheidenen einer Analytik des reinen Verstandes Platz machen. (Kr. 303.) Jedes besondere Mittel der Erkenntnis ist fortan, wie gross auch immer seine Unabhängigkeit und sein selbständiger Wert erscheinen mag, nur im Ganzen dieser allgemeinen Aufgabe zu betrachten; jede einzelne Synthese vermag ihre transzendente Begründung nur im Hinblick auf das System der Natur zu erlangen, das als System der reinen Grundsätze der Erkenntnis begriffen ist.

III.

Raum und Zeit.

Wir haben in der Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens verfolgt, aus welchen Motiven die Sonderung zwischen den Elementarbegriffen der „Sinnlichkeit“ und zwischen den Elementarbegriffen des reinen Verstandes erwachsen ist. In dieser Trennung erst gewann die kritische Methode ihre Sicherheit und ihre Selbständigkeit gegenüber der Metaphysik. Aber es zeigte sich zugleich, dass die erste grundsätzliche Trennung, wie sie die Schrift ‚De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis‘ vollzog, das Problem des wechselseitigen Verhältnisses der beiden Erkenntnisweisen nicht endgültig zu lösen vermochte. Wenn hier die beiden Arten und Methoden des Wissens auf verschiedene Welten hingewiesen wurden, wenn somit die Verschiedenheit ihrer Geltung durch eine fundamentale Differenz im Sein der Dinge erklärt und zum Ausdruck gebracht wurde, so hielt diese Entscheidung vor der tieferen kritischen Fassung des Objektivitätsbegriffs, die Kant fortschreitend gewinnt, nicht länger stand. Denn hier werden die logischen Bedingungen entdeckt, auf denen der Begriff des Seins überhaupt beruht; hier wird somit ein Forum geschaffen, vor welchem jegliche Aussage über die Wirklichkeit der Dinge, wie immer sie im Einzelnen beschaffen sein mag, sich rechtfertigen muss. Diese höchste Einheitsinstanz, die jetzt für alles objektiv gültige Wissen festgestellt ist, verstatet es nicht länger, Sinnlichkeit und Verstand schlechthin nach der Natur der Gegenstände, auf die sie gehen, zu unterscheiden. So vollzieht sich denn jetzt eine charakteristische Wandlung der Problemstellung. „Die Sinnlichkeit“ — so bemerkt eine Reflexion, die offenbar der Epoche nach der Dissertation angehört — „ist bei den Menschen von der Vernunft nicht so sehr unterschieden, dass nicht beide nur auf einerlei Gegenstände, wenigstens solche, die auf einerlei Art vorge stellt werden, gehen sollten, ungeachtet die eine für die Gegenstände in Ansehung aller möglichen Stellung der Sinnlichkeit gültig ist, die andere nicht.“ (Refl. 1007.) Ist dem aber so, so müssen die beiden „Vermögen“ in ihrer sachlichen Wurzel irgendwie zusammenhängen; so muss es ein Prinzip geben, in

dem sie, wenngleich jegliches vom andern klar geschieden bleibt, dennoch methodisch übereinkommen und das beiden, als gemeinsamer Oberbegriff, ihre wechselseitige Stellung und Ordnung anweist. Dieses Prinzip ist in der Tat in der Kritik der reinen Vernunft im Begriff der Synthesis gewonnen. Die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit, wie die Begriffe des reinen Verstandes bilden nur verschiedenartige Entfaltungen und Ausprägungen der Grundform der synthetischen Einheitsfunktion.

Es bildet eine der wesentlichen Schwierigkeiten in der Darstellung der Vernunftkritik, dass in ihr diese veränderte Lage des Problems nicht sogleich zur Geltung und zur Deutlichkeit gelangt. Die transzendente Aesthetik übernimmt in den einzelnen Beweisen für die apriorische Bedeutung des Raumes und der Zeit die Hauptsätze der Dissertation ohne jede wesentliche Einschränkung und Umgestaltung. Vor der Uebereinstimmung im materiellen Hauptergebnis selbst, in der Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit trat die Tatsache, dass die Stellung, die diesem Ergebnis nunmehr innerhalb des Gesamtsystems der Erkenntnis zukommt, eine völlig andere geworden ist, für Kant zunächst zurück. Erst die transzendente Logik bringt hier die notwendige Ergänzung und Berichtigung, erst sie ermöglicht es, die neue Ansicht, die nunmehr von Raum und Zeit gewonnen ist, als Ganzes zu übersehen und zu beurteilen. Deutlicher, als das Bestreben der methodischen Trennung der Erkenntnismittel tritt in ihr das Bewusstsein ihrer einheitlichen Aufgabe und des gemeinsamen Zieles, das sie sämtlich in der „Möglichkeit der Erfahrung“ besitzen, heraus. Erfahrung ist die einzige Erkenntnisart, welche aller anderen Synthesis Realität gibt, welche also zuletzt der reinen Mathematik selbst, im kritischen Sinne, ihre „Wahrheit“, d. h. ihre Uebereinstimmung mit dem Objekt verleiht. (S. ob. S. 523.) Raum und Zeit sind gültig und notwendig, sofern sie sich als Bedingungen der Setzung des empirischen Seins bewähren. —

Der synthetische Charakter der Raum- und Zeitfunktion lässt sich zunächst aus einem doppelten Gesichtspunkt betrachten und darlegen. Auf der einen Seite steht das Interesse der Psychologie, das zwar nicht das erste und bestimmende ist, das aber dennoch Gehör verlangt, wie es denn in die Erörterungen Kants

immer von neuem hineinspielt. Wir erinnern uns, wie energisch im achtzehnten Jahrhundert, auch ausserhalb des Umkreises der bekannten empiristischen Systeme, das Bestreben hervorgetreten war, die neuen Probleme, die die objektive Wissenschaft in ihren Grundbegriffen des Raumes und der Zeit geschaffen hatte, auf dem Wege der psychologischen Analyse zu bewältigen. Immer von neuem wurde von dieser Seite her die Aufklärung der Antinomien erwartet, in die das physikalische Denken sich verstrickt sah. (Vgl. bes. ob. S. 368 ff.) Ein Grundergebnis aber war es vor allem, das bei all diesen Untersuchungen immer deutlicher heraustrat und das immer allgemeinere Anerkennung gewann. Raum und Zeit lassen sich nicht als blosse Summe vereinzelter sinnlicher Eindrücke verstehen und ableiten, sondern sie sind das Ergebnis eigentümlicher psychischer Verknüpfungsweisen. Sie stellen eine besondere Art der Beziehung dar, die wir zwischen den einzelnen Empfindungen stiften. Ihre charakteristischen logischen Grundeigenschaften, ihre Einheit und ihre Stetigkeit, ihre Selbständigkeit gegenüber allen empirischen Inhalten und ihre Unendlichkeit, erhalten ihre psychologische Begründung in dem Umstand, dass wir es in ihnen nicht mit Produkten der Empfindung, sondern der Einbildungskraft zu tun haben, die nach eigenen Gesetzen wirksam ist. Bei Berkeley bereits ist es allseitig erwiesen, dass der Abstand, wie die räumliche Ordnung der Dinge, nicht gesehen, noch auf irgend eine Weise sinnlich wahrgenommen werden kann, dass sie niemals im blossen Inhalt der einzelnen Perzeptionen fertig mitgegeben sind, sondern erst in der Vergleichung und Beurteilung der Eindrücke entstehen. (S. ob. S. 202.) Aber das Urteil ruht hier nicht auf eigenen logischen Prinzipien, sondern wird selbst in das blosse Spiel der Assoziationen, in eine subjektive gewohnheitsmässige Verbindung aufgelöst. An diesem Punkte setzt wiederum Kants allgemeine Frage ein. Die Synthesis, auf welcher Raum und Zeit beruhen und in welche sie sich, psychologisch betrachtet, auflösen, muss selbst in ihrer „objektiven“ Bedeutung gewürdigt, d. h. auf notwendige und allgemeingültige Regeln zurückgeführt werden. Gelänge dies nicht, so gäbe es soviel verschiedene Räume und Zeiten, als es verschiedene empfindende Individuen gibt; so wäre die Einheit

des Raumes und der Zeit, die die erste Grundbedingung der Einheit der Erfahrung ausmacht, zerstört. „Es ist nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmässigen Zusammenhange vorgestellt werden; ebenso wie nur ein Raum und Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinung und alles Verhältnis des Seins oder Nichtseins stattfinden. Wenn man von verschiedenen Erfahrungen spricht, so sind es nur soviel Wahrnehmungen, sofern solche zu einer und derselben allgemeinen Erfahrung gehören. Die durchgängige und synthetische Einheit der Wahrnehmungen macht nämlich gerade die Form der Erfahrung aus, und sie ist nichts Anderes als die synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen.“ (A. 110.) Wiederum bewährt sich hier die Copernikanische Drehung. Wir fragen nicht, wie der an sich vorhandene, absolute Weltraum sich in die mannigfachen Raumwelten der verschiedenen vorstellenden Subjekte spaltet; sondern wir suchen umgekehrt die logischen Bedingungen dafür festzusetzen, dass der subjektive Raum, der dem Einzelnen zunächst allein gegeben ist, sich zum „objektiven“ wandelt, dass also, aller individuellen Unterschiede der Vorstellung ungeachtet, ein eindeutiger Begriff der empirischen Wirklichkeit sich ergibt. —

Diese echte kritische Objektivität des Raumes und der Zeit kann nicht anders gesichert werden, als dass beide nicht mehr blosse gegebene Einzeldinge sind, die dem Vorstellen gegenüberstehen und ihm „objiziert“ sind, sondern dass sie umgekehrt als Erkenntnisquellen erkannt werden, aus welchen der Inhalt der Gegenständlichkeit erst hervorgeht. Der Begriff des „A priori“ tritt in diesem Zusammenhange von neuem in seiner spezifischen Bedeutung hervor. Würde die „Form“ der Anschauung in irgend welchem Sinne etwas Fertiges und Abgeschlossenes, würde sie eine „Eigenschaft“ der äusseren Dinge oder des psychologischen Subjekts bedeuten, so könnte sie nicht zum Grund und zur Gewähr wahrhaft „apriorischer“ Einsichten werden. Denn wir können von den Dingen nur das a priori erkennen, „was wir selbst in sie legen“. Der Raum und die Zeit müssen somit aus Gegenständen, die erkannt werden sollen, in Funktionen verwandelt werden, mit denen und kraft deren wir erkennen. Sie sind einzelne Phasen und Stadien auf jenem Wege der fort-

schreitenden Vereinheitlichung des mannigfaltigen empirischen Materials, die die wissenschaftliche Erkenntnis des Gegenstandes ausmacht. Wenn für die gewöhnliche Ansicht die Empfindung mit ihrer räumlichen und zeitlichen Form zu einer einzigen unterschiedslosen Masse des Gegebenen, des schlechthin Daseienden verschmilzt, so gilt es vor allem diese Vermischung wiederum rückgängig zu machen. Raum und Zeit sind die ersten und grundlegenden Konstruktionsmittel der Gegenständlichkeit. Ein Objekt der äusseren Erfahrung erkennen, heisst nichts anderes als es nach den Regeln der reinen räumlichen Synthesis aus den Sinneseindrücken gestalten, und es somit als räumlich erst hervorbringen. „Wenn ich also z. B. die empirische Anschauung eines Hauses durch Apprehension des Mannigfaltigen derselben zur Wahrnehmung mache, so liegt mir die nothwendige Einheit des Raumes und der äusseren sinnlichen Anschauung überhaupt zum Grunde, und ich zeichne gleichsam seine Gestalt dieser synthetischen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäss.“ (Kr. 162) Dieser Akt der Zeichnung erst ermöglicht die bestimmten und festen Umrisse der Einzelgestalten. „Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Raumes gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht auf einander zu setzen, und selbst die Zeit nicht, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äusserlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll), bloss auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den innern Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben Acht haben. Bewegung als Handlung des Subjekts (nicht als Bestimmung des Objekts) folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahieren und bloss auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemäss bestimmen, bringt sogar den Begriff der Succession zuerst hervor. Der Verstand findet also in diesem nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn afficirt.“ (Kr. 154f.) So ist die bestimmte räumliche Gestalt, wie die Bestimmtheit des einzelnen zeitlichen Geschehens nur durch eine Durchdringung der sinnlichen und

der Verstandesbedingungen möglich, die beide gemeinsam „wirken“ können, weil sie nur zwei verschiedene Seiten des Grundaktes der Synthesis überhaupt darstellen.

Die geschichtliche Universalität von Kants Lehre tritt hier deutlich zutage. Wie er zuvor an die Ergebnisse der psychologischen Empirie anknüpfen konnte, um sie gemäss der Tendenz des eigenen Gedankens zu gestalten, so ist es hier das methodische Grundproblem des Rationalismus, das er ergreift. Denn dies galt als das Entscheidende für alle rationalistischen Denker der neueren Zeit, dass dem Intellekt nicht nur eine nachbildende Funktion, sondern eine ursprüngliche Produktivität zugestanden werden sollte; dass er in seinen „causalen Definitionen“ die Kraft besitzen sollte, die Gesamtheit des Seins schöpferisch aus sich hervorgehen zu lassen. Die Bewegung des Denkens, die deduktive synthetische Verknüpfung seiner Einzelschritte sollte zugleich die realen Bedingungen und Kräfte blosslegen, nach welchen alles besondere empirische Dasein entsteht. (S. ob. S. 15 ff., 48 f) Dieser rein logische Sinn des Bewegungsbegriffs, der uns bei Spinoza und Leibniz entgegentrat, wird nunmehr, im Unterschied von seiner empirischen Bedeutung, auch von Kant nachdrücklich betont. „Bewegung eines Objekts im Raume gehört nicht in eine reine Wissenschaft; folglich auch nicht in die Geometrie; weil, dass etwas beweglich sei, nicht a priori, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden kann. Aber Bewegung, als Beschreibung eines Raumes, ist ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äusseren Anschauung überhaupt durch produktive Einbildungskraft und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transscendental-Philosophie.“ (Kr. 155, Anm.) Das Wichtige und Neue aber gegenüber der Vergangenheit des Rationalismus ist eben dies, dass diese reine Grundform der Bewegung nur insofern zur Transscendental-Philosophie gehört, als und soweit sie sich in der Geometrie und damit mittelbar in der Gestaltung des empirisch räumlichen Bildes der Wirklichkeit betätigt und bewährt. Wenn Spinoza auf die Geometrie hinblickt, so gilt sie ihm als der Grundtypus für die Ordnung der ewigen göttlichen Gedanken und somit für den ursprünglichen Zusammenhang, der die absoluten Wesenheiten der Dinge aneinander kettet. Die Reihe

der veränderlichen Einzelphänomene und ihre causale Verknüpfung zu verfolgen dagegen erscheint ihm als keine würdige und notwendige Aufgabe der echten verstandesmäßigen Erkenntnis. Und auch für Leibniz bildet, so sehr er gerade an diesem Punkte über Spinoza hinausgeht und sein Problem vertieft, zuletzt dennoch der absolute Intellekt Gottes den Maassstab, nach welchem er den allgemeinen logischen Begriff der Wahrheit bestimmt. (Vgl. ob. S. 18 f., 95 ff.) Jetzt erst ist die entscheidende Wendung erreicht, dass alle „Spontaneität“ des Denkens lediglich den Zwecken der Erfahrungserkenntnis selbst zu dienen hat und daher im Bereich der „Erscheinungen“ gebunden bleibt. —

Zugleich tritt jetzt das zweite, wichtigere Moment hervor, das dem Beweis der Apriorität und der synthetischen Bedeutung des Raumes und der Zeit erst seine eigentliche Stütze gibt. Dem psychologischen Gesichtspunkt tritt der transzendente zur Seite: der Gehalt der Begriffe des Raumes und der Zeit bestimmt sich nach den Erkenntnissen, die sie in Geometrie und Arithmetik, wie in der reinen Bewegungslehre ermöglichen. „Geometrie ist eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimmt. Was muss die Vorstellung des Raumes denn sein, damit eine solche Erkenntnis von ihm möglich sei?“ (Kr. 40.) Die „Vorstellung des Raumes“ wird also nicht als einfaches psychologisches Faktum aufgegriffen, sondern sie fungiert zunächst als Unbekannte, die ihre nähere logische Bestimmung erst von der Analyse der geometrischen Erkenntnis erwartet. Das Ergebnis dieser Analyse entscheidet über unsere Ansicht vom „Wesen“ des Raumes. Ist dieses Wesen als absolut zu betrachten, so kann es, wenn es überhaupt in unser Wissen übergeht, sich diesem nur stückweise mitteilen; so kann es uns demnach nur in der Masse bekannt werden, als es sich uns in der Erfahrung bereits dargestellt und offenbart hat. Die mathematischen Urteile könnten somit über eine bloss induktive Geltung niemals hinauswachsen. „Müsste unsere Anschauung von der Art sein, dass sie Dinge vorstellte, so wie sie an sich selbst sind, so würde gar keine Anschauung a priori stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch. Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Frei-

lich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese solle zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüber wandern können; allein die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht a priori stattfinden, d. i. ehe mir noch der Gegenstand vorgestellt würde; denn ohne das kann kein Grund der Beziehung meiner Vorstellung auf ihn erdacht werden, sie müsste denn auf Eingebung beruhen.“ (Prolog. § 9.) Aber die Geometrie steht von Anfang an ausserhalb dieser ganzen Art und Richtung der Fragestellung. Sie kennt und erkennt keine Gegenstände ausser denen, die sie selbst kraft der Definition erschaffen hat. Der Erste, der den gleichschenkligen Triangel demonstrierte, bewirkte eine Revolution der Denkart, die fortan den allgemeinen Begriff des Wissens selbst umgestaltete, indem er einsah, dass er „nicht dem, was er in der Figur sah oder auch dem blossen Begriffe derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellte (durch Construction) sie hervorbringen müsse.“ Diese charakteristische Erkenntnisform ist es, die die Mathematik all den Gebieten, die mit ihr in Zusammenhang stehen, die sie insbesondere der theoretischen Naturwissenschaft mitteilt. Denn wie die Geometrie die reine Anschauung des Raumes zum Grunde legt, wie die Arithmetik ihre Zahlbegriffe durch successive Hinzusetzung der Einheiten zu Stande bringt; so kann auch die reine Mechanik ihre Begriffe von Bewegung nur mittelst der Vorstellung der Zeit zu Stande bringen. (Prolog. § 10.)

Diese Grundeigenschaft, die die metaphysische Deduktion des Raumes und der Zeit aufdeckt aber leitet sogleich zur transcendentalen über. Die apriorische Gültigkeit der mathematischen Sätze ist jetzt gesichert und begriffen; sie beruht darauf, dass diese Sätze sich nicht sowohl mit besonderen Gestalten, die als solche in ihrer Verschiedenheit immer nur einzeln durchlaufen und aufgezählt werden könnten, als vielmehr mit Gestaltungsweisen, deren Gesetz sich allgemein vergegenwärtigen lässt, befasst. So vermag das einzeln hingezeichnete Dreieck in der Geometrie den reinen Begriff dieser Figur unbeschadet seiner

Allgemeinheit auszudrücken, weil bei dieser empirischen Anschauung immer nur auf die Handlung der Konstruktion des Begriffs gesehen wird, welcher viele Bestimmungen, wie die Grösse der Seiten und Winkel ganz gleichgültig sind. (Kr. 742.) So werden alle bestehenden Formen in den reinen logischen Prozess der Formung aufgehoben. Der scholastische Formbegriff ist erst damit endgültig überwunden: denn wie es nicht die „Species“ der Aussendinge sind, die sich von ihnen loslösen, um in uns Erkenntnis zu wirken, so bedeutet die Form auch nicht länger eine feste Gestalt und Prägung, die dem „Subjekt“ fertig mitgegeben ist, sondern bezeichnet lediglich eine allgemeine logische Bedingung der Erfahrung selbst, in welcher das „Innere“ und das „Aussere“ sich erst scheiden und einander gegenüber treten. „Die Kritik“ — so bemerkt Kant gegen Eberhard — „erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existirt, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge in Raum und Zeit; zweitens die synthetische Einheit des Mannichfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnisvermögen von den Objekten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zu Stande.“¹³⁾ Raum und Zeit haben vor der „Handlung“, in welcher sie hervorgebracht werden, keiner Sache angehört, weil jegliche „Sache“ für uns erst in und mit dieser Handlung entsteht.

Aber je unzweideutiger von seiten der psychologischen, wie der transzendentalen Analyse der konstruktive Charakter der reinen Anschauung hervortritt und je schärfer er von Kant selbst betont wird, um so mehr drängt sich eine andere Schwierigkeit auf. Der Gegensatz zwischen den Formen der Sinnlichkeit und den Formen des Verstandes scheint sich jetzt mehr und mehr zu verwischen. Die Sinnlichkeit bedeutet nicht länger ein rein „receptives“ Vermögen, sondern sie gewinnt eine eigene Selbst-

tätigkeit. In der Tat lässt sich die Trennung und Ausschliessung, die die Dissertation durchgeführt hatte, wenngleich Kant auf sie noch häufig zurückgreift, sachlich jetzt nicht mehr aufrecht erhalten. Die Sonderung kann sich nur innerhalb der Grenzen des gemeinsamen Oberbegriffs der Synthesis vollziehen; es besteht somit von Anfang an eine übergeordnete Einheit, die die beiden Glieder des Gegensatzes umfasst und die ihre beiderseitige Stellung bestimmt. Aber damit scheinen zugleich all die metaphysischen Gefahren, denen die kritische Scheidung der Dissertation begegnen wollte, sich von neuem zu erheben. Wieder drohen die Grenzen der sinnlichen und der intelligiblen Welt in einander überzugehen; wieder scheinen die apriorischen Erkenntnisweisen als freischaltende geistige Vermögen über alle Schranken des „gegebenen“ empirischen Materials hinausgreifen zu können. Hier muss somit das zweite entscheidende Grundmotiv der Vernunftkritik von neuem einsetzen: die neue Freiheit und „Spontaneität“, die die Funktionen der Sinnlichkeit erlangt haben, verlangt auf der anderen Seite eine um so festere Bindung an die Erfahrung und ihren Gegenstand.

Die stetig wiederkehrende Forderung, dass all unser Denken, um Erkenntnis zu verschaffen, sich auf das „Gegebene der Anschauung“ zurückbeziehen müsse, tritt in diesem Zusammenhange in ihrer wahren Grundtendenz hervor. Soweit dieser Ausdruck der „Gegebenheit“ mit der Annahme von „Dingen an sich“, die unser Gemüt affizieren, in Zusammenhang steht, kann er zunächst ausser Betracht bleiben. (S. hierüber unten: Abschn. V.) Denn wie immer es sich hiermit verhalten möge, so steht doch das Eine fest, dass die innere logische Struktur der Erkenntnis nur aus sich selbst heraus und unabhängig von allen metaphysischen Hypothesen sich darstellen und entwickeln lassen muss; dass somit der Begriff der „Gegebenheit“, soweit ihm ein logisches Recht zukommt, sich vor allem in der Charakteristik und in der kritischen Zergliederung der Funktion der Erkenntnis selbst bewähren und als notwendig erweisen muss. Innerhalb dieses engeren Umkreises aber wird die Bedeutung des Ausdrucks von Kant klar und unzweideutig formuliert. „Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und

Sinn haben soll, so muss der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der Tat aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern nur mit Vorstellungen gespielt. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anderes, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiss es auch ist, dass sie völlig a priori im Gemüthe vorgestellt werden, würden doch ohne objektive Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorstellung ist ein blosses Schema, das sich immer auf die reproduktive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbei ruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden; und so ist es mit allen Begriffen ohne Unterschied“ (Kr. 194f.) So besagt auch die „Gegebenheit“ in diesem Zusammenhange nichts anderes, als den immer wieder eingeschärften Gedanken, dass die Erfahrung das Endziel all unserer reinen Begriffe bilden muss und die einheitliche Aufgabe, die ihnen von Anfang an gestellt ist. Die Begriffe werden nicht von gegebenen Gegenständen hergenommen und abgelesen, da sie auf diese Weise niemals eine andere als empirische Gültigkeit gewinnen könnten; wohl aber müssen wir sie, um sie auf Erscheinungen anwendbar zu machen, zuvor in der reinen Anschauung konstruktiv darstellen, d. h. ihnen ein Objekt „geben“. Dieses Geben selber ist somit als eine aktive Funktion, als eine Grundbetätigung der Erkenntnis verstanden. Der empirische Stoff wird auf die reinen Formen des Raumes und der Zeit bezogen; in diesen aber werden „die Gegenstände durch die Erkenntnis selbst a priori (der Form nach) in der Anschauung gegeben“ (Kr. 120.) Das konstruktive Element ist somit hier nicht verdunkelt oder ausgeschaltet, vielmehr bildet die geometrische Konstruktion selber das fundamentale „Datum“ für alle Synthesen der Erkenntnis überhaupt. Das Denken kann nicht aus sich heraus eine eigene Wirklichkeit erschaffen, sondern es bleibt ausschliesslich auf diejenige Art von Gegenständlichkeit

hingewiesen, die sich in Raum und Zeit und kraft der Anschauung von Raum und Zeit darstellen lässt. Vom Standpunkt des blossen Verstandes aus bleibt die Synthesis der reinen Anschauung selbst ein Gegebenes, sofern sie das Material bildet, das ihm vorgelegt ist und über dessen Grenzen er auch in seiner freiesten Betätigung nicht hinauszuschreiten vermag. —

So scheint, von dieser Seite her betrachtet, das System der reinen Verstandesbegriffe zu bloss mittelbarer Bedeutung herabzusinken, da es ja keine andere Leistung kennt, noch kennen darf, als die Anschauung selbst, als die eindeutige Verknüpfung der Erscheinungen in Raum und Zeit zu ermöglichen. Dieses Ergebnis, das jetzt endgültig festgestellt ist, lässt indessen eine doppelte Darstellung und gleichsam eine verschiedene Art der Aussprache und Betonung zu. Wenn die Kategorien einerseits an die Anschauung gebunden, wenn sie, schroff ausgedrückt, nur um ihretwillen vorhanden sind, so erweisen sie sich andererseits eben kraft dieses unlöslichen Zusammenhangs als ein notwendiges Moment für die Anschauung selbst; als ein Moment, von dem sich zwar vorübergehend aus methodischen Rücksichten abstrahieren lässt, das aber, sachlich betrachtet, eine positive und unumgängliche Bedingung für die Setzung der räumlichen und zeitlichen Ordnung selber darstellt. Gegenüber der Sonder- und Ausnahmestellung, die die „Sinnlichkeit“ zunächst in der transzendentalen Aesthetik erlangt hatte, wird diese Folgerung in der transzendentalen Logik ausdrücklich hervorgehoben und eingeschärft. „Der Raum, als Gegenstand vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr als bloss Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen in eine anschauliche Vorstellung, so dass die Form der Anschauung bloss Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung gibt. Diese Einheit hatte ich in der Aesthetik bloss zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, dass sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden,

so gehört die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit und nicht zum Begriffe des Verstandes.“ (Kr. 161 Anm.) Hier tritt also der entgegengesetzte Gesichtspunkt hervor; hier ist es der Verstand, der die Sinnlichkeit, die für sich allein nur ein unbestimmtes Grundschema darbietet, zuerst bestimmt und der dadurch erst einen Gegenstand, als Gegenstand der Anschauung, gibt. Raum und Zeit erfordern, wenn sie nicht bloss als subjektive Formen der Sinnlichkeit, sondern als Objekt der reinen Anschauung betrachtet werden, den Begriff eines Zusammengesetzten, mithin der Zusammensetzung des Mannigfaltigen: da aber „diese Zusammensetzung nicht in die Sinne fallen kann, sondern wir sie selbst machen müssen, so gehört sie nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit, sondern zur Spontaneität des Verstandes, als Begriff a priori“. Die beiden scheinbar widerstreitenden Tendenzen in der Rang- und Wertbestimmung von Anschauung und Denken aber vermögen in Wahrheit einander zu ergänzen und zu bestätigen. Dass alle unsere Begriffe sich auf die räumliche Anschauung beziehen, dies bedeutet nichts anderes, als dass jegliche Erkenntnis des Objekts, die wir gewinnen können, durch die reine geometrische Konstruktion vermittelt sein muss; ist diese Einsicht aber einmal gesichert und festgestellt, so gilt es umgekehrt zu erkennen, dass die Geometrie selbst, sofern sie von bestimmten Gestalten im Raume handelt diese lediglich auf Grund der synthetischen Funktionen des Denkens hervorzubringen vermag. Was den Raum zur Zirkelgestalt, zur Figur des Kegels oder der Kugel bestimmt, ist der Verstand, sofern er den Grund der Einheit der Konstruktion dieser Figuren enthält. (Proleg. § 38.)

So erklärt sich von hier aus auch die doppelte Richtung, die Kant in der Charakteristik des synthetischen Urteils einschlägt. Auf der einen Seite nämlich erscheint jegliche Synthesis ihrem reinen Ursprung nach als intellektuell. „Die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muss, so ist alle Verbindung . . . eine Verstandeshandlung,

die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen werden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, dass wir uns nichts als im Objekte verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbstthätigkeit ist.“ (Kr. 129 f.) Alle Synthesis, wie immer sie im einzelnen bestimmt sein mag, ist daher eine „Verrichtung des Verstandes“, der selbst nichts weiter ist, als „das Vermögen a priori zu verbinden“ (Kr. 134 f.). Auch die Untersuchung der reinen Grundurteile der Mathematik widerlegt diese Ansicht nicht, sondern gibt ihr nur eine neue Bestätigung. Der Grundsatz etwa, dass die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei Punkten ist, setzt voraus, dass die Linie unter den Begriff der Grösse subsumiert werde, „welcher gewiss keine blossе Anschauung ist, sondern lediglich im Verstande seinen Sitz hat, und dazu dient, die Anschauung (der Linie) in Absicht auf die Urtheile, die von ihr gefällt werden mögen, in Ansehung der Quantität derselben . . . zu bestimmen“. (Proleg. § 20.) Auf der andern Seite indessen scheint es eben die Beziehung auf die Anschauung zu sein, die die spezifische Eigentümlichkeit des synthetischen Urteils ausmacht. Das ist das eigentliche Prinzip synthetischer Urteile überhaupt, dass sie — wie Kant es gegen Eberhard ausspricht — nicht anders möglich sind, „als unter der Bedingung einer dem Begriffe ihres Subjekts untergelegten Anschauung“. ¹⁴⁾ Der Gegensatz findet auch hier seine Erklärung darin, dass es sich das eine Mal nur um den logischen Ursprung der Synthesis überhaupt, das andere Mal dagegen um die Bedingung ihrer objektiven Gültigkeit handelt. Die Synthesis bildet einen einheitlichen, in sich ungetheilten Prozess, der indessen bald nach seinem Ausgangspunkt, bald nach seinem Zielpunkt bestimmt und charakterisiert werden kann. Sie entsteht im Verstande, aber sie wendet sich alsbald der reinen Anschauung zu, um durch ihre Vermittlung empirische Realität zu gewinnen. —

So löst sich die anfängliche Trennung von Anschauung und Begriff immer deutlicher in eine reine logische Korrelation auf. Die Unterscheidung, die die transzendente Aesthetik an die

Spitze stellt, betrifft zunächst nur die Absonderung von den gewöhnlichen Gattungsbegriffen. Raum und Zeit sind keine „diskursiven“ oder „allgemeinen“ Begriffe, weil wir nur einen „einigen“ allbefassenden Raum und eine einzige Zeit kennen, deren Teile nicht vor dem Ganzen vorhergehen, sondern umgekehrt erst durch Einschränkung aus diesem herausgehoben werden; — weil also die Bedeutung des Raumes und der Zeit nicht erst, wie bei den Gattungsbegriffen, aus vielerlei gleichartigen Einzelexemplaren „abstrahiert“ wird, sondern als fundamentale Setzung jedem besonderen Raume und jeder besonderen Zeit zu Grunde liegt. Raum und Zeit lassen sich, in sofern sie gedacht werden sollen, stets nur in der Totalität ihrer Funktion erfahren und begreifen, und jeder einzelne räumlich-zeitliche Inhalt setzt diese Funktion als ein qualitatives Ganze voraus. Sie enthalten somit ihre Teile nicht, wie die diskursiven Begriffe, unter sich, sondern in sich, ohne sich doch aus ihnen erst nachträglich zu bilden und zusammensetzen. Hier wird nicht ein und dasselbe sachliche Merkmal als in vielen Vorstellungen gleichmässig vorhanden angesehen, sondern es wird eine Vielheit von Vorstellungen durch eine bestimmte einzigartige Regel der Synthesis miteinander verknüpft gedacht. (Vgl. Kr. 136, Anm.)

Wir sahen, wie diese kritische Unterscheidung durch die Entwicklung der empirischen Wissenschaft selbst immer deutlicher gefordert wurde. Schon Euler hatte es aufs bestimmteste ausgesprochen, dass der „Ort“, den die Körper einnehmen, keine Beschaffenheit ist, die ihnen gleich irgend einer anderen dinglichen Qualität, gleich ihrer Farbe oder ihrer Schwere anhaftet, dass er also auch nicht durch blosser Vergleichung mehrerer Einzelkörper von ihnen abgezogen werden könne. Schon er betont, dass die Art, in der wir zur Vorstellung des reinen Raumes und der reinen Zeit gelangen, mit der Methode, nach welcher wir — gemäss der allgemein angenommenen Lehre der traditionellen Logik — die abstrakten Begriffe bilden, nichts gemein hat, dass vielmehr hier ein eigentümliches Verfahren vorliegt, dessen unbedingte Anerkennung die Physik von der allgemeinen philosophischen Prinzipienlehre zu fordern hat. (S. ob. S. 353.) Wenn Kant nunmehr — gemäss seiner Grundabsicht, die exakte

Wissenschaft nicht vom Standpunkt eines ontologischen Begriffsystems umzudeuten, sondern sie lediglich zu begreifen — diese Forderung erfüllt, so erstreckt er sie doch wesentlich weiter, als sie hier zunächst verstanden war. Die Zergliederung der mathematisch-physikalischen Grundbegriffe führt zu einer prinzipiellen Umgestaltung der Theorie der Begriffsbildung überhaupt. (S. unt. Abschn. IV.) Hieraus aber ergibt sich nunmehr eine eigentümliche Konsequenz: denn jetzt zeigt es sich, dass das Kriterium, welches hinreichend war, die reine Anschauung von den abstrakten Gattungsbegriffen zu unterscheiden, nicht genügt, ihren spezifischen Unterschied gegenüber den reinen Verstandesfunktionen zu bezeichnen, die nicht die Produkte, sondern die Bedingungen der Erfahrung darstellen. Denn auch diese stehen mit den „conceptus communes“ der traditionellen Logik keineswegs auf gleicher Stufe, da sie nicht, wie diese, der analytischen, sondern der synthetischen Einheit des Bewusstseins entstammen. Hier muss daher ein anderes Prinzip der Unterscheidung eintreten. Raum und Zeit sind „Anschauungen“, weil sie die ersten und fundamentalen Ordnungen sind, in die jeder empirische Inhalt gefasst werden muss; weil sie es sind, kraft deren zuerst und ursprünglich das blosser Material der Empfindung zur bewussten „Vorstellung“ erhoben wird. Dieser erste Schritt der Formung ist es, den wir in keiner Weise aufheben können, wenn überhaupt von einer vorgestellten Welt die Rede sein soll, während die bestimmte Verknüpfung und Gliederung der Erscheinungen in Raum und Zeit bereits eine höhere Stufe der Objektivierung voraussetzt, von der wir, zum mindesten für die Zwecke der Isolierung der Erkenntnismittel, allenfalls abstrahieren können. Dass Gegenstände der sinnlichen Anschauung unter der reinen Form des Raumes und der Zeit stehen und ihr in jeder Hinsicht gemäss sein müssen, dies ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände für uns sein würden; „dass sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einheit des Denkens bedarf, gemäss sein müssen, davon ist die Schlussfolge nicht so leicht einzusehen. Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit garnicht gemäss fände und alles so in Verwirrung

Wie sehr die Kantische Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit die Spuren und Nachwirkungen der grossen wissenschaftlichen Probleme in sich bewahrt, die seit Newton die gesamte Naturforschung beherrschten, konnten wir in der Entwicklung der Kantischen Gedanken im einzelnen verfolgen. Wir sahen, wie alle die einzelnen Phasen der Frage, die die exakte Wissenschaft durchlaufen hatte, sich hier nochmals zusammenfassten; wie alle die verschiedenen Lösungsversuche, die nacheinander hervorgetreten waren, hier kritisch überschaut und gegeneinander abgewogen wurden. (S. ob. S. 488 ff.) Auch die Kritik der reinen Vernunft weist noch unverkennbar auf diesen Zusammenhang zurück. Und sie hat nunmehr den treffendsten und prägnantesten Ausdruck zur Lösung aller Schwierigkeiten gefunden, die im Begriff des absoluten Raumes und der absoluten Zeit enthalten sind. „Der Raum ist bloss die Form der äusseren Anschauung, aber kein wirklicher Gegenstand, der äusserlich angeschaut werden kann, und kein Correlatum der Erscheinungen, sondern die Form der Erscheinungen selbst. Der Raum also kann absolut (für sich allein) nicht als etwas Bestimmendes in dem Dasein der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenstand ist, sondern nur die Form möglicher Gegenstände.“ (Kr. 460.) So eignet dem reinen Raum und der reinen Zeit die Objektivität der Bedingung, während ihnen die des Dinges versagt bleibt. Das Motiv, von welchem die Physik geleitet war, indem sie beide von allen empirischen Inhalten der Körperwelt scharf und bestimmt unterschied, wird anerkannt; während doch zugleich jeder Umdeutung dieser methodischen Unterscheidung in eine metaphysische entgegengetreten wird. Indem die Physik mit den Begriffen des absoluten Raumes und der absoluten Zeit operierte, indem sie ihre grundlegenden Gesetze mit Rücksicht auf diese beiden Begriffe bestimmte, hat sie damit unzweideutig gezeigt, dass das bloss Material des sinnlich Gegebenen nicht hinreicht, um das Weltbild der reinen Naturwissenschaft aus sich hervorgehen zu lassen, sondern dass vielmehr in der Gestaltung dieses Weltbildes allgemeine und notwendige Formprinzipien mitwirken. Der Irrtum entsteht erst, wenn wir diese Prinzipien selbst in der Art von Gegenständen zu besitzen glauben; wenn wir sie als einzelne reale Dinge von

uns ablösen und uns gegenüberstellen. Weil der Raum alle Gestalten, die lediglich Einschränkungen von ihm sind, ursprünglich möglich macht, wird er, obzwar er nur ein „Principium der Sinnlichkeit“ ist, fälschlich für ein schlechterdings notwendiges, für sich bestehendes Etwas und einen a priori an sich selbst gegebenen Gegenstand gehalten. (Kr. 647.) Der reine Raum und die reine Zeit bedeuten im System der Erkenntnis gegenüber den Sinneseindrücken etwas völlig Eigenes und Unvergleichliches, ohne darum in der Welt der Wirklichkeit ein abgetrenntes Dasein zu besitzen. Denn die gedankliche Funktion, die sie auszuüben bestimmt sind und in der ihre gesamte Wesenheit besteht, kann nirgends anders, als am empirischen Inhalt selbst zur Entfaltung und Wirksamkeit kommen. So haben beide zwar überempirische Geltung, ohne doch in irgend einem Sinne eine Wirklichkeit ausserhalb des Empirischen zu bezeichnen. „Der Raum vor allen Dingen, die ihn bestimmen . . . oder die vielmehr eine seiner Form gemässe empirische Anschauung geben, ist unter dem Namen des absoluten Raumes nichts Anderes als die blosse Möglichkeit äusserer Erscheinungen . . . Die empirische Anschauung ist also nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anschauung). Eines ist nicht des anderen Correlatum der Synthesis, sondern nur in einer und derselben empirischen Anschauung verbunden, als Materie und Form derselben. Will man eines dieser zwei Stücke ausser dem anderen setzen (Raum ausserhalb aller Erscheinungen), so entstehen daraus allerlei leere Bestimmungen der äusseren Anschauung, die doch nicht mögliche Wahrnehmungen sind; z. B. Bewegung oder Ruhe der Welt im unendlichen leeren Raum, eine Bestimmung des Verhältnisses beider unter einander, welche niemals wahrgenommen werden kann und also auch das Prädicat eines blossen Gedankendinges ist.“ (Kr. 458 Anm.; vgl. ob. S. 496.) Der logischen Forderung, die man überall im Sinne trug, wenn man vom absoluten Raum und von der absoluten Zeit sprach, ist jetzt genügt; während andererseits die Gefahr der Hypostasierung einer blossen logischen Wertdifferenz kritisch beseitigt ist. —

Wie nahe sich Kant übrigens hier mit den Problemen der wissenschaftlichen Mechanik berührt, lässt sich an einem wich-

tigen Einzelbeispiel erkennen. Der Charakter des Raumes als „reiner Anschauung“ wird in der transzendentalen Aesthetik dadurch erwiesen, dass er „als eine unendliche Grösse gegeben“ vorgestellt wird. Ein allgemeiner Begriff vom Raum vermöchte in Ansehung seiner Grösse nichts zu bestimmen; nur die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung ist es, die ihm die Gewähr der Unendlichkeit gibt. Man hat diese Folgerung bestritten, indem man die Prämisse angriff, auf die sie sich stützt. Wenn wir — so hat man eingewandt — lediglich unser Raumbild, so wie es uns im aktuellen psychologischen Vorstellen gegeben ist, zergliedern, so finden wir in ihm keinerlei Hinweis auf die Unendlichkeit des Raumes, vielmehr ist es immer nur ein fest begrenzter, endlicher Bezirk, der in unserem jeweiligen Bewusstsein realisiert ist. Dieser Einwand aber verkennt die eigentliche Tendenz des Kantischen Beweises. Der Vordersatz dieses Beweises ist nicht der psychologischen Beobachtung, sondern der Prinzipienlehre der Mathematik und Mechanik entnommen. Die Vorstellung des unendlichen Raumes, die hier zu Grunde gelegt wird, bezeichnet kein Faktum der Selbstwahrnehmung, sondern dasjenige logische Postulat, das die mathematische Physik an die Spitze ihrer Deduktionen stellt. Die Mechanik — so hatte wiederum Euler scharf und klar ausgesprochen — sagt nicht das Geringste über die Existenz des unendlichen Raumes aus; sondern sie fordert lediglich, dass jeder, der die absolute Ruhe oder Bewegung betrachten will, sich einen derartigen Raum vorstelle und ihn als Norm seines Urteils gebrauche. (Vgl. ob. S. 348.) Diese „Vorstellung“ bezeichnet also keinen einzelnen sinnlichen Inhalt, sondern eine allgemeine methodische Voraussetzung, die wir der exakten Erkenntnis der Bewegung zu Grunde legen müssen. —

In diesem geschichtlichen Zusammenhange tritt denn auch der wahre Charakter der Kantischen Lehre von der „Subjektivität“ des Raumes und der Zeit erst vollkommen deutlich hervor. Raum und Zeit sind „subjektiv“, weil sie nicht Gegenstände sind, deren unsere Erkenntnis sich äusserlich zu bemächtigen hat, sondern Prinzipien und Mittel, deren wir uns im Prozess der Erfahrung bedienen. (S. ob. S. 545 f.) Sie sind „zwei Erkenntnisquellen, aus denen a priori verschiedene synthetische Er-

kenntnisse geschöpft werden können, wie vornehmlich die reine Mathematik in Ansehung der Erkenntnisse vom Raume und dessen Verhältnissen ein glänzendes Beispiel gibt.“ (Kr. 55.) Auf diesem letzten Punkt allein liegt der gesamte Nachdruck der Kantischen Lehre: der Raum muss „subjektiv“ werden, damit die geometrische und mechanische Erkenntnis objektiv werden können. Nur darum weil sie kein objektiv Vorhandenes nachzubilden haben, besitzen die Sätze dieser Wissenschaften objektive Bedeutung, d. h. notwendige und allgemeine Geltung. In diesem Zuge unterscheidet sich die Subjektivität der reinen Anschauungen in voller prinzipieller Bestimmtheit von der der Empfindung, welche letztere immer nur der Ausdruck für den momentanen Zustand des Individuums ist. Es gibt ausser dem Raume „keine andere subjektive und auf etwas Aeusseres bezogene Vorstellung, die a priori objektiv heissen könnte“, weil man von keiner derselben synthetische Sätze a priori, wie von der Anschauung im Raume herleiten kann. (Kr. 44.) Die „Subjektivität“ des Raumes und der Zeit empfängt ihren wahren Sinn erst, wenn man sie nicht nach der Analogie mit der Wahrnehmung, sondern nach der Analogie mit dem Urteil versteht. Raum und Zeit sind subjektiv, sofern sie in synthetische Erkenntnisse, in reine Inbegriffe gültiger und gewisser Urteile aufgelöst sind. Schärfer tritt dieser Zusammenhang hervor, wenn der Begriff der „Subjektivität“ durch den der Idealität ersetzt wird. Denn die Idealität bezeichnet — in ihrem Anklang an die Platonische Bedeutung der „Idee“ — das Doppelverhältnis, dass die reinen Anschauungen, wenngleich sie Funktionen des Geistes darstellen, zugleich als der Maassstab für alle unsere Aussagen über die „Dinge“ und „Tatsachen“ zu gelten haben; dass sie es sind, an welchen wir den Wert dieser Aussagen bestimmen und ablesen. Den Farben und Tönen dagegen kommt „genau zu reden, gar keine Idealität zu“, weil ihnen diese Geltung als Norm versagt ist. Sie sind bloss „Subreptionen der Empfindung“, die sich an die Stelle des echten, wissenschaftlich erschlossenen und bestimmten Objekts schieben. (Kr. 53.) Dass Raum und Zeit „transscendentale Idealität“ besitzen, bedeutet hingegen zunächst freilich nur dies, „dass sie Nichts sind, so bald wir die Möglichkeit der Erfahrung weg-

lassen und sie als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen“: aber diese scheinbar nur negative Einsicht bezeichnet dennoch nur von einer anderen Seite her den positiven Grundgedanken, dass alles Sein der empirischen Objekte in ihrer Bedingtheit durch die Grundformen der Erkenntnis wurzelt und in dieser allein seinen Bestand besitzt. Legen wir daher den neuen Begriff der Objektivität zu Grunde, den Kant kritisch erringt und festigt, so dürfen wir von diesem Standpunkt aus sagen, dass Raum und Zeit — objektiver als die Dinge sind, in denen die gewöhnliche realistische Ansicht alles Sein beschlossen glaubt; sofern sie von diesen Dingen nur dasjenige enthalten, was sich rein und vollkommen in eine Bedingung des Wissens auflösen und daher als streng notwendig erweisen lässt. Denn der empirischen Realität eines Gegenstands können wir uns nicht anders, als durch die empirische Wahrheit der Urteile, die sich auf ihn beziehen, versichern: diese Urteile aber können ihrerseits nur in einem System idealer Prinzipien Halt und Dauer gewinnen.

IV.

Der Begriff des Selbstbewusstseins.

Die wesentliche Aufgabe der reinen Anschauungen, wie der Verstandesbegriffe bestand darin, den Begriff des Objekts zu bedingen und zu ermöglichen. Sie bezeichneten die synthetischen Einheiten, unter welche die Mannigfaltigkeit der Sinnesindrücke gefasst werden musste, damit zu ihnen ein Gegenstand hinzugedacht werden konnte. Denn der Gegenstand ist nichts anderes als das „Etwas, davon der Begriff eine solche Nothwendigkeit der Synthesis ausdrückt“; er bezeichnet lediglich das Korrelat zu unserem Begriff der Nothwendigkeit. Die reinen Bedingungen, unter welchen allein Wahrnehmungsurteile zu Erfahrungsurteilen werden, galt es daher zunächst in abstrakter Analyse festzustellen. Durch sie wird der Begriff des Seins, wird der Begriff des Naturgegenstandes umschrieben und in seinen konstitutiven Bestandteilen dargestellt, ohne dass wir hierzu auf die Art zu reflektieren brauchen, in der dieser Gegenstand irgend

einem empirischen Subjekt gegeben ist. Aber so unumgänglich diese methodische Trennung sich erweist, so entsteht doch jetzt, am Schluss der Untersuchung, ein neues Problem. Wir müssen fragen nicht nur was das empirische Sein als solches „ist“, d. h. unter welchen allgemeinen logischen Regeln es steht, sondern auch wie es als solches gedacht, d. h. in die Einheit des psychologischen Bewusstseins aufgenommen werden könne. Beide Fragen sind ihrem Sinn und ihrer Ableitung nach deutlich geschieden; — wenngleich zu erwarten steht, dass sie sich zu einem gemeinsamen Endergebnis vereinigen werden. Der „objektiven Deduktion“ der Kategorien tritt ihre „subjektive Deduktion“ ergänzend zur Seite. Dass sie nicht mehr als eine derartige Ergänzung sein will, die für die eigentliche kritische Hauptfrage nicht unbedingt erforderlich und wesentlich ist, hat Kant selber aufs schärfste betont. „Diese Betrachtung, die etwas tief angelegt ist, hat aber zwei Seiten. Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes und soll die objektive Giltigkeit seiner Begriffe a priori darthun und begreiflich machen; eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten, und obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzweckes von grosser Wichtigkeit ist, so gehört sie doch nicht wesentlich zu demselben; weil die Hauptfrage immer bleibt: was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen? und nicht: wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?“ (Vorr. zur ersten Aufl. S. Xf.) —

Wenn Kant trotzdem sich dieser zweiten Fassung der Frage zuwendet und sie zum Gegenstand eindringender und weitreichender Untersuchungen macht, so ist er hierbei in erster Linie zweifellos durch die Rücksicht auf die geschichtliche Lage des Erkenntnisproblems bestimmt. Die Auflösung des äusseren Gegenstandes in einen Komplex von Sinneseindrücken schien der sensualistischen Psychologie endgültig gelungen zu sein. Der Schein der Transzendenz war beseitigt; das Objekt wandelte sich in die Folge und die assoziative Verknüpfung von Wahrnehmungsinhalten. Dass dem Geiste eine Fähigkeit beiwohne, den einmal

empfangenen Eindruck zu bewahren, sowie Gruppen von Vorstellungen, die ihm die Erfahrung in häufigem Beisammen gezeigt, zu reproduzieren: dies galt hier als selbstverständliche, nirgends bestrittene Voraussetzung. Selbst die Skepsis Humes reicht an sie nicht heran; selbst sie gesteht dem empirischen Subjekt eine feste Struktur und Organisation zu, aus welcher sie die Entstehung des populären Weltbildes zu erklären sucht. (Vgl. ob. S. 266 f.) Das Sein der Objekte mag immer hinfällig werden; wenn nur die psychische Funktion der Einbildungskraft sich gleichförmig und regelmässig betätigt. So wird alle Gesetzmässigkeit des Daseins auf den Mechanismus der Vorstellungsassoziation zurückgedeutet. Damit aber ist das alte Rätsel nur in einer anderen Form von neuem aufgegeben. Denn woher stammt die Sicherheit, dass das Bewusstsein, dass das psychische Sein und Geschehen einer bestimmten gleichbleibenden Verfassung unterliegt, dass in ihm nicht Willkür und Zufall herrscht, sondern unter den gleichen Bedingungen der gleiche Erfolg zu erwarten ist? Wie ist ein derartiger Automatismus in der Bewegung des Vorstellens, wie ist eine derartige „Natur“, nicht der Gegenstände, sondern des Subjekts selbst möglich? Auf diese Frage bleibt die sensualistische Psychologie die Antwort schuldig. Sie setzt psychologische Grundtatsachen voraus, ohne sich bewusst zu sein, dass jegliches Urteil über Tatsachen bestimmte logische Bedingungen in sich schliesst; sie beseitigt somit nicht das unbedingte, das absolute Sein der Metaphysik, sondern schiebt es nur in ein anderes Gebiet zurück.

Hier muss daher die kritische Analyse von neuem und mit grösserem Nachdruck einsetzen. Die Tätigkeitsweisen des Bewusstseins bilden ebensowenig wie die Existenz der Aussendinge ein gegebenes, zweifelloses Faktum, auf das wir uns stützen können. Sie bezeichnen nur die allgemeine Aufgabe von einer anderen Seite her; sie weisen eine empirische Regelmässigkeit auf, die wir auf ihre „transscendentalen“ Voraussetzungen zurückführen müssen. „Jene empirische Regel der Association, die man doch durchgängig annehmen muss, wenn man sagt, dass alles in der Reihenfolge der Begebenheiten dermaassen unter Regeln stehe, dass niemals etwas geschieht, vor welchem nicht etwas vorhergehe, darauf es jederzeit folgt: dieses als ein Ge-

setz der Natur, worauf beruht es, frage ich, und wie ist selbst diese Association möglich?“ (Kr. A. 113.) Würde diese Regel nicht auch für das künftige, bisher nicht beobachtete Geschehen als gültig gedacht, würde sie ferner nicht in jedem empirischen Individuum als wirksam vorausgesetzt, so wäre sie offenbar zur Deutung und Aufklärung des psychischen Tatbestandes völlig unzulänglich. Ja es wird in ihr, wenn wir sie schärfer zergliedern, nicht nur ein feststehendes Verhalten des empirischen Subjekts gegenüber den äusseren Reizen, sondern auch eine Gleichartigkeit im Auftreten und in der Abfolge der objektiven Begebenheiten selbst behauptet. Das Gesetz der Reproduktion setzt voraus, dass die Erscheinungen selbst wirklich einer Regel unterworfen sind und dass in dem Mannigfaltigen ihrer Vorstellungen eine gewissen Regeln gemässe Begleitung oder Folge stattfindet: „denn ohne das würde unsere empirische Einbildungskraft niemals etwas ihrem Vermögen Gemässes zu thun bekommen, also wie ein todttes und uns selbst unbekanntes Vermögen im Inneren des Gemüths verborgen bleiben. Würde der Zinnober bald roth, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene thierische Gestalt verändert werden, am längsten Tage bald das Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt sein, so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorstellung der rothen Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen.“ (Kr. A. 101.) Der Sensualismus will die Frage nach der Gesetzlichkeit des Geschehens beantworten und greift hierfür auf die — Kraft der Assoziation zurück; aber er übersieht, dass die Ausübung dieser „Kraft“ irgend eine Konstanz, mit der die Einzeleindrücke dem Bewusstsein dargeboten werden, notwendig voraussetzt. So bewegt sich seine Betrachtungsweise — sofern sie den Anspruch erhebt, die logische Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt zu begründen — in Wahrheit in einem völligen Zirkel. Die Objektivität soll als das Ergebnis der Vorstellungsverknüpfung erklärt und abgeleitet werden, während sie doch in den Eindrücken und deren Ordnung schon vorgegenommen ist. Die psychologische Verbindung ist nur möglich auf Grund eines logischen Zusammenhangs innerhalb des Materials selbst, an welchem sie sich vollzieht, auf Grund einer

„transscendentale Affinität“, die zwischen den Elementen anzunehmen ist. „Es muss also ein objektiver d. i. vor allen empirischen Gesetzen der Einbildungskraft a priori einzusehender Grund sein, worauf die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit eines durch alle Erscheinungen sich erstreckenden Gesetzes beruht, sie nämlich durchgängig als solche Data der Sinne anzusehen, welche an sich associabel und allgemeinen Regeln einer durchgängigen Verknüpfung in der Reproduktion unterworfen sind. Diesen objektiven Grund aller Association der Erscheinungen nenne ich die Affinität derselben. Diesen können wir aber nirgends anders als in dem Grundsätze von der Einheit der Apperception in Ansehung aller Erkenntnisse, die mir angehören sollen, antreffen. Nach diesem müssen durchaus alle Erscheinungen so ins Gemüth kommen oder apprehendirt werden, dass sie zur Einheit der Apperception zusammenstimmen, welches ohne synthetische Einheit in ihrer Verknüpfung, die mithin auch objektiv nothwendig ist, unmöglich sein würde.“ (Kr. A. 122.)

Es genügt somit, die allgemeine Form des „Bewusstseins überhaupt“ zu analysieren, um in ihr mehr als blosser willkürliche Zusammenfassung, um in ihr die Bedingung für einen notwendigen und allgemeingültigen Zusammenhang der Erscheinungen zu finden. Das psychologische Schema des Sensualismus bedarf der Umformung und Vertiefung, sofern es auf die Aufgaben der Erkenntnislehre anwendbar werden soll. Die „Association“ ist ein vager und unklarer Ausdruck, der die verschiedensten Arten der Synthesis gleichmässig umfasst, sofern er es völlig unbestimmt lässt, in welcher spezifischen Richtung die Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit erfolgt. Die blosser „Verbindung“, die „Synthesis der Apprehension“ muss freilich vorangehen; aber sie bezeichnet nur die unterste Stufe der Vorstellungsbildung. Die einzelnen Elemente der Vorstellung, die das Bewusstsein immer nur nacheinander aufzufassen vermag, müssen nicht nur überhaupt durchlaufen werden, sondern es muss auch beim Uebergang zu einem folgenden Glied der ganze Inbegriff der vorhergehenden als bewusst erhalten bleiben und somit von uns in jedem Moment von neuem hervorgebracht werden. Wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir

vorstellen will, so genügt es ersichtlich nicht, die Teileinheiten, die in diese Inhalte eingehen, successiv vor das Bewusstsein hinführen zu lassen. Was diese Inhalte vielmehr erst zu echten psychologischen Gebilden, was sie zu einem sinnvollen Ganzen macht, ist lediglich der Umstand, dass auf jeder Einzelstufe des gedanklichen Prozesses, der zu ihnen hinführt, die Gesamtheit aller vorangehenden Phasen mitgesetzt wird. „Würde ich aber die vorhergehende Vorstellung (die ersten Theile der Linie, die vorhergehenden Theile der Zeit oder die nach einander vorgestellten Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können.“ (Kr. A. 102.) So ist die Synthesis der Apprehension mit der der Reproduktion unzertrennlich verbunden; und diese letztere selbst setzt weiterhin irgend ein begriffliches Prinzip voraus, von dem sie sich leiten lässt. Die Vorstellungen müssen nicht nur auf jeder Stufe von neuem erzeugt werden, sondern es muss auch der Fortgang von dem erreichten Inbegriff zu dem neu zu gewinnenden Inhalt immer nach ein und derselben, identischen Regel erfolgen. So ist es für die Entstehung der Zahl nicht genug, dass in der Setzung der höheren Zahlen die niederen bloss wiederholt und aufbewahrt werden, sondern es muss zugleich das Bewusstsein herrschen, dass die Funktion des Fortschritts von Glied und Glied überall die gleiche bleibt. Diese Funktion aber lässt sich an keinem einzelnen Inhalt unmittelbar aufzeigen und sinnlich belegen, sondern sie ist eine reine Leistung des Begriffs. Wenn ich den Gedanken einer geraden Linie oder den eines Kreises fasse, so wird in beiden Fällen eine Zusammenfassung von Raumpunkten zu einer einheitlichen Gestalt geleistet. Aber die Differenz und die charakteristische Eigentümlichkeit beider Gebilde beruht nicht auf diesem psychologischen Grundakt; sondern sie besteht darin, dass die Zusammenfassung in beiden Fällen unter verschiedenen logischen Gesichtspunkten erfolgt, sofern das eine Mal die Identität der Richtung, das andere Mal die der Krümmung festgehalten wird. Und so kann schliesslich kein noch so komplexer Inhalt entstehen, ausser sofern er aus

einfachen gemäss einem bestimmten, gleichbleibenden Gesetz aufgebaut wird. Die Rekognition im Begriffe, d. h. das Bewusstsein, dass die successive Erzeugung des Mannigfaltigen stets demselben logischen Prinzip gehorcht, ermöglicht es erst, im stetigen Flusse der Vorstellungsproduktion feste Einheiten herauszuheben und abzugrenzen. An die Stelle der ärmlichen und in sich unterschiedslosen Schablone der „Association“ tritt daher jetzt eine Fülle und Abstufung verschiedenartiger synthetischer Regeln der Einheitsbildung und somit der Begriffsbildung. Das Mannigfaltige darf nicht nur wahl- und regellos nebeneinander treten, sondern es muss in die verschiedensten Verhältnisse der Unter- und Ueberordnung eingehen, falls das Bewusstsein ein System, falls es eine wahrhafte Einheit bilden soll. —

So geht Kant hier von dem Grundriss der Associationspsychologie aus, um ihn umzugestalten und weiter zu bilden. Er knüpft hierbei deutlich an Tetens an, dessen gesamte Lehre wesentlich auf diese Fortbildung gerichtet war. Wie dieser unterscheidet er den Akt der blossen Vergleichung der Wahrnehmungen von dem „thätigen Hervorbringen eines Verhältnissgedankens“; wie dieser betont er, dass das Denken sich nicht auf das „Stellversetzen der Phantasmen“ beschränkt, sondern eine ursprüngliche Produktivität in sich birgt. (S. ob. S. 444 ff.) Die Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen kann nicht erst aus der Verbindung gegebener Elemente entstehen, sie macht vielmehr dadurch, dass sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich. (Kr. 131.) Aber wengleich Kant hier auf den Begriff der „Dichtkraft“ zurückblickt, der durch Tetens in die Psychologie eingeführt war, so geht er doch alsbald auch über ihn hinaus. Die „Einbildungskraft“ bedeutet ihm keine noch so selbständige und freie Tätigkeit, die an den fertigen Sinneseindrücken ausgeübt wird, sondern eine Bedingung des Wahrnehmungsaktes selbst. „Dass die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingrediens der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen theils nur auf Reproduktionen einschränkte, theils weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen und brächten Bilder der Gegenstände zu Wege,

wozu ohne Zweifel ausser der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Function der Synthesis derselben, erfordert wird.“ (Kr. A. 120 Anm.)

In diesem geschichtlichen Zusammenhange empfängt zugleich eines der schwierigsten Kapitel der Vernunftkritik: die Lehre vom „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ neues Licht. Der Schematismus ist bestimmt, die innere „Ungleichartigkeit“ zu heben, die zwischen dem reinen Verstandesbegriff und den sinnlichen Anschauungen, auf die er angewandt werden soll, zu bestehen scheint. Diese Schwierigkeit war es gewesen, die in der sensualistischen Psychologie dazu geführt hatte, die Eigenart und die spezifische Leistung des Begriffs überhaupt zu leugnen und ihn in eine blosser Summe von Einzelvorstellungen aufgehen zu lassen. Und diese Nivellierung musste berechtigt erscheinen, sobald man den Begriff selbst nur als abstrakten Gattungsbegriff zu denken vermochte; — sobald man in ihm nichts anderes als eine Gesamtheit von dinglichen Merkmalen sah, die einem Komplexen gegebener Dinge gemeinsam anhaften. Dennoch zeigte es sich, dass Berkeley selbst, der unter diesem Gesichtspunkt das Recht der „Abstraktion“ bekämpfte, die Leistung des Denkens nicht völlig auszuschalten vermochte, sondern dass er sich genötigt sah, sie unter einer anderen Form wiederum mittelbar anzuerkennen. Der einzelnen konkreten Vorstellung musste die Kraft zugesprochen werden, den gesamten Inbegriff gleichartiger Inhalte für unser Bewusstsein darzustellen und zu vertreten. Diese psychologische Fähigkeit der „Repräsentation“ wuchs, je weiter Berkeleys Theorie sich entwickelte, zu immer grösserer Bedeutung heran; ja sie war es, der zuletzt die entscheidende Leistung im Prozess der Vorstellungsbildung zufiel. (S. ob. S. 236 f.) Wie aber — so ist jetzt im Anschluss an die früheren Erörterungen von neuem zu fragen — ist auch nur diese Repräsentation möglich; wie ist es zu denken, dass ein Nicht-Gegebenes sich dem Bewusstsein derart darstellt, als ob es gegeben wäre? In dieser einen Frage liegt das psychologische „Geheimnis“ der Begriffsbildung beschlossen. Es muss gezeigt werden, wie eine sinnliche Anschauung, die als solche nur einen bestimmten Einzelinhalt zu bezeichnen scheint, die Fähigkeit erlangen kann, zum Ausdruck einer Gesamtklasse von Inhalten zu werden und jeden

von ihnen nach seiner konstitutiven Beschaffenheit wiederzugeben.

An diesem Grundproblem greift die Lehre vom Schematismus ein. Ihr eigentliches Thema ist die Frage nach der psychologischen Möglichkeit des Allgemeinbegriffs. Seine logische Möglichkeit zwar bleibt von der Entscheidung hierüber unabhängig, da sie für Kant nunmehr durch die transzendente Deduktion der Kategorien, durch die Analyse des Gegenstandsbegriffs gesichert ist. Aber sowenig auch in psychologischen Erörterungen der eigentliche Rechtsgrund für die Geltung der reinen Begriffe gesucht werden kann, so sind sie doch als Erläuterung und Ergänzung unentbehrlich. Es muss gezeigt werden, wie es möglich ist, die Begriffe, die als notwendige Bedingungen der möglichen Erfahrung deduciert sind, auch im tatsächlichen Prozess des Vorstellens zu realisieren und ihnen hier eine aktuelle Darstellung zu geben. Zu diesem Zwecke wird der vieldeutige Begriff der Vorstellung selbst einer schärferen Zergliederung unterzogen. Die Vorstellung besitzt im Ganzen der Erkenntnis eine völlig andere Bedeutung und erfüllt eine durchaus verschiedene Funktion, je nachdem sie als Bild oder als Schema aufgefasst wird. „So, wenn ich fünf Punkte hinter einander setze,, ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäss eine Menge (z. E. tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letzteren Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriff vergleichen können. Die Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.“ (Kr. 179.) So ist das Schema nur der Ausdruck dafür, dass unsere reinen Begriffe nicht der Abstraktion, sondern der Konstruktion ihr Dasein verdanken; dass sie nicht Bilder und Abzüge der Gegenstände, sondern Vorstellungen eines synthetischen Grundverfahrens sind. Das Beispiel der Zahl ist hierfür besonders belehrend; denn in der Tat braucht man nur die wissenschaftliche Fortbildung des Zahlbegriffs in der reinen Mathematik ins Auge zu fassen, braucht man nur den Fortschritt von der Rationalzahl zur

Irrationalzahl, von der reellen zur imaginären Zahl zu betrachten, um sogleich zu erkennen, dass die Begriffe, die hier erzeugt werden, nicht die Copien vorhandener sinnlicher Eindrücke, sondern das Ergebnis und gleichsam der Niederschlag reiner gedanklicher Operationen sind. (Vgl. auch Bd. I, S. 338 f.) Alle diese Begriffe sind lediglich der Ausdruck eines allgemeingültigen logischen Denkverfahrens und wenn wir ihnen weiterhin eine bildliche Darstellung geben, so setzt dies die Einsicht in dieses Verfahren bereits voraus, statt sie erst zu begründen. Der Entwurf des Gedankens leitet uns in der Setzung und Fixierung des Bildes; wemgleich wir umgekehrt anzuerkennen haben, dass erst in der Beziehung auf das Bild der Gedanke seine psychologische Bestimmtheit gewinnt. So gründen sich alle unsere reinen Begriffe auf Funktionen, nicht auf Affektionen und können daher dem Inhalte nach nicht analytisch, nicht durch die blosse Vergleichung gegebener Eindrücke entspringen (Kr. 93, 103 vgl. ob. S. 535 f.) Die „Einbildungskraft“ erweist sich auch hier als produktiv: wir lesen selbst die „Bilder“ der Begriffe nicht einfach ab, sondern wir verschaffen dem Begriff, der blossen abstrakten Definition, sein Bild, indem wir ihn in der Anschauung konstruieren. Das „Schema“ ist nicht der verblasste Schemen eines wirklichen empirischen Objekts, sondern das Vorbild und gleichsam das Modell zu möglichen Gegenständen der Erfahrung.

So vereinigt der Schematismus in der Tat die reine Anschauung und den reinen Begriff, indem er beide wiederum auf ihre gemeinsame logische Wurzel zurückführt. Auch die Inhalte der Anschauung sind zuletzt nicht anders, denn im Verfahren der Konstruktion gegeben. Wenn ich daher irgend etwas vom Begriffe des Dreiecks beweisen will, so sehe ich hierbei ebenso wenig auf ein vorhandenes physisches Objekt, wie auf eine einzelne Vorstellung in mir, sondern ich achte lediglich auf die Einheit der Handlung, in der mir das Dreieck erst entsteht. (S. ob. S. 549 f.) „Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt“ — so bemerkt Kant, indem er an dasselbe Beispiel anknüpft, das Berkeley gebraucht hatte — „würde gar kein Bild desselben adäquat sein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, dass dieser für alle, recht- oder schiefwinklige u. s. w. gilt, sondern immer nur auf einen Theil dieser

Sphäre eingeschränkt sein. Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existieren und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume.“ (Kr. 180.) Die gedachte Regel erweist sich somit als der Ursprung des Bildes; und nur deshalb vermag das Bild den Begriff zu „repräsentieren“, weil es diese Regel in sich schliesst. Das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) dagegen ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder erst möglich werden. Fassen wir den Verstand nicht lediglich als ein Vermögen der abstrakten Gattungsbegriffe, sondern, wie wir es nach der transzendentalen Deduktion der Kategorien tun müssen, als das „Vermögen der Regeln“ auf, so hört er in der Tat auf, der Anschauung völlig „ungleichartig“ zu sein. Denn ohne eine Regel im successiven Durchlaufen der Einzelinhalte der Vorstellung, ohne eine „Rekognition im Begriffe“ würde uns niemals ein Gebilde der Anschauung, würden somit nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit selbst entspringen können (A. 102). —

Damit aber führt die Kritik der psychologischen Begriffstheorien von neuem zu der „transzendentalen“ Grundeinsicht zurück. Wir konnten die allgemeine Geltung des Begriffs nicht anders erweisen und gegen die sensualistischen Einwände rechtfertigen, als dadurch, dass wir zeigten, dass in der Anschauung selbst die Funktion des Begriffs sich bereits wirksam erweist. Der Wert jeglichen Begriffs hängt fortan von dieser seiner Leistung ab. Die Sinnlichkeit ist es, die den Verstand erst „realisiert“, indem sie ihn zugleich „restringiert“; indem sie ihn auf das Gebiet hinweist, in welchem allein er seine echte logische Aufgabe erfüllen kann. Die Verstandesbegriffe dürfen kein anderes und kein höheres Ziel kennen, als die räumlich-zeitliche Ordnung der Phänomene selbst zu ermöglichen und eindeutig zu fixieren. So ist etwa die Kategorie der Ursache so lange schwankend und vieldeutig, als wir sie unterschiedslos auf irgendwelche beliebigen Inhalte anwenden, indem wir etwa nach der Ursache des Daseins überhaupt, nach dem Grunde der „Welt“ oder der Materie forschen.

Sie erhält ihren festumschriebenen Sinn und damit ihre notwendige Gültigkeit erst dann, wenn wir eingesehen haben, dass sie lediglich der Feststellung des Zeitverhältnisses des Geschehens dienen will, dass somit nur für jede in der Zeit eintretende Veränderung eine Ursache anzunehmen und zu fordern ist (vgl. unt. S. 587). Der gleiche Gedanke wird sodann für die übrigen Kategorien, für die Begriffe der Grösse und der Realität, der Substanz und der Gemeinschaft durchgeführt. Man wird, vom systematischen Standpunkt der Erkenntniskritik aus, gegen die Ausführungen Kants hier im Einzelnen mancherlei Einwände erheben können; aber man darf sich dadurch der Einsicht in die wichtige allgemeine Tendenz des Gedankens nicht verschliessen. Diese Tendenz tritt nur dann deutlich hervor, wenn man Kants Lehre im Zusammenhang mit der Philosophie der Vorgänger betrachtet. „Was Kant von dem Schema verlangte, — so ist neuerdings wiederum eingeworfen worden — dass es ein Drittes sein solle, das durch seinen doppelseitigen, d. h. sowohl intellektuellen als auch sinnlichen Charakter die schroff von einander geschiedenen Erkenntnisvermögen des Verstandes und der Anschauung zur Vereinigung bringe, das fällt in dem Augenblick alles fort, in dem wir erkannt haben, dass beide Stämme der Erkenntnis in dem Verhältnis gegenseitiger Ergänzung stehen.“¹⁶⁾ Ist dies einmal erkannt, so mag in der Tat die Lehre vom Schematismus immerhin wegfallen; — denn diese Lehre will ihrem ganzen Sinne nach nichts anderes vermitteln, als eben diese Erkenntnis selbst. Dass es sich indessen hier um eine Einsicht handelt, die nicht offen zu Tage lag, sondern die vielmehr erst errungen und gesichert werden musste, lehrt ein Blick auf die Vorgeschichte des Problems. Die Einschränkung der Kategorien auf die Sinnlichkeit bedeutet gegenüber der rationalistischen Metaphysik eine völlig neue und paradoxe Forderung, und diese Forderung galt es durchzuführen, ohne dadurch das logische Recht des reinen Begriffs nach der Art des Sensualismus verkümmern zu lassen. Aus dieser doppelten Tendenz heraus ist die Lehre vom Schematismus entstanden, in welcher die erkenntniskritischen und die psychologischen Grundvoraussetzungen der Vernunftkritik sich wechselseitig durchdringen. —

*

*

*

Wir sahen, dass die Verknüpfung, die durch den Begriff des „Ich“ bezeichnet wird, gemäss objektiven Kriterien erfolgen musste, wenn anders durch sie eine wahrhafte Einheit, nicht nur ein jederzeit wieder auflösbares Beisammen von Vorstellungen gestiftet werden sollte. Die subjektive Einheit des Selbstbewusstseins, der Gedanke des empirischen Ich setzt selbst eine objektive Einheit des Selbstbewusstseins, d. h. einen Inbegriff allgemeingültiger Regeln voraus. Das Ich des inneren Sinnes bedeutet nicht mehr als eine Zusammenfassung vereinzelter Bewusstseinsmodifikationen, die in verschiedenen Subjekten verschieden und somit ganz zufällig sind, während die reine Form des „Bewusstseins überhaupt“ lediglich die Bedingungen anzeigt, unter welchen alles Mannigfaltige steht, sofern es als solches gedacht werden soll; — gleichviel zu welcher Zeit und unter welchen besonderen psychologischen Umständen dieses Denken realisiert ist. Wir fragen hierbei nicht nach dem bestimmten aktuellen Vollzug des Gedankens in einem empirischen Individuum, sondern einzig und allein nach den allgemeinen logischen Erfordernissen jedes derartigen Vollzuges. Die Vorstellungen könnten nicht „meine“ Vorstellungen werden, wenn sie nicht der Bedingung notwendig gemäss wären, unter der sie allein in einem „allgemeinen Selbstbewusstsein“ zusammenstehen können. (Kr. 132, 139.) Daher ist der Satz, dass alles verschiedene empirische Bewusstsein in einem einzigen Selbstbewusstsein verbunden sein müsse, der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt. „Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, dass die blosser Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen (deren kollektive Einheit sie möglich macht) das transscendentale Bewusstsein ist. Diese Vorstellung mag nun klar oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit derselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form aller Erkenntniss beruht nothwendig auf dem Verhältniss zu dieser Apperception als einem Vermögen.“ (Kr. A. 117 Anm.) Ein Vermögen, von dessen „Wirklichkeit“ oder Wirksamkeit ausdrücklich abgesehen werden kann, ist offenbar keine psychologische Grundkraft, sondern bezeichnet vielmehr ein systematisches Ganze reiner logischer Bedingungen, die an einem Inhalt erfüllt sein müssen, sofern er zum Inhalt des Bewusstseins gemacht werden soll. —

Jetzt erst ist der gesamte Umkreis der kritischen Untersuchung geschlossen. Denn es zeigt sich nunmehr, dass ohne objektiv gültige Grundsätze der Erkenntnis nicht nur die äussere, sondern auch die innere Erfahrung jeglichen Halt verlieren würde, dass es ohne solche Grundsätze ebenso unmöglich wäre, von einem empirischen Selbst, wie von einem Gegenstande der Natur zu sprechen. Und dies allein bedeutet in diesem Zusammenhange der Satz, dass auch wir selbst uns nur als „Erscheinung“ gegeben sind. Auch das eigene Ich vermögen wir nicht von allen Funktionen der Erkenntnis überhaupt loszulösen und es ihnen als absolutes Objekt gegenüberzustellen. Wenn wir von ihm behaupten, dass wir es erkennen, wie es wahrhaft „ist“, so besteht dieser Satz völlig zu Recht; aber es ist in ihm keine andere, keine höhere und gewissere Art des Seins gesetzt, als sie auch den äusseren empirischen Dingen zukommt. Wir erkennen das empirische Ich, wie es „als Gegenstand der Erfahrung im durchgängigen Zusammenhang der Erfahrung muss vorgestellt werden“ und nicht nach dem, was es ausser der Beziehung auf mögliche Erfahrung sein möge. (Vgl. Kr. 314.) Die Form und die Grundvoraussetzung dieser Vorstellungsart aber, unter welcher somit jegliches Wissen über unser „Selbst“ steht, ist uns in der reinen Anschauung der Zeit gegeben. Diese aber ist hier nicht lediglich als ein Mannigfaltiges überhaupt, wie die transzendente Aesthetik es aus methodischen Rücksichten bestimmte und isolierte, zu denken; sondern sie fasst zugleich die synthetischen Einheiten des Verstandes in sich und birgt ihren reinen Grundgehalt. An diesem Punkte gelangt daher der Gegensatz gegen die sensualistische Psychologie zum deutlichsten Ausdruck. Dem sensualistischen Psychologen ist die Erfahrung ein Produkt der Zeit; sie entsteht und entwickelt sich, indem sich die zunächst beziehungslosen Eindrücke im Fortgang der Zeit zu festen assoziativen Verbänden zusammenfügen. Hier wird also ein objektiver Zeitverlauf selbst, hier wird eine objektive Folge der Eindrücke vorausgesetzt, um daraus die Geltung der allgemeinen Grundbegriffe verständlich zu machen. Die kritische Methode aber geht wiederum den umgekehrten Weg. Sie fragt nicht in erster Linie nach dem realen Geschehen in der Zeit, sondern nach den Bedingungen des Urteils über

Zeitverhältnisse, — nach den Bedingungen, unter denen wir allein zwei Inhalte in das Verhältnis des Zugleichseins oder der Folge setzen können. Und diese Bedingungen entdeckt und fixiert sie in reinen logischen Verhältnisbegriffen, die somit für alles, was uns nur immer in der Zeit gegeben werden mag, für die Erkenntnis des Gegenstands, wie des Ich, gleich unverbrüchliche Wahrheit besitzen. So voraussetzungslos die genetische Psychologie an ihre Aufgabe heranzutreten glaubt, so unverkennbar ist es, dass sie mit dem Begriff der objektiven Zeit von Anfang an operiert und dass sie ohne ihn nicht einmal ihre Frage zu stellen vermöchte. Es genügt indes diesen einzigen Begriff zu analysieren, um auf seinem Grunde diejenigen begrifflichen Prinzipien zu entdecken, deren Recht der Sensualismus bezweifelt. Dass wir den Eindrücken eine bestimmte eindeutige Stelle in der Zeit anweisen, dass wir sie in einer festen Reihenfolge gegeben denken, — dies ist nicht anders möglich, als dass wir sie jenen allgemeinen Prinzipien der Beurteilung unterwerfen, die Kant unter dem Namen der „Analogien der Erfahrung“ zusammenfasst. Der Beweis dieser Analogien, der Beweis des Grundsatzes der Substanz, wie der Kausalität oder der Wechselwirkung geht „nicht auf die synthetische Einheit in der Verknüpfung der Dinge an sich selbst, sondern der Wahrnehmungen, und zwar dieser nicht in Ansehung ihres Inhalts, sondern der Zeitbestimmung und des Verhältnisses des Daseins in ihr nach allgemeinen Gesetzen. Diese allgemeinen Gesetze enthalten also die Nothwendigkeit der Bestimmung des Daseins in der Zeit überhaupt (folglich nach einer Regel des Verstandes a priori), wenn die empirische Bestimmung in der relativen Zeit objektiv giltig, mithin Erfahrung sein soll.“ (Proleg. § 26.) Nicht das zufällige Spiel der Assoziation ist es, das den Gedanken der Ursache erzeugt und begründet, sondern umgekehrt ist es dieser Gedanke, auf dem alle Vorstellung von einem objektiven Geschehen, mag man sich dies nun physikalisch oder psychologisch bestimmt denken, beruht.¹⁷⁾ Der Verstand ist vermitteltst der Einheit der Apperzeption die Bedingung a priori der Möglichkeit einer kontinuierlichen Bestimmung aller Zeitstellen der Erscheinungen durch die Reihe von Ursachen und Wirkungen. (Kr. 256.) Wenn gleich daher alle besonderen Gesetze aus der Erfahrung ge-

zogen werden, so ist doch der Satz, dass es Gesetzmässigkeit überhaupt gibt, keine Folgerung aus der Erfahrung, sondern eine konstitutive Voraussetzung der Funktion der Erfahrung selbst, welche Funktion ihrerseits erst zur Erkenntnis der Gegenstände, wie des eigenen Selbst hinführt. —

In dieser Einsicht vollendet die Philosophie Kants ihre geschichtliche Mission. Wir sahen, dass ihr originaler Grundgedanke, der sie von der philosophischen Vergangenheit scharf und prinzipiell scheidet, darin besteht, dass die Trennung zwischen „Subjekt“ und „Objekt“ der Analyse der Erkenntnis nicht vorangestellt wird, sondern dass sie, soweit sie in Geltung bleibt, erst aus dieser Analyse gewonnen und gemäss ihren Ergebnissen bestimmt werden soll. Erst mit dem Abschluss der „subjektiven Deduktion“ ist dieses Ziel völlig erreicht. Mit ihr ist erkannt, dass es ein gemeinsames Grundsystem gültiger Regeln gibt, die ausserhalb des Gegensatzes von „Subjekt“ und „Objekt“ stehen, weil nur durch sie die Glieder dieses Gegensatzpaares selber erst gesetzt werden können (vgl. ob. S. 521 f.). Selbst die Unterscheidung von Wahrnehmungsurteil und Erfahrungsurteil, die Kant in den Prolegomenen an die Spitze stellt und die auch in der Vernunftkritik bei der Deduktion der Analogien der Erfahrung überall den eigentlichen Nerv des Beweises ausmacht, erscheint jetzt in einem neuen Lichte. So erfolgreich und fruchtbar diese Unterscheidung sich erwiesen hat, so kann doch, wie sich nunmehr deutlich zeigt, mit ihr keine unbedingte Trennung in zwei völlig heterogene Bestandteile beabsichtigt sein. Denn auch das Wahrnehmungsurteil steht als Urteil unter den Bedingungen der „objektiven Einheit des Selbstbewusstseins“. Es liessen sich nicht einmal zwei momentan gegebene Zuständlichkeiten eines einzelnen Subjekts auf einander beziehen, wenn sie nicht unter eine Regel befasst würden, die ihr wechselseitiges Verhältnis bestimmt. Selbst wenn eine Verknüpfung ausgesagt wird, die sich nur in einem bestimmten empirischen Bewusstsein realisiert findet und die darüber hinaus keine Notwendigkeit beansprucht, so erscheint doch eben dieser Zusammenhang hier und jetzt und unter diesen besonderen Umständen als tatsächlich vorhanden und gesetzt. Er steht nicht ausserhalb aller Objektivität überhaupt, sondern beschränkt nur seine Geltung auf einen engeren

Umkreis des Seins, während das Erfahrungsurteil den Anspruch erhebt, den allgemeinen, für alle denkenden Subjekte gleichartigen Begriff der empirischen Wirklichkeit festzustellen. Kein Inhalt, er sei so subjektiv wie er wolle, könnte in uns zum Bewusstsein erhoben werden, wenn er nicht zuvor gemäss eben denselben synthetischen Einheiten gestaltet würde, die in ihrer Vollendung und allseitigen Durchführung den Gegenstand der Natur ergeben. In dem einen, wie dem anderen Falle sehen wir uns auf Gesetze hingewiesen, „durch welche das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge (als Erscheinungen) unterworfen wird, oder, welches einerlei ist, der Einheit des Verstandes, in welchem sie allein zu einer Erfahrung, als der synthetischen Einheit der Erscheinungen, gehören können.“ (Kr. 281.) Der Gegensatz kann lediglich als ein methodischer, nicht als ein absoluter und metaphysischer verstanden werden.

Somit hat die Frage nach dem „Zusammenhang“ zwischen Seele und Welt, zwischen dem Ich und den Aussendungen hier zum ersten Male alle ihre dialektische Gefahr verloren. Denn die Frage ist nicht mehr „von der Gemeinschaft der Seele mit anderen bekannten und fremdartigen Substanzen ausser uns, sondern bloss von der Verknüpfung der Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Modifikationen unserer äusseren Sinnlichkeit, und wie diese unter einander nach beständigen Gesetzen verknüpft sein mögen, so dass sie in einer Erfahrung zusammenhängen.“ (Kr. A. 386.) Sie betrifft, mit anderen Worten, nicht mehr den Zusammenhang der Erkenntnisgegenstände, sondern den der Erkenntnismittel. Und es wäre eine blosser „selbstgemachte Schwierigkeit“, wenn wir auch diesem Problem wiederum eine metaphysische Wendung geben wollten. Wie in einem denkenden Subjekt überhaupt äussere Anschauung möglich sei, wie es zu verstehen ist, dass die reine Form des Raumes ein Moment und eine Bedingung unseres empirischen Selbstbewusstseins ist: auf diese Frage ist es freilich „keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, dass man die äusseren Erscheinungen einem transzendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm

bekommen werden“ (A. 393). Aber diese Bezeichnung schafft keinerlei neuen Inhalt; sie dient in keinem Sinne der Lösung, sondern lediglich der Abwehr der Frage. Hier vor allem ist zu bemerken, „dass der menschliche Verstand darüber nicht in Anspruch zu nehmen sei, dass er das Substantiale der Dinge nicht kennt, d. i. für sich allein bestimmen kann, sondern vielmehr darüber, dass er es als eine blosser Idee gleich einem gegebenen Gegenstande bestimmt zu erkennen verlangt.“ (Proleg. § 46.) Denn wenn ich auch nur frage, ob die Seele materiell oder aber „an sich“ geistiger Natur ist, so hat diese Frage gar keinen Sinn: denn durch den blossen Begriff des „An sich“, durch die Abstraktion von allen Bedingungen der Erkenntnis nehme ich nicht bloss die körperliche Natur, sondern alle Natur überhaupt, d. i. alle Prädikate irgend einer möglichen Erfahrung weg. Es fehlen fortan alle Mittel, zu meinem Begriff einen Gegenstand zu denken, was doch allein mich berechtigen kann, ihm irgend einen Sinn beizulegen (Kr. 712). Somit lassen sich die dogmatischen Bedenken, die an diesem Punkte entstehen mögen, nicht anders beschwichtigen, denn durch die klare methodische Einsicht, dass es dem Verstande nicht gegeben ist, in intelligible Welten, sogar nicht einmal in ihren Begriff auszuschweifen (Kr. 345). Stellen wir das Problem im streng kritischen Sinne, halten wir also daran fest, dass alles Sein der Phänomene sich in ihre empirische Gesetzlichkeit auflöst und in ihr völlig beschlossen ist, so können wir nur fragen: „wie und durch welche Ursache die Vorstellungen unserer Sinnlichkeit so unter einander in Verbindung stehen, dass diejenigen, welche wir äussere Anschauungen nennen, nach empirischen Gesetzen als Gegenstände ausser uns vorgestellt werden können; — welche Frage nun ganz und gar nicht die vermeinte Schwierigkeit enthält, den Ursprung der Vorstellungen von ausser uns befindlichen, ganz fremdartigen wirkenden Ursachen zu erklären“ (A. 387). In der Tat ist diese Frage durch die transzendente Deduktion der Kategorien und durch deren obersten Leitbegriff: die Einheit der Apperzeption bereits gelöst. Denn kraft des Ergebnisses dieser Deduktion hängen Ich und Gegenstand in einem Inbegriff von Regeln zusammen, dem sie gleichmässig untergeordnet sind; und diesem logischen Zusammenhange können sie sich nicht entziehen, ohne

dadurch auch all ihres besonderen, einzelnen Gehalts verlustig zu gehen. Dieser Gehalt wurzelt einzig in der systematischen Verknüpfung, die sie hier erlangen: sodass nicht die Einheit, die vielmehr das Ursprüngliche und Notwendige bildet, sondern umgekehrt die Zweiheit, die Spaltung der Erfahrung in zwei verschiedene Hälften, das eigentliche Problem ausmacht. Der „Dualismus“ aber, der hier entsteht, ist nicht im „transzendentalen“, sondern lediglich im empirischen Verstande zu nehmen. Im Zusammenhange der Erfahrung ist uns die Materie sowohl wie das Ich als „Substanz in der Erscheinung“ gegeben „und nach den Regeln, welche diese Kategorie in den Zusammenhang unserer äusseren sowohl als inneren Wahrnehmungen zu einer Erfahrung hineinbringt, müssen auch beiderseits Erscheinungen unter sich verknüpft werden.“ (A. 379.) Hier ist das entscheidende Wort gesprochen: es kann für uns nicht zwei absolut getrennte, heterogene Arten von Substanzen geben, weil die Kategorie der Substanz, weil die Funktion, die dieser Begriff ausübt, nur Eine ist; weil somit von Anfang an ein gemeinsames Forum der Erkenntnis besteht, vor welches beide Arten der Gegenständlichkeit gehören. Die metaphysischen Theorien des physischen Einflusses, der vorherbestimmten Harmonie und der übernatürlichen Assistenz leiden sämtlich an dem gleichen Grundgebrechen, dass sie dieses Forum umgehen und ausschalten. Sie setzen durch eine dogmatische „Subreption“ den Inhalt der Erkenntnis völlig ausserhalb des Bereichs ihrer Grundregeln heraus, sie heben somit von Anfang an die Voraussetzung aller Begreiflichkeit auf. So widerlegt denn auch jede dieser Theorien nicht sowohl den Gegner, als ihre eigene dualistische Voraussetzung. (A. 390 ff.) —

Materialismus und Idealismus erweisen sich daher jetzt, wenn man beide in ihrem gewöhnlichen metaphysischen Sinne nimmt, gleich sehr als willkürliche Projektionen. Die „Widerlegung des Idealismus“, die die zweite Auflage hinzufügt, ist keineswegs ein äusserlich abgedrungener Zusatz, sondern hängt mit den ersten Grundüberzeugungen der Vernunftkritik aufs genaueste zusammen. Von Anfang an betraf die Frage des Kantischen Idealismus nicht die Existenz der Sachen, sondern die Geltung der Erkenntnis: nicht die „Subjektivität“ des Raumes,

sondern die Objektivität der Geometrie war es, was bewiesen werden sollte. (S. ob. S. 561 ff.) Hierin liegt in der Tat die scharfe prinzipielle Unterscheidung gegenüber Berkeley, die durch die Prolegomenen, auch im geschichtlichen Sinne streng zutreffend, bezeichnet wird. Der Idealismus Berkeleys bedeutet den paradoxen Versuch, von einem rein sensualistischen Ausgangspunkt aus, ein absolutes metaphysisches Geisterreich zu erweisen. Beide Tendenzen vereinen sich in einem gemeinsamen Zug. Die Erfahrung wird von Berkeley — wie Kant ihm vorwirft — um die allgemeingültigen begrifflichen „Kriterien ihrer Wahrheit“ gebracht; aber eben diese ihre logische Entwertung sollte dazu dienen, den Zusammenhang mit dem metaphysischen Ursprung, der für sie angenommen wird, um so fester zu knüpfen. (Vgl. ob. S. 240 ff. und Buch V, Kap. 4, Anm. 79.) Der „schwärmerischen Absicht“, die sich hier mehr und mehr offenbarte, tritt nunmehr das nüchterne kritische Vorhaben entgegen, „lediglich die Möglichkeit unserer Erkenntnis a priori von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen“. (Proleg., Anhang.) Jetzt kann nicht mehr gefragt werden, ob die Gegenstände der Natur in der gleichen Weise wie unser geistiges Ich existieren; sondern ob unsere Aussagen über sie von gleicher Gewissheit sind, wie diejenigen über die Modifikationen unseres eigenen „Innern“. Denn dies steht uns jetzt als Ergebnis fest: dass auch das Sein des empirischen Ich nicht anders denn in der Erfahrung gegeben und somit durch die Form der Erfahrung bedingt ist. Diese Grundform aber schliesst die innere, wie die äussere Anschauung, schliesst den Raum wie die Zeit als gleich ursprüngliche Momente ein. Wir können von unserem empirischen Ich nicht anders reden, als indem wir es den Gegenständen gleichsam gegenüberstellen und es von ihnen abheben; diese Unterscheidung aber setzt die Anschauung des Raumes, in der uns Gegenstände allein gegeben werden können, notwendig voraus.

Die empirische Erkenntnis des Ich ist somit nicht von anderer Art, wie die des Naturobjekts und ruht auf keinen anderen und vollgültigeren Gründen der Gewissheit. Diese Einsicht allein aber ist es, die Kant durch die „Widerlegung des Idealismus“ zu voller Klarheit zu erheben sucht. Nicht die Existenz der „Dinge an sich“ soll hier — wie man sonderbarerweise bis-

weilen angenommen hat — bewiesen werden; sondern die Aufgabe beschränkt sich einzig und allein auf den Nachweis, dass etwas „auf empirische Art, mithin als Erscheinung im Raume ausser uns sei“. „Mit anderen Gegenständen als denen, die zu einer möglichen Erfahrung gehören, haben wir es nicht zu thun, eben darum weil sie uns in keiner Erfahrung gegeben werden können, und also für uns nichts sind.“ (Proleg. § 49.) Die Inhalte des äusseren Sinnes sind nicht minder „wirklich“ als die des inneren, weil sie die gleiche durchgängige Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen und somit die gleiche objektive Wahrheit, wie diese, besitzen. So lässt sich der materiale Idealismus sehr leicht heben; ist es doch eine ebenso sichere Erfahrung, dass Körper ausser uns (im Raume) existieren, als dass ich selbst nach der Vorstellung des inneren Sinnes (in der Zeit) da bin. Mehr aber als diese Gewissheit kann vom kritischen Standpunkt aus weder geleistet, noch gefordert werden. Der verlangte Beweis kann nicht darthun wollen, dass die Körper ausserhalb aller Beziehung zum Denken, zur Erkenntnis überhaupt an sich vorhanden sind; nur dies will er erweisen, dass wir von äusseren Dingen objektiv gültige Urteile fällen können, d. h. „dass wir von ihnen auch Erfahrung und nicht bloss Einbildung haben.“ Dies aber kann nicht anders geschehen, „als wenn man beweisen kann, dass selbst unsere innere . . . Erfahrung nur unter Voraussetzung äusserer Erfahrung möglich sei.“ (Kr. 275.) Das Ich könnte sich seines Daseins als in der Zeit bestimmt nicht bewusst werden, wenn es nicht den Fluss und Wandel seiner inneren Zustände auf ein Beharrliches bezöge und in ihm fixierte; dies Beharrliche aber kann seinerseits nur durch die Vermittlung der äusseren Anschauung fixiert werden, die sich somit als ein unentbehrlicher Faktor in der Gestaltung selbst des „psychischen“ Seins erweist. Daher wird dem Idealismus nunmehr das Spiel, das er trieb, mit mehrerem Rechte umgekehrt vergolten: denn wenn er annahm, dass die einzig unmittelbare Erfahrung die innere sei und von ihr aus erst mühsam und auf Umwegen auf äussere Dinge geschlossen werden müsse, so zeigt sich jetzt, dass äussere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei, weil ohne sie keine notwendige Verknüpfung der Erscheinungen in der Zeit, also keine „Objektivität“ im kri-

tischen Sinne möglich wäre. (S. ob. S. 525.) Die äussere Wahrnehmung beweist nicht ein Wirkliches im Raume, das ihr Quell und ihre Ursache wäre, sondern sie ist dieses Wirkliche selbst, sofern sie unter notwendigen Gesetzen steht. Das „Reale“ äusserer Erscheinungen ist also wirklich: nicht als ein Etwas, das hinter ihnen liegt, sondern als derjenige Erfahrungsinhalt, zu dem wir die blossе Wahrnehmung umprägen, indem wir die „formalen“ Regeln der Erkenntnis auf sie anwenden. „Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände ebenso wenig nöthig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes, (meiner Gedanken); denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist. Also ist der transcendente Idealist ein empirischer Realist und gesteht der Materie als Erscheinung eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird“. (A. 371.) Die empirische Realität heisst „unmittelbar“, sofern es nicht nötig ist, um uns ihrer zu versichern, über das Bewusstsein hinweg zu einer völlig anderen Seinsart zu greifen; aber es ist deutlich, dass sie zugleich im logischen Sinne durch die Bedingungen des Denkens, wie durch die der reinen Anschauung als vermittelt angesehen werden muss.

Die Bindung des „Ich“ an die Erkenntnisbedingungen, kraft deren es entsteht und durch die es allein setzbar wird, erhält sodann ihren Abschluss und ihre klarste Ausprägung in der Kritik der rationalen Psychologie. Wer den Ichbegriff von seinem logischen Ursprung ablöst, der verfällt damit den Paralogismen des Seelenbegriffs. Der blossе Satz „Ich denke“ ist der „alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welcher sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll.“ Dieser Satz indessen enthält nichts anderes als die blossе Form jeglichen Urteils überhaupt, die als solche in jede Aussage eingeht; die aber eben darum nicht irgend einen bestimmten, charakteristisch unterschiedenen Seinsinhalt aus sich hervorgehen zu lassen vermag. Damit Vorstellungen als Vorstellungen eines Bewusstseins angesehen werden, müssen sie wechselseitig auf einander bezogen, müssen sie durch den Akt der Apperzeption, der jede von ihnen begleitet, zur Einheit verknüpft

werden. Aber dieser Akt der Verknüpfung stellt keinen besonderen Inhalt dar, der neben den einzelnen Vorstellungsinhalten gegeben wäre. Und lediglich ein solcher Inhalt ist es doch, auf den die rationale Seelenlehre ausgeht. Ihr genügt es nicht, das Ich als logische Relation, als einen begrifflichen Einheitspunkt zu denken, sondern sie will absolute metaphysische Prädikate, wie die Unteilbarkeit und Stofflosigkeit, die Persönlichkeit und die unbeschränkte Fortdauer von ihm erweisen. Damit aber wird ein rein hypothetischer Bedingungssatz zu einer kategorischen Behauptung über die Welt der tatsächlichen Gegenstände umgedeutet. Wir wissen freilich, dass, wenn und sofern Bewusstsein stattfinden soll, bestimmte Vorbedingungen erfüllt sein müssen; aber diese Einsicht kann uns niemals zu dem Satze berechtigen, dass über die Grenzen hinaus, in welchen die Erfahrung uns dies kundtut, Bewusstsein notwendig stattfinden müsse. Dass ich mir in der ganzen Zeit, deren ich mir meiner bewusst bin, als einer Einheit bewusst bin, ist ein unbestreitbarer, ja identischer Satz, da Bewusstsein nichts anderes als eben diesen Zusammenschluss besagt; aber diese analytische Behauptung kann in keiner Weise dazu dienen, das Sein und die Persönlichkeit des Ich synthetisch über die empirischen Schranken zu erweitern, in welchen beide mir gegeben sind. „Denn das Ich ist zwar in allen Gedanken; es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden, die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterscheidet. Man kann also zwar wahrnehmen, dass diese Vorstellung bei allem Denken wiederum vorkommt, nicht aber dass es eine stehende und bleibende Anschauung sei, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten.“ (Kr. A. 350.) Ebenso ist es allerdings zutreffend, dass dem blossen Gedanken des Ich als solchem eine qualitativ einheitliche Bedeutung zukommt, die sich nicht weiter zerfallen, noch teilen lässt; aber zwischen diesem ideellen Sinn des Ichbegriffs und der behaupteten Einfachheit der Ichsubstanz besteht keinerlei erkennbarer Zusammenhang. Die Einfachheit der Vorstellung von einem Subjekt ist darum nicht eine Erkenntnis von der Einfachheit des Subjekts selbst. (A. 355.) So kann man den Satz, dass die Seele Substanz sei, gar wohl gelten lassen; aber man muss sich zugleich bescheiden, dass uns dieser Begriff nicht im mindesten

weiter führe oder irgend eine von den gewöhnlichen Folgerungen der vernünftelnden Seelenlehre, wie z. B. die Fortdauer der Seele nach dem Tode lehren könne, „dass er also nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität bezeichne“. (A. 351.)

Auch an diesem Punkte scheidet sich Kant, dessen Lehre man als die „Versöhnung“ des Empirismus und Rationalismus aufzufassen pflegt, mit gleicher Energie von den Voraussetzungen beider Denkrichtungen. Der Empirismus wird durch den Begriff des „reinen Ich“ abgewiesen, der zuletzt den ganzen Inhalt der reinen synthetischen Grundsätze in sich birgt. Das Bewusstsein ist keine Summe, kein blosses „Bündel“ von sinnlichen Perzeptionen, sondern es setzt für seinen Bestand notwendige und objektiv gültige Verknüpfungsweisen voraus. Aber diese Form der notwendigen Geltung führt zu keinem ausserempirischen Sein hinaus. Die freie Betätigung des „intellectus ipse“ erschliesst fortan, so sehr sie anerkannt und hervorgehoben wird, nicht mehr den Zugang zu der Welt der Monaden als geistiger Substanzen. Das Denken für sich genommen ist, wie Kant betont, „bloss die logische Funktion, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloss möglichen Anschauung.“ „Dadurch stelle ich mich mir selbst weder, wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, vor, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahire. Wenn ich mich hier als Subjekt der Gedanken oder auch als Grund des Denkens vorstelle, so bedeuten diese Vorstellungsarten nicht die Kategorien der Substanz oder der Ursache; denn diese sind jene Funktionen des Denkens (Urteilens) schon auf unsere sinnliche Anschauung angewandt, welche freilich erforderlich werden würde, wenn ich mich erkennen wollte. Nun will ich mir meiner nur als denkend bewusst werden; wie mein eigenes Selbst in der Anschauung gegeben sei, das setze ich beiseite, und da könnte es mir, der ich denke, bloss Erscheinung sein; im Bewusstsein meiner Selbst beim blossen Denken bin ich das Wesen selbst, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist.“ (Kr. 429.) Damit erst ist die Trennung von Leibniz vollzogen. Diese Trennung liegt nicht in der „transzendentalen Aesthetik“ vor, mit der vielmehr Leibniz' Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit bis ins Einzelne übereinstimmt,

sondern sie wird erst in der transzendentalen Logik und Dialektik erreicht. Der Weg und die Entstehung der Leibnizischen Metaphysik lässt sich in der Tat dadurch bezeichnen: dass sie mit der Analyse des logischen Subjektbegriffs beginnt, um mit der Setzung des metaphysischen Substanzbegriffs zu enden. Die Monade, die in erster Linie das einheitliche Gesetz bezeichnete, durch welches alle Glieder einer Veränderungsreihe mit einander zusammenhängen und durch das sie ihre charakteristische individuelle Bestimmtheit erlangen, wandelt sich zum Grund und Ursprung der Veränderungen selbst; zum tätigen Prinzip, das die Folge der Vorstellungen aus sich selbst hervorgehen lässt.¹⁸⁾ Dieser Grundansicht, nach welcher das empirische zeitliche Sein aus höheren intellektuellen Prinzipien abgeleitet und erklärt wird, tritt die transzendente Deduktion der Kategorien gegenüber. Hier erweist die Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe ihre Bedeutung. Die Begriffe der Substanz und der Ursache sind, nach ihr, selbst nichts anderes, als die Mittel, die Zeitfolge der Erscheinungen erkennbar zu machen und sie zur objektiv notwendigen zu gestalten; sie können uns somit niemals über die Bedingtheit des Zeitlichen überhaupt hinausheben. Der „Satz vom Grunde“ verliert seinen metaphysischen Sinn und schränkt sich auf die Funktion ein, die er in der wissenschaftlichen Physik auszuüben vermag. (Vgl. ob. S. 573 f.) Die „logische Erörterung des Denkens überhaupt“ darf nicht länger für eine „metaphysische Bestimmung des Objekts“ gehalten werden. Denn ist dies auch nur an einem einzigen Punkte geschehen, glauben wir auch nur in unserem eigenen Ich das absolute Sein unmittelbar zu erfassen, so hätten wir auf diese Art doch einen Schritt über die Sinnenwelt hinaus getan, „wir wären in das Feld der Noumenen getreten, und nun spreche uns niemand die Befugnis ab, in diesem uns weiter auszubreiten, anzubauen und, nachdem einen jeden sein Glückstern begünstigt, darin Besitz zu nehmen.“ (Kr. 409f.) In Wahrheit aber können wir auch uns selbst nicht anders, denn „zum Behufe einer möglichen Erfahrung“ denken. Auch die Einheit des Bewusstseins vermögen wir nur dadurch zu erkennen, dass wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen. (Kr. 420.) Hier kommt es wiederum zum schärfsten Ausdruck, dass das „Selbst“, von dem

die Kritik spricht und mit welchem sie es allein zu tun hat, nicht als eine metaphysische Tatsache gegeben, sondern lediglich als ein logisches Requisite ermittelt ist, — dass ihm kein anderes Sein zukommt, als das Sein der Bedingung. Wir bestimmen das Ich zu demjenigen, als was wir es logisch brauchen; aber wir müssen uns hierbei vor dem Irrtum hüten, die mögliche Abstraktion von unserer empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewusstsein einer abgesondert möglichen Existenz unseres denkenden Selbst zu verwechseln. (Vgl. Kr. 427.) —

Hier aber mündet die Kritik der Paralogismen der reinen Seelenlehre in ein allgemeineres Problem ein. Die Annahme der absoluten Seelensubstanz, sowie die Lehre von ihren einzelnen Attributen bildet nur ein besonders prägnantes Beispiel für den allgemeinen Hang des Denkens, die reinen Erkenntnismittel in ebensoviele Erkenntnisgegenstände zu verwandeln. Wir versuchen immer von neuem, das reine Ich, das nichts anderes ist als das „Vehikel“ aller Begriffe überhaupt, gleich einem losgelösten Objekt, das einer besonderen, sinnlichen oder intellektuellen, Anschauung fähig wäre, zu behandeln. Wir bemerken nicht, dass durch dieses „Ich oder Er oder Es, welches denkt“, im gegenständlichen Sinne gar nichts erkannt wird; dass wir uns vielmehr hier in einem beständigen Zirkel herumdrehen, sofern wir uns der Einheit des Selbst jederzeit schon bedienen müssen, um irgendwelche Prädikate von ihm auszusagen. Eine rationale Theorie über den Satz „Ich denke“ zu versuchen, verwickelt in lauter Tautologien, da dieser Satz die Voraussetzung aller Urteilsfällung, also aller Theorie überhaupt ist. (A. 366, B. 404.) So ist es mir freilich erlaubt zu sagen: ich bin eine einfache Substanz; „aber dieser Begriff oder auch dieser Satz lehrt uns nicht das Mindeste in Ansehung meiner selbst als eines Gegenstandes der Erfahrung, weil der Begriff der Substanz selbst nur als Funktion der Synthesis, ohne unterlegte Anschauung, mithin ohne Objekt gebraucht wird, und nur von der Bedingung unserer Erkenntnis, aber nicht von irgend einem anzugebenden Gegenstande gilt.“ (A. 356.) Woher stammt dieser scheinbar unbesieglige Hang, die Funktionen der Erkenntnis in Objekte, die Bedingungen in Dinge zu verwandeln, worin wurzelt dieser Grundtrieb des Denkens, aus welchem alle Metaphysik zuletzt stammt und aus welchem

sie immer neue Nahrung zieht? Es genügt nicht, diesen Trieb zu bekämpfen, sondern wir müssen suchen, ihn in seinen letzten Motiven zu verstehen, sofern wir gegen ihn und gegen die Illusion, die er schafft, wahrhaft gesichert sein sollen.

V.

Das „Ding an sich“.

Die Grundfrage der Kritik der reinen Vernunft lässt sich durch den Begriff der Objektivität bezeichnen. Die objektive Gültigkeit unserer apriorischen Erkenntnisse zu erweisen, bildet ihre zentrale Aufgabe. Um diesem wesentlichen Zwecke zu genügen, musste die Kritik der Metaphysik durchgeführt werden. Denn die Voraussetzung der absoluten Gegenstände, auf welcher diese Metaphysik beruht, enthält einen latenten Widerspruch gegen die Geltung und Möglichkeit unserer Erfahrungserkenntnis. Sollte „Natur“ das Dasein der Dinge an sich selbst bedeuten, so würden wir sie niemals, weder a priori noch a posteriori, erkennen können. Nicht a priori; denn der Verstand und die Bedingungen, unter denen er allein die formale Gesetzlichkeit seiner Inhalte zu denken vermag, schreibt doch den Dingen selbst keine Regel vor und vermöchte somit von ihnen nur dadurch ein Wissen zu erlangen, dass sie ihm als Objekte, nach denen er sich richten und deren Bestimmungen er ablesen könnte, vorher gegeben wären. Aber auch diese bloss empirische Kenntnisnahme wäre, wenn wir es mit Dingen an sich selbst zu tun hätten, unmöglich; denn durch blosser Erfahrung wird niemals diejenige Notwendigkeit erreicht, die im Begriff des Seins der Dinge bereits implicit eingeschlossen liegt. (Proleg. § 14.)

So musste alle Erkenntnis, um in sich selbst Festigkeit und Wahrheit zu erlangen, auf das Gebiet der Erscheinung eingeschränkt werden. Aber damit scheint wiederum das Ziel der gesamten kritischen Untersuchung vereitelt. Das Wissen scheint in seinem reinen logischen Wert herabgesetzt, indem es in einem begrenzten Umkreis des Seins festgehalten wird. Selbst wenn die herkömmliche Verwechslung von „Erscheinung“ und „Schein“ vermieden, wenn die empirische Realität des Gegenstandes

in den formalen Grundsätzen des Verstandes als fest begründet erkannt wird, so scheint sich doch der eigentliche Kern der Wirklichkeit uns für immer zu entziehen. Es bliebe eine niedere, eine untergeordnete Sphäre des Seins, die sich unserem Wissen, zu so hoher formaler Vollendung es auch gelangen mag, allein erschliesst. —

Auch hier indessen müssen wir die Fragestellung Kants, um sie in ihrer spezifischen Bedeutung zu verstehen, zuvor innerhalb des allgemeinen geschichtlichen Problemkreises betrachten, dem sie angehört. Das Wort „Erscheinung“ besitzt für Kant zunächst keinen metaphysischen Klang. Er entnimmt es nicht dem Sprachgebrauch der Metaphysik, sondern dem der Naturwissenschaft, in dem es, während des ganzen achtzehnten Jahrhunderts, fest eingebürgert war. Für die gesamte Newtonische Physik bedeutet das „Phänomen“ nichts anderes, als den empirischen Gegenstand, sofern er uns unmittelbar bekannt und gegeben ist; sofern er sich uns sinnlich kundgibt, ohne dass wir nötig hätten, ihn erst durch Vermittlung metaphysischer Hypothesen zu gewinnen. Dass die Physik es nur mit den Phänomenen zu tun habe, das besagt hier also, dass sie es verschmäht, die Naturbegebenheiten auf „dunkle Qualitäten“, die sich hinter ihnen verbergen, zurückzuführen, und sie statt dessen lediglich in der mathematischen Gesetzlichkeit ihrer Abfolge zu begreifen trachtet. Somit ist die Erscheinung hier nicht ein Etwas, das uns nur mangelhaft, nur als Teilausdruck des wahrhaften Seins bekannt wäre; sondern umgekehrt gerade das, wovon wir ein sicheres und unumstössliches Wissen besitzen, das keinerlei transzendenter Annahmen zu seiner Bestätigung bedarf. Die reine „Tatsache“, die sich unabhängig von jeder spekulativen Deutung kraft des wissenschaftlichen Experiments feststellen lässt, macht den Inhalt der Erscheinung aus. (Vgl. ob. S. 324 ff., 463.) Man braucht nur die bekannten Handbücher der Naturlehre, die Kant selbst seinen naturwissenschaftlichen Vorlesungen zugrunde legte, aufzuschlagen, um in ihnen alsbald diesen Gebrauch des Begriffs anzutreffen. „Erscheinung“ und „Naturbegebenheit“ treten hier als vollkommene Wechselbegriffe auf. „Diejenigen Veränderungen“ — so heisst es in Eberhards „Ersten Gründen der Naturlehre“ — welche wir durch die Sinne bemerken können, heissen

Naturbegebenheiten (phaenomena); die anderen begreifen wir nur durch den Verstand¹⁹⁾ So ist die Erscheinung dasjenige, was in Raum und Zeit klar und offen vor uns liegt und dessen Wirklichkeit wir somit nicht erst zu erschliessen brauchen. Wie völlig Kant innerhalb dieser Gesamtanschauung steht, lässt sich z. B. aus seiner „Widerlegung des Idealismus“ ermessen. Dass die Materie empirische Realität besitzt, wird hier dadurch erwiesen, dass sie selbst nichts als Erscheinung ist; dass also ihre Wirklichkeit nicht „hinter“ unseren räumlichen Vorstellungen, als eine unbekannte Wesenheit gesucht zu werden braucht, sondern uns in der äusseren Erfahrung und kraft ihrer Grundform unmittelbar gegeben ist. (S. ob. S. 583 f.)

Die Erscheinung bedeutet somit ihrem ursprünglichen Sinne nach lediglich den Gegenstand der Erfahrung, der uns, als solcher, niemals anders als unter den Bedingungen der Erfahrung gegeben werden kann. Vom Standpunkt der reinen Wissenschaft aus kann keinerlei Zwang und Antrieb bestehen, von diesen Bedingungen, in denen der gesamte positive Gehalt des Wissens begründet ist, absehen zu wollen. Die Relativität der Erkenntnis ist kein Makel, mit dem sie behaftet bleibt, sondern der Quell und die Voraussetzung ihrer eigentlichen und höchsten Leistungen. In dieser Hinsicht wächst Kant auch über die Erkenntnistheorie des „Positivismus“, wie sie im achtzehnten Jahrhundert insbesondere durch die grossen mathematischen Forscher, durch d'Alembert und Maupertuis vertreten ist, hinaus. Die Einschränkung auf die Erscheinungswelt enthält für ihn nichts mehr von jener skeptischen Resignation, die hier noch überall deutlich hindurchklang. (Vgl. ob. S. 337.) „Wenn die Klagen: Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, soviel bedeuten sollen als: Wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig: denn sie wollen, dass man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne; folglich dass wir ein von dem menschlichen nicht bloss dem Grade, sondern sogar der Anschauung und Art nach gänzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel weniger, wie sie beschaffen seien.

Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dies mit der Zeit gehen werde. Jene transcendentalen Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, da es uns nicht einmal gegeben ist, unser eigenes Gemüt mit einer anderen Anschauung, als der unseres inneren Sinnes zu beobachten. Denn in demselben liegt das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit.“ (Kr. 333 f.) Das Geheimnis, dass wir überhaupt nur kraft bestimmter Bedingungen erkennen können, dass es gerade die Anschauung von Raum und Zeit, sowie die reinen Kategorien sind, durch die allein wir irgend etwas verstehen, lässt sich nicht weiter auf seinen metaphysischen Ursprung zurückverfolgen; sondern wir müssen uns hier mit der logischen Einsicht begnügen, dass uns, wenn wir diese Denkmittel aufheben, ebensowenig mehr ein „Ich“, wie ein „Gegenstand“ zurückbleibt. Wer nach dem Schlechthin-Innerlichen der Materie fragt, statt sie in all ihren dynamischen Beziehungen und Verhältnissen zu erforschen, der hängt einer „blossen Grille“ nach und verliert darüber die echte konkrete Wirklichkeit der Dinge. Der Gedanke, den Kepler und Galilei unablässig gegen die Mystiker und Naturphilosophen ihrer Zeit verteidigt hatten und den noch Newton beständig den „philosophischen“ Gegnern entgegenhält, tritt uns hier nochmals in seiner allgemeinen Bedeutung entgegen. (Vgl. Bd. I, S. 268, 310, II, 324.) Wie der Physiker nicht die geheime Macht zu kennen braucht, die die schweren Körper zur Erde hinzieht, sondern sich begnügt, den Vorgang des Falles selbst in seiner objektiven Beschaffenheit und in seinen exakten Maassen zu erkennen, so besteht die Aufgabe der Metaphysik fortan nicht darin, die letzten „Gründe“ des Bewusstseins aufzudecken, um dadurch die Tatsache, dass überhaupt Wahrnehmung in uns stattfindet, sowie dass wir unter diesen oder jenen Formen denken, zu erklären. Nur das können wir zu wissen verlangen, auf welchem Wege und kraft welcher Bedingungen aus der blossen „Materie“ der Wahrnehmung die wissenschaftliche Form der Erfahrung sich gestaltet. Wir forschen nicht länger danach, woher Erfahrung stammt, sondern wir fragen, was sie ihrer reinen

logischen Struktur nach ist. Dass die echte Methode der Metaphysik mit derjenigen im Grunde einerlei sei, die Newton in die Naturwissenschaft eingeführt habe, hatte schon die vorkritische Schrift über die „Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ betont. (S. ob. S. 463.) Die Naturwissenschaft aber wird uns niemals das Innere der Dinge d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist, entdecken und braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen; „ja wenn ihr auch dergleichen anderweitig angeboten würde (z. B. Einfluss immaterieller Wesen), so soll sie es doch ausschlagen und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, sondern diese jederzeit nur auf das gründen, was als Gegenstand der Sinne zur Erfahrung gehören und mit unseren wirklichen Wahrnehmungen nach Erfahrungsgesetzen in Zusammenhang gebracht werden kann.“ (Proleg. § 57.) So darf auch die kritische Philosophie keine höhere Aufgabe kennen, als den gesetzlichen Zusammenhang der Erkenntnis aufzudecken und darf sich von ihm durch keine transzendenten Lockungen und Versprechungen abwendig machen lassen. —

Dass wir die Dinge an sich nicht erkennen, das bedeutet also in diesem Zusammenhang keine leere Negation, sondern ist der Ausdruck einer höchst positiven, kritischen Grundeinsicht. Dieser Satz muss vor allem als „transscendentaler“ Satz verstanden werden: in dem Sinne, dass er sich „nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen“ beschäftigt. Nicht darum handelt es sich, ein, wenngleich nur negatives, Verhältnis der absoluten Dinge zu unserem Erkenntnisvermögen festzustellen — denn Kants Idealismus betrifft nicht die „Existenz der Sachen“, somit auch nicht ihre reale Beziehung zum „Subjekt“ — sondern die Feststellung betrifft lediglich die Charakteristik der Erkenntnis selbst. Der Grundcharakter nicht sowohl der Dinge, als des Wissens um die Dinge ist es, nichts „an sich selbst“ zu bedeuten, sondern sich nur in reinen Relationen verwirklichen zu können. „Erkennen“ heisst für uns „bedingen“: heisst ein Mannigfaltiges unter die synthetischen Einheiten des Verstandes fassen. Die Bedingtheit jeglichen Objekts der Erkenntnis ist also bereits in ihrer reinen Funktion enthalten: sie aufheben wollen, hiesse an dem Ziele festhalten und alle

Mittel zu seiner Erreichung und Erfüllung von sich werfen. Existenz — dies besagt somit der Satz in erster Linie — ist nichts „an sich selbst“; sondern was mit diesem Begriff gemeint ist, kann immer erst durch die Hinzufügung einer bestimmten Erkenntnisbedingung festgestellt werden. Wir sprechen, im populären Sprachgebrauch, sowohl von der „Existenz“ eines sinnlich wahrnehmbaren Einzeldinges, wie von der der Kraft oder des Atoms; von der „Existenz“ der Zahl π , wie von der der „Einwohner im Monde“. Erst die schärfere erkenntnistheoretische Analyse zeigt uns, dass es unkritische Naivetät ist, alle diese Bedeutungen durcheinander zu werfen; dass es sich hier um eine anschauliche Gewissheit, dort um eine reine gedankliche Setzung, dass es sich in dem einen Falle lediglich um die vollkommene logische Determination, in dem anderen um ein mögliches empirisches Sein handelt, das wir im Fortgang der Erfahrung dereinst tatsächlich antreffen könnten. Somit ist das „Sein“ eines Inhalts überhaupt kein eindeutiger Begriff, sondern wird dies erst, wenn die Erkenntnisinstanz, auf die wir die Aussage beziehen, feststeht: wenn wir wissen, ob die Empfindung oder die logische Schlussfolgerung, ob das Denken oder die Anschauung für ihn eintreten sollen. Immer muss ein bestimmtes prinzipielles Forum angegeben werden, immer muss gleichsam ein Index und Exponent des Wissens zugefügt werden, damit das Urteil über das Sein seinen klaren Sinn erhält. Abgelöst von jeder Beziehung auf irgend ein Mittel der Erkenntnis überhaupt verliert der Begriff des Seins jede feste inhaltliche Bedeutung. Somit können wir freilich auf die Frage, was ein „transscendentaler Gegenstand“ ausserhalb aller Bedingungen der Erkenntnis sei, keine Antwort geben: „nämlich, was er sei, aber wohl, dass die Frage selbst nichts sei, darum weil kein Gegenstand derselben gegeben worden . . . Also ist hier der Fall, da der gemeine Ausdruck gilt, dass keine Antwort auch eine Antwort sei, nämlich dass eine Frage nach der Beschaffenheit desjenigen Etwas, was durch kein bestimmtes Prädicat gedacht werden kann, weil es gänzlich ausser der Sphäre der Gegenstände gesetzt wird, die uns gegeben werden können, gänzlich nichtig und leer sei.“ (Kr. 506.) —

Damit ist der allgemeine Rahmen, innerhalb dessen die Diskussion des „Dinges an sich“ sich halten muss, klar be-

zeichnet. Der Zusammenhang mit dem System der Erkenntnis darf auch durch diesen Begriff niemals prinzipiell aufgehoben werden. Die bestimmte Form unserer empirischen Erkenntnis zwar könnte durch ihn verlassen oder modifiziert sein; völlig bedeutungslos und leer dagegen wäre das Verlangen, jegliche Korrelation mit den Denkbedingungen überhaupt abubrechen. Man erwidere nicht, dass es im Begriff des „Dinges an sich“ liege, ein in jeder Hinsicht unbedingt notwendiges Sein zu bezeichnen. „Denn alle Bedingungen, die der Verstand jederzeit bedarf, um etwas als notwendig anzusehen, vermittelst des Worts: unbedingt wegwerfen, macht mir noch lange nicht verständlich, ob ich alsdann durch einen Begriff eines unbedingt Nothwendigen noch etwas oder vielleicht gar nichts denke.“ (Kr. 621.) Es ist eine „falsche Selbstbefriedigung der Vernunft“, wenn sie glaubt, dadurch, dass sie alle Bedingungen wegschafft, zum wahrhaft „Absoluten“ zu gelangen; denn statt dass hierdurch etwas Neues gesetzt würde, wird vielmehr der Begriff der Notwendigkeit selbst, der gleichfalls ein Erkenntnisbegriff ist und somit das System der Erkenntnisbedingungen voraussetzt, um allen Sinn gebracht. Diese Schlussart, kraft deren man die Vollendung seines Begriffs zu erreichen vermeint, führt somit nur zur Aufhebung aller Begreiflichkeit überhaupt (Kr. 638).

So bedarf der Begriff des „Dinges an sich“, wie jeder andere Begriff, mit dem wir operieren, der kritischen Rechtfertigung und „Deduktion“; so muss der Weg, der zu ihm hinführt, in all seinen einzelnen Phasen aufgezeigt, und die Stelle, an welcher er im Ganzen der Erkenntnis entsteht, deutlich bezeichnet werden. Es wäre ein völliges Missverständnis, wenn man sich dieser logischen Deduktion mit dem Hinweis entziehen wollte, dass der Inhalt, der hier gesetzt ist, ein „Unerkennbares“ bedeuten und repräsentieren solle. Gleichviel wie es sich hiermit verhält, so steht doch dies jedenfalls fest, dass der Begriff des Dinges an sich, als Begriff, den Kriterien der logischen und erkenntnistheoretischen „Wahrheit“ untersteht und sich vor ihnen zu beglaubigen hat. Es ist das Eigentümliche der Transzendental-Philosophie, dass sie keine Frage, die in ihrem Fortgang entsteht, unter dem Vorgeben, dass sie keine Mittel zu ihrer Lösung

besitze, von sich weisen darf. Denn die Vernunft, die das Problem aufgeworfen hat und die somit den Gegenstand der Fragestellung erst erschaffen hat, muss in sich selbst auch die Mittel finden, sie rückschreitend durch Analyse wieder in ihre einzelnen Momente aufzulösen und sie damit kritisch zu entscheiden. Kein Vorschützen einer unvermeidlichen Unwissenheit und unergründlichen Tiefe der Aufgabe kann hier von der Verbindlichkeit freisprechen, sie gründlich und vollständig zu beantworten; „weil eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muss, auf die Frage zu antworten, indem der Gegenstand ausser dem Begriffe gar nicht angetroffen wird.“ (Kr. 505.) Ein Ideal, das die reine Vernunft entwirft, kann daher nicht unerforschlich heissen; vielmehr muss es als Idee in der Natur der Vernunft seinen Sitz und seine Auflösung finden. „Denn eben darin besteht Vernunft, dass wir von allen unseren Begriffen, Meinungen und Behauptungen, es sei aus objektiven, oder, wenn sie ein blosser Schein sind, aus subjektiven Gründen Rechenschaft geben können.“ (Kr. 642.) Die Vollständigkeit der Rechenschaftsablegung erfüllt erst den echten Begriff der „Vernunft“ und macht den Inhalt dieses Begriffs aus. So darf auch der Begriff des „Dinges an sich“, sofern er ein Vernunftbegriff heissen will, dieser Grundforderung nicht widerstreiten. Nicht als eine blosser Hypothese, nicht als eine vage Vermutung darf er auftreten; sondern über sein Recht oder Unrecht muss nach klaren und sicheren Kriterien eindeutig entschieden werden können. „Meinen“ hiesse hier, wie überhaupt im Felde der reinen Vernunft, soviel als „mit Gedanken spielen“. (Kr. 803, 850.) Selbst dort, wo wir von seiten des Inhalts gesehen, vor einer Grenze der Erkenntnis stehen, muss diese Grenze doch durch die Erkenntnis selbst gesetzt und als solche von ihr begriffen sein. An dieser letzteren Forderung wenigstens darf keine Skepsis uns irre machen. Wir können uns nicht früher bescheiden, als bis wir eine völlige Gewissheit erlangt haben: „es sei nun der Erkenntnis der Gegenstände selbst oder der Grenzen, innerhalb deren alle unsere Erkenntnis von Gegenständen eingeschlossen ist.“ (Kr. 789f.) Der Gedanke des „Dinges an sich“ muss als ein notwendiger Gedanke eingesehen werden können, wenn

anders er überhaupt im System der kritischen Philosophie geduldet werden soll. —

Muss indessen auf diese Weise der Begriff des Dinges an sich in steter Correlation mit der systematischen Gesamtheit der Erkenntnismittel erhalten werden, so tritt eben in dieser Forderung die ganze Schwierigkeit seiner genauen und eindeutigen Fixierung deutlich hervor. Denn es ist für die Vernunftkritik charakteristisch, dass sie die Bedingungen, auf denen alle Erkenntnis beruht, nicht von Anfang an als ein fertiges Ganze vor uns hinstellt, sondern dass sie sie erst, in ihrem eigenen allmählichen Fortschritt, gewinnt und erarbeitet. Ihr neuer Begriff der Erkenntnis lässt sich daher auf keiner Stufe der Darlegung als ein völlig abgeschlossener aufweisen und herausheben, sondern er gelangt erst dann zur Klarheit, wenn man den Inbegriff aller logischen Einzelschritte und die logische Regel, von der sie in ihrer Gesamtheit beherrscht sind, ins Auge fasst. Den verschiedenen Etappen auf dem Wege zum kritischen Begriff der Objektivität aber muss notwendig eine ebenso verschiedenartige Formulierung des Begriffs des „Ding an sich“ entsprechen. Dieser Begriff will nicht mehr sein, als die Grenze unserer empirischen Erkenntnis, als der Horizont, der das Gesichtsfeld unserer Erfahrung umschliesst. Er wird daher je nach diesem Gesichtsfeld selbst und je nach den Inhalten, die in ihm gegeben sind, einen verschiedenartigen Anblick gewähren müssen. Dadurch aber gewinnt das Problem jene eigentümlich verwickelte Gestalt, die den Streit der Auslegungen verständlich macht. Die Bedeutung, in welcher der Begriff des „Dinges an sich“ zu Beginn der „transscendentalen Aesthetik“ angewandt wird, ist mit derjenigen, die er am Schluss der transscendentalen Dialektik gewonnen hat, nicht einerlei und kann mit ihr, genauer betrachtet, nicht einerlei sein. Würde es sich hier um die Bezeichnung eines Objekts handeln, das ausserhalb jeglicher Beziehung zur Erkenntnis und von ihr gänzlich unberührt bliebe, so wäre eine derartige Wandlung freilich unbegreiflich. Betrachtet man dagegen den Begriff des „Dinges an sich“ von Anfang an im Zusammenhang mit seiner logischen und erkenntniskritischen Funktion, so ist klar, dass diese Funktion je nach dem Standpunkt, den das Wissen selbst in seinem positiven Aufbau erreicht hat, in verschiedenem Lichte erscheinen

kann. Die gesamte kritische Arbeit, die zwischen der Aesthetik und Dialektik liegt, kann nicht ohne allen Einfluss auf denjenigen Begriff bleiben, der nur dazu bestimmt ist „allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen“ zu bezeichnen. (Vgl. Kr. 523.) Der Begriff des „Dinges an sich“ bedeutet gleichsam die kritische Demarkationslinie des Wissens, die indessen für das Wissen nicht von Anfang an feststeht, sondern die es sich selbst erst, im Fortgang der Analyse, bezeichnet und feststellt. Diese Linie kann zunächst als fließend, der Begriff selbst somit als mehrdeutig erscheinen: wenn nur aus dem Ganzen seiner möglichen Bedeutungen sich, nach Abschluss der Untersuchung, eine klare Einheit gewinnen lässt; wenn diese Bedeutungen, mit anderen Worten, nicht willkürlich nebeneinander stehen, sondern nach einer bestimmten Regel aus einander hervorgehen. Was wir zuletzt suchen, ist eine nach sicheren Grundsätzen vollzogene Grenzbestimmung der Vernunft „welche ihr *nihil ulterius* mit grösster Zuverlässigkeit an die herkulischen Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur soweit, als die stetig fortlaufenden Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen, die wir nicht verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ozean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Aussichten am Ende nöthigt, alle beschwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben.“ (Kr., A. 395 f.) Aber diese „Küsten der Erfahrung“ sind der Vernunftkritik nicht wie dem dogmatischen Empirismus von Anfang an gegeben, sondern sie werden erst durch die synthetischen Grundsätze bestimmt erkannt und verzeichnet; und erst wenn dies geschehen, kann auch der volle Sinn dessen hervortreten, was ausserhalb ihrer — wenngleich nur problematisch — anzunehmen ist. —

Bleiben wir zunächst, in der allmählichen Entwicklung der Bedeutung des Dinges an sich, bei der transzendentalen Aesthetik stehen, so zeigt es sich, dass Kant hier über die Auffassung, die in der Dissertation vom Jahre 1770 enthalten war, noch nirgends prinzipiell fortgeschritten ist. Die transzendente Aesthetik hält sich, wie wir sahen, noch ausserhalb der endgültigen kritischen Fassung, die das Problem der Objektivität inzwischen erhalten hatte. (S. ob. 543.) Wie sie daher den Erfahrungsgegenstand

noch nicht in all seinen Bedingungen zu überschauen und zu durchdringen vermag, so ist folgerecht auch die Auffassung seines „absoluten“ Gegenbildes noch nicht zu voller kritischer Klarheit gediehen. Das Ding an sich dient hier zum Ausdruck der Tatsache, dass unsere Sinnlichkeit sich gegenüber dem Inhalt, auf den sie sich bezieht, rein rezeptiv verhält. Sie vermag nur ein „gegebenes“ Mannigfaltige in die Formen der Anschauung, in die Formen des Raumes und der Zeit zu fassen. Während daher die Begriffe auf reine und ursprüngliche Funktionen des Denkens zurückgehen, also den logischen Gehalt, der sich in ihnen darstellt, selbsttätig erzeugen, beruhen alle Anschauungen auf Affektionen. Diese spezifische Gebundenheit an ein empirisch Gegebenes, das die Erkenntnis nur hinzunehmen hat, ohne es weiter zu analysieren und auf seinen Ursprung zurückverfolgen zu können, soll durch den Begriff des „Dinges an sich“ nicht sowohl erklärt, als vielmehr lediglich bezeichnet werden. „Das sinnliche Anschauungsvermögen — so charakterisiert die Kritik der reinen Vernunft an einer späteren Stelle diesen Standpunkt — ist eigentlich nur eine Receptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficirt zu werden, deren Verhältnis zu einander eine reine Anschauung des Raumes und der Zeit ist . . . und welche sofern sie in diesem Verhältnisse (dem Raume und der Zeit) nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und bestimmbar sind, Gegenstände heissen. Die nicht-sinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Object anschauen; denn dergleichen Gegenstand würde weder im Raume noch der Zeit (als blossen Bedingungen der sinnlichen Vorstellung) vorgestellt werden müssen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Anschauung denken können. Indessen können wir die bloss intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt das transscendentale Object nennen, bloss damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität entspricht.“ (Kr. 522.) Darüber zum mindesten besteht also kein Zweifel, dass die Charakteristik, die durch das „transscendentale Object“ eingeführt wird, ebenfalls nur eine Bestimmung unserer Erkenntnisweise bedeuten kann. Sie beschreibt eine Bedingtheit, die sich an den Inhalten des Bewusstseins selbst vorfinden und als solche aufweisen lässt.

„Es sind“ — wie mit Recht hervorgehoben worden ist — „nur Unterschiede innerhalb des Vorstellens überhaupt, die Kant durch den Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung charakterisiert, nicht der absolute, zwischen dem Vorstellen überhaupt und dem was ausserhalb des Vorstellens liegt. Behält man diese Wendung des Interesses, ausschliesslich nach dem Inneren des Erkennens zu, im Auge, so beantwortet sich ohne weiteres die alte Frage der Kant-Deutung: mit welchem Rechte er denn Dinge an sich als Ursache der Sinnesempfindung bezeichne, da doch die Kategorie der Ursache nur auf sinnliche Erscheinungen, ausdrücklich aber nicht auf Dinge an sich anwendbar sei? Tatsächlich wird hier durch die „Verursachung“ unserer Empfindungen nur eine innere Qualität ihrer ausgedrückt, sie kommen uns in einer eigentümlichen Weise zum Bewusstsein, die wir als Passivität oder Rezeptivität bezeichnen . . . Durch die Anwendung der Kategorie der Ursache soll hier also keineswegs das Ding, wie es an sich selbst ist, erkannt werden, . . . sondern nur was es für uns, d. h. in uns ist, wird damit benannt.“²⁰⁾

Wie daher das „transscendentale Subjekt“ nach Kants ausdrücklicher Erklärung dadurch, dass es als Grund des Denkens vorgestellt wird, dennoch nicht gemäss den Kategorien der Substanz oder der Ursache bestimmt wird, vielmehr diese Vorstellungsart hier nur im übertragenen, analogischen Sinne angewandt werden kann, so gilt das Gleiche auch für den kritischen Correlatbegriff des „transscendentalen Objekts“. (Vgl. Kr. 429.) Auch er bedeutet den Versuch, nicht sowohl über die Erkenntnis überhaupt zu ihrem absoluten Bestimmungsgrunde hinauszuschreiten, als vielmehr den Begriff der Ursache frei von jeglicher Raum- und Zeitbedingung lediglich nach seiner allgemeinen logischen Bedeutung anzuwenden und damit eine andere Art „Gegenständlichkeit“ wenigstens in Gedanken zu fassen. Dadurch entsteht — wie Kant selbst in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ im Hinblick auf Leibniz ausführt — ein „an sich, richtiger Platonischer Begriff von der Welt, sofern sie gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als Ding an sich selbst betrachtet bloß ein Gegenstand des Verstandes ist, der aber doch den Erscheinungen der Dinge zum Grunde liegt“; — nicht in dem Sinne, dass er die Erscheinungswelt erklären soll, sondern nur

dass er ihr als korrespondierend aber zu einer bloss intelligiblen Welt gehörig, zur Seite gesetzt wird.²¹⁾ Unsere Erfahrungserkenntnis beruht, wie wir sahen, auf der Durchdringung zweier verschiedener und auf den ersten Anschein heterogener Erkenntnis-mittel. Nur das Ganze dieser Bedingungen, nur das Ineinandergreifen von Begriff und Anschauung lässt den konkreten Naturgegenstand vor uns erstehen. Denken wir uns jetzt irgend eine dieser Bedingungen aus dem Gesamtkomplex herausgelöst und betrachten wir die Leistung, die sie für sich allein zu vollziehen vermag, so schliesst eine derartige Abstraktion zum mindesten keinen Widerspruch ein. Eine derartige Trennung bleibt ein möglicher Gedanke, gleichviel ob sie irgend einen positiven Erkenntniswert beanspruchen kann. Die Kategorien reichen, ihrem Ursprung nach, weiter als die reine Anschauung des Raumes und der Zeit, da sie lediglich Ausdrücke der allgemeinen Urteilsfunktion sind, die als solche in ihrer rein abstrakten Bedeutung und losgelöst von jedem besonderen Inhalt, der durch sie verknüpft werden soll, betrachtet werden kann. Der Gedanke liegt nahe, dass diese Verschiedenheit des Ursprungs auch eine Verschiedenheit der Anwendung verstattet, aus der sich alsdann ein anderer Aspekt der Wirklichkeit ergeben müsste, als derjenige, der aus der Wechselwirkung von Verstand und Sinnlichkeit entsteht.²²⁾ Dem Gegenstand der „Erscheinung“ würde alsdann ein anderer gegenübertreten, der verglichen mit ihm als der „allgemeinere“ gelten müsste, weil er sich von den besonderen einschränkenden Bedingungen der sinnlichen Anschauung frei hält.

Aber diese Allgemeinheit, die noch in der Dissertation als der eigentliche Vorzug der intellektuellen Erkenntnis galt, bleibt freilich, vom Standpunkt der Vernunftkritik aus, ein fragwürdiger Wert. Denn sie ist analytischer, nicht synthetischer Art; sie hebt mit der Beschränkung des Begriffs zugleich die Bedingung auf, unter welcher allein er für die Erkenntnis wirksam und fruchtbar werden kann. Der Begriff eines Gegenstandes, wie er sich lediglich dem „reinen Verstande“ darbieten würde, enthält freilich keinen unmittelbaren Widerspruch und lässt sich insofern nicht rein logisch bestreiten und widerlegen; aber diese Freiheit vom Widerspruch wird hier, wie bei allen ontologischen Begriffen,

durch die gänzliche Leere an bestimmten Inhalt erkaufte. Wo nichts bestimmt gesetzt ist, da gibt es freilich auch nichts, dem widersprochen werden könnte. So wandelt sich die „nichtsinnliche Ursache“ der Erscheinungen, an welcher die transzendente Aesthetik zunächst noch festhielt und an der sie innerhalb ihres engeren Gesichtskreises in der Tat keine vollständige und eingreifende Kritik zu üben vermochte, im Verlaufe der Untersuchung immer mehr in einen bloss negativen und problematischen Begriff, der die Bedingtheit unserer Erkenntnis, statt sie an irgend einer Stelle aufzuheben, nur zu umso schärferen Ausdruck bringen soll. Das Kapitel „von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“ lässt diese Umformung, die durch die inzwischen erfolgte Kritik der reinen Verstandesbegriffe gefordert war, aufs schärfste hervortreten. Wenn der Verstand einen Gegenstand in einer Beziehung bloss Phänomen nennt, so macht er sich freilich, ausser dieser Beziehung, zugleich noch eine Vorstellung von einem Gegenstand an sich selbst; aber er muss sich hüten, hierbei den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen als einem Etwas überhaupt ausser unserer Sinnlichkeit für den bestimmten Begriff von einem Wesen zu halten, welches wir durch den Verstand auf irgend eine Weise erkennen könnten. Was mit einer solchen Vorstellung gewonnen wird, ist nicht ein besonderer intelligibeler Gegenstand für unseren Verstand, „sondern ein Verstand, für den es gehörete, ist selbst ein Problema, nämlich nicht diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nicht sinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können“. (Kr. 306f., 311f.) Der Begriff des Noumenon bedeutet somit nicht die Besonderheit eines Gegenstandes, sondern die versuchte Absonderung einer bestimmten Erkenntnisfunktion. Sollte durch ihn ein wahres, von allen Phänomenen zu unterscheidendes Objekt gegeben werden, so würde es nicht genügen, dass ich meinen Gedanken von allen Bedingungen sinnlicher Anschauung befreie, sondern ich müsste noch überdem Grund dazu haben, eine andere Art der Anschauung, als die sinnliche ist, anzunehmen; wozu mich indessen kein einziges positives Faktum der Erkenntnis berechtigt. Am Ende ist also

„die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang ausser der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns ausser dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden könnte. Der Begriff eines Noumenon ist also bloss ein Grenzbegriff, um die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives ausser dem Umfange derselben setzen zu können.“ (Kr. 310 f.)

So werden alle dogmatischen Festsetzungen, die die Dissertation zuvor über die intelligible Welt getroffen hatte, nunmehr fallen gelassen; während doch die kritische Scheidung, die sie vor allem anstrebte und die ihr eigentliches Hauptziel bildete, aufrecht bleibt. Wir erinnern uns hier an die Bedeutung, die die Dissertation im Ganzen der Kantischen Gedankenentwicklung gewann. Sie vermochte zuerst, die scharfe Grenzscheide zwischen Metaphysik und Wissenschaft zu ziehen, indem sie aus der empirischen Wissenschaft, aus der Newtonischen Physik selbst, alle Bestandteile ausschied, die von einer fremden Sphäre her in sie eingedrungen waren; indem sie der herkömmlichen Vermischung räumlich-zeitlicher Prädikate mit „intellektuellen“ Prädikaten wehrte. Ohne diese Abwehr, ohne die Abweisung des Gottesbegriffs, wie des Begriffs des Einfachen von den Schranken der Naturwissenschaft, war, nach der geschichtlichen Lage des Problems, der Umkreis der Erfahrung selbst nicht zu zeichnen und zu sichern. (Vgl. ob. S. 496 ff.) Die positive Charakteristik des Erfahrungswissens konnte nur Schritt für Schritt in der Unterscheidung von dem metaphysischen Erkenntnisideal erreicht werden. In der Kritik der reinen Vernunft weist der „Grenzbegriff“ des Noumenon noch deutlich auf diesen Zusammenhang zurück: er bestimmt das Gebiet der empirischen Forschung, indem er es von dem „leeren Raume“ der blossen Verstandeswelt abhebt. —

Wenn indessen der Begriff des absoluten Objekts hier als eine Schöpfung des blossen, von allen Anschauungsbedingungen losgelösten Denkens erscheint, so ist doch damit die eigentliche Hauptfrage noch nicht gelöst. Denn gerade dies bildet doch das Problem, wie dem Denken die eigene Setzung als ein ihm fremdes Gebilde, wie sie ihm unter der Form eines selbständigen, von aller Beziehung zur Erkenntnis freien, Dinges erscheinen könne. Die klare kritische Antwort hierauf aber vermag erst die transscendentale Logik zu geben. Das wesentliche Ziel, das sie verfolgt, besteht darin, die Bedingungen der Objektsetzung überhaupt zu verfolgen und deutlich zu machen. Wir müssen begreifen, was man denn unter dem Ausdruck eines „Gegenstandes der Vorstellungen“ meine und allein meinen kann, was dieser Ausdruck logisch bedeutet, ehe wir irgend eine Theorie über das Verhältnis der Erkenntnis zu ihrem Objekt aufstellen können. „Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntnis correspondirenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstande redet? Es ist leicht einzusehen, dass dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = x müsse gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als correspondirend gegenüber setzen könnten. Wir finden aber, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Nothwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch nothwendigerweise in Beziehung auf diesen untereinander übereinstimmen d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche der Begriff von einem Gegenstande ausmacht. Es ist aber klar, dass, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu thun haben, und jenes x, was ihnen correspondirt (der Gegenstand), weil er etwas von unseren Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand nothwendig macht, nichts anderes sein könne, als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen“ (A. 104 f.). Jetzt erst ist die Illusion, die uns zum „absoluten“ Objekt hinführt, völlig

durchschaut und aufgedeckt: wir hypostasieren in ihm nur den Zusammenhang und die objektive Verknüpfung der Bewusstseinsinhalte überhaupt. Das „Ding an sich“ entsteht als das Correlat und gleichsam als der „Gegenwurf“ der Funktion der synthetischen Einheit; es kommt zu stande, indem wir das X, das in Wahrheit lediglich die Einheit einer begrifflichen Regel der Verknüpfung ist, selbst als einen besonderen sachlichen Inhalt auffassen und als solchen zu erkennen verlangen. Der „nichtempirische d. i. transscendentale Gegenstand der Vorstellungen = x“ kann von uns freilich nicht mehr angeschaut werden; aber nicht darum, weil er ein gänzlich unbekanntes, für sich existierendes Etwas wäre, was sich hinter den Vorstellungen verbirgt, sondern weil er nur die Form ihrer Einheit bedeutet, die zu ihnen nur hinzugedacht wird, nicht aber ausserhalb ihrer ein gesondertes konkretes Dasein besitzt. Er offenbart sich, seiner gesamten logischen Wesenheit nach, in der Funktion der Synthesis, während er freilich, so wenig wie das „stehende und bleibende Ich“, das ihm entspricht, jemals als ein einzelner Inhalt „erscheinen“ könnte. (Vgl. ob. S. 585.) Das „transscendentale Objekt“ ist uns somit niemals anders denn als das blosses „Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung“ gegeben. „Es ist also kein Gegenstand der Erkenntniss an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist. Eben um des willen stellen nun auch die Kategorien kein besonderes, dem Verstande allein gegebenes Objekt vor, sondern dienen nur dazu, das transscendentale Objekt (den Begriff von Etwas überhaupt) durch das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird, zu bestimmen, um dadurch Erscheinungen unter Begriffen von Gegenständen empirisch zu erkennen.“ (A. 250 f.) Indem wir den Verstand gleichsam in Freiheit setzen, indem wir ihn lediglich nach den Gesetzen seiner eigenen Natur und ohne jede fremde einschränkende Bedingung wirksam sein lassen, entsteht ihm damit der Gedanke vom „Gegenstand überhaupt“: denn eben dies ist die spezifische ureigene Leistung des Denkens, „Gegenständlichkeit“ zu setzen und zu ermöglichen. Aber diese Leistung kann nicht anders vollzogen werden, als da-

durch, dass Wahrnehmungsurteile zu Erfahrungsurteilen bestimmt, also das sinnlich-Mannigfaltige nicht überhaupt verlassen, sondern nur unter bestimmte gedankliche Gesichtspunkte gefasst und nach ihnen geordnet wird. (S. ob. S. 524 ff, 534.) Denken wir diesen Zusammenhang abgebrochen, so bleiben uns zwar die Hebel der Objektivität zurück, aber es fehlt für sie jeder Ansatz- und Angriffspunkt. In diesem Sinne kann es, vom Standpunkt der synthetischen Erkenntnis, sogar ausgesprochen werden, „dass die Vorstellung eines Gegenstandes als Dinges überhaupt nicht etwa bloss unzureichend, sondern ohne sinnliche Bestimmung derselben und unabhängig von empirischer Bedingung in sich selbst widerstreitend sei, dass man also entweder von allem Gegenstande abstrahiren (in der Logik), oder wenn man einen annimmt, ihn unter Bedingungen der sinnlichen Anschauung denken müsse.“ (Kr. 335.)

Sehen wir uns somit von dieser Seite her wiederum auf die Grenzen des empirischen Verstandesgebrauchs hingewiesen, so eröffnet sich doch innerhalb dieses Gebrauchs selbst, sofern wir ihn nur zu durchgängiger Vollendung zu bringen streben, ein neues Problem, mit dem nunmehr auch der Begriff des „Dinges an sich“ in eine neue Phase seiner Entwicklung eintritt. Wenn wir von der Einen gegebenen Erfahrung sprechen, wenn wir, grammatisch ausgedrückt, die Erfahrung zum Substantivum machen, so ist hierin bereits eine Voraussetzung enthalten, die vom kritischen Standpunkte aus bedenklich und zweideutig erscheint. Die Kritik kennt die Erfahrung nur als einen stetig fortschreitenden Prozess der Bestimmung, nicht als ein an sich Bestimmtes, das diesem Prozess von Anfang an vorläge und ihm unterbreitet wäre. Nur die allgemeinen Regeln, kraft deren empirische Kenntnisse festgestellt und begründet werden, nicht der Inhalt und der Inbegriff dieser Kenntnisse selbst, bilden für sie den Vorwurf der Analyse. Es ist dogmatische Willkür, diesen Prozess an irgend einem Punkt zum Stehen zu bringen, und das Ganze der möglichen Erfahrung in der wirklichen Anschauung von einem Gegenstande umspannen und begreifen zu wollen. Und dennoch drängt es uns andererseits immer von neuem, die jeweilig erreichte Stufe unserer empirischen Erkenntnis an dem Gedanken des überhaupt Erreichbaren zu messen

und ihr kraft dieser Vergleichung ihren relativen Wert zu bestimmen. Ohne diese Gegenüberstellung, ohne das Bewusstsein der Relativität jeder konkreten Einzelphase unseres Erfahrungswissens, liesse sich keine Einsicht in die allgemeingültige Funktionsweise der empirischen Erkenntnis gewinnen. Und so gilt es hier eine doppelte Aufgabe zu lösen; so gilt es, den „Gegenstand“ der Erfahrung zu begrenzen, ohne die Grenze selbst als ein besonderes, ihm gleichartiges Objekt zu denken. Die allgemeine Grundaufgabe der Kritik wiederholt sich hier in einer neuen Form: die Grenze muss aus einem Ding in eine Erkenntnis verwandelt werden. Diese Fassung der Aufgabe erscheint sogleich als unumgänglich, sobald wir auf den Anfangspunkt der Untersuchung zurückblicken. Die Gegenstände der Erfahrung sind, wie hier festgestellt wurde, nicht anders als im Urteil gegeben; ein Inbegriff von Urteilen aber kann seine Vollendung und seine systematische Abgrenzung nur in einem Gebilde des Denkens, nicht in einem Gebilde des Seins finden. Es können auch hier nur zwei verschiedene Arten der Geltung, nicht der Existenz sein, die einander gegenüber treten. Das „Unbedingte“, dessen Begriff uns entsteht, wenn wir von den Schranken, die jeder Einzelerfahrung anhaften, abstrahieren, bedeutet nichts anderes als die Idee der absoluten Vollständigkeit in der Reihe der Bedingungen. Aber freilich droht dieser Forderungswert der Idee sich für die naive Anschauung immer von neuem in einen eigenen Seinswert zu verwandeln. „Die reine Vernunft hat unter ihren Ideen nicht besondere Gegenstände, die über das Feld der Erfahrung hinauslägen, zur Absicht, sondern fordert nur Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhange der Erfahrung. Diese Vollständigkeit aber kann nur eine Vollständigkeit der Prinzipien, aber nicht der Anschauungen und Gegenstände sein. Gleichwohl, um sich jene bestimmt vorzustellen, denkt sie sich solche als die Erkenntnis eines Objekts, dessen Erkenntnis in Ansehung jener Regeln vollständig bestimmt ist, welches Objekt aber nur eine Idee ist, um die Verstandeserkenntnis der Vollständigkeit, die jene Idee bezeichnet, so nahe wie möglich zu bringen.“ (Proleg. § 44.)

Diese Doppelheit der Betrachtungsweise offenbart sich bereits in der blossen Setzung desjenigen Begriffs, den alle Metaphysik

wie ein selbstverständliches Faktum zugrunde legt: in der Definition des Weltbegriffs. Wie sehr die einzelnen Richtungen der Metaphysik in der Form ihrer Welterklärung auseinandergehen mögen: in dem Einen stimmen sie dennoch überein, dass es sich hier um ein Problem handelt, das als solches in eindeutiger Bestimmtheit unmittelbar zu Tage liegt. Die Kritik trifft daher hier in der Tat auf eine wahrhafte Wurzel der Metaphysik, indem sie diese Voraussetzung bestreitet. Was der Weltbegriff bedeutet, dies steht so wenig ohne schärfere Analyse fest, dass in ihm vielmehr die Grundlagen für völlig widerstreitende Bestimmungen zu finden sind. Je nach der Fassung, die dieser Begriff erhält, führt er zu völlig entgegengesetzten Prädikaten, lassen sich von ihm Endlichkeit oder Unendlichkeit, Begrenztheit oder Unbegrenztheit, zeitlich beschränkte oder ewige Dauer mit gleichem formal-logischen Rechte aussagen. Aber der Quell aller dieser antinomischen Bestimmungen liegt lediglich darin, dass der Weltbegriff in all diesen Urteilen bereits von seinem eigentlichen logischen Fundament abgelöst ist. Seine Bedeutung erwächst ihm erst im Zusammenhang mit dem Erfahrungsbegriff, von dem er nicht abgesondert und dem er nicht als unabhängiges Resultat gegenübergestellt werden kann. Die „Erscheinungen“ in der Welt sind nichts anderes als „empirische Kenntnisse“, können daher nur unter den Bedingungen aufgefasst und beurteilt werden, gemäss denen sie uns bekannt werden. (Kr. 527.) Wird aber an dieser Forderung streng festgehalten, so schwindet alsbald der Schein der Antinomie. Denn was als Bestimmung an den absoluten Dingen einander widerstreiten würde, das kann als Merkmal in der logischen Charakteristik der Erfahrung durchaus zulässig und vereinbar sein. Die Erfahrung trägt in der Tat, je nach dem Gesichtspunkt, unter welchem sie betrachtet wird, für uns die beiden scheinbar entgegengesetzten Züge. Sie ist zugleich endlich und unendlich: das Erste, wenn wir lediglich auf das Ergebnis blicken, das in ihr jeweilig vorliegt; das zweite, wenn wir die Art und die Gesetzlichkeit des Fortschritts, in welchem die einzelnen Ergebnisse allein erreichbar sind, ins Auge fassen.

Somit erhielt auf diesem Boden das Problem eine völlig neue systematische Wendung. Wir erkannten es als eine kritische

Grundeinsicht, dass jede Aussage über Existenz eines Exponenten bedarf, der uns angibt, inbezug auf welches „Vermögen“ der Erkenntnis sie verstanden sein und vor welchem Forum des Urteils sie ihre Geltung behaupten will. (S. ob. S. 594.) Je nach der Wahl dieses Exponenten kann die Behauptung der Existenz einen verschiedenen Sinn einschliessen. Jetzt lässt sich diese Grundanschauung an einem konkreten Einzelproblem bewähren. Das Ganze möglicher Erfahrung, das wir mit dem Namen „Welt“ bezeichnen, besitzt für uns wahrhaftes Sein, sofern wir die Idee dieses Ganzen notwendig brauchen, um dem Einzelnen seine wahrhafte Stelle anzuweisen und es in durchgängiger, systematischer Verknüpfung darzustellen; aber es ist uns als „Sein“ nicht „gegeben“, sondern „aufgegeben“, stellt somit gegenüber dem sinnlich-anschaulichen Gegenstand eine Realität anderer Ordnung dar. Diese Ordnung ist nicht schlechthin als „subjektiv“ zu bezeichnen; denn die Vernunft wird zu ihren Ideen nicht willkürlich, sondern im kontinuierlichen Fortgang der empirischen Synthesis notwendig geführt, wenn sie das, was nach Regeln der Erfahrung jederzeit nur bedingt bestimmt werden kann, von aller Bedingung befreien und in seiner unbedingten Totalität fassen will. (Kr. 490.) Und in diesem Fortgang entstehen der Vernunft erst die Begriffe der besonderen Gegenstände. Die Regel des Fortschritts sagt freilich nicht aus, was das Objekt sei, sondern wie der empirische Regressus anzustellen sei; sie „anticipt“ nicht, was im Objekte vor allem Regressus an sich gegeben ist, sondern „postuliert“ nur, was von uns im Regressus geschehen soll. (Kr. 537 f.) Aber damit wird mittelbar zugleich all dasjenige getroffen und bestimmt, dessen Sein nicht anders als durch den Prozess der empirischen Schlussfolgerung von uns erreicht und festgestellt werden kann. Wenn der Grundsatz seiner subjektiven Bedeutung nach, den grösstmöglichen Verstandesgebrauch in der Erfahrung zu bestimmen, bewährt werden kann, „so ist es gerade eben so viel, als ob er wie ein Axiom (welches aus reiner Vernunft unmöglich ist) die Gegenstände an sich selbst a priori bestimmte; denn auch dieses könnte in Ansehung der Objekte der Erfahrung keinen grösseren Einfluss auf die Erweiterung und Berichtigung unserer Erkenntnis haben, als dass es sich in dem ausbreitetsten Erfahrungsgebrauche unseres Verstandes thätig

bewiese.“ (Kr. 544 f.) Das letzte und höchste Kennzeichen jeder Wahrheit ist dies, dass sie sich in der Schöpfung neuer Erkenntnisse produktiv erweist; so ist auch umgekehrt, wo immer sich diese Produktivität geltend macht, für uns die eigentliche Forderung der „Wahrheit“ erfüllt. Die „Idee“ sagt nicht aus, dass in den Gegenständen als solchen zu jedem Bedingten eine unendliche Reihe von Bedingungen vorhanden sei, sondern nur, dass wir, wie weit wir auch in der Reihe gekommen sein mögen, immer noch nach einem höheren Gliede, es mag uns nun durch Erfahrung bekannt werden oder nicht, fragen müssen. (Kr. 546.) Aber die Frage selbst ist eine Form und ein Spezialfall des Urteils; sie bestimmen und in feste Bahnen lenken, heisst daher zugleich das Verfahren sichern, durch welches allein Objektivität gesetzt werden kann. Das Gesetz der Vernunft, die Natureinheit zu suchen, ist notwendig, „weil wir ohne dasselbe keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch, und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden und wir also in Ansehung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objektiv gültig und nothwendig voraussetzen müssen.“ (Kr. 679.) —

Damit aber hat der Gedanke des „Absoluten“ in einem neuen Sinne eine durchaus positive Bedeutung zurückgewonnen. Was zuvor als ein ewig Unbegriffenes erschien, erscheint jetzt als ein Prinzip des Begreifens, als eine Maxime der empirischen Begriffsbildung selbst. Der Gedanke des „Unbedingten“ darf nicht preisgegeben werden; aber er soll fortan nicht mehr eine Schranke der Erkenntnis, sondern ihr dauernd fruchtbares Motiv bedeuten. Was der Metaphysik als Endziel galt, das vor ihr lag, und das sie doch trotz immer erneuter Versuche niemals wirklich zu ergreifen und festzuhalten vermochte, das erweist sich jetzt als die beständige Triebkraft der Erkenntnis, die sie zu immer neuen Ergebnissen spornt. Die Ideen haben „einen vortrefflichen und unentbehrlich nothwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (*focus imaginarius*), d. i., ein Punkt ist, aus

welchem die Verstandesbegriffe nicht wirklich ausgehen, indem er ganz ausserhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die grösste Einheit neben der grössten Ausbreitung zu verschaffen. Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der ausser dem Felde möglicher Erkenntnis läge, ausgeschossen wären (so wie die Objekte hinter der Spiegelfläche gesehen werden), allein diese Illusion (welche man doch hindern kann, dass sie nicht betrügt) ist gleichwohl unentbehrlich nothwendig, wenn wir ausser den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i. wenn wir in unserem Falle den Verstand über jede gegebene Erfahrung (den Teil der gesamten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur grösstmöglichen und äussersten Erweiterung abrichten wollen.“ (Kr. 672f.) Das „absolute Objekt“, das beständig vor uns zurückwich, wenn wir uns ihm mit den Mitteln dogmatischer Erkenntnis zu nähern trachteten, offenbart sich jetzt als ein Widerschein der Kräfte, welche die Erfahrung zu einem einheitlichen Ergebnis bestimmen und hinlenken. Je weiter wir nach vorwärts den Dingen zustreben, um so deutlicher treten für uns zuletzt mittelbar die Bedingungen des Wissens zutage, die uns „im Rücken liegen“. Wir können diese Bedingungen nicht anders anschauen, als in der Gesamtheit ihrer Ergebnisse; aber wir werden nicht länger glauben, sie in ein einzelnes Ergebnis festbannen und in ihm erschöpfen zu können.

So verwandeln sich Schritt für Schritt alle dinglichen Beschaffenheiten der „Welt“ in methodische Eigentümlichkeiten der Erfahrung. Die Frage nach der Quantität der Welt führt in Wahrheit, sofern sie vollständig aufgelöst wird, zu einem neuen Einblick in die Qualität der Erkenntnis. Die Sinnenwelt hat keine absolute Grösse, wohl aber hat der empirische Regressus seine Regel. (Kr. 549.) In dieser Wendung erst gewinnt die „transzendente Dialektik“ ihre volle geschichtliche Originalität. Nicht dies ist die ihr eigentümliche Leistung, dass sie negativ die Widersprüche der dogmatischen Metaphysik aufdeckt, sondern dass sie, indem sie diese Widersprüche bis zu ihrer Quelle zu verfolgen strebt, damit eine neue tiefere Begriffsschicht auf dem

Grunde der Erfahrung bloss legt. So hat Kant insbesondere diejenigen Fragen, die er unter dem Namen der „Antinomien“ zusammenfasst, nicht entdeckt, und nicht in die Philosophie eingeführt; sondern sie waren seit den Anfängen der neueren Zeit von Bayle und Leibniz, von Collier und Ploucquet bereits aufs eingehendste diskutiert worden. Der wesentlich neue Zug seiner Lehre aber besteht darin, dass ihm der Widerstreit selbst zum Anlass und Mittel der positiven Charakteristik der reinen Erkenntnisfunktion wird, aus welcher allein der Begriff und das Problem der Unendlichkeit hervorgeht. (Vgl. ob. S. 608.)

Ueerblicken wir nunmehr das Ganze dieser Entwicklungen, so zeigt es sich, dass der Begriff des „Dinges an sich“, je mehr er für sich selbst an konkretem Inhalt verliert, gerade dadurch um so schärfer die Form und den Umriss der Erfahrung zu bezeichnen vermag. Dieser Begriff ist in der letzten endgültigen Bedeutung, die er innerhalb der Sphäre der theoretischen Betrachtung gewinnt, nichts anders als „das Schema jenes regulativen Prinzips, wodurch die Vernunft, so viel an ihr ist, systematische Einheit über alle Erfahrung verbreitet.“ (Kr. 710.) Alle „Realität“ des „transscendentalen Gegenstandes“ geht jetzt in diese reine symbolische Bedeutung auf. Die Anwendung der Kategorien auf dieses Schema der Vernunft ergibt nicht, wie ihre Beziehung auf die sinnlichen Schemata, eine Erkenntnis des Gegenstandes selbst, sondern nur ein allgemeines Prinzip des Verstandesgebrauchs. (Kr. 693.) So kann ich etwa das Verhältnis von Gott und Welt, das Verhältnis der Phänomene zum metaphysischen Urwesen nicht denken; denn dazu habe ich keine Begriffe, da selbst die Begriffe von Realität, Substanz, Kausalität, ja sogar von Notwendigkeit alle Bedeutung verlieren, wenn ich mich über das Feld der Sinne damit hinauswage. „Ich denke mir nur die Relation eines mir an sich ganz unbekanntes Wesens zur grössten systematischen Einheit des Weltganzen, lediglich um es zum Schema des regulativen Prinzips des grösstmöglichen empirischen Gebrauchs meiner Vernunft zu machen.“ (Kr. 707.) Dieses „Gedankenwesen“, das alle unsere Begriffe übersteigt, obgleich keinem widerspricht, wird nur als ein Analogon von einem wirklichen Dinge, aber nicht als solches an sich selbst zugrunde gelegt. „Wir heben von dem Gegenstande der Idee die Bedingungen auf,

welche unseren Verstandesbegriff einschränken, die aber auch es allein möglich machen, dass wir von irgend einem Dinge einen bestimmten Begriff haben können. Und nun denken wir uns ein Etwas, wovon wir, was es an sich selbst sei, gar keinen Begriff haben, aber wovon wir uns doch ein Verhältniss zu dem Inbegriffe der Erscheinungen denken, das demjenigen analogisch ist, welches die Erscheinungen unter einander haben.“ (Kr. 702.) So sehr wir uns somit auch ein Sein frei von aller Bedingtheit vortäuschen: wir projizieren in ihm dennoch immer nur eine Beziehung, die zwischen unseren verschiedenen logischen Funktionen und ihren Ergebnissen besteht, nach aussen. In dieser latenten Relation erhält das „Ding“ erst seine Bedeutung und seine Bestimmung. Die Idee, die wir uns von ihm machen, gilt nur „respektiv auf den Weltgebrauch unserer Vernunft“ und ist in dieser Hinsicht völlig gegründet; würden wir sie dagegen zum objektiven Wesen machen, so würden wir ihr damit gerade ihre höchste prinzipielle Kraft, den empirischen Vernunftgebrauch zu bestimmen, entziehen. (Kr. 726.) —

Je umfassender somit die Anwendung ist, die wir von den Prinzipien der Erkenntnis machen, je mehr wir sie über alle bloss zufälligen Schranken hinaus erweitern, um so deutlicher tritt in ihnen zugleich diejenige ursprüngliche Bedingtheit hervor, die in ihrer notwendigen Beziehung auf die Möglichkeit der Erfahrung enthalten ist. Die Idee des Absoluten selbst — und damit schliesst sich der Kreis der Betrachtung — ist nur der Ausdruck und die schärfste Formulierung dieser Relativität der Erkenntnis. In den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ ist dieser Gedanke bei der Erörterung des Problems des „absoluten Raumes“ zu seiner klarsten und prägnantesten Fassung gelangt. „Der absolute Raum“ — so heisst es hier — „ist nicht als Begriff von einem wirklichen Objekt, sondern als eine Idee, welche zur Regel dienen soll, alle Bewegung in ihm bloss als relativ zu betrachten, nothwendig.“²³⁾ Indem wir den Phänomenen die Forderung des Absoluten entgegenhalten, erkennen wir sie damit erst vollständig in ihrer empirischen Bedingtheit. So beleuchtet der Gedanke des „Ding an sich“, der uns zunächst über alle Grenzen der Erkenntnis hinauszuhoben schien, nur um

so schärfer den Umstand, dass all unser Erkennen sich lediglich in dem Kreise des Beziehens und Entgegensetzens bewegt. Das „Unbedingte“, das wir der Erscheinung als Maassstab gegenüberstellen, ist keine neue, unabhängige Wesenheit, sondern es spiegelt nur diese reine Funktion der Entgegensetzung selbst wieder, kraft deren allein es für uns Erkenntnis gibt. Auch der Begriff des „Dinges an sich“ gibt nach dem Platonischen Worte, einen ewigen und unwandelbaren Grundzug der „Gedanken in uns“ wieder. (Vgl. Bd. I, S. 75.) Jetzt wird es daher auch vollkommen deutlich, dass dieser Begriff auf den verschiedenen Stufen der Erkenntnis als ein verschiedener erscheinen muss; drückt er doch immer nur in objektiver Fassung dasjenige Ergebnis aus, das in der Analyse der „Subjektivität“ jeweilig erreicht und festgestellt ist. So kann er zunächst als Korrelat für die „Passivität“ der Sinnlichkeit auftreten, um sodann zum Gegenbild der objektivierenden Funktion des reinen Verstandesbegriffs und schliesslich zum Schema des regulativen Prinzips der Vernunft zu werden. In diesem Wandel und Fortschritt erst kommt der Gesamtgehalt des Begriffs zur vollkommenen Entfaltung.

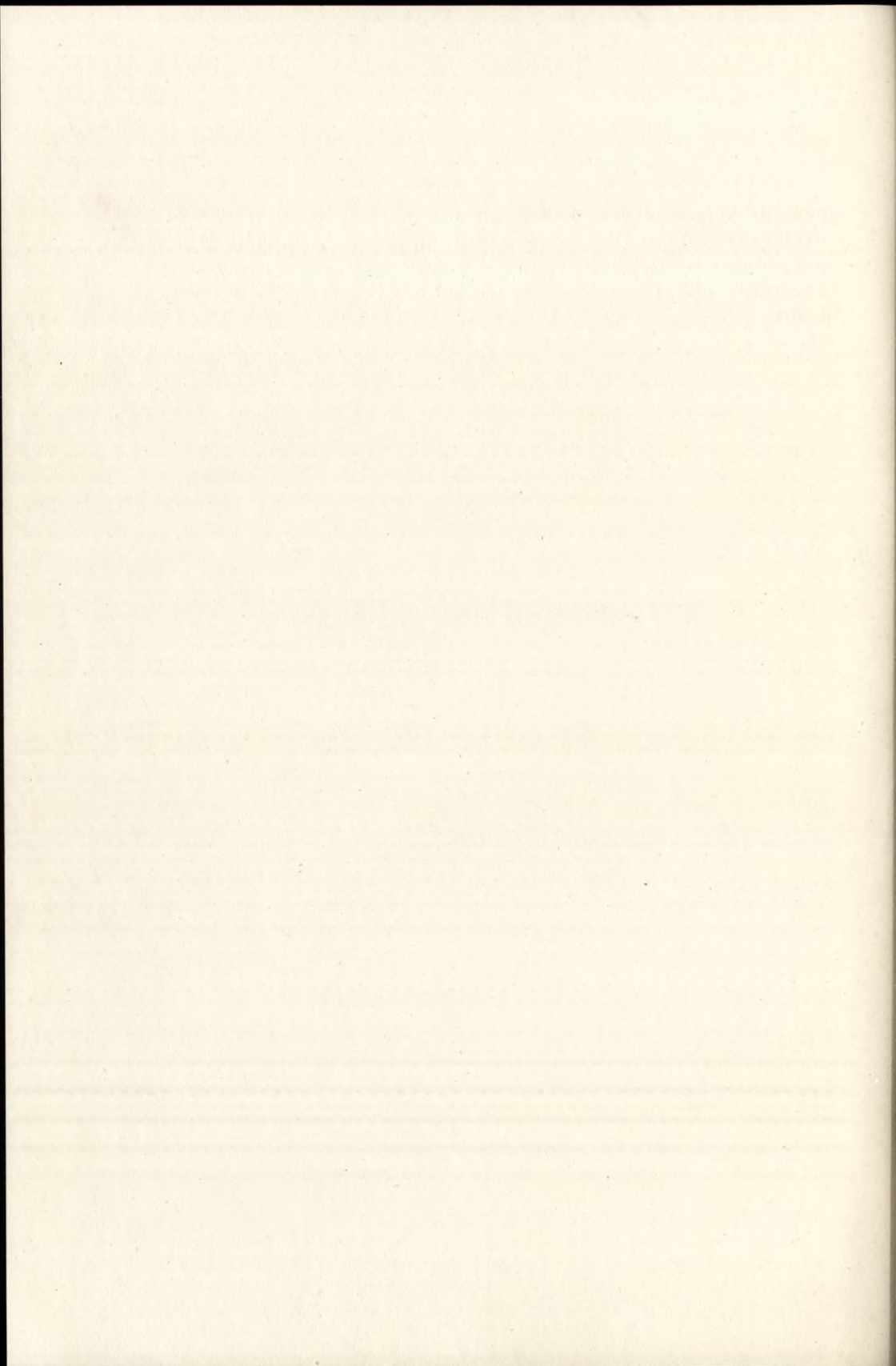
Der eigentliche Abschluss dieses gedanklichen Prozesses aber liegt ausserhalb der Grenzen der blossen theoretischen Betrachtung. Erst die Ethik ist es, die den eigentlichen Ursprung des Begriffs des Dinges an sich und das Ziel, auf welches er hinweist, in voller Klarheit heraustreten lässt. Im Gebiete des Sittlichen werden die neuen „Data“ entdeckt, die zur Konzeption einer rein „intelligiblen“ Ordnung des Seins berechtigen und auffordern. Wir haben diesen Zusammenhang bereits in der Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denken entstehen sehen und ihn in der Bedeutung, die er für das Ganze des Systems gewinnt, verfolgen können. (S. ob. S. 500 ff.) Hier erst sind die Grenzen der Erfahrung in der Tat erweitert, nicht indem jenseits ihrer ein neuer Bereich dinglicher Wirklichkeit sich auftut, sondern indem ein Prinzip der Beurteilung gefunden ist, das sich in seiner allgemeinen Geltung an keine bestimmten empirischen Schranken bindet. Die „pöbelhafte Berufung auf angeblich widerstreitende Erfahrung“ muss vor der Strenge und Notwendigkeit, die sich im autonomen Gesetz der Sittlichkeit ausspricht, verstummen.

Hier entdeckt sich daher eine Spontaneität, die nicht nur dazu dient, die gegebenen Bedingungen der empirischen Anschauung zu bestimmen, sondern in der wir selbst der Wirklichkeit als Gesetzgeber gegenüberreten, um dadurch eine neue Form des Seins, das Sein der Persönlichkeit, zu schaffen. (Vgl. Kr. 430.) So ist der Mensch „sich selbst freilich einesteils Phänomen, anderentheils aber in Ansehung gewisser Vermögen ein bloss intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben garnicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann.“ Im Gedanken des Sollens geht die Vernunft nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, nach, „sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hineinpasst, und nach denen sie sogar Handlungen für nothwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden.“ (Kr. 574 ff.) So sind wir hier in eine neue Sphäre von Bestimmungsgründen eingetreten. Ein Widerstreit gegen die kausale Betrachtung und Deutung der Erscheinungen aber kann sich hieraus nicht ergeben, sofern nur der strenge kritische Sinn des Kausalprinzips festgehalten wird. Die Ursache bedeutete uns keinen metaphysischen Zwang, keine geheimnisvolle Macht im Innern der Dinge selbst, sondern lediglich ein reines logisches Prinzip, kraft dessen wir den einzelnen Phänomenen ihre objektive Stelle in der Zeit anweisen. Sie ist somit ein gedankliches Mittel, das Mannigfaltige der Anschauung derart zu ordnen, dass seine Folge im Nacheinander nur in einer einzigen, eindeutig bestimmten Art aufgefasst werden kann. (Vgl. ob. S. 576 ff.) Dass ein Ereignis vollkommen kausal bedingt ist, bedeutet uns somit nichts anderes, als dass seine Stellung in der Zeitreihe objektiv fixiert ist. Mit dieser Notwendigkeit in der Bestimmung des Zeitverhältnisses kann die neue Form der „Notwendigkeit“, von der die Ethik spricht, nicht in Widerstreit geraten, weil sie von Anfang an einer gänzlich anderen Art der Betrachtung angehört. Wir mögen immerhin wissen, dass zwei Vorgänge nur in dieser einen, feststehenden Succession auf einander folgen konnten, — so ist doch mit dieser Einsicht über die Ordnung, die wir ihnen im „Reich der Zwecke“ anweisen, über den Wert, den wir ihnen zusprechen, nicht das Mindeste ausgesagt. Die

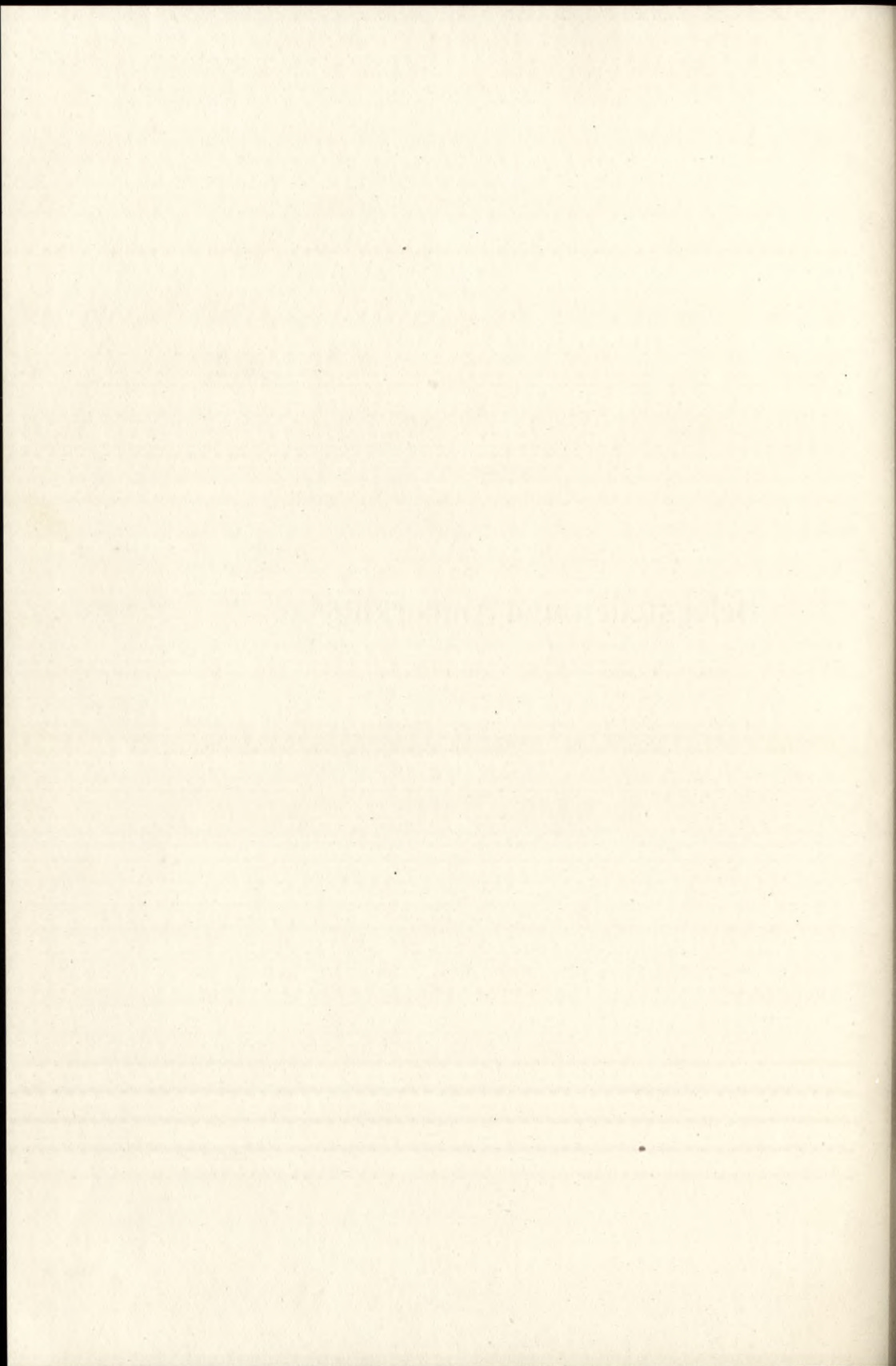
beiden Urteile liegen gleichsam in einer völlig getrennten Dimension; wenn das eine darauf ausgeht, die Ereignisse am Faden der Einen objektiven Zeit zu verfolgen und aufzureihen, so will das andere die Inhalte, die in dieser festen und geschlossenen Abfolge vor uns liegen, auf bestimmte Normen beziehen und ihnen dadurch eine verschiedene Rangordnung bestimmen. So ist hier in der Tat eine „Beziehung auf eine ganz andere Art von Bedingungen“ möglich und erforderlich. (Vgl. Kr. 585.) Der Widerspruch zwischen Kausalität und Freiheit wird geschlichtet, indem beide als Prinzipien erkannt und in Prinzipien aufgelöst werden; indem dem logischen Gesetz der Kausalität die Regel der sittlichen Beurteilung zur Seite tritt. Neben der Zusammenfassung der Erscheinungen zur einen, durchgängig bestimmten Erfahrung der Naturwissenschaft, ist noch „eine besondere Art von systematischer Einheit, nämlich die moralische, möglich.“ (Kr. 835.) Es ist lediglich der Gesichtspunkt der Beurteilung, es ist die verschiedene Richtung, in welcher das Mannigfaltige zur Einheit verknüpft wird, die die Betrachtung der Ursächlichkeit von der Betrachtung der Freiheit unterscheidet. —

Die Abgrenzung dieser beiden Gebiete von einander, sowie die neue systematische Verknüpfung, die sie in Kants Aesthetik eingehen, steht indes bereits ausserhalb des Rahmens des reinen Erkenntnisproblems. Aber der Ausblick auf die neuen Probleme, der sich hier eröffnet, lässt auch den logischen Grundcharakter der kritischen Philosophie noch einmal scharf hervortreten. Die kritische Philosophie ist die Philosophie der Freiheit. Der Wahrheitswert der Erkenntnis, wie der Inhalt der Sittlichkeit soll nicht auf irgendwelche äussere Instanzen zurückgeführt und durch Beziehung auf sie begründet werden, sondern aus dem eigenen autonomen Gesetze des Selbstbewusstseins hervorgehen. Auch die Grenze, die das Wissen sich in seinem Fortgange setzt, muss als eine selbstgesetzte Grenze verstanden werden; indem das Bewusstsein sie anerkennt, fügt es sich damit keinem äussern Zwange, sondern begreift und befestigt nur seine eigene kritische Machtvollkommenheit. „Intellektuell ist — so definieren die Reflexionen Kants — „dessen Begriff ein Thun ist.“ (Refl. 968.) In den verschiedenen Richtungen des geistigen Tuns entstehen

uns die verschiedenen Ordnungen des Seins, entsteht uns das Gebiet der Natur, wie das der Kunst oder der Sittlichkeit. Die Auflösung des „Gegebenen“ in die reinen Funktionen der Erkenntnis bildet das endgültige Ziel und den Ertrag der kritischen Lehre.



Belegstellen und Anmerkungen.



Zu Buch IV, Cap. I.

Spinoza.

I. Die Erkenntnislehre des „Kurzen Traktats“.

¹⁾ Spinoza, Kurzer Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Uebersetzt und herausgeg. von Christoph Sigwart. Tübingen 1870. Teil II, Cap. 22, § 1; vgl. Cap. 24, § 10 u. s.

²⁾ Kurzer Traktat, Teil II, Cap. 4, § 10.

³⁾ Kurzer Traktat, Teil II, Cap. 16, § 5; Cap. 15, § 5.

⁴⁾ Kurzer Traktat, Teil II, Cap. 16, § 4ff.

⁵⁾ Kurzer Traktat, Teil II, Cap. 19, § 13 u. s.

⁶⁾ Kurzer Traktat, Teil II, Cap. 19, § 1—6 (vgl. hrz. den holländ. Text in: Spinoza, Opera quotquot reperta sunt. Rec. J. van Vloten et J. P. N. Land, 2 vol., Hagae 1882 f, II, S. 340.)

⁷⁾ Kurzer Traktat, Teil II, Cap. 19, § 9—11.

⁸⁾ Kurzer Traktat, Teil II, Cap. 1 und 2.

⁹⁾ Ibid. Teil II, Cap. 2, § 2.

¹⁰⁾ Ibid. S. 188.

¹¹⁾ Ibid., Teil II, Cap. 18, § 1, 2, 8.

¹²⁾ Dies ist gegenüber der Interpretation zu bemerken, die Freudenthal (Spinozastudien I, Ztsch. für Philos. und philos. Kritik 1896, Bd. 108, S. 249) von dieser Stelle zu geben versucht hat. Vgl. auch die Bemerkungen Sigwarts gegen Trendelenburg (Kurzer Traktat, S. 205, Anm.).

¹³⁾ Campanella, *Universalis Philosophiae seu Metaphysicarum Rerum juxta propria dogmata Partes tres*. Parisiis 1638, fol., Teil III, S. 244f.

¹⁴⁾ Campanella, *Metaphysik*, Teil II, S. 78: „Amor, quo Deum amamus, non est accidentalis, sed essentialis. Nam ideo nosmetipsos amamus, quia esse amamus: ergo magis amamus

esse simpliciter, quam secundum quid; ergo magis amamus Deum et essentialius . . . Nos vero caduci, finitque Potentia, Sapientia et Essentia: ergo magis amamus Deum, quam nosmetipsos, dum amamus nosmetipsos, quia quod non sumus nos, sed quod Deus est amamus. Item id quod nos scimus est umbra quaedam entitatis divinae; et gaudemus esse, quod sumus, quia Divinitas participata talem saporem habet: Divinitas participata est omne cujusque esse: ergo omne ens seipsum esse amando, magis amat Deum quam se.“ (Vgl. auch Bd. I, S. 552, Anm. 52.)

¹⁵⁾ Mit Campanella stimmt die Erkenntnislehre des „Kurzen Traktats“ nicht nur dort überein, wo sie streng an dem allgemeinen Grundsatz festhält, dass alles Erkennen ein Leiden sei; sondern auch dort, wo sie diesen Grundsatz abschwächt und modifiziert, indem sie die äusseren Objekte nur als die „Gelegenheitsursachen“ des Wissens ansieht, die das Urteil der Seele anregen, ohne es von sich aus vollständig zu bestimmen. [S. Kurzer Traktat T. II, Cap. 19, § 15; für Campanella vgl. Bd. I, S. 228 u. 553 (Anm. 62)]. Weitaus deutlicher aber tritt die Gemeinsamkeit der Grundanschauung zutage, wenn man Campanellas metaphysische Hauptlehre: die Lehre von den drei „Primalitäten“ der Macht, der Liebe und der Weisheit zum Ausgangspunkt nimmt. Da das endliche Sein nur kraft seines Anteils am Absoluten besteht und ausserhalb dieses Zusammenhangs keine selbständige Wirklichkeit besitzt: so müssen sich in ihm alle die Charaktere des Urwesens unverändert wiederfinden. Wie es die Macht besitzt, sich im Sein zu erhalten, so müssen wir ihm andererseits ein Wissen zugestehen, in welchem dieser sein Grundtrieb zu seiner Kenntnis gelangt. So gibt es keine ihrer selbst völlig unbewusste Existenz: die verschiedenen Stufen des Seins bilden nur ebensoviele unterschiedene Stufen des Lebens und der Liebe zum eigenen Dasein.¹⁾ Das Einzelwesen aber stellt das Absolute immer nur mit mannigfachen Einschränkungen und Verneinungen behaftet dar und bildet somit gleichsam den Durchgangspunkt, in dem das Sein und das Nichts sich begegnen. Jede Determination ist ihrer Natur nach Negation.

¹⁾ Campanella, Metaphysik II, S. 39; II, S. 61, III, S. 249 u. s. [Bd. I, S. 546, Anm. 7 u. 8.] Vgl. bes. Spinoza, Ethik. Pars II, propos. XIII, Scholion: „Omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt.“

Denn indem wir einem Wesen irgendwelche Einzelbestimmung zusprechen, schliessen wir damit zugleich eine Unendlichkeit anderer Bestimmungen von ihm aus, geben ihm somit ein endliches Sein, um es zugleich mit einem unendlichen Nichtsein zu behaften.¹⁾ In Gott indessen und in ihm allein ist dieser Widerstreit gelöst: denn er trägt das Sein jeglichen Einzeldinges derart in sich, dass er darüber dasjenige keines anderen verliert und entbehrt. Er ist nicht in der Weise Gott, dass er nicht zugleich Stein und Holz und Farbe wäre; vielmehr fasst er alle diese Eigenschaften in sich, wengleich er in keiner von ihnen aufgeht. So ist alles Einzelne in ihm enthalten, ohne dass doch die besonderen Dinge als Teile gelten könnten, die seine Wesenheit konstituieren²⁾; denn wie vermöchte das Unendliche aus einer Verbindung von Teilen hervorzugehen?

1) Metaphysik II, S. 11f: „Videntur autem nobis res cunctae ex affirmatione et negatione componi, illa quidem finita, haec vero infinita. Affirmatio dicit esse, negatio nonesse. Homo quidem est per se et necessario non asinus, non bos, non lapis, non Deus, non coelum et infinita negatione circumdatur . . . Cum autem acceperunt esse, (res) non perdiderunt ipsum Nihil totaliter, quoniam non totum esse acceperunt . . . Compositio autem entis et nonentis facit quidem tertium, quod non est ens purum, nec nonens. Non enim homo est nihil, sed nec prorsus ens: sed est hoc ens aut aliquod ens.“

Der Begriff des „Nicht-Seins“ aber soll hier — wie Campanella betont (II, S. 13) — nicht im physischen, sondern im logischen Sinne verstanden werden, nicht als Ausdruck einer realen Potenz, sondern als Ausdruck der Kategorie der Negation, kraft deren erst die Bestimmung des Endlichen zustande kommt. Somit kommt dem „Nichts“ keine selbständige Wirklichkeit zu, kraft deren es das absolute Sein begrenzen könnte. „Quod vero est omnino, omnis generis entitates continet et ambit. A nihilo vero ipsum ambiri non potest. Nihilum enim non est neque in mente, neque extra mentem. Oportet ergo sine modo illud esse. Ergo infinitum. Ergo immortale, ut dicebamus et immensum.“ Vgl. hierzu bes. die Worte des „Kurzen Traktats“ (Dialog I, Sigwart S. 25 f.): „Wenn wir die Natur begrenzen wollen, so müssen wir sie, was ungereimt ist, mit dem Nichts begrenzen. Welcher Ungereimtheit wir entgehen, wenn wir annehmen, das sie Eins, ewig, durch sich selbst seiend, unendlich ist.“ (Der Text nach der Verbesserung von Freudenthal, Spinozastudien I, a. a. O. S. 276 f.)

2) Metaphysik II, S. 2; vgl. bes. Kurzer Traktat, Teil I, Cap. 2, § 19 und Dialog II. (S. 30 ff.) — Vgl. ferner die Unterscheidung von „esse essen-

Das Verhältnis Gottes zu den endlichen Objekten lässt sich demnach, nach Campanella, am nächsten der Beziehung vergleichen, die zwischen dem Einen allumfassenden Raume und den begrenzten Einzelkörpern in ihm besteht. Der schrankenlose, in sich völlig einige und unterschiedslose Raum, der doch die Grundlage für alle Unterscheidung der Gestalten ist, bildet — zugleich mit der Erkenntnis des Geistes — das deutlichste und unmittelbarste Symbol des göttlichen Seins. „Gott wird allgegenwärtig genannt, nicht weil er den Raum körperlich erfüllt, sondern weil er selbst der Grund des Seins und der Möglichkeit des Raumes ist. Er ist in den Dingen nicht anders, denn als Tätigkeit; er ist von ihnen nicht örtlich, sondern seiner Natur nach getrennt, und er unterscheidet sich auch seiner Natur nach von ihnen nur insoweit, als sie am Nichtsein teilhaben. Denn sofern sie sind, ist Gottes Natur jegliche Natur; wie die Gegenstände, nach den Theologen, kraft seiner Güte allein gut sind, so sind sie kraft seiner Wesenheit allein Wesen.“¹⁾

Am deutlichsten aber treten die verwandten Züge in Spinozas und Campanellas Pantheismus in der Erörterung des Freiheitsproblems hervor, wenngleich hier Campanella durch theologische Rücksichten häufig daran gehindert wird, die Konsequenz seiner Grundansicht rückhaltlos zu ziehen. In dem unendlichen absoluten Wesen Gottes fallen Möglichkeit und Wirklichkeit unmittelbar in Eins zusammen. Nur unsere abstrakte und unvollkommene Betrachtungsweise versucht hier zu scheiden, was innerlich und der Sache nach identisch ist. Das Sein schlechthin ist, was es sein kann; es fasst die Gesamtheit seiner möglichen Wirkungen in sich, da es zu jeder nur durch sich selbst bestimmt und von aussen dazu weder angeregt, noch an ihrem Vollzuge gehindert werden kann. Und selbst jedes endliche Sein existiert insofern notwendig, als es, um hier und dort zu bestehen, von einem anderen Sein bedingt und zu der ihm eigentümlichen Seinsweise genötigt sein muss. So fällt auch bei ihm das „esse“ mit dem „posse esse“ sachlich durchaus zusammen und kann

tiae“ und „esse existentiae“ in Campanellas Metaphysik (II, S 3) mit den entsprechenden Bestimmungen in Spinozas „Cogitata metaphysica.“ Teil I, Cap. 2. —

1) Metaphysik II, S. 156 f.

nur in unserer subjektiven Beurteilung, die das Wesen der Dinge nicht berührt, auseinandergehalten werden. (Vgl. *Metaphys. II*, S. 21.) Wenn indessen alles Geschehen von einer feststehenden und eindeutigen Notwendigkeit beherrscht wird, in der für eine Wahl kein Raum bleibt, so wird doch durch diese Einsicht die Freiheit Gottes nicht berührt. Denn die wahrhafte und echte Freiheit ist nicht der Notwendigkeit, sondern dem Zwange entgegengesetzt. Gott handelt frei, sofern er nicht fremden Einflüssen unterworfen ist, sondern lediglich der Notwendigkeit seiner Natur folgt. In ihm gibt es keine hin- und herschwankende Freiheit; sondern was er einmal will, das will er für immer, da alles Zukünftige ihm im Voraus bekannt ist.¹⁾ Sagen wir daher, dass er zürne, dass er einen einmal gefassten Beschluss bereue oder abändere, so tragen wir Bestimmungen, die nur für unseren endlichen Verstand gelten, in ihn hinein und verfälschen das reine Bild des Einen schlechthin notwendigen Seins durch anthropomorphistische Züge. (*S. Metaphys. II*, S. 164 f.) — Auf weitere Parallelen, die sich in reichem Maasse darbieten, soll hier nicht eingegangen werden; die Frage würde eine spezielle Untersuchung erfordern und verdienen.

¹⁶⁾ S. Avenarius, Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältnis der zweiten zur dritten Phase, Lpz. 1868.

¹⁷⁾ S. hierüber Freudenthal, *Spinozastudien II*. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 109, S. 1 ff.

¹⁸⁾ Vgl. hierzu Fiorentino, Bernardino Telesio, 2 vol., Firenze 1872 ff.; I, 311.

¹⁹⁾ Dilthey, Die Autonomie des Denkens, der konstruktive

¹⁾ Vgl. *Metaphys. II*, 194 f.: „Deus non coactione est Deus, sed necessitate, non illata, sed innata, non involuntaria, sed spontanea et amabilissima, quoniam est sui esse sempiternitas et immortalitas . . . Ergo libera voluntas consummata fruitur libertate, non autem arbitrium liberum . . . Quapropter hac ratione invenimus libertatem meliorem cum necessitate, quam cum contingentia, seu mavis cum firmitate, quam cum varietate et interiorem exteriori . . . Cum ergo Deus sit omnipotens et omniscius, libertatem habet non fluctuantem; ergo quod semel vult, semper vult.“ Vgl. bes. Kurzer Traktat, Teil I, Kap. 4.

Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert. Archiv f. Gesch. d. Philos. VII, S. 82.

II. Der Tractatus de intellectus emendatione.

²⁰⁾ Tractatus de intellectus emendatione § 69—71. (Die Paragrapheneinteilung nach der Bruderschen Ausgabe der Werke Spinozas, 2 vol., Lips. 1844.)

²¹⁾ Tractatus de intellect. emendatione § 72.

²²⁾ S. Kurzer Traktat, Teil II, Cap. 20. Zusatz 3, No. 9. [bei Sigwart S. 126, Anm.] — Dass dieser Zusatz zum „Kurzen Traktat“, wie mehrere andere, aus der Zeit der Abfassung der Schrift „über die Verbesserung des Verstandes“ stammt, hat Carl Gebhardt wahrscheinlich gemacht. (Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, Heidelberg 1905; s. auch die Einleitung zur deutschen Ausgabe des Tractatus de intell. emend., Philos. Bibl. Band 95, Lpz. 1907, S. VIII f.)

²³⁾ Ethik, Pars II. Definit. 3, Explic.

²⁴⁾ Vgl. die eingehende Darlegung und Erläuterung dieses Zusammenhangs bei Kühnemann, Ueber die Grundlagen der Lehre des Spinoza. (Philosoph. Abhandl., dem Andenken Rudolf Hayms gewidmet, Halle 1902, S. 203 ff.)

²⁵⁾ Tractatus de intellectus emendatione § 104, § 105.

²⁶⁾ Dennoch ist es nicht zutreffend, wenn Kühnemann (a. a. O. S. 216) urteilt, dass Spinoza mit diesem Schritt in die Reihe der kritisch-idealistischen Denker einrücke. Denn für Spinoza bedeutet das „Sein“ keine unendliche Aufgabe, deren Lösung wir uns in der fortschreitenden Setzung methodischer Begriffe beständig annähern: sondern es gibt einen schlechthin höchsten, unabhängigen Begriff, der von sich aus zugleich die Gewähr der unbedingten Existenz seines Gegenstands in sich enthält und der diese Gewissheit sodann mittelbar auf die abgeleiteten Begriffe überträgt. (Näheres hierüber bes. bei Hermann Schwarz, Spinozas Identitätsphilosophie, Philosoph. Abh., M. Heinze zum 70. Geburtstag, Berlin 1906.) Die Untersuchung des Intellekts steht daher bei Spinoza allerdings im Mittelpunkt; aber sie weist nur die allgemeinen Züge des Rationalismus, nicht

die spezifischen des Kriticismus auf. Spinozas „Intellekt“ ist durchaus der „intellectus archetypus“ Gottes, nicht der „intellectus ectypus“ unserer wissenschaftlichen Vernunft.

²⁷⁾ S. Tractatus de intell. emendat. § 55 u. 75; „Nobis autem, si quam minime abstracte procedamus, et a primis elementis, hoc est a fonte et origine naturae, quam primum fieri potest, incipiamus, nullo modo talis deceptio erit metuenda.“

²⁸⁾ De intellect. emendat. § 95 u. 96.

²⁹⁾ De intellect. emendat. § 99: „Unde possumus videre, apprime nobis esse necessarium, ut semper a rebus physicis sive ab entibus realibus omnes nostras ideas deducamus, progrediendi, quoad ejus fieri potest, secundum seriem causarum ab uno ente reali ad aliud ens reale, et ita quidem, ut ad abstracta et universalialia non transeamus, sive ut ab iis aliquid reale non concludamus, sive ut ea ab aliquo reali non concludantur. Utrumque enim verum progressum intellectus interrumpit.“

³⁰⁾ De intellect. emendat. § 91.

³¹⁾ De intell. emendat. § 85: „At ideam veram simplicem esse ostendimus aut ex simplicibus compositam, et quae ostendit, quomodo et cur aliquid sit aut factum sit, .et quod ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti; id quod idem est, ac veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus; nisi quod nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem et quasi aliquod automatum spirituale.“

³²⁾ Unhaltbar ist daher die Ansicht, die Richard Wahle (Ueber die geometrische Methode des Spinoza, Sitzungsberichte der K. Akad. d. Wissensch. zu Wien, Philos. histor. Klasse, Bd. 116 [1888]) über die Gründe entwickelt hat, die Spinoza zur Anwendung der mathematischen Methode bestimmt haben. Was Spinoza zur Geometrie hinzieht, ist nach Wahle der Umstand, dass sie nicht nach der Ursache ihrer Objekte fragt, sondern diese Objekte selbst, wie sie sie in der Anschauung findet, darstellt und beschreibt. Damit werde sie zum Vorbild der „phänomenalistischen“ und „positivistischen“ Betrachtungsweise, die die realen Dinge, ohne nach ihren Gründen zu forschen, als gegeben hinnimmt, und sie lediglich in geord-

neter Folge darzustellen sucht. Für die Entscheidung der historischen Frage aber kommt es nicht darauf an, wie der Geschichtsschreiber und Kritiker das geometrische Verfahren auffasst, sondern wie Spinoza es aufgefasst und beurteilt hat. Und hier gilt genau das Umgekehrte: er sucht den Begriff der „Ursache“ so wenig auszuschalten, dass er ihn vielmehr in die Methodenlehre der Geometrie selbst einführt. Die Geometrie ist ihm nicht im positivistischen Sinne das Ideal der einfachen „Beschreibung“ anschaulich gewisser Tatsachen, sondern das Ideal der durchgängigen Begründung und Ableitung. Wenn er den Begriff der Ursache völlig in den der gesetzlichen Folge auflöst, so geschieht es nicht, um lediglich „tatsächliche“ Faktoren zurückzubehalten, sondern um alles Tatsächliche rein in Logisches und Rationales zu verwandeln. Zwischen Spinoza und Hume, die Wahle merkwürdiger Weise zusammenstellt, besteht daher von den ersten Anfängen der Problemstellung an der ausgesprochenste Antagonismus. (Vgl. bes. Spinozas Urteil über den Wert der Erfahrung: Epist. 28.)

³³⁾ S. Tractatus de intellectus emendatione § 19–24.

³⁴⁾ „Intellectus res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit et numero infinito, vel potius ad res percipiendas nec ad numerum, nec ad durationem attendit.“ De intell. emend. § 108.

³⁵⁾ De intell. emend. § 100.

³⁶⁾ S. Sigwart, Spinozas neuentdeckter Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, Gotha 1866, S. 157f; — Pollock, Spinoza, his life and philosophy, London 1880; u. s.

³⁷⁾ Kurzer Traktat, Teil I, Cap. 9, § 1. Vgl. Gebhardt, Philos. Bibl. 95. S. 187.

*

³⁸⁾ Cogitata Metaphysica, Cap. IX, § 2.

³⁹⁾ „Plerique qui de affectibus et hominum vivendi ratione scripserunt videntur non de rebus naturalibus, quae communes naturae leges sequuntur, sed de rebus, quae extra naturam sunt, agere: imo hominem in natura, veluti imperium in imperio concipere videntur . . . Sed nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem, atque adeo una eademque etiam debet esse ratio rerum qualium-

cunque naturam intelligendi, nempe per leges et regulas naturae universales.“ Ethik, P. III, Praefatio.

⁴⁰⁾ De intell. emendat. § 94.

⁴¹⁾ Hobbes, Elementorum Philosophiae Sectio secunda: De homine. Cap. X, § 5. — Näheres über Hobbes' Lehre von der Definition und seine allgemeine Begriffsbestimmung des Wissens, s. Buch V, Cap. 2.

⁴²⁾ Hobbes, De Corpore (zuerst: London 1655), P. I, Cap. I, § 1.

⁴³⁾ Hobbes, De Corpore, P. I, Cap. VI, § 6; De homine, Cap. XI und XII.

⁴⁴⁾ Der Zusammenhang, der zwischen dem Tract. de intell. emendat. und den methodischen Schriften Bacons besteht, ist häufig hervorgehoben worden (S. Sigwart, Spinozas neuentdeckter Traktat S. 157 u. Gebhardt a. a. O.) Die Beziehung auf Bacon ist jedoch bei Spinoza stets durchaus polemischer Natur, während er in den positiven Grundzügen seiner Methodenlehre nicht mit ihm, sondern mit seinem rationalistischen Kritiker, mit Hobbes übereinstimmt.

⁴⁵⁾ Vgl. bes. Hobbes, De homine, Cap. X, § 5.

⁴⁶⁾ De Corpore, P. I, Cap. VI, § 4 u. 5.

⁴⁷⁾ A. a. O., § 13.

⁴⁸⁾ Zu den „Universalialia“ des Hobbes, „quae omni materiae insunt“ (De Corpore P. I, Cap. 6, § 4 u. 13) vgl. bes. Spinoza, Ethik III, Propos. 38: „Illa quae omnibus communia quaeque aequae in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate.“ Vgl. a. Eth. III, Lemma 2.

⁴⁹⁾ Wenn Spinoza im Tract. de intellect. emend. den Satz der „Alten“ „dass die wahre Wissenschaft von der Ursache zu den Wirkungen fortschreite“ aufnimmt und verteidigt. (vgl. ob. Anm. 31), so erblickt Gebhardt hierin eine Reaktion gegen die Polemik, die Bacon gegen Aristoteles gerichtet hatte. (Philos. Bibl., Bd. 95, S. 186). Diese Auffassung trifft indessen nicht zu: denn gerade in dem Satze, dass die höchste Erkenntnis die Erkenntnis des Einzelnen aus seiner „Form“ oder „Ursache“ sei, stimmt Bacon mit Aristoteles überein. (S. hierüber Buch V, Cap. 1.) Näher liegt es auch hier, an die Definition des Wissens zu denken, die Hobbes, im Anschluss an Aristoteles, gegeben hatte: „Scientia τῶν αἰτιῶν sive causarum est; alia cognitio quae

τὸ δ' ὅτι dicitur sensio est vel a sessione remanens imaginatio sive memoria.“ (De Corp. I, 6. § 1.)

⁵⁰⁾ Wenn Kühnemann in seiner Darstellung der Spinozistischen Methodenlehre mit Recht immer von neuem auf dieses Beispiel zurückgreift und zu zeigen sucht, „wie tief bis in die innersten Fragen des Spinozismus hinein gerade von diesem Kugelbeispiel aus das Verständnis gewonnen wird“ (S. 219 Anm.) — so liefert er dadurch mittelbar einen Beweis für die entscheidende Bedeutung, die die logischen Grundgedanken des Hobbes für Spinoza gewonnen haben. Denn gerade dieses Beispiel ist es, das Spinoza von Hobbes nicht etwa nur äusserlich, sondern seinen innersten prinzipiellen Motiven nach übernommen hat. (Vgl. die folg. Anm.)

⁵¹⁾ Hobbes, *Examinatio et Emendatio Mathematicae hodiernae, qualis explicatur in libris Johannis Wallisii . . . distributa in sex Dialogos. Dialogus II* (gegen Ende): „Sequitur ergo cognitionem causae contineri debere in Definitione . . . Itaque optime definiunt illi qui generationem rei in Definitione explicant . . . Saltem dicere debuit Euclides Sphaeram esse Solidum quale fit potius quam quod fit ex circumductione Semicirculi. Nulla enim est sphaera quae per circumductionem facta est a natura. Qui Figuras definiunt, Ideas, quae in animo sunt, non ipsa corpora respiciunt; et ex iis quae imaginantur fieri deducunt proprietates factorum similium, a quocunque et quomocunque facta sunt.“ — Vgl. hiermit Spinoza, *De intell. emend.* § 71 f.: „Id quod formam verae cogitationis constituit, in ipsa eadem cogitatione est quaerendum, et ab intellectus natura deducendum . . . Ex. gr. ad formandum conceptum globi fingo ad libitum causam, nempe semicirculum circa centrum rotari, et ex rotatione globum quasi oriri. Haec sane idea vera est et quamvis sciamus nullum in natura globum sic unquam ortum fuisse, est haec tamen vera perceptio et facillimus modus formandi globi conceptum.“ — Hobbes' *Sechs Dialoge* sind — wie sich aus der Widmung, die ihnen vorausgesetzt ist, ergibt — im Juli 1660 erschienen; Spinoza mochte also noch unter dem frischen Eindruck dieser Schrift stehen, als er, im Jahre 1661, an die Abfassung des *Tractat. de intell. emendat.* heranging. (Ueber die Entstehungszeit des Traktats s. *Freuden-*

thal, Spinoza, Sein Leben und seine Lehre. Stuttg. 1904. I, 107 und Gebhardt [Philos. Bibl. 95] S. VI f.)

⁵²⁾ S. „Kurzer Traktat“ Teil I, Cap. 7, § 9 u. 10; es ist charakteristisch, dass in dieser Schrift, die vor die Einwirkung des Hobbes fällt, die Lehre von der genetischen Definition noch fehlt. —

⁵³⁾ Tönnies — der die Bedeutung, die Hobbes' Lehre für Spinoza besitzt, ebenfalls auf die Staatslehre einschränkt — sucht den Nachweis zu führen, dass die entscheidende Einwirkung des Hobbes erst in die Zeit nach 1665 zu setzen ist. Seine Argumente aber sind — ganz abgesehen von den Beweisgründen, die sich aus der Betrachtung des *Tract. de intell. emend.* ergeben — in sich selbst nicht stichhaltig. T. stützt sich auf die Stelle in einem Briefe vom 13. März 1665, in der Spinoza den Begriff der Gerechtigkeit zu erklären unternimmt. „Gerecht“ ist danach, wer beständig darauf bedacht ist, dass jeder das Seinige besitze: ein Streben, das sich als notwendige Folge aus der klaren Idee des eigenen Selbst und aus der Erkenntnis Gottes ergebe (*Epist. 36, No. 9*). Hier wird also — wie T. weiter folgert — die Gerechtigkeit als eine natürliche Tugend des Individuums angesehen, während die Ethik — in Uebereinstimmung mit Hobbes und unter seinem Einfluss — das Umgekehrte lehre: erst die Tatsache eines sozialen Zustandes, nicht die eines individuellen Erkenntnistriebes begründe nach ihr den Begriff der Gerechtigkeit. (*Eth. IV, prop. 37, Schol. 2*). (Tönnies, *Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. VII, 1883*.) Der scharfe systematische Gegensatz, der hier vorausgesetzt wird, lässt sich indessen nicht aufrecht erhalten: denn auch der *Tractatus theologico-politicus*, der, nach Tönnies selbst, bereits den deutlichen Einfluss von Hobbes' Staatstheorie erkennen lässt, wiederholt noch durchaus die frühere Erklärung des Briefes von 1665. (S. *Tractat. theol. polit. Cap. IV, § 7*.) Offenbar sind für Spinoza selbst die beiden Definitionen durchaus vereinbar; die Gerechtigkeit im engeren Sinne bezeichnet eine spezifisch politische Tugend, während sie, im weiteren Sinne, für die Sittlichkeit überhaupt steht, die, nach der durchgängig festgehaltenen Grundanschauung Spinozas, aus der Erkenntnis und Liebe Gottes hervorgeht.

⁵⁴⁾ Hobbes, De corpore P. I, Cap. 1, § 8 (vgl. Buch V, Cap. 2).

⁵⁵⁾ Hobbes, De corpore P. I, Cap. III, § 8; Leviathan Pars I, Cap. IV; in bewusstem Gegensatze hierzu: Spinoza, De intell. emend. § 59, 60.

⁵⁶⁾ „Si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debet intelligi; si vero res non sit in se, sed requirat causam, ut existat, tum per proximam suam causam debet intelligi.“ Tr. de intell. emend. § 92; vgl. § 97.

III. Der Begriff der Substanz. — Die Metaphysik.

⁵⁷⁾ S. hrz. bes. Ethik, Pars I, Propos. 28.

⁵⁸⁾ De intell. emendat. § 13.

⁵⁹⁾ Vgl. bes. Cogitata Metaphysica, P. II, Cap. 10, § 5.

⁶⁰⁾ Tractatus Theologico-Politicus Cap. III, § 7 u. 8.

⁶¹⁾ „Si quid igitur in natura fieret, quod ex ipsius legibus non sequeretur, id necessario ordini, quem Deus in aeternum per leges naturae universales in natura statuit, repugnaret, adeoque id contra naturam ejusque leges esset, et consequenter ejus fides nos de omnibus dubitare faceret et ad atheismum duceret.“ Tractat. theologico-polit. Cap. VI, § 28.

⁶²⁾ Vgl. bes. Ethik I, Propos. 33, Demonstr.: „Si itaque res alterius naturae potuissent esse, vel alio modo ad operandum determinari, ut naturae ordo alius esset, ergo Dei etiam natura alia posset esse, quam jam est.“

⁶³⁾ Cogitata Metaphys. P. I, Cap. I, § 4; Cap. VI, § 1; P. II, Cap. 10, § 5; Ethik P. II, Propos. 40, Schol. 1.

⁶⁴⁾ Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, S. 53.

⁶⁵⁾ Cogitata Metaphys. P. I, Cap. VI, § 2.

⁶⁶⁾ Epist. 50 (2. Juni 1674); § 2 u. 3.

⁶⁷⁾ Kurzer Traktat, Dialog II, § 4—9; Ethik P. I, Propos. 15, Schol.

⁶⁸⁾ Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philosophie⁴ II, 383. — S. gegen diese Darstellung die Einwände Trendelenburgs (Histor. Beiträge zur Philosophie, Berlin 1867, III 367 ff.)

und von Windelband (Geschichte der neueren Philosophie³ I, 216 ff.): „Der Begriff der Kraft existiert für Spinoza nicht.“

⁶⁹) Cogitat. Metaphys. P. II, Cap. VI, § 1; übers. von Buchenau (Philos. Bibl. Bd. 94) S. 139.

⁷⁰) S. Raoul Richter, Der Willensbegriff in der Lehre Spinozas. Leipziger Habilitationsschrift. 1898; S. 76 f.; vgl. S. 90 und 109.

⁷¹) R. Richter, a. a. O. S. 86 ff; S. 127 f.

⁷²) Vgl. z. B. Camerer, Die Lehre Spinozas. Stuttgart 1877, S. 9.

⁷³) Vgl. den Beweis des Satzes (Ethik P. II. Propos. 7, Demonstr.), der lediglich auf das vierte „Axiom“ des ersten Teils: „Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit“ zurückweist.

⁷⁴) Vgl. Ethik, P. I, Def. 3 u. 4; P. II, Propos. 7, Schol: „Circulus in natura existens et idea circuli existentis, quae etiam in Deo est, una eademque est res. quae per diversa attributa explicatur. Et ideo sive naturam sub attributo extensionis, sive sub attributo cogitationis, sive sub alio quocumque concipiamus, unum eundemque ordinem sive unam eandemque causarum connexionem, hoc est, easdem res invicem sequi reperiemus.“

⁷⁵) Vgl. hrz. Tschirnhausens Briefe an Spinoza, Epist. 65 u. 67.

⁷⁶) Sigwart, Spinozas neuentdeckter Traktat S. 39 u. 41.

⁷⁷) Ethik, P. I, Propos. 10, Schol.; vgl. bes. Epist. 27: „Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus substantiae certam talem naturam tribuentis.“

⁷⁸) Kurzer Traktat, Teil I, Cap. 1, Anmerk. 3 (Sigwart S. 9).

⁷⁹) Epist. 28 (an Simon de Vries).

⁸⁰) Zum Folgenden vgl. Pollock, Spinoza S. 173 ff.

⁸¹) Vgl. hrz. Camerer a. a. O. S. 53 ff. u. Kuno Fischer, a. a. O. S. 480 ff.

⁸²) Ethik P. II, Propos 21, Schol.

⁸³) Cogitata Metaphysica P. I, Cap. V.

Zu Buch IV, Cap. 2.

Leibniz.*)

1) S. Nouveaux Essais sur l'Entendement humain, Buch IV, Cap. 1, § 1 (Gerh. V, 347): „On peut dire qu' une connoissance intuitive est comprise dans les définitions lorsque leur possibilité paroist d'abord. Et de cette manière toutes les définitions adéquates contiennent des vérités primitives de raison et par conséquent des connoissances intuitives.“ Vgl. bes. Gerh. VII, 310: „Definitio realis est ex qua constat definitum esse possibile nec implicare contradictionem . . . Itaque definitiones causales quae generationem rei continent, reales quoque sunt; ideas quoque rerum non cogitamus, nisi quatenus earum possibilitatem intuemur.“ (Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis.)

2) „Introductio ad Encyclopaediam arcanam sive Initia et Specimina Scientiae Generalis etc.“, Opusc. S. 513. — Für die

*) In den Citaten werden folgende Abkürzungen gebraucht:

Gerh. = Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Herausgegeben von C. J. Gerhardt. 7 Bände. Berlin 1875–90.

Math. = Leibnizens mathematische Schriften. Hg. von C. J. Gerhardt. 7 Bände. Berlin 1848–63.

Opusc. = Opuscles et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hannover. Par Louis Couturat. Paris 1903.

Hauptschr. = G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übers. von Artur Buchenau, herausgegeben von Ernst Cassirer. 2 B. Lpz. 1904–06. (Philosoph. Bibl. Bd. 107. u. 108.)

Leibn. Syst. = Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Von Ernst Cassirer. Marburg 1902.

frühe Abfassung dieses Fragments spricht, ausser den Beziehungen zur Spinozistischen Methodenlehre, der Umstand, dass die Terminologie hier noch nicht völlig fixiert ist: der „mögliche“ Begriff wird als „conceptus aptus“ dem „conceptus ineptus“ entgegengesetzt, während die (später allein übliche) Bezeichnung als „conceptus realis“, die L. anfänglich gebraucht hatte, durchstrichen ist.

³⁾ De Organo sive Arte Magna cogitandi, Opusc. S. 429 ff. — Auch dieses Fragment gehört wahrscheinlich der ersten Periode von Leibniz' Philosophie, jedenfalls aber der Zeit vor d. J. 1686 an. — (S. hierüber die Bemerkung Couturats, a. a. O. S. 430 Anm. 1.)

⁴⁾ „An vero unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum, sive an ad prima possibilis ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta Attributa Dei, nempe causas primas atque ultimam rerum rationem cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim.“ Gerh. IV, 425 (= Hauptschr. I, 27.)

⁵⁾ Opusc. S. 401.

I.

⁶⁾ S. die Vorrede zu Leibniz' Ausgabe des Nizolius. Gerh. IV, 160 ff.

⁷⁾ „Quant à la Métaphysique, je prétends d'y donner des démonstrations Géométriques ne supposant presque que deux vérités primitives, savoir en premier lieu le principe de contradiction . . . et en deuxième lieu, que rien n' est sans raison, ou que toute vérité a sa preuve a priori tirée de la notion des termes, quoyqu' il ne soit pas toujours en notre pouvoir de parvenir à cette analyse.“ An Arnauld (14. Juli 1686.); Gerh. II, 62; vgl. bes. Opusc. S. 402, 513 u. s. —

Hat somit jede Wahrheit ihren „apriorischen“ Beweis, so wird sie damit dennoch nicht zu einem analytischen Urteil im Sinne Kants: denn wenngleich in jedem wahren Satze das Prädikat im Subjekt „eingeschlossen“ ist, so beruht doch die „Möglichkeit“ des Subjekts selbst auf seiner „genetischen Definition“ also, Kantisch gesprochen, auf einem Akte der reinen intellek-

tuellen Synthesis. Die Einwände, die Couturat gegen diese Auffassung erhoben hat (Le système de Leibniz d'après M. Cassirer, *Revue de Métaphys. et de Mor.*, Januar 1903, bes. S. 96) beruhen nicht sowohl auf einer abweichenden Ansicht von Leibniz' Lehre, als auf dem Umstand, dass er den Kantischen Gegensatz des „Analytischen“ und „Synthetischen“ zu eng gefasst hat. (Näheres hierüber in m. Aufsatz „Kant und die moderne Mathematik“ *Kant-Studien* XI, 1. Februar 1907.)

⁸⁾ *Nouveaux Essais* I, 1; *Gerh.* V, 76.

⁹⁾ *Nouveaux Essais* I, 1, 21 (vgl. hier den Text in Erdmanns Ausgabe der „*Opera philosophica*“ (Berol. 1840) S. 211, dem gegenüber der Text bei Gerhardt vielfache Lücken aufweist).

¹⁰⁾ *Nouveaux Essais* IV, 12, § 3; *Gerh.* V, 430.

¹¹⁾ *Echantillon de Réflexions sur le I. Livre de l'Essay de l'Entendement de l'homme* (1698). *Gerh.* V, 21.

¹²⁾ *Gerh.* VII, 61 f.

¹³⁾ *Gerh.* IV. 422 ff. (= *Hauptschr.* I, 22 ff.)

II.

¹⁴⁾ Ich versuche diese Auffassung, die ich früher bereits ausgesprochen habe, (s. *Leibn. Syst.*, Teil IV) hier nochmals im einzelnen durchzuführen und zu begründen. So sehr ich mit Couturat darin übereinstimme, dass die Logik den formalen Grundriss gebildet hat, nach welchem der Aufbau des Systems unternommen wurde, so sehr ist andererseits zu betonen, dass das Material für diesen Aufbau aus der Betrachtung der „realen“ Wissenschaften, insbesondere aus den Problemen, die die neue Analysis darbot, gewonnen worden ist. Erst aus der Wechselwirkung dieser beiden Motive erklärt sich die allmähliche Entstehung der Leibnizischen Philosophie.

¹⁵⁾ *Gerh.* VII, 184 (*Hauptschr.* I, 30).

¹⁶⁾ *De Arte Combinatoria* (1666) *Usus Probl.* I et II; *Gerh.* IV, 44.

¹⁷⁾ *De Arte Combinatoria*, *Gerh.* IV, 56.

¹⁸⁾ *Gerh.* VII, 186 (*Hauptschr.* I, 32).

¹⁹⁾ Näheres hierüber s. „*Leibn. Syst.*“ S. 139.

²⁰⁾ „Initia rerum Mathematicarum metaphysica“ Math. VII, 23; vgl. *Matheseos Universalis pars prior*: Math. VII, 57, *Opusc. S. 349*; an des Bosses (17. März 1706) *Gerh. II*, 304 u. s.

²¹⁾ Schreiben an Gabriel Wagner (1696); *Gerh. VII*, 519—22.

²²⁾ An Huyghens (1679), *Math. II*, 30; *Characteristica Geometrica* (10. August 1679) § 5, *Math. V*, 143; *Opusc. S. 542* u. s.

²³⁾ *De Analysi Situs*, *Math. V*, 178 (*Hauptschr. I*, 69) u. s.

²⁴⁾ *Specimen Geometriae Luciferae*, *Math. VII*, 263; *De ortu progressu et natura Algebrae*, *Math. VII*, 207 u. s.

²⁵⁾ *Specimen Geometriae Luciferae* *Math. VII*, 262.

²⁶⁾ *Math. VII*, 355.

²⁷⁾ S. hierüber Leibniz' System, *Cap. III*; sowie Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris 1901, *Cap. 9*.

²⁸⁾ *Nouveaux Essais*, *II*, 29, § 13; *Gerh. V*, 243.

²⁹⁾ *De Analysi situs*, *Math. V*, 182 f.

³⁰⁾ „Ac proinde illa actio qua mobile ex una sphaera in aliam contiguam transfertur, seu qua efficitur, ut mobile quod uno momento fuit in una sphaera, proxime sequenti sit in alia contigua, non ipsius est corporis transferendi . . . Id a quo movetur corpus et transfertur non est ipsum corpus, sed causa superior quae agendo non mutatur, quam dicimus Deum. . Hoc non puto explicari posse melius quam si dicamus corpus E extingui quodammodo et annihilari in B, creari vero ac resuscitari in D, quod posses novo, sed pulcherrimo vocabulo appellare transcreationem“. *Pacidius Philalethi* (Oktob. 1676) *Opusc. S. 623* f.

³¹⁾ Vgl. Briefwechsel mit Clarke (1715), *III*, No. 17 (*Hauptschr. I*, 139); an Arnauld (April 1687); *Gerh. II*, 92 f. (*Hauptschr. II*, 217) u. ö.

³²⁾ Näheres hierüber: Leibniz' System, *S. 134* ff, 148 f; u. bei Couturat, a. a. O. *Chap. 6*.

³³⁾ Vgl. *Math. IV*, 104—6 (*Hauptschr. I*, 101 ff.).

³⁴⁾ An Bourguet (5. August 1715); *Gerh. III*, 583.

³⁵⁾ An Johann Bernoulli (7. Juni 1698), *Math. III*, 499. (*Hauptschr. II*, 361).

³⁶⁾ *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, publ. par Foucher de Careil, Paris 1857, *S. 327*: „Fortasse non inutile erit, ut nonnihil in praefatione operis tui attingas de nostra hac analysi infiniti ex intimo philosophiae fonte deri-

vata, qua Mathesis ipsa ultra hactenus consuetas notiones, id est ultra imaginabilia sese attollit . . . Et haec nova inventa mathematica partim lucem accipient a nostris philosophematibus, partim rursus ipsis auctoritatem dabunt“ (An Fardella).

³⁷⁾ *Historia et origo Calculi differentialis* (hg. von Gerhardt, Hannover 1846) S. 4 ff.

³⁸⁾ *Dissertatio exoterica de Statu praesenti et incrementis novissimis deque usu Geometriae*. Math. VII, 324.

³⁹⁾ *Hypothesis Physica nova* (1671); Math. VI, 68.

⁴⁰⁾ S. den Aufsatz „Cum prodiisset atque increbuisset Analysis mea infinitesimalis.“ (*Historia et origo Calc. differ.*, hg. von Gerhardt, S. 40.)

⁴¹⁾ An Varignon, *Hauptschr.* II, 557.

⁴²⁾ „Principium quoddam generale“ etc. (1687), Math. VI, 130. (*Hauptschr.* I, 86) vgl. bes. *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* (1692), Gerh. IV, 375 ff. (*Hauptschr.* I, 319 ff.)

⁴³⁾ S. den Brief an de Volder vom 24. März/3. April 1699 (Gerh. II, 168; *Hauptschr.* II, 288); sowie Gerh. II, 193 (*Hauptschr.* II, 301).

⁴⁴⁾ An Varignon (2. Febr. 1702); Math. IV, 93f. (*Hauptschr.* I, 100).

⁴⁵⁾ An Varignon (*Hauptschr.* II, 78 u. 559): „Le Principe de Continuité est donc hors de doute chez moi, et pourroit servir à établir plusieurs vérités importantes dans la véritable Philosophie, laquelle s'élevant au-dessus des sens et de l'imagination cherche l'origine des Phénomènes dans les Régions intellectuelles.“

⁴⁶⁾ S. „De modo perveniendi ad veram Corporum Analysisin et rerum naturalium causas“ (Mai 1677): „Ante omnia pro certo sumo omnia fieri per causas quasdam intelligibiles sive quae a nobis possent percipi, si quis angelus eas nobis vellet revelare. Cumque nihil a nobis accurate percipiatur, quam magnitudo, figura, motus et ipsa perceptio, hinc sequitur, omnia per haec quatuor debere explicari.“ (Gerh. VII, 265); vgl. bes. Leibniz' *Bemerkungen zu Stahls „Theoria Medica“* (*Opera*, ed. Dutens, II, 2, S. 131; *Opusc.* S. 12 u. ö.). Vgl. *Hauptschr.* II, 24 f.

⁴⁸⁾ An de Volder (10. Nov. 1703), Gerh. II, 258. (*Hauptschr.* II, 333).

⁴⁹⁾ An Varignon (*Hauptschr.* II, 76 u. 557).

⁵⁰⁾ An de Volder (21. Januar 1704): „Vis autem derivativa est ipse status praesens, dum tendit ad sequentem seu sequentem prae-involvit, uti omne praesens gravidum est futuro“, Gerh. II, 262 (Hauptschr. II, 336).

⁵¹⁾ S. hierüber Hauptschr. I, 333 f; II, 323, 326 u. 436 f. (Anm.)

⁵²⁾ Specimen dynamicum I (1695): Math. VI, 235 (Hauptschr. I, 257); An Clarke, fünftes Schreiben § 49 (Hauptschr. I, 187); Gerh. III, 457; Math. VII, 242 u. s.

⁵³⁾ „Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis.“ Gerh. VII, 312; vgl. bes. an Arnauld (1686) Gerh. II, 69.

⁵⁴⁾ Specimen dynamicum (Math. VI, 238 f; Hauptschr. I, 264 Anm.) An de l'Hospital (15. Januar 1696). (Math. II, 309; Hauptschr. I, 279).

⁵⁵⁾ Näheres hierüber: Leibn. Syst. S. 303 ff.

⁵⁶⁾ An Johann Bernoulli, 26. Juli 1695, Math. III, 210.

III.

⁵⁷⁾ An Arnauld (September 1687), Gerh. II, 112 (Hauptschr. II, 233.)

⁵⁸⁾ „Quid sit Idea“, Gerh. VII, 263 f. — Wie sehr der Leibnizische Wahrheitsbegriff, der hier formuliert wird, in der modernen erkenntniskritischen Diskussion fortlebt und weiterwirkt: dafür liefert ein Werk wie Heinrich Hertz' Prinzipien der Mechanik den deutlichen Beweis: „Das Verfahren, dessen wir uns zur Ableitung des Zukünftigen aus dem Vergangenen bedienen ist dieses: Wir machen uns innere Scheinbilder oder Symbole der äusseren Gegenstände, und zwar machen wir sie von solcher Art, dass die denotwendigen Folgen der Bilder stets wieder die Bilder seien von den naturnotwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände. Damit diese Forderung überhaupt erfüllbar sei, müssen gewisse Uebereinstimmungen vorhanden sein zwischen der Natur und unserem Geiste . . . Die Bilder, von welchen wir reden, sind unsere Vorstellungen von den Dingen; sie haben mit den Dingen die eine wesentliche Uebereinstimmung, welche in der Erfüllung der genannten Forderung liegt, aber es ist für ihren Zweck nicht nötig, dass sie irgend eine weitere Uebereinstimmung mit den Dingen haben.“

⁵⁹⁾ Nouveaux Essais, Livr. II, Ch. 9, Gerh. V, 124 f. Vgl. L. II, Ch. 29, § 13, Gerh. V, 243 f. u. L. IV, Ch. 1, § 9, Gerh. V, 342. — Im strengen geschichtlichen Sinne trifft übrigens die Kritik, die hier an Locke geübt wird, nur auf diejenige Fassung seiner Erkenntnistheorie zu, die in den beiden ersten Büchern des „Essay“ vorliegt; die Theorie des geometrischen Wissens im vierten Buch wird durch sie dagegen nicht getroffen. Vgl. hrz. Buch V, Cap. 3, Abschn. II.

⁶⁰⁾ *Characteristica geometrica* (10. August 1679) *Math. V*, 141.

⁶¹⁾ *Dialogus* (August 1677) *Gerh. VII*, 192 (Hauptschr. I, 19f.); *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* (1684) *Gerh. IV*, 425 (Hauptschr. I, 26f.); *De Synthesi et Analysisi universali*, *Gerh. VII*, 295 (Hauptschr. I, 44 f.) u. ö.

⁶²⁾ S. hrz. die Abhandl. „In Euclidis *Πρωτα*“ *Math. V*, 191; sowie die „*Initia rerum Mathematicarum metaphysica*.“ *Math. VII*, 22 (Hauptschr. I, 61 f.).

⁶³⁾ „Je dirois plutôt qu'il y a une manière de ressemblance non pas entière et pour ainsi dire in terminis, mais expressive ou de rapport d'ordre comme une Ellipse et même une Parabole ou Hyperbole ressemblent en quelque façon au cercle dont elles sont la projection sur le plan, puisqu'il y a un certain rapport exact et naturel entre ce qui est projeté et la projection, qui s'en fait, chaque point de l'un répondant suivant une certaine relation à chaque point de l'autre.“ *Nouv. Ess.*, Livr. II, Ch. 8, § 13 (*Gerh. V.*, 118).

⁶⁴⁾ *Opusc. S.* 190; vgl. *Opusc. S.* 360 (*Generales Inquisitiones de Analysisi notionum et veritatum*, 1686.)

⁶⁵⁾ Näheres hierüber: *Leibn. Syst. S.* 299; 315.

⁶⁶⁾ „*Juris et aequi elementa*“ (Mollat, *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Lpz. 1893, S. 22 = Hauptschr. II, 504.)

⁶⁷⁾ *Méditation sur la notion commune de la justice*, Mollat S. 47 (Hauptschr. II, 510 f.)

⁶⁸⁾ *Réponse aux réflexions de Bayle* (1702); *Gerh. IV*, 568 (Hauptschr. II, 402).

⁶⁹⁾ *Nouveaux Essais*, Livr. IV, Chap. 4, § 1, *Gerh. V*, 373; Chap. 11, § 10; *Gerh. V*, 426; vgl. bes. Chap. 2, § 14, *Gerh. V*, 355: „La liaison des phénomènes, qui garantit les vérités de fait à l'égard des choses sensibles hors de nous se vérifie par le

moyen des vérités de raison; comme les apparences de l'Optique s'éclaircissent par la Géométrie."

⁷⁰⁾ Nouv. Essais IV, 2, 14, Gerh. V, 356.

⁷¹⁾ Phoronomus sive de Potentia et Legibus naturae, Opusc. S. 592; vgl. bes. Math. VI, 146 f. Anm.

⁷²⁾ S. den Brief an Hon. Fabri (1677) Math. VI, 85.

⁷³⁾ „Sur ce qui passe les sens et la matière“ (1702); Gerh. VI, 502 (Hauptschr. II, 414): Mais la vérité des sciences démonstratives est exempte de ces doutes (nicht: „exemple“, wie es durch einen sinnstörenden Druckfehler bei Gerh. heisst.)

⁷⁴⁾ An Foucher (1686): „Il n'est pas nécessaire que ce que nous concevons des choses hors de nous leur soit parfaitement semblable, mais qu'il les exprime, comme une Ellipse exprime un cercle vu de travers, en sorte qu'à chaque point du cercle il en réponde un de l'Ellipse et vice versa suivant une certaine loi de rapport.“ (Gerh. I, 383.)

⁷⁵⁾ Opusc. S. 18; vgl. bes. De libertate (Nouv. lettr. et opusc., par Foucher de Careil, S. 179 f. = Hauptschr. II, 498 f.)

⁷⁶⁾ S. De libertate S. 183 (Hauptschr. II, 502); Gerh. VII, 200 u. ö.

⁷⁷⁾ „Quodsi jam continuata resolutione praedicati et continuata resolutione subjecti nunquam quidem demonstrari possit coincidentia, sed ex continuata resolutione et inde nata progressionem ejusque regula saltem appareat nunquam orituram contradictionem, propositio est possibilis. Quodsi appareat ex regula progressionis in resolvendo eo rem reduci, ut differentia inter ea quae coincidere debent, sit minus qualibet data, demonstratum erit propositionem esse veram.“ (Generales Inquisitiones de Analysisi Notionum et Veritatum. 1686. Opusc. S. 374.)

IV.

⁷⁸⁾ De libertate (Foucher de Careil S. 184 = Hauptschr. II, 503) „Veritates contingentes seu infinitae subeunt scientiam Dei et ab eo non quidem demonstratione (quod implicat contradictionem) sed tamen infallibili visione cognoscuntur. Dei autem visio minime concipi (debet) ut scientia quaedam experimentalis,

quasi ille in rebus a se distinctis videat aliquid, sed ut cognitio a priori per veritatum rationes.“

⁷⁹⁾ Vgl. hrz. Hauptschr. II, 92 f.

⁸⁰⁾ Näheres über diesen Punkt bes. Hauptschr. II, 13 ff.

⁸¹⁾ An de Volder (31. Mai 1704), Gerh. II, 263 (Hauptschr. II, 338.)

⁸²⁾ Vgl. bes. an Clarke (1715); fünftes Schreiben § 47: „Ces choses ne consistent que dans la vérité des rapports et nullement dans quelque réalité absolue.“

⁸³⁾ „Spatium tempus extensio et motus non sunt res, sed modi considerandi fundamentum habentes.“ Opusc. S. 522.

⁸⁴⁾ S. hierüber Albert Görland, Der Gottesbegriff bei Leibniz. Ein Vorwort zu seinem System. (Philosoph. Arbeiten, hg. von H. Cohen und P. Natorp I, 3). Giessen 1907.

⁸⁵⁾ S. den Brief an Herz. Johann Friedrich v. Braunschweig (1671). Gerh. I, 61.

Zu Buch IV, Cap. 3.

Tschirnhaus.

¹⁾ S. Leibniz, *Mathemat. Schriften*, hg. von Gerhardt, IV, 459 ff.

²⁾ Tschirnhaus an Leibniz, (1678), a. a. O. IV, 474 ff.

³⁾ Tschirnhaus, *Medicina Mentis sive Artis inveniendi praecepta generalia*. Editio nova, Lips. 1695, S. 67 f.

⁴⁾ „Antequam rem quandam, cujus generatio hactenus ope regularum modo ostensarum nondum innotuit, ulterius prosequamur: omnium prius rerum generationes a priori ope elementorum physices sunt considerandae. Ubi vero eo perventum est, ut intellectui impossibile sit, prae nimia rerum particularium varietate progredi, tunc demum juxta hos generales canones, qui ope verae Physices conduntur . . . experimenta rursus instituenda sunt, quae tunc non poterunt non singularia producere: taliaque inde determinabuntur, qualia praestare omnibus Empiricis, utpote absque ratione experimenta sua dirigentibus, absolute est impossibile“. *Medicina Mentis* S. 88; zum Verhältnis von „Induktion“ und „Deduktion“ bei Tschirnhaus vgl. bes. *Windelband*, *Gesch. d. neueren Philosophie*, 3. Aufl., I, 497 f., sowie *Verweyen*, *E. W. von Tschirnhaus als Philosoph*, Bonn 1905, S. 118 ff.

⁵⁾ „Denique observo, me quorundam entium habere cogitationes, quae quidem a me optime, non tamen instar praecedentium rationalium varia, sed unica tantum ac constanti ratione concipiuntur; adeoque deprehendo, ejusmodi cogitationes nullatenus varie ad libitum formari posse, sed absolute a propria eorum natura dependere, ut non a me formandae, sed potius quasi mecum formatae dici posse videantur, harum que objecta non nisi ut existentia possint concipi.“ *Medicina mentis*, S. 76.

⁶⁾ *Medicina mentis*, S. 41 ff. u. ö.

⁷⁾ *Medicina mentis*, S. 35 ff.

⁸⁾ *Medicina mentis*, S. 37 f., S. 50 u. s.

⁹⁾ S. bes. *Medicina mentis* S. 290.

¹⁰⁾ *Medicina mentis* S. 45 f.

¹¹⁾ *Medicina mentis* S. 280 ff.

Zu Buch V, Cap. 1.

Bacon.

¹⁾ „Certe nobis perinde facere videntur homines, ac si naturam ex longinqua et prae-alta turri despiciant et contemplantur; quae imaginem ejus quandam, seu nubem potius imagini similem, ob oculos ponat: rerum autem differentias (in quibus res hominum et fortunae sitae sunt) ob earum minutias et distantiae intervallum, confundat et abscondat. Et tamen laborant et nituntur, et intellectum tanquam oculos contrahunt, ejusdemque aciem meditatione figunt, agitatione acuunt, quin etiam artes argumentandi veluti specula artificiosa comparant, ut istiusmodi differentias et subtilitates naturae mente comprehendere et vincere possint. Atque ridicula certe esset et prae-fracta sapientia et sedulitas, si quis ut perfectius et distinctius cerneret, vel turrim conscendat vel specula applicet vel palpebras adducat, cum ei liceat absque universa ista operosa et strenua machinatione et industria fieri voti compos per rem facilem, et tamen ista omnia beneficio et usu longe superantem: hoc est, ut descendat et ad res proprius accedat.“ Redargutio philosophiarum, Works III, 582. — Die Werke Bacons sind nach der vortrefflichen Ausgabe von Ellis, Spedding und Heath, London 1857 ff., zitiert.

²⁾ Temporis Partus Masculus sive de interpretatione naturae, Cap. 2: „Citetur jam et Plato, cavillator urbanus, tumidus poeta, theologus mente captus . . . Tu verum cum veritatem humanae mentis indigenam nec aliunde commigrantem mentireris, animosque nostros, ad historiam et res ipsas nunquam satis applicatos et reductos, averteres ac se subingredi ac in suis caecis et confusissimis idolis volutare contemplationis nomine doceres, tum demum fraudem capitalem admisisti.“ (III, 530 f.)

³⁾ Novum Organon, Lib. I, Aphor. XCVI.

4) Ibid., Aphor. CIV: „Itaque hominum intellectui non plumbae addendae, sed plumbum potius et pondera; ut cohibeant omnem saltum et volitum. Atque hoc adhuc factum non est; quum vero factum fuerit, melius de scientiis sperare licebit.“

5) „Nam Mens Humana (corpore obducta et obfuscata) tantum abest ut speculo plano, aequali, et claro similis sit (quod rerum radios sincere excipiat et reflectat), ut potius sit instar speculi alicujus incantati, pleni superstitionibus et spectris.“ De Augmentis scientiarum Lib. V, Cap. 4 (I, 643).

6) „Falso enim asseritur, sensum humanum esse mensuram rerum; quin contra, omnes perceptiones tam sensus quam mentis sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi. Estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam naturae rerum immiscet, eamque distortet et inficit.“ (Nov. Organ., Lib. I, Aphor. XLI.)

7) „Est et aliud genus philosophantium, qui in paucis experimentis sedulo et accurate elaborarunt, atque inde philosophias educere et confingere ausi sunt; reliqua miris modis ad ea detorquebant . . . At philosophiae genus Empiricum placita magis deformia et monstrosa educit, quam Sophisticum aut rationale genus (quae licet tenuis sit et superficialis, tamen est quodammodo universalis et ad multa pertinens) sed in paucorum experimentorum angustiis et obscuritate fundatum est.“ Nov. Organ. Lib. I, Aphor. LXII und LXIV.

8) „Restat experientia mera, quae, si occurat, casus; si quaesita sit, experimentum nominatur. Hoc autem experientiae genus nihil aliud est, quam (quod ajunt) scopae dissolutae, et mera palpatio, quali homines noctu utuntur, omnia pertentando, si forte in rectam viam incidere detur; quibus multo satius et consultius foret diem praestolari, aut lumen accendere, et deinceps viam inire. At contra, verus experientiae ordo primo lumen accendit, deinde per lumen iter demonstrat, incipiendo ab experientia ordinata et digesta, et minime praepostera aut erratica, atque ex ea educendo axiomata, atque ex axiomatibus constitutis rursus experimenta nova.“ A. a. O.; Aphor. LXXXII.

9) „Atque hoc modo inter empiricam et rationalem facultatem (quarum morosa et inauspicata divortia et repudia omnia in humana familia turbavere) conjugium verum et legitimum in

perpetuum nos firmasse existimamus“. Nov. Org., Praefatio, Works I, 131.

¹⁰⁾ A. a. O., Works I, 129.

¹¹⁾ Novum Organon, Lib. I, Aphor. L.: „Omnis verior interpretatio naturae conficitur per instantias et experimenta idonea et apposita; ubi sensus de experimento tantum, experimentum de natura et re ipsa iudicat“.

¹²⁾ Nov. Org., Lib. I, Aph. XLI. (s. Anm. 6).

¹³⁾ Descartes, Regulae ad directionem ingenii, Reg. VI, S. 14 f.

¹⁴⁾ „At praeceptum sive axioma de transformatione corporum duplicis est generis. Primum intuetur corpus ut turmam sive conjugationem naturarum simplicium: ut in auro haec conveniunt; quod sit flavum; quod sit ponderosum, ad pondus talem; quod sit malleabile aut ductile, ad extensionem talem; quod non fiat volatile, nec deperdat de quanto suo per ignem etc. . . Itaque huiusmodi axioma rem deducit ex Formis naturarum simplicium. Nam qui Formas et modos novit superinducendi flavi, ponderis, ductilis, fixi, fluoris, solutionum, et sic de reliquis, et eorum graduationes et modos, videbit et curabit, ut ista conjungi possint in aliquo corpore, unde sequatur transformatio in aurum“. Nov. Org., Lib. II, Aphor. V.

¹⁵⁾ Vgl. Nov. Organon, Lib. II, Aphor. XVII.

¹⁶⁾ „Quod si iudicium illud vulgatum dialecticorum tam operosum fuerit, et tanta ingenia exercuerit; quanto magis laborandum est in hoc altero, quod non tantum ex mentis penetrabilibus, sed etiam ex naturae visceribus extrahitur.“ Nov. Org., Distributio operis, I, 137.

¹⁷⁾ Liebig, Ueber Francis Bacon v. Verulam u. die Methode der Naturforschung, München 1863, S. 21 f.

¹⁸⁾ Vgl. hrz. die treffende Kritik, die Ellis hier an Bacons Verfahren geübt hat: W. I, 266 f. Anm.

¹⁹⁾ S. hrz. besonders Bacons Schrift „Parasceue ad historiam naturalem et experimentalem“ nebst der Vorrede Speddings; ferner das Urteil von Ellis (W. I, 39 u. 61) und Heussler, Francis Bacon und seine geschichtliche Stellung, Breslau 1889, S. 105 ff.

²⁰⁾ Vgl. hierüber, wie allgemein über die astronomischen Ansichten Bacons, die Darstellung von Ellis, Works I, 552 f.

²¹⁾ „He writes philosophy“ (said Harvey to Aubrey) „like a Lord Chancellor“ — speaking in derision. (Cf. Works III, 515).

²²⁾ Super datum corpus novam naturam sive novas naturas generare et superinducere, opus et intentio est humanae Potentiae. Datae autem naturae Formam, sive differentiam veram, sive naturam naturantem sive fontem emanationis . . . invenire, opus et intentio est humanae Scientiae“ Nov. Org.; Lib. II, Aphor. I.

²³⁾ „Sciunt itaque homines . . . quantum intersit inter humanae mentis Idola, et divinae mentis Ideas. Illa enim nihil aliud sunt quam abstractiones ad placitum: hae autem sunt vera signacula Creatoris super creaturas, prout in materia per lineas veras et exquisitas imprimuntur et terminantur.“ Nov. Org. Lib. I, Aphor. CXXIV.

²⁴⁾ „Intellectus humanus fertur ad abstracta propter naturam propriam, atque ea quae fluxa sunt fingit esse constantia. Melius autem est naturam secare, quam abstrahere; id quod Democriti schola fecit, quae magis penetravit in naturam, quam reliquae.“ Nov. Org. Lib. I, Aphor. LI.

²⁵⁾ „Neque enim arctandus est mundus ad angustias intellectus (quod adhuc factum est), sed expandendus intellectus et laxandus ad mundi imaginem recipiendum qualis invenitur.“ Parascuee ad Historiam Naturalem et Experimentalem, Aph. 4 (I, 397).

²⁶⁾ „Formam inquirendo leonis, quercus, auri, imo etiam aquae aut aeris, operam quis luserit; Formam vero inquirere Densi, Rari; Calidi, Frigidi; Gravis, Levis; Tangibilis, Pneumatici; Volatilis, Fixi . . . hoc est inquam illud ipsum quod conamur.“ De Augmentis scientiarum, Lib. III, cap. IV (I, 566).

²⁷⁾ Nov. Organ., Distributio operis, W. I, 136 f.

²⁸⁾ Nov. Org. Lib. II, Aphor. XIX.

²⁹⁾ Vgl. hierzu die Bemerkungen von Ellis, Works I, 37.

³⁰⁾ „Atqui Philosophiae Primae communia et promiscua Scientiarum Axiomata assignavimus. Etiam Relativas et Adventitias Entium Conditiones (quas Transscendentales nominavimus) Multum, Paucum; Idem, Diversum; Possibile, Impossibile; et hoc genus reliqua eidem attribuimus, id solummodo cavendo, ut physice, non logice tractentur.“ De Augmentis III, 4 (W. I, 550 f.).

³¹⁾ De Augmentis scientiarum III, 1; W. I, 540 ff.

³²⁾ Macaulay, Lord Bacon. (Works of Macaulay, London 1898, Vol. II, S. 638.)

³³⁾ „Nos autem non Capitolium aliquod aut Pyramidem hominum superbiae dedicamus aut condimus, sed templum sanctum ad exemplar mundi in intellectu humano fundamus. Itaque exemplar sequimur. Nam quicquid essentia dignum est, id etiam scientia dignum est, quae est essentiae imago.“ Nov. Org. Lib. I, Aphor. CXX. Vgl. bes. De Augmentis VII, 1 (W. I, 714 f.) und „Cogitationes de scientia humana“, Cog. 9, W. III, 195.

³⁴⁾ „Mira enim est hominum circa hanc rem indiligentia. Contemplantur siquidem naturam tantummodo desultorie et per periodos, et postquam corpora fuerint absoluta et completa, et non in operatione sua. Quod si artificis alicujus ingenia et industriam explorare et contemplari quis cuperet, is non tantum materias rudes artis atque deinde opera perfecta conspiciere desideraret, sed potius praesens esse, cum artifex operatur et opus suum promovet. Atque simile quiddam circa naturam faciendum est.“ Nov. Org. II, 41. — Vgl. bes. Cogitationes de natura rerum § 3: „Inquisitionem de Natura in Motu contemplando et examinando maxime collocare, ejus est qui opera spectet. Quieta autem rerum principia contemplari aut comminisci, eorum est qui sermones serere et disputationes alere velint. Quieta autem voco principia, quae docent ex quibus res conflentur et consistant, non autem qua vi et via coalescant.“ (W. III, 19.) — Vgl. auch Heussler, a. a. O. S. 109 ff.

³⁵⁾ „Materia potius considerari debet et ejus schematismi et meta-schematismi, atque actus purus, et lex actus sive motus; Formae enim commenta animi humani sunt, nisi libeat leges illas actus Formas appellare.“ Nov. Org., Lib. I, Aph. LI.

³⁶⁾ Zum Ganzen s. Nov. Org. Lib. II, Aph. XLVIII; bes: W. I, 333 ff.

³⁷⁾ Vgl. Bacons Erklärungen mit denen, die in Bd. I (S. 244 u. 308 f.) von Telesio und Fracastoro angeführt sind. Mit letzterem stimmt Bacon vor allem darin überein, dass er nach einer rein korpuskularen Auffassung strebt, sie aber nicht erreicht, sondern durchweg bei der Erklärung durch Sympathie und Antipathie stehen bleibt. (S. Bd. I, S. 569, Anm. 128.)

³⁸⁾ Nov. Organon, Lib. II, Aphor. V.

³⁹⁾ Nov. Organon, Lib. II, Aphor. XLVIII, W. I, 344 f.

⁴⁰⁾ Verum haec omnia acutius et diligentius inspicienti mensurae motus sunt, et periodi sive curricula quaedam motuum et veluti pensa; non verae differentiae; cum quid factum sit designent, at rationem facti vix innuant . . . Nam principia, fontes causae et formae motuum, id est omnigenae materiae appetitus et passiones, philosophiae debentur; ac deinceps motuum impressiones sive impulsiones; fraena et reluctationes; viae et obstructiones; alternationes et mixturae; circuitus et catenae; denique universus motuum processus“. (Cogitationes de natura rerum, IV, W. III, 21 f.). — Vgl. a. Thema Coeli, W. III, 777.)

Zu Buch V, Cap. 2.

Gassendi und Hobbes.

¹⁾ Gassendi, *Philosophiae Epicuri Syntagma*, Pars I, Cap. II: „Nihil est quod refellere falsive arguere ipsos sensus possit; neque enim sensus genere similis similem genere refellet . . . idque propter aequipollentiam, seu quod par ratio utriusque sit . . ., neque genere dissimilis genere dissimilem, quoniam diversa objecta habent . . . neque item una sensio ejusdem sensus aliam, quoniam nulla est, qua non afficiamur cuique, donec ipsa afficimur, non adhaereamus assentiamurve . . . neque denique ratio seu ratiocinatio, quoniam omnis ratiocinatio a praeviis pendet sensibus oportetque sensus prius esse, quam ipsam rationem iis innixam veros . . . Unde et inferre licet, si ullum sensibus visum falsum est, nihil percipi posse seu . . ., nisi omnes phantasiae nudaeve rei perceptiones sint verae, actum esse de fide, constantia atque iudicio veritatis . . . Probatur id autem, quia exempli gratia, dum turris apparet oculo rotunda, sensus quidem verus est, quia revera specie rotunditatis afficitur eaque species et talis est et causam habet necessariam, propter quam in huiusmodi distantia sit talis . . . Verum opinio, seu mavis, mens, cuius est opinari, seu iudicium ferre, quatenus addit, quasi de suo, turrim esse id, quod sensui apparet, seu esse turrim in se et revera rotundam; opinio, inquam, ipsa est, quae vera esse aut falsa potest“ etc. (Gassendi, *Opera*, Florentiner Folio-Ausgabe, T. III, p. 5 u. 6.)

²⁾ *Syntagma Philosophiae Epicuri*, Sectio III, Cap. XI; — *Opera* III, 39. — Vgl. besonders die eingehende Darstellung in Gassendis *Physik: Syntagma Philosophicum*, Pars secunda seu

Physica; Sect. III (membrum posterius) Lib. VI, Cap. 2. (Opera II, 293 ff.)

³⁾ „Quod autem mente sola percipiamus vastam illam ideam Solis, non ea propterea elicitur ex innata quadam notione; sed ea, quae per sensum incurrit, quatenus experientia probat et ratio illi innixa confirmat res distantes apparere minores seipsis vicinis, tantum ampliatur ipsa vi mentis, quantum constat Solem a nobis distare, exaequarique diametro suo tot illis terrenis semidiamentris“. Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes et Instantiae adversus Ren. Cartesii Metaphysicam. In Meditat. III Dubitatio III. (Opera III, 294.)

⁴⁾ Syntagma Philosophiae Epicuri, Sectio I, Cap. II, Canon II. (Op. III, p. 8.)

⁵⁾ A. a. O. Canon I: „Intelligo autem notionem, seu quasi ideam ac formam, quae anticipata dicatur praenotio, gigni in animo incursione, seu mavis incidentia, dum res directe et per se incurrit, inciditve in sensuum . . . etc.“

⁶⁾ S. hierüber die ausführliche Erörterung: Physik, Sectio III, Membrum posterius, Lib. VI, Cap. III: Qui sensibile, gigni ex insensibilibus possit. „Sane vero fatendum est, non videri esse, quamobrem speremus posse rem manifestam fieri; quando aut longe fallimur, aut fugit omnino humanam solertiam capere, quae textura sit temperatioque sive flammulae, ut censi anima ac sentiendi principium valeat, sive partis, aut organi, quo animato vegetatoque anima, ut sentiat, utatur. Quare et haec solum propono, seu potius balbutiens attingo, ut quatenus licet insinuem progressum, quo res videntur evadere ex insensibilibus sensiles . . . Neque sane mirum; res enim videtur omni humana perspicacia et sagacitate superior; adeo ut nemo, qui tentare aggredive praesumpserit, ad balbutiendum non adigatur.“ Op. II, 301 ff.

* * *

⁷⁾ Bacon, *Novum Organon* II, 16; Works I, 207.

⁸⁾ Hobbes, *De Corpore*, Pars prima: *Computatio, sive Logica*. Cap. VI, § 1—5. — (Thomae Hobbes Malmesburiensis *Opera Philosophica*, quae Latine scripsit, omnia. Amstelodami 1668, Tom. I, p. 36 ff.)

⁹⁾ Vgl. hrz. Dilthey, Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen. (Arch. f. Gesch. d. Philos. XIII [1900] S. 466.)

¹⁰⁾ A. a. O. § 10, p. 42; vgl. De corpore, Pars II, Cap. IX: De causa et effectu. (p. 65.)

¹¹⁾ Ueber die Abweisung der „Formalursachen“ s. De corpore, P. II, Cap. X, § 7. (p. 70.) — Zum Vergleich mit Galileis Begriff der „Ursache“ s. Bd. I, S. 305 u. 568 (Anm. 122).

¹²⁾ „Qui figuras definiunt, Ideas, quae in animo sunt, non ipsa corpora respiciunt et ex iis, quae imaginantur fieri deducunt proprietates factorum similium, a quocumque et quomodocumque facta sunt“. Examinatio et emendatio Mathematicae Hodiernae, Dialog. II. (p. 58.)

¹³⁾ „Definitio haec . . . pro accurata haberi non debet. Debuit enim ostendisse prius hujusmodi figurae constructionem sive generationem quaenam esset, ut sciremus aliquam in rerum natura figuram esse, in qua ab unico Puncto ad figurae extremum omnes undequaque Lineae essent inter se aequales. Quod quidem illis, qui nunquam Circulum describi viderant, videri posset incredibile . . . (Similiter) nisi causa aliqua in definitione Parallelarum rectarum appareat, quare duae rectae nunquam concurrant, absurdum non erit, si hujusmodi Lineas possibles esse negaverimus.“ Examinatio et emendatio Mathematicae Hodiernae, Dial. II, p. 44 f.

¹⁴⁾ Elementorum Philosophiae sectio secunda: de Homine. Cap. X (p. 61).

¹⁵⁾ „Itaque ob hanc rem, quod figuras nos ipsi creamus, contigit Geometriam haberi et esse demonstrabilem. Contra quia rerum naturalium causae in nostra potestate non sunt, sed in voluntate divina et quia earum maxima pars (nempe aether) est invisibilis, proprietates earum a causis deducere, nos qui eas non videmus, non possumus. Verumtamen ab ipsis proprietatibus quas videmus consequentias deducendo eo usque procedere concessum est, ut tales vel tales earum causas esse potuisse demonstrare possimus. Quae demonstratio a posteriore dicitur et scientia ipsa Physica. Et quoniam ne a posteriore quidem ad priora ratiocinando procedi potest in

rebus naturalibus, quae motu perficiuntur sine cognitione eorum quae unam quamque motus speciem consequuntur, nec motuum consequentias sine cognitione Quantitatis, quae est Geometria, fieri non potest, ut non aliqua etiam a Physico demonstratione a priore demonstranda sint.“ A. a. O., p. 61 f.

¹⁶⁾ De corpore Pars I, Cap. I, § 3 (p. 3).

¹⁷⁾ De corpore Pars I, Cap. I, § 8 (p. 5 f.).

¹⁸⁾ Vgl. Robertson, Hobbes, Edinb. and London 1886, S. 105 (Philosophical Classics for English Readers edit. by W. Knight.)

¹⁹⁾ De corpore, Pars I, Cap. I, § 2 u. 8 u. ö.

²⁰⁾ De corpore, Pars I, Cap. I, § 3, (p. 2 f.).

²¹⁾ Näheres über Hobbes' Lehre vom conatus und die Grundlegung seiner speziellen Physik: bei Lasswitz, Gesch. der Atomistik II, 214 ff. — Zu Hobbes' Kampf gegen die modernen algebraischen Methoden der Analysis vgl. Max Köhler, Studien zur Naturphilos. des Th. H. Arch. f. Gesch. d. Philos. XVI (1903), S. 79 f.

²²⁾ De corpore, Pars I, cap. 3, § 7 u. 8 (p. 20).

²³⁾ Vgl. hrz. bes. Tönnies, Hobbes Leben und Lehre, Stuttgart 1896, S. 114: „(Hobbes) will eigentlich darauf hinaus, dass reine Wissenschaft nur möglich sei von Gedankendingen: abstrakten Gegenständen, ideellen Ereignissen . . . Alle diese Gedankendinge machen wir schlechthin, nämlich denkend, und können solche, die wir als der äusseren, oder körperlichen Welt angehörig denken, in der Wirklichkeit — mehr oder minder auf vollkommene Weise — nachbilden; immer aber können wir wirkliche Tatsachen, auch wenn sie, wie der Staat und wie moralische Begriffe, nur in den Gedanken der Menschen existieren, an diesen unseren Ideen messen.“

²⁴⁾ „Earum tantum rerum scientia per demonstrationem illam a priore hominibus concessa est, quarum generatio dependet ab ipsorum hominum arbitrio.“ De Homine Cap. X, § 4, p. 61.

²⁵⁾ S. Robertson, a. a. O. S. 87 f.

²⁶⁾ Vgl. hrz. z. B. Leviathan, Pars I, Cap. V. „Sensus et Memoria Facti tantum cognitio est; Scientia autem cognitio est consequentiarum unius facti ad alterum.“ (p. 23.) u. ö.

²⁷⁾ De Homine Cap. X, § 3, p. 60. — Vgl. hrz. auch die Elements of law: Natural and Political, Part I, chap. 5, § 4 (Ausgabe von Tönnies, Oxford 1888, S. 19).

²⁸⁾ „Sermonis usus generalissimus est conversio Discursus Mentalis in Verbalem, sive Seriei Cogitationum nostrarum in Seriem Verborum . . . Per impositionem hanc nominum amplioris et strictioris significationis computationem consequentiarum in cogitationibus convertimus in computationem consequentiarum in nominibus.“ etc. Leviathan, Pars I, Cap. IV, p. 14 f.

²⁹⁾ A. a. O., p. 16. —

³⁰⁾ „Proposita enim figura plana ad figuram circuli proxima accedente, sensu quidem circulus necne sit, cognosci nullo modo potest, at ex cognita figurae propositae generatione facillime“ etc. De corpore Pars I, Cap. I, § 5 (p. 3).

³¹⁾ „Jam si meminerimus seu Phantasma habuerimus aliqujus rei, quae extiterat ante suppositam rerum externarum sublationem nec considerare velimus, qualis ea res erat, sed simpliciter quod erat extra animum, habemus id quod appellamus Spatium, imaginarium quidem, quia merum Phantasma, sed tamen illud ipsum, quod ab omnibus sic appellatur . . . Itaque Spatium est Phantasma rei existentis, quatenus existentis, id est, nullo alio ejus rei accidente considerato, praeterquam quod apparet extra imaginantem.“ De corpore, P. II, cap. 7, § 2 (p. 50).

³²⁾ A. a. O., § 3—12. — Vgl. bes. „Examinatio et emendatio Mathematicae Hodiernae“, Dial. II, p. 39: „Divisio est opus intellectus, intellectu facimus partes . . . Idem ergo est partes facere, quod partes considerare.“

³³⁾ „Intellecto jam, quid sit Spatium . . . supponamus deinceps aliquid . . . rursus reponi, sive creari denuo; necesse ergo est, ut creatum illud sive repositum non modo occupet aliquam dicti spatii partem, sive cum ea coincidat et coextendatur, sed etiam esse aliquid, quod ab imaginatione nostra non dependet. Hoc autem ipsum est quod appellari solet, propter Extensionem quidem, Corpus; propter independentiam autem a nostra cogitatione subsistens per se, et propterea quod extra nos subsistit, Existens; denique quia sub spatio imaginario substerni et supponi videtur, ut non sensibus, sed ratione tantum aliquid

ibi esse intelligatur, Suppositum et Subjectum. Itaque definitio corporis hujusmodi est: Corpus est quicquid non dependens a nostra cogitatione cum spatii parte aliqua coincidit vel coextenditur.“ De corpore, P. II, Cap. VIII, § 1 (p. 54 f.).

³⁴⁾ „Corpora itaque et accidentia, sub quibus varie apparent, ita differunt, ut corpora quidem sint res non genitae, accidentia vero genita, sed non res.“ De corpore, P. II, Cap. VIII, § 20. (p. 62.)

³⁵⁾ A. a. O., § 5 (p. 56.).

³⁶⁾ De corpore, P. II, Cap. VII, § 1 (p. 49).

³⁷⁾ Treffend bemerkt Lyon (La philosophie de Hobbes, Paris 1893, S. 67.) „Son espace est en lui; son temps est en lui, et sa vaine distinction entre la grandeur et le lieu, n'a pu faire que mouvement et corps ne fussent également en lui. L'univers qu'il a reformé des matériaux mis en oeuvre par la raison pure ne s'est point détaché de cette raison. Ce monde géométrique est quelque chose encore de la pensée qui l'engendre.“

³⁸⁾ „Phaenomenōn autem omnium, quae prope nos existunt, id ipsum τὸ φαίνεσθαι est admirabilissimum, nimirum in corporibus naturalibus alia omnium fere rerum, alia nullarum in se ipsis exemplaria habere; adeo ut, si Phaenomena principia cognoscendi sunt caetera, sensionem cognoscendi ipsa principia principium esse, scientiamque omnem ab ea derivari dicendum est: et ad causarum ejus investigationem ab alio Phaenomeno praeter eam ipsam initium sumi non posse. Sed quo, inquires, sensu contemlabimur sensionem? Eodem ipso, scilicet aliorum sensibilium etsi praetereuntium, ad aliquod tamen tempus manens Memoria. Nam sentire se sensisse, meminisse est.“ De Corpore, P. IV., Cap. 25 (p. 192 f.).

³⁹⁾ Deutlich tritt diese Umkehrung bereits in der Darstellung der Wahrnehmungstheorie hervor, die in Hobbes' frühester Schrift, den „Elements of law“ enthalten ist. Auch hier wird anfangs betont, dass die Untersuchung sich lediglich auf das Gebiet der Phaenomene und Vorstellungen selbst beziehen soll, wobei wir, nach der bekannten methodischen Fiktion, die äussere Existenz als vernichtet denken, um desto reiner nur den Inhalt und den gesetzlichen Zusammenhang unser „Bilder“ und „Begriffe“ zu betrachten. Gleich darauf aber wird völlig unvermittelt

die dogmatische Voraussetzung proklamiert, die Hobbes' Psychologie zu Grunde liegt: „alle unsere Begriffe stammen ursprünglich von einer Einwirkung des Dinges selbst her, auf welches der Begriff sich bezieht.“ S. die Elements of law, Part. I, chap. 1 u. 2 (ed. Tönnies, S. 2 f.).

⁴⁰⁾ S. Leviathan, Pars I, Cap. 3 (p. 9 ff.); vgl. bes. „Elements of law“, P. I, chap. 4. (Tönnies S. 13 ff.)

Zu Buch V, Cap. 3.

Locke.

I.

¹⁾ An Essay concerning human understanding Buch I, Chap. 1, sect. 4.

²⁾ Diese nahe Uebereinstimmung zwischen den Eingangssätzen von Lockes Essay und Descartes' „Regulae ad directionem ingenii“ wird nunmehr auch von Riehl anerkannt und hervorgehoben (Anfänge des Kritizismus—Methodologisches aus Kant: Kant-Studien IX, 495 ff.). Trotzdem hält Riehl an dem Urteil fest, dass „Descartes' Meditationen nicht zur Geschichte der kritischen Philosophie gehören und diese Geschichte somit wirklich nicht älter sei, als das Buch Lockes“. „Descartes dachte noch dogmatisch. Er sah in der Klarheit und Deutlichkeit an sich schon den hinlänglichen Beweis für die Wahrheit einer Perception und die Wirklichkeit ihres Gegenstandes; und wenn er auf das Subjekt zurückgreift, auf das Sein des denkenden Ich, so geschieht es in der ausgesprochenen Absicht, von dieser klarsten und deutlichsten Perception aus in methodischem Fortschritt, an dem Faden einer lückenlosen Deduktion, zu ebenso wahren und wirklichen Begriffen von den äusseren Dingen zu gelangen. Sein Ziel ist, das Dasein der Aussenwelt ausser Zweifel zu setzen und unter einem das Wesen der körperlichen Natur zu begreifen.“ Die Darstellung des ersten Bandes hat indessen gezeigt, dass das kritische Grundmotiv der Regeln in der Ausgestaltung der wissenschaftlichen Prinzipienlehre zunächst seine völlig selbständige und konsequente Fortbildung erfuhr. (Vgl. Bd. I, S. 380 ff.) Diese Entwicklung wird dadurch, dass die letzten Ergebnisse der Cartesischen Metaphysik ihr widerstreiten, nicht um ihren Wert und um ihre geschichtliche Wirkung gebracht. Uebrigens

beschränkt sich auch Lockes Kritik lediglich auf die „zusammengesetzten“ Vorstellungen, während sie vor den „einfachen“ Halt macht: gilt es ihr doch als ein feststehendes metaphysisches Axiom, dass jede einfache Empfindung ihr unmittelbares Korrelat und ihre dingliche Entsprechung in einer an sich bestehenden Körperwelt besitzt. (Vgl. Anm. 34.)

³⁾ Essay Book I, chap. 1, sect. 2.

⁴⁾ Essay Book IV, chap. 12, sect. 6; vgl. bes. Book I, chap. 3, sect. 24—26. — Vgl. hierzu die Ausführungen von Fraser, Locke, Edinb. and London 1890, S. 113 ff.

⁵⁾ „Universal and ready assent upon hearing and understanding the terms, is, I grant, a mark of self-evidence: but self-evidence, depending not on innate impressions, but on something else (as we shall show hereafter) belongs to several propositions, which nobody was yet so extravagant as to pretend to be innate“. Vgl. hrz. die Darstellung von Lockes Wahrheitsbegriff (ob. S. 185 ff.).

⁶⁾ Essay, I, 4, § 24 u. 25.

⁷⁾ Essay, I, 2, § 15.

⁸⁾ Essay II, 1, § 24.

⁹⁾ S. hrz. Georg v. Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg i. B. 1892, S. 1 ff.

¹⁰⁾ Essay II, 1, § 25.

¹¹⁾ Vgl. bes. Essay II, 11: Of discerning and other operations of the mind (bes. § 6 und 9).

¹²⁾ Essay II, 22, § 8.

¹³⁾ Essay II, 32, § 6.

¹⁴⁾ Essay II, 11, § 17.

¹⁵⁾ S. bes. Essay II, 7, § 1 und § 7—8, sowie Essay II, 21, 1.

¹⁶⁾ Essay II, 17, § 15.

¹⁷⁾ Essay II, 17, § 9.

¹⁸⁾ Essay II, 17, § 4.

¹⁹⁾ Essay II, 13, § 1.

²⁰⁾ Essay II, 13, § 10 u. 27.

²¹⁾ Vgl. bes. Essay II, 17, § 7—9.

²²⁾ „Space in itself seems to be nothing but a capacity, or possibility, for extended beings or bodies to be, or exist, which we are apt to conceive infinite; for there being in nothing no resistance, we have a conception very natural and very true,

that let bodies be already as far extended as you will, yet, if other new bodies should be created, they might exist, where there are now no bodies . . . And because we have by our acquaintance with bodies got the idea of the figure and distance of the superficial part of a globe of a foot diameter, we are apt to imagine the space, where the globe exists to be really something, to have a real existence before and after its existence there. Whereas, in truth, it is really nothing, and so has no opposition or resistance to the being of such a body there; though we, applying the idea of a natural globe, are apt to conceive it as something so far extended, and these are properly the imaginary spaces which are so much disputed of . . . Were there no beings at all, we might truly say there were no distance. The fallacy we put upon ourselves which inclines us to think otherwise is this, that whenever we talk of distance, we first suppose some real beings existing separate from another, and that, without taking notice of that supposition, and the relation, that results from their placing one in reference to another, we are apt to consider that space as some positive real being existing without them: whereas, as it seems to me, to be but a bare relation.“ (1677.) (The Life and Letters of John Locke, with extracts from his journals and Common-Place books. By Lord King. New edition, London 1864, S. 336 f.)

²³⁾ Lockes Reisetagebuch, Eintragung vom 27. März 1676. — (S. Ausg. Lord King, a. a. O. S. 66.)

²⁴⁾ „That which makes us so apt to mistake in this point, I think, is this, that having been all our lifetime accustomed to speak ourselves, and hear all others speak of space, in phrases that import it to be a real thing, . . . we come to be possessed with this prejudice that it is a real thing and not a bare relation. And that which helps to it is, that by constant conversing with real sensible things, which have this relation of distance one to another, which we, by the reason just now mentioned, mistake for a real positive thing, we are apt to think that it as really exists beyond the utmost extents of all bodies or finite beings, though there be no such beings there to sustain it, as it does here amongst bodies, — which is not true.“ Miscellaneous Papers, 1678, ed. Lord King, a. a. O. S. 341.

²⁵⁾ Essay II, 13, § 24.

²⁶⁾ Vgl. hrz. bes. die „Miscellaneous Papers“ 1678, a. a. O. S. 338. — Ueber Lockes Raumlehre u. ihr Verhältnis zu Henry More s. v. Hertling, John Locke u. die Schule von Cambridge, bes. S. 180 ff.

²⁷⁾ Essay II, 13, § 23.

²⁸⁾ S. Essay II, 13, § 11—13.

²⁹⁾ „We have as clear an idea of succession and duration by the train of other ideas succeeding one another in our minds without the idea of any motion, as by the train of ideas caused by the uninterrupted sensible change of distance between two bodies which we have from motion; and therefore we should as well have the idea of duration, were there no sense of motion at all.“ (Essay, II, 14, § 16.)

³⁰⁾ Essay II, 14, § 21.

³¹⁾ S. hrz. Riehl, Der philosophische Kriticismus I, S. 45.

³²⁾ S. Essay II, 16, § 3 u. 4.

³³⁾ Essay, II, 7, § 10.

³⁴⁾ „Our simple ideas are all real, all agree to the reality of things“ Essay II, 30, 2. — „How shall the mind, when it perceives nothing but its own ideas know that they agree with things themselves? This, though it seems not to want difficulty, yet I think there be two sorts of ideas that we may be assured agree with things. The first are simple ideas, which since the mind, as has been showed, can by no means make to itself, must necessarily be the product of things operating on the mind in a natural way and producing therein those perceptions which by the wisdom and will of our Maker they are ordained and adapted to . . . And this conformity between our simple ideas and the existence of things is sufficient for real knowledge“ (IV, 4, § 3 u. 4).

³⁵⁾ Essay II, 8, § 18.

II.

³⁶⁾ „If the perception that the same ideas will eternally have the same habitudes and the same relations be not a sufficient ground of knowledge, there could be no knowledge of

general propositions in mathematics; for no mathematical demonstration would be any other than particular: and when a man had demonstrated any proposition concerning one triangle or circle, his knowledge would not reach beyond that particular diagram. If he would extend it farther, he must renew his demonstration in another instance, before he could know it to be true in another like triangle and so on: by which means one could never come to the knowledge of any general propositions.“ (Essay IV, 1, § 9.)

³⁷⁾ „The cyphers or marks help not the mind at all to perceive the agreement of any two or more numbers, their equalities or proportions: that the mind has only by intuition of its own ideas of the numbers themselves. But the numerical characters are helps to the memory to record and retain the several ideas about which the demonstration is made, whereby a man may know, how far his intuitive knowledge in surveying several of the particulars has proceeded.“ (Essay IV, 3. § 19.)

³⁸⁾ Essay IV, 2, § 1.

³⁹⁾ S. bes. Essay IV, 1, § 7; IV, 2, § 14 u. ö.

⁴⁰⁾ Essay IV, 6, § 10.

⁴¹⁾ Therefore I am apt to doubt, that how far soever human industry may advance useful and experimental philosophy in physical things, scientific will still be out of our reach. . . Distinct ideas of the several sorts of bodies that fall under the examination of our senses perhaps we may have; but adequate ideas, I suspect, we have not of any one amongst them. And though the former of these will serve us for common use and discourse; yet whilst we want the latter, we are not capable of scientific knowledge, nor shall ever be able to discover general instructive, unquestionable truths concerning them. Certainty and demonstration are things we must not in these matters pretend to.“ (Essay IV, 3 § 26.)

⁴²⁾ Vgl. bes. IV, 12, § 10: „I deny not but a man accustomed to rational and regular experiments shall be able to see farther into the nature of bodies, and guess righter at their yet unknown properties, than one that is a stranger to them; but yet . . . this is but judgement and opinion, not knowledge and certainty. This way of getting and improving our knowledge in substances

only by experience and history, which is all that the weakness of our faculties in this state of mediocrity which we are in this world can attain to, makes me suspect that natural philosophy is not capable of being made a science.“

⁴³⁾ Essay IV, 3, § 25.

⁴⁴⁾ S. hrz. z. B. Essay IV, 4, § 8 u. ö.

III.

⁴⁵⁾ Essay II, 23, § 2.

⁴⁶⁾ S. z. B. Essay II, 23, 3: „These and the like fashions of speaking intimate that the substance is supposed always something besides the extension, figure, solidity, motion, thinking or other observable ideas, though we know not what it is.“ — „The ideas of substances are such combinations of simple ideas as are taken to represent distinct particular things subsisting by themselves, in which the supposed or confused idea of substance, such as it is, is always the first and chief.“ (Essay II, 12, § 6.)

⁴⁷⁾ Vgl. Anm. 41.

⁴⁸⁾ Essay III, 11, § 23; vgl. III, 6, 3 u. s.

⁴⁹⁾ S. bes. Essay II, 23, § 13; IV, 3, § 27 u. s.

⁵⁰⁾ Essay II, 23, § 32.

⁵¹⁾ S. Essay IV, 3, § 23 u. s.

⁵²⁾ S. Essay II, 12, § 8.

⁵³⁾ Essay II, 28, § 19.

⁵⁴⁾ Essay II, 21, § 3.

⁵⁵⁾ S. Fraser, Locke, S. 129 ff.

Zu Buch V, Cap. 4.

Berkeley.

I.

¹⁾ Berkeley, An essay towards a new theory of vision. (1709) § 11. — Vgl. § 2, 41, 43, 45, 46, 77 u. s.

²⁾ New theory of vision § 3.

³⁾ Descartes, Dioptrik, Cap. VI, sect. 17.

⁴⁾ Vgl. New theory of vision § 70: „That which is unperceived cannot suggest to our perception any other thing“; s. a. a. a. O. § 19, § 90 u. ö.

⁵⁾ Vgl. New theory of vision § 12, 14, 22.

⁶⁾ New theory of vision § 53, vgl. § 3, 4, 24 u. s.

⁷⁾ The theory of vision vindicated and explained (1733), § 43. — vgl. bes. § 37: „The knowledge of these connexions, relations, and differences of things visible and tangible, their nature, force and significancy hath not been duly considered by former writers in Optics, and seems to have been the great desideratum in that science, which for want thereof was confused and imperfect. A Treatise, therefore, of this philosophical kind, for the understanding of Vision, is at least as necessary as the physical consideration of the eye, nerve, coats, humours, refractions, bodily nature and motion of light, or the geometrical application of lines and angles for praxis or theory.“

⁸⁾ S. New theory of vision, § 103, § 158.

⁹⁾ Vgl. bes. The theory of vision vindicated and explained § 9: „Besides things properly and immediately perceived by any sense, there may be also other things suggested to the mind by means of those proper and immediate objects; which things so suggested are not objects of that sense, being in truth only objects of the imagination and originally belonging to some other sense or faculty.“

*

*

*

II.

¹⁰⁾ Vgl. bes. New theory of vision § 111: „For all visible things are equally in the mind, and take up no part of the external space; and consequently are equidistant from any tangible thing, which exists without the mind.“ s. a. § 74, 94ff. u. s.

¹¹⁾ A treatise concerning the principles of human knowledge (1710), § 44.

¹²⁾ S. Locke, Essay IV, 7, § 9 u. Berkeleys Bemerkungen: Principles of human knowledge, Introduction, § 13. New theory of vision, § 125.

¹³⁾ Principles of human knowledge, Introduction, § 12.

¹⁴⁾ Vgl. Bd. I, S. 145 ff. u. 210 f.

¹⁵⁾ „How then is it possible that things perpetually fleeting and variable as our ideas should be copies or images of anything fixed and constant? Or, in other words, since all sensible qualities, as size, figure, colour etc., that is our ideas are continually changing upon every alteration in the distance, medium or instruments of sensation; how can any determinate material objects be properly represented or painted forth by several distinct things, each of which is so different from and unlike the rest.“ (Three Dialogues between Hylas and Philonous, [1713] Dialog I, gegen Ende.)

¹⁶⁾ S. Principles of human knowledge, § 142.

¹⁷⁾ S. Principles of human knowledge, § 5; vgl. bes. § 10, 81 u. s.

¹⁸⁾ Vgl. bes. Dialogues between Hylas and Philonous. III „These and the like objections vanish, if we do not maintain the being of absolute external originals, but place the reality of things in ideas, fleeting indeed and changeable; however not changed at random, but according to the fixed order of nature. For, herein consists that constancy and truth of things which secures all the concerns of life and distinguishes that which is real from the irregular visions of fancy.“ Vgl. hiermit die Leibnizische Definition der „Realität“ der Sinnen- dinge, in der das Moment der Uebereinstimmung, wie das des Gegensatzes gleich scharf hervortritt: Bd. I, S. 570, Anm. 147.

¹⁹⁾ S. das von Fraser veröffentlichte wissenschaftliche Tagebuch Berkeleys aus seiner frühesten Epoche: Common-

place Book (1705—08). (Works of Berkeley, edit. by Alexander Campbell Fraser, 4 vol., New edit., Oxford 1901, I, 65.)

²⁰⁾ Vgl. bes. Dialogues I (gegen Ende): „I grant we may in one acceptation be said to perceive sensible things mediately by sense — that is, when, from a frequently perceived connexion, the immediate perception of ideas by one sense suggests to the mind others, perhaps belonging to another sense, which are wont to be connected with them. For instance, when I hear a coach drive along the streets, immediately I perceive only the sound; but, from the experience I have had that such a sound is connected with a coach, I am said to hear the coach.“

²¹⁾ Principles of human knowledge, Introd., § 24.

²²⁾ Ueber die Newtonische Wahrnehmungstheorie s. ob. S. 437 f.

²³⁾ „Hylas u. Philonous“ bes. Dialog II. Vgl. Principles § 8, 18 f., 24, 45, 56, 57, 79 u. s. — Vgl. bereits das Commonplace Book: „The philosophers talk much of a distinction twixt absolute and relative things or twixt things considered in their own nature and the same things considered with respect to us. I know not what they mean by things considered in themselves. This is nonsense, jargon“ (Fraser I. 53.)

²⁴⁾ S. Principles of human knowledge § 8; Dialoge I; Theory of vision vindicated and explained § 26 u. s.

²⁵⁾ „The supposition that things are distinct from ideas takes away all real truth and consequently brings in a universal scepticism: since all our knowledge and contemplation is confin'd barely to our own ideas.“ Commonplace Book (Fraser I, 30). Vgl. bes. Principles § 40, 86, 87 u. die Dialoge zwischen Hylas u. Philonous, die diesen Gedanken beständig von neuem einschärfen und mannigfach variieren.

²⁶⁾ Vgl. Commonplace Book I, 17: „'tis on the discovering of the nature and meaning and import of Existence that I chiefly insist.“ . . . „Let it not to be said that I take away existence. I only declare the meaning of the word, so far as I can comprehend it.“ (ebda. I, 29.)

²⁷⁾ „To all which, and whatever else of the same sort may be objected, I answer that by the principles premised, we are

not deprived of any one thing in nature. Whatever we see, feel, hear or anywise conceive or understand remains as secure as ever, and is as real as ever. There is a rerum natura and the distinction between realities and chimeras retains its full force.“ Principles § 34. — Vgl. bes. *Commonplace Book I*, 83.

²⁸⁾ Vgl. Principles § 62, § 105 u. s.

²⁹⁾ Principles, § 65, 108 u. s. — Vgl. bes. die Schrift „*De motu*“ (1721).

³⁰⁾ „*De motu*“ § 6, 17, 28, 39 u. s.

³¹⁾ Ueber diese Polemik s. Buch VI, Cap. 2, ob. S. 340 ff.

* * *

III.

³²⁾ „Universality, so far as I can comprehend, not consists in the absolute positive nature or conception of anything, but in the relation it bears to the particulars signified or represented by it.“ Principles, *Introd.* § 15.

³³⁾ S. Principles, *Introd.*, § 16. — Die zuletzt angeführten Sätze sind ein Zusatz der zweiten Ausgabe von 1734.

³⁴⁾ Vgl. hrz. die treffenden Einwendungen Husserls gegen Berkeleys Repräsentationstheorie: *Logische Untersuchungen*, Halle 1901, II, 176 ff.

³⁵⁾ *Commonplace book I*, 9: No reasoning about things wherof we have no ideas, therefore no reasoning about infinitesimals. Vgl. Principles § 130, 132.

³⁶⁾ „We cannot imagine a line or space infinitely great — therefore absurd to talk or make propositions about it. We cannot imagine a line, space etc. quovis dato majus. Since y't what we imagine must be datum aliquod, a thing can not be greater than itself.“ *Commonplace book I*, 9.

³⁷⁾ *The Analyst* (1734), § 4.

³⁸⁾ „It is also to be remarked that all relations including an act of the mind, we cannot so properly be said to have an idea, but rather a notion of the relations and habitudes between things.“ Principles § 142 (Zusatz der zweiten Aufl.)

³⁹⁾ Vgl. hrz. S. 235 ff.

⁴⁰⁾ „One square cannot be double of another. Hence the Pythagoric theorem is false.“ Commonplace book I, 19. — Vgl. ebda. I, 14, 20 ff, 81, 88; New theory of vision. § 112 u. s.

⁴¹⁾ „The Analyst“, vgl. bes. Query 33 u. 34.

⁴²⁾ Vgl. hrz. Bd. I, S. 363 ff.

⁴³⁾ Commonplace book I, 91.

⁴⁴⁾ Dialogues between Hylas and Philonous III.

⁴⁵⁾ Principles § 102 u. ö.

⁴⁶⁾ Dialogues between Hylas and Philonous I.

⁴⁷⁾ Vgl. bes. Dialogues II: „All the notion I have of God is obtained by reflexion on my own soul, heighthening its powers and removing its imperfections.“

⁴⁸⁾ Vgl. hrz. Raoul Richter in d. Einleitung zur Uebersetzung der Dialoge zwischen Hylas u. Philonous. (Philos. Bibl. Bd. 102.) S. XV f.

⁴⁹⁾ S. hrz. besond. die Darstellung im „Alciphron“ (1732), bes. Dialog IV, § 7.

* * *

IV.

⁵⁰⁾ Principles § 2; vgl. § 27, 28, 135—39.

⁵¹⁾ Principles § 89, vgl. bes. § 142 (Zusätze der 2. Auflg. von 1734); man vgl. die analogen Ergänzungen, die in der dritten und letzten Ausgabe der Dialoge, die ebenfalls 1734 erschien, zu Beginn des dritten Dialogs, hinzugekommen sind. In der ersten Ausgabe der „Principien“ sind „idea“ und „notion“ noch gleichbedeutend gebraucht.

⁵²⁾ S. bes. Dialoge III: „I own I have properly no idea, either of God or any other spirit; for these being active, cannot be represented by things perfectly inert, as our ideas are. I do nevertheless know that I, who am a spirit or thinking substance, exist as certainly as I know my ideas exist. Farther I know what I mean by the terms I and myself; and I know this immediately or intuitively, though I do not perceive it as I perceive a triangle, a colour, a sound. The Mind, Spirit, or Soul is

that indivisible unextended thing which thinks, acts, and perceives.“ (Zusatz der letzten Ausgabe.) — Auch die „Reflexion“ bedeutet bei Berkeley kein „diskursives“ Verfahren, sondern lediglich den intuitiven Akt, in dem das Ich sich selbst und seine Wesenheit erfasst; sie kann daher dem „inneren Selbstgefühl“ (inward feeling) unmittelbar gleichgesetzt werden.

⁵³⁾ „Mind is a congeries of perceptions. Take away perceptions and you take away the mind. Put the perceptions and you put the mind.“ *Commonplace book I*, 27 f.

⁵⁴⁾ *Dialoge III*. (Zus. der letzten Ausgabe.)

⁵⁵⁾ „I do by no means find fault with your reasoning, in that you collect a cause from the phenomena; but I deny that the cause deducible by reason can properly be termed matter.“ . . . „I assert as well as you that, since we are affected from without, we must allow powers to be without, in a being distinct from ourselves. So far we are agreed. But then we differ as to the kind of this powerful being. I will have it to be Spirit, you Matter . . .“ etc. (*Dialoge II u. III*.)

⁵⁶⁾ „To perceive is one thing; to judge is another. So likewise, to be suggested is one thing, and to be inferred another. Things are suggested and perceived by sense. We make judgements and inferences by the understanding. What we immediately and properly perceive by sight is its primary object, light and colours. What is suggested, or perceived by mediation thereof, are tangible ideas, which may be considered as secondary and improper objects of sight. We infer causes from effects, effects from causes and properties one from another, where the connexion is necessary. But how comes it to pass that we apprehend by the ideas of sight certain other ideas, which neither resemble them, nor cause them, nor have any necessary connexion with them?“ etc. The theory of vision vindicated § 42. —

V.

⁵⁷⁾ *Dialoge zw. Hylas u. Philonous, II*.

⁵⁸⁾ *Siris, a chain of philosophical reflexions and inquiries concerning the virtues of tar-water (1744.)* § 237. — Vgl. bes. *Alciphron, Dialog IV, § 14*.

⁵⁹⁾ Dialogue I: „Do you mean the principles and theorems of sciences? But these you know are universal intellectual notions, and consequently independent of Matter; the denial therefore of this doth not imply the denying them.“

⁶⁰⁾ Alciphron: or, the Minute Philosopher in seven dialogues: (1732), Dialog VII, sect. 11 u. 12.

⁶¹⁾ „If I mistake not, all sciences, so far as they are universal and demonstrable by human reason, will be found conversant about signs as their immediate object, though these in the application are referred to things“. Alciphron VII, sect. 13.

⁶²⁾ Alciphron VII, sect. 14.

⁶³⁾ „The signs, indeed, do in their use imply relations or proportions of things: but these relations are not abstract general ideas, being founded in particular things, and not making of themselves distinct ideas to the mind, exclusive of the particular ideas and the signs“ Alciphron VII, sect. 12. (Erläuternder Zusatz der dritten Ausgabe von 1752.)

⁶⁴⁾ Alciphron VII, sect. 7.

⁶⁵⁾ Siris (1744); § 294.

⁶⁶⁾ Siris § 264.

⁶⁷⁾ Siris § 297.

⁶⁸⁾ „We must with the mob place certainty in the senses“ (Commonplace book I, 44). — „Pure intellect — I understand not“ (ebda. I, 51) vgl. I, 23 u. s.

⁶⁹⁾ Siris, § 338 u. § 335; betrifft des Verhältnisses zu Plato vgl. noch § 296, 332, 345 f. u. ö.

⁷⁰⁾ Leibniz, Philosoph. Schriften, hg. von Gerhardt, VII, 147 ff. — Näheres hierüber in meiner Ausgabe von Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Bd. II, S. 459 f.

⁷¹⁾ S. Siris § 308 u. 309.

⁷²⁾ Siris § 305.

⁷³⁾ „Say you pure intellect must be judge. I reply that line and triangles are not operations of the mind“. Commonplace-book (1705—08) I, 22.

⁷⁴⁾ Commonplace book I, 88: „The folly of the mathematicians in not judging of sensations by their senses. Reason was given us for nobler uses“.

⁷⁵⁾ „Intellectus purus . . . versatur tantum circa res spiri-

tuales et inextensas, cujusmodi sunt mentes nostrae earumque habitus, passiones virtutes, et similia.“ De motu (1721), § 53.

⁷⁶⁾ Commonplace book I, 11 f.

⁷⁷⁾ De motu (1721), § 41, 42. — The Analyst (1734), Query 49: „Whether there be not really a philosophia prima, a certain transcendent science superior to and more extensive than mathematics, which it might behove our modern analysts rather to learn than despise.“ Vgl. bes. Principles § 118: „Mathematicians, though they deduce their theorems from a great height of evidence, yet their first principles are limited by the consideration of quantity: and they do not descend into any inquiry concerning those transcendent maxims which influence all the particular sciences.“

⁷⁸⁾ De motu, § 71 u. 72.

⁷⁹⁾ Kants Urteil über Berkeley, das man so häufig als irrig und ungerecht bekämpft hat, erscheint daher durchaus verständlich und zutreffend, wenn man nicht den Ausgangspunkt, sondern das Endziel von Berkeleys Idealismus ins Auge fasst. „Raum und Zeit, samt allem was sie in sich enthalten — so heisst es in den Prolegomena —, sind nicht die Dinge oder deren Eigenschaften an sich selbst, sondern gehören bloss zu Erscheinungen derselben; bis dahin bin ich mit jenen Idealisten auf einem Bekenntnisse. Allein diese, und unter ihnen vornehmlich Berkeley, sahen den Raum für eine bloss empirische Vorstellung an, die ebenso, wie die Erscheinungen in ihm, uns nur vermittelst der Erfahrung oder Wahrnehmung, zusammt allen seinen Bestimmungen bekannt würde; ich dagegen zeige zuerst, dass der Raum (und ebenso die Zeit, auf welche Berkeley nicht Acht hatte) samt allen seinen Bestimmungen a priori von uns erkannt werden könne, weil er sowohl, als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung oder Erfahrung, als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt und alle Anschauung derselben, mithin auch alle Erscheinungen möglich macht. Hieraus folgt, dass, da Wahrheit auf allgemeinen und notwendigen Gesetzen, als ihren Kriterien beruht, die Erfahrung bei Berkeley keine Kriterien der Wahrheit haben könne, weil den Erscheinungen derselben von ihm nichts a priori zugrunde gelegt ward [vgl. hierzu oben S. 240 f]; woraus dann folgte, dass sie nichts als lauter

Schein sei, dagegen bei uns Raum und Zeit (in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen) a priori aller möglichen Erfahrung ihr Gesetz vorschreiben, welches zugleich das sichere Kriterium abgibt, in ihr Wahrheit von Schein zu unterscheiden. . . Der eigentliche Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht und kann auch keine andere haben, der meinige aber ist lediglich dazu, die Möglichkeit unserer Erkenntnis a priori von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöst, ja nicht einmal aufgeworfen worden.“ „Der Satz aller ächten Idealisten, von der eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley, ist in dieser Formel enthalten: „alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit.“ „Der Grundsatz der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: „alle Erkenntnis von Dingen aus blossem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts, als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit.“ (Prolegomena, Anhang.) So sonderbar diese Darstellung von Berkeleys Lehre erscheinen muss, wenn man sie — wie es z. B. Janitsch (Kants Urteile über Berkeley, Diss, Strassburg 1879) getan hat — an den „Principles of human knowledge“ misst: so schlagend giebt sie die Grundanschauung von Berkeleys letzter Epoche wieder.¹⁾ Man wird daher annehmen müssen, dass Kant

¹⁾ S. z. B. Siris § 292/94: „Natural phenomena are only natural appearances. They are, therefore, such as we see and perceive them. Their real and objective natures are, therefore, the same: passive without anything active, fluent and changing without anything permanent in them. However, as these make the first impressions . . . they and the phantoms that result from those appearances, the children of imagination grafted upon Sense, — such for example as pure space — are thought by many the first in existence and stability and to embrace and comprehend all other beings . . . But when we enter the province of the philosophia prima [d. h. das Gebiet der „reinen Vernunftbegründung“ s. ob. S. 240 f.], we discover another order of beings, mind and its acts, permanent being, not dependent on corporeal things, nor resulting, nor connected, nor contained; but containing, connecting, enlivening the whole frame; and imparting those motions, forms, qualities, and that order and symmetry to all

seine Auffassung der Lehre Berkeleys nicht aus dem Studium der „Principien“, sondern aus der „Siris“ gewonnen hat. Dass er diese Schrift gekannt hat, ist auch aus äusseren Gründen wahrscheinlich, da sie, hauptsächlich ihres medicinischen Inhalts wegen, bei ihrem Erscheinen das grösste Aufsehen erregte und vielfach übersetzt worden ist.¹⁾

⁸⁰⁾ „Passive obedience, or the Christian Doctrine of not resisting the supreme power proved and vindicated“ (1712) § 13, 15 u. s.

⁸¹⁾ Vgl. bes. „Passive obedience“ § 31 u. s.

⁸²⁾ S. bes. den „Essay towards preventing the ruin of Great Britain“ (1721). —

⁸³⁾ „Passive obedience“, § 24; vgl. bes. § 33ff, 39ff, 53.

those transient Phaenomena, which we term the Course of Nature. . . . We then perceive the true principle of unity, identity and existence. Those things that before seemed to constitute the whole of Being, upon taking an intellectual view of things, prove to be but fleeting phantoms.“

¹⁾ Selbst wenn daher Kant des Englischen nicht mächtig war, so konnte er doch seine Kenntnis der „Siris“ aus der vollständigen französischen Uebersetzung der Schrift schöpfen, die 1745 in Amsterdam erschien: „Recherches sur les Vertus de l'Eau de Goudron, où l'on a joint des Réflexions Philosophiques sur divers autres sujets, Traduit de l'Anglois du Dr. George Berkeley. Amsterdam 1745.“ Die beiden deutschen Uebersetzungen, die mir bekannt sind, enthalten nur den medicinischen Teil des Werkes: 1) Gründliche historische Nachricht vom Theer-Wasser etc. Aus dem Englischen Original zusammengetragen und herausgegeben von Diederich Wessel Linden, Amsterdam u. Lpz. 1745. 2) Nachricht vom Theer-Wasser. Nach der Londoner Deutschen Ausgabe, o. O. 1745. Unter der „Londoner Deutschen Ausgabe“ ist wohl die unter 1) bezeichuete Uebersetzung verstanden, deren Vorrede: London 2. (12) Februar 1745 unterzeichnet ist.

Zu Buch V, Cap. 5.

Hume.

1) S. z. B. Berkeley, *New theory of vision* § 26.

2) Berkeley, *Principles* § 107.

3) Hume, *A treatise on human nature*, Book I, Part I, Sect VII. (Ich benutze im Text vielfach die vortreffliche von Lipps herausgegebene Uebersetzung, Hamburg u. Lpz. 1895.)

4) S. Meinong, *Hume-Studien I: Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus*. (Sitzungsber. der Wiener Akademie der Wissensch. Philos.-histor. Klasse 1877.)

5) Berkeley, *Principles*, Introduction § 12.

6) Hume, *Treatise*, P. II, Sect. II: „Wherever ideas are adequate representations of objects, the relations, contradictions and agreements of the ideas are all applicable to the objects; and this we may in general observe to be the foundation of all human knowledge.“

7) *Treatise*, P. II, Sect. II (gegen Ende).

8) *Treatise*, P. II, Sect. IV.

9) „The original standard of a right line is in reality nothing but a certain general appearance; and 'tis evident right lines may be made to concur with each other, and yet correspond to this standard, tho' corrected by all the means either practicable or imaginable“ (*Treatise* P. II, Sect. IV).

10) „The only useful notion of equality or inequality is derived from the whole united appearance and the comparison of particular objects . . . For as sound reason convinces us that there are bodies vastly more minute than those, which appear to the senses; and as a false reason wou'd persuade us, that there are bodies infinitely more minute; we clearly perceive, that we are not possessed of any instrument or art of measuring,

which can secure us from all error and uncertainty . . . We therefore suppose some imaginary standard of equality, by which the appearances and measuring are exactly corrected . . . This standard is plainly imaginary. For as the very idea of equality is that of such a particular appearance corrected by juxta-position or a common measure, the notion of any correction beyond what we have instruments and art to make, is a mere fiction of the mind, and useless as well as incomprehensible." (Treatise P. II, Sect. IV.)

¹¹⁾ An Enquiry concerning human Understanding. Sect. IV, Part I. — (Essays Moral Political and Literary, edit. by Green and Grose, London 1898, Vol. II, S. 20 ff.)

¹²⁾ Treatise P. II, Sect. III.

¹³⁾ Treatise P. II, Sect. V. — Vgl. hrz. Riehl, Der philosophische Kriticismus I, 93 f.

¹⁴⁾ Treatise, Appendix (edit. Selby-Bigge, Oxford 1896, S. 636).

¹⁵⁾ Treatise, P. II, Sect. IV.

¹⁶⁾ Treatise, P. III, Sect. I.

¹⁷⁾ „'Tis usual with mathematicians, to pretend, that those ideas, which are their objects, are of so refined and spiritual a nature, that they fall not under the conception of the fancy, but must be comprehended by a pure and intellectual view, of which the superior faculties of the soul are alone capable. The same notion runs thro' most parts of philosophy, and is principally made use of to explain our abstract ideas, and to shew how we can form an idea of a triangle, for instance, which shall neither be an isosceles nor scalenum, nor be confined to any particular length and proportion of sides. 'Tis easy to see, why philosophers are so fond of this notion of some spiritual and refin'd perceptions; since by that means they cover many of their absurdities, and may refuse to submit to the decision of clear ideas, by appealing to such as are obscure and uncertain". Treatise, P. III, Sect. I.

II.

¹⁸⁾ Treatise. P. III, sect. XIV.

¹⁹⁾ Näheres über die Erfahrungslehre der antiken Skepsis

bei Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, Berlin 1884, S. 127 ff.

²⁰⁾ Enquiry concerning human Understanding, Sect. IV, part II (ed. Green and Grose p. 33).

²¹⁾ Enquiry Sect. IV, part II, S. 31.

²²⁾ „Shall the despair of success make me assert, that I am here possess of an idea, which is not preceded by any similar impression? This wou'd be too strong a proof of levity and inconstancy; since the contrary principle has been already so firmly establish'd, as to admit of no farther doubt; at least, till we have more fully examin'd the present difficulty (Treatise P. III, Sect. II).

²³⁾ Vgl. hrz. bes. das Capitel: „Of the probability of causes“ (Treatise, P. III, Sect. XII).

²⁴⁾ Vgl. hrz. Edmund König, Die Entwicklung der Causalprobleme. Bd. I, Lpz. 1888, S. 242 f.

²⁵⁾ Vgl. bes. Treatise, Part III, Sect. XIII: „Of unphilosophical probability.“

²⁶⁾ Vgl. Treatise Part III, Sect. XIII gegen Ende und Part III, Sect. XV.

²⁷⁾ Enquiry, Sect. X, Part I: Of Miracles.

²⁸⁾ Treatise, Part III, Sect. VIII.

²⁹⁾ „Here we must not be contented with saying, that the vividness of the idea produces the belief: We must maintain, that they are individually the same.“ Treatise P. III, Sect. X.

III.

³⁰⁾ Treatise, Part II, Sect. VI.

³¹⁾ Treatise, Part IV, Sect. II.

³²⁾ „As no beings are ever present to the mind but perceptions; it follows that we may observe a conjunction or a relation of cause and effect between different perceptions, but can never observe it between perceptions and objects“ (ibid.).

³³⁾ „Let us fix our attention out of ourselves as much as possible: Let us chace our imagination to the heavens, or to the utmost limits of the universe; we never really advance a step

beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence, but the perceptions, which have appear'd in that narrow compass. This is the universe of the imagination, nor have we any idea but what is there produc'd." (Treatise, P. II, sect. VI.) — Mit Unrecht sucht daher Hönigswald (Ueber die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge, Berl. 1904, S. 19ff.) an diesem Punkte einen prinzipiellen Gegensatz zwischen Berkeley und Hume nachzuweisen; — vielmehr trifft der „Phaenomenalismus“ beider, wenngleich aus nicht völlig gleichartigen Motiven erwachsen, im sachlichen Ergebnis durchaus überein. Dass Hume die Existenz an sich bestehender Dinge „hinter“ den Erscheinungen niemals bezweifelt, vielmehr nur ihre „klare und deutliche“ Erkennbarkeit bestritten habe: dies geht aus seinen Ausführungen nirgends hervor, wie es denn auch mit den Grundprinzipien seiner Philosophie in direktem Widerspruch stehen würde. Das alleinige Thema, auf das seine Untersuchung hier gerichtet ist, ist nicht die Existenz der Dinge, sondern einzig der Glaube an diese Existenz, der ihm allerdings ein feststehendes, durch keine Argumentation zu entkräftendes Faktum ist. Die psychologische Entstehung dieses Glaubens ist es, die er allein begreifen will; während er die metaphysische Frage nach der absoluten Existenz völlig dahingestellt sein lässt, nicht weil sie ihm von vornherein im positiven Sinne entschieden ist, sondern weil sie für ihn aus dem Gebiet der rechtmässigen Problemstellungen völlig herausfällt. —

³⁴⁾ Vgl. Treatise, P. IV, Sect. II: „Of scepticism with regard to the senses.“ (Gegen Anfang.)

³⁵⁾ Berkeley, Dialogues between Hylas and Philonous III. (Vgl. ob. S. 226 ff.)

³⁶⁾ Diese Stelle ist, wie die vorangehenden, dem Capitel: „Of scepticism with regard to the senses“ (Treatise, P. IV, sect. II) entnommen.

³⁷⁾ Ibid. — „Hiermit ergänzt oder vervollständigt Hume — so bemerkt Lipps zu dieser Stelle —, wie man sieht, sein Princip der Gewohnheit. Zugleich gewinnt das Princip damit einen neuen und erst eigentlich logischen Charakter; es wird zu einer Art von allgemeinem Princip der Trägheit, Konstanz, Konsequenz, kurz Gesetzmässigkeit des denkenden Geistes. Ein Schritt

weiter in dieser Richtung, und das Gewohnheitsprincip als solches, die vermeintliche logische Bedeutung des Gewohnheitsmässigen oder Angewöhnten schwindet und das reine Gesetz der Gesetzmässigkeit des Geistes, die apriorische Thatsache, dass überhaupt das menschliche Denken gesetzmässig ist, die Thatsache also, auf der in Wahrheit alles Schliessen beruht, und aus der insbesondere das Kausalgesetz ohne Weiteres sich ergibt, bleibt übrig. Hume hat diesen Schritt nicht gethan.“ (Traktat über die menschl. Natur, hg. von Lipps, Anm. 282.) So zutreffend dieses Urteil im allgemeinen ist, so wenig versteht man, wie Lipps hiernach das Werturteil, das er in der Vorrede über Humes Treatise und sein Verhältnis zur Kritik der reinen Vernunft gefällt hatte, noch aufrecht zu erhalten vermag. —

Zum Anhang:

Hauptströmungen der englischen Philosophie ausserhalb des Empirismus.

I.

¹⁾ Herbert v. Cherbury, De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso. (Zuerst: 1624), London 1633, p. 222 f. — Ueber Herbert vgl. bes. Dilthey, Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert. Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. VII.

²⁾ S. Herbert v. Cherbury, De veritate S. 41 f., S. 66 u. s.

³⁾ A. a. O. S. 60: „Instinctus enim naturalis prima, discursus ultima est facultatum. Ideo in Elementis Zoophytis et in ipso demum Embryone propriam conservationem procurat facultas ista, quae gradatim deinceps sese ad objecta explicans notiones discursus ubique anticipat; ideo in domo secundum regulas Architectonicas exstructa, pulchrum symmetriae prius ab instinctu naturali percipitur, quam ipsa ratio, quae ex proportionibus partium, et inter se et ad totum, operose, neque amen sine auxilio notitiarum communium perficitur.“

⁴⁾ „Vocantur autem notitiae communes, quia in omni homine sano et integro, modo objecta sive rerum, sive verborum, sive signorum constant; ad objecta enim excitari notitias communes, ipse sensus . . docet: neque igitur cum objectis ipsis inveni, vel delirus quispiam existimaret unquam: Restat, ut in nobis a natura describantur et ut, ista lege, explicentur (quae aliter in nobis silere possunt) notitiae communes.“ A. a. O. S. 47 f.

5) Reid, *An inquiry into the human Mind on the Principles of Common Sense*. Second edition. Edinb. 1765 (zuerst 1764), S. 89. — Vgl. ob. Anm. 3.

II.

6) Kenelm Digby, *Demonstratio immortalitatis animae rationalis sive Tractatus duo philosophici etc.* (zuerst in engl. Sprache: Paris 1644), Francof. 1664; S. 483. — Ueber Digbys Naturphilosophie s. Lasswitz, *Gesch. d. Atomistik II*, 188 ff., wo auch auf die eigenartige Erkenntnislehre Digbys ausdrücklich verwiesen wird.

7) „Si a me dicere aveas quaerasque, quo ut ita dicam naturae artificio corpora in spiritus evadunt, fateor me tibi satisfacere non posse, nec aliud demum respondere, quam haec fieri quidem, sed arcana mihi que ignota animae efficacia . . . Reipsa scimus mysterium hoc ita ut diximus se habere, licet quia veram perfectamque animae naturam ignoramus, modum quo ab anima peragatur exprimere nequeamus.“ A. a. O. S. 513.

8) „Notio enim existentiae . . . est omnium communissima, universalissima, simplicissima, maxime naturalis, profundissimeque demum in homine radicata.“ (S. 475.)

9) „Ex iis quae modo diximus, duo colligi possunt, quae homini peculiariter convenientia diligenter a nobis observari postulant. Prius est, quod existentia sive ens . . . sit propria hominis affectio. Res enim quaelibet particularis in homine existit per quandam (ut ita dicam) sui insitionem in ipso existentiae sive entis trunco: juxtaque experimur nihil a nobis loquendo exprimi, cui entis appellationem non tribuamus, nihil mente concipi quod sub entis notione non apprehendamus . . . Dubium igitur non est, quin negotiatio omnis intellectus circa objecta sibi proposita sub notione entis versetur.“ (S. 466.)

10) „Atque haec demum ratio est, cur omnibus quas formamus notionibus substantiae rationem tribuamus . . . Hoc autem idcirco evenit, quia substantia (id est res per se subsistens propriisque terminis circumscripta) idoneum stabileque undamentum animae praebet, cui innitatur, et in quo

se quodammodo defigat. Caeterae vero veluti appendices substantiae, si juxta propriam cujusque conditionem spectarentur, fluxae nimis forent ac lubricae, quam ut imposita sibi animae, sive intellectus opera firmiter sustinerent. Hinc igitur est, quod notiones de illis efformans substantiae conditiones iis tribuat; accedit tamen non raro, ut ex hoc apprehendendi modo, nisi magnam subinde cautelam adhibeat, decipi se et in gravissimos errores labi patiatur.“ (S. 521 f.)

¹¹⁾ „Quod vero intellectum hominis ingreditur propios adhuc limites, propriamque naturam illic retinet, non obstante illius ad altiorem hunc statum assumptione: jungitur enim cuilibet rei illuc intranti existentia, cum (ut supra monuimus) nihil illuc nisi beneficio existentiae ingrediatur. Hic ergo quem supra diximus existentiae truncus propriam cujuslibet surculi in eo insiti naturam fovet et conservat.“ (S. 467.)

¹²⁾ A. a. O. Tractatus secundus, Cap. 2; vgl. bes. S. 481: „Atque hinc manifestum est eandem potentiam sive animam quae per simplicem apprehensionem objecti entitatem sive unitatem concipit et in se recipit applicatam enuntiationi scientiam illius acquirere sive de ea judicare: cum scientia nihil aliud sit quam apprehensio manifestae identitatis inter extrema seu terminos propositionis. Quae quidem apprehensio vel ex proxima et immediata ipsorum extremorum compositione vel eorundem ad aliquod tertium applicatione oritur: porro applicatio haec ulterius forte ad remotiores scilicet notiones extendi postulabit, ut identitas inter primos illos terminos evidenter appareat.“

III.

¹³⁾ Cudworth, *The true Intellectual System of the Universe*, London 1678, Book I, Chap. 4; fol. 730.

¹⁴⁾ A. a. O. fol. 732: „Wherefore the Knowledge of this and the like Truths is not derived from Singulars, nor do we arrive to them in way of Ascent from Singulars to Universals, but on the contrary having first found them in the Universals, we afterwards Descending apply them to Singulars: so that our Knowledge here is not After Singular Bodies, and

Secundarily or Derivatively From them; but in order of Nature Before them, and Proleptical to them.“

¹⁵⁾ Book I, Chap. 5, fol. 835: „The True meaning of these Eternal Essences is indeed no other than this, That Knowledge is Eternal; or that there is an Eternal Mind, that comprehendeth the Intelligible Natures and Ideas of all things, whether Actually existing, or Possible only; their necessary relations to one another, and all the Immutable Verities belonging to them . . These Eternal Essences themselves (are) nothing but Objective Entities of the Mind, or Noemata and Ideas“.

¹⁶⁾ S. hrz. Cudworth, a. a. O., Book I, Chap. 3; fol. 146 ff.

¹⁷⁾ Norris, An Essay towards the Theory of the Ideal or Intelligible World. Part I: London 1701; Part II: London, 1704. I, S. 4.

¹⁸⁾ „Since by Truth according to the Objektive and Complex Notion of it . . . is meant only certain Habitudes or Relations of Union or Agreement, Disunion or Disagreement between Ideas . . to affirm that there are Eternal Truths imports as much as that there are such Eternal Habitudes and Relations, that never were made by any Understanding or Will, nor can ever be unmade by them, but have a certain stated and unalterable Order from Everlasting to Everlasting . . . (But) these Eternal Habitudes . . and Relations of things wherein consists the formal Reason of Eternal Truths, cannot Exist without the reality of their respective Correlates, those things or natures whose Relations they are . . I conclude therefore that these Eternal Relations of Truth cannot Exist by themselves, and if they do Exist at all (as most certainly they do if they are necessary and eternal) the Simple Essences which they respect must Exist too, and if they Exist Eternally, those Essences must be Eternal too . . . For can any thing be more inconceivable than this, that there should be any relation of Union, Agreement or Connexion between things, that are not? . . Might it not be most strictly said of them what Job by way of Figure says of the Earth, that they hang upon Nothing? And would not this undermine the Foundations of Truth, evacuate our Philosophy, and turn all Science into meer Dream and Reverie, as having no better realities even for its most stable

and permanent Objects than the Relations of Nothing.“ (Norris Essay, I, 67—74.)

¹⁹⁾ „My Reason will assure me of many things without having any Sense of them . . . , but Sense on the other hand cannot assure me of any one thing within the whole of its Jurisdiction without the Concurrence of Reason, no not so much as of that great Sensible Object, a Natural World . . . Since even that Sensible Evidence wick I have for the Existence of a Material World (which to be sure is the greatest that Sense can give) will not stand, and is not sufficient for clear conviction without a Principle of Reason to support and confirm it.“ (Essay I, 194 ff.)

²⁰⁾ Collier, *Clavis universalis*: or, a new Inquiry after Truth. Being a Demonstration of the Non Existence, or Impossibility of an external world. London 1713. (Hier zitiert nach der Neuausgabe von Samuel Parr: *Metaphysical Tracts by English Philosophers of the Eighteenth Century*, London 1837.) — Ins Deutsche wurde Colliers Schrift, zugleich mit Berkeleys „Dialogen“ von Joh. Chr. Eschenbach übertragen; „Sammlung der vornehmsten Schrifsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen“, Rostock 1756.

²¹⁾ *Clavis Universalis* S. 4f.: „I believe, and am very sure, that this seeming or (as I shall desire leave to call it) quasi externity of visible objects, is not only the effect of the will of God (as it is his will that light and colours should seem to be without the soul . . . etc.) but also that it is a natural and necessary condition of their visibility. I would say, that though God should be supposed to make a world, or any one visible object, which is granted to be not external, yet by the condition of its being seen, it would and must be quasi external to the perceptive faculty.“

²²⁾ „I mean and contend for nothing less, than that all matter, body, extension etc. exists in or in dependence on mind, thought or perception, and that it is no capable of an existence, which is not thus dependant.“ (S. 2.)

²³⁾ A. a. O. S. 56f: „If this be all the difficulty, it immediately vanishes or loses its name, as soon as we suppose that there is no such thing or matter, or make this the question,

whether there be any such thing, or not? For then, instead of difficulty, it becomes light and argument, and is no other than a demonstration of the impossibility of its existence.“

²⁴⁾ Vgl. hrz. noch bes. die Erörterungen über die Antinomien des Bewegungsbegriffes bei Collier S. 58 ff. und über die Widersprüche der herkömmlichen Wahrnehmungstheorie (S. 62 ff.) mit der Behandlung der gleichen Fragen im Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke.

²⁵⁾ „I need not undertake to shew that these absurdities about motion do not in the least affect a sensible or visible world, but only an external world. Nevertheless, if upon a due perusal of what I have here written, this seems yet to be wanting, I shall be ready, as soon as called upon, to give my reader the best satisfaction I am capable of as to this matter.“ (S. 62.)

IV.

²⁶⁾ Robert Boyle, *De ipsa Natura sive libera in receptam Naturae Notionem Disquisitio*, London 1687. (Zuerst englisch: 1682; der Entwurf der Schrift geht bis auf das Jahr 1666 zurück). S. bes. S. 14 ff.

²⁷⁾ A. a. O., Sectio quarta, S. 30.

²⁸⁾ *De ipsa Natura*, Sectio septima, S. 122.

²⁹⁾ S. bes. Glanvills Schrift: $\text{Scir} \frac{e}{i}$ tuum nihil est: or, the Authors Defence of the Vanity of Dogmatizing against the Exceptions of the learned Thom. Albius [Thomas White] in his Late „Sciri“ London 1665. — Vgl. ferner die Verteidigungsschrift Glanvills gegen Thomas White: „Of Scepticism and Certainty.“ (Essays on several important Subjects in Philosophy and Religion, London 1676, Essay II.)

³⁰⁾ Ueber Glanvills Stellung zu Boyle und zur empirischen Naturforschung der Zeit s. bes. seine Schrift: *Plus Ultra: Or the Progress and Advancement of Knowledge since the days of Aristotle*. Occasioned by an Conference with one of the notional way. London 1668; bes. Chap. XII, S. 83 ff. u. 92 ff. — S. a. Essays III: *Modern Improvements of Useful Knowledge*.

³¹⁾ S. bes. Glanvill, *Scepsis Scientifica: or Confest Ignorance, the way to Science*, London 1665, S. 176; Essay IV, S. 36 ff; Essay II, S. 44 f. u. s.

³²⁾ Essay III, S. 37.

³³⁾ S. „*Scepsis Scientifica*“, Chap. XX, S. 127.

³⁴⁾ „*Scepsis Scientifica*“, Chap. XXI, S. 134 f.

³⁵⁾ *Scepsis Scientifica*, Chap. 4, § 2, S. 17 f.

³⁶⁾ Für Glanvills Verhältnis zu Descartes vgl. die enthusiastischen Urteile: *Scepsis scientifica* S. 133, 155, 183; u. bes. *Scirtuum nihil est* S. 5: „If that great Man, possibly one of the greatest that ever was must be believed a Sceptic, who would not ambitiously affect the title“?

³⁷⁾ Ueber Glanvills Stellung zum Hexenglauben und seinen „*Sadducismus triumphatus*“ vgl. Lecky, *Geschichte des Ursprungs u. Einflusses der Aufklärung in Europa*, Deutsche Ausg., Lpz. 1873, S. 85 ff.

Zu Buch VI.

Von Newton zu Kant.

1) Besonders charakteristisch hierfür ist Samuel Königs „Oratio inauguralis de optimis Wolfiana et Newtoniana Philosophandi Methodis earumque amico consensu“ (1749).

2) So hat — um nur ein Beispiel herauszugreifen — Leslie Stephen in seiner eingehenden Schilderung der religiösen Bewegung in England gerade die theologischen Diskussionen über die Begriffe des Raumes und der Zeit übersehen, in denen sich die religionsphilosophischen Probleme mit den erkenntnistheoretischen Interessen der Epoche aufs nächste berühren (S. hrz. Buch VI, Cap. 2, No. 2.)

Capitel I: Das Problem der Methode.

3) Für die Auffassung und Wertschätzung der Newtonischen „Methode“ bei den nächsten Schülern und Nachfolgern sei hier nur ein besonders bezeichnendes Beispiel angeführt: „Upon mechanics is also founded the Newtonian or only true philosophy in the world . . . It has been ignorantly objected by some that the Newtonian philosophy, like all others before it, will grow old and out of date and be succeeded by some new system . . . But this objection is very falsely made. For never a philosopher before Newton ever took the method that he did. For whilst their systems are nothing but hypotheses, conceits fictions, conjectures and romances invented at pleasure and without any foundation in the nature of things, he on the contrary and by himself alone set out upon a very different footing. For he admits nothing but what he gains from experiments and accurate observations and from this foundation whatever is further advanced, is deduced by strict mathematical reasoning .

The foundation is now firmly laid: the Newtonian philosophy may indeed be improved and farther advanced: but it can never be overthrown: notwithstanding the efforts of all the Bernoulli's, the Leibniz's, the Green's, the Berkeley's, the Hutchinson's etc. (Emerson, *The Principles of Mechanics*, London 1773, S. V ff.) —

Vgl. ferner Emerson, *A short comment on Sir I. Newtons Principia*, London 1770, S. III; Pemberton, *A view of Sir Isaac Newtons philosophy*, London 1728, *Introduct.*; s' Gravesande, *Philosophiae Newtonianae Institutiones in usus academicos*. Lugd. Batav. 1723, *Praefatio*.

⁴⁾ Newton, *Optice*: lat. reddidit Samuel Clarke, Lausanne und Genf 1740, Lib. III, Quaest. 31, S. 326 f.

⁵⁾ Keill, *Introductio ad veram Physicam*, Leyden 1725, S. 15 (erste Ausgabe: Oxford 1702). — Vgl. hiermit insbesondere die Schilderung der Newtonischen Methode in Kants Schrift über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (Akad. Ausgabe II, 286). Keill wird von Kant auch in der „*Monadologia physica*“ *Propos. X u. XI* citiert.

⁶⁾ S. Freinds Verteidigung seiner „*Praelectiones chymicae*“ gegen die Kritik der „*Acta Eruditorum*“ (1711): *Philosophical Transactions abridged and disposed under General Heads*, Vol. V, 1749, S. 429 f. —

⁷⁾ d'Alembert, *Eléments de philosophie* (1759), § 4. — (*Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, 5 vol., Amsterdam 1763–70, Bd. IV, S. 25.) — vgl. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (*Mélanges I*, 46).

⁸⁾ d'Alembert, *Eléments de philosophie*, a. a. O. S. 27.

⁹⁾ *Eléments de philosophie* S. 33.

¹⁰⁾ *Eclaircissements sur différens endroits des Eléments de philosophie* § II. — (*Mélanges V*, 19 u. V, 22 f.)

¹¹⁾ Näheres hierzu in m. Schrift über „*Leibniz' System*“, S. 314 ff, 322 ff.

¹²⁾ *Eléments de philosophie* § XX (*Mél. IV*, 269 f.).

¹³⁾ *Discours préliminaire* (*Mél. I*, 13).

¹⁴⁾ *Eléments* § XIV (*Mél. IV*, 154 f.).

¹⁵⁾ *Eléments* § XV (S. 159): „*Les vérités que la Géométrie démontre sur l'étendue sont des vérités purement hypothétiques.* .

Les propositions de Géométrie . . . sont la limite intellectuelle des vérités physiques, le terme dont celles-ci peuvent approcher aussi près qu'on le désire, sans jamais y arriver exactement. . . Dans l'Univers il n'y a point de cercle parfait, mais plus un cercle approchera de l'être, plus il approchera des propriétés rigoureuses du cercle parfait que la Géométrie démontre.“

¹⁶⁾ Discours préliminaire (Mél. I, 44 f.).

¹⁷⁾ Eléments de philosophie § XVI (IV, 190 ff.); Eclaircissements § XVI (V, 270).

¹⁸⁾ Eclaircissements § XV: Sur l'usage et sur l'abus de la Métaphysique en Géométrie et en général dans les Sciences Mathématiques. (Mél. V, 253 ff.)

¹⁹⁾ Discours préliminaire (Mél. I, 36).

²⁰⁾ Discours préliminaire (Mél. I, 141 f.).

II.

²¹⁾ Näheres hierüber bei Rosenberger, Isaac Newton und seine physikalischen Prinzipien, Lpz. 1895, S. 407 ff.

²²⁾ d'Alembert, Eléments de philosophie, § XVII (IV, 241); § XIX (IV, 258 f.); Condillac, L'Art de raisonner (Oeuvres de Condillac, Paris 1798, T. VIII, 103) u. ö.

²³⁾ „Eodem sane jure quo in aequatione Algebraica incognitas quantitates literis x vel y designamus et methodo haud multum dissimili harum qualitatum intensiones et remissiones quae ex positis quibuscunque conditionibus sequuntur, investigari possunt.“ (Keill, Introductio ad veram Physicam, Sect. I.)

²⁴⁾ S. Boscovich, Theoria philosophiae naturalis, 2. Ausg. Venetiis 1763 (zuerst: Wien 1758) § 9.

²⁵⁾ Maupertuis, Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu etc. Première partie: Sur l'évidence et la certitude Mathématique. (Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres 1756) bes. § XI ff.

²⁶⁾ Maupertuis, a. a. O., II. partie, § XXIX u. XXXV.

²⁷⁾ Maupertuis, Essai de Cosmologie (Oeuvres de Maupertuis, nouvelle édit. corrigée et augmentée, Lyon 1756,) Vol. I, S. 31 f. (Die betreffende Stelle findet sich bereits 1746 in den Schriften der Berliner Akademie; sie beweist daher, dass Maupertuis' Kenntnis

von Humes Lehre nicht auf dem „Enquiry“ beruht, der erst i. J. 1748 in London erschien, sondern auf dem „Treatise“ v. J. 1739/40.)

²⁸⁾ Essai de Cosmologie, a. a. O. I, 28 ff.

²⁹⁾ Maupertuis, Examen philosophique etc., II. partie, § XXIII u. XXXVI.

³⁰⁾ Examen philosophique, II. partie, § XXIV: „Tandis qu'on abuse ainsi des mots de causes et d'effets et qu'on les place partout, quelque autres philosophes nient toute causalité: les arguments dont se sert pour cela un des plus grands hommes de l'Angleterre (Mr. Hume) sont assurément des plus ingénieux et des plus subtils: cependant il me semble qu'entre trouver des causes partout et n'en trouver nulle part il est un juste milieu où se trouve le vrai: si c'est refuser à la Providence ce qui lui appartient que de nier les causes, c'est nous arroger ce qui ne nous appartient pas que de nous toujours croire capables de les connoître.“

³¹⁾ Essai de Cosmologie: II. Partie, où l'on déduit les loix du mouvement des attributs de la suprême Intelligence. (Oeüv. de Maupertuis I, 26 ff.)

³²⁾ Ich greife aus den vielfältigen Beispielen nur einige besonders charakteristische heraus: Lettres de Maupertuis, L. IV, Oeüv. II, 202: „Voilà où nous en sommes: nous vivons dans un Monde où rien de ce que nous appercevons ne ressemble à ce que nous appercevons. Des êtres inconnus excitent dans notre âme tous les sentiments, toutes les perceptions qu'elle éprouve; et sans ressembler à aucune des choses que nous appercevons, nous les représentent toutes.“ Vgl. ferner Condillac, L'Art de raisonner (a. a. O. S. 75 f.): „Il faut donc vous souvenir que je ne parlerai que des propriétés relatives toutes les fois que je dirai qu'une chose est évidente de fait. Mais il faut vous souvenir aussi que ces propriétés relatives prouvent des propriétés absolues, comme l'effet prouve sa cause. L'évidence de fait suppose donc ces propriétés, bien loin de les exclure, et si elle n'en fait pas son objet, c'est qu'il nous est impossible de les connoître“ (cf. Condillac, La Logique Chap. V. u. d'Alembert, Éléments de philosophie § XIX (Mélanges IV, 258 f.). —

Aus dem Kreise der exakten und empirischen Forschung kommen hier, neben den unmittelbaren Schülern und Anhängern Newtons, vor allem Bonnet und Kaestner in Betracht: „Nous ne connoissons donc point l'Essence réelle des Choses. Nous n'appercevons que les Effets et point du tout les Agents. Ce que nous nommons l'Essence du Sujet n'est donc que son Essence nominale. Elle est le résultat de l'Essence réelle, l'expression des Rapport nécessaires, sous lesquels le Sujet se montre à nous. Nous ne pouvons donc affirmer que le Sujet soit réellement ce qu'il nous paroît être. Mais nous pouvons affirmer que ce qu'il nous paroît être résulte de ce qui est réellement et de ce que nous sommes par rapport à lui.“ (Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Kopenhagen 1760, Chap. XV, § 242.) — „Unsere ganze Kenntnis der Natur ist doch nichts weiter, als eine Kenntnis von Erscheinungen, die uns ganz was anderes darstellen würden, wenn wir das Wirkliche in ihnen sähen“ (Kaestner, *Anfangsgründe der höheren Mechanik*, Göttingen 1766, III. Teil, No. 196). Ueber die Entwicklung des „Phaenomenalismus“ innerhalb der deutschen Philosophie und Psychologie s. auch S. 376 ff.

³³⁾ d'Alembert, *Eléments de philosophie*, § VI (IV, 63).

³⁴⁾ „Étendue, matière, corps, espace, temps, force, mouvement, vitesse sont autant de choses, dont la nature nous est tout à fait cachée.“ Condillac, *L'Art de raisonner*, *Oeuvres* VIII, S. 88. —

Zu Buch VI, Cap. 2.

Raum und Zeit.

1. Das Raum- und Zeitproblem in der Naturwissenschaft.

¹⁾ Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Scholium zur 8. Definition).

²⁾ S. die „*Regulae philosophandi*“, zu Beginn des dritten Buches der *mathemat. Prinzipien der Naturlehre*.

³⁾ Berkeley, *De motu* (1721), § 53–55; *Principles of human knowledge*, § 116.

⁴⁾ *De motu*, § 64 f.

⁵⁾ *De motu*, § 53; vgl. ob. Buch IV, Cap. 4, Anm. 75.

⁶⁾ Leibniz, *Nouveaux Essais* Livr. II, Chap. 14, § 16. — (Die ausführlichen Belege s. in meiner Schrift über Leibniz' System, Cap. V, sowie in m. Ausgabe von Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Bd. I u. II. Vgl. dort das Sachregister unter „Raum u. Zeit“.)

⁷⁾ Voltaire, *La métaphysique de Newton ou Parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz* (Amsterdam 1740), Chap. II.

⁸⁾ Béguelin, *Conciliation des idées de Newton et de Leibniz sur l'espace et le temps* (Hist. de l'Acad. Royale des Sciences et des Belles Lettres 1769) S. 346: „Il seroit inutile de rapporter ici en détail leur sentiments sur l'espace et le vide et d'énumérer les arguments, sur lesquels ils appuyoient leurs décisions: les ouvrages de ces illustres Philosophes sont entre les mains de tout le monde et ces matières ont été trop souvent débattues et discutées pour qu'il soit besoin de les répéter.“

⁹⁾ Herrmann, *Phoronomia sive de viribus et motibus corporum solidorum et fluidorum*, Amstelod. 1726; weitere Beispiele bieten die Lehrbücher von Bossut, *Traité élémentaire*

de mécanique et de dynamique, Charleville 1763, p. IV, sowie von Marie, *Traité de mécanique*, Paris 1774, p. 2 f.

¹⁰⁾ Für die deutsche Philosophie vgl. besonders die interessante Diskussion der Frage bei Ploucquet, *Principia de substantiis et phaenomenis*, Frankf. u. Lpz. 1764, Cap. VIII u. Cap. XII, § 294 ff. — S. ferner Darjes, *Elementa Metaphysices* (ed. nova, Jena 1753) *Ontologia* § CXXVIII (Schol. 3) [gegen Keill]; sowie Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit* (6. Aufl., Lpz. 1756, zuerst 1734) § 265. — Für die französ. Philosophie siehe Condillac, *La logique* (Oeüvr. XXII) S. 196 und d'Alembert, *Eclairciss. sur les éléments de Philosophie*, Cap. XVI. — Eine Ausnahmestellung in der Behandlung von Raum und Zeit nimmt unter den Philosophen Crusius ein. (Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, 3. Aufl., Lpz. 1766, § 50—52).

* * *

¹¹⁾ „Namque non asserimus dari hujusmodi spatium infinitum, quod habeat limites fixos et immobiles, sed sive sit, sive non sit non curantes, postulamus tantum, ut motum absolutum et quietem absolutam contemplaturus sibi tale spatium repraesentet ex eoque de corporum statu vel quietis vel motus judicet.“ Euler, *Mechanica sive motus scientia analytice exposita*, 2 tom., 4^o, Petrop. 1736—42, *Definit. II*, *Scholion 1 u. 2*.

¹²⁾ Euler, *Réflexions sur l'espace et le temps.* (*Hist. de l'Acad. des Sciences et Belles Lettres*, 1748.) § I u. II.

¹³⁾ *Réflexions*, § IV u. V.

¹⁴⁾ S. Maclaurin, *An account of Sir Isaac Newtons philosophical discoveries*, London 1748, Buch II, Cap. 1, § 9: „I know that some metaphysicians of great character condemn the notion of absolute space and accuse mathematicians in this of realizing too much their ideas, but if those philosophers would give due attention to the phenomena of motion, they would see, how ill grounded their complaint is. From the observation of nature we all know that there is motion, that a body in motion perseveres in that state, till by the action or influence of some power it be necessitated to change it, that it is not in relative or apparent motion in which it perseveres in consequence

of its inertia, but in real and absolute space. The perseverance of a body in a state of rest can only take place with relation to absolute space and can only be intelligible by admitting it.“

¹⁵⁾ Euler, *Réflexions sur l'espace et le temps*, § IX ff.

¹⁶⁾ „L'idée du lieu qu'un corps occupe ne se forme pas en retranchant quelques déterminations du corps; elle résulte en ôtant le corps tout entier de sorte que le lieu n'ait pas été une détermination du corps, puisqu'il reste encore après avoir enlevé le corps tout entier avec toutes ses quantités. Car il faut remarquer que le lieu qu'un corps occupe est bien différent de son étendue, parce que l'étendue appartient au corps et passe avec lui par le mouvement d'un lieu à l'autre; au lieu que le lieu et l'espace ne sont susceptible d'aucun mouvement“. (*Réflexions* § XV.)

¹⁷⁾ Vgl. *Réflex.* XIII: „On ne sauroit dire que le premier principe de Mécanique soit fondé sur une chose qui ne subsiste que dans notre imagination et de là il faut conclure absolument, que l'idée mathématique du lieu n'est pas imaginaire, mais qu'il y a quelque chose du réel au monde qui répond à cette idée. Il y a donc au monde outre les corps qui le constituent quelque réalité que nous nous représentons par l'idée du lieu“.

¹⁸⁾ Dieses Verhältnis der beiden Teile hat Streintz verkannt, der daher meint, es sei ein „unaufgeklärtes Rätsel, wie der Verfasser in ein und demselben Werke die zwei sich geradezu bekämpfenden Ansichten, die in beiden Fällen mit Ueberzeugung und mit Nachdruck verteidigt werden, stehen lassen konnte“. (*Die physikalischen Grundlagen der Mechanik*, Lpz. 1883, S. 45.)

¹⁹⁾ Euler, *Theoria motus corporum solidorum seu rigidorum ex primis nostrae cognitionis principiis stabilita*, Rostock u. Greifswald 1765, Cap. I, § 2.

²⁰⁾ *Theoria motus*, Cap. I, § 17.

²¹⁾ *Theoria motus*, Cap. II, § 81: „Qui spatium absolutum negare voluerit, in gravissima incommoda delabitur. Cum enim motum et quietem absolutam tanquam vanos sine mente sonos rejicere debeat, non solum leges motus, quae huic principio (inertiae) innituntur, rejicere debet, sed etiam ne ullas quidem motus leges dari affirmare cogitur“.

²²⁾ Theoria motus, Cap. II, § 77.

²³⁾ Theoria motus, Cap. III, § 128.

*

⋆

*

2. Das Raum- und Zeitproblem in der Metaphysik und spekulativen Theologie.

²⁴⁾ „Atque his quidem rite expeditis, annon ex phaenomenis constat, esse Entem incorporeum, viventem, intelligentem, omnipraesentem, qui in spatio infinito, tanquam sensorio suo, res ipsas intime cernat, penitusque perspiciat, totasque intra se praesens praesentes complectatur; quarum quidem rerum id quod in nobis sentit et cogitat, imagines tantum ad se per organa sensuum delatas, in sensoriolo suo percipit et contuetur.“ Newton, Optice, lat. reddid. Samuel Clarke, Lausanne 1740, Quaest. XXVIII. — Vgl. Philosophiae naturalis principia mathematica. Lib. III, Scholium generale.

²⁵⁾ Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke: Clarkes erste Replik § 3; dritte Replik § 10–12; näheres hierüber in m. Ausgabe von Leibniz' Hauptschriften: Bd. I, S. 116, 121 f, 143 f.

²⁶⁾ Aus der reichen Literatur dieses theologischen Streites greife ich nur einige Werke heraus, die von erkenntnistheoretischem Interesse sind. Für Samuel Clarkes Stellung kommt insbesondere sein Werk: „A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation“ (London 1705/6) in Betracht, sowie seine Verteidigung gegen Einwände, die wider dieses Werk gerichtet wurden. („Letters to the Reverend Dr. Clarke from a Gentleman in Gloucestershire with the Doctors Answers.“; gedr. als Anhang der neuen Ausgabe von Clarkes Discourse, Glasgow 1823, bes. S. 424 ff.). Für Clarke trat insbesondere John Jackson ein (The Existence and Unity of God; proved from his Nature and Attributes, Being a Vindication of Dr. Clarke's Demonstration of the Being and Attributes of God (London 1734); gegen ihn schrieb: Edmund Law (Additional Notes to Archbishop Kings Essay on the Origin of Evil; u. insbes.: „An enquiry into the ideas of space, time, immensity and eternity; as also the Self-

Existence, Necessary Existence and Unity of Divine Nature“, Cambridge 1734).

Joseph Clarke (Examination of Dr. Clarke's notion of space, with some Considerations on the Possibility of eternal Creation; Cambridge 1734; A farther examination of Dr. Clarke's notion of space, *ibid.* 1735).

Isaac Watts, Philosophical Essays on various subjects, Second edit., London 1736 (zuerst 1732); Essay I: A fair Enquiry and Debate concerning Space wheter it be Something or Nothing, God or a Creature

u. Ramsay, The Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion, Glasgow 1748, Book I, Propos. VIII, Scholium (Vol. I, S. 57 ff.).

²⁷⁾ Vgl. bes. d'Alembert, *Éléments de philosophie*, Chap. VI.

²⁸⁾ Maupertuis, *Essai de Cosmologie* (s. ob. S. 336 f.)

²⁹⁾ „Hinc apparet duplex ille perfectionum in rebus creatis Fons primus seu *πρωτότοπος* in Prima Causa modo (ut loquuntur) eminentiori et transscendentali Cumque . . Nil dat quod non habet (modo perfectiori) in seipso: eadem rationis paritate redibit quaestio: Qui ex non cogitante produci potest cogitans?, eadem inquam paritate rationis: Qui ex non Extenso provenire possunt Extensa?“ (Joseph Raphson, *De Spatio Reali seu Ente Infinito Conamen Mathematico-Metaphysicum*, London 1702, Cap. VI, S. 83.)

³⁰⁾ Raphson, *De Spatio Reali*, Cap. VI, S. 90.

³¹⁾ „Omnigenae autem infinitudinis verae ratio ultima et reciproca in absolutissima unitate consistere invenietur ut et summa unitatis ratio in infinitudinem absolutam desinere et absorberi. Quicquid ergo infinitudinem actualem et in suo genere absolutissimam exprimit, essentiam Primae Causae exprimit necessario existentem omniumque quae sunt Authorem.“ (Raphson, *De spatio reali*, Cap. V, S. 80.)

³²⁾ Von Raphson wird Henry More ausdrücklich citiert: s. *De spatio reali*, Cap. VI, S. 89.

³³⁾ Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke; Clarke's zweite Replik § 1.

³⁴⁾ „Nec eludi potest vis Argumenti dicendo quod distantia non sit proprietas alicujus rei Physica, sed tantum respectiva et notionalis. Esto enim, quatenus utique duo corpora a se invicem

dicuntur distare, quod isthoc modo sint Relata. Fundamentum tamen hujus relationis est reale quid, ut in multis aliis Relationibus rerum Physicarum.“ (More, *Enchiridium Metaphysicum sive de rebus incorporeis* P. I, Cap. VIII, § 5. — *Henrici Mori Cantabrigiensis Opera*, London 1679.)

³⁵⁾ „Imo vero non possumus non concipere Extensionem quandam immobilem omnia in infinitum pervadentem extitisse semper et in aeternum exstituram (sive nos de ea cogitemus, sive non cogitemus) et a materia denique mobili realiter distinctam. Ergo necesse est ut reale aliquid subjectum huic subsit Extensioni, cum sit attributum reale. Haec argumentatio ita firma est, ut nulla possit esse firmior. Nam si illa vacillet, nullius prorsus realis Subjecti existentia certo concludere possumus in rerum natura.“ (*Enchiridium* P. I, Cap. VIII, § 6.)

³⁶⁾ A. a. O. § 7.

³⁷⁾ „Neque enim reale dumtaxat, sed Divinum quiddam videbitur hoc Extensum infinitum ac immobile . . . postquam Divina illa Nomina vel titulos, qui examussim ipsi congruunt enumeraverimus: qui et ulteriorem fidem facient illud non posse esse Nihil, utpote cui tot tamque praeclara Atributa competent. Cujusmodi sunt quae sequuntur quaeque Metaphysici primo Enti speciatim attribuunt. Ut Unum, Simplex, Immobile, Aeternum, Completum, Independens, A se existens, per se subsistens, Incorruptibile, Necessarium, Immensum, Increatum, Omnipraesens, Incorporeum, Omnia permeans et complectens. (A. a. O. § 8.)

³⁸⁾ „Necesse autem est concipere tanquam existens a se, cum sit omnino independens ab alio. Quod autem ab alio non dependet, hoc manifestissimo est indicio, nempe quod tametsi res reliquas omnes tanquam rerum natura exterminabiles concipere possumus, hoc tamen Extensum infinitum immobile ne cogitatione quidem vel fingi potest exterminabile.“ (A. a. O. § 10.)

³⁹⁾ *Enchiridium Metaphysicum* (Op. I, 171 ff.); vgl. a. *Antidoton adversus Atheismum*, Appendix, Cap. 7, 1 und 2. (*Opera* II, 162.)

II.

⁴⁰⁾ Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*. London 1678, fol., Book I, chap. IV; p. 769/70.

⁴¹⁾ Isaac Watts, *A fair Enquiry and Debate concerning Space* (vgl. Anm. 26), Sect. VI, p. 20 f.

⁴²⁾ Raphson, *De Spatio Reali*, Cap. V, S. 78: „Spatium est nobis incomprehensibile. Ex eo patet, quod infinitum est.“

⁴³⁾ „And this very thing demonstrates that they are nothing but Ideas of pure intellect and have no regard to the Existence of any external Object and that therefore to limit them is to destroy one of our Faculties, viz. that of Numbering. The Reason then of their Indefiniteness is with me not „because in their real existent Natures they are necessarily infinite“, but quite the reverse viz. because they have no real existent Nature at all.“ (Edmund Law, *An enquiry into the ideas of Space, Time, Immensity and Eternity* (1734) (vgl. Anm. 26) Ch. I, S. 32.)

⁴⁴⁾ „I am sorry to find that we are obliged to differ from this celebrated Writer, not only in the subjects of Space and Time, but in the first Principles and Foundations of Knowledge, nay in our very Notion of Knowledge itself. He seems . . . to place it in a connection between Ideas and certain Ideata, or real Existences; we, with Mr. Locke, must place it in a perceiving a connection between our Ideas themselves, and can carry it but a little way into real Existence.“ (Law, *a. a. O.* Ch. I, p. 5.)

⁴⁵⁾ „To prove therefore either the actual or possible Existence of Things from the Conceptions which we have of them in Our Minds, is, in my opinion, setting up a false Standard of Truth . . . Is Existence ad extra as clearly implied in the Idea of Space, as four is implied in the Idea of twice two? Can I be as sure of the Existence of a Triangle, as I am of some of its Properties? Or do I as plainly perceive that there is a perfect Square or Globe in Nature, as that a Square is not a Globe?“ (Law, *a. a. O.* p. 6 f; vgl. bes. p. 46 f.)

⁴⁶⁾ *A. a. O.*, Ch. I, S. 10 f.

⁴⁷⁾ „All relative Ideas are Comparisons made only by Mens Thoughts and are Ideas only in Mens Minds and of

consequence neither have nor can be supposed to have any external Archetypes." A. a. O. Ch. I, S. 36.

⁴⁸⁾ „When the Universe exists in Space, we really mean no more than this, that we refer it to a certain Standard or receptacle lodged in our Mind. We have an abstract idea of such a capacity, which we apply to it, or rather to our Idea of it: that is, the ideal Universe has an ideal Place in our Minds and nothing more.“ (S. 72.)

⁴⁹⁾ S. hrz. Jackson, The Existence and Unity of God (vgl. Anm. 26) S. 57 f.

⁵⁰⁾ „Our Author might as well argue for the Reality of Price, Weight, etc. because if these were nothing, there would be nothing to determine the different Value, or Gravity of things. The Idea of Space is indeed a very convenient Measure set up to determine the Relations of things and a more general extensive one than most others, but (this proves not) its Reality ad extra any more than the Reality of these and some other ideal Measures, such as Number, Quantity, Order, Quality, Station etc., without which we can hardly tell how to speak or think of things at all; but yet few are so far gone in the visionary way as to believe them to be real Existences, to be any thing but abstract Notions of our own inventing.“ (Law, a. a. O. Chap. I, S. 75; vgl. Chap. II, S. 86.)

⁵¹⁾ Chap. 2, S. 83.

⁵²⁾ „Real or absolute Motion is allowed in the physical Meaning as opposed to a particular Relative one . . . But this has nothing to do with the metaphysical Sense of these Words, i. e. as opposed to all Kind of relation.“ Ch. I, S. 69.

⁵³⁾ „His great Difficulty is to conceive how it should become necessary, infinite, and independent . . . He concludes therefore that it is not a Property of the (material) things; very true: and therefore that we are under a Necessity of conceiving it to be a Property of some other Thing infinite and independent: quite the Contrary. Therefore we are under a Necessity of conceiving it to be, what it really is and what we ourselves have made it, viz. an abstract idea.“ (S. 80.)

⁵⁴⁾ Custom may render it so familiar to us, that we shall at length mistake this Imagination for an Appearance of Nature

and, like that too, it will force itself upon us, whether we will or no. The Ideas (of Space and Time) were relative ones, tho' we can easily carry them not by Reason and Proof, but by the Power of Imagination far beyond their original Ideata." Ch. I, S. 11 ff, 21 f.

⁵⁵⁾ Ch. I, S. 27 ff; S. 29.

⁵⁶⁾ Isaac Watts, A fair Enquiry and Debate concerning Space, Sect. XII, S. 45 f.

3. Die Idealität des Raumes und der Zeit. — Die Antinomien des Unendlichen.

⁵⁷⁾ Maupertuis, Lettres (1752), No. IV (Oeuvres, Lyon 1756, II, 198 ff.)

⁵⁸⁾ Schopenhauer Briefe (Grisebachsche Ausg.) S. 123; vgl. S. 252 f; Welt als Wille u. Vorstellung II, 57.

⁵⁹⁾ Genaueres im Sachregister zu Leibniz' Hauptschriften zur Grundleg. der Philosophie; unter „Phaenomen.“

⁶⁰⁾ Johann August Eberhard, Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens (1776). — Neue Aufl.: Berlin 1786, S. 9.

⁶¹⁾ Friedrich Carl Casimir Frh. v. Creuz, Versuch über die Seele. Erster Teil. Frkf. u. Lpz. 1754, § 43. — (Zur Entstehung und Ausbildung des „Phaenomenalismus“ in der deutschen Philosophie des 18. Jahrh. vgl. Robert Sommer, Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik, Würzburg 1892, sowie Max Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 2. Aufl., Berlin 1902, S. 411 f, 425 f. — Vgl. übr. Buch VI, Cap. I, Anm. 32.)

⁶²⁾ Euler, Lettres à une Princesse allemande. Brief 127.

⁶³⁾ Lambert, Neues Organon, Lpz. 1764, Alethiologie § 42f. (Bd. I, S. 481 f.) — Vgl. Lamberts Deutschen gelehrten Briefwechsel, hrg. v. Johann Bernoulli, Berlin 1781 ff. I, 56f, 76 ff.

⁶⁴⁾ Maupertuis, Réflexions Philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots; bes. § XXII — XXVIII; Oeuvres I, 277 ff. — Vgl. ob. Buch VI, Cap. 1, Anm. 32.

⁶⁵⁾ Maupertuis, Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu (Mém. de Berlin 1756) I^e partie, § 4—7.

⁶⁶⁾ Ploucquet, Principia de Substantiis et Phaenomenis. Accedit Methodus calculandi in Logicis ab ipso inventa, cui praemittitur Commentatio de Arte Characteristica. Francof. et Lips. 1764; Cap. II, § 24: „Observabilitas ad intra seu perceptio sui natura prior est observabilitate ad extra h. e. tali qualis caderet in aliud subjectum observans substantiam de qua quaeritur. Quia igitur substantia a substantia observari nequit, nisi prior semet ipsam observet, etiam ex hac ratione patet, principium sui manifestativum esse substantiam et reciproce substantiam esse tale principium.“

⁶⁷⁾ Ploucquet, a. a. O., Cap. II, § 37 f.

⁶⁸⁾ „Quaelibet monas habet mundum perceptum in se. Ergo nulla monas percipit alteram, sed percipit aliquid quod similitudinem habet cum aliis perceptionibus reliquarum monadum. Sic igitur phaenomena non erunt resolubilia in monades, sed in perceptiones seu ideas partiales. Id enim, quod monas repraesentat, non est aliquid extra monadem, sed in monade.“ Ploucquet, a. a. O., Cap. XI, § 259.

⁶⁹⁾ „Primaria . . . ratio pro idealismo militans, et quam ego omnium fortissimam judico, haec est, quia omnis perceptio semet ipsam repraesentat. Cum igitur sensationes sint perceptiones; necessario semet ipsas repraesentant. Si vero semet ipsas repraesentant, nullum vestigium objecti externi relinquitur.“ Cap. XXII, § 563.

⁷⁰⁾ Zur Lehre von der „visio realis Dei“, s. bes. Cap. X, § 189, 190, 198, 202. — Zur Beziehung auf Malebranche s. § 196.

⁷¹⁾ „Spatium esset aliquid absolutum, si extra omnem repraesentationem existeret. Sed cessantibus repraesentationibus ipsum spatium cessat, quia id, quod substantiae caractere destituitur, extra repraesentationem substantiae non existere potest. Non postulo, ut corporum existentia unice generet spatium, quam sententiam ipse fovi. Radix spatii primitiva est Dei repraesentatio . . . adeoque sublata spatii repraesentatione ipsum spatium tollitur. Sic spatium nec per se existit, nec pendet ab idea corporum, sed a repraesentationibus. Spatium absque corporibus repraesentari posse nihil est absurdi. Sed spatium ab omni repraesentatione separatum non est intelligibile, quia effectus a causa,

relatum a correlato nunquam separantur . . . Idem . . . applicari quoque potest ad genesin temporis. Dico igitur tempus a parte rei seu objective per se non existere, neque pendere ultimato a mutationibus corporum, sed a repraesentationibus entis intelligentis. Cessante repraesentatione nullum a parte rei datur tempus. Positis corporum vel aliarum rerum mutationibus simul infertur tempus, sed sublatis corporum mutationibus non aufertur tempus, quia est aliquid ideale in ente repraesentativo suam radicem habens. Posita autem temporis repraesentatione idem ponitur et sublata tollitur . . . Repraesentatio facit spatium et tempus, non invenit vel supponit extra repraesentationem." Cap. XII, § 294–96.

⁷²⁾ Cap. XXII, § 567.

⁷³⁾ „Voilà donc une étrange alternative: notre science est elle la science universelle des esprits, une vue de vérités éternelles, une partie de la Science de Dieu? ou n'est-elle que le résultat, la combinaison de nos sensations, notre propre ouvrage, une propriété seulement de notre espèce? (Maupertuis, a. a. O., s. Anm. 65.)

* * *

⁷⁴⁾ „Si materia aliquid esset reale per se existens; tum modus compositionis materiae esset intelligibilis. Sed insuperabiles occurrunt difficultates in quocunque modo. Ergo materia pro re existente haberi nequit . . . Atomī sunt fictiones per se cadentes, Puncta vel Zenonica vel Leibniziana sunt chimaerae, quarum nullitas satis fuit demonstrata . . . Quocunque igitur nos convertamus, nihil in materia detegimus, quod ad existentiam ejusdem realem nos ducere possit.“ (Plouquet, Cap. XXII, § 561.) Die Auflösung dieses Einwands des „Idealisten“ wird im Cap. XII, § 278 ff gegeben: „Fundamentum materiae primitivum sunt reales Dei repraesentationes. Hinc duplici modo divisibilitas spectari poterit. Aut enim de resolubilitate objectiva, aut de subjectiva agitur. Objective, h. e. in quantum materia effective pendet a repraesentationibus divinis eo usque est resolubilis quo usque resolubilitatem intellectus infinitus videt. Divisibilitas materiae subjectiva non ultra perceptiones nostras extenditur.“

⁷⁵⁾ „Mihi olim meditati visum est non aliter illo Labyrintho continui exiri posse, quam ipsum quidem spatium perinde ac

tempus commune non accipiendo pro alio quam quodam ordine compossibilium vel simultaneorum vel successivorum . . . Quicquid a toto reali abscindi potest, ei actu inesse . . . putavi, non aeque quod a possibili seu ideali, uti numerus non potest intelligi ex omnibus possibilibus fractionibus conflatus nec fingi ultima minimave fractio etc.“ Leibniz, *Philosoph. Schriften*, hrg. von Gerhardt, Bd. VII, S. 467.

⁷⁶⁾ Das deutlichste Beispiel hierfür bietet die Schrift von Grandi, *De infinitis infinitorum et infinite parvorum ordinibus disquisitio*, Pisa 1710, s. S. 96 u. ö.

⁷⁷⁾ Sturm, *De matheseos incomprehensibilibus*, Frankf. u. Lpz., 1722; vgl. z. B. Prémontval, *De la notion de l'Infini*, *Mém. de Berlin* 1758, S. 445.

⁷⁸⁾ S. hrz. besonders: (Cartaud), *Pensées critiques sur les mathématiques où l'on propose divers préjugés contre ces sciences à dessein d'en ébranler la certitude et de prouver qu'elles ont peu contribué à la perfection des beaux arts*. Paris 1733. (Unter Berufung auf Bayles Artikel: Zeno, S. 286.)

⁷⁹⁾ Maclaurin, *A treatise on fluxions* (1742); Neue Ausg.: London 1801, S. 44.

⁸⁰⁾ Fontenelle, *Elémens de la Géométrie de l'Infini*. Paris 1727.

⁸¹⁾ Vgl. ausser der Kritik von Fontenelles Schrift durch d'Alembert u. Maclaurin (unt. Anm. 86) noch Prémontval, *De la notion de l'Infini* (Anm. 77) und Achard, *Réflexions sur l'Infini mathématique* (Berl. Akademie 1745).

⁸²⁾ S. Fontenelle (a. a. O. P. I, sect. 2, No. 85 u. 86): „Dans la Suite naturelle chaque terme est égal au nombre des termes qui sont depuis 1 jusqu'à lui inclusivement. Donc puisque le nombre de tous ses termes est infini, elle a un dernier terme, qui est ce même infini . . . Ainsi ∞ sera toujours pris ici pour un Infini fixe et constant, dernier terme de la Suite naturelle.“

⁸³⁾ Ibid. No. 86: „Il est inconcevable comment la Suite naturelle passe du Fini à l'Infini, c'est-à-dire, comment après avoir eu des termes finis elle vient à en avoir un infini. Cependant cela doit être, ou bien il faut absolument abandonner toute idée de l'Infini et n'en prononcer jamais le nom, ce qui feroit périr la plus grande et la plus noble partie des Mathématiques. Je

suppose donc que c'est là un fait certain, quoique incompréhensible et je prends la grandeur qui doit être infinie, non comme étant dans ce passage obscur du Fini à l'Infini, mais comme l'ayant franchie entièrement et ayant passé par les degrés nécessaires, quels qu'ils soient."

⁸⁴) Fontenelle, a. a. O., Part. I, Sect. 2, No. 124.

⁸⁵) A. a. O. Part. I, Sect. 3, No. 196: „Les Finis que je suppose qui deviennent Infinis (par l'élevation au carré), ne le deviennent que dans le passage obscur et incompréhensible, et cependant constant, du Fini à l'Infini. C'est là que se font des changements que nous ne connoissons, à la vérité, que par les effets, c'est-à-dire, par les résultats des Calculs, mais quoiqu' on ne sache pas, comment ils se font, il est pourtant bon de sçavoir que c'est là où ils se font (!) et de pouvoir juger, du moins a posteriori, quels ils ont dû être."

⁸⁶) Maclaurin, A treatise on fluxions, London 1801, S. 40ff.; d'Alembert, Eclaircissements sur les Eléments de Philosophie § XV (Mélanges V, 264ff.)

⁸⁷) Vgl. bes. die Abhandlungen von Achard und Prémontval (ob. Anm. 81).

⁸⁸) Euler, Institutiones Calculi Differentialis. Petropol. 1755, § 80f: „Hasque difficultates aliter diluere non possunt, nisi aliquot levisculis metaphysicis distinctionibus, quae maximam partem eo tendunt, ut ne consequentiis quidem quae secundum mathematica principia formantur, fidamus . . . Cum enim ex hoc labyrintho exitum nullum invenire, neque objectionibus debito modo occurrere queant, ad distinctiones confugiunt, respondentes has objectiones a sensibus atque imaginatione suppeditari, in hoc autem negotio solum intellectum purum adhiberi oportere; sensus autem ac ratiocinia inde pendentia saepissime fallere. Intellectus scilicet purus agnoscit fieri posse, ut pars millesimus pedis cubici materiae omni extensione carere, quod imaginationi absurdum videatur. Tum vero, quod sensus saepenumero fallant res vera quidem est, at nemini minus, quam mathematicis opponi potest. Mathesis enim nos inprimis a fallacia sensuum defendit atque docet objecta, quae sensibus percipiuntur aliter revera esse comparata, aliter vero apparere: haecque scientia tutissima tradit praecepta, quae qui sequuntur ab illu-

sione sensuum immunes sunt. Hujusmodi ergo responsionibus tantum abest, ut Metaphysici suam doctrinam tueantur, ut eam potius magis suspectam efficiant.“

Man vergl. hiermit die Worte Kants (Kr. d. r. Vern.; Anm. zur 2. Antinomie): „Wider diesen Satz einer unendlichen Theilung der Materie, dessen Beweisgrund bloss mathematisch ist, werden von den Monadisten Einwürfe vorgebracht, welche sich dadurch schon verdächtig machen, dass sie die klarsten mathematischen Beweise nicht für Einsichten in die Beschaffenheit des Raumes, sofern er in der That die formale Bedingung der Möglichkeit aller Materie ist, wollen gelten lassen, sondern sie nur als Schlüsse aus abstrakten, aber willkürlichen Begriffen ansehen, die auf wirkliche Dinge nicht bezogen werden könnten. Gleich als wenn es auch nur möglich wäre, eine andere Art der Anschauung zu erdenken, als die in der ursprünglichen Anschauung des Raumes gegeben wird, und die Bestimmungen desselben a priori nicht zugleich alles dasjenige betreffen, was dadurch allein möglich ist, dass es diesen Raum erfüllt.“ S. ferner Kants Reflexionen zur kritischen Philosophie, hg. von Benno Erdmann, Bd. II, No. 414: „Es ist soweit gefehlt, dass die sinnlichen Anschauungen von Raum und Zeit sollten verworrene Vorstellungen sein, dass sie vielmehr die deutlichsten Erkenntnisse unter allen, nämlich die mathematischen verschaffen.“ (Zum Verhältnis dieser Sätze zu Euler vgl. bes. die Vorrede zu Kants „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen.“)

⁸⁹⁾ Euler, Briefe an eine deutsche Prinzessin, Petersburg 1768 ff., Brief 124 u. 125.

* * *

4. Das Raum- und Zeitproblem in der Naturphilosophie. Boscovich.

⁹⁰⁾ S. z. B. Béguelin, *Essai d'une conciliation de la Méta-physique de Leibniz avec la Physique de Newton* (Berl. Akad. 1766). *Conciliation des idées de Newton et de Leibniz sur l'Espace et le Vide.* (Berl. Akad. 1769.)

⁹¹⁾ Boscovich, *Theoria philosophiae naturalis redacta ad unicam legem virium in natura existentium*. Venetiis 1763, Praef. S. X.; sowie § 1 ff.

⁹²⁾ Boscovich, *Theoria philosophiae naturalis*, § 18.

⁹³⁾ *Theoria philosophiae naturalis*, § 31, 43, 63 u. s.

⁹⁴⁾ *Theoria philos. naturalis*, § 81 ff.: „Quoniam imminutis in infinitum distantis vis repulsiva augetur in infinitum facile patet nullam partem materiae posse esse contiguam alteri parti: vis enim illa repulsiva protinus alteram ab altera removeret. Quamobrem necessario inde concluditur prima materiae elementa esse omnino simplicia et a nullis contiguis partibus composita . . . Ita omne Continuum coexistens eliminabitur e Natura in quo explicando usque adeo desudarunt et fere incassum Philosophi.“

⁹⁵⁾ S. Maupertuis, *Essai de Cosmologie*, Oeuvres Lyon 1756, I, 38 sowie *Examen philosophique de la preuve de l'Existence de Dieu* (Berl. Akad. 1756), 2 partie, § 48. — Vgl. auch Kaestner, *Anfangsgründe der höheren Mechanik*, Göttingen 1766, S. 191 ff.

⁹⁶⁾ Boscovich, *Theoria philosophiae naturalis*, § 30–33; vgl. bes. Boscovich' *Dissertation: „De Continuitatis lege et ejus consecrariis pertinentibus ad prima materiae elementa eorumque vires.“* Romae 1754, § 104 ff.

⁹⁷⁾ *Theoria philosophiae naturalis*, § 50.

⁹⁸⁾ *Theoria*, § 60 f.

⁹⁹⁾ „Continuitas exacta (materiae) est illusio quaedam sensuum tantummodo et quoddam figmentum mentis reflexione vel non utentis, vel abutentis.“ (*Theoria* § 159.)

¹⁰⁰⁾ *Theoria* § 143: „Ego quidem continuum nullum agnosco coexistens . . . nam nec spatium reale mihi est ullum continuum, sed imaginarium tantummodo . . . Censeo nimirum quodvis materiae punctum habere binos reales existendi modos, alterum localem alterum temporarium, qui num appellari debeant res an tantummodo modi rei ejusmodi litem quam arbitror esse tantum de nomine nihil omnino curo.“ Vgl. *De Spatio ac Tempore* (Supplem. I zur *Theoria philos. naturalis*), § 2 f.: „Inprimis illud mihi videtur evidens tam eos qui spatium admittunt absolutum natura sua reali continuum, aeternum, immensum, tam eos qui

cum Leibnitianis et Cartesianis ponunt spatium ipsum in ordine quem habent inter se res quae existunt praeter ipsas res, quae existunt debere admittere modum aliquem non pure imaginarium, sed realem existendi, per quem ibi sint, ubi sunt et qui existat tum cum ibi sunt, pereat cum ibi esse desierint, ubi erant. Necessario igitur admittendus est realis aliquis existendi modus, per quem res est ibi, ubi est et tum cum est. Sive is modus dicatur res sive modus rei, sive aliquid, sive non nihil; is extra nostram imaginationem esse debet et res ipsum mutare potest, habens jam alium ejus modi existendi modum, jam alium.“

¹⁰¹⁾ Zum „Gesetz der bestimmten Anzahl“ s. Theoria § 90, sowie Elementa universae Matheseos, Rom 1754, Bd. III, No. 879.

¹⁰²⁾ „Quoniam autem puncta materiae habent semper aliquam a se invicem distantiam et numero finita sunt: finitus est semper etiam numerus localium modorum, nec ullum reale continuum efformat. Spatium vero imaginarium est mihi possibilitas omnium modorum confuse cognita quos simul per cognitionem praecisivam concipimus licet simul omnes existere non possint.“ (Theoria § 143.)

¹⁰³⁾ De Spatio ac Tempore § 8f.: „Quotiescunque illa puncta loci realia interposita fuerint interpositis punctis materiae realibus, finitus erit eorum numerus, finitus intervallorum numerus illo priore interceptorum et ipsi simul aequalium: at numerus ejusmodi partium possibilium finem habebit nullum... Hinc vero dum concipimus possible haec loci puncta spatii infinitatem et continuitatem habemus cum divisibilitate in infinitum.“

¹⁰⁴⁾ „Cumque ea possibilitas et aeterna sit et necessaria (ab aeterno enim et necessario verum fuit posse illa puncta cum illis modis existere), spatium hujusmodi imaginarium continuum infinitum simul etiam aeternum fuit et necessarium, sed non est aliquid existens, sed tantummodo aliquid potens existere et a nobis indefinite conceptum.“ (De Spatio ac Tempore § 9.)

¹⁰⁵⁾ De Spatio ac Tempore § 5.

¹⁰⁶⁾ A. a. O., § 21: „Illam ligneam vel ferream decempedam habemus pro eodem comparationis termino post translationem. Si ea constaret ex materia prorsus continua et solida, haberi

posset pro eodem comparationis termino, at in mea punctorum a se invicem distantium sententia omnia illius decempedae puncta dum transferuntur perpetuo distantiam revera mutant. Distantia enim constituitur per illos reales existendi modos, qui mutantur perpetuo.“

¹⁰⁷⁾ „In mensura locali aequae in mea sententia ac in mensura temporaria impossibile est certam longitudinem, ut certam durationem e sua sede abducere in alterius sedem, ut binorum comparatio habeatur per tertium. Utrobique alia longitudo, ut alia duratio substituitur, quae priori illi aequalis censetur, nimirum nova realia punctorum loca ejusdem decempedae novam distantiam constituentia. . . Vulgus tantummodo in mensura locali eundem haberi putat comparationis terminum: Philosophi ceteri fere omnes eundem saltem haberi posse per mensuram perfecte solidam et continuam, in tempore tantummodo aequalem, ego vero utrobique aequalem tantum agnosco, nusquam eundem.“
(De Spatio ac Tempore § 24.)

¹⁰⁸⁾ „At erit fortasse qui dicet sublata extensione absolute mathematica tolli omnem Geometriam. Respondeo Geometriam non tolli quae considerat relationes inter distantias et inter intervalla distantias intercepta, quae mente concipimus et per quam ex hypothesibus quibusdam conclusiones cum iis connexas ex primis quibusdam principiis deducimus. Tollitur Geometria actu existens, quatenus nulla linea, nulla superficies mathematice continua, nullum solidum mathematice continuum ego admitto inter ea quae existunt, an autem inter ea quae possunt existere habeantur plane ignoro.“ (Theoria § 373.)

Zu Buch VI, Cap. 3.

Die Ontologie. — Der Satz des Widerspruchs und der Satz vom zureichenden Grunde.

I.

¹⁾ Im folgenden fasse ich die Ergebnisse früherer ausführlicherer Untersuchungen zusammen: s. „Leibniz' System“ Cap. VII und die Ausgabe von Leibniz' Hauptschriften z. Grundl. der Philosophie II, 108 ff.

²⁾ Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. Livr. IV, chap. IV, § 4. (Gerhardt V, 373.)

³⁾ Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle 1720, § 142—145. — Vgl. hrz. z. B. Bülfinger, *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*, Tüb. 1725, Sect. II, cap. 2, § 162; Georg Friedrich Meier, *Metaphysik*, Erster Teil, Halle 1755, § 33, 89, 91 u. s.

⁴⁾ S. hrz. u. zum Folgenden: Edmund König, *Ueber den Begriff der Objektivität bei Wolff u. Lambert, mit Beziehung auf Kant*. *Ztschr. f. Philosophie*. Bd. 85, S. 292 ff.

⁵⁾ Wolff, *Philosophia Prima sive Ontologia*, Francof. et Lips. 1730, § 499: „Si nulla datur in rebus veritas transscendentalis, nec datur veritas logica propositionum universalium, nec singularium datur, nisi in instanti.“

⁶⁾ *Ontologia*, § 501.

⁷⁾ Zum Begriff des „mundus fabulosus“ („das Schlaraffenland“) s. *Ontologia* § 77 u. 493; sowie Georg Fr. Meier, *Metaphysik*, Erster Teil § 92.

⁸⁾ S. *Ontologia* § 502.

⁹⁾ Vgl. Darjes, *Elementa Metaphysices* (ed. nova: Jenae 1753), *Philos. prima* § 188: „Est ergo veritas in genere convenientia eorum, quae simul ponuntur. Quare cum metaphysici sit, ut de iis, de quibus dicit, dicat qua talibus; de objecto vero qua tali dicere idem sit, ac in iis quae de eodem dicuntur nil supponere, quam ipsius notionem, patet veritatem metaphysicam quae etiam transcendentalis dicitur esse convenientiam eorum, quae de re dicenda, cum ipsius notione seu conceptu primo.“

¹⁰⁾ Andreas Rüdiger, *De sensu veri et falsi* (zuerst: Halle 1709), *Editio altera, perpetuis scholiis auctior*, Lips. 1722, *Lib. I*, cap. 2, § 17 (S. 39 f.).

¹¹⁾ Rüdiger, a. a. O. *Lib. I*, cap. 1, § 8–12 (S. 25 ff.); vgl. *bes. Cap. 3: De sensione, veritatis primo principio et ultimo criterio* (S. 57 ff.) sowie die „*Disputatio de eo quod omnes ideae oriuntur a sensione.*“ Lips. 1704.

¹²⁾ „Omnis quidem ratiocinatio, quantum ad primam sui originem, sensualis est, adeoque mathematica hoc respectu minime sensualis dicitur, sed a modo concludendi, qui in sola hac ratiocinatione sensualis est . . . Omnes enim partes matheseos ex arithmetica et geometria procedunt. Sed et modus argumentandi in geometria non alius est, quam arithmeticus, quoniam et magnitudines numerando mensurantur, ut adeo tota mathesis, si modum argumentandi respicias, recte ad arithmeticam referatur . . . Omnis autem numeratio est individuorum, quatenus eorum termini sensu percipiuntur: hi quippe termini sunt principia numerationis, h. e. verae et reales unitates. Ergo omnis numeratio est sensualis: universus autem modus ratiocinationis mathematicae est numeratio, ergo universus iste modus est sensualis“ Rüdiger, a. a. O. *Lib. II*, cap. IV, S. 283 Anm. a); vgl. das ganze Capitel: *De ratiocinatione sensuali seu mathematica, ἀσολλογιστικῶς.*

¹³⁾ „Ex hoc patere exemplo potest, quid distet ratiocinatio haec mathematica ab ideali syllogistica. In hac enim ex una propositione elicitur alia, in illa ex multis una conficitur. Plures enim illae circumstantiae sensuales singulae conclusionem faciunt. Porro in illa per assumptionem aut transumptionem ideae argumentamur: hic nulla nova assumitur idea; sed per conjunctionem plurium illarum circumstantiarum sensualium conclusio nume-

rando, non subsumendo . . . exurgit“ (A. a. O., S. 285 f.; s. ferner S. 296 Anm. f. u. Lib. II, cap. 3: De veritate ratiocinativa in genere).

¹⁴⁾ Chr. Aug. Crusius, Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden. (Dritte Aufl.: Lpz. 1766; zuerst: Lpz. 1745), § 423; vgl. bes. die „Vorrede zur andern Auflage“.

¹⁵⁾ Crusius, Entwurf der nothw. Vernunftwahrheiten § 57 und 59.

¹⁶⁾ Entwurf der nothw. Vernunftwahrheiten § 7 u. 8; vgl. bes. Crusius, Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis, Lpz. 1747, § 172 f. (Man vgl. hiermit die Bestimmungen Rüdigers, De sensu veri et falsi, S. 285, § 2 Anm. u. S. 296, § 2 Anm.)

¹⁷⁾ Kant, Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürl. Theologie und der Moral (Akad.-Ausg. II, 293).

¹⁸⁾ Crusius, Entwurf d. nothw. Vernunftwahrheiten § 8.

¹⁹⁾ S. die Vorrede zur ersten Auflage des Entwurfs u. § 1.

²⁰⁾ Lambert, Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis. 2 B. Riga 1771, § 11.

²¹⁾ Lambert an Kant (13. Nov. 1765), s. Kants Briefwechsel (Akad.-Ausg.) X, 49.

²²⁾ Lambert, Architektonik § 43.

²³⁾ Architektonik § 297 u. 304.

²⁴⁾ Architektonik § 94 u. 374; vgl. Neues Organon, Lpz. 1764, Alethiologie: § 93, sowie die „Gedanken über die Grundlehren des Gleichgewichts und der Bewegung“ (in den Beiträgen zum Gebrauche der Mathematik, Berlin 1765 ff.) § 3 u. 9.

²⁵⁾ Neues Organon, Dianoiologie § 660.

²⁶⁾ Architektonik § 51.

²⁷⁾ Architektonik § 9.

²⁸⁾ S. Dianoiologie § 639.

²⁹⁾ Architektonik § 10.

³⁰⁾ Alethiologie § 29; vgl. bes. die Vorrede zum „Neuen Organon“.

³¹⁾ S. hierüber: Otto Baensch, Johann Heinrich Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant, Tüb. u. Lpz. 1902, bes. S. 75 f.

³²⁾ Alethiologie § 28.

³³⁾ Zum Begriff der Gegenstandstheorie s. Meinong, Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. Erster Artikel. Zeitschr. f. Philos., Oktober 1906. — Die Aehnlichkeit der Gesamtconception mit Lamberts Grundanschauung tritt hier bes. in § 7: „Daseinsfreiheit und Apriorität“ hervor: Meinongs Begriff der Apriorität weicht von dem Kantischen ebenso sehr ab, wie er mit dem Lambertschen sachlich übereinstimmt. (Man vergl. hierzu bes. die Ausführungen der Dianoiologie § 634 ff. mit Meinongs Schrift „über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens“, Berlin 1906, § 1.)

³⁴⁾ Dianoiologie § 639.

³⁵⁾ Alethiologie § 160.

³⁶⁾ Alethiologie § 241.

³⁷⁾ Architektonik § 193 ff., § 197; Dianoiologie § 110.

³⁸⁾ Neues Organon: Phaenomenologie § 120.

³⁹⁾ Dianoiologie § 658 ff.; Alethiologie § 127 ff.; Architektonik § 79–85. — Vgl. bes. die Gedanken über die Grundlehren des Gleichgewichts u. der Bewegung, § 2.

⁴⁰⁾ Alethiologie § 66.

⁴¹⁾ Architektonik § 299; vgl. bes. § 473.

⁴²⁾ Alethiologie § 234a.

⁴³⁾ S. Mendelssohn, Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften, Erster u. dritter Abschnitt.

II.

⁴⁴⁾ Christian Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott etc., § 30; vgl. bes. Ontologia § 66 u. 70.

⁴⁵⁾ S. z. B. Bülfinger, Dilucidationes philosophicae, Sect. I, cap. 3, § 73. — Darjes, Elementa Metaphysices: Philosophia prima; Carpovius, Tractationes Duae, prima de Rationis sufficientis principio etc., Recusae 1735, § XV; Mendelssohn, über die Evidenz in metaphys. Wissenschaften, Abschn. 3 u. ö.

⁴⁶⁾ Georg Friedrich Meier, Vernunftlehre, Halle 1752, § 30; Metaphysik, Erster Teil, Halle 1755, § 33.

⁴⁷⁾ „Quid enim ad rem facit, si oppositum separatim spectatum cogitari potest, possibilitas autem ejus vel exis-

tentia ob eas circumstantias, quibuscum simul est cogitari non potest? . . . Homo cogitari potest sine impostura, non vero Cajus, quia dum Caium cogitas, ejusmodi cogitas subjectum, in quo impostura rationem habet determinantem, sinceritas vero non habet. Eodem sane jure adseverare possem, figuram aequilateram circulo inclusam angulos habere posse inaequales. Scilicet figura aequilatera angulis constans inaequalibus nihil habet contradictorii. Attamen in hoc conditionum complexu contradictionem implicat, quia reliquis circumstantiis, quae simul sumuntur contradicit.“ (Crusius, *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*, Lips. 1743, § VI.)

⁴⁸⁾ De usu et limitibus etc. § XIV; Weg zur Gewissheit u. Zuverlässigkeit der menschl. Erkenntniss § 260.

⁴⁹⁾ Entwurf der nothw. Vernunftwahrheiten § 37.

⁵⁰⁾ Entwurf der nothw. Vernunftw. § 36; vgl. De usu et limitibus § XXXVI u. § XXII und „Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit“ § 141.

⁵¹⁾ Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit § 141.

⁵²⁾ De usu et limitibus § XXX u. XXXVIII.

⁵³⁾ Béguelin, *Mémoires sur les premiers principes de la Métaphysique*. (Berliner Akademie 1755.) — B. beruft sich ausdrücklich auf Maupertuis' *Philosoph. Reflexionen über die Sprache, die ihrerseits wiederum auf einer Fortbildung der Grundgedanken Humes beruhen*. (S. ob. S. 334 f. u. 379 f.)

⁵⁴⁾ „Il ne reste donc à chercher le fondement de notre principe que dans celui de la contradiction. Il faudroit donc que la proposition opposée à notre principe fut contradictoire, c. a. d. qu'on pût prouver, que si une chose pourroit exister sans raison, elle pourroit exister ou n'exister pas en même tems. Or je ne vois rien dans l'idée de l'existence, ni dans celle de l'hazard qui contienne cette assertion . . . l'idée d'une existence fortuite ne renferme point de contradiction manifeste“ Béguelin, a. a. O.; § X.

⁵⁵⁾ „Il est donc manifeste que l'existence réelle des choses hors de nous n'est constatée par l'expérience qu'autant qu'on suppose d'avance la vérité du Principe de la raison suffisante. Par conséquent toute démonstration de ce Principe a posteriori,

qui supposera l'existence réelle des choses hors de nous sera une pure pétition de principe (A. a. O. § XVII).

⁵⁶⁾ „Regarderai-je cet ordre, ces rapports, ces retours constants (des perceptions) comme une preuve démonstrative qu'il y a une raison suffisante, pourquoi B précède toujours G, pourquoi G précède toujours L et pourquoi A accompagne toujours E? Oui, assurément, s'il étoit déjà prouvé que rien n'est sans raison suffisante. Mais cela n'étant pas encore prouvé, ne serait-ce pas là le même cercle, que nous voulons éviter? Cela ne voudrait-il pas dire que pour pouvoir prouver notre Principe a posteriori il faudroit qu'il fut déjà démontré antécédemment a priori?“ (Ibid.)

⁵⁷⁾ A. a. O. § IV.

⁵⁸⁾ Thümmig, Institutiones Philosophiae Wolfianae, Francof. et Lips. 1740, Ontologia § 49. — vgl. hrz. Wolffs Ableitung des Raumbegriffs: Ontologia § 544, und Vernünfftige Gedanken von Gott etc. § 45 f.

⁵⁹⁾ Crusius, Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten § 15; — De usu et limitibus § XXVII; Weg zur Gewissheit u. Zuverlässigkeit § 261.

⁶⁰⁾ Crusius, Entwurf der nothw. Vernunftwahrh. § 38; Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit § 142.

⁶¹⁾ Crusius, Weg zur Gewissheit § 258 u. 259.

⁶²⁾ Vgl. Weg zur Gewissheit § 260: „Man merke zum voraus, dass die Frage nicht davon sei, ob diese Sätze völlig wahr und gewiss sind, welches niemand zu leugnen begehret, sondern nur davon, wie sie in dem menschlichen Verstande entstehen und woher wir also die Erkenntniss derselben haben . . . Die Frage ist, ob der Satz des Widerspruchs auch von der Einrichtung der Begriffe selbst der zureichende Grund gewesen sei, oder auch nur habe sein können. Dass dieses sich nicht so verhalte, lässt sich leicht zeigen. Man muss nur nicht hieraus schliessen, als ob hierdurch die Sache ungewiss werde, sondern vielmehr erkennen, dass der Satz vom Widerspruche, weil er ein leerer Satz ist, nicht das einzige Principium der menschlichen Gewissheit sey. Z. E. dass jeder Effekt eine Ursache voraussetze, lässt sich durch den Satz vom Widerspruche leicht klar machen. Es kommt aber daher, weil man

unter einem Effekte etwas versteht, welches von einem andern, das die Ursache heisset, hervorgebracht worden und also in den Begriff des Effektes die Ursache schon hineingenommen hat, welchen man daher freilich, so lange man jenen setzt, nicht verneinen kann, ohne sich selbst zu widersprechen . . . Das aber lässt sich aus dem Satze vom Widerspruch nicht erkennen, dass ein entstehendes Ding eine Ursache habe . . . Gleichwol (ist ein Geschehen ohne Ursache) etwas, welches eben so wol als das Widersprechende von uns als schlechterdings falsch und unmöglich gedacht werden muss. Es folget also so viel daraus, dass der Satz von der zureichenden Ursache und mithin die Realität in den Begriffen der Ursache und Wirkung in unserem Verstande ursprünglich einen andern Grund als den Satz des Widerspruchs habe.“ . . Die Hauptursache dafür aber, dass man „zu unsern Zeiten geneigt ist, den Satz vom Widerspruche vor den einzigen Grund unserer Schlüsse anzusehen“ liegt darin, „dass man mehr gewohnt ist, aus schon vorausgesetzten Begriffen zu schliessen, als die Gründe der Realität in der Einrichtung der Begriffe selbst aufzusuchen. Allein auf diesem Wege kommt man entweder nicht weit genug oder man unterstehet sich gar, den Begriffen die Realität selbst geben zu wollen, und verwirret hernach bloss hypothetische Folgen, die man aus angenommenen Begriffen herausziehet, mit Realsätzen.“

Diese Stelle ist geschichtlich von höchstem Interesse, da sie aufs schärfste die allgemeine Problemlage beleuchtet, aus der Kants „klassische“ Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile hervorgewachsen ist.

Zu Buch VI, Cap. 4.

Das Problem des Bewusstseins. — Subjektive und objektive Begründung der Erkenntnis.

I.

¹⁾ (Peter Browne), *The Procedure, Extent and Limits of human Understanding*. Second edit. London 1729. S. 66, 414, 419 f.: „This is to shew the great mistake and absurdity of that Expression „Idea of Reflection“; since we neither have nor can have Ideas, pertinently speaking, of any thing but what is external to the Mind; and which can enter into no other way than by Similitude only, or Representation of itself . . . The laying down Ideas of Sensation and Reflection as Equally original and equally the Ground of all our Knowledge doeth shamefully mislead and confound the Understanding; under a Pretence and solemn Profession of Helping it forward, of setting out its true Bounds and Limits and describing its Progress.“

²⁾ A. a. O., bes. S. 216f.

³⁾ A. a. O., S. 67; vgl. bes. S. 412 u. S. 382 f.

⁴⁾ „The Eye of the Mind . . . cannot take a view either of its own Substance or Essence, or of its own Properties or Qualities by any Reflex Act: It doth not come to the knowledge of its own Faculties by any such unnatural Squint, or distorted Turn upon itself; but by an immediate Consciousness of the several different ways of its own working upon these Ideas of Sensation lodged in the Imagination“ (A. a. O. S. 97).

⁵⁾ David Hartley, *Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations* (1749), Fifth edit. London 1810, S. 373. „It appears to me, that all the most complex ideas, arise from sensation; and that reflection is not a distinct source, as Mr.

Locke makes it . . . We may conceive, that he called such ideas as he could analyse up to sensation, ideas of sensation; the rest ideas of reflection, using reflection as a term of art, denoting an unknown quantity.“

⁶⁾ Newton, *Philosophiae naturalis Principia Mathematica*, gegen Ende. — *Optice*, Quaestio XXIII u. XXXI.

⁷⁾ Hartley, *Observations on Man*, p. 22, 60 ff. 67 ff.

⁸⁾ Hartley, a. a. O. S. 33.

⁹⁾ Joseph Priestley, *Disquisitions relating to Matter and Spirit*, London 1777; vgl. die Vorrede, p. XII ff.

¹⁰⁾ Condillac, *La langue des calculs* (Oeuvr. Paris 1798) Vol. XXIII, S. 10 ff, S. 210 ff, 228 u. s.

¹¹⁾ Condillac, *La langue des calculs* S. 60 ff.

¹²⁾ *La langue des calculs*, S. 233 f.

¹³⁾ S. hrz. Danzel, *Gottsched und seine Zeit*, Lpz. 1848, Abschn. VII, S. 185 ff. — Ueber Baumgartens Verhältnis zu den Schweizern s. S. 223 ff.

¹⁴⁾ Georg Friedrich Meier, *Metaphysik*. Dritter Teil: Die Psychologie. Halle 1757, § 587 u. 588 (S. 185 ff.) — Ueber den Begriff der Dichtkraft u. seine Entwicklung in der deutschen Psychologie u. Aesthetik des 18. Jahrhunderts vgl. Rob. Sommer, *Grundz. einer Gesch. d. neueren deutschen Psychologie u. Aesthetik*, S. 55 f., 208 f., 274 ff.

¹⁵⁾ Joh. Nikolaus Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Riga 1777. 2 B. I, 24 f.

¹⁶⁾ Tetens, *Philosophische Versuche*, Bd. I, S. 315.

¹⁷⁾ Tetens, a. a. O. I, 116, 125 f., 135.

¹⁸⁾ Zum Ganzen s. Tetens, a. a. O. I, 328—335.

II.

¹⁹⁾ Man vergleiche, um sich dieses Zusammenhangs bewusst zu werden, die Auseinandersetzung zwischen Lossius und Tetens mit der Darstellung des Problems bei Natorp, Ueber objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis (Philos. Monatshefte XXIII) u. bei Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, 78 ff. u. 110 ff.

²⁰⁾ Johann Christian Lossius, *Physische Ursachen des Wahren*. Gotha 1775. S. 8 ff.

- ²¹⁾ Lossius, *Physische Ursachen des Wahren* S. 56.
²²⁾ Lossius, *A. a. O.* S. 65; vgl. S. 58 u. 76.
²³⁾ Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur* I, 529; s. ferner I, 375 f., 393, 402 f.
²⁴⁾ Tetens, *Philosoph. Versuche* I, 470 ff; vgl. bes. I, 527 und 531 f.
²⁵⁾ Tetens, *a. a. O.* I, 534, vgl. bes. I. 550.
²⁶⁾ Tetens, *a. a. O.* I, 539.
²⁷⁾ *A. a. O.* I, 540; vgl. bes. I, 560: „das sogenannte Objektivische oder, welches gleich viel ist, das Unveränderliche und Nothwendige in dem Subjektivischen.“
²⁸⁾ Tetens, I, 543 ff; zum Vergleich mit der modernen Diskussion s. bes. Husserl, *a. a. O.* I, 118 f.
²⁹⁾ Tetens, *a. a. O.*, bes. I, 545.
-

Zu Buch VII, Cap. 1.

Die Entstehung der kritischen Philosophie.

1) Auf die speziellen Fragen der Entwicklungsgeschichte des kritischen Systems, sowie auf die reiche Literatur des Problems im einzelnen einzugehen, ist im Rahmen dieser Schrift nicht möglich; ich begnüge mich damit, aus einer ausführlicheren Untersuchung die wesentlichen Ergebnisse herauszuheben.

I.

2) Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral 1763; S. W. II, 286. — Die Zitate im Text beziehen sich durchweg auf die Akademie-Ausgabe der Werke Kants.

3) Wie nahe Kant hierin der zeitgenössischen Philosophie noch steht, lehrt ein Vergleich mit der Abhandlung Béguelins „Sur les premiers principes de la Métaphysique“ (1755). S. ob. S. 430 ff.

4) Vgl. hrz. Cohen, Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften, Berlin 1873, S. 19.

5) Mendelssohn, Ueber die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften, Erster Abschnitt. — Tetens, Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind. Bützow u. Wismar 1760. S. 15 f.

6) Crusius, Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, § 235 u. 377.

7) Vgl. die Bemerkung Tieftrunks (bei Cohen, a. a. O. S. 33).

8) Zwar hebt Kant mit Recht hervor, dass die Unterscheidung, die er zwischen Realgrund und logischem Grund durchführt,

„von der Eintheilung des Herrn Crusius in den Ideal- und Realgrund“ ganz verschieden sei: doch bildet diese letztere „Einteilung“ bei Crusius selbst nur ein Moment von relativ untergeordneter Bedeutung und macht keineswegs das Ganze seiner Leistung aus. Das wesentliche Ergebnis seiner Erkenntnislehre liegt dagegen in der Einsicht, dass für unsere kausalen Schlüsse ein eigenes, vom Satz des Widerspruchs unterschiedenes Prinzip und ein selbständiger Grund der Gewissheit zu fordern ist: und eben diese Einsicht ist es, die auch den eigentlichen Ertrag der Schrift über die „negativen Grössen“ ausmacht.

⁹⁾ d'Alembert, *Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie* IV, 71 f. — Ueber Maupertuis s. ob. S. 334 ff. — Maupertuis' Werke werden in Kants vorkritischen Schriften häufig erwähnt, vgl. S. W. I. 232, 254, 181, 330 u. s.

II.

¹⁰⁾ In dieser Ansicht stimme ich mit Windelband, *Gesch. der neueren Philosophie*, 3 Aufl., II, 26 f. überein.

¹¹⁾ Kant, *Sämtl. Werke*, herausg. von Hartenstein VIII, 624f. Ueber Kants Verhältnis zu Rousseau vgl. Dieterich, *K. u. Rousseau*, Freiburg 1885.

¹²⁾ Vgl. hrz. besond. Kants Brief an Mendelssohn vom 8. April 1766, in welchem Kant seinen eigenen Versuch, eine Analogie zwischen der sittlichen Verfassung des Geisterreichs und der „allgemeinen Gravitation“ durchzuführen, ausdrücklich preisgibt: dieser Versuch sei „nicht eine ernstliche Meinung, sondern ein Beispiel, wie weit man, und zwar ungehindert, in philosophischen Erdichtungen fortgehen kann, wo die Data fehlen.“ (X, 69.)

¹³⁾ Hume, *Essays*, ed. Green and Grose S. 8 ff.

¹⁴⁾ Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, hg. von Benno Erdmann. Bd. II, Lpz. 1884; No. 289. — Diese Reflexion steht, wie Erdmann mit Recht hervorhebt, im Gegensatz zu Hume; — jedoch in einem Gegensatz, der von den „Träumen eines Geistersehers“ ausdrücklich berichtigt und aufgehoben wird. Es lässt sich daher aus ihr nicht, wie Erdmann will, ein Argument gegen die Uebereinstimmung Kants mit Hume in der

Epoche, die wir hier betrachten, entnehmen, sondern nur schliessen, dass sie den „Träumen“ zeitlich vorausgeht. Da sie ferner — wie der Begriff des synthetischen Urteils, der sich in ihr findet, beweist — auf die Schriftengruppe des Jahres 1763 folgt, so muss ihre Abfassung in die Jahre 1764–66 gesetzt werden.

¹⁵⁾ Einen merkwürdigen Einwand gegen die Annahme einer Annäherungs Kants an Hume in den „Träumen eines Geistesehers“ hat Adickes (Kant-Studien, Kiel 1895, S. 101) erhoben. Er sieht es als einen Gegensatz zwischen beiden an, dass Kant — im Jahre 1766 — den Ursprung der kausalen Begriffe und Urteile in der Erfahrung suche, während Hume gerade leugne, „dass unserem Begriffe der Ursache irgend eine von Gegenständen ausser uns ausgehende „impression“ entspreche“. Hierauf ist zu erwidern, dass Hume unter der „Erfahrung“ keineswegs bloss die Einzelimpressionen als solche, sondern vor allem deren associative Verknüpfung versteht. In diesem Sinne aber ist es klar und wird von ihm beständig hervorgehoben, dass alle unsere Schlussfolgerungen über das Verhältnis von Ursache und Wirkung aus der Erfahrung entspringen. „I shall venture to affirm — heisst es im Enquiry — as a general proposition which admits of no exception, that the knowledge of this relation is not in any instance attained by reasonings a priori; but arises entirely from experience, when we find that any particular objects are constantly conjoined with each other“ (ed Green and Grose, S. 24.) —

¹⁶⁾ Mit Kuno Fischer, der die nahe Verwandtschaft Kants und Humes in der Epoche der „Träume“ mit Recht betont, stimme ich daher weder betreffs des Zeitpunkts der ersten Einwirkung Humes, die er ins Jahr 1763 verlegt, noch betreffs des Umfangs dieser Einwirkung überein. In letzterer Beziehung hat übrigens K. Fischer, auf die Einwände Cohens und Riehls hin, seine ursprüngliche Anschauung in den späteren Auflagen der „Geschichte der neueren Philosophie“ wesentlich modifiziert.

¹⁷⁾ Der wichtigste Einwand, den man gegen die Annahme einer relativ frühen Einwirkung Humes auf Kant (im Jahre 1766) erhoben hat, bestand zumeist darin, dass man den Humeschen Einfluss zur Erklärung irgend einer späteren Entwicklungsphase

des Kantischen Denkens nicht entbehren zu können glaubte. Dieser Einwand wird widerlegt, sobald sich die inneren Motive deutlich machen lassen, die fortan die weitere Richtung der Kantischen Philosophie bestimmen und ohne die Annahme irgend eines äusseren „Anstosses“ erklären. Die Darstellung im Text versucht — an der Hand der Reflexionen — den Nachweis dieser immanenten Entwicklung zu führen.

Eine zweite Schwierigkeit pflegt man vor allem darin zu finden, dass Kant in der „Dissertation“ vom Jahre 1770 — im Gegensatz zu der Grundanschauung der „Träume eines Geistersehers“ — wiederum die Erkennbarkeit der absoluten Substanzen behauptet: dass er also, wie man hieraus folgert, selbst um diese Zeit noch nicht aus dem „dogmatischen Schlummer“ erweckt ist. Hiergegen ist indessen zu betonen, dass für die Bestimmung dessen, was unter „Dogmatismus“ zu verstehen ist, nicht die subjektive Ansicht der einzelnen Kritiker, sondern einzig Kants eigene Erklärung des Begriffs entscheidend sein kann. (Vgl. Lrz. Höffding, Arch. f. Gesch. d. Philos. VII [1893] S. 383.) Dogmatiker ist danach, wer „die Sphäre seines Verstandes nicht gemessen, mithin die Grenzen seiner möglichen Erkenntnis nicht nach Principien bestimmt hat“ (Kritik d. r. Vern.; B. 796). Gerade dies aber ist in den „Träumen einer Geistersehers“ geschehen. Die dogmatische Anmassung, „nach Principien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauch hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen“ ist damit für immer widerlegt und überwunden. Von nun ab hält Kant — wie er in einem gleichzeitigen Briefe an Lambert schreibt — sich „der Methode versichert, die man beobachten muss, wenn man demjenigen Blendwerk des Wissens entgegen will, was da macht, dass man alle Augenblicke glaubt, zur Entscheidung gelangt zu sein, aber ebenso oft seinen Weg wieder zurücknehmen muss“ . . . „Seit dieser Zeit sehe ich jedesmal aus der Natur einer jeden vor mir liegenden Untersuchung, was ich wissen muss, um die Auflösung einer besondern Frage zu leisten, und welcher Grad der Erkenntnis aus demjenigen bestimmt ist, was gegeben worden, so dass zwar das Urtheil öfters eingeschränkter, aber auch bestimmter und sicherer wird als gemeiniglich geschieht.“ (Brief vom 31. Dez. 1765; X,

52f. vgl. an Herder (1767); X, 71.) So bestimmt und zugleich so zurückhaltend spricht kein „Dogmatiker“. Wenn Kant später wiederum eine Art positiver Erkenntnis der „intelligiblen Welt“ annimmt, so geschieht dies doch niemals mehr in der naiven Weise der Schulmetaphysik; sondern setzt eine genaue Scheidung der „Erkenntnisvermögen“ und eine Abgrenzung ihres Gebiets und Anspruchs voraus. In diesem Sinne ist auch die Dissertation vom J. 1770 eine „propädeutische Abhandlung zur Unterscheidung der sinnlichen und intellektualen Erkenntnis“ — ist sie somit, welches immer ihr Ergebnis sein mag, in ihrer Methode als kritisch zu bezeichnen.

III.

¹⁸⁾ S. über diesen Punkt: Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie, Lpz. 1875, S. 77 ff. u. 167 ff.

¹⁹⁾ Der Begriff des „synthetischen Urteils“ findet sich bereits Refl. 289, die den „Träumen eines Geistersehers“ vorgeht. (S. ob. Anm. 14.)

²⁰⁾ Vgl. bes. noch Refl. 499: „Die Begriffe der Ursache sind synthetisch und also empirisch.“

²¹⁾ Die Zeitbestimmung für diese und die im Text folgenden Reflexionen ergibt sich daraus, dass sie eine allmähliche Umbildung der „empiristischen“ Erkenntnislehre der „Träume eines Geistersehers“ vollziehen: die Erfahrung selbst bedarf zu ihrer Gültigkeit bestimmter allgemeiner Prinzipien, auf die sie sich stützt. Diese Prinzipien werden hier gefordert, aber sie sind noch nicht gewonnen; woraus sich weiterhin ergibt, dass die betreffenden Reflexionen vor das Jahr 1769 zu setzen sind, in welchem Kant bereits ein ausgebildetes System reiner apriorischer Grundsätze besitzt: Grundsätze, die uns zwar bei Gelegenheit der Erfahrung zum Bewusstsein kommen, die aber in der Art ihrer Geltung von der sinnlichen Wahrnehmung völlig unabhängig sein sollen. (Vgl. hrz. ob. S. 492 ff.) Somit ergibt sich das Jahr 1766 als die untere, das Jahr 1769 als die obere Zeitgrenze. (Ueber die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung dieser Reflexionen vgl. Adickes [Kant-Studien, S. 92 ff., 103 ff.], der indessen, gemäss

seiner Ansicht vom Zeitpunkt der Humeschen Einwirkung, die Verallgemeinerung des „Humeschen Problems“ erst in den Reflexionen des Jahres 1769 [No 483, 502, 512, 513] vollzogen sieht.)

²²⁾ Dieser Schritt ist z. B. Refl. 496 geschehen: „Alle principia prima sind entweder Elementarsätze und analytisch, oder axiomata und sind synthetisch. . . Die rationalen sind analytisch, die empirischen synthetisch, imgleichen mathematische“.

Für die Annahme von Adickes (Kant-Studien S. 104), dass die Erkenntnis der synthetischen Natur der mathematischen Urteile „frühestens im Laufe des Jahres 1768“ erreicht worden sei, sehe ich keinen Grund. Dass die neue Auffassung in der Abhandlung „vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume“ nicht ausdrücklich erwähnt und begründet wird, kann nicht auffallen, da es sich in der kurzen Schrift nur um ein bestimmtes Einzelproblem handelt und auf die allgemeinen systematischen Grundlagen der Kantischen Lehre nirgends zurückgegangen wird. Implicit aber lässt sich hier die Wendung des Gedankens bereits deutlich erkennen: denn die wesentliche Tendenz der Schrift geht auf den Nachweis, dass die räumlichen Verhältnisse und räumlichen Unterscheidungen sich nicht in reine Begriffe auflösen lassen, sondern dass wir, um sie festzustellen, auf das sinnliche „Gefühl“ (der rechten und linken Seite) zurückgehen müssen. Wir haben somit hier eben jene Phase vor uns, die durch die Reflexionen genauer bekannt ist: die mathematischen Urteile sind von den logisch-analytischen bereits scharf geschieden, aber sie sind damit, da der Gedanke der „reinen Anschauung“ noch nicht erreicht ist, unmittelbar in die Nähe der empirischen Sätze gerückt; — ohne freilich mit diesen jemals völlig vermischt zu werden (S. hrz. die folgende Anm.)

²³⁾ Dass Kant diese letztere Konsequenz selbst gezogen habe, dass ihm also auf irgend einer Stufe seiner Entwicklung die mathematischen Sätze zu Erfahrungssätzen geworden seien: dies ist freilich nach dem systematischen Urteil, das er selbst über eine derartige Auffassung fällt, innerlich höchst unwahrscheinlich. Die Refl. 498, die Vaihinger als Beleg hierfür anführt (Commentar zur Kr. d. r. Vern. I, 275) ist nicht beweisend: „Es giebt — heisst es hier — synthetische Sätze aus der Erfahrung

also principia prima synthetica; dergleichen sind auch die axiomata der Mathematik vom Raume, principia rationalia können gar nicht synthetisch sein.“ Hier bezieht sich das Wort „dergleichen“ lediglich auf das „synthetisch“ des vorangehenden Satzes; neben den synthetischen Sätzen aus der Erfahrung gibt es eine zweite Klasse synthetischer Urteile, die weder empirisch noch rational (im formal-analytischen Sinne) sind, und diese Klasse ist es, die durch die Urteile der Mathematik repräsentiert wird.

IV.

²⁴⁾ Wie eingehend Kant sich mit den Problemen des Briefwechsels zwischen Leibniz und Clarke beschäftigt hat, dafür enthalten die Reflexionen durchgehende und unzweideutige Belege. Vgl. z. B. die Reflexionen 1416, 1417 u. 1426 (Problem des Anfangs der Welt in der Zeit) mit Leibniz' fünftem Schreiben, § 55; Refl. 1557 (über die Bewegung des Weltganzen) mit Leibniz V, 52; Refl. 1423 (die Schwierigkeiten von dem Orte der Welt und der Zeit vor der Welt) mit Leibniz' drittem Schreiben, § 5, viertem Schreiben, § 13 ff. u. s.; Refl. 1458 (über die „logische“, nicht „reale“ Teilbarkeit des absoluten Raumes) mit Clarkes vierter Replik, § 11 u. 12 u. ö. Alle diese Reflexionen gehören deutlich dem allgemeinen Gedankenkreis des Antinomienproblems an; sie stützen somit die Vermutung Vaihingers, dass Kant in der Zeit von 1768—70 „die Akten des grossen Streites zwischen Leibniz und Clarke wieder genauer studiert habe.“ (Commentar II, 436 u. 530 f.)

²⁵⁾ Auf die Bedeutung des Antinomienproblems für die Entwicklungsgeschichte des Systems gehe ich hier nicht näher ein, sondern verweise auf die erschöpfende Darstellung Benno Erdmanns: in der Vorrede zu den Reflexionen, S. XXIV ff. u. zu seiner Prolegomena-Ausgabe.

²⁶⁾ Der Zeitpunkt dieser und der folgenden Reflexionen lässt sich mit Sicherheit bestimmen. Raum und Zeit gelten in ihnen nicht mehr — wie es noch in der Schrift „vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume“ der Fall ist — als absolute Realitäten, sondern als Begriffe des Verstandes; andererseits aber ist im System der Grundbegriffe selbst der

Unterschied zwischen den „sinnlichen“ und den „intellektualen“ Elementarbegriffen, der in der Dissertation bereits aufs strengste durchgeführt ist, noch nicht vollzogen. Die betreffenden Reflexionen gehören somit dem kurzen Zeitraum, der diese beiden Schriften von einander trennt, also den Jahren 1768—70 an.

²⁷⁾ Es ist die Stellung, die er fortan bis in die kritische Zeit hinein bewahrt; vgl. eine Bemerkung vom Jahre 1780 (Lose Blätter I, 153): (Der erste Weg der Erkenntniskritik) „ist der Empirismus. Aber da nicht allein die mathematische Kenntnis a priori die Falschheit dieses angeblichen Ursprungs unserer Erkenntnisse widerlegt, sondern auch die Begriffe, welche in der Erfahrung vorkommen, eine Nothwendigkeit enthalten, die die Erfahrung nicht lehren konnte, so fällt.. Locke, der damit fast zu viel Ehre erwarb, nachdem ihn Leibnitz schon widerlegt hat, weg.“

²⁸⁾ S. hierüber Adickes, Kant-Studien S. 164.

²⁹⁾ Wo immer man daher Kants Verhältnis zu Leibniz und die Einwirkung, die er etwa von ihm erfahren hat, untersucht, da darf man nicht von der Dissertation des Jahres 1770 ausgehen, sondern muss die vermittelnde Phase des Kantischen Denkens zu Grunde legen, die sich uns in den Reflexionen des Jahres 1768/69 erschliesst. Denn hier stimmt Kant mit Leibniz selbst in der Raumlehre noch völlig überein: ist doch auch für Leibniz der Raum eine „Idee des reinen Verstandes“, die aus dem „Geiste selbst“ stammt und deren wir uns nur bei Gelegenheit der sinnlichen Empfindungen bewusst werden. (Gegen: Adickes, Kant-Studien, S. 160 f.; Näheres s. Leibniz' System S. 267 ff.) Dass es sich freilich auch in diesem Falle nicht um eine Entlehnung Leibnizischer Gedanken, sondern um ein selbstständiges sachliches Zusammentreffen mit ihnen handelt, beweist der Umstand, dass Kant sich dieser seiner Uebereinstimmung mit der echten und originalen Form der Leibnizischen Raumlehre gar nicht bewusst wird, sondern diese Lehre alsbald wieder im Sinne Wolffs auffasst und demgemäss kritisiert. (Dissert., Sect. III, § 15 D.)

³⁰⁾ In der Reflexion 514 werden unterschieden: 1) der Satz der Identität und des Widerspruchs, 2) objektive Grundsätze der Synthesis, Raum und Zeit, 3) objektive Grundsätze der

synthesis qualitativa, 4 u. 5) materiale Sätze. — Zur „synthesis qualitativa“ im Unterschied von der „synthesis quantitativa“ s. II, 388 Anm.

³¹⁾ Im Gegensatz zu einer Auffassung, die das Wesentliche des kritischen Idealismus in der „transscendentalen Aesthetik“ enthalten glaubt und die Lehre von den Verstandesbegriffen nur als ein Aussen- und Nebenwerk betrachtet, hat Cohen den Gedanken durchgeführt: dass der wahre Mittelpunkt des Kantischen Problems im System der synthetischen Grundsätze zu suchen ist. Diese bilden ihm den eigentlichen sachlichen Anfangspunkt, von welchem aus der Weg erst weiterhin zu Raum und Zeit hinausführt. „Denn worauf und wovon Kant ausging, war die Frage: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Diese Möglichkeit beruht auf der synthetischen Einheit, welche wir aus uns in die Dinge legen. Diese synthetische Einheit ist die Kategorie. Erst von den Kategorien aus scheint daher der transscendentale Charakter des a priori auf Raum und Zeit überzugehen.“ Im Anschluss hieran bezeichnet es Cohen als „eine für das systematische Verständnis förderliche Aufgabe, den vorhandenen Schatz an Kantischen Manuskripten daraufhin durchzusehen: ob sich Bemerkungen finden, welche diese Vermutung bestätigen.“ (Kants Theorie der Erfahrung, 2 Aufl., S. 261.) Durch die „Reflexionen“ wird nun — wie die Darstellung im Text im einzelnen zeigt — Cohens Annahme völlig ausser Zweifel gestellt: Raum und Zeit lösen sich erst allmählich aus dem gemeinsamen Grundsystem der reinen Verstandesbegriffe heraus; sie sind „objektive Grundsätze der Synthesis“, ehe sie zu „Begriffen der Anschauung“ und schliesslich zu „Formen der Sinnlichkeit“ werden.

³²⁾ Ueber Raum und Zeit als „conceptus singulares“ und somit als „intuitus puri“ s. Refl. 274; vgl. Refl. 334 u. 373.

³³⁾ Ueber den Begriff der „Dichtkraft“ und seinen Gebrauch bei Georg Fr. Meier, s. ob. S. 442 f.; Tetens' Werk, das diesen Begriff zu neuer Bedeutung erhebt, ist erst 1776 erschienen.

³⁴⁾ Refl. 519 vgl. bes. Refl. 520: „Keine anderen bloss willkürlichen Begriffe der reinen Vernunft können in uns entstehen, als die durch die Wiederholung, folglich der Zahl und Grösse“. (S. auch Refl. 507.) — Es ist wahrscheinlich, dass Kant hier an

Maupertuis anknüpft, dem die „Wiederholbarkeit“ (*réplicabilité*) der mathematischen Objekte als deren auszeichnendes Merkmal gilt, das ihre exakte Erkenntnis ermöglicht. (S. ob. S. 334 f.) — Ueber Maupertuis s. auch Anm. 9.

³⁵⁾ Vgl. Kants Lehre vom Raum als der „*Omnipraesentia phaenomenon*“ in der Dissertation (II, 409 f.); sowie die zugehörigen Refl. 337—342, 363. Es handelt sich jedoch hierbei nicht, — wie Benno Erdmann, *Reflex.* S. 104 ff. annimmt, — um eine Entlehnung, sondern um eine Kritik der Raum- und Zeitlehre Mores und Newtons, die unter dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt der Scheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand geführt wird. Die Antinomien, die daraus entstehen, dass man Raum und Zeit zu absoluten Attributen der Gottheit macht, lösen sich durch die Unterscheidung der sensitiven und intellektualen Begriffe: die spekulativen Probleme, die für More und Newton eine ernsthafte Schwierigkeit bildeten, werden jetzt als „*quaestiones inanes*“ erkannt, die aus einer Vermischung der Grenzen der Erkenntnisarten entspringen. (Vgl. bes. Diss. § 27 [II, 414] sowie Refl. 1375 u. 1379).

³⁶⁾ Lose Blätter I, 111.

³⁷⁾ Dissertat., Sect. II, § 8.

³⁸⁾ Vgl. bes. Kants Brief an Lambert vom 2. September 1770: „Die allgemeinsten Gesetze der Sinnlichkeit spielen fälschlich in der Metaphysik, wo es doch bloss auf Begriffe und Grundsätze der reinen Vernunft ankömmt, eine grosse Rolle. Es scheint eine ganz besondere, obzwar bloss negative Wissenschaft (*phaenomenologia generalis*) vor der Metaphysik vorher gehen zu müssen, darin denen Principien der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und Schranken bestimmt werden, damit sie nicht die Urtheile über Gegenstände der reinen Vernunft verwirren, wie bis dahin fast immer geschehen ist . . . Wenn . . . etwas gar nicht als ein Gegenstand der Sinne, sondern durch einen allgemeinen und reinen Vernunftbegriff, als ein Ding oder eine Substanz überhaupt etc. gedacht wird, so kommen sehr falsche Positionen heraus, wenn man sie den gedachten Grundbegriffen der Sinnlichkeit unterwerfen will.“ (X, 94); vgl. bes. Lose Blätter I, 160.

³⁹⁾ Vgl. z. B. Refl. 1124. „Man kann über die Erscheinungen

nicht weiter, als die Bedingungen der Erscheinung reichen, argumentieren. Daher nicht aus Gründen der Intellektualbegriffe über Raum und Zeit, dass es keine substantiae, accidentia, relationes sind. Denn daraus folgt, dass es nur die Form der Erscheinung ist. Ebenso aus der Undurchdringlichkeit und Ausdehnung nicht weiter als auf die Teilbarkeit, die der Raum verstattet, wovon es die Erscheinung ist, nicht aus dem Begriffe Substanz, wenn er aus dem inneren Sinne abgezogen worden.“ Vgl. bes. Refl. 1473.

⁴⁰⁾ Zur Zeitbestimmung dieser Refl. s. die Ausführungen der Dissertation über die „axiomata subreptitia“, die aus der Vermischung sinnlicher und intellektueller Bestimmungen entstehen (Sect. V, § 24–27). Vgl. ferner Refl. 1376 über das „vitium subreptionis transcendentale“.

⁴¹⁾ Vgl. hrz. z. B. Gottsched, Erste Gründe der gesamten Weltweisheit (6 Aufl Lpz. 1756) § 265: „Ausser diesen wahrhaften Begriffen vom Raume (als Verhältnis der Körper) pflüget man sich auch einen eingebildeten Raum vorzustellen, der von allen für sich bestehenden Dingen leer sein und doch für sich selbst bestehen, untheilbar, ewig und unendlich gross sein soll. Allein dieses ist ein blosser Betrug der Einbildungskraft, die durch die Absonderung von dem wirklich erfüllten Raume sich diesen Begriff gemacht hat.“ (Das Analoge von der Zeit: § 267.)

⁴²⁾ Diss, Sect. V., § 27: „perspicacissimus Eulerus, cetera phaenomenorum magnus indagator et arbiter“ vgl. die Anmerk. zum Schluss der Dissertat. — Auch die Unterscheidung von „Infinitum“ und „Maximum“ (Diss., Sect. I, § 1 [II, 388 Anm.]) geht auf Euler zurück (vgl. dessen Institutiones Calculi differentialis, Petrop. 1755, § 75). S. übr. ob. S. 702 Anm. 88.

⁴³⁾ „Quaquam autem tempus in se et absolute positum sit ens imaginarium, tamen, quatenus ad immutabilem legem sensibilium qua talium pertinet, est conceptus verissimus et per omnia possibilia sensuum objecta in infinitum patens intuitivae representationis conditio.“ (Diss., Sect. III, § 14, No. 6.)

⁴⁴⁾ Zur Zeitbestimmung der Refl. vgl. bes. die Ausführung der Dissert. über die „Perfectio Noumenon“ Sect. II, § 9. — Vgl. bes. Refl. 1318: Der mundus vere intelligibilis ist mundus moralis, sowie Refl. 1125.

⁴⁵⁾ Aus dieser Einführung des Problems geht hervor, dass Kant sich bewusst ist, hier eine völlig neue Grundfrage aller Philosophie ergriffen zu haben. In der That bildet diese Frage den eigentlichen Wendepunkt, an dem er sich von der gesamten philosophischen Vergangenheit am deutlichsten trennt. Dass — wie B. Erdmann annimmt — Hume an diesem Punkte einen positiven Einfluss auf Kant geübt habe, scheint mir, abgesehen von entwicklungsgeschichtlichen Erwägungen, aus allgemeinen sachlichen Gründen ausgeschlossen. Denn gerade hier befindet sich Kant bereits im schärfsten Gegensatz zu Hume. Wenn Hume den Realitätswert einer Vorstellung in der „Lebhaftigkeit“, mit der sie sich den Sinnen oder der Einbildungskraft aufdrängt, begründet sieht, so erkennt Kant, dass er überhaupt in keinem einzigen psychologischen Merkmal der Vorstellung selbst gegeben ist, sondern einen selbständigen Akt der Beurteilung voraussetzt. Die apriorische „Dignität“ dieses Urteilsaktes, die von Hume übersehen worden ist, gilt es für Kant zu sichern: die neue Aufgabe wird nicht in Uebereinstimmung mit Hume, sondern in unmittelbarem systematischen Gegensatz zu ihm erfasst. Hume hat, nach Kant, die Apriorität der wissenschaftlichen Grundurteile verkannt, weil er die Frage nach der Beziehung der Vorstellung auf ihren Gegenstand nicht in logischer Schärfe gestellt hat, sondern von ihr zu dem völlig andersgerichteten Interesse der „empirischen Ableitung“ der reinen Begriffe abgeirrt ist. Hätte er das Problem des „Gegenstandes“ der Erkenntnis bestimmt erfasst, so hätte er auf dem Grunde dieses Problems die Geltung eben jener allgemeinen und notwendigen Kategorien gefunden, deren Recht er bestreitet.

V.

⁴⁶⁾ Dass diese Reflexion der gleichen Zeit, wie der Brief an M. Herz angehört, lehrt der Vergleich mit diesem, s. bes. X, 125 f. — Vgl. auch die Bemerkung B. Erdmanns zu dieser Reflexion.

⁴⁷⁾ Lose Blätter I, 38.

⁴⁸⁾ Lose Blätter I, 162. (Fragment der 70er Jahre.)

⁴⁹⁾ Vgl. hrz. noch Lose Blätter I, 136: „Die Principia der Exposition der Phaenomene sind Principia der Intellektion, nicht der Perspicientz derselben“.

⁵⁰⁾ Lose Blätter I, 17. (Fragment der 70er Jahre: s. Reicke, I, S. 2)

⁵¹⁾ A. a. O. I, 19.

Zu Buch VII, Cap. 2.

Die Vernunftkritik.

¹⁾ Zum Ganzen vgl. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, Bd. I, Abteil. 2. Lpz. 1899.

²⁾ Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker: Empedokles, fragm. 109.

³⁾ Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, ³, III, 99 ff.

⁴⁾ Vgl. hrz. m. Aufsatz: „Kant u. die moderne Mathematik“, Kantstudien XII, 1 ff. (1907.)

⁵⁾ Die Citate aus der Vernunftkritik beziehen sich durchweg auf die Seitenzahlen der zweiten Auflage von 1787; die Seitenzahlen der ersten Auflage von 1781 sind durch A bezeichnet.

⁶⁾ Vgl. auch Prolegomena § 22, Anm.: „Wie stimmt aber dieser Satz, dass Erfahrungsurtheile Nothwendigkeit in der Synthesis der Wahrnehmungen enthalten sollen, mit meinem oben vielfältig eingeschränkten Satze, dass Erfahrung als Erkenntnis a posteriori bloss zufällige Urtheile geben könne? Wenn ich sage, Erfahrung lehrt mich etwas, so meine ich jederzeit nur die Wahrnehmung, die in ihr liegt, z. B. dass auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne jederzeit Wärme folge, und also ist der Erfahrungssatz so fern allemal zufällig. Dass diese Erwärmung nothwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolge, ist zwar in dem Erfahrungsurtheile (vermöge des Begriffs der Ursache) enthalten, aber das lerne ich nicht durch Erfahrung, sondern umgekehrt, Erfahrung wird allererst durch diesen Zusatz des Verstandesbegriffs (der Ursache) zur Wahrnehmung erzeugt.“

7) Vgl. den Aufsatz: Kant u. die moderne Mathematik, a. a. O. S. 36 ff.

8) „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.“ S. W. (Hartenstein), VI, 52 f. — Vgl. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl., S. 401.

9) Newton, Mathemat. Principien der Naturlehre, Ausg. Wolfers, S. 381.

10) S. Rosenberger, Isaac Newton u. seine physikalischen Principien S. 363. — Im Zusammenhang hiermit ist es interessant, dass auch Kant die „Undurchdringlichkeit“ als ein analytisches Prädikat des Körpers ansieht, während er die Schwere als ein synthetisches Prädikat bezeichnet. (Reflexionen 503.)

11) Bossut, *Traité élémentaire de mécanique et de dynamique*, Charleville 1763, S. 3. — Ebenso z. B. Marie, *Traité de mécanique*, Paris 1774, S. 6 f.

12) d'Alembert, *Eléments de Philosophie* § XVII (Mélanges IV, 240.)

13) Ueber eine Entdeckung etc., S. W. (Hartenstein) VI, 37 f.

14) A. a. O., Hartenstein VI, 59.

15) S. hrz. die Bemerkungen Cohens gegen die Kritik Schopenhauers: Kants Theorie der Erfahrung S. 360 ff.

16) Walter Zschocke, Ueber Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft, *Kant-Studien* (1907) XII, 205.

17) Zur Beweisart der „Analogien der Erfahrung“ vgl. bes. August Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie, Lpz. 1876, S. 83 ff.

18) S. ob. S. 95 ff; näheres hierüber in der Einleitung zu m. Ausgabe von Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Bd. II, S. 93 ff.

19) Eberhard, *Erste Gründe der Naturlehre*, Halle 1767, § 1. — Vgl. Erxleben, *Anfangsgründe der Naturlehre* (6. Aufl., Götting. 1794) § 6: „Die Veränderungen, welche in der Welt vorgehen, heissen Naturbegebenheiten (phänomena, apparentiae)“. Das Werk von Eberhard hat Kant vom Jahre 1762 ab, das von Erxleben vom Jahre 1776 ab seinen naturwissenschaftlichen Vorlesungen zu Grunde gelegt.

20) G. Simmel, *Kant*, Leipzig 1904, S. 61; vgl. auch

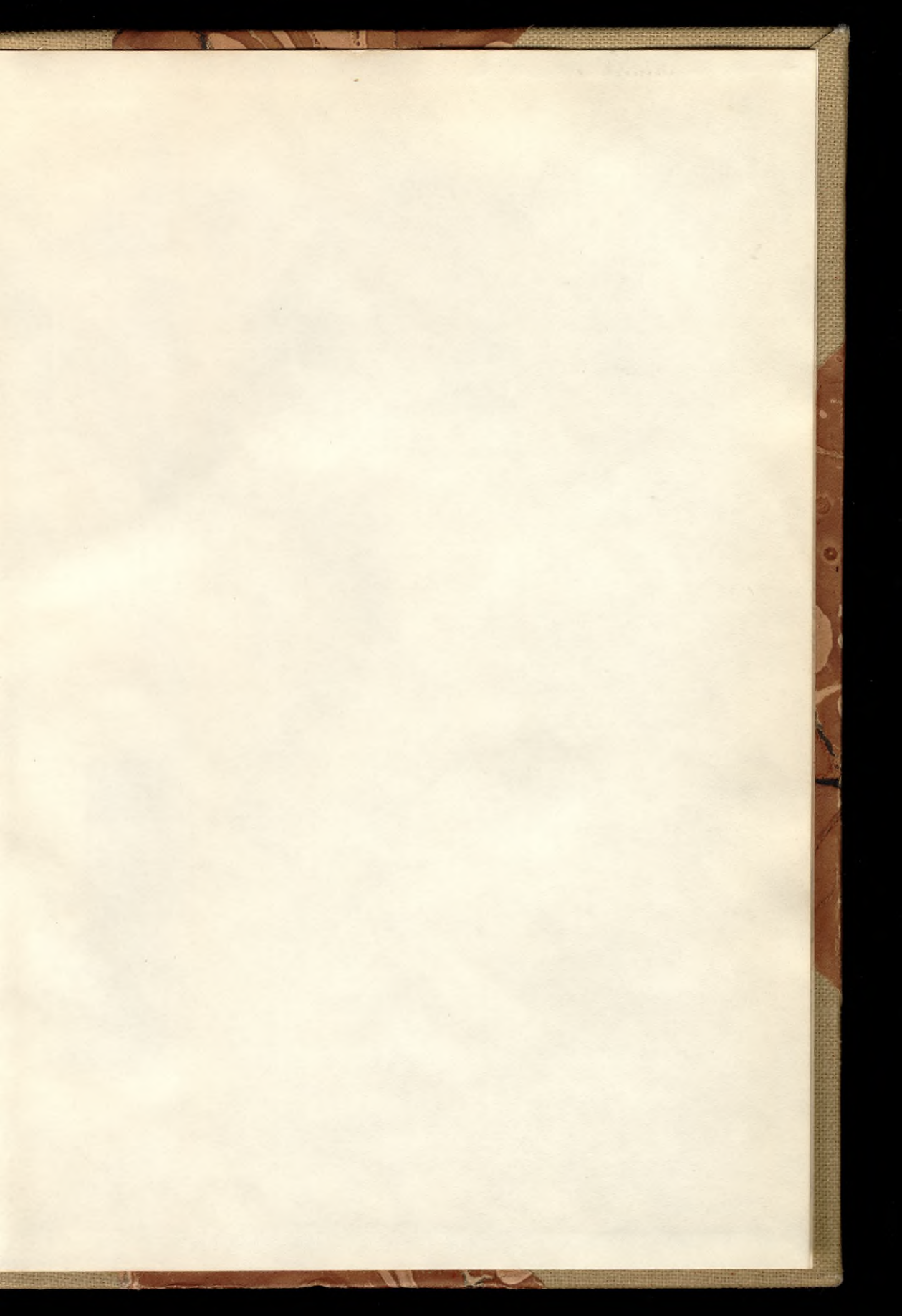
Stads 12/4-58.
2) umbindes

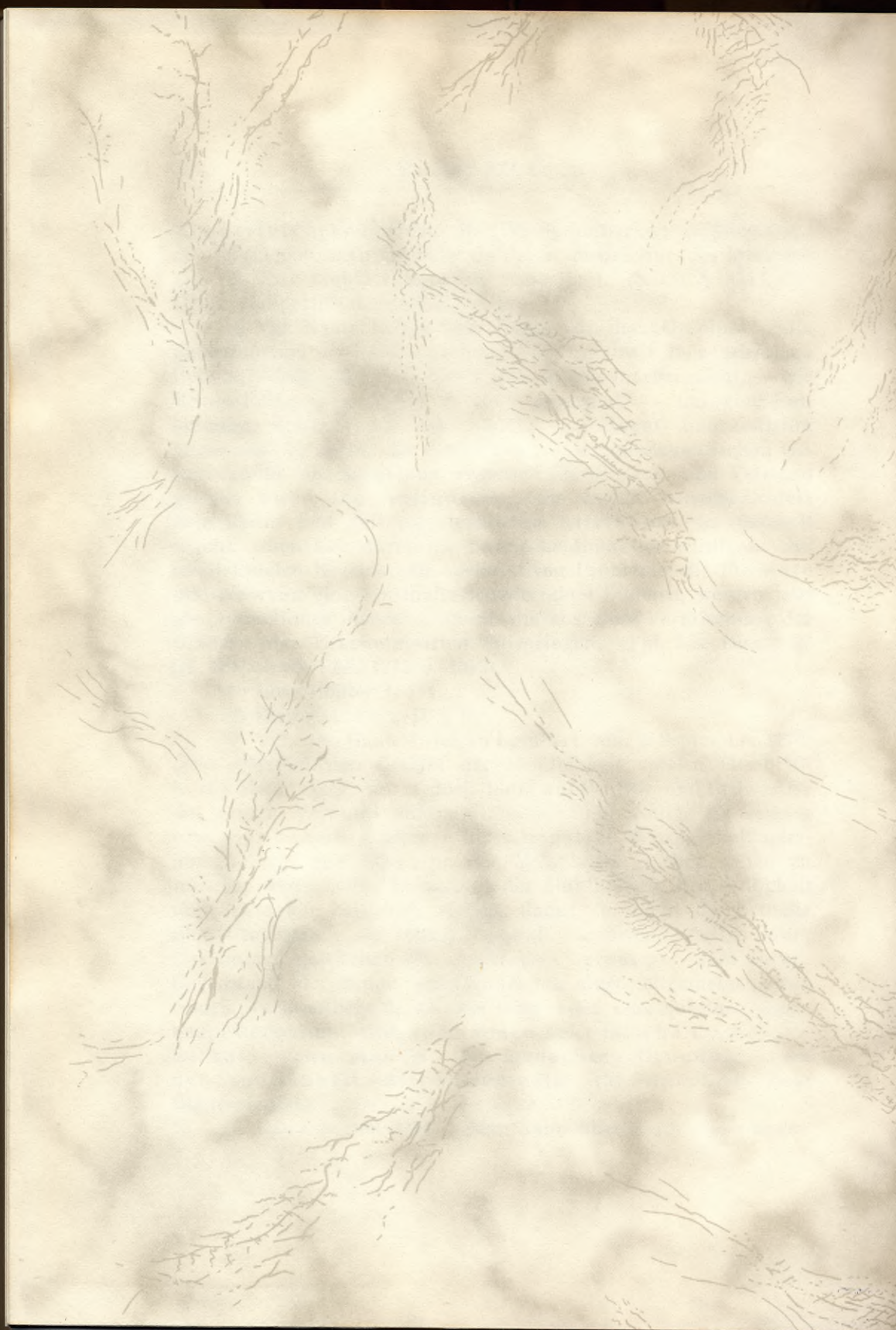
O. Ewald, Die Grenzen des Empirismus und des Rationalismus in Kants Kritik der reinen Vernunft, Kant-Studien, XII; S. 80 f.

²¹⁾ Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, II. Hauptstück, Lehrsatz 4, Anm. 2. (Akademie-Ausg. IV, 507.)

²²⁾ Vgl. hrz. bes. die „Fortschritte der Metaphysik“, S. W. (Hartenstein) VIII, 538.

²³⁾ Metaphys. Anfangsgründe der Naturwissenschaften. (Akad.-Ausg. IV, 560.)





6000172447



Göteborgs universitetsbibliotek

15:90

speciellens
okbinder
Göteborg

