

Spir, Afrikan

Denken und Wirklichkeit

Versuch einer Erneuerung der kritischen
Philosophie

J. G. Findel
Leipzig
1877

books2ebooks – Millions of books just a mouse click away!



European libraries are hosting millions of books from the 15th to the 20th century. All these books have now become available as eBooks – just a mouse click away. Search the online catalogue of a library from the eBooks on Demand (EOD) network and order the book as an eBook from all over the world – 24 hours a day, 7 days a week. The book will be digitised and made accessible to you as an eBook. Pay online with a credit card of your choice and build up your personal digital library!

What is an EOD eBook?

An EOD eBook is a digitised book delivered in the form of a PDF file. In the advanced version, the file contains the image of the scanned original book as well as the automatically recognised full text. Of course marks, notations and other notes in the margins present in the original volume will also appear in this file.

How to order an EOD eBook?



Wherever you see this button, you can order eBooks directly from the online catalogue of a library. Just search the catalogue and select the book you need.

A user friendly interface will guide you through the ordering process. You will receive a confirmation e-mail and you will be able to track your order at your personal tracing site.

How to buy an EOD eBook?

Once the book has been digitised and is ready for downloading you will have several payment options. The most convenient option is to use your credit card and pay via a secure transaction mode. After your payment has been received, you will be able to download the eBook.

Standard EOD eBook – How to use

You receive one single file in the form of a PDF file. You can browse, print and build up your own collection in a convenient manner.

Print

Print out the whole book or only some pages.

Browse

Use the PDF reader and enjoy browsing and zooming with your standard day-to-day-software. There is no need to install other software.

Build up your own collection

The whole book is comprised in one file. Take the book with you on your portable device and build up your personal digital library.

Advanced EOD eBook - How to use

Search & Find

Print out the whole book or only some pages.



With the in-built search feature of your PDF reader, you can browse the book for individual words or part of a word.

Use the binocular symbol in the toolbar or the keyboard shortcut (Ctrl+F) to search for a certain word. "Habsburg" is being searched for in this example. The finding is highlighted.

Copy & Paste Text



Click on the “Select Tool” in the toolbar and select all the text you want to copy within the PDF file. Then open your word processor and paste the copied text there e.g. in Microsoft Word, click on the Edit menu or use the keyboard shortcut (Ctrl+V) in order to Paste the text into your document.

Copy & Paste Images



If you want to copy and paste an image, use the “Snapshot Tool” from the toolbar menu and paste the picture into the designated programme (e.g. word processor or an image processing programme).

Terms and Conditions

With the usage of the EOD service, you accept the Terms and Conditions. EOD provides access to digitized documents strictly for personal, non-commercial purposes.

Terms and Conditions in English: <http://books2ebooks.eu/odm/html/ubw/en/agb.html>

Terms and Conditions in German: <http://books2ebooks.eu/odm/html/ubw/de/agb.html>

More eBooks

More eBooks are available at <http://books2ebooks.eu>

Universitätsbibliothek Wien

I

18.585

1.2

482

DENKEN
UND
WIRKLICHKEIT.

DENKEN
UND
WIRKLICHKEIT.

VERSUCH EINER ERNEUERUNG DER KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

VON

A. SPIR.

ERSTER BAND.

D A S U N B E D I N G T E .

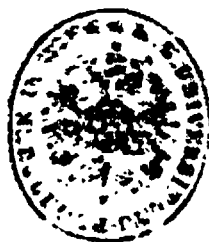
ZWEITE, UMGARBEITETE AUFLAGE.

LEIPZIG.

J. G. F I N D E L .

1877.

T
18585



№ 160312

VORWORT
ZUR
ZWEITEN AUFLAGE.

Die Exposition in dem vorliegenden Werke war so mangelhaft und unzuweckmässig, dass ich es für Gewissenspflicht hielt, dasselbe gründlich umzuarbeiten und so umgearbeitet in einer zweiten Auflage herauszugeben, ohne den völligen Absatz der ersten abzuwarten. Ich glaubte es sowohl dem Publicum als auch den in dem Werke niedergelegten Gedanken schuldig zu sein, dieselben in einer ihrer mehr würdigen und angemessenen Einkleidung erscheinen zu lassen. Denn an der Richtigkeit dieser Gedanken zu zweifeln ist mir nicht erlaubt, da dieselben nicht allein für mich selbst vollkommen evident sind, sondern auch von mir in einer kurzen Form zur öffentlichen Prüfung vorgelegt worden sind, ohne dass eine nennenswerthe Einwendung dagegen erhoben worden wäre. *)

*) Zu wiederholten malen habe ich in der Zeitschrift „Philosophische Monatshefte“ zur Prüfung meiner Grundgedanken aufgefordert. Zuerst in einem Aufsatz, betitelt „zum ewigen Frieden in der Philosophie“

Bis jetzt ist dieses Werk ziemlich unbeachtet geblieben. Zum Theil war gewiss die unzureichende Darstellung daran schuld, zum Theil lag aber die Schuld, wie ich fürchte, auch an den Lesern selbst, an der bedauerlichen Unempfänglichkeit der meisten Menschen für Vernunft und Einsicht, welche leider schon zu allen Zeiten constatirt worden ist. Nichtsdestoweniger gebe ich diese neue Bearbeitung in der ruhigen Zuversicht heraus, dass die Evidenz der darin vorgetragenen Lehren, nicht mehr, wie früher, verdeckt durch eine zu mangelhafte Darstellung, jeden Widerstand besiegen und den festen Grund zu einer wahrhaft wissenschaftlichen Philosophie legen wird.

Was die vorgenommenen Aenderungen des Werkes betrifft, so sind dieselben gross genug, um es in vielen wesentlichen Punkten zu einem neuen Werk zu machen. So wird man gleich im ersten Buche finden, dass die drei Kapitel, welche früher über die Erkenntniss der Körperwelt weit-schweifige, aber der nöthigen Prägnanz ermangelnde Erörterungen enthielten, durch zwei neue ersetzt sind, welche die Sache

(1875, 6. Heft) und als dieser kein Verständniss gefunden, wie ich es aus den von Herrn Pfarrer *Knauer* vorgebrachten Einwendungen ersehen musste, in einem weiteren erläuternden Aufsatz, betitelt „zu der Frage nach den ersten Principen“ (1876, 2. Heft), welchem ein dritter folgte „aus Anlass der nochmaligen Entgegnung des Herrn *Knauer*“ (1876, 5. Heft). Dem letzteren war eine tabellarische Darstellung der aus meinen Grundpositionen sich ergebenden Folgerungen beigelegt — welche auch am Ende dieses Werkes steht und zum leichteren Verständniss desselben behülflich sein kann — und derselbe schloss mit der dringenden Aufforderung an den Leser, entweder die Unrichtigkeit meiner Grundpositionen nachzuweisen oder die Richtigkeit derselben anzuerkennen. Aber keine Stimme weder in dem einen noch in dem anderen Sinne hat sich bis jetzt vernehmen lassen.

kürzer und wirksamer beleuchten. Das ganze zweite Buch des ersten Bandes, welches gerade den Schwerpunkt des Werkes enthält, war früher am schwächsten ausgeführt und musste daher am gründlichsten umgearbeitet, ja fast ganz neu geschrieben werden. Nunmehr sind dem Beweise des obersten Denkgesetzes drei Kapitel gewidmet und ich darf sagen, dass der darin festgestellten Einsicht an Gewissheit sowie an Wichtigkeit keine andere gleichkommt. Auch in den übrigen Theilen ist alles Unklare und Unnöthige beseitigt und überall die möglichste Klarheit und Prägnanz angestrebt worden. Namentlich habe ich einen guten Theil der Polemik weggelassen, da die durch Widerlegung irrthümlicher Ansichten zu erzielende Klarstellung der Sache jetzt viel weniger nöthig war, als früher. Durch alles dieses ist der Vortheil erreicht worden, dass das Werk zugleich an Umfang ab- und an innerem Gehalt zugenommen hat.

Im November 1876.

A. S.

INHALT.

EINLEITUNG	Seite 1
----------------------	------------

ERSTES BUCH. VORBEREITUNG.

ERSTES KAPITEL. <i>Das unmittelbar Gewisse</i>	25
ZWEITES KAPITEL. <i>Von der Natur der Vorstellung und des erkennenden Subjects.</i>	
1. Was ist die Vorstellung?	35
2. Unterschied der Vorstellung von dem Bilde. Das Wesen der Vorstellung charakterisirt durch den Glauben	43
3. Unterschied der Vorstellung von der Empfindung	48
4. Von der Erkenntniss innerer Zustände	55
5. Resumirung der vorhergehenden Betrachtungen	59
6. Prüfung der Lehre, welche die Empfindung in der Vorstellung aufgehen lässt	65
7. Von dem erkennenden Subjecte	72
DRITTES KAPITEL. <i>Von dem Kriterium der Wahrheit oder dem Principe der mittelbaren Gewissheit.</i>	
1. Wie ist Unwahrheit möglich?	81
2. Wie ist das Bewusstsein der Unwahrheit möglich?	86
3. Vorläufige Betrachtungen über das Schliessen im Allgemeinen und insbesondere über den Syllogismus	89
4. Vorläufige Betrachtungen über die Induction	94
5. Allgemeine Bemerkungen über ein Kriterium der Wahrheit	103

	Seite
VIERTES KAPITEL. <i>Von der Erkenntniss einer äusseren Welt.</i>	
1. Kurze Uebersicht der Theorien	110
2. Dasjenige, was wir als Körper erkennen, ist nichts Anderes, als unsere eigenen Sinnesempfindungen	113
3. Die Körper sind ihrem Begriffe nach unbedingt	120
4. Ein Nicht-Ich ist nicht gleichbedeutend mit einer äusseren Welt	125
FÜNFTES KAPITEL. <i>Prüfung verschiedener Theorien.</i>	
1. Die Theorien, nach welchen eine wahre Erkenntniss der Körper aus blossen Daten der Erfahrung möglich ist	129
2. Die Ansicht, nach welcher die Erkenntniss der Körper mittels eines apriorischen Causalitätsbegriffs gewonnen wird	132
3. Die „psychologische“ Theorie von <i>St. Mill</i>	135
4. Schlussbemerkungen	147

ZWEITES BUCH.

GRUNDLEGUNG.

ERSTES KAPITEL. <i>Der Begriff des Unbedingten</i>	153
ZWEITES KAPITEL. <i>Die logischen Gesetze.</i>	
1. Der Satz der Identität	163
2. Der Satz des Widerspruchs	167
3. Uebergang von der Logik zur Ontologie	178
DRITTES KAPITEL. <i>Beweis des obersten Denkgesetzes:</i>	
I) Aus der Relativität der empirischen Objecte.	
1. Sinn und Gehalt des obersten Denkgesetzes	185
2. Beweis für die objective Gültigkeit desselben	193
VIERTES KAPITEL. <i>Beweis des obersten Denkgesetzes:</i>	
II) Aus der Natur der Veränderung.	
1. Ueber das Wesen der Veränderung	206
2. Beweis, dass die Veränderung nicht zu dem eignen Wesen der Dinge gehören kann	212
FÜNFTES KAPITEL. <i>Beweis des obersten Denkgesetzes:</i>	
III) Aus der Natur der Schmerz- und Unlustgefühle	221

	Seite
SECHSTES KAPITEL. <i>Der Organismus des Denkens.</i>	
1. Von Begriffen <i>a priori</i>	227
2. Es kann nur einen ursprünglichen Begriff <i>a priori</i> geben	233
3. Der den ursprünglichen Begriff <i>a priori</i> ausdrückende Satz muss zugleich ein identischer und ein synthetischer sein .	237
4. Von einigen abgeleiteten Begriffen	239

DRITTES BUCH.

HAUPTFOLGERUNGEN.

ERSTES KAPITEL. <i>Ableitung des Begriffs der Causalität.</i>	
1. Prüfung verschiedener Ansichten über die Causalität . . .	245
2. Ableitung des Causalitätsbegriffs	254
3. Von dem Unterschiede der gewöhnlichen und der wissenschaft- lichen Fassung des Causalitätsbegriffs	261
4. Fortsetzung des Vorhergehenden	267
5. Verification der oben gegebenen Ableitung des Causali- tätsbegriffs	270
ZWEITES KAPITEL. <i>Sein und Geschehen</i>	273
DRITTES KAPITEL. <i>Das Verhältniss der Welt zu dem Unbe- dingten.</i>	
1. Dieses Verhältniss ist keinem uns bekannten gleich . . .	279
2. Nähere Präcisirung desselben	286
VIERTES KAPITEL. <i>Das Reale ist an sich eins.</i>	295
FÜNFTES KAPITEL. <i>Die Erscheinung und der Schein</i> . . .	305
SECHSTES KAPITEL. <i>Der wahre Sinn der Relativität alles Wissens.</i>	314

VIERTES BUCH.

VON DER ERKLÄRUNG.

ERSTES KAPITEL. <i>Von der Erklärung überhaupt.</i>	321
ZWEITES KAPITEL. <i>Von dem Satze des zureichenden Grundes</i>	334

	Seite
DRITTES KAPITEL. <i>Was ist die Negation in der Wirklichkeit?</i>	343
VIERTES KAPITEL. <i>Der Pantheismus oder die Verwechslung des Unbedingten mit dem Allgemeinen</i>	353
FÜNFTES KAPITEL. <i>Der Theismus</i>	367
SECHSTES KAPITEL. <i>Die fundamentale Antinomie</i>	377

EINLEITUNG.

Seit *Kant* ist die Unterscheidung der *dogmatischen* und der *kritischen* Richtung in der Philosophie Allen geläufig geworden. Der Dogmatiker will über die Gegenstände der Erkenntniss entscheiden, ohne vorher das Erkenntnissvermögen selbst, dessen Natur, dessen Gesetze und Grenzen untersucht und festgestellt zu haben. Dagegen macht sich der kritische Philosoph gerade diese letztere Untersuchung zur ersten und hauptsächlichsten Aufgabe. Man muss freilich bemerken, dass der Dogmatismus eigentlich nur in denjenigen Lehren angetroffen wird, welche über die Grenzen der Erfahrung hinausgehen wollen. Denn es konnte weder *Kant* noch irgend einem anderen vernünftigen Menschen je einfallen, zu fordern, dass auch die erfahrungsmässige Forschung so lange nicht in Angriff genommen werden solle, als bis die Lehre von dem Erkennen selbst ihrer definitiven Constituirung entgegengeführt sei; sonst würden wir bis jetzt noch gar keine Wissenschaft haben, da die Erkenntnistheorie von ihrer definitiven Feststellung und Gestaltung immer noch weit entfernt ist. Einen Dogmatismus gibt es also nur in der *Metaphysik*.*) Der

*) Ich verstehe hier die *Metaphysik* bloss im deutschen Sinne dieses Wortes. In England nennt man *Metaphysics* auch die Erkenntnistheorie oder einen Zweig derselben. Ich bemerke ausdrücklich, dass ich mit dem Worte "metaphysisch" ausschliesslich nur dasjenige bezeichne, was sich auf das Unbedingte bezieht.

Metaphysiker will das jenseit aller Erfahrung Liegende ergründen, ohne sich zuvor vergewissert zu haben, dass ein solches Wissen überhaupt möglich sei und welche Beglaubigung dasselbe haben könne. Der Unterschied der kritischen und der metaphysischen Philosophie kann, wie ich glaube, in Kürze so angegeben werden: Die Metaphysik will die Lehre von dem *Unbedingten* selbst sein; dagegen kann die kritische Philosophie, soweit sich dieselbe auch über die Erfahrung erhebt, nichts Anderes sein, als die Lehre von dem *Begriffe des Unbedingten*, von dem Ursprung, der Bedeutung und der objectiven Gültigkeit dieses Begriffs.

Die Metaphysiker haben über das Absolute, das jenseit aller Erfahrung Liegende Behauptungen mit aner kennenswerther Zuversicht aufgestellt und »Definitionen mit grosser Kraft gegeben«; aber man hat jetzt schon ziemlich allgemein eingesehen, dass die Lehren der Metaphysiker sämmtlich blosser Hypothesen sind. Obgleich die Kritik der metaphysischen Lehren, welche *Kant* gegeben hat, nicht genügend ist, weil die positiven Grundlagen, auf welchen dieselbe beruht, noch selbst zu wenig ausgearbeitet und festgestellt waren, so kann man doch das negative Resultat, zu welchem *Kant* in Hinsicht der metaphysischen Lehren gelangt war, als feststehend betrachten. Alle Metaphysik besteht thatsächlich aus Hypothesen, aus blossen Vermuthungen, was schon aus ihrer Verschiedenheit und ihrem gegenseitigen Widerspruch erhellt. Man will nun schlechterdings nicht begreifen, dass das Aufstellen von Hypothesen über dasjenige, was jenseit aller Erfahrung liegt, ein vollkommen müssiges Geschäft ist. Und doch ist es klar, dass solche Hypothesen keine Verification zulassen, also von vornherein dazu verurtheilt sind, ewig und immer im Zustande blosser Hypothesen zu bleiben, ohne je einen Grund aufzutreiben zu können, welcher denselben auch nur den schwächsten Anstrich von Wahrscheinlichkeit zu verleihen im Stande wäre. Gegen den Gebrauch von Hypothesen in der Metaphysik hat sich daher *Kant* mit Entschiedenheit und klarer Einsicht ausge-

sprochen. Ich führe nur die folgenden Stellen aus seinen Schriften an: »Die Behauptung der Metaphysiker muss Wissenschaft sein, oder sie ist überall gar nichts.« »Eine *transcendentale Hypothese*, bei der eine blosser Idee der Vernunft zur Erklärung der Naturdinge gebraucht würde, würde gar keine Erklärung sein, indem das, was man aus bekannten empirischen Principien nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts versteht.« »Ausser diesem Felde (d. h. dem der Erfahrung) ist *meinen* so viel, als mit Gedanken spielen.« »*Meinen* findet in Urtheilen *a priori* gar nicht statt, sondern man erkennt durch sie entweder etwas als ganz gewiss, oder gar nichts. Wenn aber auch die gegebenen Beweisgründe, von denen wir ausgehen, empirisch sind, so kann man mit diesen doch über die Sinnenwelt hinaus nichts meinen, und solchen gewagten Urtheilen den mindesten Anspruch auf Wahrscheinlichkeit zugestehen. Denn Wahrscheinlichkeit ist ein Theil einer, in einer gewissen Reihe der Gründe möglichen Gewissheit u. s. w.«

Wenn ein Astronom über die Mars- und Jupiterbewohner, über deren Sitten, Lebensgewohnheiten, sociale und politische Einrichtungen Hypothesen aufstellen wollte, so würden Alle dieses für einen blossen Scherz und einen müssigen Zeitvertreib halten; dagegen wird die Metaphysik noch immer von Vielen für eine wirkliche und erhabene Wissenschaft gehalten. Allein wer hat denn günstigere Bedingungen und bessere Gründe für sich, der muthmassende Astronom oder der muthmassende Metaphysiker? Die Mars- und Jupiterbewohner können zwar nie in den Bereich unserer Erfahrung kommen, aber sie liegen doch wenigstens — falls sie existiren — in dem Gebiete der Erfahrung überhaupt; so hat der muthmassende Astronom wenigstens den entfernten Schein der Berechtigung, von den Zuständen bei uns auf die dort befindlichen Zustände zu schliessen und seiner Phantasie einigen Spielraum zu gönnen. Welche Anhaltspunkte hat aber der Metaphysiker, der die Erfahrung ganz und gar überflügeln

will, also auch alle Analogien der Erfahrung hinter sich zurücklassen soll? Der ganze Kunstgriff der Metaphysiker besteht indessen gerade darin, die gemeine Erfahrung in die Regionen des Absoluten zu versetzen. Ich muss gestehen, dass ich die metaphysische Richtung in der Philosophie für eine Art geistiger Krankheit halte, welche nicht durch Argumente zu beseitigen ist. Denn was können Argumente bei Menschen ausrichten, welche sehr gut sehen, wie in allen Zweigen der Wissenschaft wirkliche Erkenntnisse erworben werden und trotzdem im Ernste glauben, dass auf dem von den Metaphysikern eingeschlagenen Wege auch nur ein Atom wirklichen Wissens gewonnen werden könne? Wegen dieser fundamentalen Grundlosigkeit und Unwissenschaftlichkeit des metaphysischen Philosophirens werde ich mich nicht mit der ausführlichen Kritik aller der Systeme befassen, deren es bekanntlich eine so grosse Menge gibt. Ich werde mich damit begnügen, einige derselben zu prüfen und die Unmöglichkeit einer Metaphysik im Allgemeinen darzuthun. In dem vorliegenden Bande hoffe ich nachzuweisen, dass wir einen Begriff von dem Unbedingten haben, dessen objective Gültigkeit durch die That-sachen selbst verbürgt ist; dass aber auf diesem Begriffe sich keine Wissenschaft des Unbedingten, keine Metaphysik errichten lässt, sondern dass derselbe nur dazu dienen kann, für die Betrachtung der erfahrungsmässigen Wirklichkeit selbst einen höheren Standpunkt zu gewinnen.

Die kritische Richtung ist in der Philosophie die einzige berechnete und wissenschaftliche; ich werde daher nur die Werke und Lehren der kritischen Philosophen in Betracht ziehen. Aber auch die Denker, welche dem Kriticismus huldigen, zerfallen, wie man weiss, in zwei grosse Lager oder Parteien, nämlich in diejenigen, welche keine andere Quelle der Erkenntniss als die Erfahrung zugeben und anerkennen, und in diejenigen, welche glauben, dass es Erkenntnissgründe, Erkenntnissgesetze oder Erkenntnisselemente gebe, die nicht der Erfahrung entstammen und die man als Erkenntnissele-

mente *a priori* bezeichnet. Die Ersteren leiten alle Erkenntniss von den erkannten Gegenständen ab; die Letzteren behaupten, dass es Einsichten gebe, welche sich durch einen eigenthümlichen Charakter unterscheiden; der keiner aus der Erfahrung entstandenen Erkenntniss eigen sein kann. Sie erinnern daran, dass keine Erkenntniss ohne Mitwirkung des erkennenden Subjects zu Stande kommen kann und dass das Subject von Hause aus zu dieser seinen erkennenden Function wenigstens ebenso weit eingerichtet sein muss, wie eine Mühle zu ihrer Verrichtung des Mahlens oder wie der Magen zu seiner Verrichtung des Verdauens.

Die erstoren Denker nennt man gewöhnlich *Empiristen*; für die anderen aber, für die Anhänger des Apriori, hat man bis jetzt noch eigentlich keine passende Bezeichnung gefunden. In England nennt man sie *Transcendentalisten*; allein dieser Ausdruck hat, ausser seiner Schwerfälligkeit, noch den Nachtheil, dass »transcendental« leicht mit »transcendent« verwechselt werden kann, was zu Missverständnissen führt.*) *Kant* hat zur Bezeichnung derjenigen, welche Erkenntniss-elemente *a priori* annehmen, das Wort *Noologisten* gebraucht, dessen ich mich auch, in Ermangelung eines besseren, nöthigenfalls bedienen werde.

In Deutschland hat es nun, so viel ich weiss, wenigstens unter den Philosophen, noch nie einen klaren und mit sich consistenten Empiristen gegeben. Wer hier die Erfahrung als die einzige Quelle der Erkenntniss proclamirt, der stürzt sich sofort in eine — Metaphysik, gewöhnlich in die materialistische Metaphysik. Ausser den Materialisten hat noch *Herbart* eine Metaphysik auf die Erfahrung zu begründen versucht. Unter ausdrücklicher Verwerfung aller und jeder nichtempirischen

*) Die in Deutschland manchmal gebrauchte Bezeichnung *Rationalisten* ist noch weniger passend, denn unter Rationalismus versteht man hauptsächlich eine gewisse Richtung in der Theologie, welche mit jener Richtung in der Philosophie nichts Gemeinsames hat.

Erkenntnisquelle hat er einen Begriff von »einfachen Realen« aufgestellt, welcher indessen nach ihm mit den Ergebnissen der Erfahrung durchweg im Widerspruche steht. Daher machte es *Herbart* zur ersten und hauptsächlichsten Aufgabe der Philosophie, die Ergebnisse der Erfahrung so lange zu berichtigen, bis sie mit jenem Begriffe in Einklang gebracht waren. Es ist ihm niemals eingefallen, sich zu fragen, aus welcher Erfahrung er jenen Begriff des »einfachen Realen« selbst geschöpft haben konnte, da ja nach seiner Ansicht die sämtliche Erfahrung mit jenem Begriffe nicht übereinstimmt und gerade wegen dieser Nichtübereinstimmung einer Berichtigung bedarf. Es ist nun einmal das Gebrechen einiger Philosophen, dass sie zwar mit der grössten Feinheit mikroskopische Infusionsthierchen verfolgen können, aber zugleich einen daneben stehenden Elephanten ganz übersehen. — In neuerer Zeit gibt es auch einige, nicht geradezu materialistische oder herbartianische Schriftsteller, welche dem Empirismus zu huldigen vorgeben; aber es herrscht leider bei denselben eine solche Unklarheit des Denkens, dass man kaum glauben kann, dass sie selber wissen, was sie eigentlich denken und wollen. Nein, Deutschland ist gewiss nicht das Land des philosophischen Empirismus. Dagegen hat es in England schon seit langer Zeit eine Reihe ausgezeichneter Denker gegeben, welche sich zu dem Empirismus oder dem Sensualismus — denn der consequente Empirismus besteht eben darin, Alles aus dem Gegebenen, also vor allen Dingen aus den Empfindungen, den Sensationen abzuleiten und zu erklären — bekannt und dessen Grundsätze mit einer Vorsicht, einem Scharfsinn und einem wissenschaftlichen Ernst entwickelt und verfochten haben, welche die höchste Anerkennung verdienen.

Ich muss zwar gleich hier schon sagen, dass nach meiner Ansicht der Empirismus auf einseitigen und irrthümlichen Voraussetzungen beruht. Durch die Irrthümlichkeit ihrer Voraussetzungen werden die Empiristen nothwendig zu manchen gezwungenen Erklärungen der Thatsachen und zu Wider-

sprüchen mit sich selbst geführt, wie ich es in dem gegenwärtigen Werke zur Genüge hoffe nachweisen zu können. Aber es ist nicht zu leugnen, dass der Empirismus eine irrthümliche Anschauungsweise von der Art ist, dass in dieselbe ganz gewissenhafte und scharfsinnige Denker naturgemäss verfallen können. Ja, man darf sagen, dass so lange die Lehre von den apriorischen Elementen und Bedingungen des Erkennens nicht auf wissenschaftlicher Grundlage festgesetzt ist, der Empirismus eigentlich die einzige berechtigte Voraussetzung ist. Man müsste denn sein Urtheil in diesen Sachen ganz suspendiren, indem man zwar einsieht, wo das Richtige *nicht* ist, aber nicht, wo dasselbe ist und wie es bewiesen werden kann. Allein obgleich dieser Standpunkt der Unentschiedenheit an und für sich eine höhere Stufe des Bewusstseins, als jede entschiedene Einseitigkeit bilden würde, so könnte er doch für die Förderung der Wissenschaft nicht gerade günstig sein, ausser insofern* man dadurch veranlasst wäre, nach positiven Ergebnissen zu suchen. Praktisch gestaltet sich die Sache indessen gewöhnlich so, dass die verschiedenen Denker schon im Voraus, ehe noch der fragliche Punkt festgestellt ist, ihren Entschluss *pro* oder *contra* fassen; und man kann nicht leugnen, dass das Verfahren der Empiristen dabei einen mehr wissenschaftlichen Charakter trägt, als dasjenige ihrer Gegner. Da der Empirismus natürlich auch eine vollkommen richtige Seite hat, indem alle Erkenntniss einerseits eben auch aus Erfahrung geschöpft wird, so haben die Bemühungen der Empiristen einen wirklichen, positiven Gewinn für die Wissenschaft, namentlich für die empirische Psychologie und Erkenntnisslehre errungen. Hier erinnere ich nur an den sehr sinnreichen Gebrauch, welchen die neueren englischen Psychologen von der Association der Vorstellungen zur Erklärung mancher Thatsachen des Erkennens oder des Bewusstseins machen. Auch der entgegenstehenden Lehre des Noologismus oder des Apriori haben dieselben einen grossen Dienst geleistet, indem sie zeigen, wie unberechtigt und unkritisch das

Verfahren sei, Begriffe und Erkenntniselemente *a priori* aus keinem besseren Grunde anzunehmen, als weil man ohne dieselben gewisse Thatsachen des Erkennens nicht glaubt erklären zu können, oder wie dies gewöhnlich ausgedrückt wird: »weil Erfahrung ohne dieselben nicht möglich gewesen wäre«. Es wird gezeigt, dass das Kriterium der Nothwendigkeit, nach welchem man die Einsichten *a priori* von den erfahrungsmässigen unterscheiden zu können meint, ein gar trügliches Kriterium, dass die Association der Vorstellungen oder die Gewohnheit des Denkens vollkommen im Stande ist, uns Manches als nothwendig erscheinen zu lassen, was gleich den nichtnothwendigen Erkenntnissen aus Erfahrung genommen ist. — Es gibt zwar wirklich Erkenntniselemente *a priori*, welche aus der Erfahrung nicht abgeleitet werden können; und indem die Empiristen dennoch auf dieser Ableitung beharren, gerathen sie in Widersprüche, — allein dieses benimmt keineswegs ihrer Kritik des Verfahrens der Noologen Kraft und Berechtigung. Diese letztere Lehre muss eben auf ganz anderen Grundlagen, als welche bisher gebräuchlich gewesen, errichtet werden.*).

Ihrer Vorzüge wegen werde ich die Lehren und Schriften

*) Wie schwach und ungenügend die bisherige Auffassung des Apriori war, zeigt wohl am besten die gegenwärtig immer weiter gehende Ausbreitung der zuerst von *Herbert Spencer* aufgestellten Ansicht, dass wir zwar wirklich Erkenntniselemente *a priori* besitzen, dass aber dieselben ihren Ursprung in den Erfahrungen unserer Vorfahren haben, die wir von diesen mit unserer leiblichen Organisation geerbt haben. Diese Ansicht ist bedingt durch ein völliges Missverstehen des Wesens selbst von Erkenntniselementen *a priori*, welche nur dann mit Recht angenommen werden dürfen, wenn sie schlechterdings nicht in dem Inhalte der Erfahrung angetroffen, mithin aus keiner Erfahrung abgeleitet werden können. Dies wird im Verlaufe des vorliegenden Werkes sich ganz klar herausstellen. Ueberhaupt ist die gegenwärtig mit grosser Vorliebe gehegte Ansicht, das Apriorische des Erkennens sei eine Folge unserer leiblichen, oder genauer cerebralen Organisation, sehr sonderbar. Denn die leibliche Organisation kann wohl die physischen Antecedentien (die Ursachen), nicht

der Empiristen, und besonders diejenigen von *Stuart Mill*, den ich für den bedeutendsten Repräsentanten des Empirismus in unserer Zeit halte, sorgfältig in Betracht ziehen. Von den Noologisten aber oder den Anhängern des Apriori werde ich hauptsächlich oder fast ausschliesslich *Kant* berücksichtigen. Denn diese Lehre hat seit *Kant* keinen Fortschritt, wohl aber manchen Rückschritt gemacht.

Ein entschiedener Rückschritt ist es z. B., wenn man nach Erkenntniselementen *a priori* aufs Gerathewohl sucht, indem man das vermeintliche Kriterium dazu gebraucht, dass dasjenige, was nothwendig gedacht werden muss, dessen Gegenheil nicht denkbar ist, eine in der Natur des Subjects begründete, apriorische Einsicht sei. Was für ein schwaches Kriterium diese Nothwendigkeit ist, das haben, wie schon erwähnt, die Empiristen sehr gut dargethan. Man kommt auf diesem Wege dahin, die Gewohnheiten seines Denkens für constitutive Gesetze desselben und für Einsichten *a priori* zu halten. Allein selbst eine wirkliche Einsicht *a priori* würde, wenn auf solche Weise aufgefunden, vollkommen nutzlos sein. Denn aus dem Zusammenhange des Denkens herausgerissen, kann dieselbe nicht als ein Princip der Erkenntniss gebraucht werden, weil ihr alsdann sowohl die nöthige Beglaubigung mangelt, als auch die nöthige Lage, um sich in Ansehung anderer Erkenntnisse, deren Zusammenhang mit derselben man dann eben nicht kennt, fruchtbar zu erweisen.

Einen entschiedenen Rückschritt bedeutet auch die neuerdings so oft ausgesprochene Behauptung, dass wir *a priori* die Dinge gerade so erkennen, wie sie in Wirklichkeit sind. »Obgleich die Erkenntniss der äusseren Dinge im Raume«,

aber die logischen Antecedentien (die Principien) des Erkennens enthalten. Ein Princip oder ein Gesetz des Erkennens ist die innere Disposition, etwas von Gegenständen zu glauben, und eine solche kann nie ein Erzeugniss physischer Ursachen sein, mit denen sie ihrer Natur nach nichts Gemeinsames hat. Den radicalen Unterschied des Logischen von dem Physischen werde ich bald unten ausführlich zu beleuchten suchen.

sagt man, »auf apriorischen, subjectiven Bedingungen beruht, so folgt daraus doch nicht, dass dieselbe nur subjectiv sei. Sie ist vielmehr zugleich subjectiv und objectiv. Die aus subjectiven Gründen in uns entstehende Anschauung der Dinge im Raume kann genau der wirklichen Beschaffenheit derselben ausser uns entsprechen.« Man beruft sich dabei auf den Umstand, dass *Kant* zwar überall die Unmöglichkeit einer solchen Uebereinstimmung zwischen den subjectiven Bedingungen und den äusseren Dingen vorausgesetzt und behauptet, aber nirgends bewiesen habe. *Kant* hat dieselbe in der That nicht bewiesen, weil er sie für selbstverständlich hielt.*) Man sollte denn doch bedenken, dass wir die äusseren Dinge als Gegenstände erkennen, welche ganz *unabhängig* von uns und unserer Erkenntniss, an sich ausserhalb aller Beziehung zu unserer Erfahrung existiren. Ständen nun die erkannten Dinge ihrer Natur nach wirklich ausser aller Beziehung zu uns, wie könnte es dann kommen, dass wir trotzdem von Hause aus auf die Erkenntniss derselben eingerichtet wären? Man müsste dann, wie *Descartes* und *Leibniz*, einen Gott voraussetzen, welcher unser Erkenntnissvermögen und die äusseren Gegenstände aneinanderpasst, die einander an sich fremden und ganz gleichgültigen Dinge äusserlich in eine vorherbestimmte Beziehung zu einander setzt. Wenn nun irgend etwas unwissenschaftlich ist, so ist es unstreitig dieses Verfahren, über welches hinweggekommen zu sein *Kant's* grosses Verdienst war

Wenn unser Erkenntnissvermögen und die Gesetze desselben an sich, *a priori* zur Auffassung der Gegenstände eingerichtet sind, so bedeutet dieses, dass zwischen uns und den von uns erkannten Gegenständen ein ursprünglicher Zusammenhang besteht. Allein wenn die erkannten Gegenstände in

*) Die Beweise gegen die Realität der Dinge im Raume überhaupt sind etwas Anderes und sind sowohl von *Kant* selbst wie auch schon vor ihm mit mehr oder weniger Gründlichkeit und Geschicklichkeit geführt worden.

ursprünglicher Beziehung zu uns stehen, so sind sie also in Wahrheit nicht so beschaffen, wie wir sie erkennen, denn sie existiren dann nicht unabhängig von uns; und wenn sie so beschaffen sind, wie wir sie erkennen, so stehen sie in keinem ursprünglichen Zusammenhang mit den Gesetzen unseres Erkennens. Zwischen dem Erkennen und dessen empirischen, gegebenen Objecten besteht, wie wir weiter unten sehen werden, in der That eine gegenseitige Anpassung, eine Art prästabiler Harmonie, und es hat keine Schwierigkeit, dieselbe anzuerkennen, da das Erkennen und dessen gegebene Objecte ursprünglich, ihrem Wesen nach unter einander zusammenhängen. Die Annahme einer prästabiler Harmonie zwischen diesen ist auch keine Hypothese, sondern einfach die Constatirung einer Thatsache, welche selbst zur Erfahrung, nicht zur Metaphysik gehört. Dagegen ist die Annahme einer gegenseitigen Anpassung, einer prästabiler Harmonie zwischen dem Erkennen und Gegenständen, welche, wie die Körper, *unabhängig* von demselben existiren, eine metaphysische Hypothese von der unzulässigsten Art.

Noch einmal muss ich bemerken, dass man unter der gegenseitigen Anpassung des Erkennens und dessen Objecte nicht eine logische *Uebereinstimmung* beider verstehen darf. Infolge dieser Anpassung erkennen wir die gegebenen Objecte nicht etwa als das, was sie wirklich sind, — dazu würde es überhaupt keiner besonderen Anpassung bedürfen — sondern umgekehrt als etwas, das sie in der That gar nicht sind, nämlich als eine Welt von Substanzen (Körpern). Wie dieses zugeht, werde ich in dem vorliegenden Werke zu zeigen suchen. Vor allen Dingen ist es nöthig zu begreifen, dass zwischen den apriorischen und den empirischen Elementen unseres Erkennens überhaupt keine vollkommene Uebereinstimmung besteht, weil man sie sonst von einander gar nicht würde unterscheiden können. Darin liegt eben das Kriterium einer Einsicht *a priori*, dass dieselbe nicht allein nothwendig sei, sondern dass die Erfahrung auch mit ihr *nicht*

übereinstimme und daher keine Elemente enthalte, aus welchen jene auf empirischem Wege gebildet werden könnte. Ohne diese Nichtübereinstimmung würde keine vermeintliche Nothwendigkeit einer Einsicht beweisen können, dass dieselbe nicht eine Generalisation aus Erfahrung sei. Die Annahme apriorischer Erkenntniselemente hat offenbar nur dann einen Sinn, wenn das Erkennen zu der Erfahrung etwas hinzubringt, was in dieser letzteren selbst nicht anzutreffen, mithin auch aus derselben nicht abzuleiten ist.

Die Annahme einer Uebereinstimmung zwischen den subjectiven, apriorischen Bedingungen des Erkennens und der Beschaffenheit der äusseren Dinge zeugt von einer bedauerlichen Verflachung des philosophischen Bewusstseins. Mit dieser Annahme kehrt man auf den Standpunkt der alten schottischen Schule zurück, welche den *common sense* zum höchsten Organ und Kriterium der philosophischen Forschung machte. *Reid* glaubte auch, dass wir von Natur darauf eingerichtet seien, die Dinge gerade wie sie an sich sind, zu erkennen*). Allein seit *Kant* hat doch schon jeder einigermaßen klar Denkende begriffen, dass wir die Dinge nicht wie sie an sich, unabhängig von uns sein können, erkennen, eben weil die Erkenntniss nothwendig eine Beziehung der Dinge zu uns implicirt. *Kant's* Lehre von den apriorischen Elementen des Erkennens hat den Vorzug, dass er diese letzteren in einem systematischen Zusammenhange fasst und darstellt und auch die Relativität aller Erkenntniss mit dem ganzen nöthigen Nachdruck ins Licht setzt; aber sie hat auch grosse Mängel. Da ich die einzelnen Punkte der Lehre *Kant's* in dem Werke selbst ausführlicher prüfen werde, so begnüge ich mich in dieser Einleitung damit, den Kern derselben kurz an-

*) Damit soll übrigens nicht etwa eine Geringschätzung *Reid's* ausgesprochen werden. Im Gegentheil, es wäre sehr zu wünschen, dass man gegenwärtig über manche Gegenstände so klare und verständige Ansichten hätte, wie *Reid*; nur war er freilich als philosophischer Denker etwas beschränkt.

zudeuten. Man wird dieses vielleicht für überflüssig halten, weil die Lehre *Kant's* schon genug commentirt worden und allgemein bekannt ist. Allein ich glaube nicht, dass Viele eine richtige Vorstellung von derselben haben.

In dem Vorwort zu der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft erklärte *Kant*, dass in der Lehre von der apriorischen Natur des Erkennens es »auf keine Weise erlaubt sei zu *meinen*, und dass Alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, eine verbotene Waare sei, die auch nicht für den geringsten Preis feilstehen darf«. Diese Forderung ist vollkommen gerechtfertigt*); wie aber *Kant* dieselbe erfüllt hat, das ist jetzt näher nachzusehen. Schon in demselben Vorwort stiegen bei ihm selbst einige Bedenken auf, ob er denn nicht mitunter auch etwas Hypothetisches vorbringe; allein er beschwichtigte sich und den Leser durch den Hinweis auf die in dem Werke angegebenen Gründe. In der That steht aber die Sache so: *Kant's* Lehre war nicht nur eine blosse Hypothese, sondern sie ist so beschaffen, dass sie gar nichts Anderes, als eine Hypothese sein konnte; sie lässt keinen wirklichen Beweis zu.

Die Kritik der reinen Vernunft zerfällt bekanntlich in drei Theile, in die sog. »transcendentale Aesthetik«, die »transcendentale Analytik« und die »transcendentale Dialektik«. In der ersteren wird die Lehre aufgestellt, dass Raum und Zeit apriorische Formen der Anschauung oder der Sinnlichkeit seien. Diese Lehre wurde oft sehr gepriesen als eine epochemachende That in der Philosophie*). Dieselbe kann auch wirklich einen

*) Man hat nicht immer ein klares Bewusstsein davon, wie unrechtmässig das Verfahren ist, Sätze von apodictischer Gewissheit anzunehmen und den Ursprung derselben durch eine blosse Hypothese zu erklären, und doch ist eine bloss wahrscheinliche oder gar auf blosser Vermuthung beruhende Gewissheit der augenscheinlichste Widerspruch.

*) In seiner Abhandlung über „die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff“ sagt *Kant* selbst, dass seine Vernunftkritik sich um zwei Angeln dreht, erstens die Lehre von der Idealität des Raumes und

Umschwung in der Denkweise hervorgebracht haben; nichtsdestoweniger ist sie nur zum kleinen Theil richtig und zeigt nicht viel kritischen Sinn. Nur vorübergehend mache ich darauf aufmerksam, welchen Widerspruch die Annahme enthält, dass sowohl Raum wie Zeit Formen der unmittelbaren Anschauung seien. Denn darin liegt genau genommen, die Behauptung, dass wir die Gegenstände der Wahrnehmung zugleich als successiv und als zugleichseiend unmittelbar anschauen. Dieses wird indessen später zur Frage kommen; hier will ich besonders die Lehren der transcendentalen Analytik hervorheben, welche von der Natur und der Function des Verstandes handelt.

Kant hat bekanntlich zwölf ursprüngliche Stammbegriffe des Verstandes angenommen, welche er Kategorien nannte. Aber man würde sich sehr irren, wenn man unter diesen Kategorien Begriffe im gewöhnlichen Sinne des Wortes, d. h. irgend welcher Art allgemeine Vorstellungen von der Wirklichkeit verstehen wollte. *Kant's* Kategorien haben mit der Wirklichkeit und deren Erkenntniss nichts zu schaffen; sie sind nur dazu da, um das Mannigfaltige, welches in der Anschauung

der Zeit, und zweitens die Lehre von der Realität des Freiheitsbegriffs; doch ist es Thatsache, dass *Kant* der Lehre seiner transcendentalen Aesthetik über Raum und Zeit nicht treu blieb. In einer Anmerkung zu dem ersten Kapitel des dritten Buches des gegenwärtigen Bandes habe ich einige Stellen aus der *Kr. d. r. Vfl.* angeführt, aus welchen erhellt, dass *Kant* die Erkenntniss der Succession für eine vermittelte hielt. Und was den Raum betrifft, so braucht man sich nur an die dritte der sog. „Analogien der Erfahrung“ zu erinnern, nach welcher die Erkenntniss des Zugleichseins im Raume durch die Erkenntniss einer Wechselwirkung der zugleichseienden Dinge vermittelt sein soll. Uebrigens hat ja *Kant* gelehrt, dass alle Wahrnehmung an sich successiv sei; es durfte also bei ihm gar nicht von einer Raumanschauung als Form der Receptivität oder Sinnlichkeit die Rede sein, sondern nur von einer Disposition des Subjects, den successiv gegebenen Inhalt ins Räumliche zu übersetzen oder im Raume anzuschauen, was kein blosser „Sinn“, keine „Receptivität“ auszuführen vermag.

gegeben ist, in ein Bewusstsein *a priori* zu vereinigen. Es ist nämlich die Grundlehre *Kant's* in der transcendentalen Analytik, dass wir überhaupt gar keine wirklichen Gegenstände erkennen, dass die Objecte, welche wir zu erkennen glauben, selbst bloss Vorstellungen oder in der Vorstellung enthalten seien. Das Object ist nach ihm bloss dasjenige, was eine gewisse Regel zur Verbindung des Verschiedenen der Wahrnehmung nöthig macht. Diese Eigenthümlichkeit der Auffassung *Kant's* war maassgebend für zwei fundamentale Punkte seiner Lehre, nämlich für seine Deduction der Begriffe *a priori* und für seine Lehre von dem Zusammenhange derselben unter einander.

Kant's Deduction der Kategorien besteht in dem Nachweis, dass eine Beziehung des gegebenen Inhalts auf Objecte und eine zusammenhängende Auffassung desselben, kurz eine Erfahrung nicht möglich sein würde ohne die Kategorien, welche eben die allgemeinen Regeln bedeuten, das Gegebene unter einander zu verbinden. Der Grund dieser Nothwendigkeit liegt nach *Kant* in der sog. »transcendentalen Einheit der Apperception«, unter welcher er die Einheit des Selbstbewusstseins verstanden hat, d. i. das Bewusstsein seines Selbst oder seines Ich als eines beharrlichen und einheitlichen Phänomens, im Gegensatze zu dem Bewusstsein der vorübergehenden wechselnden Zustände und Empfindungen, welches *Kant* das »empirische Bewusstsein« nannte. Die transcendentale Einheit der Apperception fordert, dass die verschiedenen Vorstellungen in ein Bewusstsein vereinigt werden, weil ich mich sonst derselben nicht als *meiner* Vorstellungen bewusst sein könnte und dieselben also in mein Ich nicht passen würden. Und dieses geschieht nach *Kant* nur dadurch, dass wir die verschiedenen Vorstellungen, kraft der Kategorien, zu Begriffen von Objecten verbinden. Daher nannte *Kant* jene transcendentale Einheit auch eine »synthetische Einheit der Apperception.« Es war nämlich seine ernstliche Meinung, dass der gegebene Inhalt der Wahrnehmung, d. i. die einzelnen Em-

pfindungen selbst in keinem Zusammenhange unter einander stehen, dass ihr Auftreten in dem Subjecte ein rein zufälliges sei, dass der Verstand einen Zusammenhang unter denselben durch seine Function erst schaffe, so dass alle Gesetzmässigkeit der erkannten Objecte von den Gesetzen des Verstandes komme, welche eben die Kategorien sind. Auf dieser vollkommen unhaltbaren, den Thatsachen so offenbar widersprechenden Ansicht beruht die ganze Lehre der *Kant'schen* »transcendentalen Analytik.« Sobald man einsieht, dass die Empfindungen selbst unter einander nach umwandelbaren Gesetzen zusammenhängen, welche von dem erkennenden Subjecte unabhängig sind, bricht diese ganze Lehre zusammen, wie es sich im Verlaufe des vorliegenden Werkes zur Genüge zeigen wird.

Da nun nach *Kant* die Begriffe *a priori* nicht die Natur wirklicher Vorstellungen haben, so konnte er auch keinen logischen Zusammenhang derselben annehmen, weil ein solcher nur bei wirklichen Vorstellungen möglich ist. Die Erkenntniselemente *a priori* waren nach seiner Lehre blosse Räder in einem zur Verbindung der Wahrnehmungen dienenden Mechanismus; daher musste auch der Zusammenhang dieser Elemente selbst als ein bloss äusserlicher, mechanischer dargestellt werden. In diesem Sinne hat denn auch *Kant* die von ihm aufgeworfene Frage: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? oder mit andern Worten: Wie ist ein Zusammenhang der Begriffe *a priori* möglich? beantwortet. Es lohnt der Mühe, diesen merkwürdigen Theil seiner Lehre etwas näher ins Auge zu fassen.

Jeder Kategorie entspricht nach *Kant* ein sogenanntes *Schema*, welches »ein Product der Einbildungskraft« ist und mittels dessen allein die Kategorie auf den gegebenen Inhalt bezogen werden kann. So ist z. B. das Schema der Substanz »die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit«, das Schema der Ursache und der Causalität »die Succession des Verschiedenen, insofern sie einer Regel unterworfen ist« u. s. w. *Kant* lehrt

nun ausdrücklich, dass zwischen der Kategorie und dem entsprechenden Schema nicht der geringste logische Zusammenhang bestehe. Aus dem Begriffe der Substanz könne niemals ersehen werden, dass die Substanz in der Zeit als etwas Beharrliches gedacht werden muss. Aus dem Begriffe dessen, was geschieht, könne ebensowenig ersehen werden, dass dasselbe unveränderliche Antecedentien oder Ursachen haben muss u. s. w. Diese Begriffe sollen unter einander keine innigere Verbindung haben, als welche z. B. zwischen den Tasten und den Saiten eines Klaviers besteht. Nur durch eine äusserliche Vorrichtung ist es möglich gemacht, dass das Anschlagen der Tasten die Saiten zum Tönen bringt. Ebenso ist es nach *Kant* der zum Behuf einer möglichen Erfahrung geschaffene Mechanismus des Erkennens allein, der das Zusammenfallen von Kategorie und Schema vermittelt. Nur durch diese äusserliche Vermittlung entstehen die synthetischen Sätze *a priori*, welche *Kant* »Grundsätze des reinen Verstandes« genannt und unter vier Titel: Axiomen der Anschauung, Anticipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung und Postulate des empirischen Denkens, gebracht hat. Sein Beweis dieser Grundsätze besteht allemal in der Behauptung, dass ohne dieselben eine Erfahrung nicht möglich gewesen wäre.*)

Wenn nun Begriffe *a priori* bloss aus dem Grunde angenommen werden, weil man ohne dieselben die Thatsachen des Erkennens nicht glaubt erklären zu können, so ist diese Annahme offenbar eine blosser Hypothese und als solche ohne allen Werth.***) Dadurch aber, dass *Kant* den apriorischen

*) Belege aus der Kritik der reinen Vernunft für das Gesagte sind in einer besonderen Note am Ende dieser Einleitung angeführt.

**) Dieser Ausdruck kann missverstanden werden, daher füge ich die folgende Bemerkung hinzu: Eine Lehre, welche als Theorie, ihrem objectiven Gehalte nach ohne Werth ist, kann sehr wohl in subjectiver Hinsicht, als Hebel der Bewegung und Fortentwicklung des philosophischen Bewusstseins von sehr grossem Werth sein, was namentlich bei *Kant's* Lehre auch wirklich der Fall war.

Denkgesetzen jede Beziehung auf wirkliche Gegenstände und mithin jede objective Gültigkeit von vornherein abgesprochen, hat er sich sogar die Möglichkeit und selbst die Veranlassung benommen, einen wirklichen Beweis für die Wahrheit derselben zu führen. Daher will er auch keinen »objectiven Beweis« der Grundsätze geben, sondern nur einen »aus den subjectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniss des Gegenstandes überhaupt«, welcher aber keine wissenschaftliche Bedeutung haben kann.

So gross auch die Förderung war, welche der Philosophie aus der Lehre *Kant's* erwachsen ist und so hoch wir auch das Verdienst dieser Lehre deshalb anschlagen müssen, so kann doch von einer Aufrechterhaltung derselben nicht mehr die Rede sein. Die Lehre von der apriorischen Seite des Erkennens muss auf eine ganz andere Basis gestellt werden. Es liegt uns die Verpflichtung ob, nicht allein das Vorhandensein apriorischer Denkgesetze nachzuweisen, sondern auch deren objective Gültigkeit darzuthun. Ein Denkgesetz, ein ursprünglicher Begriff *a priori* muss nicht allein unmittelbar gewiss, selbstverständlich sein, sondern es muss sich auch zeigen lassen, dass derselbe nicht aus Erfahrung geschöpft sein konnte, dass aber die Thatsachen der Erfahrung dennoch dessen objective Gültigkeit bezeugen oder verbürgen. Erst durch diesen zweifachen Beweis wird ein apriorisches Gesetz des Denkens als solches genügend legitimirt.

Um einen ursprünglichen Begriff *a priori* festzustellen, sind also Bedingungen nöthig, welche auf den ersten Blick sogar unvereinbar zu sein scheinen. Denn ein solcher Begriff darf mit den Thatsachen oder den Daten der Erfahrung nicht vollständig übereinstimmen, weil es sonst unmöglich gewesen wäre, zu beweisen, dass derselbe nicht aus Erfahrung gewonnen ist. Aber diese Nichtübereinstimmung muss zugleich von der Art sein, dass die Thatsachen gerade auf Grund derselben für die objective Gültigkeit des Begriffs Zeugniss ablegen, weil der Begriff sonst wohl noch als ein Gesetz des Denkens,

aber von nur subjectiver Bedeutung sich erweisen würde. Wenn es aber möglich ist, diese beiden Bedingungen zu erfüllen, so wird dadurch die Lehre von der apriorischen Natur des Erkennens und mit dieser auch die Philosophie überhaupt auf eine wissenschaftliche Grundlage gestellt.

Dann bleiben nur noch die folgenden zwei Regeln zu befolgen: 1) Es darf aus den festgestellten Principien keine Folgerung gezogen werden, welche aus denselben nicht mit logischer Nothwendigkeit sich ergibt; aber auch umgekehrt, 2) darf man keine Folgerung unterlassen, geschweige denn unterdrücken, welche aus den festgestellten Principien mit Nothwendigkeit sich ergibt.*)

Unter diesen Folgen des Begriffs *a priori* müssen nun auch diejenigen sich befinden, durch welche derselbe sich als einen bestimmenden Factor der Erfahrung selbst erweist. Wenn es ein Denkgesetz *a priori* gibt, so muss dasselbe in einem obersten unmittelbar gewissen Grundsatz seinen Ausdruck finden, aus welchem mit *logischer Nothwendigkeit* — und

*) Die Nichtbefolgung namentlich der letzteren Regel hat viele Trugschlüsse veranlasst. Gewöhnlich neigt man sich zu gewissen Folgerungen, ehe man noch untersucht hat, ob dieselben aus den angenommenen Principien sich ergeben oder nicht. Man will von vornherein weder die Principien noch die vorgefassten Folgerungen fallen lassen und ist daher bemüht, anstatt sich das Verhältniss beider klar zu machen, dasselbe umgekehrt nach seinem Wunsche sich zurechtzulegen, was natürlich nur durch Trugschlüsse bewerkstelligt werden kann. Auch die Gewohnheiten des Denkens thun der Schärfe und Richtigkeit desselben starken Abbruch. Gewisse habituell und geläufig gewordene Erklärungen der Thatsachen z. B. sind meistens in dem Bewusstsein der Menschen so sehr mit diesen Thatsachen selbst verschmolzen, dass man auf den Gedanken gar nicht verfällt, beides könnte von einander trennbar sein. Daher ist es das erste Erforderniss eines methodischen Denkens, die Thatsachen rein für sich abzusondern, zuerst mit Beiseitesetzung aller und jeder Erklärung derselben darzustellen, wie der Chemiker die einfachen Stoffe aus ihren gewöhnlichen Verbindungen ausscheidet. Ohne diese Analyse der Gedanken giebt es keine Wissenschaft, sondern nur den Schein einer solchen.

nicht wie *Kant* es wollte, vermittelt eines hypothetischen Mechanismus des Erkennens — gewisse allgemeine Thatsachen des erfahrungsmässigen Wissens sich ergeben, welche ihren Ursprung nachweisbar weder in dem Stoffe der Erfahrung selbst noch in den Combinationen dieses Stoffes haben können. Den Nachweis des Antheils, welchen der Begriff *a priori* an dem Zustandekommen der erfahrungsmässigen Erkenntniss selbst hat, kann man den *subjectiven Beweis* (nach *Kant's* Ausdrucksweise heisst er die »transcendentale« Deduction oder Erörterung) dieses Begriffs nennen, im Unterschiede von dem *objectiven Beweis*, welcher, wie oben erwähnt worden, darin besteht, dass die Data der Erfahrung trotz ihrer Nichtübereinstimmung mit dem Begriffe *a priori* die objective Gültigkeit desselben bezugen. Es kann indessen Fälle geben, wo der objective Beweis mit dem subjectiven zusammenfällt, nämlich wenn ein allgemeines Gesetz der Welt der Erfahrung sich als eine logische Folge des Denkgesetzes erweist. Einen solchen Fall werden wir in dem Satze der Causalität kennen lernen.

Note.

Belege aus *Kant's Kritik der reinen Vernunft.*

(Herausgegeben von *J. H. v. Kirchmann*, Berlin, 1868.)

S. 110. „Der Inbegriff seiner (des Verstandes) Erkenntniß wird ein unter einer Idee zu befassendes und zu bestimmendes System ausmachen, dessen Vollständigkeit und Articulation zugleich einen Probirstein der Richtigkeit und Aechtheit aller hineinpassenden Erkenntnistücke abgeben kann.“

S. 135: „Die transcendente Deduction aller Begriffe *a priori* hat ein Principium. . . . nämlich dieses: dass sie als Bedingungen *a priori* der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müssen.“

S. 142—3. „*Verstand* ist das Vermögen der *Erkenntnisse*. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object. *Object* aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewusstseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewusstseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objective Gültigkeit, folglich, dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf also selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.“

S. 148. „Die Kategorien sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperception zu bringen, der aber für sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff zur Erkenntniß, die Anschauung, die ihm durch's Object gegeben werden muss, verbindet und ordnet.“ Der Verstand ist indessen nach *Kant* eben dasjenige, was Objecte denkt und den gegebenen Stoff auf Objecte bezieht.

S. 175—6. „Die Kategorien, ohne Schemate, sind nur Functionen, des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor.“

S. 182. „Das oberste Principium aller synthetischen Urtheile *a priori* ist: ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der

synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.“

S. 198. „Nun kommen in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälligerweise zu einander, so dass keine Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellt, noch erhellen kann.“

S. 210. „Was verstehe ich unter der Frage: wie das Mannigfaltige in der Erscheinung selbst (die noch nichts an sich selbst ist,) verbunden sein möge? Hier wird das, was in der successiven Apprehension (nämlich der Gegenstände. Ref.) liegt, als Vorstellung, die Erscheinung aber, die mir gegeben ist, ohnerachtet sie nichts weiter, als ein Inbegriff dieser Vorstellungen ist, als der Gegenstand derselben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorstellungen der Apprehension ziehe, zusammenstimmen soll. Man sieht bald, dass, weil Uebereinstimmung mit dem Object Wahrheit ist, hier nur nach den formalen Bedingungen der empirischen Wahrheit gefragt werden kann, und Erscheinung, im Gegenverhältniss mit den Vorstellungen der Apprehension, nur dadurch als das davon unterschiedene Object derselben könne vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder anderen Apprehension unterscheidet und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen nothwendig macht. Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser nothwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Object.“

S. 245. „So lange es an Anschauung fehlt, weiss man nicht, ob man durch die Kategorien ein Object denkt und ob ihnen auch überall gar irgend ein Object zukommen könne, und so bestätigt sich, dass sie für sich gar keine *Erkenntnisse*, sondern blosse *Gedankenformen* sind, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen“, nämlich durch deren Vereinigung zu Vorstellungen von Objecten.

S. 258—9. Die Kategorien sind ihrerseits wiederum nichts als *Gedankenformen*, die bloss das logische Vermögen enthalten, das mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in ein Bewusstsein *a priori* zu vereinigen.“

S. 262. Wird behauptet, dass die Kategorien „nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben.“

Man könnte noch eine Menge von ähnlichen Belegen anführen, aber dies würde schon aus dem Grunde überflüssig sein, weil ich auch in dem Werke selbst Manches citiren werde.

ERSTES BUCH.

VORBEREITUNG.

ERSTES KAPITEL.

DAS UNMITTELBAR GEWISSE.



Als selbstverständlich setze ich hier voraus, dass das Ziel der Philosophie, wie dasjenige einer jeden Wissenschaft, die Gewissheit ist, d. h. die richtige und mit dem Beweise ihrer Richtigkeit versehene Erkenntniss der Wirklichkeit. Ja, bei der Philosophie ist dieses noch in höherem Grade als bei anderen Wissenschaften der Fall; denn von ihr gerade erwartet man den Aufschluss darüber, wie wir überhaupt Gewissheit erlangen und unter welchen Bedingungen dieselbe berechtigt ist. Das Streben der echten Philosophen — ich erinnere nur an *Descartes*, *Locke*, *Kant* — war daher ausgesprochenermassen auf die Erlangung der Gewissheit gerichtet.

Man weiss nun von vornherein, dass etwas bloss auf zweifache Weise gewiss sein kann, nämlich entweder unmittelbar oder mittelbar. Mittelbar gewiss ist dasjenige, dessen Gewissheit eben durch etwas Anderes vermittelt, d. h. von Anderem entlehnt ist. Mittelbar gewiss ist etwas, wenn ich dessen Richtigkeit aus seinem Zusammenhange mit etwas Anderem, vorher Festgestellten einsehe. Ohne etwas unmittelbar Gewisses könnte es also auch nichts mittelbar Gewisses, mithin überhaupt gar keine Gewissheit geben. Wenn ich die Gründe, durch welche die Wahrheit meiner Ansicht dargethan werden soll, immer durch neue Gründe unterstützen müsste, wenn das Suchen nach demjenigen, welches die Richtigkeit

der angeführten Gründe verbürgen soll, immer weiter rückwärts schreiten müsste, — so würde die ganze Reihe oder Kette von Gründen und Folgen nicht das Mindeste von Gewissheit enthalten. Sie würde, wie man sich oft ausdrückt, im Leeren oder in der Luft schweben, d. h. des Fundaments entbehren. Denn da in diesem Falle jeder der successiven Gründe nur unter der Bedingung Beweiskraft haben würde, dass vorher etwas Anderes als richtig nachgewiesen und anerkannt ist, und diese Bedingung sich ohne Ende immer von neuem wiederholen würde, so würde offenbar damit auch der Besitz der gehofften Gewissheit ohne Ende hinausgeschoben sein, ohne je zur Wirklichkeit zu werden. Sobald wir dagegen in diesem Regressus der Begründung auf etwas kommen, dessen Richtigkeit unmittelbar einleuchtet und keiner weiteren Bürgschaft bedarf, erhält die ganze niedersteigende Reihe auf einmal Kraft und Gültigkeit. Was vorher nur ein müßiges Aneinanderreihen von Gedanken gewesen, bekommt dadurch bis in seine fernsten Glieder Leben und Bedeutung die Gedanken werden zu Einsichten, deren Richtigkeit klar am Tage liegt. Das unmittelbar Gewisse ist also die Quelle aller Gewissheit überhaupt. Die erste Aufgabe der Philosophie besteht folglich darin, das unmittelbar Gewisse aufzusuchen.

Diese Aufgabe ist nun nicht so leicht zu lösen; nicht etwa deshalb, weil es uns an unmittelbar gewissen Einsichten fehlte, sondern weil wir oft geneigt sind, auch dasjenige für unmittelbar gewiss zu halten, was bloss erschlossen ist. Ja, man kann manchmal sogar auch in den entgegengesetzten Fehler verfallen und an dem unmittelbar Gewissen selbst herummäkeln. Die Schwierigkeit besteht also darin, das unmittelbar Gewisse aus der Masse des Fürwahrgehaltenen herauszusondern und von allem Abgeleiteten zu unterscheiden. Bekanntlich hat es *Descartes* zuerst, mit dem in dieser Frage nöthigen Nachdruck ausgesprochen, dass das Denken oder das Bewusstsein sich selber unmittelbar gewiss sei. Das Dasein des Denkens selbst, so argumentirte er, kann weder gelegnet

noch bezweifelt werden; denn diese Leugnung oder dieser Zweifel sind eben selbst Zustände des Denkens oder des Bewusstseins, ihr eigenes Vorhandensein beweist also das, was sie in Abrede stellen, und benimmt ihnen folglich jede Bedeutung. Es ist schwer zu glauben, dass diese Argumentation missverstanden werden könnte, und doch wurde sie missverstanden und zwar auf die vielfältigste Art. Ich hoffe, dass alle Missverständnisse in dieser Frage beseitigt werden können durch die folgende Betrachtung.

In allem Wissen, oder allgemeiner gesagt, in jeder Vorstellung ist zweierlei zu unterscheiden, das, was die Vorstellung selbst *ist*, und das, was sie *vorstellt*, mit anderen Worten, das, was in einer Vorstellung *gegeben*, und das, was in ihr (von Gegenständen) *behauptet* wird. Das letztere kann unwahr oder zweifelhaft sein, das erstere nie. Man sieht darnach, wie unhaltbar die Einwendung derjenigen war, welche behaupteten, anstatt des *Descartes'schen* Satzes »Ich denke, also bin ich«, könne man ebensogut den Satz stellen »Ich singe oder ich laufe, also bin ich.« Diese Leute hatten gerade den Nerv der Sache verfehlt; sie übersahen eben den Umstand, dass das Dasein von Zweifel und Unwahrheit auf der doppelten Natur der Vorstellungen beruht, welche Gegenstände vorstellen, die sie nicht selbst sind, dass folglich die unmittelbare Beseitigung alles Zweifels, oder mit anderen Worten, die unmittelbare Gewissheit nur in dem angetroffen werden kann, was die Vorstellungen selbst (das *Cogito*), unabhängig von ihrer Beziehung auf Gegenstände bieten. Der *Descartes'sche* Satz *Cogito, ergo sum* muss, allgemein und präcis ausgedrückt, so lauten:

Alles, was ich in meinem Bewusstsein vorfinde, ist *als blosser Thatsache des Bewusstseins* unmittelbar gewiss.

Wenn ich einen Gegenstand sehe, so kann es zweifelhaft sein, ob der gesehene Gegenstand ausserhalb meines Bewusstseins existirt; aber es unterliegt keinem Zweifel, dass ich die gegebenen Gesichtseindrücke habe, welche bei mir die Vor-

stellung eines gesehenen Gegenstandes ausser mir erwecken. Wenn ich einen Ton höre, so kann es zweifelhaft sein, ob derselbe eine ausser mir liegende Ursache hat; aber es unterliegt keinem Zweifel, dass in meinem Bewusstsein ein bestimmter Ton existirt, welcher mir, je nach den Umständen, von rechts oder von links, von vorne oder von hinten zu kommen scheint. Dasselbe gilt von dem ganzen Inhalte unseres Bewusstseins. Zweifelhaft ist es, ob diesem Inhalt irgend etwas ausser uns irgendwie entspricht, aber der gegebene Inhalt des Bewusstseins selbst steht ausser allem Zweifel. In dem Inhalte unseres Bewusstseins haben wir also alle und jede unmittelbare Gewissheit *factischer Natur*.*)

Es war eine ewig ruhmvolle That *Descartes'*, dass er zuerst mit Entschiedenheit die Forderung ausgesprochen hat, die Philosophie, welche diesen Namen verdient, müsse mit dem Anfang, d. h. mit dem unmittelbar Gewissen anfangen, und dass er mit richtiger Intuition in dem Inhalte unseres Bewusstseins selbst das unmittelbar Gewisse factischer Natur entdeckt hat. Aber mehr als den richtigen Anfang hat *Descartes* nicht gemacht und die daran von ihm selbst und von Anderen geknüpften Fortsetzungen sind nach allen Himmels-gegenden auseinandergegangen.

Die ersten Fragen, welche sich uns vor jedem weiteren Schritte entgegendrängen, sind diese: Das unmittelbar Gewisse factischer Natur ist der Inhalt unseres eignen Bewusstseins; wie kann uns etwas *ausserhalb unseres Bewusstseins Liegendes* gewiss werden? Ferner, das unmittelbar Gewisse factischer Natur ist stets ein *Einzelnes*, ein bestimmter Gesichtseindruck oder ein bestimmter Ton, eine individuelle Geschmacks- oder Geruchsempfindung u. s. w.; wie können wir, von diesen Einzelheiten ausgehend, zu *allgemeinen* Einsichten von vollkommener Gewissheit gelangen? Die Philosophie hat die Aufgabe,

*) Den Grund dieser restringirenden Bezeichnung wird man bald weiter unten erfahren

diese beiden Fragen zu beantworten; der Beantwortung dieser Fragen ist daher auch das vorliegende Werk gewidmet und ich will hier schon den Gang der in demselben befolgten Entwicklung andeuten. Dies wird hoffentlich das Verständniss des Nachfolgenden erleichtern.

Da das unmittelbar Gewisse factischer Natur, wie oben erwähnt worden, nur in den Vorstellungen selbst angetroffen wird, so muss vor allem Anderen die Natur der Vorstellung selbst untersucht werden. Das ist offenbar der erste Schritt den man vernünftigerweise thun muss, um den Boden für weiteres Fortschreiten selbst zu recognosciren und sicher zu machen. Diese Untersuchung, wie sie in dem nächstfolgenden Kapitel angestellt ist, ergibt nun das Resultat, dass die eigenthümliche Beziehung auf Gegenstände, die von ihr selbst verschieden sind, das Wesen der Vorstellung selbst ausmacht, woraus folgt, dass die Natur der Vorstellung selbst das Dasein von Gegenständen ausser ihr verbürgt, und was noch mehr ist, dass es in der Natur der Vorstellung (oder des Denkens) selbst begründete Gesetze (Principien) geben muss, welche die Erkenntniss der Gegenstände bedingen. — Die in dem 3. Kapitel geführte Untersuchung darüber, wie etwas auf mittelbare Weise gewiss werden könne, oder mit anderen Worten, wie ein Fortschreiten der Erkenntniss möglich sei, ergibt ihrerseits das Resultat, dass das unmittelbar Gewisse individueller, factischer Natur allein zu keinen allgemeinen Einsichten mit Gewissheit führen, kurz, dass in den Daten der Wahrnehmung allein kein rationeller Grund für die Gültigkeit der darauf gebauten Inductionen gefunden werden kann.

Damit wird ein Punkt festgestellt, nämlich, dass es ausser unmittelbar gewissen Thatsachen auch unmittelbar gewisse Principien der Erkenntniss geben muss, welche nicht auf's Einzelne, sondern auf's Allgemeine gehen. Diese sind die Quelle der *rationellen* Gewissheit, in ihrem Unterschied von der factischen Gewissheit, welche den Daten und Thatsachen des Bewusstseins zukommt. Hier aber bricht der leitende

Faden ab und wir müssen wieder einen neuen Anfang machen. Denn eine Anweisung oder eine Regel zur Auffindung des unmittelbar Gewissen kann es nicht geben. Wir müssen uns darauf besinnen, ob wir einen allgemeinen Satz kennen, welcher unmittelbar gewiss, durch sich selbst einleuchtend, kurz selbstverständlich ist. Wie man schon längst weiss, gibt es in der That einen solchen, nämlich den Satz der Identität. In diesem letzteren müssen wir also den Ausdruck des Grundgesetzes unseres Denkens sehen. Dass man dies bis jetzt nicht erkannt, das hat, wie ich glaube, seinen Grund hauptsächlich darin, dass man bei philosophischen Untersuchungen es überhaupt nicht gewöhnt ist, einen streng logischen und methodischen Gang des Denkens einzuhalten. Um so mehr Sorgfalt müssen wir dieser fundamentalen Frage widmen. Die zwei letzten Kapitel des 1. Buchs und das ganze 2. Buch dieses Bandes sind bestimmt, zu beweisen, dass der Satz der Identität das Grundgesetz, das oberste Princip unseres Denkens ausdrückt und dass die objective Gültigkeit dieses Principis durch das Zeugniß der Thatsachen selbst verbürgt ist.

Die zwei letzten Kapitel des 1. Buchs sind einleitender oder vorbereitender Natur. Dieselben behandeln die wichtige Frage nach dem Ursprung unserer Erkenntniß der Körperwelt, und zwar darum, weil an dieser Thatsache des Erkennens am anschaulichsten gezeigt werden kann, dass die Data der Wahrnehmung allein keine Erfahrung, wie die unsere ergehen können. Die sorgfältige Analyse unserer Erkenntniß der Körperwelt wird schon das Gesetz des Denkens deutlich durchblicken lassen, welches derselben zu Grunde liegt. Das ganze 2. Buch, welches den Titel „Grundlegung“ führt, hat dann zur Aufgabe, zu beweisen, dass dieses Grundgesetz des Denkens, welches die Erkenntniß der Körper bedingt und in dem Satze der Identität seinen Ausdruck findet, ein unserem Denken ursprünglich innewohnender Begriff von dem eignen, unbedingten Wesen der Dinge ist, mit welchem die Data der Erfahrung sämmtlich nicht übereinstimmen — da die Er-

fahrung eben nichts Unbedingtes bietet — aber gerade durch diese Nichtübereinstimmung die objective Gültigkeit desselben bezeugen. Darin wird dieser Begriff als das gemeinsame Princip der Logik und der Ontologie nachgewiesen. Die zweite Hälfte des 1. Bandes und der ganze 2. Band sind bestimmt, die logischen Folgen des vorher festgestellten obersten Begriffs oder Denkgesetzes auseinanderzusetzen.

Die in dem vorliegenden Werke gebotene Anschauung der Dinge hat also zum Ausgangspunkt und zur Grundlage die zweifache unmittelbare Gewissheit, welche einerseits die Thatsachen des Bewusstseins selbst und andererseits das Grundgesetz des Denkens bieten. Jede Schlussfolgerung, welche hier vorgebracht wird, hat zu einer Prämisse das Grundgesetz des Denkens und zur anderen Prämisse eine Thatsache des Bewusstseins, oder eine aus diesen Prämissen vorher schon gezogene Folgerung. Wie die eine dieser fundamentalen Prämissen, das Grundgesetz des Denkens, auf seine Gewissheit und Gültigkeit geprüft und gesichtet werden wird, das habe ich schon oben angedeutet. Was die Grundprämissen anderer Art, die Thatsachen des Bewusstseins betrifft, so wird überall Sorge getragen, diese Thatsachen nur ganz rein, unvermischt mit den durch den Einfluss der Gewohnheit daran haftenden Folgerungen und Erklärungen zu verwenden. Die Schlussfolgerungen selbst werden nach diesem Grundsatz gezogen: Von zwei identischen oder übereinstimmenden Dingen kann dasselbe, von zwei nicht identischen oder nicht übereinstimmenden Dingen kann nicht dasselbe prädicirt werden.

Auf diese Weise wird ein Gedankengebäude errichtet, dessen Grundlagen schlechthin fest und sicher und dessen Theile alle sowohl mit den Grundlagen — dem obersten Princip des Denkens und den Thatsachen des Bewusstseins — als auch unter einander vollkommen zusammenstimmen.

Mit der Naturwissenschaft kann eine so gewonnene Philosophie nie in Conflict gerathen. Die Veranlassung aller Conflictte zwischen Naturwissenschaft und Philosophie lag in der

Voraussetzung der Philosophen, das Unbedingte, welches sie sich zum Gegenstande machten, enthalte den zureichenden Grund der erfahrungsmässigen Welt, deren Erforschung Gegenstand der Naturwissenschaft ist, und sei als der letzte Erklärungsgrund der Welt zu betrachten und zu gebrauchen. Nun wird es sich uns aber in dem weiteren Verlaufe der Untersuchung zeigen, dass diese Voraussetzung eine irrthümliche ist und die Prätension der Philosophen, die Naturwissenschaft zu schulmeistern, darum eine übel angebrachte war. Nicht, das Unbedingte ist der zureichende Grund der erfahrungsmässigen Welt, wohl aber ist der Begriff des Unbedingten, welcher allein den Gegenstand der wirklichen, kritischen Philosophie bildet, die Grundlage auch des erfahrungsmässigen Wissens. Dies ergibt ein ganz anderes Verhältniss zwischen Naturwissenschaft und Philosophie, bei welchem sich die beiden gegenseitig ergänzen, anstatt sich anzufeinden. Denn wo das Gebiet der einen aufhört, da fängt erst das der andern an. Die Naturwissenschaft fragt z. B. nicht darnach, wie es kommt, dass wir aus dem Inhalte unseres eigenen Bewusstseins die Erkenntniss einer Körperwelt ausser uns ziehen. Die Naturwissenschaft kann auch diese Frage nie beantworten, da sie die Erkenntniss der Körperwelt zu ihrer letzten, obersten Voraussetzung hat; wohl aber muss diese Frage die Philosophie beantworten, indem sie zu diesem Behufe auf das unmittelbar Gewisse selbst zurückgeht. Die Naturwissenschaft fragt nicht darnach, mit welchem Recht sie den von ihr constatirten Naturgesetzen universelle und zu allen Zeiten unwandelbare Gültigkeit beilegt. Die Naturwissenschaft kann dies auch niemals rechtfertigen, da die blosser Erfahrung nie lehren kann, dass irgend etwas schlechthin unmöglich ist; wohl aber muss die Philosophie die rationellen Gründe angeben, welche die Gültigkeit der wissenschaftlichen Inductionen verbürgen. Darum kann zwischen diesen beiden nie ein Streit entstehen. Wie die Physiologie nie eine Thatsache entdecken wird, welche den von der Physik oder der Chemie constatirten

Gesetzen widerspricht, so wird auch die Naturforschung überhaupt nie eine Thatsache entdecken, welche der wahren Philosophie widerspricht. Ein solches Ergebniss der Naturwissenschaft würde ja ihre eignen Grundlagen umstossen, und dies ist nicht möglich. Denn das Wirkliche widerspricht sich nicht.

In dem ganzen Gebäude der Wissenschaft bildet die Philosophie zugleich das Fundament und die Krönung. Denn das Einfachste und Elementarste, mit dem sie sich befasst, ist zugleich das Tiefste und Erhabenste. Weiter unten werden wir sehen, wie ein und derselbe Satz, welcher, oberflächlich betrachtet, eine blosser Trivialität auszudrücken scheint, bei tieferer Untersuchung als Ausdruck einer über die Grenzen der Erfahrung hinausgehenden Einsicht sich erweist. Darum sind hier Missverständnisse so leicht zu begehen und die wahre Einsicht trotz ihrer äussersten Einfachheit und Familiarität so schwer zu erlangen und festzuhalten. Nach unzähligen verschiedenen Richtungen hin wird das Denken durch die Gewalt seiner eingelebten Gewohnheiten fortgezogen und der einzige Weg des streng logischen Verfahrens wird nie betreten, weil derselbe, obgleich von dem anhebend, was dem Denken das Nächste und das Natürlichste ist, ja dessen Nerv und Seele bildet, doch in seinem weiteren Verlaufe zu Ergebnissen führt, welche von den gewohnten Anschauungen weit abliegen. Sogar die Selbstverständlichkeit des unmittelbar Gewissen ist ein Hinderniss für dessen wirkliches Verständniss. Denn dieselbe macht eben, dass man mit der Sache von vornherein im Reinen zu sein glaubt, selbst wenn man sie noch keiner Untersuchung unterworfen hat und von ihrem wahren Sinne kein klares Bewusstsein besitzt.

Damit der Leser, welcher entschlossen ist, meinen weiteren Auseinandersetzungen zu folgen, seine Zeit nicht unfruchtbar verschwende, möchte ich ihm daher die Worte in Erinnerung bringen, welche *J. G. Fichte* an die Leser seiner kleinen Schrift »Sonnenklarer Bericht über das eigentliche

Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, den Leser zum Verständniss zu zwingen« (Berlin, 1801) gerichtet hat: »Sollte dir beim Lesen dieser Blätter begegnen, was den heutigen Lesern zuweilen begegnet, dass du noch fortläsest, ohne fortzudenken, dass du zwar noch die Worte auffasstest, nicht aber ihren Sinn ergriffest; so kehre um, verdoppele deine Aufmerksamkeit, und lies von der Stelle an, da sie abglitschte, noch einmal; oder auch, lege für heute das Buch auf die Seite, und lies morgen mit ungestörten Geisteskräften weiter. Lediglich von dieser Bedingung auf deiner Seite hängt die Erfüllung des stolzen Versprechens auf dem Titel ab, dich zum Verständniss zu zwingen.«

ZWEITES KAPITEL.

VON DER NATUR DER VORSTELLUNG UND DES ERKENNENDEN
SUBJECTS.

1. Was ist die Vorstellung?

Zuerst müssen wir die Frage aufstellen, was der Unterschied von Wahrheit und Unwahrheit bedeutet und welche Folgerungen sich aus demselben ergeben.

Der Unterschied von Wahrheit und Unwahrheit hat das Eigenthümliche an sich, dass er nicht die Beschaffenheit eines Gegenstandes selbst, sondern nur dessen Verhältniss zu etwas Anderem betrifft. Wahrheit ist, wie man weiss, überall da, wo ein Gegenstand — den wir im Allgemeinen mit *A* bezeichnen können — gerade so, wie er wirklich ist, oder als das, was er wirklich ist, d. h. in seiner *eigenen* Beschaffenheit, nämlich eben als *A* vorkommt oder auftritt. Wenn dagegen von dem Gegenstande *A* etwas behauptet wird, was in ihm nicht wirklich liegt, was ihm also fremd ist; wenn der Gegenstand *A* nicht als *A*, sondern als etwas Anderes, kurz bezeichnet als *B* aufgefasst wird, so sagt man, diese Behauptung und diese Auffassung sei unwahr. So wäre z. B. die Behauptung, dass ein Mensch Flügel habe, unwahr, weil eben der Mensch keine solchen hat, weil Flügel zwar zu der Natur des Vogels gehören, aber beim Menschen fehlen, und diesem damit also etwas angedichtet wäre, was seinem wirklichen Wesen *fremd* ist.

Man möge sich diesen Zusammenhang zwischen dem Unterschiede der Wahrheit und Unwahrheit und dem Unterschiede des Eigenen und Fremden in Bezug auf die Beschaffenheit der Gegenstände ernstlich und genau merken. Denn derselbe ist oft verkannt worden und aus dieser Verkennung sind manche Missverständnisse entstanden. In seiner eigenen Beschaffenheit kann ein Gegenstand keine Unwahrheit enthalten, denn die Unwahrheit besteht lediglich darin, dass von ihm etwas behauptet wird, was zu seiner Beschaffenheit eben nicht gehört. Wäre z. B. der Gegenstand *A* an sich, in seinem eigenen Wesen auch *B*, so würde dieses keine Unwahrheit ausmachen; der Gegenstand *A* würde dann in *Wahrheit* zugleich auch *B* sein. Die *wahre* und die *eigene* Beschaffenheit eines Gegenstandes bedeuten also genau dasselbe; es sind zwei Ausdrücke eines und desselben Begriffs. Nur wenn ein Object *A* an sich kein *B* ist, aber irgend jemand als *B* erscheint, kommt Unwahrheit zu Stande. Wo immer man also von dem spricht, was ein Gegenstand *an sich* oder in *Wahrheit* ist, kann darunter nichts Anderes verstanden werden, als die *eigene* Beschaffenheit desselben.

Die Möglichkeit der Unwahrheit setzt nun das Vorhandensein eines ganz eigenthümlichen Gebildes voraus, welches man die *Vorstellung* nennt. Die Natur dieses Gebildes, der Vorstellung, muss auf das sorgfältigste untersucht und festgestellt werden, ehe man hoffen kann, in der Philosophie einen festen Boden zu gewinnen. Hier zuerst muss man den Bohrer ansetzen, wenn man bis zu der Quelle der richtigen Auffassung selbst gelangen will. Bis jetzt herrschen aber leider gerade über diesen Gegenstand unklare und widersprechende Ansichten und es hat, so viel ich weiss, sich noch niemand die Mühe gegeben, die Natur der Vorstellung mit der ganzen nöthigen Aufmerksamkeit, Genauigkeit und Unbefangenheit zu erwägen und zu erforschen. Dieses will ich nun versuchen und zugleich auch einige der über diesen Gegenstand vorgebrachten Meinungen einer Prüfung unterwerfen.

Nehmen wir sogleich einen concreten Fall. Es ist mir ein realer Inhalt, z. B. eine blaue Farbe gegeben. Von diesem Inhalte habe ich nun zwei sich gegenseitig widersprechende Erfahrungen. Jedesmal nämlich wenn ich die blaue Farbe sehe, scheint sie mir draussen zu liegen, als eine Eigenschaft äusserer Gegenstände, die man deshalb selbst blaue nennt; andere Erfahrungen lehren mich dagegen, dass der reale Inhalt oder die Qualität Blau in mir selber liegt. Welche von diesen beiden widersprechenden Erfahrungen die wahre ist, werde ich hier nicht auszumitteln suchen, denn das ist für unsere gegenwärtige Betrachtung gleichgültig. Als richtig nehme ich für diesen Fall die von allen denkenden Menschen anerkannte und getheilte Ansicht an, dass der gegebene Inhalt oder die Qualität Blau in uns selber liegt, unsere eigene Empfindung ist. Es fragt sich nun: Welche Bedingungen oder Voraussetzungen implicirt der Umstand, dass die in uns liegende Qualität Blau als eine ausser uns existirende, als Eigenschaft äusserer Gegenstände erscheint? Wie kann der gegebene Inhalt als etwas erscheinen, das er nicht ist?

Das Einfachste wäre gewiss, zu behaupten, dass das so gestaltete Erscheinen gar keiner weiteren Voraussetzungen bedarf, dass der Inhalt oder die Qualität Blau selbst, ohne Theiligung anderer Factoren als eine Eigenschaft äusserer Gegenstände erscheint. Allein diese Annahme ist vollkommen unzulässig. Denn wäre derselbe identische Inhalt an sich (d. h. in Wahrheit, in seiner eigenen Beschaffenheit) auch das, als was er erscheint, so würde dieses eben kein blosses Erscheinen mehr sein. Wenn wir in unserer Empfindung der blauen Farbe zugleich ohne Rücksicht auf etwas Anderes finden müssten, dass dieselbe auch eine Eigenschaft äusserer Dinge sei, so würde sie nicht bloss als eine solche erscheinen; vielmehr würde sie dann selbst, in Wahrheit und Wirklichkeit zugleich in und ausser uns liegen. Wenn sie dagegen in Wahrheit nicht ausser uns liegt, sondern nur so erscheint, so muss irgend etwas vorhanden sein, *dem* sie auf diese Weise erscheint.

Nach jener einfachsten Auffassung des Erscheinens, welche sich als eine unhaltbare erwiesen, nehmen wir eine andere, nächst einfache an. Das Erscheinende und dasjenige, dem es erscheint, können nicht beide eins und dasselbe sein; wir sehen aber, wenigstens bis jetzt, auch keinen Grund zu behaupten, dass beide einander ganz fremd und von einander ganz unterschieden wären. Wir nehmen also an, dass der Inhalt oder die Qualität Blau selbst doppelt existirt, in einer doppelten Darstellung vorhanden ist. Einerseits ist sie dasjenige, was als die Eigenschaft äusserer Dinge erscheint. Diese Darstellung oder diese Art Existenz des gegebenen Inhalts werden wir mit A bezeichnen. Andererseits ist sie dasjenige, dem A als die Eigenschaft äusserer Gegenstände erscheint. Diese letztere Darstellung oder Daseinsweise des gegebenen Inhalts werden wir mit a bezeichnen.

Wir müssen nun sehen, in welcher der beiden Darstellungen des gegebenen Inhalts die Unwahrheit, das Erscheinen desselben als das, was er nicht ist, zu Stande kommt, ob in A oder in a , ob in demjenigen, welches erscheint oder in demjenigen, welchem es erscheint? Nach dem Vorhergehenden kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Das Erscheinende A hat an der Unwahrheit des Erscheinens gar keinen Antheil, es kann sich nicht anders geben, als es ist. Im Gegentheile, die Unwahrheit des Erscheinens besteht eben darin, dass das auf A Bezogene der eigenen Beschaffenheit desselben nicht wirklich entspricht. Die Natur des A ist eben dasjenige, was die Norm zur Unterscheidung der Wahrheit oder Unwahrheit des Erscheinens abgibt. Alle Unwahrheit fällt also der anderen Darstellung (a) des gegebenen Inhalts zur Schuld. Indem a dem A nicht entspricht, entsteht Unwahrheit.

Eine blosse Nichtübereinstimmung zweier Gegenstände enthält aber nicht das Geringste von Unwahrheit in sich. Ein Pferd und ein Haus unterscheiden sich gar sehr von einander, was indessen nicht hindert, dass das Pferd ganz wahrhaft ein Pferd und das Haus ganz wahrhaft ein Haus ist. Warum be-

deutet denn die Nichtübereinstimmung jener vorausgesetzten Darstellungen desselben Inhalts, A und a , eine Unwahrheit? Und unter welchen Bedingungen kann die Nichtübereinstimmung zur Unwahrheit werden? — Offenbar nur in dem Falle, wenn die Daseinsweise a des gegebenen Inhalts nicht als etwas An-sichbestehendes, sondern ausdrücklich als der Repräsentant von A da ist; wenn Alles, was in a gesetzt oder vorhanden ist, nicht von diesem selbst, sondern, von seinem Widerpart A gelten soll. Bloss deshalb, weil Alles in a Vorhandene auf A bezogen oder diesem angeeignet wird, ist seine Nichtübereinstimmung mit diesem letzteren — *Unwahrheit*. Ohne diese eigenthümliche Beziehung könnte a von A himmelweit abweichen und doch würde darin keine Unwahrheit, sondern einfach nur ein Unterschied beider bestehen.

Diese Existenz eines gegebenen Inhalts, welche in ausdrücklicher Beziehung auf einen entsprechenden, ausser ihr liegenden Inhalt steht, und welche wir bis jetzt mit a bezeichnet haben, ist eben die *Vorstellung*. Dasjenige dagegen, worauf sich diese bezieht, und welches bis jetzt mit A bezeichnet wurde, ist das *reale* oder *objective* Dasein des vorgestellten Inhalts. Die Eigenthümlichkeit der Vorstellung besteht darin, dass Alles, was in ihr vorhanden ist, nicht einfach an sich, sondern als der Repräsentant von etwas Anderem existirt; darin, dass sie etwas von ihr selbst Unterschiedenes — welches man ihren Gegenstand oder ihr Object nennt — vorstellt. Um die Natur der Vorstellung als solcher zu begreifen, muss man vor allen Dingen die Art, wie sie sich zu dem Gegenstande verhält, untersuchen und sich klar machen. Denn eben in dieser Art des Verhältnisses liegt der springende Punkt, das Eigenthümliche, welches die Vorstellung zu dem macht, was sie ist, und sie von allem Anderen unterscheidet. Daher habe ich dieser Betrachtung fast das ganze gegenwärtige Kapitel gewidmet.

Dass es so etwas, wie Vorstellungen gibt, kann keinem Zweifel unterliegen. Denn der Zweifel setzt eben selbst die

Möglichkeit der Unwahrheit und die Unwahrheit setzt das Dasein von Vorstellungen, als in welchen sie allein zu Stande kommen kann, voraus. Aber eine wahre Vorstellung unterscheidet sich dem Wesen nach nicht von einer unwahren. Als Vorstellungen sind sie gleicher Natur, dieselbe Art von Beziehung auf Anderes (auf Gegenstände) charakterisirt beide. Um dieses klar zu machen, werde ich zwei Fälle wahrer Erkenntnisse anführen und betrachten, von welchen Niemand zweifelt, dass die Vorstellung darin etwas von ihrem Gegenstande Unterschiedenes sei, nämlich: 1) Die Erinnerung, die Erkenntniss, welche wir von dem Vergangenen und Abwesenden haben, und 2) die Erkenntniss, welche wir von anderen Menschen haben.

Ich bemerke ausdrücklich, dass ich mich hier mit der Art und Weise, wie diese Erkenntnisse zu Stande kommen, noch nicht beschäftigen werde. Für unseren Zweck ist es genug, dass Niemand die Wahrheit derselben im Allgemeinen bestreitet.

Die Erkenntniss des Vergangenen ist selbst etwas Gegenwärtiges und doch wird darin das Vergangene gerade als solches erkannt. Nicht etwas mir wirklich Vorhandenes stelle ich mir dabei vor, sondern etwas, das früher vorhanden war, jetzt aber nicht mehr da ist. Ich erinnere mich z. B. an ein gestern in einer bestimmten Strasse gesehenes Haus. Bei dieser Erinnerung muss in mir natürlich ein Inhalt gegenwärtig sein, nämlich irgend eine Wiederholung der gestern von dem Hause empfangenen Eindrücke. Wenn ich aber diesem Umstande nicht eine besondere Aufmerksamkeit zuwende, so denke ich gar nicht an den gegenwärtig in mir vorhandenen Inhalt, sondern unmittelbar an das gestern gesehene Haus. Man überlege nun die eigenthümliche Art, wie dieser gegebene Inhalt dabei in mir existirt. Die wahren Umstände seines Daseins, nämlich seine Gegenwart in mir, verwischen und verbergen sich gleichsam. Er tritt nicht als er selbst, sondern als etwas Anderes auf. In der Vorstellung des gestern

gesehenen Hauses ist mir dieses Haus selbst gegenwärtig. Wenn ich auf Grund meiner Erinnerung irgend welche Betrachtungen oder Berechnungen anstelle, so beziehen sich diese gewöhnlich nicht auf den in mir gegenwärtig liegenden Inhalt, welcher der Träger der Erinnerung ist, sondern auf den erinnerten Gegenstand.

Eine ähnliche Bewandniss hat es nun auch mit einer anderen Vorstellung, deren Uebereinstimmung mit ihrem Gegenstand in den meisten Fällen ausser Zweifel steht; ich meine nämlich die Erkenntniss der Zustände und Eigenschaften anderer Menschen. Die inneren Zustände eines anderen Menschen liegen so ganz und gar ausser mir, dass ich mit denselben nie in unmittelbare Berührung kommen kann; dennoch habe ich eine Erkenntniss nicht nur von dem Dasein, sondern auch von der inneren Beschaffenheit anderer Menschen. Auf welche Weise diese Erkenntniss entstanden, ist hier gleichgültig; genug, sie ist eine Vorstellung, welche einen äusseren, von ihr unterschiedenen Gegenstand im Allgemeinen richtig vorstellt, und durch welche ich, ohne aus mir selber herauszugehen, die Gewissheit des Gegenstandes habe. Alles, was ich von einem anderen Menschen weiss, liegt natürlich in mir, ist ein Act oder ein Zustand meiner selbst; aber dasjenige, was darin oder dadurch zu Stande gebracht wird, der Inhalt dieses inneren Zustandes oder Actes gibt sich nicht für das, was er ist, sondern für Zustände und Bestimmungen eines anderen Menschen. Wenn ich z. B. ein Kind schreien höre, so weiss ich, dass dasselbe Unlust fühlt. Ich brauche selbst dabei von wirklicher Unlust gar nichts zu verspüren, im Gegentheil, ich kann mich gerade in dem Augenblicke recht wohl fühlen; aber die Unlust des Kindes ist doch auf eine ganz eigenthümliche Weise in mir vorhanden, indem ich dieselbe erkenne oder weiss. Diese eigenthümliche Art und Weise des Daseins eines Inhalts oder eines Gegenstandes (in der blossen Vorstellung) nennt man das *ideale* oder *ideelle* Dasein desselben. Worin besteht nun die Eigenthümlichkeit dieses ideellen Daseins?

Zur Erläuterung nehmen wir die Wahrnehmung irgend eines Gegenstandes, z. B. eines Blattes Papier.*) Es ist klar, dass in meiner Vorstellung von dem Blatte Papier die weisse Farbe desselben inbegriffen ist; aber die Vorstellung selbst ist nicht weiss. Die Ausdehnung und die Figur des Blattes sind ebenfalls in meiner Vorstellung vertreten; aber die Vorstellung selbst ist nicht ausgedehnt und hat keine räumliche Figur. Auch die Härte und die Schwere des Blattes sind in meiner Vorstellung desselben ausdrücklich repräsentirt, denn ich spreche ja eben von Härte und Schwere; aber die Vorstellung selbst an sich ist weder hart noch schwer. Kurz, alle Gegenstände, welche mir bekannt sind, müssen doch in meinem Bewusstsein vorhanden sein, sonst würde ich ja von denselben nichts wissen können; aber mein Bewusstsein ist nicht selbst alle diese Gegenstände. Man sieht, das Wesen der Vorstellung besteht im Allgemeinen darin, dass sie selbst an sich *nicht* das ist, was sie vorstellt, d. h. dass Alles, was in ihr liegt, nicht von ihr selbst, sondern von etwas Anderem — von ihrem Gegenstande — gilt. Was an sich eine ganze reale Welt bildet, findet sich ideell in dem Bewusstsein eines einzigen Subjects zusammen, wird aber darin gerade als eine ganze reale Welt erkannt. Die Eigenthümlichkeit dieses ideellen Daseins der Gegenstände (in der Vor-

*) Ausdrücklich muss ich hier bemerken, dass in diesem Beispiel ein Blatt Papier, also ein *körperlicher* Gegenstand nur der Anschaulichkeit halber gewählt worden ist. Die Frage nach der Existenz der Körper wird hier noch gar nicht berührt, da die Einsicht, welche ich jetzt ins Licht zu stellen suche, nämlich, dass die Vorstellung ihrem Wesen nach sich auf einen von ihr selbst verschiedenen Gegenstand bezieht, von jener Frage ganz unabhängig ist. Ob die Körper existiren oder nicht, ist für unsere gegenwärtige Untersuchung gleichgültig. Da aber im Bewusstsein der meisten Menschen ein *realer Gegenstand* und ein *Körper* als durchaus gleichbedeutend erscheinen, so muss man sorgfältig darauf aufmerksam machen, dass es auch ausser den Körpern noch andere reale Gegenstände giebt, welche von ihrer Erkenntniss oder Vorstellung verschieden sind, wie es die beiden eben angeführten Fälle zeigen.

stellung) besteht also darin, dass es das reale, objective Dasein derselben ausserhalb der Vorstellung ausdrücklich *bejaht*, *affirmirt*.

Nur durch diese Natur der Vorstellungen ist, wie wir gesehen haben, Unwahrheit möglich, indem nämlich das in der Vorstellung von dem Gegenstande Affirmirte mit dessen Beschaffenheit nicht wirklich übereinstimmt.

Allein gerade diese fundamentale Eigenthümlichkeit der Vorstellung wird mit einer seltenen Beharrlichkeit verkannt und ignorirt. Aller Empirismus leugnet ja ausdrücklich, dass die Vorstellung eine ursprüngliche, in ihrem Wesen selbst liegende Beziehung auf Gegenstände enthalte. Wir werden die Sache mit aller Sorgfalt Schritt für Schritt weiter prüfen und untersuchen.

2. *Unterschied der Vorstellung von dem Bilde. Das Wesen der Vorstellung charakterisirt durch den Glauben.*

Es ist sehr gebräuchlich, die Vorstellung ein Bild (*image*) des Gegenstandes zu nennen. Und in der That, wenn die Vorstellung wahr ist, so ist sie ein getreues Abbild des Gegenstandes. Man darf aber den tiefgreifenden Unterschied dieses Bildes von anderen Bildern nicht übersehen. Die Gegenstände in dieser Welt haben mehrere Eigenschaften und mehrere Seiten. Ein gewöhnlich sogenanntes Bild stellt nun bloss eine Seite oder doch nur wenige Seiten des abgebildeten Gegenstandes dar. So erinnert uns ein Gemälde, auf welchem eine Landschaft abgebildet ist, nur an den äusseren und sehr spärlichen Eindruck, den alle dieselbe ausmachenden Gegenstände auf uns in einer Entfernung hervorbringen. Jeder einzelne Gegenstand würde, wenn in der Nähe betrachtet, noch eine grosse Menge von Eindrücken liefern, welche alle in der Entfernung und auf dem Bilde verloren gehen; nicht zu sprechen von der inneren Structur der Gegenstände, von dem, was nur mit Hülfe des Mikroskops an denselben be-

merkt werden kann, und endlich, was durch andere Sinne, als den Gesichtssinn wahrgenommen wird. Dies Alles kann auf der gemalten Landschaft natürlich nicht vertreten sein. Oder wenn wir eine Statue nehmen, welche einen Menschen darstellt, so wiederholt diese auch nur die äussere Form desselben, enthält dagegen nichts von den unzähligen anderen Eigenschaften und Seiten seines Wesens. Die Vorstellung ist nun aber das einzige Bild, in welchem *alle* Eigenschaften und Seiten des abgebildeten oder vorgestellten Gegenstandes vertreten sein können. Es ist nicht schwer, wenigstens die negative Bedingung einzusehen, welche diese Fähigkeit allgemeiner Repräsentation voraussetzt. Nur was *keinen eigenen Inhalt* hat, vermag ohne Unterschied jeden gegebenen Inhalt abzuspiegeln oder nachzubilden. Der eigene Inhalt eines Gegenstandes kann noch so bildsam sein, so hat er doch nothwendig eine bestimmte Natur, und diese Bestimmtheit ist ebenso nothwendig eine Schranke seiner Receptionsfähigkeit und macht eine Universalität derselben unmöglich.

An diesen Unterschied knüpft sich nun ein anderer, welcher noch wesentlicher ist. Die gewöhnlich sogenannten Bilder enthalten an sich, in ihrem eigenen Wesen keine Beziehung auf den abgebildeten Gegenstand. Die gemalte Landschaft ist nur für einen Zuschauer das Bild einer wirklichen Landschaft, die gemeisselte Statue ebenfalls nur für uns das Bild eines Menschen. An sich enthalten die Farben, die Leinwand und der Marmor, sie mögen geformt und zusammengesetzt sein, wie sie wollen, nicht die geringste Beziehung auf irgend einen abzubildenden Gegenstand. Daher gibt es in diesen Bildern nichts, was das wirkliche Dasein des abgebildeten Gegenstandes verbürgte oder irgendwie angehe. Wir können auch zwei Exemplare derselben Thierspecies für Abbildungen von einander halten, z. B. die Kinder für Abbildungen ihrer Aeltern; denn sie wiederholen in der That eine grosse Menge der Eigenschaften ihrer Aeltern. Nichtsdestoweniger hat ein Thier nichts von einem Bilde an sich. Dasselbe ist zwar eine Wiederholung, aber

keine Abbildung des älterlichen Typus, weil es in keinem repräsentativen Verhältnisse zu dem Wesen der Aeltern steht. Selbst ein Bild im Spiegel ist nur für den Zuschauer ein Bild, an sich aber vermuthlich bloss eine Art Bewegung der Körpertheilchen. Im Gegensatz zu allem diesen ist nun die Vorstellung Bild und Zuschauer in Einem. *Alles, was in der Vorstellung liegt, ist, wie schon erwähnt, mit der Affirmation verbunden, dass dasselbe nicht von der Vorstellung selbst, sondern von einem ausser ihr existirenden Gegenstande gilt, dessen Dasein damit bejaht oder behauptet wird.*)

Diese der Vorstellung innewohnende Affirmation eines Anderen (eines Gegenstandes) kann man im Allgemeinen *Glauben* (belief, croyance) nennen.

Dieses Wort kann indessen leicht Anlass zu Missverständnissen geben, darum muss ich Folgendes bemerken. Das Geglaubte fasst man in der Regel als das Gegentheil des Gewussten und namentlich des Bewiesenen auf; aber in dieser Fassung

*) Wahrhaft überraschend ist die klare und präzise Weise, in welcher die richtige Ansicht bei *Spinoza* ausgesprochen sich findet. Er sagt nämlich (*Ethik*. S. 95): „Man betrachtet die Vorstellungen wie stumme Bilder auf einer Tafel, und von diesem Vorurtheil eingenommen, bemerkt man nicht, dass die Vorstellung als solche die Bejahung oder Verneinung in sich enthält.“ Doch auch schon bei *Platon* ist diese Einsicht ausgesprochen. So heisst es in seinem „*Sophistes*“: „Wenn dies (Bejahung und Verneinung) nun der Seele in Gedanken vorkommt, stillschweigend, weist du es wohl anders zu nennen als Vorstellung?“ Neulich hat noch klarer *Sigwart* in seiner *Logik*, 1873, (I, 72–3) die richtige Ansicht, dass von dem Wesen der Vorstellung der Glaube an den vorgestellten Gegenstand unzertrennlich ist, ausgesprochen. Nur nennt *Sigwart* diesen Glauben selbst eine „Vorstellung des Seins“ und dies kann, wie ich glaube zu Missverständnissen führen. Es kann keine besondere, also abstracte Vorstellung des Seins oder der Existenz vor der Erkenntniss einzelner Gegenstände geben. Auch scheint *Sigwart* unter dem „Sein“ ein materielles Sein, d. h. unter einem realen Object bloss einen Körper zu verstehen, als ob beides dasselbe wäre, was, wie schon bemerkt worden, auch sonst Vielen widerfährt.

hat dasselbe zwei radical verschiedene Bedeutungen, die man sich hüten muss zu verwechseln. Das Nichtbewiesene kann nämlich sowohl dasjenige bedeuten, was keines Beweises *bedarf*, d. h. unmittelbar gewiss ist, als auch dasjenige, was keines ausreichenden Beweises *fähig*, d. h. gar nicht gewiss ist. Von dem letzteren ist nun in dem Vorliegenden nirgends die Rede, der Glaube im ersteren Sinne dagegen ist die Grundlage auch alles Wissens. Der Punkt, auf welchen ich die Aufmerksamkeit des Lesers besonders lenken möchte, ist der Umstand, dass auch bei der unmittelbaren Gewissheit, ja bei der unmittelbaren Wahrnehmung selbst kein Zusammenfallen der Vorstellung mit ihrem Gegenstande statt findet. Dies erhellt zu allererst daraus, dass die Gewissheit in allen Fällen gleichen Wesens ist, einerlei ob es die Gewissheit des unmittelbar Wahrgenommenen oder des bloss Erschlossenen ist. Weil nun im letzteren Falle die Vorstellung von ihrem Gegenstande offenbar verschieden und gesondert ist, da dieselbe auch in dessen Abwesenheit besteht, so ist sie auch im ersteren Falle von dem Gegenstande verschieden und gesondert. Aller Glaube und alle Gewissheit haben mithin ihre Basis und Wurzel in dem Wesen der Vorstellung selbst, der es von Hause aus eigenthümlich ist, die Affirmation des Vorgestellten, den Glauben an dessen Dasein ausser sich zu enthalten. Wenn Erkennendes und Erkanntes unmittelbar und untrennbar eins wäre, dann freilich würde jene Affirmation unnöthig sein. Wie würde aber dann ein einziges Bewusstsein eine ganze Welt, Gegenwärtiges wie Vergangenes und Zukünftiges, in sich enthalten? Und wie wäre dann Unwahrheit möglich? Wir wissen indessen, dass bei uns überall und in Allem Unwahrheit möglich ist. Daraus folgt nun nach den vorhergehenden Erörterungen, dass bei Allem, was für uns existirt, die Vorstellung etwas von ihrem Gegenstande Unterschiedenes und Getrenntes ist. Nie kann ein Gegenstand in die Vorstellung selbst kommen, sondern bleibt stets *neben* derselben liegen. »Ein Gegenstand wird unmittelbar wahrgenommen« kann nichts

Anderes bedeuten, als dieses: »Zwischen dem Gegenstande und der ihn percipirenden Vorstellung liegt nichts in der Mitte«, oder auch: »Dem Auftreten eines Inhalts in dem Gegenstande geht unvermittelt und parallel das Auftreten eines entsprechenden Inhalts in der Vorstellung«. Sogar sich selber kann die Vorstellung nicht anders erkennen, als dadurch, dass sie sich verdoppelt, dass die erkennende Vorstellung von der erkannten verschieden ist und ihren Inhalt auf diese bezieht oder von dieser affirmirt, welche Affirmation nur zu oft unwahr ist, mit dem Wesen der erkannten Vorstellung nicht wirklich übereinstimmt, wie es uns ja die vielen unrichtigen Theorien, welche man über die Natur der Vorstellung selbst aufgestellt hat, schlagend beweisen.

Der Glaube aber, die der Vorstellung innewohnende Affirmation des Gegenstandes ist nicht etwas neben der Vorstellung Bestehendes oder ihr von Aussen Mitgetheiltes, sondern gerade das ursprüngliche Vorhandensein dieser Affirmation in ihr macht sie eben erst zu einer Vorstellung. Sonst würde sie bloss die Wiederholung oder das Abbild eines Gegenstandes, aber nicht die Vorstellung desselben sein. Es gibt daher kein anderes Princip oder Fundament der Gewissheit als die Kraft der den Vorstellungen selbst innewohnenden Affirmation. Nie kann unseren Vorstellungen der Glaube und dessen Gewissheit von Aussen, von den Gegenständen kommen.

Wenn nun aber auch der Glaube bloss in Vorstellungen möglich ist, so können wir doch eine Vorstellung haben, ohne im geringsten zu glauben, dass derselben irgend ein Gegenstand in der Wirklichkeit entspreche. Ich denke mir wohl Chimären und Spukgeister, aber ein wirkliches Dasein schreibe ich denselben nicht zu. Hier wird die Affirmation des Gegenstandes, die seiner Vorstellung innewohnt, durch entgegengesetzte stärkere Affirmationen negirt und entkräftet, kann aber trotzdem durch dieselben nicht ganz vernichtet werden. Wenn ich eine Chimäre denke, so denke ich immer damit nicht eine blosse Vorstellung oder einen Gedanken, sondern

einen realen Gegenstand. Die Reflexion lehrt mich zwar, dass kein solcher Gegenstand existirt, dass der Gedanke einer Chimäre eben ein blosser Gedanke ist, ohne entsprechende Wirklichkeit; aber diese Reflexion ist nicht die Vorstellung der Chimäre selbst, sondern etwas sich auf diese Beziehendes. Wo die Wahrnehmung mit im Spiele ist, da wird dieser Unterschied noch merklicher. Ich kann z. B. durch die Reflexion noch so sehr überzeugt sein, dass die Farbe nirgends anders, als in mir selber existirt; nichtsdestoweniger, sehe ich, wo ich nur immer eine Farbe sehe, sie als etwas ausser mir Liegendes, als eine Eigenschaft äusserer Dinge. Hier vollzieht sich die Negation offenbar ausserhalb der directen Wahrnehmung der Farbe; diese Wahrnehmung behält selbst ihre Affirmation des Gegenstandes ungeschwächt fort. Wie es überhaupt kommen kann, dass die Vorstellung gar nicht existirende Gegenstände vorspiegelt und wie das Bewusstsein der Unwahrheit solcher Vorstellungen entstehen kann, davon werde ich weiter unten zu reden haben.

3. *Unterschied der Vorstellung von der Empfindung.*

In unserer Zeit hat die Lehre, welche alles Erkennen auf Empfindungen (*sensations*) zurückführt, einen neuen Aufschwung genommen, und es muss daher die schon früher so oft discutierte Frage nach dem Unterschiede der Empfindung von der Vorstellung wieder auf's Tapet gebracht werden.

Psychologisch betrachtet, unterscheidet sich eine Empfindung von einer blossen Vorstellung zuerst dadurch, dass sie lebhafter ist als diese. Wenn ich einen Gegenstand sehe, so ist das Gesichtsbild viel lebhafter, als wenn ich einen früher gesehenen Gegenstand mir im Gedächtniss wachrufe; wenn ich eine Melodie höre, so ist auch der Eindruck viel lebhafter, als wenn ich mich einer früher gehörten bloss erinnere, u. s. w. Ferner unterscheiden sich die Empfindungen von den Vorstellungen dadurch, dass die ersteren bei dem

Wechsel der äusseren Gegenstände und bei meinen eigenen Bewegungen selbst wechseln, die letzteren dagegen nicht. Wenn ein rother Gegenstand vor meinen Augen steht, so kann ich nicht die Empfindung der gelben oder der grünen Farbe haben, und wenn die Stelle des rothen Gegenstandes von einem blauen eingenommen wird, so wird im Einklang damit auch in mir die Empfindung des rothen durch die des blauen verdrängt. Und da die Gegenstände in meinem Gesichtsfeld auch in Folge meiner eignen Bewegungen wechseln, so hängt der Wechsel meiner Empfindungen auch von meinen Bewegungen ab. Drehe ich z. B. meinen Kopf nach rechts, so erhalte ich bestimmte Gesichtsempfindungen, wende ich ihn nach links, so verschwinden dieselben und es tauchen statt ihrer neue auf. Dagegen geht die Succession meiner Vorstellungen und Gedanken unabhängig von dem Wechsel der äusseren Gegenstände und von meinen eignen Bewegungen vor sich. Gehend oder sitzend, im Zimmer oder in der freien Natur kann ich über dieselben Dinge nachdenken, kann dieselben Reihen von Gedanken in meinem Bewusstsein vorüberziehen lassen. Dies hängt mit dem physiologischen Unterschied der Empfindung von der Vorstellung zusammen, welcher darin besteht, dass die Empfindung äussere, oder genauer, ausserhalb meines Leibes liegende Ursachen hat, die Vorstellung dagegen bloss innere, d. h. in meinem Gehirn selbst enthaltene.

Die Sensualisten behaupten nun, dass es keine anderen Unterschiede zwischen Empfindung und Vorstellung gibt, als die eben angeführten, dass beide nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade nach von einander verschieden sind, dass die Vorstellung nichts Anderes, als eine im schwächeren Grade reproducirte Empfindung selbst ist.

Ueber diese Ansicht ist zunächst zu bemerken, dass auch die actuellen Empfindungen selbst durch alle Grade der Lebhaftigkeit vom Zero bis zum Unerträglichen gehen. Wie wäre darnach eine Unterscheidung des Empfundenen von dem bloss

Gedachten möglich? Man wird sagen, dass die Empfindung bloss durch eine Einwirkung von Aussen, die Vorstellung dagegen auch ohne eine solche entstehe. Aber was hat hier die Verschiedenheit der Ursachen zu bedeuten, wenn man ausdrücklich behauptet, dass die durch dieselben hervorgebrachten Wirkungen (Empfindung und Vorstellung) dem Wesen nach gleich sind? Heisst das nicht einen Unterschied heimlich einschmuggeln wollen, den man öffentlich leugnet? Aber die nächsten Ursachen sowohl der Vorstellung wie der Empfindung sind noch obendrein dieselben, nämlich die physiologischen Vorgänge im Gehirn. Es muss also zwischen der Empfindung und der Vorstellung noch andere Unterschiede von weit radicalerer Natur als die oben angeführten geben.

Diese Frage ist von so hoher Bedeutung und Wichtigkeit für die ganze Philosophie, dass alle redlichen Freunde dieser Wissenschaft streben sollten, sich darüber ins Klare zu setzen und zu verständigen. Daher möchte ich bitten, die folgenden Bemerkungen zu beachten und sich innerlich zu beantworten:

Sind diese zwei Arten von Thatsachen: »Es ist ein realer Inhalt vorhanden« und »Ich erkenne, dass dieser Inhalt da ist«, oder: »Es sind zwei verschiedene Dinge vorhanden« und »Ich erkenne, dass und worin diese Dinge von einander unterschieden sind«, oder: »Es sind mehrere Zustände oder Phänomene auf einander gefolgt« und »Ich erkenne die Succession derselben« — sind also, frage ich, diese zwei Arten von Thatsachen einer und derselben Natur, einer und derselben Art oder nicht?

Ich glaube, jeder unbefangene Mensch wird ohne Zaudern zugeben, dass diese zwei Arten von Thatsachen von einander *toto genere* verschieden sind. Der mannigfaltigste reale Inhalt kann auf die mannigfaltigste Weise zusammengestellt werden, sich vermischen und meinetwegen sogar sich durchdringen oder mit einander verwachsen; aber keine Combination bloss objectiver, physischer Vorgänge und Umstände kann das *Be-*

wusstsein erzeugen, dass etwas Reales da ist oder dass ein gegebener Inhalt Ähnliches und Unähnliches darbietet. Diese Affirmationen sind etwas *neben* dem objectiven Inhalte Bestehendes und von demselben Unterschiedenes, impliciren aber den Glauben, dass sie von dem objectiven Inhalte gelten, diesen betreffen, das Dasein und die Beschaffenheit desselben angeben. Ein solche, den Glauben ihrer objectiven Gültigkeit mitführende Affirmation über Gegenstände ist -- ein *Urtheil*. Ganz richtig sagt *Stuart Mill*: »Urtheile sind (mit Ausnahme des Falls, wo der Geist selbst der behandelte Gegenstand ist) nicht Behauptungen bezüglich unserer Ideen von den Dingen, sondern Behauptungen bezüglich der Dinge selbst. Um zu glauben, dass Gold gelb ist, muss ich in der That die Idee von Gold und die Idee von Gelb haben, und etwas auf diese Ideen Bezügliches muss in meinem Geiste Statt finden, aber mein Glaube bezieht sich nicht auf diese Ideen, sondern auf die Dinge selbst.«*)

Das fundamentale Versehen der Sensualisten besteht nun darin, dass sie den in den Vorstellungen vorhandenen Glauben, das Urtheilen, das Affirmiren und Negiren für einen objectiven, gleichsam physischen Vorgang halten, welcher mit der blossen Zusammenstellung eines verschiedenen realen Inhalts entweder eins sein oder aus demselben nach physischen Gesetzen folgen soll.**)

*) *Mill's System der Logik*, I., S. 105 [p. 97]). Die Citate aus diesem Werke *Mill's* werden nach der Uebersetzung von *Schiel* (Braunschweig, 1868) gemacht und daneben die entsprechenden Seiten des Originals nach der siebenten Auflage in Klammern gegeben.

**) So ist z. B. nach *Wundt* (*Physiologische Psychologie*, S. 465) „Die Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand erst ein secundärer Act“, das ursprüngliche Wesen derselben kann „nur in der Verbindung einer Mehrzahl von Empfindungen bestehen“. Es ist zu bedauern, dass *Wundt* gar nicht angedeutet hat, wie aus der „Verbindung einer Mehrzahl von Empfindungen“ der Glaube an einen von diesen verschiedenen Gegenstand entstehen kann. Hätte *Wundt* dieses gezeigt, so würde er damit eine der fundamentalsten Fragen der Philosophie erledigt und den Noologismus, die Lehre des Apriori auf immer beseitigt haben.

dem oben angeführten Citat sich über das Urtheil so richtig ausgesprochen hat, sagt z. B. über das Bewusstsein der Aehnlichkeit und der Succession Folgendes: »Aehnlichkeit ist nichts Anderes als unser Gefühl von Aehnlichkeit, Aufeinanderfolge nichts als unser Gefühl von Aufeinanderfolge« (*Log.* I., S. 85 [p. 75]). Das wollen wir aber näher betrachten.

Damit Dinge ähnlich sein können, müssen deren wenigstens zwei da sein, denn Aehnlichkeit ist Uebereinstimmung in der Beschaffenheit mehrerer Dinge. Diese letzteren können dabei so weit wie möglich von einander entfernt sein, ja an den entgegengesetzten Enden der Welt sich befinden, ohne dass dieses ihrer Aehnlichkeit irgend einen Abbruch thäte. Dasjenige dagegen, welches die Aehnlichkeit zweier oder mehrerer Dinge erkennt, muss nothwendig eins sein. Denn nur indem es die Dinge zusammen, mit ausdrücklicher Rücksicht auf einander fasst, kann es die Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit derselben bemerken. Die Erkenntniss der Aehnlichkeit zweier Dinge kann also unmöglich in diesen Dingen selbst enthalten sein; sie ist eine Affirmation, welche sich zwar auf die ähnlichen Dinge bezieht, aber sich ausserhalb derselben vollzieht oder zu Stande kommt. Noch offener ist dieses bei der Succession, der Aufeinanderfolge der Dinge oder Zustände. Die Succession der Zustände ist natürlich nicht selbst etwas neben und ausser diesen Bestehendes, — darin hat *Mill* ganz Recht — wohl aber ist es die Erkenntniss oder das Bewusstsein der Succession. Ich kann doch offenbar nicht wissen, dass ein Zustand *B* auf einen anderen *A* gefolgt ist, ohne diesen vergangenen Zustand *A* mir im Bewusstsein gegenwärtig zu haben, — das wird niemand bestreiten. Damit ich einsehe und erkenne, dass drei Zustände oder mehr aufeinandergefolgt sind, muss ich sie alle in einem Bewusstsein, zusammen, also zugleich haben, weil sie darin mit ausdrücklicher Beziehung auf einander zusammengefasst werden. Wenn nun die an sich successiven Zustände in ihrer Vorstellung zugleich sein müssen, so ist klar, dass die Vorstellung ihrer Succession

etwas von ihrer Succession selbst Verschiedenes ist. Aber es liegt noch mehr darin. Um das Bewusstsein einer Aufeinanderfolge zu erhalten, muss ich die vergangenen Zustände nicht allein in meiner Vorstellung gegenwärtig haben, sondern dieselben noch obendrein gerade *als vergangene* erkennen. Es ist nun eine sehr verbreitete Ansicht, dass das Vergangene unmittelbar erkannt werden könne. *Kant* selbst hielt, wie man weiss, die Vorstellung der Zeit oder der Succession für eine unmittelbare Anschauung, oder sogar für die Form eines Sinnes, also für eine Art Empfindung. Es gibt aber keine andere Ansicht, welche gegen den gesunden Verstand mehr und offenbar verstiesse, als gerade diese. Denn das Vergangene unmittelbar als vergangenes wahrnehmen heisst ja doch: das Nichtseiende unmittelbar als nichtseiend wahrnehmen, was gar keinen Sinn hat, da das Nichtseiende selbstverständlich kein Gegenstand der Erfahrung sein kann. Die Succession der inneren Zustände ist uns zwar mit diesen selbst unmittelbar gegeben, aber das Bewusstsein oder die Erkenntniss der Succession kann nichtsdestoweniger nur durch einen Schluss, nie durch unmittelbare Wahrnehmung erreicht werden, wie ich es im 2. Bande dieses Werkes zeigen werde.

Es ist nicht zu leugnen, dass bei der Erinnerung an früher gehabte Eindrücke oder Empfindungen die Erkenntniss nicht eine einfache Wiederholung derselben, sondern eine Vorstellung ist, welche von allen blossen Eindrücken oder Empfindungen dem Wesen nach verschieden ist, indem sie eben Affirmationen über frühere, vergangene, also offenbar ausser ihr liegende Gegenstände enthält. Aber die Erkenntniss der gegenwärtigen Eindrücke und Empfindungen kann ebenfalls unter keinen anderen Bedingungen zu Stande kommen. Denn der Vorgang ist in beiden Fällen dem Wesen nach derselbe, und die Erkenntniss des Vergangenen als solchen ist nur möglich auf Grund der Erkenntniss des Gegenwärtigen als solchen. Hier ist nun ein Punkt, wo der Sensualismus in augenscheinlichem Widerspruch mit den Thatsachen erscheint.

Nach der sensualistischen Voraussetzung kann nämlich einer *gegenwärtigen* Empfindung in uns keine von ihr verschiedene Vorstellung entsprechen, sondern die Empfindung soll unmittelbar auch das Bewusstsein oder die Erkenntniss ihrer selbst sein. Denn die Vorstellung ist ja nach dieser Ansicht nichts Anderes, als die Empfindung *selbst*, nur nicht in der ursprünglichen Stärke wiederholt. Sobald man zugibt, dass wir von der gegenwärtigen Empfindung eine Vorstellung haben können, gibt man eben damit zu, dass diese letztere nicht die wiedereweckte Empfindung selbst, sondern etwas *neben* dieser Bestehendes, also von ihr dem Wesen nach Verschiedenes sei. Das ist nun aber nachweislich der Fall. Nehmen wir z. B. die bekannte Thatsache, dass der Mond uns am Horizont viel grösser erscheint, als wenn er hoch am Himmel steht. Wir wissen, dass die Eindrücke, welche wir vom Monde empfangen, in beiden Fällen gleich sind; denn es gibt keinen Grund, dass sie verschieden wären, und durch das Fernrohr betrachtet, ist auch in der That die sichtbare Grösse des Mondes in beiden Fällen die gleiche. Wenn also unseren unbewaffneten Augen der Mond am Horizont grösser erscheint, so ist dies die Folge einer irrthümlichen Schlussfolgerung. Wir haben also in diesem Falle *drei gleichzeitige* Data vor uns: 1) Den Gesichts-Eindruck oder die Gesichts-Empfindung, welche der Mond in uns bewirkt, 2) eine gleichzeitige Vorstellung des Mondes, in welcher dieser Eindruck vergrössert erscheint, und 3) die Erkenntniss, dass diese Vorstellung unwahr ist, d. h. mit dem wirklichen Eindruck nicht übereinstimmt. — Hier kann man schlechterdings nicht behaupten, dass die Vorstellung bloss eine abgeschwächte Wiederholung des Eindrucks sei, denn sie sind beide *thatsächlich* zugleich vorhanden und stimmen obendrein noch mit einander nicht überein. Und was soll erst das Dritte, unsere berichtigte Erkenntniss des Mondes sein? Etwa eine abgeschwächte Wiederholung der abgeschwächten Wiederholung eines Eindrucks? Die Täuschungen des Gesichtssinns sind aber in der That äusserst zahlreich.

Es ist oft eine besondere Einübung dazu nöthig, um die gegebenen Eindrücke, d. h. seine eigenen Empfindungen als das zu erkennen, was sie wirklich sind oder auch um deren Vorhandensein in sich nur zu bemerken.

Die sämtlichen Empfindungen nun, welche man die *objectiven* nennen kann, weil wir in denselben nicht unsere eigenen Zustände erkennen, wie Farben, Töne, Temperatur u. s. w. werden als etwas ausser uns Liegendes erkannt, in den Raum nach Aussen projicirt, während sie in der That stets in uns bleiben und sind. Diese Projection kann, wie schon genügend dargethan worden, nur in Vorstellungen zu Stande kommen. Der Inhalt der Empfindungen wird nicht wirklich aus uns herausgeworfen, sondern er spiegelt sich nur in der Vorstellung als ein äusserer ab. Zu diesem Behuf muss er aber in der Vorstellung selbst (ideell) vorhanden sein; denn von dem, was sich in unseren Vorstellungen nicht vorfindet, können wir auch nichts wissen.

4. Von der Erkenntniss innerer Zustände.

Was die objectiven Empfindungen (Farben, Töne u. s. w.), welche stets als etwas dem Ich selbst Fremdes erkannt werden, betrifft, so wird nach den vorhergehenden Erörterungen hoffentlich Niemand behaupten wollen, dass sie von ihrer Erkenntniss gar nicht unterschieden seien, dass Erkennendes und Erkanntes darin unmittelbar eins sei. Aber es bleibt noch die Frage übrig, ob auch unsere inneren Zustände, nämlich die Gefühle der Lust und Unlust, die Affectionen des Gemüths und die Willensregungen, welche doch das eigene Wesen des Subjects ausmachen und äusseren Dingen nie beigelegt werden,*) — ebenfalls nicht anders erkannt werden

*) Das heisst, es können auch äusseren Dingen Gefühle von Lust und Unlust beigelegt werden, aber nicht *meine* Gefühle von Lust und Unlust, während ich meine eigenen Empfindungen der Farben u. ähnl. selbst als Eigenschaften äusserer Dinge erkenne.

können, als in Vorstellungen, welche von ihnen selbst unterschieden sind. Es scheint wirklich paradox zu klingen, wenn man sagt, dass unsere inneren Zustände von uns selbst gar nicht gewusst werden können, also für uns gar nicht existiren, wenn wir nicht noch eine besondere Vorstellung von denselben besitzen. Daher haben auch mehrere Denker dieses entschieden geleugnet. *Brown*, die beiden *Mill*, *James* und *Stuart*, *Humilton* und Andere sind darin einig. So sagt *James Mill*:

»Ein Gefühl haben heisst, sich bewusst sein; und sich bewusst sein heisst, ein Gefühl haben. Sich eines Nadelstichs bewusst sein heisst einfach, diese Sensation haben. Und obgleich ich diese verschiedenen Benennungen für meine Sensation gebrauche, wenn ich sage: ich fühle den Stich der Nadel, ich fühle den Schmerz des Stiches, ich habe die Sensation eines Stiches, ich habe das Gefühl eines Stiches, ich bin mir eines Gefühls bewusst, — so ist doch das Ding, welches auf diese verschiedenen Weisen ausgedrückt wird, eins und dasselbe.« *)

Dass irgend ein Gegenstand unmittelbar auch die Erkenntniss oder die Vorstellung seiner selbst sei oder dass eine Vorstellung unmittelbar auch ihr Gegenstand sei, diese vollkommene Einheit und Identität des Wissenden und des Gewussten nannte *Herbart* das »reine Ich« und hat den in dieser Annahme liegenden Widerspruch ausführlich nachzuweisen gesucht (in seiner *Psych. als Wiss.* § 27). Allein es

*) *Analysis of the phenomena of the human mind* (London, 1869) I., p. 224. Doch haben *Bain* und *Stuart Mill* in ihren Anmerkungen zu diesem Werke zugegeben, dass die Empfindung und die Erkenntniss, die wir von derselben haben, zwei verschiedene Dinge seien. *Bain* sagt: „we may add to the mere fact of pleasure, the cognition of the state as a state of pleasure, and as a state belonging to us at the time It is thus correct to draw a line between feeling and knowing that we feel“ (*Ed.* I., 227). Und *Stuart Mill*: „There is a mental process, over and above the mere having of a feeling, to which the word Consciousness is sometimes, and it can hardly be said improperly, applied, viz. the reference of the feeling to our Self.“ (*Ed.* p. 230.)

bedarf hier eigentlich keiner langen Auseinandersetzungen. Der Gedanke, dass ein Gegenstand unmittelbar auch die Erkenntniss dieses Gegenstandes sei, ist ebenso sinnleer, wie die Behauptung, dass ein Ochse unmittelbar auch ein Hund sei. Ein und derselbe identische Gegenstand kann nicht zweierlei zu gleicher Zeit sein.*) Und ausserdem würde es sich noch fragen, warum denn nicht aller und jeder Gegenstand unmittelbar zugleich auch die Erkenntniss seiner selbst und mithin ein Ich ist? Doch es gibt noch greiflichere Gründe. Dass auch die Vorstellung der inneren Zustände etwas von diesen selbst Unterschiedenes ist, beweist erstens der Umstand, dass dieselben unter einander verglichen, ihre Verhältnisse und ihre Successionen erkannt werden, was nachweisbar nicht in den fliessenden inneren Zuständen selbst, sondern nur in einem Bewusstsein, welches dieselben fixirt, zugleich und zusammen erfasst, zu Stande kommen kann. Noch entschiedener beweist dies die Thatsache, dass auch bei der Auffassung innerer Zustände Unwahrheit und Schein möglich ist, und in einigen Hinsichten sogar regelmässig eintritt. Ein Beispiel davon liefert die Localisation unserer Gefühle. Ich glaube oder schein einen Schmerz im Fusse, oder im Zahne, oder in der Spitze des Fingers zu fühlen. Niemand wird meinen Schmerz als etwas wirklich ausser mir Liegendes oder auch nur als etwas mir Fremdes betrachten. Die Ursache desselben kann wohl eine äussere und fremde sein, aber das Gefühl selbst ist das Eigenste und Innerste, was wir überhaupt in

*) *Th. Brown* glaubte umgekehrt, in der Unterscheidung des inneren Gefühls von der Erkenntniss desselben einen Widerspruch zu sehen: „To suppose the mind to exist in two different states, in the same moment, is a manifest absurdity“, sagt er und es würde in der That eine offenbare Absurdität impliciren, wenn „mind“, wie *Brown* es nimmt, eine einfache Seelensubstanz wäre. Aber die Annahme einer solchen kann überhaupt mit den Thatsachen des Bewusstseins nicht und am allerwenigsten mit der Voraussetzung der Identität des Wissen den und des Gewussten in Einklang gebracht werden.

uns antreffen können. Wenn also der gefühlte Schmerz nicht selbst ausser mir liegt, was bedeutet es, dass er mir im Zahne oder im Fusse zu liegen scheint? Er wird nur so vorgestellt.*) Aber wenn der Schmerz selbst und die Vorstellung desselben unmittelbar eins ist, dann gibt es ja keinen Unterschied zwischen dem, was er ist, und dem, als was er vorgestellt wird. Doch ich werde nicht ausführlich wiederholen, was ich über die Möglichkeit der Unwahrheit gesagt habe. Unwahrheit gibt es nur da, wo die Vorstellung mit ihrem Gegenstande nicht übereinstimmt, also nothwendig von diesem verschieden ist. Es ist aber Thatsache, dass die Erkenntniss unserer selbst und unserer inneren Zustände in jeder Hinsicht dem Irrthum ebenso sehr unterworfen ist, wie jede andere Erkenntniss, oder noch mehr. Von jeher erscholl dem Menschen der Ruf »Erkenne dich selbst«, ohne dass er je erfüllt wäre, und es gibt dennoch Denker, welche ernstlich glauben, dass in uns Erkenntniss und Gegenstand unmittelbar eins seien. Wo gibt es denn mehr Meinungsverschiedenheit, mehr Schwanken und Unklarheit als gerade in der Psychologie, der Wissenschaft, in welcher die Erkenntniss und ihr Object ganz und gar ununterscheidbar sein sollen? Alle anderen Wissenschaften sind ja mündig geworden, während diese noch immer in den Windeln liegt. Würde wohl sonst noch Gelegenheit da sein, über die fundamentalsten Punkte im Wesen des Ich zu streiten?

Das Merkwürdigste an der Sache ist, dass diese Denker, *Hamilton, Stuart Mill* und Andere, welche behaupten, dass Erkennendes und Erkanntes im Ich unmittelbar und ununterscheidbar eins seien, zugleich mit grosser Entschiedenheit die Lehre von der *Relativität alles Wissens* festhalten, ja dieselbe für die Hauptlehre der Philosophie erklären. Wo aber das Wissen und der Gegenstand des Wissens unmittelbar eins

*) Amputirte glauben oft einen Schmerz in dem fehlenden Gliede zu fühlen.

sind, da kann es ja gar keine Relation beider, mithin auch keine Relativität des Wissens geben. Das Wissen des Ich von sich selber und das Dasein des Ich überhaupt würde nach dieser Voraussetzung kein relatives, sondern ein absolutes sein. Denn zu einer Relation gehören doch nothwendig wenigstens zwei Dinge, zwischen denen dieselbe Statt findet.*)

5. Resumirung der vorhergehenden Betrachtungen.

Unter einer *Empfindung* versteht man einen im Bewusstsein vorhandenen Inhalt, welcher keine innere Beziehung auf Dinge ausserhalb des Bewusstseins, keine Affirmation über

*) Uebrigens hat *Stuart Mill* an einigen Stellen den Unterschied von Wissendem und von Gewusstem auch in der Selbsterkenntniss des Ich sehr wohl eingesehen und kräftig behauptet. So sagt er auf S. 405 seines Werkes *An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy* (London, 1867): „Der wahre (*real*) Gegenstand des Glaubens ist nicht der Begriff oder irgend eine Relation des Begriffs, sondern die gedachte (*conceived*) Thatsache. Die Thatsache braucht nicht ein äusseres Factum zu sein, es kann auch eine Thatsache der inneren oder mentalen Erfahrung sein. Aber selbst dann ist die Thatsache ein Ding, und der Begriff derselben ein anderes Ding, und das Urtheil betrifft die Thatsache, nicht den Begriff.“ Ja, *Mill* behauptet sogar, dass das Bewusstsein des Ich von sich selber gar nicht einmal ein ursprüngliches und unmittelbares sei, sondern selbst erschlossen, im Laufe der Zeit erworben werden müsse. Dass hier ein Widerspruch obwaltet, ist offenbar und man muss *Mill* die Gerechtigkeit widerfahren lassen, dass er diesen Widerspruch nicht übersehen hat. Auf Seite 242 des oben citirten Werkes sagt er, dass das Ich (*Mind or Ego*) zwar eine Reihe von Gefühlen (*feelings*) sei, aber eine Reihe, welche ihrer selbst, als vergangener und zukünftiger bewusst ist, und „wir sind zu der Alternative gedrängt, entweder zu glauben, dass das Ich etwas Verschiedenes sei von einer Reihe der Gefühle oder der Möglichkeiten derselben, oder die Paradoxie anzunehmen, dass etwas, das *ex hypothesi* nichts als eine Reihe von Gefühlen ist, seiner selbst als einer Reihe bewusst sein könne.“ Etwas unten fügt er hinzu, dass die eigentliche Schwierigkeit hier möglicherweise nicht in irgend einer Theorie des Factums, sondern in dem Factum selbst liegt.

dergleichen Dinge enthält. Solcher Art ist die pure Empfindung einer Farbe, eines Tons, eines Geschmacks, eines Geruchs und dgl. Unter einer *Vorstellung* dagegen versteht man einen im Bewusstsein vorhandenen Inhalt, welcher die Affirmation von Dingen ausser sich, nämlich den Glauben an das objective Dasein oder Gewesensein des in ihm Vorgestellten enthält. Solcher Art ist die Vorstellung der Farbe als einer Eigenschaft gesehener Dinge, die Erinnerung an unsere eignen vergangenen Erlebnisse und Aehnliches. Es fragt sich nun, ob die Empfindung unter irgend welchen Umständen zur Vorstellung werden kann, d. h. ob ein Gegenstand, der ursprünglich, seinem eignen Wesen nach keine Affirmation über andere Gegenstände, keinen Glauben an deren Dasein enthält, durch irgend welche äussere Einwirkung dahin gebracht werden kann, diesen Glauben in sich zu erzeugen? Die Noologisten sagen, dass dieses unmöglich ist, dass der den Vorstellungen innewohnende Glaube an Gegenstände etwas schlechthin Ursprüngliches und Eigenartiges ist, was kein Analogon in der ganzen Welt der Gegenstände findet und auch keinen Grund in derselben haben kann. Die Empiristen behaupten das Gegentheil. Es liegt also den Empiristen ob, zu zeigen, wie Glaube und Unglaube und überhaupt alle intellectuellen und logischen Functionen aus nicht-erkennenden, physischen, objectiven Vorgängen und Elementen entstehen. Kein Empirist hat aber auch nur den Versuch gemacht, dies wirklich zu zeigen; sie behaupten stets, dass die Vorstellung etwas Abgeleitetes sei, bleiben aber den Beweis davon immer schuldig. Die eigenthümliche Beziehung auf Gegenstände, welche das unterscheidende Wesen der Vorstellung ausmacht, setzen sie *implicite* voraus, während sie sie ostensibel leugnen. *Hume* hat einen schwachen Anlauf genommen, den *Glauben* als die Folge der Association der Vorstellungen darzustellen,*) musste aber denselben zu diesem Behufe für

*) Und zwar wohlbemerkt, nur den Glauben an einen *Zusammenhang* der Objecte unter einander, nicht den Glauben an deren *Dasein*

ein mehr als gewöhnlich »lebhaftes Gefühl« erklären, was so viel heisst, als die Sache gänzlich verfehlen, was auch *Hume* selbst nicht ganz verborgen blieb. Der Glaube ist ja offenbar gar kein Gefühl, da er sich auf abwesende, ja gar nicht existirende — vergangene oder zukünftige — Gefühle und Gegenstände beziehen kann. Bei zwei Empiristen, *Herbart* und *H. Spencer* findet man wenigstens die Absicht, die Erkenntniss selbst zu erklären; aber beide zeigen, dass sie auch nicht das leiseste Bewusstsein davon haben, um was es sich eigentlich handelt. *Herbart* glaubte genug gethan zu haben, wenn er in den inneren Zuständen des Subjects eine gewisse Abbildung, wenn nicht der Qualitäten, doch wenigstens der Verhältnisse der vorausgesetzten äusseren »realen Wesen« nachwies.*) Und ebenso glaubt *H. Spencer*, dass das Wissen erklärt sei, wenn man eine Correspondenz zwischen den Vorgängen in der äusseren Welt und den Vorgängen im Bewusstsein zeigt.***) Allein wenn auch eine solche *Correspondenz* ohne alle apriorischen Bedingungen möglich wäre, was, wie später gezeigt wird, nicht der Fall ist, so wäre dadurch das Wissen, die Erkenntniss, das Wesen der Vorstellung noch gar nicht begründet und begreiflich gemacht. Eine Correspondenz besteht allemal zwischen der Ursache und ihrer Wirkung, wenn auf alle Veränderungen der Ursache nach einem beständigen Gesetze entsprechende Veränderungen der Wirkung folgen und kein störender Einfluss dazwischen tritt.***)

selbst, welchen *Hume* für unerklärlich hielt. Allein gerade auf diesen letzteren kommt es an.

*) Man vergleiche das Kapitel „Von der Möglichkeit des Wissens“ in dem 2. Bando seiner *Allg. Metaphysik*.

**) Man vergleiche seine *Princ. of Psych.* vol. I., parts III. und IV., betitelt *General Synthesis* und *Special Synthesis*.

***) Am besten veranschaulichen dieses Verhältniss die Apparate, welche die Variationen der Temperatur, des barometrischen Luftdrucks u. ähnl. selbst registriren. Alle Variationen der Ursache werden hier von entsprechenden Veränderungen der Wirkung begleitet, welche letzte-

Die Wirkung kann sogar in gewisser Hinsicht eine genaue Abbildung der Ursache sein, wie das Bild im Spiegel oder ein photographisches Bild. Nichtsdestoweniger hat sie keine Spur von einer Vorstellung in sich. Die gewöhnliche Wirkung *percipit* nicht ihre Ursache, das photographische Bild *glaubt* nicht an das Dasein seines Originals. Die Empiristen müssen zeigen, wie es kommt, dass einige Wirkungen ihre Ursachen *vorstellen*, während andere es nicht thun. Sie müssen zeigen, durch welche Einwirkung und Bearbeitung ein Gegenstand oder ein objectiver Vorgang — es sei eine Empfindung oder etwas Anderes — dahin gebracht werden kann, dass er das Dasein anderer Gegenstände ausser sich affirmirt (nach der Ausdrucksweise der Metaphysiker: *setzt, ponirt*) oder negirt, vergleicht, urtheilt und Schlüsse zieht. Was der logischen Affirmation in der Wirklichkeit entspricht, ist das blosse Dasein von Gegenständen und Verhältnissen; was der logischen Negation in der Wirklichkeit entspricht, ist das blosse Nichtsein, die Abwesenheit von Gegenständen und Verhältnissen. Man muss nun zeigen, wie das blosse Dasein eines Gegenstandes sich zur Bejahung anderer Gegenstände, zum Glauben an das Dasein dieser Gegenstände steigern kann. Ja, man muss den noch verzweifelteren Versuch machen, zu zeigen, wie das Dasein eines Inhalts im Subject zur *Negation* von Gegenständen, zum Bewusstsein, dass etwas *nicht* existirt, verwendet werden kann, wie z. B. ein Gegenwärtiges zum Bewusstsein eines Vergangenen als solchen sich umwandeln kann.

Bei der geringsten Reflexion wird jedem einigermaßen denkenden und nicht voreingenommenen Menschen die vollständige Unmöglichkeit klar, die logischen Functionen und Eigenschaften der Vorstellung aus objectiven, physischen*)

ren aber unverwischbar fixirt werden und auf diese Weise die Constatirung der ersteren auch nach ihrem Verlaufe möglich machen.

*) Ich bemerke hier ausdrücklich, dass ich das Wort „physisch“ nicht als gleichbedeutend mit „materiell“ gebrauche, sondern um alles Objective überhaupt zu bezeichnen, im Gegensatze zum *Logischen*, wel-

Vorgängen abzuleiten, von welchen sie dem ganzen Wesen nach verschieden sind. Nur ist gerade in diesem Punkte die Voreingenommenheit bei Manchen ganz unüberwindlich und man sieht das Resultat davon. Es kann in der That keinen grösseren Contrast geben, als den zwischen der ängstlichen Genauigkeit und Sorgfalt, mit welcher die Thatsachen der äusseren Erfahrung untersucht werden und deren wahre Natur constatirt wird, und der Sorglosigkeit, die bei der Untersuchung der Thatsachen der inneren Erfahrung herrscht, und infolge deren die Natur eines für die gesammte philosophische Betrachtung so höchst wichtigen Datums, wie die Vorstellung, noch nicht festgestellt ist. Weil die Anhänger des Apriori sich alle möglichen Erfindungen erlaubt, weil sie die ganze Welt aus ihren Voraussetzungen deducirt haben, will man jetzt von dem Vorhandensein apriorischer Elemente der Erkenntniss überhaupt nichts wissen. Es ist nun einmal ein Gesetz des menschlichen Geistes, von einem Extrem immer zum anderen, entgegengesetzten getrieben zu werden. Aber, wie die Franzosen sagen, *les extrêmes se touchent*, und so sehen wir denn, dass die Empiristen, welche vor den leeren Deuteleien der Metaphysiker so grosse Scheu haben, bei der Erklärung der meisten Thatsachen des Bewusstseins selbst in leere Deuteleien verfallen. Die in der Philosophie leider so oft angewandte traurige Kunst, aus Nichts Etwas zu machen, wird von den Empiristen am wackersten ausgeübt, wie wir es hier des öfteren sehen werden.

Thatsache ist dieses:

1) Die Vorstellung enthält eine wesentliche Beziehung auf Gegenstände, eine Beziehung ganz eigenthümlicher Art, wie sie sonst nirgends vorkommt. Die Vorstellung trägt nämlich ihren Gegenstand selbst in sich, aber nur ideell, d. h. sie enthält

.....
 ches nur in den Thatsachen und den Eigenschaften des Vorstellens Platz hat. Daher nenne ich die Empfindungen physische Vorgänge oder Gegenstände und die Gesetze derselben physische Gesetze, weil sie von andern physischen Gesetzen nicht verschieden sind.

nicht allein eine Wiederholung gleichsam der Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern auch den Glauben an dessen reales Dasein, die Affirmation desselben ausser sich.

2) Trotzdem dass sie den Gegenstand genau reproduciren kann, ist doch die Vorstellung weit davon entfernt, eine blosser Abbildung desselben zu sein, sondern bleibt vielmehr an sich von allen seinen Eigenschaften unberührt, participirt in keiner Weise an diesen. So ist, wie schon früher erwähnt worden, die Vorstellung des Successiven nicht selbst successiv, die des Viereckigen und räumlich Ausgedehnten selbst nicht viereckig und nicht ausgedehnt, die Vorstellung des Schmerzes ist selbst nicht schmerzhaft, die der Sünde nicht sündhaft u. s. w.

3) Die Vorstellung ist in ihrem eigenthümlichen Wesen ein ursprüngliches Factum, wie die Farbe und der Ton. Die Eigenschaften der Vorstellung können aus keinen gegebenen Eigenschaften und Verhältnissen existirender und uns bekannter Gegenstände abgeleitet werden. Dies bedeutet *Leibnizens* Zusatz *Nisi intellectus ipse* zu dem bekannten Dictum *Nihil in intellectu, quod non in sensu*. Dieser Zusatz besagt, dass der Intellect (die Vorstellung) zwar keinen anderen Inhalt haben kann als den seiner unmittelbaren Objecte, d. h. der Empfindungen, dass aber in demselben dieser Inhalt auf eine ganz eigenthümliche Art und Weise existirt, welche aus keiner Einwirkung oder Zusammensetzung der Empfindungen entstehen kann.*)

*) Herr *Adolf Horwicz*, der die Erkenntnislehre sammt der Psychologie auf die Physiologie zu gründen sich bemüht und durch meine obigen Erörterungen, wie es scheint, unangenehm berührt worden ist, hat in seinem Werke *Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage* (2. Theil, I. Hälfte, 1875) über dieselben ein Verdammungsurtheil gefällt. Nach ihm behaupte ich die Ursprünglichkeit des Glaubens in der Vorstellung „auf keinen besseren Grund hin, als auf den negativ kritischen Nachweis, dass es den Empiristen und Sensualisten bis jetzt nicht gelungen sei, aus der Empfindung die Erkenntnis abzuleiten“ (S. 55—6).

6. Prüfung der Lehre, welche die Empfindung in der Vorstellung aufgehen lässt.

Wenn zwei Dinge für eins gehalten werden, so kann diese irrthümliche Auffassung zwei entgegengesetzte Richtungen einschlagen. Jedes der beiden verwechselten Dinge

Darauf erlaube ich mir Herrn H. in aller Ergebenheit zu bemerken, dass ich meinen Satz „aus ursprünglich nicht erkennenden Elementen kann nie Erkenntnis hervorgehen, oder mit anderen Worten, in einem blossen Object kann nie der Glaube an ein anderes Object entstehen“ gar nicht zu beweisen brauche, ebenso wenig wie ich zu beweisen brauche, dass aus einem Grashalm nie ein Kameel erwachsen oder dass ein Kreis nie viereckig sein kann. Dies versteht sich vielmehr von selbst. Diejenigen, welche das Gegentheil behaupten, müssen für ihre Behauptung Beweise bringen, und meine Hindenburg auf die totale Unzulänglichkeit aller derartigen versuchten Beweise ist bloss eine beiläufige Bestätigung meines Satzes, nichts mehr, da der Satz nichts Weiteres bedarf. Auf diese Kritik hin war ich nun gespannt zu sehen, was Herr *Horwicz* selbst Positives über den verhandelten Punkt vorbringen wird, und habe wirklich den folgenden Aufschluss darüber gefunden: „Wenn jeder Erkenntnisakt seinerseits wider Erkenntnis voraussetzt, wie ist dann ein Anfang des Erkennens überhaupt denkbar? Doch nur so, wenn die Erkenntnis aufgefasst wird als allmähliche Umformung einer anderen Seelenthätigkeit, die nur scheinbar etwas Anderes ist. Den Anfang aller Seelenthätigkeit bildet die Empfindung, diese ist der erste, früheste Bewusstseinsakt. Sollen wir nun nicht der theoretischen Erkenntnis zu Liebe neue Seelenthätigkeiten einführen, so bleibt Nichts übrig als die Annahme, dass bereits die Empfindung Erkenntnis sei, wenn auch noch keine theoretische“ (p. 116–7). Kritik zu üben ist hier unnöthig. Von dem grossen und so wichtigen Unterschiede zwischen dem Logischen und dem Physischen oder Objectiven, welchen ich hier möglichst ins Licht zu stellen suche, hat Herr H. ebenso wie von den anderen Lehren meines Werkes offenbar gar nichts verstanden. Daraus mache ich ihm nun keinen Vorwurf. Denn es kann allerdings nicht Jedermann diese Lehren verstehen, trotzdem dass sie klar und einfach genug sind. Aber es hat mich befremdet, zu sehen, dass Herr H. in seiner kurzen Auslassung über mein Werk nicht weniger als fünf factisch unwahre Aussagen vorgebracht hat. Es ist traurig, solchen Dingen bei einem Schriftsteller zu begegnen, der auf einige Respectabilität Anspruch macht.

kann nämlich seinerseits als das einzige und wesentliche in den Vordergrund gestellt werden; das andere wird dann als eine blosser Function desselben gefasst, als etwas in ihm eingeschlossenes oder Implicirtes. So geschieht es auch in den Theorien über die inneren Elemente der Erkenntniss. Es wird entweder die Empfindung (die Sensation) als das Einzige und Ursprüngliche anerkannt, und die Vorstellung wird dann als eine blosser Modification derselben gefasst. Es kann aber auch umgekehrt die Vorstellung allein anerkannt und die Empfindung für ein blosses Moment derselben gehalten werden. Die oben citirten Denker haben nur Sinn für das Individuelle, für das Objective, das stoffliche Element der Erkenntniss; es gibt daher nach ihnen nur Empfindungen und Reproduktionen der Empfindungen, welche den bloss objectiven, physischen Causalgesetzen der Association unterworfen sind. *Kant* repräsentirt die entgegengesetzte Richtung; er hatte nur Sinn für das Allgemeine, das Subjective, das vorstellende Element der Erkenntniss; er liess daher die Empfindung in der Vorstellung aufgehen und kannte nur apriorische Gesetze des Erkennens. In ihrem Gegensatze beleuchten diese Theorien ihre beiderseitige Unrichtigkeit am besten.

Die ungenaue Ausdrucksweise und die vielen Widersprüche in den Schriften dieses grossen Denkers lassen es schwer erscheinen, was man für seine eigentliche Ansicht zu halten hat; doch darf man bestimmt behaupten, dass *Kant* ausserhalb der Vorstellungen keinen denselben entsprechenden Inhalt im Ich anerkannte. Er hat zwar eine Seite der Receptivität im Erkennen angenommen, welche er *Sinnlichkeit* nannte; aber diese Sinnlichkeit soll nach ihm bloss »die Fähigkeit, *Vorstellungen* durch die Art, wie wir von den Gegenständen afficirt werden, zu bekommen« sein. (*K. d. r. V.*, S. 71.) Er dachte sich also, dass Vorstellungen unmittelbar durch die äusseren Gegenstände afficirt oder auch bewirkt werden. Einen Unterschied zwischen Vorstellung und Empfindung kannte er nicht. So heisst es bei ihm: »Die Wirkung eines Gegenstandes auf

die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, heisst *Empfindung*« (*Eb.*). An einer anderen Stelle wird die Empfindung ebenfalls als eine *species* des *genus* Vorstellung angeführt (*Eb.* S. 308). Kurz, *Kant* hat unter Empfindung den Inhalt, den Stoff oder wie er es nannte, die *Materie* der Vorstellungen verstanden. Dass auch die bloss reproducirten Gedanken und die Erinnerungen früherer Eindrücke ebenfalls nicht ohne Inhalt sein können und doch von den actuellen Eindrücken sehr verschieden sind, das scheint *Kant* nicht beachtet zu haben. Nach ihm sind also die Vorstellungen zwar durch wirkliche Gegenstände bewirkt, aber diesen letzteren durchaus nicht ähnlich. So weit ist seine Ansicht auch die der Sensualisten. Aber *Kant* hat ein ursprüngliches Vermögen des Subjects, Gegenstände vorzustellen, angenommen. Nur sollen nach *Kant* diese vorgestellten und erkannten Gegenstände nicht etwa die wirklichen Gegenstände sein, welche die Vorstellungen verursachen, sondern etwas ganz Anderes. Da *Kant* in diesem Punkte sich selber widersprochen hat, so muss man genau constatiren, dass dieses und nichts Anderes seine fundamentale Ansicht war. Die erkannten Gegenstände heissen bei ihm überall *Erscheinungen*, *Erscheinungen* heissen aber wiederum stets *Vorstellungen*. Das erkannte Object ist für *Kant* der blosser *Gedanke* von Etwas, in welchem die verschiedenen Vorstellungen mit einander verbunden werden. So sagt er denn an einer Stelle ausdrücklich, dass Vorstellungen, »sofern sie nach Gesetzen der Einheit, der Erfahrung verknüpft und bestimmbar sind, *Gegenstände* heissen« (*Eb.* S. 409). Auch an einer anderen Stelle steht die folgende ziemlich deutliche Aeusserung: »Wenn wir untersuchen, was denn die *Beziehung auf einen Gegenstand* unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, dass sie nichts weiter thue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art nothwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen« (*Eb.* S. 214). Uebrigens liegt diese

Annahme oder Auffassung seiner ganzen sogenannten Deduction der Kategorien und allen den vermcintlichen »Beweisen« der Grundsätze zu Grunde.

Es sollen also nach *Kant* sowohl die objectiven Empfindungen wie, Farben, Töne u. s. w., als auch die Gefühle der Lust und Unlust und andere innere Zustände einen dem erkennenden Subjecte selbst eigenen Inhalt darstellen. Die objectiven Empfindungen erscheinen uns nur deshalb als etwas Fremdes, als ein Nicht-Ich, weil sie in Folge einer apriorischen Disposition des Subjects im Raume vorgestellt, nach Aussen projectirt werden. Aus diesem Grunde allein gehören sie nach *Kant* zu einem »äusseren Sinne«, welchem die Raumschauung eigen ist, ohne im geringsten etwas wirklich Aeusseres vorzustellen.

Da nun nach *Kant's* Annahme die erkannten Gegenstände nichts waren, als die eigenen Vorstellungen des Subjects, so folgte daraus nothwendig, dass für ihn die Gesetze der erkannten Welt nichts Anderes sein konnten, als die Gesetze des erkennenden Subjects. In diesem Punkte stimmt *Kant* ebenfalls mit den Sensualisten überein. Aber gerade an diesen gemeinsamen Punkt knüpft sich der schärfste Gegensatz der beiden Lehren. Denn nach den Sensualisten sind die Gesetze des erkennenden Subjects selbst allein die objectiven, physischen, aposteriorischen, dem erkannten Inhalte innewohnenden Gesetze der Association; *Kant* behauptete dagegen umgekehrt, dass das Subject seine eigenen Gesetze der Natur *a priori* vorschreibe und erklärte dieses gleich dadurch, dass die Natur ja nirgendwo anders, als im Subjecte existire (*Eb.* S. 160—1, auch S. 681). Er sagt, dass »uns zwar die Materie aller Erscheinung nur *a posteriori* gegeben, die Form derselben aber müsse zu ihnen *insgesammt* im Gemüthe *a priori* bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden« (*Eb.* S. 72). Nicht allein also ignorirte *Kant* vollkommen den Zusammenhang des reproducirten Inhalts der Vorstellungen durch Association, obgleich diese schon von

Hume ziemlich ins Licht gestellt worden war, und hatte von der Rolle, welche die Induction bei dem Zustandekommen der Erkenntniss spielt, fast gar keine Ahnung; — sondern er dachte sich wunderbarer Weise sogar, dass die Gesetze, nach welchen unsere Empfindungen selbst in uns auftreten und unter einander zusammenhängen, und welche zu erforschen eben die Aufgabe der Naturwissenschaft ist, erst durch die Begriffe und Functionen des Verstandes zu Stande kommen. Er hat zwar manchmal das Bewusstsein gehabt, dass der Verstand einen Zusammenhang in den Erscheinungen gar nicht würde erkennen können, wenn in denselben keiner vorhanden wäre*), und mehrmals auch gesagt, dass die empirischen Naturgesetze nicht *a priori* aus dem Subjecte abgeleitet werden können; nichtsdestoweniger behauptete er aber steif und fest, am auffallendsten in seiner Lehre von der Causalität, dass alle Verbindung der Erscheinungen vom Subjecte komme.

Und doch liegt diesen Behauptungen *Kant's* eine richtige Ahnung zu Grunde, welche nur von den verkehrten Zuthaten befreit werden muss. Die Objecte (nämlich zunächst die Empfindungen) stehen zwar selbst unter einander in einem Zusammenhange, welcher ihnen nicht von dem erkennenden Subjecte verliehen werden kann; allein sie können nicht *verbunden* in das Bewusstsein des Subjects gelangen. Denn wahrgenommen werden nur die einzelnen Empfindungen, nicht aber die Verbindung derselben. Diese letztere muss erst erschlossen werden. Dass dieser Schluss und die Erkenntniss der Gegenstände überhaupt nicht ohne apriorische, dem Sub-

*) So setzt *Kant* den Fall voraus, „dass z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der *Synthesis* an die Hand gäbe und also dem Begriffe von Ursache und Wirkung entspräche, so dass mithin dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre“ (*Eb.* S. 133); was in die gewöhnliche Sprache übersetzt bedeutet, dass der Begriff der Causalität nichtig wäre, wenn uns in der Erfahrung selbst keine regelmässigen, unveränderlichen *Successionen* gegeben wären.

jecte selbst ursprünglich eigene Gesetze und Bedingungen möglich ist, das war es, worin *Kant* Recht hatte gegen die Sensualisten, welche behaupten, dass alle Verbindung des Verschiedenen im Bewusstsein und alle Erkenntniss überhaupt durch bloss Association zu Stande komme. Hier zeigt es sich gerade am deutlichsten, dass das Bewusstsein oder die Erkenntniss der Gegenstände (nämlich der Empfindungen) etwas von diesen selbst Unterschiedenes ist. Denn wäre in den Empfindungen selbst auch die Erkenntniss oder das Bewusstsein derselben gelegen, so brauchte ihr Zusammenhang nicht erst erschlossen zu werden, da dieser ja nicht ausserhalb derselben liegen kann.

Wir sehen also Folgendes. Nach *Kant* sind die von uns erkannten Objecte nirgends ausserhalb unserer Vorstellungen vorhanden. Nach den Sensualisten sind die Vorstellungen, die wir von den Gegenständen haben, selbst Gegenstände, nämlich gewisse innere Zustände (die Empfindungen), welche von Hause aus keine Disposition haben, andere Gegenstände vorzustellen. *Kant's* Ansicht führt, consequent gefasst, zu der Folgerung, dass auf dem Gebiete des erfahrungsmässigen Wissens überhaupt keine Unwahrheit, kein Irrthum, keine Nichtübereinstimmung zwischen der Vorstellung und ihrem Gegenstande möglich ist, da die Vorstellung überhaupt keinen Gegenstand hat, mit dem sie verglichen werden und von dem sie abweichen könnte. Die Ansicht der Sensualisten führt, consequent gedacht, zu der Folgerung, dass wenigstens in der Erkenntniss, die wir von uns selber haben, kein Irrthum, keine Nichtübereinstimmung zwischen der Vorstellung und ihrem Gegenstande möglich ist, da beide eins und dasselbe sein sollen. Die Sensualisten können nicht zeigen, wie ein Gegenstand dahin gebracht werden kann, andere Gegenstände vorzustellen. *Kant* kann umgekehrt nicht zeigen, wie es zu denken ist, dass die Vorstellungen sich auf Objecte beziehen, während es nach ihm keine Objecte gibt. Er glaubte dieser in der Natur der Vorstellungen liegenden Forderung entsprechender Objecte

durch die Annahme von »Dingen an sich« Genüge zu thun, welche von den Vorstellungen radical verschieden sind. Aber die »Dinge an sich« sind nach *Kant* nicht erkennbar, werden also von unseren Vorstellungen factisch gar nicht vorgestellt, entsprechen folglich denselben in keiner Weise. Es war ein offenes Missverständniss, was *Kant* veranlasst hat, zu behaupten, das eigentliche Object unserer Erkenntnisse sei ein X, ein unbestimmtes und unbekanntes Etwas, das sich jeder näheren Präcisirung entziehe.

Die unmittelbaren Objecte der Vorstellungen sind die Empfindungen. Es kann wohl einzelne Vorstellungen geben, welchen keine Gegenstände in der Wirklichkeit entsprechen, aber die *Vorstellung überhaupt* kann ohne solche nicht gedacht werden. Denn ihr Wesen besteht eben darin, dass sie selbst, an sich *nicht* das ist, was sie vorstellt, darin, dass sie Affirmationen über andere, von ihr unterschiedene Gegenstände enthält. Wenn die Vorstellung überhaupt keinen Gegenstand hätte, so würde sie eben nichts vorstellen, also keine Vorstellung, sondern selbst ein Gegenstand sein.

Man muss sich aber hüten, auch nicht in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen, wie es manchem wackeren Denker, der sich einen *Realisten* nennt, widerfahren ist. Sobald man nämlich einsieht, dass das Dasein von Vorstellungen im Allgemeinen das Dasein auch entsprechender Gegenstände verbürgt, geht man bisweilen sogleich zu der Behauptung über, dass es das Dasein entsprechender *äusserer* Gegenstände im Raume verbürge. Dieses zu behaupten haben wir aber keinen Grund und kein Recht. Denn die Vorstellung bezeugt unmittelbar nur ausser ihr, der Vorstellung, liegende Gegenstände. Allein »ausserhalb der Vorstellung« heisst noch nicht: »ausserhalb unseres Ich«, und noch weniger bedeutet es ein reales Dasein im *Raume*. Was wirklich ausser uns liegt, das können wir doch nicht wahrnehmen und können auch dessen nicht unmittelbar gewiss sein. Sowohl Behauptung, wie Verneinung sind hier Sache der Schlussfolgerung und können nicht an

das unmittelbare Zeugniß des Bewusstseins oder der Vorstellung appelliren. Unmittelbar gewiss ist nur, dass bei jeder Perception oder Wahrnehmung der Vorstellung eine gegenwärtige *Empfindung* ausser ihr entspricht, und dass sich in der Vorstellung überhaupt kein Inhalt vorfinden kann, welcher nicht in Empfindungen vorhanden gewesen wäre. Der ursprüngliche und über allen Zweifel erhabene *Realismus* ist also nur der Glaube, dass die Objecte unsrer Vorstellungen *real*, d. h. von unseren Vorstellungen selbst verschieden, nicht aber dass diese Objecte *Körper* oder überhaupt äussere Dinge im gewöhnlichen Sinne sind.

7. Von dem erkennenden Subjecte.

Bis jetzt habe ich die Vorstellung, um die Betrachtung nicht zu verwickeln, stets als etwas Einzelnes aufgeführt, welches nur zu einem Gegenstande in Beziehung steht. Es bleibt noch zu untersuchen übrig, ob eine Vorstellung wirklich vereinzelt stehen kann, oder ob sie nicht vielmehr Moment eines Anderen, Allgemeineren ist. In manchen Fällen ist das letztere ganz klar. Es kann zwei Vorstellungen von zwei Stühlen geben; wenn aber die Stühle mit einander verglichen werden sollen, so müssen sie nothwendig in einer Vorstellung zusammengefasst werden. Die Stühle selbst werden freilich nicht zusammengefasst, denn sie bleiben ja ausser der Vorstellung und von dieser unberührt. Und nicht einmal die Eindrücke, welche von den Stühlen herrühren, werden zusammengefasst; denn diese können nur nacheinander, nie zugleich sich dem Bewusstsein oder der Vorstellung darbieten. Nur die Vorstellung selbst kann in Folge der Reproductionsfähigkeit ihres Inhalts, sich Verschiedenes zugleich gegenwärtig halten. In der Vorstellung kann also ein verschiedener Inhalt verglichen werden. Aber sie ist dann eben nur *eine* Vorstellung oder ein Bewusstsein, der betreffende Inhalt mag so mannigfach sein, wie er will, und auf noch so viele Gegenstände bezogen werden. Ebenso wenig kann eine

einzelne Vorstellung Schlussfolgerungen vollziehen. Denn in einer Schlussfolgerung geht entweder eine Affirmation aus anderen hervor, oder sie wird durch andere negirt oder eingeschränkt. Dieses muss offenbar in einem Etwas statt finden, in welchem verschiedene Affirmationen verglichen und abgewogen werden können. Und wenn wir auch sagten, dass eine einzelne Vorstellung Affirmationen, Urtheile über einen Gegenstand implicirt oder enthält, so ist doch thatsächlich auch dieser Gegenstand stets ein sehr mannigfaltiges Ding (wie ein Stuhl, ein Haus, ein Mensch u. s. w.), in dessen Erkenntniss also nothwendig mehrere Affirmationen verglichen und verbunden sind. Es gibt in der That gar kein Inhalts-Element im Erkennen, welches nicht mit anderen Elementen verbunden wäre. Daraus folgt, dass es einzelne Vorstellungen eigentlich gar nicht gibt sondern nur einen *einselnen* (individuellen) *Inhalt* derselben und dass die Vorstellungen sich nur durch ihren Inhalt von einander unterscheiden und einen Anschein der Individualität erhalten. Das eigentlich Vorstellende, Vergleichende, Urtheilende und Schlussfolgernde ist also nothwendig eine Einheit, welche einen mannigfaltigen Inhalt in sich fasst und alle Operationen, welche wir bei der Vorstellung constatirten, an demselben vollführt. Diese Einheit nennt man das erkennende und denkende *Subject*.

Eine unmittelbar gewisse Thatsache ist das zweifache Bewusstsein seiner selbst und der äusseren Welt. Wir glauben uns selber und andere ausser uns existirende Dinge zu erkennen; wir unterscheiden in dem gegebenen Inhalte einen uns eigenen und einen uns fremden Theil, welche als das Innere und das Aeussere einander gegenüberstehen. Gerade an dieser Thatsache stellt sich die Einheit des Subjects am klarsten heraus. Eigenes und Fremdes, ebenso wie Inneres und Aeusseres, sind nämlich bloss Relationsbegriffe, welche eine gewisse Beziehung auf eine gemeinsame Einheit ausdrücken. Zwei Dinge können sich nicht unmittelbar, an sich wie Eigenes und Fremdes oder wie Inneres und Aeusseres

von einander unterscheiden, sondern nur in Rücksicht auf ein drittes Ding, welchem eben das eine eigen, das andere fremd, das eine innerlich, das andere äusserlich ist. Auch wissen wir, dass die Erkenntniss oder das Bewusstsein des Unterschiedes zweier Dinge etwas von diesen Dingen selbst Verschiedenes ist. Hier ist nun offenbar der Fall, dass eben das Bewusstsein oder das Subject, welches Eigenes und Fremdes oder Inneres und Aeusseres an dem Gegebenen unterscheidet, auch selbst den Beziehungspunkt für diese Unterscheidung abgibt. Wenn ich in dem gegebenen Inhalte etwas als mir eigen erkenne, so beziehe ich (der Erkennende) es offenbar auf mich selber, und ebenso wenn ich etwas als mir fremd erkenne, denn dann negire ich es eben von mir selber. Es werden von uns bekanntlich die Gefühle der Lust und Unlust als uns eigene und innere Zustände erkannt, dagegen die objectiven Empfindungen (wie Farben, Töne u. s. w.) als etwas uns Fremdes und Aeusseres. Hätte es ein erkennendes Subject gegeben, welches umgekehrt die objectiven Empfindungen als sich eigen, die Gefühle dagegen als sich fremd erkennen müsste, so würden bei diesem Subjecte Farben und ähnliche Dinge für das Innere, Lust und Unlust für das Aeussere gelten. Da nun aber Alles, was wir erkennen, entweder als etwas Inneres oder als etwas Aeusseres erkannt wird, so ist das erkennende Subject in uns die gemeinsame und stets dieselbe Einheit, welche nicht nur das gegenwärtig Vorhandene, so verschieden und vielfach es auch sei, sondern mit demselben auch das Vergangene und das Zukünftige im Bewusstsein vereinigt. Es ist möglich, dass wir uns von dieser Einheit, wie von der Einheit des Ich überhaupt, nie einen genügenden Begriff werden machen können; aber wir dürfen deshalb diese Einheit nicht leugnen. Denn die Einheit des erkennenden Subjects leugnen, heisst ja, *sich selber leugnen*, und dies ist, gelinde gesagt, das Wunderlichste, was einem denkenden Menschen je passiren kann.

Die Vorstellungen sind also nicht gleich geistigen oder

psychischen Atomen, die sich unmittelbar bekämpfen und zusammensetzen, sondern sie sind *Acte* des erkennenden Subjects. Unter Activität oder Spontaneität versteht man den ursächlichen Antheil einer Einheit an einem vielfachen Geschehen; ein solcher ist nun in den Urtheilen, den Schlüssen und allen Gestaltungen des Vorstellens und Erkennens nachweisbar. Man muss folglich begreifen, dass die Gesetze des vorstellenden und erkennenden *Subjects* selbst von den Gesetzen des *Inhalts*, welcher im Subjecte vorkommt, *verschieden* sind.

Soweit der Inhalt der Vorstellung durch gegenwärtige Empfindungen bestimmt wird, ist sein Auftreten natürlich den Gesetzen der Empfindungen unterworfen, deren Mittelpunkt ausserhalb des individuellen Ich liegt und von dem erkennenden Subjecte vollkommen unabhängig ist. Der reproducirte Inhalt der Vorstellungen dagegen erscheint und verschwindet nach Gesetzen des Zusammenhangs, den er erst in dem erkennenden Subjecte selbst, nämlich infolge der Association der Vorstellungen, eingegangen hat. Aber weder die eine noch die andere Art dieser Gesetze können die erkennende Function, deren eigenthümliche Beziehung auf die Gegenstände bedingen. Zu den gegenwärtig vorhandenen Empfindungen steht der ihnen entsprechende Inhalt der Vorstellung in dem Verhältnisse einer Wirkung zu ihrer Ursache oder eines Abbilds zu dessen Urbilde. Käme nichts zu diesem Verhältnisse hinzu, so würde auch nichts als eine blosser Wiederholung der Gegenstände in dem Vorstellen zu Stande kommen. Bei dem reproducirten Inhalte, bei der blossen Erinnerung fällt aber selbst dieses causale und abbildliche Verhältniss weg und das innerhalb der Vorstellung Liegende bleibt ohne alle Beziehung zu den Gegenständen draussen. Die infolge der Association innerhalb des Subjects erst entstandenen Gesetze können natürlich je nach der individuellen Beschaffenheit des Subjects und nach den Umständen, in welche dasselbe gestellt ist, verschieden ausfallen, was eine Uebereinstimmung mit den Gegenständen nicht allein nicht verbürgt, sondern geradezu ver-

hindert. Alle Affirmationen über Gegenstände, welche sich an den vorgestellten Inhalt knüpfen, sind daher nicht etwas diesem Inhalte selbst Inhäringendes, sondern sind vielmehr Acte des Subjects, welches bei aller Verschiedenheit des Vorgestellten dasselbe ist und bleibt. Glaube und Unglaube, Zweifel und Gewissheit sind daher nicht Zustände und Bestimmungen des vorgestellten Inhalts, sondern Zustände des vorstellenden Subjects. Welcher Art oder Natur müssen nun die Gesetze sein, welche dem Subjecte selbst, dessen erkennender Function eigen sind?

Sobald wir einsehen, dass es zu dem Wesen des Subjects gehört, den in ihm vorkommenden Inhalt auf Gegenstände zu beziehen, nach der Beschaffenheit desselben über das Dasein und die Natur der Gegenstände Urtheile, nicht allein unmittelbar, sondern auch mittelbar, durch Schlüsse, zu bilden, — wird es klar, dass die Gesetze des erkennenden Subjects selbst eine nothwendige Beziehung auf die Gegenstände und deren Auffassung impliciren, dass dieselben eben nichts Anderes sein können, als *allgemeine Principien von Affirmationen über Gegenstände*, d. h. eine innere Nothwendigkeit, *etwas von Gegenständen zu glauben*. Solcher Art Gesetze nennt man *logische Gesetze* und dieselben sind von den objectiven, physischen Gesetzen, zu welchen auch die Gesetze der Association gehören, dem innersten Wesen nach verschieden. Um diesen Unterschied klarer zu machen, müssen wir sehen, was die Association allein zu leisten vermag.

Es gibt bekanntlich zwei Grundgesetze der Association: 1) Nach der *Aehnlichkeit* des vorgestellten Inhalts und 2) nach dem *öfteren Zusammenvorkommen* (was die Engländer *Contiguity* nennen) desselben. Die mir gegenwärtigen Vorstellungen haben die Tendenz, frühere ihnen ähnliche ins Gedächtniss zu rufen, d. h. dem Bewusstsein ebenfalls gegenwärtig zu machen. Alles Wiedererkennen, alle Erinnerung und Vergleichung des Früheren mit dem Gegenwärtigen wäre offenbar ohne dieses Gesetz der Reproduction nicht möglich. Aber

auch ein unähnlicher Inhalt verbindet sich infolge seines öfteren Beisammenseins im Bewusstsein auf eine Weise, dass die Vorstellung des Einen auch die Vorstellung des Anderen nach sich zieht. Beispiele davon bietet uns das Leben in jedem Augenblicke. Wenn ich einen Gegenstand, z. B. ein Pferd oder einen Hund sehe, so ist mir dabei unmittelbar nichts als Gesichtseindrücke gegeben. Zu diesen gesellt sich aber sogleich die Vorstellung von den anderen Eigenschaften des Pferdes oder des Hundes, welche ich aus früheren Erfahrungen kennen gelernt habe und deren Vorstellung mit dem Gesichtsbilde dieser Thiere in meinem Bewusstsein unzertrennlich verwachsen ist. Es fragt sich nun, ob die Association des reproducirten Inhalts allein, ohne Betheiligung anderer Factoren und Bedingungen Urtheile und Schlüsse zu Stande bringen kann?

Nehmen wir das einfachste Beispiel eines Urtheils und eines Schlusses. Wenn ich erkenne und behaupte, dass zwei Dinge, *A* und *B*, mit einander verbunden sind, so ist dieses ein Urtheil. Wenn mir aber bloss das eine der beiden Dinge, *A*, gegeben ist und ich infolge jener Erkenntniss behaupte, dass auch das andere Ding (*B*) gegenwärtig sei, so ist dieses ein Schluss. Was leistet nun die Association dabei? Ihre ganze Verrichtung besteht offenbar einzig und allein darin, dass das Erscheinen des Inhalts *A* in mir, in meinem Bewusstsein auch das Erscheinen von *B* nach sich zieht oder zur Folge hat. Dass dieses kein Urtheil und kein Schluss ist, sieht Jedermann. Die Association ist eben ein rein objectives Causalgesetz, dem Wesen nach ganz ähnlich den anderen Causalgesetzen, welche in der Natur vorkommen. Sobald aber das Vermögen des Subjects hinzukommt, seinen Inhalt auf Gegenstände zu beziehen, führt die Association nothwendig zu Urtheilen und Schlüssen. Denn das Erscheinen eines Inhalts in meinem Bewusstsein ist dann eben mit der *Affirmation* oder dem *Glauben* verbunden, dass ein entsprechender Gegenstand in Wirklichkeit existire. Erst dadurch

wird die Verbindung, die Association der Vorstellungen von *A* und *B* in meinem Bewusstsein zu einem Erkenntnissgrunde, nach welchem ich aus dem Vorhandensein des Dinges *A* auch das Vorhandensein des Dinges *B* folgere. Die Beziehung des Inhalts auf Objecte ist also allein der Grund der Möglichkeit von Urtheilen und Schlüssen. Aber gerade diese Beziehung konnte niemals durch Association entstehen. Denn damit zwischen zwei Dingen eine Verbindung durch Association zu Stande komme, müssen eben beide zusammen und zwar oft dem Bewusstsein gegeben sein oder in demselben vorkommen. Aber der Gegenstand, das Object der Erkenntniss kann nie selbst in dem Bewusstsein, in der Vorstellung angetroffen werden, mithin auch keine Association mit dem Inhalte derselben eingehen. Will man indessen behaupten, dass der Gegenstand der Erkenntniss von dieser selbst gar nicht unterschieden sei, wohlan, dann kann von einem Gegenstande der Erkenntniss überhaupt nicht mehr die Rede sein, also auch nicht von Urtheilen und Schlüssen, da diese eben ein Hinausgehen der Vorstellung oder des Subjects über sich selber bedeuten. Dann würde es im Bewusstsein nur einen verschiedenartigen Inhalt geben, dessen Verschwinden und Wiedererscheinen nach physischen Gesetzen erfolgte, weiter aber nichts.

Wenn man die Theorien betrachtet, welche die Sensualisten über die Thatsachen der Erkenntniss aufgestellt haben, dann zeigt es sich auch gleich, dass dieselben stets *implicite* das voraussetzen, was sie ostensibel leugnen, nämlich die ursprüngliche Beziehung des erkennenden Subjects auf Gegenstände, eben die Fähigkeit, Gegenstände zu erkennen, welche in keinem realen Inhalte, sei er in mir oder ausser mir, liegen und auch nicht nach bloss physischen Gesetzen, wie diejenigen der Association, erfolgen kann. Weiter unten werde ich Gelegenheit haben, dieses näher nachzuweisen; jetzt soll bloss die Einsicht eingepägt werden, dass die Gesetze der Association unmittelbar bloss Gesetze des vorgestellten

Inhalts allein sind und nur mittelbar auch zu denen des erkennenden Subjects werden können. Die eigenen Gesetze des erkennenden Subjects sind ganz anderer Art, denn sie beziehen sich auf die Auffassung von Gegenständen, welche ausser der Vorstellung liegen; sie sind ursprüngliche Normen der Erkenntniss, Principien von Affirmationen, logischer, nicht physischer Natur.*)

Die in der eigenen Natur des Subjects liegenden Erkenntniss-Elemente, -Gesetze oder -Bedingungen pflegt man nun seit *Kant* Elemente und Bedingungen *a priori* zu nennen, im Gegensatze zu allem Dem, was dem Subjecte selbst nicht eigen, in seiner Natur nicht ursprünglich gelegen oder aus dieser ableitbar, sondern in das Subject von Aussen gekommen, bewirkt oder irgendwie von demselben im Laufe seines Lebens erworben wird. Diese letzteren Erkenntnisselemente nennt man *a posteriori* oder *empirisch*. Dazu gehört erstens der sämtliche *Inhalt* der Erkenntniss, da es eben in der Natur des erkennenden Subjects liegt, keinen eigenen Inhalt zu haben. Empirisch sind ebenfalls die Gesetze des Zusammenhangs der Empfindungen, die Gesetze, nach welchen in der objectiven Welt gerade diese bestimmte Wirkung aus dieser bestimmten Ursache folgt und gerade dieser bestimmte Complex zugleichseier Eindrücke das Wesen eines Dinges (einer Münze, eines Baumes, eines Tisches u. s. w.) offenbart, — kurz, die objectiven Gleichförmigkeiten in den Successionen und dem Zugleichsein der Phänomene. Empirisch ist aber auch der Zusammenhang, welcher in dem reproducirten Inhalte des Bewusstseins durch

*) Ein physisches Gesetz ist eine unveränderliche Art und Weise des Zugleichseins oder der Aufeinanderfolge von Erscheinungen oder realen Vorgängen. Ein logisches Gesetz dagegen ist die innere Disposition etwas von Gegenständen zu glauben. Die physischen Gesetze beherrschen die reale Aufeinanderfolge der Begebenheiten in der Ordnung der Zeit, die logischen Gesetze beherrschen die logische Aufeinanderfolge der Gedanken in der Ordnung des Begründens. Man sieht klar, dass beide durchaus verschiedener Natur sind.

Association im Laufe des Lebens zu Stande kommt. Diese drei Arten von Daten: 1) Der Inhalt des Erkennens, 2) der objective Zusammenhang desselben nach Naturgesetzen und 3) der subjective Zusammenhang desselben in der Reproduction, — bilden das dem Subjecte *Gegebene*, welches nicht aus ihm hervorgeht, aber dasselbe erfüllt und vielfach bestimmt.

Alle Elemente der Erkenntniss habe ich in diesem einleitenden Kapitel so weit ins Licht zu setzen versucht, als zum Verständniss und zur Begründung des Nachfolgenden nöthig schien, und ich hoffe, dass niemand diese Erörterungen zu weitläufig finden wird, wenn er überlegt, wie wesentlich von der richtigen Auffassung gerade dieses Punktes die ganze Richtung und, man kann sagen, das ganze Schicksal der Philosophie abhängt.

DRITTES KAPITEL.

VON DEM KRITERIUM DER WAHRHEIT ODER DEM PRINCIPE DER MITTELBAREN GEWISSHEIT.

1. *Wie ist Unwahrheit möglich?*

Nachdem Unwahrheit als Thatsache constatirt worden ist, nachdem man eingesehen hat, dass in der Vorstellung Manches vorkommen kann, dem in der Wirklichkeit nichts entspricht, wird es klar, warum dem Bewusstsein nur das Bewusstsein, die Vorstellung selbst unmittelbar gewiss sein kann. Allein eben diese Eigenthümlichkeit der Vorstellung, sich auf reale ausser ihr existirende Objecte wesentlich zu beziehen, implicirt die Gewissheit, dass der Vorstellung *überhaupt* nothwendig solche Objecte entsprechen müssen. Demgemäss sehen wir denn auch, dass es Fälle gibt, wo wir an der Wahrheit unserer Erkenntniss, d. h. an deren Uebereinstimmung mit ihrem Object schlechterdings nicht zweifeln können. In erster Linie gehören dazu die Wahrnehmungen unserer eigenen inneren Zustände. Wenn ich z. B. einen Schmerz fühle, so ist es mir unmöglich, nicht zu glauben, dass ein wirkliches Schmerzgefühl in mir existirt, da ich in diesem Falle sowohl der Erkennende als auch der Gegenstand der Erkenntniss selbst bin. Aber die gleiche Bewandniss hat es auch mit der Wahrnehmung der Gegenstände, welche zwar nicht zu meinem eigenen, subjectiven Wesen gehören, in welchen ich nichts von mir selbst erkennen kann, welche aber doch innerhalb meiner

selbst angetroffen werden und durch keine Zwischenglieder von meinen Vorstellungen getrennt sind, wie die objectiven Empfindungen der Farben, Töne, Gerüche, des Geschmacks u. ähnl. Die in dem Wesen der Vorstellung selbst begründete Beziehung auf entsprechende ausser ihr liegende Objecte verbürgt mir also das objective Dasein alles Dessen, was ich in mir selber wahrnehme. Dagegen kann aber allerdings dasjenige, was ausser mir liegt, weder von mir wahrgenommen werden, noch für mich unmittelbar gewiss sein. Ein »wahrgenommener Gegenstand« und ein »in mir selber liegender Gegenstand« sind Wechselbegriffe.

Nur Philosophen — und namentlich in Deutschland — konnte es passiren, sich in die *Idee* so sehr zu vertiefen, dass sie darüber die wesentliche Beziehung der Idee, d. h. der Vorstellung zu der objectiven Wirklichkeit, worin gerade das eigenthümliche Wesen der Vorstellung besteht, — übersahen. Da hat es denn grosse Noth gegeben, einen Uebergang von dem Idealen zum Realen aufzufinden,*) während der gewöhnliche Mensch sich um diesen Uebergang nie zu kümmern braucht, da er ihm stets gesichert ist. Freilich bildet die unmittelbare Wahrnehmung der Gegenstände nur einen Theil unserer Erkenntniss der Wirklichkeit; das Meiste davon ist erschlossen, mittelbar erreicht. Allein das Problem, welches darin liegt, ist nicht dieses: Wie wir von der Erkenntniss zu Gegenständen überhaupt, sondern nur: Wie wir von einem Gegenstande zu einem anderen in der Erkenntniss über-

*) In dieser Perplexität hat man Zuflucht genommen zu der Behauptung der „Identität von Denken und Sein“, welche in dieser Ausdrucksweise sehr vornehm klingt, aber in die gewöhnliche Sprache übersetzt, sich als Ungereimtheit erweist. Denn „Identität von Denken und Sein“ bedeutet in der gewöhnlichen Sprache „Identität der Vorstellung mit ihrem Gegenstand“, d. h. dass die Vorstellung *dasselbe* ist wie ihr Gegenstand, was gar keinen Sinn hat. Denn das Wesen einer Vorstellung als solcher besteht eben darin, dass sie selbst, an sich *nicht* das ist, was sie vorstellt, sonst wäre sie eben keine Vorstellung. Und was soll bei dieser Voraussetzung die Thatsache der Unwahrheit bedeuten?

gehen können? — und dieses bietet keine besondere Schwierigkeit.

Nach den vorhergehenden Erörterungen ist es also klar, dass in dem blossen *Inhalte* der Vorstellungen überhaupt nie Unwahrheit vorkommen kann, denn es gehört eben zu dem Wesen der Vorstellung, keinen eigenen Inhalt zu haben. Wenn wir daher etwas sehen, hören oder betasten, so ist es schlechterdings nicht möglich, zu zweifeln, dass etwas Gesehenes, Gehörtes oder Betastetes, eine Farbe, ein Ton oder eine Härte ausserhalb der Vorstellung (nämlich als Empfindung) da ist. Unwahrheit kann also niemals in dem Inhalte selbst, sondern nur in den *Verbindungen* und den *Beziehungen* des vorgestellten Inhalts vorkommen und in den Affirmationen, welche sich an denselben knüpfen. Wir müssen nun sehen, aus welchem Grunde dieses geschehen kann.

Der Grund davon liegt in dem Vermögen der Vorstellung, den einmal gehaltenen Inhalt in sich zu *reproduciren*. Der reproducirte Inhalt kann leicht in eine Zusammensetzung gebracht werden, welcher in der Wirklichkeit nichts entspricht. An und für sich macht dieses nun zwar keine Unwahrheit aus. Da dieses aber in dem Subjecte statt findet, welches seiner Natur nach jeden in seinem Bewusstsein vorkommenden Inhalt als Gegenstand ausser sich erkennt, — so führt es nothwendig zur Unwahrheit. Denn das Subject hält eben die in ihm selbst zu Stande gekommene, bloss subjective Zusammensetzung des reproducirten Inhalts für eine objective Zusammensetzung der Gegenstände draussen. Die hauptsächlichste Quelle des Irrthums ist demnach die *Association* der reproducirten Vorstellungen.

Das Subject kann einmal zu dem Bewusstsein gelangen, dass nicht Alles, was sich in ihm vorfindet, in entsprechender Weise auch in der Wirklichkeit existire; besonders wenn es den Einfluss merkt, welchen es selbst, sein eigener Wille auf die Gestaltungen des reproducirten Inhalts in seiner Einbildung ausübt. Aber das Verwachsen der Vorstellungen infolge

ihres beständigen Zusammenvorkommens entwickelt eine Gewalt im Bewusstsein, welcher die Einsicht des Subjects nur zu oft zum Opfer fällt. Wenn eine gegenwärtig vorhandene Vorstellung kraft der Association eine andere unwiderstehlich nach sich zieht und dem Bewusstsein aufdrängt, so kann das Subject — dessen ganze Natur ja darin besteht, alles in ihm Vorhandene auf Gegenstände zu beziehen — nicht umhin, eben in diesem peremptorischen Auftreten das Merkmal eines objectiven Ursprungs und in dem unzertrennlichen Zusammenhang seiner Vorstellungen einen Zusammenhang der entsprechenden Gegenstände oder Facta selbst zu sehen. Ja, diese Gewalt ist so subtil, dass das Subject in der Regel gar nicht dazu kommt, dieselbe auch nur zu beurtheilen, sondern verfährt nach ihr, wie nach einem inneren Gesetze seiner erkennenden Funktion. Ausserdem ist die Association der Vorstellungen, wie wir sehen werden, auch ein Princip des richtigen Schliessens, ohne welches ein Fortschreiten der Erkenntniss gar nicht möglich gewesen wäre. Daher berückt sie auch nicht allein blosser Anfänger und Kinder, sondern selbst die schärfsten, erfahrensten und umsichtigsten Denker, ja sogar diejenigen, welche selbst Alles durch die Association erklären wollen. Besonders in der Philosophie entwickelt sie ihre irreführende Macht am grossartigsten. Hier sehen wir selbst Männer, welche die Unrichtigkeit einer Ansicht ganz klar einsehen und entschieden behaupten, derselben dennoch immer wieder verfallen, weil sie durch eine unüberwindliche Gewohnheit des Denkens dazu getrieben werden. Als eine der durchgreifendsten unter diesen erwähne ich hier die Gewohnheit des Denkens, jedes Verhältniss in der Wirklichkeit als ein causales Verhältniss (von Ursache und Wirkung) anzusehen oder für ein solches zu halten. Die meisten Verirrungen der Metaphysik können, wie ich weiter nachzuweisen hoffe, auf diese Gewohnheit als ihre Quelle zurückgeführt werden.

Es gibt vom philosophischen Standpunkte aus betrachtet, noch eine andere Art und Quelle des Irrthums, als diejenige

aus Association der Vorstellungen, — nämlich eine, welche bewirkt, dass wir den Inhalt unserer Empfindungen (wie Farben, Töne u. s. w.) als etwas ausser uns Existirendes, als Eigenschaften äusserer Dinge erkennen. Ehe ich aber zeigen kann, welches das Princip dieser Unwahrheit im Erkennen ist, muss ich erst nachweisen, dass es nicht die Association der Vorstellungen ist. Und dies kann erst in einem der folgenden Kapitel geschehen, wo ich die empiristische Erklärung der Erkenntniss einer äusseren Welt, durch Association, welche von *Stuart Mill* aufgestellt worden ist, einer Prüfung unterwerfen werde. *)

Eine sehr ergiebige Quelle von Irrthümern liegt endlich noch in der Sprache, in der Nothwendigkeit, mit Hülfe von Worten zu denken. Wenn wir Worte gebrauchen, ohne die ganze und genaue Bedeutung der damit bezeichneten Begriffe in unserem Bewusstsein uns gegenwärtig zu halten, so können wir natürlich durch Worte leicht zu irrthümlichen Urtheilen und zu Fehlschlüssen verleitet werden, welche, wie die Geschichte der menschlichen Meinungen lehrt, sich Jahrtausende hindurch erhalten können und durch ihre Entfernung von ihrer Quelle in der Zeit an Autorität nur noch zunehmen. Der Vorzug des wissenschaftlichen Denkens vor dem gewöhnlichen besteht vor Allem darin, dass bei dem ersteren eine genaue Correspondenz zwischen den Gedanken und den sie ausdrückenden Worten eingehalten wird oder wenigstens werden soll, was im gewöhnlichen Denken nicht immer durchzuführen ist.

*) Hierbei ist zu bemerken, dass die Erkenntniss unserer Empfindungen als Dinge ausser uns (im Raume) auf dem Standpunkte der Erfahrung keinen Irrthum ausmacht, da die Gesetze der Erfahrung mit dieser Auffassung der Empfindungen factisch congruiren, wie es weiter unten gezeigt werden wird.

2. *Wie ist das Bewusstsein der Unwahrheit möglich?*

Auf welche Weise im Subjecte unwahre Affirmationen, ein unwahrer Glaube entstehen kann, habe ich im Vorhergehenden zu zeigen versucht. Nun fragt es sich aber: Wie kann das Subject zu dem *Bewusstsein* kommen, dass irgend eine seiner Affirmationen oder Vorstellungen unwahr ist?

Die Empiristen, welche die Erkenntniss aus ursprünglich nicht erkennenden Elementen abzuleiten haben, müssen zeigen, wie überhaupt die Affirmation eines Gegenstandes, der Glaube an das Dasein desselben in einem andern Gegenstande entstehen kann. Wir dagegen, die wir diesen Glauben als ein ursprüngliches, unableitbares Factum, als eine Grundeigenschaft der Vorstellung erkannt haben, müssen umgekehrt zu zeigen suchen, wie es kommen kann, dass die Affirmation des Gegenstandes in der Vorstellung oder im Bewusstsein manchmal aufgehoben wird; wie es geschieht, dass wir an das reale Dasein eines Gegenstandes, den wir uns vorstellen, *nicht* glauben.*)

Das Wesen der Vorstellung und des erkennenden Subjects besteht, wie wir wissen, in Affirmationen über Gegenstände. Eine Affirmation kann aber unmittelbar nie eine Negation weder ihrer selbst, noch einer andern Affirmation sein oder auch eine solche enthalten. Wie gelangt also das Subject zu dem Bewusstsein einer Negation? Bei der Vergleichung verschiedener Gegenstände entsteht zwar das Bewusstsein, dass einer *nicht* ist wie der andere. Aber von diesem Bewusstsein

*) Wie wenig die Behauptung der Empiristen, dass der Glaube in uns etwas Secundäres, Gewordenes sei, durch die Thatsachen bestätigt wird, ist allgemein bekannt. Die Erfahrung zeigt durchgängig, dass der Glaube das Ursprüngliche, der Unglaube und der Zweifel das Spätere und Abgeleitete ist. Ein Kind glaubt an die objective Realität alles Dessen, was in seinen Vorstellungen vorkommt, bis es durch Erfahrung von der Unwahrheit einiger seiner Vorstellungen überzeugt wird. Wie dieses letztere möglich ist, wollen wir eben jetzt zu zeigen suchen.

bis zur Erkenntniss, dass die Vorstellung selbst von ihrem Gegenstande abweicht, mit demselben nicht übereinstimmt, ist immer noch kein directer Uebergang möglich. Denn da die Natur der Vorstellung eben darin besteht, einen Gegenstand vorzustellen, so kann man aus ihr selbst natürlich nie unmittelbar ansehen, dass sie ihren Gegenstand *nicht* (wie er ist) vorstellt. Das Einzige, was sich unmittelbar aus den That-sachen ergeben kann, ist dieses: Es können zwei verschiedene Vorstellungen von demselben Gegenstande entstehen. Aber dieser Umstand liefert an und für sich noch keinen Beweis dafür, dass die eine der beiden Vorstellungen unwahr sein müsse. Denn der Gegenstand könnte ja möglicherweise von sich selber unterschieden sein; und so lange wir von dem Gegenstande nichts wissen können, als nur vermittelt der einzelnen Vorstellungen, die wir von ihm haben, muss für uns der Unterschied dieser Vorstellungen eben einen Unterschied in dem Gegenstande selbst bedeuten. — Ist die eine dieser Vorstellungen eine unmittelbare Wahrnehmung des Gegenstandes, die andere dagegen bloss reproducirt, so geben wir zwar von vornherein zu, dass der ersteren unmittelbar eine grössere Kraft der Affirmation (eine höhere Gewissheit) inne-wohne, als der letzteren. Allein so lange die Vorstellungen nicht in einen Gegensatz zu einander gerathen, kann das Subject von diesem Unterschiede der Gewissheit keine Ahnung bekommen. Denn es hat eben keine Gelegenheit, dieselben gegen einander abzuwägen. Und an sich können einzelne Vorstellungen und ihre Affirmationen nie im Gegensatze zu einander stehen.

Wenn es aber ein allgemeines Princip von Affirmationen über Gegenstände gibt, welches besagt: »Jeder reale Gegenstand ist sich selbst gleich oder von sich selbst nicht verschieden«, dann müssen nothwendig zwei abweichende Vorstellungen, welche denselben Gegenstand betreffen, in einen Gegensatz zu einander oder in Conflict gerathen. Die Affirmation der einen negirt dann die der anderen, die Wahrheit

der einen schliesst die Wahrheit der anderen aus, weil sie eben nicht beide wahr sein können; und diejenige Vorstellung, welche eine geringere Kraft der Affirmation besitzt, wird als unwahr erkannt. Auf Grund eben dieses Principis wird, wie wir im 2. Bande sehen werden, auch das Vergangene als solches erkannt, also das Bewusstsein einer Succession überhaupt erst möglich gemacht. Das allgemeine Princip der Affirmationen ist nothwendig zugleich auch ein allgemeines Princip von Negationen; durch dasselbe allein können wir zum Bewusstsein gelangen, dass Etwas (d. h. etwas Vorgestelltes) *nicht ist*.

Kann nun dieses allgemeine Princip selbst aus der Erfahrung abgeleitet werden, d. h. sich aus der blossen Vergleichung der einzelnen vorhandenen Vorstellungen ergeben? Diese Voraussetzung würde sich offenbar in einem Cirkel bewegen. Denn das Zeugniß der einzelnen Vorstellungen müsste dann eben gegen sie selbst gerichtet sein, was nicht möglich ist. Ohne die Unterscheidung des Wahren vom Unwahren und ohne die Erkenntniß der Successionen könnte eine Erfahrung überhaupt gar nicht entstehen, diese sind aber selbst nur auf Grund jenes Principis möglich. Hier begnüge ich mich mit diesen vorläufigen Andeutungen; dem eigentlichen Beweise der Apriorität und der objectiven Gültigkeit unseres Principis wird das ganze zweite Buch des vorliegenden Bandes gewidmet.

Wenn nun von demselben Gegenstande zwei verschiedene Vorstellungen vorhanden sind und wir aus irgend einem Grunde schon wissen, dass nur eine derselben wahr sein kann, so fragt es sich noch: Wie können wir die wahre Vorstellung von der unwahren unterscheiden?

Die unmittelbare Wahrnehmung eines Gegenstandes trägt stets auch die unmittelbare Gewissheit ihrer Richtigkeit oder Gültigkeit in sich und jede ihr widersprechende Vorstellung ist nothwendig unwahr. Dieses gibt uns einen unfehlbaren Probirstein zur Unterscheidung des Wahren vom Unwahren. Allein in den meisten Fällen sind wir gar nicht in der Lage, diesen Probirstein direct anzuwenden, uns von der Richtigkeit

oder Unrichtigkeit einer Behauptung oder einer Vorstellung durch unmittelbare Wahrnehmung zu überzeugen. Es sind gewöhnlich reproducirte Vorstellungen (wir werden dieselben *Gedanken* nennen), welche nur durch Schlussfolgerung auf einen Gegenstand bezogen werden, zwischen denen wir zu entscheiden haben. Die Frage ist also: Was ist das Schliessen und welche Garantien und Kriterien seiner Richtigkeit kann uns dasselbe bieten?

Diese Fragen will ich in den nächsten Paragraphen, wenn auch nur provisorisch, zu beantworten suchen.

3. *Vorläufige Betrachtungen über das Schliessen im Allgemeinen und insbesondere über den Syllogismus.*

Das Schliessen ist ein mittelbares Erkennen, das Erkennen eines Gegenstandes vermittelt eines anderen. Das Schliessen besteht darin, dass wir von einem Gegenstande das affirmiren oder behaupten, was wir von einem anderen erkannt haben. Dies implicirt nun offenbar die Voraussetzung, dass diese Gegenstände mit einander *identisch* oder übereinstimmend sind. Eine Schlussfolgerung ergibt also genau so viel Gewissheit, als diese Voraussetzung in dem betreffenden Falle bietet.

Hier zweigen sich nun die zwei grossen Methoden oder Weisen des Schliessens ab. Wenn uns nämlich die Identität mehrerer Fälle *a priori* gewiss ist, dann ist das Schliessen vom einen auf den anderen — ein *Syllogismus*. Wo aber die Identität oder vielmehr die Aehnlichkeit der Fälle nur auf *empirischem* Wege constatirt wird, ist das Schliessen vom einen auf den anderen — eine *Induction*. Wäre uns nie und nirgends die Identität mehrerer Fälle *a priori* gewiss, so würde es keinen Syllogismus geben, sondern nur ein syllogistisches Verfahren, welches bloss den absteigenden Theil der Induction (als Deduction) bildet. — Aber der Identität mehrerer Fälle *a priori* gewiss sein heisst eben, eine all-

gemeine Einsicht *a priori* haben. Die Empiristen, welche die Möglichkeit solcher Einsichten leugnen, verfahren daher consequent, wenn sie alle Deduction für ein blosses Moment der Induction und den Syllogismus für eine Tautologie halten, wie es z. B. *Stuart Mill* in seinem Werke über die Logik thut. Wir müssen aber beides, sowohl den Syllogismus als die Induction, etwas näher ins Auge fassen, obgleich eine detaillirtere Behandlung dieses Themas erst im 2. Bande vorgenommen werden kann.

Der echte Syllogismus ist die Substitution des Gleichen für das Gleiche oder des Identischen für das Identische. Die Grundlage jedes Syllogismus besteht bekanntlich aus zwei Urtheilen oder Sätzen, den sogenannten Prämissen, welche ein Glied (den *terminus medius*) *gemeinsam* haben. In dem Schlusssatze fällt dieses gemeinsame Glied weg und die beiden übrigen werden durch Substitution des Gleichen für das Gleiche mit einander in Verbindung gebracht. Die Grundaxiome aller Syllogismen sind daher die folgenden zwei Sätze: 1) Von zwei identischen Dingen kann dasselbe prädicirt werden, und 2) von zwei nicht identischen Dingen kann nicht dasselbe prädicirt werden. Jenes ist das Axiom aller positiven, dieses das Axiom aller negativen Schlussfolgerungen in Syllogismen. Diese Axiome sind nun, wie alle identischen Sätze, unmittelbar gewiss, daher ergibt auch jeder echte Syllogismus vollkommene Gewissheit. Es fragt sich nur, ob es dergleichen überhaupt gibt?

Es gibt unstreitig solche, nämlich da, wo wir die Möglichkeit einer Menge identischer Fälle nicht aus dem Gegebenen empirisch ableiten, sondern einfach selbst voraussetzen, wie es z. B. in der Arithmetik und der Geometrie geschieht. Die Arithmetik fragt nicht darnach, ob es in der Wirklichkeit vollkommen gleiche Einheiten gebe, sie setzt solche selbst voraus. Von allen Unterschieden der Dinge abstrahirt sie; die Einheiten, mit welchen sie operirt, haben gar keine andere Eigenschaft als die, Einheiten zu sein und sich in eine

Summe zusammensetzen zu lassen. In der Arithmetik ist daher eine Schlussfolgerung durch echte Syllogismen, durch Substitution des Gleichen für das Gleiche möglich. Ebenso wenig nimmt die Geometrie zur Basis ihrer Demonstrationen eine empirische Constatirung von Linien und Figuren, welche sich in der Wirklichkeit vorfinden würden. Die geraden Linien, Dreiecke und Kreise, mit welchen sie operirt, sind nur diejenigen, welche *ihren Definitionen* der geraden Linie, des Dreiecks und des Kreises entsprechen. Die Identität derselben ist mithin von vornherein gesichert und die Geometrie schreitet daher in ihren Schlussfolgerungen ebenfalls durch echte Syllogismen, durch Substitution des Gleichen für das Gleiche, fort.

Warum können wir nun aber nicht Alles und Jedes, z. B. eine Farbe, einen Ton oder Aehnliches auf dieselbe Weise, wie Linien und Figuren, abstrahiren und dann gleichfalls durch Syllogismen etwas Weiteres daraus *a priori* erschliessen? Darauf hat *Kant* geantwortet, dass zu einem solchen Verfahren *synthetische Sätze a priori* nöthig sind, welche die ersten Prämissen abgeben.

Ein synthetischer Satz ist derjenige, welcher ein Verhältniss zweier Dinge oder zweier Bestimmungen eines Dinges ausdrückt. Wenn ich sage: »Ein Ding *A* besitzt unter anderen Eigenschaften oder Merkmalen auch das Merkmal *B*«, so ist das ein synthetischer Satz, weil hier der Zusammenhang der Eigenschaft *B* mit den anderen Eigenschaften des *A* behauptet wird. Wenn dagegen das Ding *A* gar keine anderen Eigenschaften, ausser *B* besässe, so würde der Satz »*A* besitzt die Eigenschaft *B*« oder wie man es gewöhnlich einfacher ausdrückt, »*A* ist *B*« ein *identisches* (nach *Kant's* Ausdrucksweise *analytisches**) Urtheil sein. Denn *A* und *B*

*) Der Unterschied zwischen synthetischen, analytischen und identischen Urtheilen wird noch weiter unten, besonders im 2. Band zur Sprache kommen.

wären dann eben von einander in keiner Weise unterschieden, sondern das Prädikat hätte nur genau das wiederholt, was schon im Subjecte gesagt wäre. Ein synthetischer Satz *a priori* heisst also: Eine Einsicht *a priori* in den Zusammenhang zweier Bestimmungen.

Es ist nun leicht zu ersehen, dass zu Schlussfolgerungen in der That nur synthetische Sätze verwendet oder gebraucht werden können. Denn wenn es eine Menge identischer Fälle gäbe, welche gar keinen Zusammenhang des Verschiedenen in sich enthielten, sondern nur eine einfache untheilbare Qualität oder Bestimmtheit *A* darböten, so würde offenbar die Constatirung der Identität zweier solcher Fälle zu keiner weiteren Affirmation, zu keinem weiteren Urtheil, als welches in der Constatirung selbst gelegen wäre, führen können.*)

*) Man wird vielleicht bemerken wollen, dass z. B. die Einheiten, welche die Arithmetik gebraucht, gar keine Verschiedenheit von Bestimmungen in sich enthalten, vielmehr vollkommen einfach sind und dennoch Stoff zu Syllogismen, zu Schlussfolgerungen darbieten. Allein die Arithmetik folgert auch nichts über die Natur der Einheiten und schliesst nicht von einer individuellen Einheit auf andere; sondern ihre Folgerungen beziehen sich auf die verschiedenen Weisen, eine Summe von Einheiten zu bilden. Da die Einheiten selbst von vornherein als vollkommen gleich angenommen werden, so ist also auch *a priori* gewiss, dass alle Bildungsweisen einer Summe quantitativ vollkommen gleich sind, und man kann daher von einer auf die andere durch Syllogismen schliessen. — Es muss schon hier bemerkt werden, dass, obgleich der Process der syllogistischen Schlussfolgerung immer in derselben Function, nämlich in der Substitution des Gleichen, (oder Identischen) für das Gleiche (oder Identische) besteht, dadurch dennoch in verschiedenen Fällen zweierlei verschiedene Resultate erzielt werden können. Nämlich entweder wird dadurch die *Gleichheit* (oder Identität) zweier Dinge erkannt, welche unmittelbar nicht eingesehen werden konnte; oder es wird dadurch der *Zusammenhang* zweier Dinge erkannt, welcher unmittelbar nicht eingesehen werden konnte. Denn es giebt zwei Hauptarten synthetischer Urtheile, diejenigen, in welchen die Gleichheit oder Identität zweier Dinge oder Grössen behauptet wird ($A = B$), und diejenigen, in welchen der Zusammenhang zweier Dinge oder Bestimmungen behauptet wird, und deren

Wenn dagegen die Bestimmtheit *A* mit einer anderen *B* unzertrennlich zusammenhängt, dann kann ich, wo nur *A* vorkommt, sogleich wissen und behaupten, dass auch *B* dabei sein muss, was eine Schlussfolgerung ist. Ist mir nun der Zusammenhang von *A* und *B* *a priori* gewiss, dann ist diese Schlussfolgerung — ein Syllogismus; im entgegengesetzten Falle aber — eine Induction. Denn auf dem Wege der Erfahrung kann ich eben den Zusammenhang zweier Dinge, *A* und *B*, gar nicht anders erkennen, als durch die bloss empirische Constatirung mehrerer ähnlicher Fälle, wo *A* und *B* zusammen vorgekommen sind.

Ein *materiales* Kriterium der Richtigkeit des durch Syllogismen Erschlossenen ist, wie man aus dem Vorhergehenden ersieht, nicht nöthig. Denn einen Syllogismus gibt es nur da, wo die Identität der Data zwischen denen geschlossen wird, *a priori* gewiss ist, also keiner weiteren Bürgschaft bedarf.*) Wenn die Prämissen nicht selbst unmittelbar gewiss oder ebenfalls durch Syllogismen aus dem unmittelbar Gewissen abgeleitet sind, dann ist die Folgerung aus denselben eben kein eigentlicher Syllogismus, sondern eine Deduction aus vorher gemachten Inductionen. Dann müssen diese, die Inductionen auf ihre materiale Wahrheit geprüft werden; die Deduction dagegen bedarf einer solchen Prüfung nicht, weil sie keine Behauptung vorbringt, welche nicht in den Prämissen (also in den vorher gemachten Inductionen) schon enthalten ist. Nur *formale* Kriterien der Richtigkeit der Schlussfolgerung durch Syllogismen kann es geben und diese werden in den Lehrbüchern der Logik aufgeführt. Diese formalen Regeln des syllogistischen Schliessens dienen einzig und allein dazu, dass bei den Schlussfolgerungen Worte und Gedanken sich genau entsprechen; das Uebrige darin versteht sich von

Formel „*A* ist (d. h. genau ausgedrückt: *ist verbunden mit*) *B*“ ist. Mehr davon in einem Kapitel des 2. Bandes.

*) Indessen kann die Gewissheit auch der Einsichten *a priori* geprüft werden, wie es in dem nächstfolgenden 2. Buch gezeigt wird.

selbst. Sobald die Prämissen genau enoncirt sind, weiss Jedermann unmittelbar, welche Folgerung aus denselben sich ergibt und welche nicht. Das allgemeine *negative* Kriterium der Wahrheit, der Satz des Widerspruchs, wird von uns vorläufig als selbstverständlich vorausgesetzt. Denn das, was sich selbst unmittelbar widerspricht, hat überhaupt gar keinen Sinn, drückt keinen wirklichen Gedanken aus.

4. Vorläufige Betrachtungen über die Induction.

Wenn die Aehnlichkeit zweier Fälle auf empirischem Wege constatirt wird, so ist das Schliessen vom einen auf den anderen, wie schon erwähnt, eine Induction. Zu Schlussfolgerungen eignen sich, wie wir wissen, bloss diejenigen Fälle, wo ein Zusammenhang des Verschiedenen vorkommt. Da nun ein Zusammenhang des Verschiedenen nie selbst wahrgenommen werden kann, so besteht die Induction eben darin, dass wir aus dem wiederholten Zusammenvorkommen ähnlicher Erscheinungen, entweder zugleich oder in unmittelbarer Succession, einen unter denselben bestehenden Zusammenhang folgern. Infolge dessen schliessen wir auch ferner, wo wir einige Erscheinungen gleicher Art antreffen, auf das Vorhandensein der übrigen, die wir früher oft in Gemeinschaft mit jenen wahrgenommen haben, in dem Augenblicke aber nicht selbst wahrnehmen. Ich werde mich nicht darüber verbreiten, wie ein solches inductives Schliessen in jedem Momente des Lebens ausgeübt wird und wie ohne dasselbe eine Erfahrung oder eine zusammenhängende Erkenntniss der Wirklichkeit gar nicht möglich wäre; denn dies ist ohne Weiteres klar.

Es gibt nun Denker, welche behaupten, dass »einen Zusammenhang zwischen Erscheinungen voraussetzen« und »erwarten, dass diese Erscheinungen stets zusammen vorkommen werden« nicht dasselbe sei. Dies ist ein Punkt, welcher über die ganze Lehre von der Induction Unklarheit verbreiten kann; er muss daher möglichst ins Licht gestellt werden. Es

ist unmittelbar klar, dass es keinen anderen Grund geben kann, zu erwarten, dass gewisse Erscheinungen immer beisammen angetroffen werden, als die Voraussetzung, dass diese Erscheinungen selbst, und nicht bloss ihre Vorstellungen in uns, mit einander verbunden sind. Beides ist offenbar dasselbe. Wenn wir behaupten, dass etwas unfehlbar eintreten muss oder wird, weil etwas Anderes da ist, so behaupten wir eben damit, dass das Dasein des ersteren an dieses letztere gebunden ist. Wenn wir eine Verbindung der Erscheinungen selbst nicht glauben annehmen zu dürfen, dann haben wir auch kein Recht, zu erwarten, dass dieselben sich immer begleiten werden.

Die Frage, um welche sich hier Alles dreht, ist diese: Ob wir einen *rationellen* (d. h. aus etwas unmittelbar Gewissem abgeleiteten) Grund haben, eine Verbindung unter den Erscheinungen vorauszusetzen und also zu erwarten, dass dieselben auch in Zukunft zusammen vorkommen werden, — oder ob diese Voraussetzung und Erwartung das Ergebniss der blossen *Gewohnheit* ist, dieselben stets zusammen vorzustellen? Im ersteren Falle würde das inductive Schliessen von früheren Fällen auf ähnliche gegenwärtige und zukünftige seine Berechtigung haben und in den nöthigen Grenzen Gewissheit ergeben. In dem letzteren Falle würde keine Induction weder Berechtigung haben noch Gewissheit ergeben. Denn unsere Gewohnheiten haben doch mit der Natur der Gegenstände draussen nichts zu schaffen und können denselben keine Gesetze vorschreiben.

Ich denke nun, jeder unbefangene Leser wird zugeben, dass in unserem Verstande irgendwo ein versteckter Grund liege, zu glauben, dass Erscheinungen, welche immer zusammen vorgekommen, entweder unmittelbar oder mittelbar mit einander verbunden sind. Denn dass ein beständiges Sichbegleiten der Erscheinungen während langer Zeiträume ein Werk des blossen Zufalls sei, ist ein Gedanke, welchen schwerlich Jemand wird verdauen können. Aber die Erfahrung allein bietet keinen

Grund zu diesem Glauben. Sie bietet uns eben eine Gleichförmigkeit oder Gesetzmässigkeit in der Vergangenheit, welche wir constatirt haben, aber keine Bürgschaft, dass diese Gesetzmässigkeit auch in der Zukunft fortbestehen werde. Wenn wir unseren Schluss von der Vergangenheit auf die Zukunft auf blösse Erfahrung gründen, so bewegen wir uns in einem Cirkel. Dieses hat *Hume* treffend nachgewiesen. »Alle Folgerungen aus Erfahrung«, sagt er, »setzen als ihren Grund voraus, dass die Zukunft der Vergangenheit gleichen werde und dass ähnliche Vermögen mit ähnlichen sinnlichen Eigenschaften in Gemeinschaft angetroffen werden. Entsteht irgend ein Verdacht, dass der Lauf der Natur sich ändern und dass die Vergangenheit keine Regel für die Zukunft sein könne, so wird alle Erfahrung nutzlos und kann zu keinen Schlussfolgerungen führen. Es ist daher unmöglich, dass irgend welche Argumente aus Erfahrung diese Gleichheit des Zukünftigen mit dem Vergangenen beweisen könnten, weil alle diese Argumente selbst auf die Voraussetzung eben jener Gleichheit gegründet sind. Mag der Lauf der Dinge bis jetzt auch noch so regelmässig gewesen sein; dieses allein, ohne irgend ein neues Argument oder irgend eine neue Schlussfolgerung, beweist nicht, dass es auch in Zukunft so fortbestehen werde.« *) Da *Hume* auch keinen rationellen Grund für diesen Glauben entdecken konnte, so erklärte er alle in-

*) „All inferences from experience suppose, as their foundation, that the future will resemble the past, and that similar powers will be conjoined with similar sensible qualities. If there be any suspicion that the course of nature may change, and that the past may be no rule for the future, all experience becomes useless, and can give rise to no inference or conclusion. It is impossible therefore, that any arguments from experience can prove this resemblance of the past to the future: since all these arguments are founded on the supposition of that resemblance. Let the course of things be allowed hitherto ever so regular; that alone, without some new argument or inference, proves not that for the future it will continue so.“ *Hume's Inquiry concerning human Understanding*, Section IV, Part 2, gegen das Ende.

ductive Schlussfolgerung für ein blosses Ergebniss der Gewohnheit, was so viel heisst, als derselben jede objective Berechtigung absprechen. Wollen die Empiristen consequent sein, so müssen sie sich sämmtlich zu dieser Ansicht *Hume's* bekennen. Aber die Empiristen sind sämmtlich nicht consequent. Sie *glauben* alle an einen wirklichen Zusammenhang der Phänomene, setzen also einen rationellen Grund für diesen Glauben voraus. Aber anstatt zu sagen: »Wir kennen diesen rationellen Grund nicht«, sagen sie: »Es gibt keinen solchen,« oder sie gehen noch hinter *Hume* zurück und behaupten, dass das blosses Bestehen der empirisch erkannten Verhältnisse eine genügende Bürgschaft für ihr weiteres Fortbestehen sei.

Es ist nicht zu leugnen, dass die rein empirische Grundlage des Schliessens einzig und allein die *Association* unserer Vorstellungen ist. Dieses merkwürdige Gesetz des reproducirten Inhalts führt uns auf rein mechanische Weise gerade in der Richtung, welche wir sonst mit Ueberlegung einschlagen würden, nämlich zum Schliessen von ähnlichen Fällen auf andere ähnliche. Aber eben weil dieses Gesetz ein mechanisches oder physisches (kein logisches) ist und die Natur der Dinge nichts angeht, führt es uns ebenso sehr zu unrichtigen wie zu richtigen Schlussfolgerungen. Ich habe die Wirkung der Association schon angedeutet. Dieselbe besteht darin, dass eine vorhandene Vorstellung 1) andere ihr ähnliche und 2) auch unähnliche, welche aber durch wiederholtes Beisammensein mit ihr verwachsen sind, ins Bewusstsein oder in Erinnerung ruft. Da nun die Natur des erkennenden Subjects es mit sich bringt, alles im Bewusstsein Vorhandene als einen realen Gegenstand oder als irgend eine Bestimmung realer Gegenstände zu erkennen, so wird auch jede infolge der Association ins Bewusstsein herbeigerufene Vorstellung auf einen Gegenstand bezogen, also das gegenwärtige Dasein desselben geglaubt oder affirmirt. Alles, was zusammen vorgestellt wird, wird mithin auch als zusammen existirend, als

verbunden erkannt. Das Kind, welches mehrere es umgebende Dinge meistens beisammen sieht, kann natürlich noch kein Bewusstsein davon haben, dass diese Dinge auch getrennt bestehen können. So müssen z. B. die Kleider der Leute, welche das Kind pflegen, demselben zuerst als integrirende Bestandtheile dieser Leute erscheinen. Wenn aber das Kind einmal oder mehrere Male wahrgenommen hat, dass Dinge, welche früher stets beisammen waren, nunmehr doch auch von einander getrennt, eines ohne das andere sich ihm darbieten, dann muss sich in seinem Bewusstsein die Association oder die Verbindung dieser Dinge lösen. Die Association der *Vorstellungen* dieser Dinge braucht dadurch nicht gelöst zu werden, dieselben können auch ferner fortfahren, sich gegenseitig ins Gedächtniss zu rufen; aber das Kind *glaubt* nicht mehr, dass auch die Gegenstände dieser Vorstellungen mit einander verbunden seien, und dass wenn einer vorhanden ist auch die anderen dabei sein müssen. Auf diese Weise geht die Berichtigung vor sich. Dabei begnügen wir uns nicht mit der blossen Beobachtung der Fälle des Beisammen- und Getrenntseins, sondern machen auch mit Absicht Versuche an Gegenständen, welche in unserer Macht stehen, um zu erfahren, ob dieselben trennbar sind oder nicht.

Die wissenschaftlichen Methoden der Induction sind nichts Anderes, als eine bewusste und möglichst vollständige Ausbildung dieser Berichtigungsweise. Aber weil die rein empirische Grundlage des Schliessens ebenso zu unrichtigen, wie zu richtigen Resultaten führt, weil uns die Erfahrung selbst lehrt, dass Dinge, welche lange Zeit hindurch stets zusammen vorgekommen waren, sich dennoch als trennbar erwiesen haben, bietet diese Grundlage auch kein unfehlbares Kriterium zur Unterscheidung wahrer und unwahrer Schlussfolgerungen und der Zweifel legt sich daher an die Wurzel der ganzen Verfahrungsweise selbst. Denn das Aeusserste, was die Erfahrung bieten kann, ist der Nachweis, dass gewisse Dinge in *keinem* bekannten Falle getrennt oder in *keinem* bekannten

Fälle in Gemeinschaft wahrgenommen worden sind, was an und für sich keine Bürgschaft gibt, dass es nicht dennoch auch anders vorkommen könne. Hören wir darüber den Koryphäen des neueren Empirismus, *Stuart Mill*:

»Der universelle Typus des schlussfolgernden Verfahrens« ist nach *Mill* dieses: »Gewisse Individuen haben ein gegebenes Attribut; ein Individuum oder Individuen gleichen den ersteren in gewissen anderen Attributen, also gleichen sie ihnen auch in dem gegebenen Attribut« (*Log.* I., S. 243 [p. 226]). Und was ist die Gewähr der Richtigkeit dieser empirischen Generalisation? Das sagt uns *Mill* ebenfalls an einer anderen Stelle: »Eine Generalisation dadurch erproben, dass man zeigt, dass dieselbe entweder aus einer stärkeren Induction, einer auf breiterer erfahrungsmässigen Grundlage ruhenden Generalisation folgt oder ihr widerspricht, ist der Anfang und das Ende der Logik der Induction.«*)

Alles läuft also darauf hinaus, dass wir höchstens die Thatsache eines ausnahmslosen Zusammenvorkommens gewisser Erscheinungen oder Bestimmungen constatiren. Allein der Grund von dieser Thatsache auf ihr Fortbestehen in der Zukunft zu schliessen, kann, wie *Hume* nachgewiesen hat, nicht in dieser Thatsache selbst liegen. Was wir stets als wahr gefunden haben, das sind wir geneigt für allgemein und unverbrüchlich wahr zu halten, das ist die ganze rein empirische Basis der Induction. Aber die Empiristen selbst und namentlich *Mill* wiederholt uns hundertfach, dass »Dinge nicht nothwendig thatsächlich verknüpft sein müssen, weil die Ideen von ihnen in unserem Geiste verknüpft sind« (*Log.* II., S. 105 [p. 98]). Es ist also klar, dass die Empiristen von einer

*) To test a generalisation, by showing that it either flows from, or conflicts with some stronger induction, some generalisation resting on a broader foundation of experience, is the beginning and end of the Logik of Induction.“ *Syst. of Log.* II., p. 102. Die betreffende Stelle in der Uebersetzung von *Schiel* ist II., S. 110.

wissenschaftlichen Grundlage der Induction consequenterweise gar nicht reden dürften.

Was den Schluss von der Vergangenheit auf die Zukunft unsicher macht, ist namentlich das Element der *Veränderung*. Im Einzelnen ändert sich Alles und es fragt sich, welche Bürgschaft haben wir, dass Etwas gerade so, wie früher wieder angetroffen werde? Welche Grenzen können wir bei der Veränderung voraussetzen? Wir nehmen zwar ein regelmässiges Vorkommen gewisser Erscheinungen theils in Gruppen zugleich, theils in unmittelbarer Succession wahr. Die Wissenschaft mag sogar in allen Fällen das Gesetz constatirt haben, dass nichts ohne beständige Antecedentien entstehe. Allein wenn es bloss *denkbar* ist, dass etwas ohne Ursache geschehen könne, dann dürfen wir auf die Generalisationen der Wissenschaft keinen sonderlichen Werth legen. Denn kein thatsächliches, constatirtes Gesetz kann selbstverständlich die Möglichkeit dessen, was ohne alles Gesetz geschieht, verhüten oder einschränken. Wenn es denkbar ist, dass eine Veränderung ohne Ursache eintrete, so kann sie zu jeder Stunde und an jedem Orte, trotz aller erkannten Gesetze, sich ereignen, weil sie eben ein gesetzloses, an keine Bedingungen geknüpftes Geschehen ist. Die Unmöglichkeit eines solchen Geschehens kann nie aus Erfahrung erkannt werden, denn die Erfahrung zeigt uns bloss, was ist oder war, nicht aber, was nicht ist und nicht sein kann. Die Möglichkeit eines gesetzlosen Geschehens untergräbt aber gänzlich die Autorität der Erfahrung. Keine Beständigkeit in der Ordnung des Geschehens, und wenn sie noch so oft und fest constatirt wäre, kann als blosser Thatsache ihr eigenes Fortbestehen in dem nächsten Augenblicke verbürgen, wenn es überhaupt denkbar ist, dass eine Veränderung ohne Ursache eintreten kann. Denn eine solche Veränderung hindert nichts, die älteste Ordnung zu durchbrechen. Man kann die Möglichkeit des gesetzlosen Geschehens nicht an einem Orte zulassen, von einem anderen aber ausschliessen, wie es *Stuart Mill* thut, auch nicht auf eine Klasse

oder einige Klassen von Phänomenen einschränken. Denn die Möglichkeit, dass etwas ohne Ursache geschehe, bedeutet eben die Abwesenheit *aller* wirksamen, unwandelbaren Grenzen und Bedingungen der Möglichkeit im Geschehen überhaupt. Selbst wenn man sagen wollte, dass das Eintreten einer Veränderung ohne Ursache nach der bisherigen Erfahrung *unwahrscheinlich* sei, so wäre auch diese Behauptung unstatthaft. Denn wer kann die Wahrscheinlichkeit bei dem Grundlosen berechnen, bei demjenigen, was ohne Ursache und Gesetz geschieht? Alle Berechnung der Wahrscheinlichkeit beruht ja selbst auf einer Abwägung von Gründen. Kurz, entweder ist eine Veränderung ohne Ursache niemals und nirgends denkbar und möglich oder sie ist stets und überall möglich und muss jeden Augenblick erwartet werden. Ein Drittes gibt es nicht.

Aller Induction, sowohl in der Wissenschaft wie im gewöhnlichen Leben, liegt, bewusst oder unbewusst, die Ueberzeugung zu Grunde, dass ohne Ursache keine Veränderung möglich ist, dass also gleiche Antecedentien immer gleiche Consequenzen haben werden. Diese Ueberzeugung gibt allein unseren Erwartungen des Zukünftigen Sicherheit. Unmittelbar oder positiv ist das Gesetz »keine Veränderung ohne Ursache« nur ein Gesetz der successiven Erscheinungen; aber negativ erstreckt sich der Einfluss desselben auf die ganze Sphäre der Erkenntniss. Denn durch dieses Gesetz wird eben dem Gebiete der Veränderung überhaupt erst eine Grenze gesetzt. Wäre eine Veränderung ohne Ursache denkbar, so würde das Fortbestehen der Gleichförmigkeit in den erkannten Gruppen zugleichseiender Erscheinungen ebenso wenig gesichert bleiben, wie die Regelmässigkeit der Successionen. Ja, sogar die Lehren der Geometrie wären ohne dieses Gesetz kaum sicher. Denn wenn eine Veränderung ohne Ursache denkbar ist, so kann sie eben auch in Abwesenheit aller Ursachen, also auch im leeren Raume eintreten.

Nur dann wenn es von vornherein feststeht, dass keine Veränderung ohne Ursache möglich, ist uns etwas Unveränder-

liches und stets Gleiches in der Erfahrung gewiss, nämlich die *Gesetze* selbst der Veränderungen, welche nicht wiederum der Veränderung unterworfen sein können, weil eben keine Veränderung ohne Ursache, also ohne Gesetz möglich ist. Der Grund der Gewissheit in dem Schliessen aus empirischen Daten ist die ursprüngliche Gewissheit, dass, trotzdem sich immer Neues unseren Sinnen darbietet und trotz aller Veränderungen, welche in dem Wahrgenommenen vor sich gehen, doch den Erscheinungen Etwas zu Grunde liegt, das stets unverändert oder *dasselbe* bleibt; dass bei allem Wechsel im Einzelnen sich die Natur doch im Allgemeinen (d. h. in dem Zusammenhange des Einzelnen) stets gleich bleibt, und dass es also in der Natur wirklich *identische* Fälle gibt. Diese ursprüngliche Gewissheit identischer Fälle ist eine allgemeine Einsicht *a priori*, welche allen Inductionen selbst Sicherheit und damit wissenschaftlichen Werth und Charakter verleihen kann.

Das Kriterium der Richtigkeit in den inductiven Schlüssen ist demnach erstens dasjenige, was die Gültigkeit der Induction überhaupt verbürgt, und zweitens die speciellen Methoden derselben, deren Aufgabe es ist, die Data, von welchen geschlossen wird, genau zu bestimmen, d. h. die beobachtete Regelmässigkeit des Zugleichseins und der Aufeinanderfolge selbst wissenschaftlich festzustellen. Ich werde mich nur mit dem ersteren befassen. Eine der hauptsächlichsten Aufgaben des vorliegenden Werkes ist die, den Beweis zu führen, dass das früher angegebene allgemeine Princip von Affirmationen über Gegenstände, welches das Bewusstsein der Unwahrheit und die Erkenntniss der Successionen erst möglich macht, zugleich auch den Grund enthält, identische Fälle in der Natur anzunehmen, den Grund also der beiden allgemeinsten Gesetze der Wirklichkeit, des Gesetzes der zugleichseienden und des Gesetzes der aufeinanderfolgenden Erscheinungen. Ich will versuchen zu beweisen, dass aus jenem Principe sowohl die Nothwendigkeit, 1) jede Erscheinung als das Element einer Gruppe,

welches unter bestimmten Bedingungen stets mit derselben existiren oder gegeben werden muss, aufzufassen (nämlich in der Erkenntniss der *Körper*), als auch die Nothwendigkeit, 2) jede Veränderung im Zusammenhange mit einem Antecedens zu denken (d. h. der *allgemeine Causalitätsbegriff*), abgeleitet werden können. Wird dieser Beweis geleistet, so wird dadurch jenes Princip als die schlechthin erste und einzige Grundlage des Denkens und als das oberste Kriterium der Wehrheit nachgewiesen. Zuerst muss aber natürlich dieses Princip selbst auf das sorgfältigste formulirt und festgestellt werden, was hauptsächlich in dem 2. Buche dieses Bandes geschehen soll.

5. *Allgemeine Bemerkungen über ein Kriterium der Wahrheit:*

Man ist manchmal geneigt, sich unter dem Kriterium der Wahrheit eine Art Zaubermittel zu denken, welches nur an irgend eine Vorstellung ohne Unterschied angewandt zu werden braucht, um deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit sofort zu constatiren. Allein ein solches gibt es nicht. Zu der Unterscheidung wahrer und unwahrer Vorstellungen kann man auf keinem anderen Wege gelangen, als dem, auf welchem man zu wahren Vorstellungen und deren Gewissheit überhaupt gelangt, und welcher oben angedeutet worden ist. Die Unwahrheit einer Vorstellung kann, wie schon früher erwähnt, nie unmittelbar eingesehen werden, sondern nur aus deren Verhältnissen zu anderen, ausser wenn sie sich selber widerspricht, und auch dann nicht ohne Beihülfe eines Principis *a priori*.

Man bekommt über das Kriterium der Wahrheit oft die sonderbarsten Einfälle zu hören. *Kant* z. B. persiflirt einmal das Suchen nach einem solchen und sagt, dass »es ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit des Inhalts der Erkenntnisse zu fragen« (*K. d. r. V.*, S. 105), aber nur drei Seiten weiter unten stellt er selbst Principien auf, »ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann« und

welchen »keine Erkenntniss widersprechen kann, ohne dass sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgend ein Object, mithin alle Wahrheit« (*Eb.* S. 108). In diesem Punkte sind die Einen unkritisch, die Anderen hyperkritisch oder auch beides zugleich. Die Hyperkritischen meinen, dass wir nie wissen können, ob unsere Vorstellungen richtig seien, weil wir dieselben nicht mit ihren Gegenständen vergleichen können. Einige wissen in dieser Verlegenheit keinen anderen Rath; als den, die Wahrheit nicht in der Erkenntniss der Gegenstände selbst, sondern nur in der Erkenntniss der *Ordnung* derselben zu suchen.*) Wenn man aber die Gegenstände selbst nicht erkennen kann, was kann man dann von der Ordnung derselben wissen? Die Ordnung der Dinge existirt doch nicht ausserhalb derselben und kann nicht von ihnen unabhängig erkannt werden. Diese eingebildete Schwierigkeit besteht nur dann, wenn man unter den Gegenständen der Erkenntniss unbedingte, unabhängig vom Subjecte existirende Dinge (namentlich die Körper) meint; dagegen verschwindet sie, wenn man unter diesen Gegenständen empirische, in wesentlicher Beziehung zu unseren Vorstellungen stehende Objecte, nämlich die Empfindungen versteht, welche selbst blosser Phänomene sind. Wie das Wesen selbst der Vorstellung die Wahrheit des in ihr gegebenen Inhalts verbürgt, das habe ich am Eingange dieses Kapitels gezeigt. Die gegebenen Phänomene, d. h. die Empfindungen unterliegen selbst gar keinem Zweifel; erst wenn es darauf ankommt, die *Ordnung* derselben zu erkennen, um deren Wiedereintreten vorhersehen zu können, wird Irrthum möglich und ein Kriterium der Richtigkeit in Schlussfolgerungen von nöthen. Unkritisch ist nun hier das Verhalten der Empiristen, welche glauben, dass aus den gegebenen Daten allein, d. h. aus der Ordnung der Vorstellungen selbst, die Ordnung der Gegenstände, d. h. der Empfindungen, ohne weitere Gründe richtig erschlossen

*) *Lewes, History of Philosophy*, 3 ed. I. p. XXXI und p. LXIII.

werden kann. Dieses wäre nur möglich unter der bekannten Voraussetzung des *Spinoza*, dass »die Ordnung und Verbindung der Vorstellungen dieselbe sei, wie die Ordnung und Verbindung der Dinge«, welche Voraussetzung aber factisch und notorisch unwahr ist, da die Gesetze, nach welchen die Vorstellungen reproducirt werden, ganz und gar verschieden sind von den Gesetzen, nach welchen die Empfindungen in uns auftreten und unter einander zusammenhängen. *H. Spencer*, der sich durch die Consequenz seines Empirismus auszeichnet, sucht in der That nachzuweisen, dass »die Beharrlichkeit der Verbindung zwischen den Zuständen des Bewusstseins (er meint den Vorstellungen) proportional sei der Beharrlichkeit der Verbindung zwischen den entsprechenden (objectiven) Agentien« (*Pr. of Psych.* I., das Kapitel, betitelt *Law of Intelligence*); aber er muss doch selbst zugeben, dass die Handlungen der Thiere unzählige Fälle des Mangels einer solchen Correspondenz zwischen der inneren und der äusseren Ordnung darbieten (*Eb.* p. 409). Sind doch auch wir Menschen dem Irrthum beständig ausgesetzt. Wir wissen, dass ein ganz zufälliges Zusammentreffen der Gegenstände unter Umständen eine unzertrennliche Verbindung ihrer Vorstellungen bewirken kann, nämlich wenn dabei die Phantasie oder das Gemüth des Zuschauers stark erregt war, und umgekehrt, es kann manchmal durch ein einziges Experiment ein allgemeines, unwandelbares Gesetz des Zusammenhangs zwischen Gegenständen constatirt werden. Ob die Vorstellungen dieser Gegenstände einander nachher immer begleiten oder nicht, ist Sache des blossen Gedächtnisses und hat nichts mit dem Glauben an die Unzertrennlichkeit der Gegenstände selbst und dessen Gewissheit zu schaffen.

Ueberhaupt wenn man von einer »unzertrennlichen Association oder Verbindung der Vorstellungen« spricht, so unterscheidet man in der Regel nicht gehörig die zwei sehr verschiedenen Bedeutungen, welche dieser Ausdruck haben kann. Unter der unzertrennlichen Verbindung der Vorstellungen kann

erstens das bloss physische Factum verstanden werden, dass das Dasein der einen Vorstellung im Bewusstsein unvermeidlich auch das Auftreten der anderen nach sich zieht. Aber gewöhnlich wird mit der unzertrennlichen Verbindung der Vorstellungen etwas ganz Anderes gemeint, nämlich der durch dieselbe oft bewirkte *Glaube*, dass die entsprechenden Gegenstände unzertrennlich seien. Beides ist weit davon entfernt, mit einander zusammenzufallen. Zwei Vorstellungen können sehr wohl in meinem Bewusstsein stets zusammen vorkommen, ohne dass ich an eine Verbindung ihrer Gegenstände glaube, und umgekehrt, kann ich an eine unzertrennliche Verbindung zweier Objecte oder Bestimmungen glauben, ohne dass deren Vorstellungen deshalb einander in meinem Bewusstsein unwandelbar begleiten müssen. Wenn ich zwei Gegenstände tausendmal zusammen wahrgenommen habe, so verwachsen infolge davon die Vorstellungen derselben und treten immer zusammen auf. Kommt nun ein Fall vor, dass ich die beiden Gegenstände getrennt wahrnehme, so kann diese einzige Wahrnehmung den früher zu Stande gekommenen Zusammenhang der entsprechenden Vorstellungen nicht physisch aufheben oder auflösen. Die Vorstellungen werden immer noch fortfahren, sich im Bewusstsein zu begleiten. Aber mein Glaube an die Unzertrennlichkeit ihrer Gegenstände ist mit einem Male dahin. Eine einzige Wahrnehmung genügt, um ihn zu vernichten. Umgekehrt glaube ich fest, dass von der Natur des Triangels die Eigenschaft unzertrennlich ist, die Summe seiner Winkel gleich zwei Rechten zu haben; aber wenn ich mir einen Triangel vorstelle, so brauche ich nicht nothwendig zugleich auch an diese seine Eigenschaft zu denken.

Kurz, der Glaube an die objective Ordnung der Dinge beruht auf ganz anderen Gründen, als der subjectiven Ordnung ihrer Vorstellungen. Die Association der Vorstellungen ist ja die Quelle des Irrthums, wie sollte sie also den ausschliesslichen Grund wahrer Auffassungen abgeben können? Treffend sagt *St. Mill*: »Wenn der Glaube nur eine unzer-

trennliche Association (d. i. der Vorstellungen) ist, dann ist er Sache der Gewöhnung und des Zufalls, nicht der Vernunft^{*)}. Der Glaube beruht auf den logischen Gesetzen des Denkens, welche auf Gegenstände und deren richtige Auffassung sich ursprünglich beziehen und von den bloss physischen oder psychologischen Naturgesetzen desselben durchaus verschieden und unabhängig sind. Wenn das Denken in seiner Function nur durch die logischen Gesetze bestimmt wäre, so würde Unwahrheit in der Erkenntniss nicht vorkommen. Wäre dagegen das Denken bloss den physischen Gesetzen der Association oder anderen unterthan, so würde Wahrheit der Erkenntniss nur als ein blosser Zufall eintreffen und durch kein Mittel mit Gewissheit zu constatiren sein. Ja, ohne ein logisches Gesetz könnte, wie schon gezeigt, nicht einmal das Bewusstsein von dem Unterschiede wahrer und unwahrer Vorstellungen entstehen. Nur weil das Denken unter dem Einflusse von zweierlei Art von Gesetzen steht, kommt es, dass wir zwar leicht irren, aber auch einen Leitfaden zu richtigen Auffassungen finden können.

Die Verkennung dieses Umstandes ist aber leider in unserer Zeit fast zu einem Dogma erhoben worden. Es ist jetzt eine ausgemachte Sache, dass die Wissenschaft des Geistes ein Zweig der Physiologie sei. Um die Gesetze des Denkens zu erforschen, muss man das Gehirn seciren und allerlei Ex-

*) In einer Anmerkung zu dem Werke *James Mill's Analysis etc.* I., p. 407. Um so mehr wird man befremdet, wenn man bei ihm die Behauptung antrifft, dass die Logik, die Lehre von den Gesetzen des richtigen Denkens ein blosser Zweig der Psychologie sei und ihre theoretischen Gründe von dieser entlehne (*An Examination etc.* p. 445). Man kann doch die Gesetze der richtigen Auffassung der Gegenstände im Allgemeinen nicht durch Erforschung nur einer besonderen Klasse von Gegenständen, nämlich der psychologischen feststellen. Und ausserdem, was kann uns denn die Richtigkeit unserer psychologischen Forschungen selbst verbürgen, so lange die Regeln des richtigen Forschens überhaupt nicht feststehen? Das ist ein offener *circulus vitiosus*.

perimente mit demselben anstellen. So nützlich und fruchtbar für die Psychologie ein solches Experimentiren auch ist, für die Logik und die eigentliche Erkenntnisslehre kann dasselbe nichts beitragen. Man möge doch Folgendes überlegen: Die richtige Erkenntniss oder Auffassung eines Objects besteht darin, dass das Object gerade so erkannt oder aufgefasst wird, wie es *ist*. Bei der richtigen Erkenntniss ist also die Natur, die Beschaffenheit des *Objects*, nicht die des *Subjects*, das Bestimmende. Da aber das erkennende Subject nicht durch fremde, anderen Dingen innewohnende, sondern nur durch eigene, in seiner Natur liegende Gesetze in seiner Function bestimmt und geleitet werden kann, so müssen also offenbar diese seine eigenen Gesetze eine ursprüngliche Beziehung auf die richtige Auffassung der Objecte haben, von Hause aus darauf eingerichtet sein. Und das sind eben die logischen Gesetze und Elemente des Denkens, welche demselben *a priori* innewohnen und weder durch Sectionen des Gehirns noch durch blosser psychologische Beobachtung der inneren Zustände erforscht werden könnten. Alles in der Natur des *Subjects* dagegen, was auf die richtige Auffassung der Objecte keine Beziehung hat, kann für dieselbe auch keinerlei Bedeutung haben und auf keine Weise maassgebend sein. Und dazu gehören vor Allem die physiologischen, cerebralen Bedingungen des Denkens, welche nicht Principien allgemeiner Erkenntniss, sondern locale Bewegungserscheinungen sind. Diese stehen selbstverständlich zu der Natur der erkannten Objecte, in keinerlei Beziehung und können darum auch für die Erkenntniss derselben nicht maassgebend sein. Dass $2 \times 2 = 4$ ist, das würde wahr bleiben, auch wenn unser Denken an einen Strohsack, anstatt eines Gehirns, gebunden wäre. Die Entscheidung darüber, welche Folgerung aus den gegebenen Prämissen die richtige sei, hängt nicht im mindesten davon ab, ob das Denken der Prämissen in einem Ganglion oder einer Windung der grauen Substanz vor sich geht und ob jeder Gedanke durch eine kreisende oder eine vibrirende Bewegung der Moleküle bedingt ist.

Physiologische und psychologische Bedingungen müssen von der Erkenntnisslehre hauptsächlich nur als störende und irreführende Elemente in Betracht gezogen werden; ihre eigentlichen Principien sind von ganz anderer Art. Doch wir wollen dies lieber nachweisen, als darüber discurren.

-- --

VIERTES KAPITEL.

VON DER ERKENNTNISS EINER AEUSSEREN WELT.

1. Kurze Uebersicht der Theorien.

Schon im 1. Kapitel habe ich die Gründe angegeben, welche mir eine Untersuchung über den Ursprung unserer Erkenntniss einer Körperwelt an dieser Stelle des Werkes als nöthig erscheinen lassen. Daher darf ich jetzt ohne Weiteres an die Sache selbst gehen.

Ueber die äussere Welt selbst und über die Erkenntniss derselben gibt es eine Menge verschiedener und widerstreitender Ansichten. Eine Zusammenstellung mehrerer derselben hat *Hamilton* gegeben und diese wurde auch von *Stuart Mill* in das 10. Kapitel seines Werkes über die Philosophie *Hamilton's* aufgenommen. Einen kurzen Abriss dieser Zusammenstellung will auch ich hier anführen; denn sie kann dazu beitragen, eine Einsicht in den Stand und die Schwierigkeiten der Forschung über diesen Gegenstand zu eröffnen.

Der grösste und fundamentalste Gegensatz besteht zwischen den Denkern, welche das Dasein eines von dem Gegebenen unterschiedenen und unabhängigen Substrats der Wirklichkeit (nach *Kant's* Ausdrucksweise eines »Dinges an sich« oder eines »Noumenon«) überhaupt annehmen, und denjenigen, welche behaupten, dass es ausser den Gefühlen, Empfindungen und Gedanken der erkennenden Subjecte gar nichts Wirkliches gebe, wenigstens nichts, was in irgend einer Beziehung zu uns stände und von uns in Betracht gezogen

werden müsste. Die Ersteren nennt *Hamilton* — *Realisten* oder *Substantialisten*, die Letzteren heisst er *Nihilisten*; man weiss nur freilich nicht mit welchem Recht, da ja die Wirklichkeit, welche dieselben als die einzige existirende zugeben, doch in keinem Falle für ein Nichts gehalten werden kann. Hier sehen wir wieder die Verwechslung eines realen Objects mit einer Substanz.

Die Lehren der Realisten zerfallen in viele Abtheilungen und Unterabtheilungen. Der erste Unterschied ist zwischen den Denkern, welche ein gleichartiges Substrat der Wirklichkeit (>Ding an sich<) und denen, welche ein dem Wesen nach zweifaches Substrat annehmen. Die Ersteren heissen bei *Hamilton* *Unitarier* oder *Monisten*, die Letzteren — *Dualisten*.*)

Die Lehre der Unitarier oder Monisten zerfällt wiederum in drei Unterabtheilungen: 1) Diejenige, welche dem Ich allein ein reales Substrat zuerkennt und das Nicht-Ich (wird gemeint: die äusseren Dinge) aus dem Ich ableitet. Diese nennt *Hamilton* — *Idealismus*. 2) Diejenige, welche umgekehrt das Nicht-Ich (die äussere Welt) für allein ursprünglich existirend hält und das Ich aus demselben ableitet. Das ist der *Materialismus*. 3) Diejenige, welche einen ursprünglichen Gegensatz von Ich und Nicht-Ich nicht zugibt, sondern beide für >phänomenale Modificationen< einer gemeinsamen Substanz

*) Es wird hier stillschweigend vorausgesetzt, dass der Begriff der *Substanz* (z. B. der körperlichen Substanz) identisch ist mit dem Begriffe des „Dinges an sich“ oder des „Noumenon“. In der That vermögen aber nur Wenige diesen Gedanken festzuhalten; den Meisten scheinen immer wieder die Begriffe der Substanz und des „Dinges an sich“ himmelweit von einander verschieden zu sein, obgleich niemand im Stande ist, zu sagen, worin der Unterschied dieser Begriffe besteht. Einige Denker sind nicht einmal mit dieser Unterscheidung zufrieden, sondern bei ihnen erweist sich das „Ding an sich“ wiederum als von dem „Absoluten“ verschieden. Da dies in Wirklichkeit überall ein und derselbe Begriff ist, so kann man sich denken, welche Masse von Missverständnissen aus diesen Unterscheidungen entsteht, wenn noch anderweit die Verwechslung einer Substanz mit einem realen Object überhaupt hinzukommt.

hält. Das ist die Lehre der *absoluten Identität*, zu welcher sich *Schelling*, *Hegel* und *Cousin* bekannten.

Die Dualisten zerfallen ihrerseits in diejenigen, welche die Erkenntniss des Ich und der äusseren Welt für eine intuitive halten, für eine unmittelbare Wahrnehmung beider und ihres Unterschiedes, und diejenigen, welche eine unmittelbare Erkenntniss nur von dem, was im Subjecte selbst liegt, zulassen. Die Ersteren nannte *Hamilton* — *Natürliche Dualisten* und theilte selbst ihre Ansicht, wiewohl freilich nicht ohne sich selber darin vielfach zu widersprechen. Die Anderen nannte er *Hypothetische Dualisten* oder auch *Kosmothetische Idealisten*.

Die Letzteren unterscheiden sich wiederum durch die Art, wie sie das Zustandekommen jener mittelbaren Erkenntniss der äusseren Welt erklären. Einige unter den Alten z. B. glaubten, dass von den Gegenständen sich Bilder ablösen und, überall herumflatternd, in das Subject gelangen, welches dann mittelst derselben die Gegenstände erkennt. Unter den Neueren glaubten *Reid* und *Brown*, dass mit dem Inhalte der Wahrnehmung ein ursprüngliches, angeborenes Gesetz des Geistes verbunden sei, das Dasein eines äusseren Gegenstandes als Ursache der Wahrnehmung zu glauben. Sie hielten dafür, dass es *natürliche Zeichen* oder Merkmale gebe in dem Sinne, dass, wenn ich z. B. eine Kugel in die Hand nehme, die dabei entstehenden Empfindungen der Glätte, der Härte u. s. w. mir unmittelbar, durch ein angeborenes Gesetz, das Dasein eines runden und harten äusseren Gegenstandes suggeriren, obgleich diese Empfindungen mit den Eigenschaften des äusseren Gegenstandes selbst keine Aehnlichkeit haben mögen. Nicht weit von dieser entfernt war die Ansicht *Schopenhauer's*, nach welchem ein apriorischer Begriff der Causalität die Erkenntniss der äusseren Dinge, als Ursachen unserer Empfindungen, bewirke; nur glaubte *Schopenhauer* an das wirkliche Dasein dieser Ursachen nicht. Endlich meinen auch Einige, dass es kein solches angeborenes Gesetz

und keinen angeborenen Glauben gebe, sondern dass wir auf bloss empirischem Wege, d. h. auf dem Wege der Induction aus den in uns gelegenen Daten der Wahrnehmung die richtige Erkenntniss der äusseren Welt erschliessen können.

Um Missverständnisse zu vermeiden und in die Frage einen klaren Einblick zu gewinnen, ist es vor allen Dingen nöthig, den wirklichen Thatbestand, das unmittelbar Gegebene und Gewisse rein von allen Zuthaten abzusondern und dafür zu sorgen, dass auch nicht von ferne irgend eine Erklärung einer Thatsache mit dieser Thatsache selbst verwechselt werde. In diesem Sinne sind für die Theorie unserer Erkenntniss der Körperwelt die folgenden Facta ganz maassgebend:

1) Dasjenige, was wir als Körper erkennen, ist factisch nichts Anderes, als unsere eignen Empfindungen des Gesichts, des Gehörs, des Geruchs, des Tast- und Muskelsinns u. ähnl.

2) Die Körper sind ihrem Begriffe nach Substanzen, unbedingte Wesen.

3) Ein Nicht-Ich ist nicht gleichbedeutend mit einer äusseren Welt.

Eine wahre Theorie unserer Erkenntniss der Körperwelt ist ohne die Constatirung dieser drei Facta ebensowenig möglich, wie eine wahre Geometrie ohne die Aufstellung richtiger Definitionen. Wir müssen also die Erörterung derselben mit der möglichsten Gründlichkeit vornehmen, obgleich sie nur die Einleitung zu weiteren Untersuchungen bildet.

2. Dasjenige, was wir als Körper erkennen, ist nichts Anderes, als unsere Sinnesempfindungen.

Diese Thatsache, deren Constatirung dem Idealismus *Berkeley's* zu Grunde liegt, ist bis jetzt noch niemals wissenschaftlich begründet und darum meistens verkannt und missdeutet worden. Dieselbe kann aber bei näherer Betrachtung gar keinem Zweifel unterliegen. Denn sie ist eines experimentellen Beweises fähig und zwar eines doppelten, wie ich gleich zeigen werde.

Den ersten experimentellen Beweis dafür bieten die That-
sachen des Traumes, der Hallucinationen und der Sinnes-
täuschungen überhaupt. In Träumen und Hallucinationen wer-
den von uns Körper, welche nachweisbar nicht ausser uns
existiren, mit derselben Lebhaftigkeit und Ueberzeugungskraft,
wie im wachen und normalen Zustande wahrgenommen. Dies
beweist augenscheinlich, dass dasjenige, was wir als Körper
erkennen, unsere eignen Empfindungen sind. Um dieses klarer
zu machen, führe ich den einfachsten Fall einer Sinnestäu-
schung an.

Wenn ich einen naheliegenden Gegenstand nicht scharf
genug mit dem Blick fixire, so sehe ich ihn doppelt. Was
bedeutet dies? Offenbar bedeutet es, dass dasjenige, was ich
sehe, und zwar als etwas im Raume sehe, nicht ein wirklicher
(einzelner) äusserer Gegenstand, sondern mein eigener (doppel-
ter) Gesichtseindruck selbst ist. Desgleichen wenn ich mit
gekreuzten Fingern eine kleine Kugel berühre, so fühle ich
zwei Kugeln unter den Fingern. Auch hier ist es klar, dass
dasjenige, was ich als zwei Kugeln wahrnehme, mein eigener
doppelter Tasteindruck ist. »Bei Sinnestäuschungen ist dies
wohl der Fall«, wird man vielleicht sagen, »aber wir berich-
tigen dieselben durch unsere anderen Erfahrungen«. Allein
woraus bestehen denn alle unsere Erfahrungen, auch diejeni-
gen, durch welche wir die Sinnestäuschungen berichtigen,
wenn nicht aus denselben Elementen, aus welchen auch die
Sinnestäuschungen bestehen, d. h. aus Sinneseindrücken? So
erkenne ich in dem ersteren der angeführten Fälle, dass der
von mir doppelt gesehene Gegenstand nicht in der That dop-
pelt ist, daraus, dass ich bei Betastung mit der Hand ihn
als einfach fühle, dass die Tastempfindungen in dem betref-
fenden Fall mit der Vorstellung eines einfachen, nicht mit
der eines doppelten Gegenstandes übereinstimmen. So er-
kenne ich auch in dem zweiten angeführten Falle, dass die
von mir mit gekreuzten Fingern doppelt gefühlte Kugel in
der That nicht doppelt ist, daraus, dass ich nicht zwei, son-

dem nur eine Kugel unter meinen Fingern sehe. Dieselbe erscheint auch für das Tastgefühl nicht doppelt, wenn ich sie nicht mit gekreuzten Fingern berühre. Die normal wahrgenommenen Körper, nach welchen wir unsere Sinnestäuschungen berichtigen, bestehen hier offenbar aus genau demselben Material, aus welchem auch die berichtigten Sinnestäuschungen bestehen. Sinnestäuschungen durch normale Erfahrungen berichtigen heisst: Wahrnehmungen, welche unter ausnahmsweisen, nicht in den Context einer allgemeinen Erfahrung gehörenden Umständen gemacht worden und darum nicht für alle Sinne und für alle Menschen gültig sind, durch diejenigen Wahrnehmungen berichtigen, welche für alle Sinne und alle Menschen auf übereinstimmende Weise als äussere Objecte erscheinen.

Obgleich also zwischen den Hallucinationen und Sinnestäuschungen einerseits und den normalen, richtigen Wahrnehmungen andererseits ein wirklicher und wesentlicher Unterschied besteht,*) so ist doch dasjenige, was wir als Körper wahrnehmen, in beiden Fällen factisch dasselbe, nämlich unsere eignen Sinnesindrücke, unsere eignen Empfindungen. Dies ist eine Thatsache und unterliegt keinem Zweifel, mögen unsere Erklärungen derselben sein, welche sie wollen. Aber der angeführte experimentelle Beweis derselben ist nicht der einzige, es gibt noch einen anderen Beweis dafür, welcher physiologischer Natur ist.

Die Physiologie lehrt, dass alle Wahrnehmung erst im Gehirn zu Stande kommt und mit äusseren, d. h. in diesem Fall, ausser unserem Leib liegenden Gegenständen durch viele Zwischenvorgänge vermittelt wird. Wenn wir z. B. einen Gegenstand betrachten, so entstehen auf der Netzhaut unserer Augen verkehrte Bilder desselben. Aber diese Bilder existiren nicht für uns selbst, sie existiren nur für einen Zuschauer, der durch eine geeignete Vorrichtung unsere Netzhaut von

*) Diesen Unterschied werde ich weiter unten zu beleuchten suchen.

Aussen sehen kann. Mit unserer eignen Wahrnehmung ist die Oberfläche der Netzhaut, auf welcher jene Bilder entstehen, erst durch den Sehnerv vermittelt und also durch die ganze Länge des Nervenstrangs von ihr getrennt. Was zu unserer Wahrnehmung gelangen kann, ist weder ein äusserer Gegenstand selbst, noch ein Bild desselben, noch irgend eine andere directe Einwirkung desselben, sondern nur die Affectionen des Sehnerven selbst, welche durch dessen eigne Natur wesentlich bedingt sind. Aber worin diese Affectionen bestehen, was in dem Nerven vorgeht, wenn er durch Lichtstrahlen gereizt wird, davon wissen wir nichts, und wenn man je davon etwas wird erfahren können, so wird es auf dem Wege der äusseren, nicht auf dem der inneren Beobachtung erreicht werden. Denn das dürfen wir mit Zuversicht behaupten, dass nie ein Mensch die inneren Affectionen seiner eignen Nerven und seines Gehirns wird wahrnehmen und beobachten können, er müsste denn mit einem übernatürlichen Hellsehen begabt sein, wie es den Somnambülen und den spiritistischen Mediums zugeschrieben wird, wovon aber in der Wissenschaft nicht die Rede sein kann.

Nun betrachten wir diesem gegenüber die Thatsachen der Wahrnehmung und da zeigt sich Folgendes. Die ausser unserem Leibe liegenden Körper *sehen* wir unmittelbar selbst und sehen nichts ausserdem. Da steht mein Schreibzeug vor meinen Augen. Von demselben gehen, sagt man, Lichtwellen, Aetheroscillationen aus, so viele Billionen in der Secunde; diese Oscillationen pflanzen sich durch die Hornhaut, die Linse und die Flüssigkeiten meines Auges bis zur Netzhaut hindurch, reizen diese Oberfläche des Sehnerven und versetzen dadurch auch die Moleküle des letzteren in eine vibrirende oder irgend andere Bewegung, durch welche unsere Wahrnehmung zu Stande kommt. Ganz wohl, aber in dem Anblick des Gegenstandes finde ich von allem diesen keine Spur, ich sehe bloss das Schreibzeug selbst und nichts ausserdem. Man frage ein Kind, einen Bauer, eine Frau aus dem Volke,

ob sie etwas von Lichtwellen, von Bildern auf der Retina, von Molecularbewegungen der Sehnerven und des Gehirns wissen? Sie wissen nichts von Alledem, sehen aber die Körper selbst ebensogut oder noch besser als der gelehrteste Physiologe. Hier ist also mit Händen zu greifen, dass dasjenige, was wir als Körper sehen, unsere eignen Gesichtseindrücke sind.

Was eben für den Gesichtssinn gezeigt worden ist, kann auf gleiche Weise auch für den Tastsinn gezeigt werden. Zu diesem Behuf bitte ich das folgende einfache Experiment anzustellen. Man fahre mit der Spitze seiner Zunge über die Oberfläche des Gaumens nach verschiedenen Richtungen hin. Dadurch gewinnt man ein deutliches Bild von der ganzen Configuration der Gaumenoberfläche, gerade so als ob man sie mit Augen sähe, nur die Farbe abgerechnet. Man fühlt die Festigkeit, die Glätte, alle die kleinsten Unebenheiten, sowie die grösseren Vorsprünge und Vertiefungen dieser Oberfläche, kurz die letztere wird dadurch unmittelbar wahrgenommen. Woraus besteht nun diese Wahrnehmung? Offenbar aus unseren eignen (durch die Zunge vermittelten) Tasteindrücken, nicht allein, weil darin factisch nichts Anderes enthalten *ist*, sondern weil auch nachweisbar nichts Anderes darin angetroffen werden *kann*, wie es die folgende einfache Reflexion zeigt.

Das Organ zur Wahrnehmung (Betastung) des Gaumens ist die Zunge. Die Einwirkung des Gaumens auf mein Bewusstsein muss, um zu diesem zu gelangen, ihren Weg durch die Zunge nehmen. Denn solange ich den Gaumen nicht mit der Zunge berühre, nehme ich auch nichts von ihm wahr. Man frage sich nun, ob wir von dem, was dabei in der Zunge selbst vorgeht, irgend etwas bemerken? Offenbar nicht. Nicht allein ist es nicht möglich, die Molecularbewegungen zu sehen oder zu fühlen, welche in den die Zunge durchstreifenden Nerven vor sich gehen und die eigentlichen Vermittler der Wahrnehmung sind, sondern wir sehen auch, dass bei der Berührung der Zungenspitze mit anderen Gegenständen, uns

die erstere gar nicht selbst zum Bewusstsein kommt, sondern die berührten Gegenstände, sei es der Gaumen, die Kiefern, die Zähne oder was sie sonst noch in der Mundhöhle erreichen kann, allein uns unmittelbar gegenwärtig macht. Darin kann man die Zungenspitze mit einem durchsichtigen Glase vergleichen, welches um so weniger selbst bemerkbar ist, je klarer es andere Gegenstände durchscheinen lässt. Hier ist es folglich ebenso offenbar, wie bei dem Vorgang des Sehens, dass unsere Wahrnehmung dieser Gegenstände gar nichts Anderes enthalten kann, als unsere eigenen Tast- und Bewegungsempfindungen.

Wenn man einen Physiologen fragt: Warum die Zunge zur Wahrnehmung anderer Gegenstände besonders geeignet ist, so wird er antworten: Weil dieselbe sehr biegsam, beweglich und an ihrer Spitze zahlreich mit Enden von Tastnerven besetzt ist. Da wir aber von der Zunge selbst und diesen ihren Eigenschaften bei der Wahrnehmung anderer Gegenstände nichts unmittelbar merken, so muss man jene physiologische Erklärung erst ins Psychologische übersetzen, um ihren wirklichen Sinn zu fassen. Die Beweglichkeit der Zunge und ihr Reichthum an Tastnerven bedeutet nun, psychologisch genommen, Reichhaltigkeit von Tast- und Bewegungsempfindungen, welche feinere Unterscheidung und mannigfaltigere Associationen derselben möglich macht. Darum sind diese Empfindungen mehr als andere geeignet, als Dinge im Raume vorgestellt, gleichsam in die Sprache der Körperwelt übersetzt zu werden, wie ich es in dem Kapitel des 2. Bandes über die Wahrnehmung der Körper näher zeigen werde.

Wir wollen noch den Beweis, der bis jetzt im Einzelnen geführt worden ist, in seiner allgemeinen Fassung uns gegenwärtigen. Zu diesem Behuf müssen wir die Thatsachen der Wahrnehmung und die Lehren der Physiologie im Allgemeinen einander gegenüberstellen.

Die Physiologie lehrt, dass alle Wahrnehmung durch die

Sinnesorgane vermittelt wird, und dass jedes Sinnesorgan nur einer specifischen, ihm allein eignen Erregung fähig ist, welche stets dieselbe ist, mögen die auf das Organ einwirkenden Gegenstände noch so verschieden sein. Der Sehnerv z. B. gibt nur Licht- und Farbenempfindungen, ob er gezwickt oder gestossen, durch Lichtwellen oder durch Electricität afficirt wird. Der Gehörnerv gibt gleichfalls nur Schallempfindungen bei jeder Einwirkung und so auch die übrigen. Die verschiedensten Reize, auf dasselbe Sinnesorgan wirkend, ergeben stets gleiche Eindrücke, und umgekehrt, bringt derselbe Reiz, z. B. die Electricität, auf verschiedene Sinnesorgane wirkend, verschiedene Eindrücke hervor, nämlich in jedem Sinnesorgan die ihm eigenthümlichen. Die Physiologie lehrt also, dass unsere Empfindungen von wirklichen äusseren Dingen ganz getrennt, diesen total unähnlich und mit ihnen durchaus incommensurabel sind.

Die Facta der Wahrnehmung dagegen bezeugen, dass wir die äusseren Gegenstände unmittelbar selbst percipiren, die Körper unserer Erfahrung selbst sehen und betasten, riechen und schmecken, mit denselben direct verkehren und von irgend welchen vermittelnden Vorgängen der Wahrnehmung nichts wissen. Daraus ergibt sich mit Evidenz die Thatsache, dass dasjenige, was wir als Körper erkennen, nichts Anderes als unsere eignen Sinnesempfindungen sind.

Wenn ein Realist diese Thatsache mit seiner Ansicht unvereinbar finden und sich infolge dessen gegen die Evidenz derselben verschliessen sollte, so werde ich ihm Folgendes bemerken. Die oben constatirte Thatsache steht fest, gleichviel ob es wirkliche Dinge ausser uns gibt oder nicht. Die Frage nach der Existenz von Dingen ausser uns brauchte daher bei den obigen Untersuchungen gar nicht berührt zu werden. Denn für die Erkenntnisslehre ist es vollkommen gleichgültig, ob unsere Empfindungen durch eine Vielheit äusserer Dinge oder durch irgend einen anderen Grund bewirkt werden, sobald sie die Thatsache constatirt hat, dass

unsere Empfindungen selbst dasjenige sind, was wir als Körper erkennen, weil an dieser rein inneren Thatsache äussere Gründe oder Ursachen keinen Antheil haben können. Wenn es wirkliche Dinge ausser uns gibt, so sind eben dieselben etwas von den Körpern durchaus Verschiedenes, die wir sehen und greifen, die wir factisch erkennen. Wirkliche äussere Dinge können nie in den Bereich unserer Erfahrung kommen und mithin auch zu keiner Erklärung der Thatsachen derselben verwendet werden. Die Frage darnach, ob es solche Dinge gibt und ob sie die Ursachen unserer Empfindungen sind, ist eine metaphysische und weder für die Erkenntnisslehre noch für die Naturwissenschaft von irgend einem Belang. Man möge daher, wo es sich, wie hier, um die Erforschung und das Verständniss factischer Verhältnisse handelt, auf dem Boden der Thatsachen stehen bleiben und sich nicht die Unbefangenheit der Betrachtung durch Vorwegnahme metaphysischer Conclusionen benehmen. Denn sonst würde man ja mit offenen Augen dem Irrthum entgegengehen.*)

3. Die Körper sind ihrem Begriffe nach unbedingt.

Diese Thatsache ist für die Erkenntnisslehre von der höchsten Wichtigkeit und die Verkennung derselben einer der hauptsächlichsten Gründe der auf erkenntnisstheoretischem Gebiete herrschenden Verwirrung.

Den Begriff des Unbedingten werde ich in dem nächstfolgenden zweiten Buch ausführlich erörtern; hier genügt es zu bemerken, dass ich unter einem unbedingten Gegenstand

*) Es wird gewiss Leser geben, welche selbst die Thatsache, dass wir unsere eignen Sinnesempfindungen als Körper erkennen, nicht capiren und durch die angeführten experimentellen Beweise derselben nicht überzeugt werden. Solche Leser sind nun — das muss ich entschieden erklären — durchaus nicht fähig, den weiteren Auseinandersetzungen in diesem Werke mit irgend einem Nutzen und Erfolg nachzugehen. Sie werden also am besten thun, das Werk nicht weiter zu lesen.

einen solchen verstehe, der seinem Dasein und also auch seinem Wesen nach von keinem anderen Gegenstand abhängt, an keinen innerlich gebunden ist. Ihrem Begriffe nach sind nun die Körper in diesem Sinne unbedingt.

Weil man aber den Thatbestand in diesem Punkte gründlich verkannt, so hat man auch kein Bedenken getragen, eine dreifache Abhängigkeit der Körper anzunehmen, nämlich:

1) Entweder die Abhängigkeit derselben von einer ausserweltlichen Ursache, oder 2) die Abhängigkeit derselben von dem erkennenden Subject, oder 3) die Abhängigkeit derselben von einander, d. h. eine innere Verbindung derselben unter einander. Ich werde nun zeigen, dass alle diese Annahmen dem Begriffe der Körper widersprechen.

Die erste unter den drei angeführten Annahmen findet sich nur bei den Theologen oder überhaupt den theologisch denkenden Leuten. Von allen Menschen, welche nicht in theologischen Voraussetzungen befangen sind, wird es gegenwärtig zugegeben, dass in dem Begriffe der materiellen Welt kein Merkmal eines abgeleiteten Ursprungs liegt. Der scholastische Schluss von der vorausgesetzten Zufälligkeit der körperlichen Dinge auf eine Ursache derselben ist ganz unhaltbar. Denn, wie *Kant* richtig bemerkt hat, es gibt kein anderes Merkmal der Zufälligkeit eines Dinges, als ein Dasein desselben, vor welchem dessen Nichtsein vorhergegangen ist, und es kann nirgends, weder in der Erfahrung noch in der Speculation ein Grund aufgetrieben werden, welcher uns auf ein vorhergegangenes Nichtsein der materiellen Welt zu schliessen berechtigte.

Doch brauchen wir zur Entscheidung dieser Frage uns gar nicht auf das Gebiet metaphysischer Speculationen zu begeben. Nachdem die Thatsache constatirt worden ist, dass dasjenige, was wir als Körper erkennen, unsere eigenen Empfindungen sind, wird es unmittelbar klar, dass der Sinn dieser Erkenntniss eben der ist, die gegebenen Gegenstände als unbedingt aufzufassen. Indem ich z. B. meine eigne Empfindung

der Farbe als Eigenschaft eines Dinges im Raume wahrnehme, lege ich derselben in Gedanken damit einen Träger, ein Substrat unter, welches ihr unabhängiges Dasein stützt und begründet. Welchen Sinn hätte es denn, diesem gedachten Träger wiederum einen weiteren Träger unterzulegen, der ihn seinerseits stützen und begründen soll? Nicht mehr Sinn hat es, als die bekannte Cosmologie der Inder, welcher zufolge die Erde von einem Elephanten und dieser wiederum selbst von einer Schildkröte getragen wird, welche letztere dann, man weiss nicht mehr auf welcher Unterlage ruht. Wie es den Menschen früher schwer schien zu begreifen, dass ein Himmelskörper im Raume ohne Unterstützung bestehen kann, in Folge der Gewohnheit alle nichtunterstützten Körper auf die Erde fallen zu sehen, so wird es noch gegenwärtig Vielen schwer zu begreifen, dass ein Körper überhaupt seinem Begriffe nach keiner weiteren Stütze und Begründung seines Daseins bedarf. Das ist eine Folge altgewohnter Ideenassociationen. Allein mag man seine metaphysischen Ansichten gestalten, wie man will, Thatsache ist es, dass unsere Erfahrung der Körper, also auch der Begriff derselben, wie er in deren erfahrungsmässigen Erkenntniss implicirt ist, nichts von einer Stütze oder einer Ursache der Körper enthält, und eben diese Thatsache müssen wir constatiren.

Dass ferner die Körper ihrem Begriffe nach auch von dem erkennenden Subjecte unabhängig existiren, ist etwas, das selbst dem nichtreflectirenden Menschen einleuchtet, ja diesem sogar besser, als dem reflectirenden. Der nichtreflectirende Mensch ist am stärksten und vollsten davon überzeugt, dass ein Körper, um zu existiren, nicht von irgend einem Menschen oder Thiere gesehen oder sonstwie wahrgenommen zu werden braucht. Man frage einen Bauer, ob sein Acker auch dann in der Wirklichkeit bestehen bleibt, wenn kein Mensch und kein Thier sich daneben befindet, so wird er den Fragenden für verrückt halten. Denn er begreift nicht die Möglichkeit bei gesunden Sinnen daran zu zweifeln.

Und was nun gar den grossen Erdball selbst und die unermessliche Schaar gewaltiger Himmelskörper betrifft, bei deren Vorstellung den Menschen das Bewusstsein seiner eignen Kleinheit und Unbedeutendheit überfällt, so zweifelt kein natürlicher Mensch daran, dass dieselben unabhängig von allen erkennenden Subjecten existiren, ja unermessliche Zeiträume hindurch existirt haben, ehe irgend ein lebendes und wahrnehmendes Wesen in der Welt zu athmen anfang. Es zweifeln daran nur einige Philosophen, welche mit mehr oder weniger Klarheit eingesehen haben, dass dasjenige, was wir als Körper erkennen, unsere eignen Empfindungen sind. Aber diese Philosophen dürften es eben nicht verkennen, dass der Begriff der Körper und deren Inhalt zwei verschiedene Dinge sind. Das factische Material, der gegebene Inhalt, den wir als eine Körperwelt erkennen, existirt allerdings nicht unabhängig von den wahrnehmenden Subjecten, besteht vielmehr aus deren eignen Empfindungen; aber indem wir diesen Inhalt als eine Welt von Körpern erkennen, erkennen wir ihn eben als etwas von aller Wahrnehmung und Erfahrung lebender Subjecte Unabhängiges. Diese Unabhängigkeit des Daseins liegt in dem Begriffe der Körper selbst. So lange man dies nicht einsieht, ist ein Verständniss zwischen dem gewöhnlichen und dem philosophischen Bewusstsein und eine Erklärung des ersteren durch das letztere nicht möglich.

Zuletzt müssen wir zeigen, dass die Körper ihrem Begriffe nach auch von einander unabhängig existiren. Der Ausdruck und die Gewähr dieser Unabhängigkeit ist eben der die Körper von einander trennende Raum. Die Erfahrung zeigt uns zwar die Dinge im Raume als durch gemeinsame Gesetze unter einander verbunden; aber diese Verbindung ist so weit entfernt, zu ihrem Wesen und Begriffe nothwendig zu gehören, dass sie vielmehr demselben direct widerspricht. Das Gefühl eben dieses Widerspruchs hat bei vielen früheren Denkern das hartnäckige Verwerfen aller *actio in distans* veranlasst. Jetzt, wo wir mit dieser durch die Erfahrung

vertraut geworden sind, bedarf es, wie *Lange (Geschichte des Materialismus, 1. Aufl., 360)* bemerkt hat, »einer besonderen Besinnung, um das Widersinnige in der Annahme zu empfinden, dass die Erde ihre Bewegungsform ändert, wenn ein anderer Himmelskörper seine Lage im Raume wechselt, ohne dass zwischen den beiden Körpern ein materielles Band waltet, welches diese Bewegungsveränderung vermittelt.« Und in der That, was durch den Raum von einander getrennt ist, das ist schlechthin getrennt. Das Dasein eines Dinges an einem Orte des Raumes implicirt nicht das Dasein anderer Dinge an anderen Orten desselben. Wir können sehr gut alle anderen Dinge in Gedanken aufheben und das betreffende Ding als allein existirend denken. Diese Annahme enthält sicherlich keinen Widerspruch und keine Unmöglichkeit. Niemand wird behaupten wollen, dass die Cohäsion und die Gravitation der körperlichen Atome für deren Dasein selbst unentbehrlich seien. Wären aber diese aufgehoben, so könnte leicht ein körperliches Atom von allen anderen sich so weit entfernen, dass es ausser aller Beziehung mit denselben käme, und dann würde es offenbar werden, dass deren Dasein oder Nichtsein für dasselbe vollkommen gleichgültig ist. Einen bündigen Beweis dafür, dass eine innere Verbindung unter den Körpern nicht denkbar ist, werde ich übrigens noch im 2. Bande, bei der Betrachtung der wissenschaftlichen Theorien der Körper führen.*)

Es steht also ausser Zweifel, dass die Körper ihrem Begriffe nach unbedingt sind, dass wir einem Gegenstand, den wir als einen Körper erkennen, eben dadurch unbedingtes Dasein und unbedingte Wesenheit zuschreiben. Man darf ja nicht glauben, dass weil unsere reflectirten, philosophischen Ansichten über die Natur der Körper verschieden sind

*) Ich bitte den Leser sich die Stellen, wo ich auf spätere Beweise mich berufe, genau zu notiren, um sich vergewissern zu können, dass nirgends eine Lücke in der Beweisführung vorliegt.

und wechseln können, auch der Begriff der Körper selbst, wie er in unserer Wahrnehmung derselben implicirt ist, verschieden sein oder wechseln könne. Dieser Begriff ist vielmehr von unseren mannichfaltigen und wechselnden Meinungen ebenso unabhängig wie irgend ein äusserer Gegenstand.

4. Ein Nicht-Ich ist nicht gleichbedeutend mit einer äusseren Welt.

Da wir von Anfang unseres Lebens an gewöhnt sind, unsere Empfindungen von Farben, Tönen, Gerüchen u. ähnl. als eine Welt äusserer Gegenstände zu erkennen, so bildet sich bei uns, in Folge der Association zwischen diesen Empfindungen und dem Gedanken einer äusseren Welt, der Hang und die Gewohnheit zu glauben, dass Alles, was uns fremd ist, was nicht zu unserem eignen, subjectiven, individuellen Wesen, zu unserem Ich gehört, ein äusserer Gegenstand sei oder mit solchen Gegenständen in directer Beziehung stehe. Für das Leben und die gewöhnliche, erfahrungsmässige Erkenntniss hat nun dieser Glaube allerdings nichts Irreführendes, da er mit den Gesetzen und Bedingungen derselben in Einklang steht. Aber für die Theorie der Erkenntniss ist es unerlässlich, auch hier den Thatbestand selbst, das Gegebene in seiner Reinheit, losgelöst von allen Associationen und Erklärungen darzulegen.

Reine Thatsache ist nun bloss dieses, dass wir in unseren Empfindungen der Farben und Töne, des Geruchs und des Geschmacks, in unseren Tast- und Muskelgefühlen u. ähnl., soweit dieselben nicht von Lust oder Unlust begleitet sind, gar nichts von uns selbst, von den Eigenschaften oder den inneren Zuständen unserer eignen Persönlichkeit erfahren, sondern eine von uns selbst verschiedene Welt äusserer Gegenstände erkennen. Dies beweist aber factisch, dass die besagten Empfindungen unserem subjectiven Wesen *fremd* sind, nicht zu unserem Ich gehören, mithin als ein wahres *Nicht-*

Ich betrachtet werden müssen. Man kann darüber streiten, ob diese Empfindungen von wirklichen äusseren Gegenständen herrühren oder nicht, aber dieser Streit bewegt sich auf metaphysischem Gebiete und hat keinen Einfluss auf die Constatirung der Thatsache, dass die Empfindungen, deren Inhalt wir als eine Aussenwelt erkennen, unserem subjectiven Wesen fremd sind. Gesetzt, unsere Empfindungen seien, wie man es gewöhnlich annimmt, durch äussere Dinge bewirkt, so sind diese nicht die Körper unserer Erfahrung, — denn letztere sind, wie oben bewiesen worden, selbst nichts Anderes als Empfindungen — es sind Dinge, welche ausserhalb aller Erfahrung liegen und die Thatsachen derselben mithin nicht alteriren. Ueber das Dasein und das Verhalten solcher Dinge zu entscheiden, ist darum Sache der Metaphysik, nicht der Erkenntnisslehre. Gesetzt umgekehrt, auch die Empfindungen der Farben, Töne und dergleichen, in welchen wir eine äussere Welt erkennen, stammen, wie einige philosophische Denker behauptet haben, selbst aus dem eignen Fond und Wesen des Ich, so ist dieses letztere nicht das Ich unserer Erfahrung, nicht der Complex gegebener Erscheinungen, den wir verstehen, wenn wir von uns selbst, von unserem eignen Ich reden. Von unserem empirischen Ich steht fest, dass dasselbe weder farbig noch tönend, weder hart noch weich, weder süss noch sauer ist, kurz dass ihm der Inhalt aller objectiven Sinnesempfindungen fremd ist, obgleich dieselben nicht ausserhalb der individuellen erkennenden Subjecte auftreten. Ob unser Ich jenseit der Erfahrung einen mit dem Inhalt dieser Empfindungen gemeinsamen Ursprung habe oder nicht, dies zu entscheiden ist Sache der Metaphysik, nicht der Erkenntnisslehre. Letztere hat die Aufgabe, unbekümmert um alle metaphysische Voraussetzungen, die Thatsache zu constatiren, dass der Inhalt der Sinnesempfindungen unserem Ich fremd ist, was dadurch factisch bewiesen wird, dass wir in diesem Inhalt nichts von uns selbst erkennen können.

Dagegen hat die Erkenntnisslehre die Frage zu beant-

worten, ob wir den Inhalt unserer Sinnesempfindungen von Anfang an als etwas uns Fremdes erkennen oder erst im Verlaufe der Erfahrung dahin gelangen, denselben von unserer eignen Individualität, von unserem Ich zu unterscheiden? Diese Frage werde ich in einem besonderen Kapitel des 2. Bandes zu beantworten suchen, hier muss ich mich mit der Bemerkung begnügen, dass die obige Unterscheidung nothwendig von Anfang an in uns vollzogen gewesen sein muss, weil der Unterschied des uns Eignen von dem uns Fremden aus keiner Erfahrung geschöpft sein kann. Wenn wir die Sinnesempfindungen ursprünglich in derselben Weise wie die Gefühle der Lust und Unlust als unsere eignen Zustände erkannt, wenn wir uns ursprünglich selbst als farbig und tönend, als warm oder kalt, als süss oder sauer gefühlt hätten, in derselben Weise, wie wir uns selbst als freudig oder betrübt fühlen, so würde es uns durchaus nicht möglich sein, in unserer Erfahrung auf irgend einen Grund zu stossen, der uns veranlassen könnte, die Sinnesempfindungen von uns selbst zu unterscheiden und als eine Welt äusserer Gegenstände zu erkennen. Dieselben würden uns dann vielmehr als ein integrierender Bestandtheil unserer selbst erscheinen.

Einstweilen dürfen wir also die folgenden Punkte als feststehend betrachten:

1) Ein Nicht-Ich ist nicht gleichbedeutend mit einem äusseren Gegenstand. Wir haben es vielmehr als Thatsache constatirt, dass *in uns selbst* ein Inhalt angetroffen wird, der unserem subjectiven Wesen, unserem Ich fremd ist, also ein wirkliches *Nicht-Ich* repräsentirt, ohne dass wir behaupten dürften, derselbe sei von Aussen in uns hereingekommen. Wäre das Ich, das erkennende Subject etwas von aller Ewigkeit her Existirendes, dann würde es allerdings schwer sein, zu begreifen, wie im Subjecte etwas ihm an sich Fremdes sich einfinden könnte, ohne von Aussen hereingekommen zu sein. Aber unser Ich ist, wie wir wissen, entstanden; es konnte also sehr wohl aus irgend einem Grunde sich in sein

Wesen etwas ihm Fremdes einmischen und sein Leben lang mit ihm zusammenbestehen, ja vielleicht eine unumgängliche Bedingung seiner Existenz sein und dennoch selbst keine gegenwärtigen äusseren Ursachen oder Gründe voraussetzen. Jedenfalls ist es, wie gezeigt worden, nicht Sache der Erkenntnisslehre, in letzter Instanz zu ermitteln, woher und wie dieser uns fremde Inhalt sich in uns einfindet.

2) Ein solches Nicht-Ich ist der Inhalt sämtlicher Empfindungen, die wir durch die Sinne des Gesichts, des Gehörs, des Geschmacks u. ähnl. empfangen, da wir in diesem Inhalt nichts von uns selbst zu erkennen vermögen. Diese nennen wir daher die *objectiven* Empfindungen, im Unterschiede von den Gefühlen der Lust und Unlust, welche ihrer Natur nach rein subjectiv sind.

3) Das Subject muss in sich selber die ursprüngliche Fähigkeit oder Disposition tragen, das ihm Eigene und das ihm Fremde in sich zu unterscheiden, weil diese Unterscheidung nie aus Erfahrung gewonnen werden kann.

Somit sind die factischen Grundlagen für eine rationelle, richtige Theorie der Körpererkenntniss, wie ich glaube, hinreichend ins Licht gesetzt, und wir können zur Prüfung einiger früher aufgestellten Theorien übergehen, die den Zweck hat, das Denkgesetz durchblicken zu lassen, welches unserer Erkenntniss der Körper zu Grunde liegt.

FÜNFTES KAPITEL.

PRÜFUNG VERSCHIEDENER THEORIEN.

1. *Die Theorien, nach welchen eine wahre Erkenntniss der Körper aus blossen Daten der Erfahrung möglich ist.*

Zuerst ist hier die Ansicht derjenigen Denker zu erwähnen, welche *Hamilton* die *natürlichen Dualisten* nannte. Diese Denker glaubten annehmen zu dürfen, dass wir wirkliche äussere Gegenstände unmittelbar selbst wahrnehmen. Bei dieser Ansicht lange zu verweilen ist jedoch offenbar nicht nöthig. Denn dieselbe steht im augenscheinlichen Widerspruch mit den am sichersten beglaubigten Lehren der Physiologie. Wirkliche äussere Gegenstände können von uns nicht unmittelbar wahrgenommen werden, weil zwischen äusseren Gegenständen und unserer Wahrnehmung die Sinnesorgane in der Mitte stehen, und der Inhalt der Wahrnehmung in erster Linie durch die Natur und die Function der Sinnesorgane, nicht durch die Beschaffenheit der auf sie einwirkenden Aussen- dinge bedingt ist. Die natürlichen Dualisten gehen allerdings von der unzweifelhaften Thatsache aus, dass die Körper unserer Erfahrung von uns unmittelbar selbst wahrgenommen werden. Allein die Körper unserer Erfahrung bestehen denn auch nachweisbar aus nichts Anderem als unseren Sinnesempfindungen selbst, wie es oben experimentell bewiesen worden ist.

Der Glaube, wirkliche äussere Gegenstände selbst wahr-
Denken u. Wirklichkeit. I.

nehmen zu können, ist zu naiv für unsere Zeit; gegenwärtig ist man vielmehr bestrebt zu zeigen, dass die Erkenntniss der Körper durch Induction aus den Daten der Erfahrung, d. h. den Sinnesempfindungen gewonnen werden könne. Diese Erklärungsweise müssen wir prüfen.

Die Induction ist, wie ich schon erwähnt habe, ein Schliessen von ähnlichen Fällen auf ähnliche. Im Grunde ist alle Induction auf rein empirischer Basis — das bezeugt uns der beste Kenner der Sache, *Stuart Mill* — eine Induction *per enumerationem simplicem*, d. h. nach dem steten Vorkommen ähnlicher Fälle in der Erfahrung. Deppn auch das allgemeine Gesetz der Causalität, welches die Grundlage der strengeren wissenschaftlichen Methoden der Induction bildet, konnte, wenn bloss empirisch, auf keine andere Weise constatirt worden sein. Es ist also klar, dass die Induction, von den Sinnesempfindungen ausgehend, niemals zu äusseren Dingen oder Ursachen, welche selbst keine Empfindungen sind, gelangen kann. Die einzige mögliche Leistung der Induction besteht vielmehr darin, zu ermitteln, welche unter den *gegebenen Erscheinungen* im Verhältnisse von Ursachen und Wirkungen zu einander stehen. Das heisst mit anderen Worten, die Induction kann nur zur Erkenntniss der *Gesetze* der Erscheinungen führen, aber nicht zur Erkenntniss von Ursachen und Dingen, welche selbst keine Erscheinungen sind und also auch den Gesetzen nicht unterliegen, welche die Erscheinungswelt beherrschen. Die Induction gibt uns kein Recht, die Möglichkeit solcher Ursachen und Dinge auch nur vorauszusetzen. — Nun sind aber wirkliche äussere Dinge uns natürlich nie selbst unmittelbar gegeben; folglich kann auf rein inductivem Wege kein causales Verhältniss zwischen den Vorgängen in uns und irgend welchen Dingen ausser uns constatirt werden.

Der klardenkende *Hume* hat dies ebenfalls sehr wohl begriffen: »Es ist eine Thatfrage«, sagt er, »ob die Wahrnehmungen der Sinne durch äussere ihnen gleichende Gegenstände

hervorgebracht werden. Wie will man diese Frage entscheiden? Offenbar durch Erfahrung, wie bei allen anderen Fragen dieser Art. Aber hier schweigt die Erfahrung gänzlich und muss schweigen. Dem Geiste ist nie etwas Anderes gegenwärtig als die Wahrnehmungen (*perceptions*), und er kann unmöglich deren Verknüpfung mit den Gegenständen durch Erfahrung erreichen. Die Annahme einer solchen Verknüpfung hat deshalb keinen Vernunftgrund für sich.«*) Auch *Kant* bemerkt ganz richtig: »Wenn wir äussere Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntniss ihrer Wirklichkeit ausser uns kommen sollen, indem wir uns bloss auf die Vorstellungen stützen, die in uns sind« (*Kr. d. r. V.*, S. 703).

Um klar zu sehen in diesem Punkte müssen wir uns vor Allem die folgende Frage stellen: Welche äussere Dinge meint man denn eigentlich, wenn man die Erkenntniss der äusseren Dinge erklären will? Versteht man darunter irgend welche unbekante, von den Körpern unserer Erfahrung verschiedene, bloss vorausgesetzte Dinge? Allein von solchen Dingen haben wir ja keine Erkenntniss und eine Erkenntniss, welche nicht existirt, braucht natürlich auch nicht erklärt zu werden. Versteht man also unter den äusseren Dingen die Körper unserer Erfahrung? Aber die Erkenntniss dieser Körper konnte nicht durch Induction gewonnen sein, denn sie ist eine unmittelbare Wahrnehmung. Unsere Sinnesempfindungen sind nicht, wie man es gewöhnlich annimmt, bloss Zeichen äusserer Gegenstände, in den Sinnesempfindungen erkennen wir vielmehr die äusseren Gegenstände selbst. Wir sehen und betasten, hören, riechen und schmecken nicht bloss Zeichen, sondern Gegenstände, Körper. Hier darf ich einfach auf den in dem vorhergehenden Kapitel geführten Beweis, dass die von uns fac-

*) *Hume's* Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes, übersetzt von *v. Kirchmann*, S. 141. Von dieser Uebersetzung musste ich in einigen Stellen des Citats abweichen, weil das Original darin nicht genau wiedergegeben ist.

tisch erkannten Körper aus nichts Anderem als unseren Sinnesempfindungen selbst bestehen, verweisen.

Nur indem man sich von dem sinnlichen Schein unterjochen lässt, der uns in unseren Empfindungen eine Welt äusserer Gegenstände vorspiegelt, nur indem man diese bloss in der Vorstellung existirenden Gegenstände für wirkliche Dinge ausser uns hält, sieht man sich genöthigt, zu dem so unhaltbaren Versuch, die Erkenntniss der Körper durch Induction zu erklären, zu greifen. Man hält dann die Körper zugleich für sinnlich — denn Nichtsinnliches liegt ausserhalb der Erfahrung — und doch auch nicht für sinnlich — denn alles Sinnliche ist bloss Empfindung — und glaubt den Uebergang vom einen zum anderen durch Induction herstellen zu können. Allein dieses heisst, wie gezeigt worden, sowohl die Natur und Leistungsfähigkeit der Induction als auch den zu erklärenden Thatbestand gründlich verkennen.

2. Die Ansicht, nach welcher die Erkenntniss der Körper mittels eines apriorischen Causalitätsbegriffs gewonnen wird.

Die Ansicht, dass die Erkenntniss der Körper durch einen Schluss auf die Ursachen unserer Empfindungen mittels eines apriorischen Causalitätsbegriffs gewonnen werde, hat zwei berühmte Vertreter gefunden, *Schopenhauer* und *Helmholtz*, welche sich jedoch dadurch von einander unterscheiden, dass *Schopenhauer* an das Dasein der Körper ausser uns nicht geglaubt hat, während *Helmholtz* daran glaubt. Bemerkenswerth ist es, dass der Naturforscher hierin mehr Logik zeigt, als der Philosoph. Denn welchen vernünftigen Sinn kann es haben, das Dasein der Körper ausser uns zu leugnen und zugleich zu behaupten, dass die (nicht existirenden) Körper durch einen Schluss, als Ursachen unserer Empfindungen erkannt werden.

Die obige *Schopenhauer* und *Helmholtz* gemeinsame Ansicht steht indessen sowohl mit dem Sinne des Satzes der Causalität als auch mit den Thatfachen des Erkennens im Widerspruch. Der Satz der Causalität besagt, — gleichviel

ob er empirischen oder apriorischen Ursprungs ist — dass eine Veränderung sich nicht ereignen kann, ohne dass vorher eine andere Veränderung eingetreten ist, auf welche sie nach einem unwandelbaren Gesetze folgt. Auf Grund dieses Satzes fortschreitend, gelangt man also von einer Veränderung bloss — zu einer anderen Veränderung, als deren Ursache, niemals aber zu einem Ding, einem Object, welches seiner Natur nach von allen blossen Veränderungen verschieden ist. Ich weiss wohl, dass man es gewöhnt ist, unter einer Ursache sich vorzugsweise gerade ein Object und nicht eine Veränderung zu denken, aber diese Ansicht ist total unhaltbar, wie ich es im 3. Buch dieses Bandes ausführlich zeigen werde.

In gleich starkem Widerspruch steht die obige Ansicht auch mit den Thatfachen des Erkennens. Denn der Thatbestand ist, wie oben bewiesen worden, der, dass die Körper gar nicht durch einen Schluss erkannt, sondern selbst wahrgenommen werden, dass eben der Inhalt unserer Wahrnehmungen selbst dasjenige ist, was wir als eine Welt von Körpern erkennen. Wären die Körper bloss durch einen Schluss erkannt, so würden wir dieselben bloss denken, nicht aber sehen und betasten, hören, riechen und schmecken, die Erkenntniss der Körper wäre dann discursiv, nicht intuitiv, die Welt der Körper könnte dann bloss eine mehr oder weniger problematische Idee in uns, nicht aber der Mutterboden unserer Erfahrung selbst sein. Alle Ansichten welche die Erkenntniss der Körper durch einen Schluss entstehen lassen, beruhen offenbar auf der Verwechslung der bekannten Körper mit unbekanntem bloss vorausgesetzten, ausser uns, also auch ausser unserer Erfahrung vorhandenen Dingen, welche Verwechslung durch den in der Wahrnehmung der Körper liegenden sinnlichen Schein der Aeusserlichkeit veranlasst wird. Dass auch *Helmholtz* sich von diesem Schein hat blenden lassen, ist billig zu verwundern, wenn man sieht, wie nahe er der wahren Einsicht in diesem Punkte gekommen ist. Ueber den Werth und Sinn der Körpererkenntniss sagt er nämlich Folgendes:

»Ich meine, dass es gar keinen möglichen Sinn haben kann, von einer anderen Wahrheit unserer Vorstellungen zu sprechen, als von einer *praktischen*. Unsere Vorstellungen von den Dingen können gar nichts Anderes sein, als Symbole, natürlich gegebene Zeichen für die Dinge, welche wir zur Regelung unserer Bewegungen und Handlungen benutzen lernen. Wenn wir jene Symbole richtig zu lesen gelernt haben, so sind wir im Stande, mit ihrer Hilfe unsere Handlungen so einzurichten, dass dieselben den gewünschten Erfolg haben, d. h. dass die erwarteten neuen Sinnesempfindungen eintreten. Eine andere Vergleichung zwischen den Vorstellungen und den Dingen gibt es nicht nur in der Wirklichkeit nicht — darüber sind alle Schulen einig — sondern eine andere Art der Vergleichung ist gar nicht *denkbar*. und hat gar keinen Sinn . . . Zu fragen, ob die Vorstellung, welche ich von einem Tische, seiner Gestalt, Festigkeit, Farbe u. s. w. habe, an und für sich, abgesehen von dem praktischen Gebrauch, den ich von dieser Vorstellung machen kann, wahr sei und mit den wirklichen Dingen übereinstimme, oder ob sie falsch sei und auf einer Täuschung beruhe, hat gerade so viel Sinn, als zu fragen, ob ein gewisser Ton roth, gelb, oder blau sei. Vorstellung und Vorgestelltes sind offenbar zwei ganz verschiedenen Welten angehörig, welche ebensowenig eine Vergleichung unter einander zulassen als Farben und Töne oder als die Buchstaben eines Buches mit dem Klang des Wortes, welches sie bezeichnen« (*Physiol. Optik*, 433).

Schärfer und entschiedener, als es hier *Helmholtz* thut, kann man die Einsicht nicht aussprechen, dass wir es in unserer Erfahrung nie mit wirklichen äusseren Dingen, stets nur mit unseren eignen Wahrnehmungen und Empfindungen zu thun haben. Nichts destoweniger glaubt *Helmholtz* an das wirkliche Dasein der vorgestellten Körper, unsere Vorstellungen sind nach ihm »Symbole, natürlich gegebene Zeichen für die Dinge.« Woher weiss er denn dies, da er doch nach seinem eignen Geständniss von wirklichen Dingen nichts weiss, ja eine Erkenntniss derselben für schlechthin unmöglich hält?

Offenbar lässt sich hier *Helmholtz* durch den erwähnten sinnlichen Schein täuschen und vermag infolge davon die Thatsache, dass unsere Wahrnehmungen nach solchen Gesetzen in uns auftreten und unter einander zusammenhängen, welche mit ihrer Auffassung als eine Welt von Dingen im Raume factisch congruiren, nicht zu trennen von der metaphysischen Erklärung dieser Thatsache durch die Annahme wirklicher Dinge ausser uns, welche die Stelle der Wahrnehmungen ausser uns vertreten und gleichsam die Träger der wahrgenommenen Thatsachen sein sollen. Allein die wahrgenommenen Thatsachen liegen sämmtlich in uns selbst, bedürfen also keines äusseren Trägers und die metaphysische Erklärung derselben durch vermuthete wirkliche Dinge ausser uns kann die Erkenntnislehre nur irreführen, indem sie die factisch unwahre Ansicht begünstigt, dass die Körper unserer Erfahrung durch einen Schluss erkannt werden. Gleich unten werden wir Gelegenheit haben, diesen Punkt mehr ins Licht zu setzen.

3. Die sogenannte *psychologische Theorie* von *St. Mill*.

John Stuart Mill war einer von den sehr wenigen Denkern, welche vollkommen klar einsehen, dass dasjenige, was wir als Körper erkennen, unsere eignen Empfindungen sind. Unter diesen Denkern war aber *Mill*, so viel ich weiss, der einzige, der den Versuch gemacht hat, unsere Erkenntnis der Körperwelt aus den gegebenen Empfindungen allein abzuleiten, ohne physiologische Erfahrungen mit herbeizuziehen, was unerlaublich wäre, da physiologische Erfahrungen schon die Erkenntnis der Körperwelt voraussetzen und folglich nicht zur Erklärung ihres Ursprungs selbst gebraucht werden können.*)

*) Das heisst, physiologische Erfahrungen dürfen zur Erklärung der Körpererkenntnis verwendet werden, aber nur auf dem Standpunkte der Physiologie, überhaupt der Erfahrung, welche unsere Empfindungen als eine Welt von Körpern zeigt. Die Erkenntnislehre dagegen kann solche Erfahrungen nicht gebrauchen, da sie erst zu zeigen hat, wie wir überhaupt dahin kommen, unsere Empfindungen als eine Welt von Dingen ausser uns zu erkennen.

Daher nannte *Mill* seinen Versuch die »psychologische Theorie« der Erkenntniss einer Körperwelt und darum ist auch dieser Versuch für die Erkenntnisslehre von besonderem Interesse, weil man an demselben einen concreten Fall hat, zur Beurtheilung der Frage, ob die Erkenntniss der Körper aus rein empirischen Daten allein entstehen kann oder nicht.

Mill postulirt zu seiner Erklärung nichts weiter, als die Fähigkeit des Bewusstseins, Künftiges zu erwarten, und die beiden bekannten Gesetze der Association, nämlich: »1) Aehnliche Erscheinungen haben die Tendenz, zusammen gedacht zu werden. 2) Erscheinungen, welche dicht nebeneinander (*in close contiguity*, in naher Nachbarschaft) entweder wahrgenommen oder begriffen wurden, haben die Tendenz, zusammen gedacht zu werden. Die Nachbarschaft (*contiguity*) ist von zweierlei Art: Zugleichsein und unmittelbare Aufeinanderfolge. Facta, welche zugleich wahrgenommen oder gedacht wurden, rufen einander ins Gedächtniss zurück. Von den Facten, welche in unmittelbarer Aufeinanderfolge wahrgenommen oder gedacht wurden, ruft das Vorhergehende oder der Gedanke desselben (*the thought of it*) auch den Gedanken des Nachfolgenden zurück, aber nicht umgekehrt. 3) Associationen, welche durch Nachbarschaft (*contiguity*) entstanden sind, werden sicherer und rascher durch Wiederholung.« (*An Exam. etc.* pp. 219—20).

Dann gibt *Mill* die Erklärung selbst auf den Seiten 222—6 seines Werkes über die Philosophie *Hamilton's*. Diese Erklärung lasse ich hier abgekürzt folgen:

»Ich sehe ein Stück weisses Papier auf einem Tische. Ich gehe in ein anderes Zimmer. Wenn das Phänomen mir immer folgte oder wenn ich im Falle seines Nichtfolgens glaubte, dass dasselbe *e rerum natura* verschwinde, so würde ich es nicht für einen äusseren Gegenstand halten.« »Allein obgleich ich aufgehört habe, dasselbe zu sehen, so bin ich doch überzeugt, dass das Papier noch immer da ist,« d. h. ich weiss, dass wenn ich mich wieder in dieselben Umstände

zurückversetze (nämlich in das Zimmer zurückkehre), ich das Papier wieder sehen werde, »und dass es in der Zwischenzeit keinen Augenblick gegeben habe, wo dieses nicht der Fall sein würde. Infolge dieser Eigenschaft meines Geistes besteht meine Vorstellung von der Welt in jedem gegebenen Momente nur zum kleinen Theil aus gegenwärtigen Sensationen.« Dieselbe enthält noch ausserdem »eine unzählige Verschiedenheit von Möglichkeiten von Empfindungen, nämlich alle diejenigen, welche ich, wie es mir die frühere Beobachtung lehrt, unter irgend welchen denkbaren Umständen in diesem Momente haben könnte.«

»Diese verschiedenen Möglichkeiten sind für mich das Wichtige. Meine gegenwärtigen Empfindungen sind in der Regel von geringer Wichtigkeit und sind ausserdem vorübergehend, während die Möglichkeiten im Gegentheile permanent sind, was eben das Eigenthümliche ist, welches unsere Idee der Substanz oder der Materie von unserem Begriffe der Sensation hauptsächlich unterscheidet.«

Weiter stellt es sich heraus, dass »die Möglichkeiten von Sensationen sich auf Empfindungen beziehen, welche in Gruppen zusammen vereinigt sind.« In einer materiellen Substanz oder einem Körper denken wir uns nicht eine Empfindung, sondern die Möglichkeit vieler Empfindungen, »welche gewöhnlich verschiedenen Sinnen gehören, aber unter einander so verknüpft sind, dass das gegenwärtige Dasein einer derselben das mögliche Vorhandensein in demselben Moment jeder der übrigen oder aller zusammen, verkündigt.« Die ganze Gruppe erscheint uns daher als eine »Möglichkeit von Sensationen«, welche zu jeder Zeit realisirt werden können, im Gegensatze zu dem accidentiellen Charakter der Empfindungen selbst und wird deshalb als eine Art »beharrliches Substratum unter einer Reihe (set) vorübergehender Erfahrungen oder Manifestationen« gedacht.

Ausser der Ordnung im Zugleichsein der Empfindungen erkennen wir nun noch eine beständige Ordnung in der Suc-

cession derselben, eine Gleichförmigkeit der Aufeinanderfolge, welche den Begriff des causalen Verhältnisses veranlasst. Aber fast in allen Fällen besteht der Zusammenhang des Vorhergehenden und Nachfolgenden »nicht zwischen Empfindungen, sondern zwischen jenen Gruppen, von welchen oben geredet wurde und welche nur zum kleinen Theil aus actualen Empfindungen bestehen.« Daher verbindet sich unsere Vorstellung von Causalität und Activität nicht mit dem Gedanken an *actuelle* Empfindungen, sondern mit dem jener Gruppen von »Möglichkeiten der Empfindungen.« Wir sehen nämlich, dass Veränderungen in diesen letzteren meist unabhängig von unserem Bewusstsein und unserer An- oder Abwesenheit vor sich gehen. »Ob wir schlafen oder wachen, das Feuer geht aus und macht ein Ende einer besonderen Möglichkeit von Wärme und Licht. Ob wir anwesend oder abwesend sind, das Korn gelangt zur Reife und bringt eine neue Möglichkeit von Nahrung. Daraus lernen wir bald von der Natur so denken, als bestände sie lediglich aus diesen Gruppen von Möglichkeiten.« »Wenn dieser Zustand des Denkens erreicht worden ist, dann und von dieser Zeit an sind wir uns niemals einer Empfindung bewusst, ohne dieselbe augenblicklich in irgend eine jener Gruppen von Möglichkeiten einzureihen, zu welcher eine Empfindung dieser besonderen Art gehört; und wenn wir noch nicht wissen, zu welcher Gruppe die Empfindung gerechnet werden muss, so fühlen wir doch die unwiderstehliche Ueberzeugung, dass dieselbe zu irgend einer Gruppe gehören muss.« In diesem Stadium haben »die fraglichen permanenten Möglichkeiten ein von aller Empfindung so verschiedenes Ansehen und eine so verschiedene scheinbare Beziehung zu uns erlangt, dass es der bekannten Beschaffenheit der menschlichen Natur ganz entgegen sein würde, wenn dieselben nicht wenigstens als so verschieden von Empfindungen gedacht und geglaubt wären, wie eine Empfindung von einer anderen verschieden ist. Wir finden ausserdem, dass die Möglichkeiten der Empfindungen »ebensogut anderen menschlichen oder fühlenden

Wesen gehören, als uns selber.« »Was eine gegenwärtige Möglichkeit von Empfindungen für uns anzeigt, zeigt eine gegenwärtige Möglichkeit ähnlicher Empfindungen auch für jene an, ausser insoweit ihre Sinnesorgane von dem Typus der unsrigen abweichen können. Dieses drückt das letzte Siegel unserer Auffassung der Gruppen von Möglichkeiten als der fundamentalen Wirklichkeit in der Natur auf.« »Die Welt möglicher Empfindungen, welche auf einander nach Gesetzen folgen, ist ebensowohl in anderen Wesen als in mir, sie hat also eine Existenz ausser mir, sie ist eine äussere Welt.«

Mit dieser Erklärung der Externalität war aber *Mill* noch nicht ganz zufrieden, er bringt einige Seiten weiter unten (p. 230) noch eine Erörterung vor, deren wesentliche Punkte ich hier gleichfalls wiedergebe:

»Es ist eine anerkannte Thatsache, dass wir aller derjenigen Begriffe (*conceptions*) fähig sind, welche durch Generalisation aus den beobachteten Gesetzen unserer Empfindungen gebildet werden können. Welches Verhältniss wir zwischen irgend einer Empfindung und etwas von *ihr* Unterschiedenem vorfinden, dieses selbe Verhältniss können wir auch ohne Schwierigkeit zwischen der Summe aller unserer Empfindungen und Etwas, das von *ihnen* (allen) unterschieden ist, denken.« Die bemerkten Unterschiede der Empfindungen geben uns den allgemeinen Begriff des Unterschiedes überhaupt und die »Vertrautheit mit der Vorstellung von Etwas, das von *jedem* uns bekannten Dinge unterschieden ist, macht es uns leicht und natürlich, den Gedanken von Etwas zu fassen, das von *allen* uns bekannten Dingen, sowohl insgesamt wie einzeln, unterschieden ist.« Und »nichts ist wahrscheinlicher, als dass die permanenten Möglichkeiten der Empfindung, welche von unserem Bewusstsein bezeugt (oder verbürgt, *testified*) sind, in unseren Gedanken verwechselt werden mit jener imaginären Vorstellung« eines von allen Empfindungen unterschiedenen Dinges. Dieses wird noch gewisser, wenn wir das allgemeine

Gesetz unserer Erfahrung in Betracht ziehen, welches das Causalitätsgesetz heisst. »Der Fall der Causalität ist einer der ausgezeichnetsten (*marked*) unter allen jenen Fällen, wo wir eine aus den Theilen unseres Bewusstseins (*consciousness*) abgeleitete Vorstellung (*derived notion*) auf das Ganze desselben ausdehnen.« »Durch diese Ausdehnung der inneren Relationen, welche zwischen den verschiedenen Theilen der Erfahrung bestehen, auf die Summe aller unseren Erfahrungen werden wir dahin geführt, zu denken, dass die Empfindung selbst — der ganze Inbegriff aller unserer Empfindungen — ihren Ursprung in bedingenden (*antecedent*) Existenzen habe, welche jenseit aller Empfindung liegen.« Dies ist eine Folge davon, dass das beständige Antecedens einer Empfindung nur selten eine gegenwärtige Empfindung oder mehrere solche bilden, sondern meistens jene Gruppen von Möglichkeiten der Empfindungen. Daher kommt es, dass unsere Vorstellung der Ursache mit jenen permanenten Möglichkeiten identificirt wird und »wir durch einen und denselben Process uns gewöhnen, sowohl die Empfindung überhaupt, gleich den einzelnen Empfindungen, als eine Wirkung (*an effect*) zu betrachten, als auch die Ursachen unserer meisten einzelnen Empfindungen nicht in anderen Empfindungen, sondern in den allgemeinen Möglichkeiten der Sensationen zu sehen. Wenn alle diese Betrachtungen zusammen keine vollständige Erklärung und Rechenschaft davon geben, wie wir dazu können, jene Möglichkeiten als eine Classe unabhängiger und substantieller Wesen (*entities*) zu denken, so weiss ich nicht, welche psychologische Analyse überzeugend ist.«

Der Hergang unserer Erkenntniss der äusseren Welt soll also nach *Mill*, kurz gefasst, der folgende sein: 1) Es werden verbundene Gruppen oder Complexe möglicher zugleichseiender Empfindungen erkannt und ebenso bestimmte Gleichförmigkeiten in der Succession der Empfindungen, d. i. Causalgesetze. 2) Es entsteht das abstracte Bewusstsein, dass alle und jede Empfindung zu irgend einer Gruppe möglicher Sensationen

gehören muss, und zugleich das Bewusstsein des allgemeinen Causalitätsgesetzes, nach welchem Alles, was entsteht, ein unveränderliches Antecedens, eine Ursache haben muss, wobei der Gedanke einer Ursache hauptsächlich mit jenen Gruppen associirt wird. 3) Es bildet sich das abstracte Bewusstsein von *Etwas*, das von *allen* Empfindungen überhaupt unterschieden ist, und — da inzwischen noch constatirt wird, dass die permanenten Gruppen von Möglichkeiten der Empfindungen allen Menschen gemeinsam sind — wird 4) jenes *Etwas* mit den erkannten Gruppen verwechselt, ein solches Etwas als das Substrat jeder Gruppe angenommen, und erst infolge davon, durch Association mit dem Gedanken von jenem Etwas, werden 5) die Empfindungen selbst nach Aussen verlegt, uns selber entfremdet, als ein Nicht-Ich und als etwas Objectives uns gegenüber erkannt.

Darnach soll also unser Glaube, dass die Erde, die uns trägt und das Heer von Sternen und Planeten in den unermesslichen Himmelsräumen unabhängig von uns selbst, von aller Erfahrung erkennender Subjecte existiren, bloss die Folge einer irrthümlichen Generalisation, ein Product der durch die Vernunft nicht controllirten Association der Vorstellungen sein. Ueber diese Erklärung muss man unwillkürlich lächeln, so gründlich verkennt sie den Thatbestand selbst, den sie zu erklären unternimmt. Es ist denn auch nicht schwer zu zeigen, dass diese Erklärung gleich am Anfang dasjenige stillschweigend voraussetzt, was sie am Ende, als das Resultat herauszubekommen vorgibt, kurz gesagt, dass dieser Theorie eine Erschleichung zu Grunde liegt.

Es wird darin angenommen und behauptet, dass die objectiven Empfindungen (Farben, Töne u. s. w.) dem Subjecte ebenso eigen und innerlich seien, wie die Gefühle der Lust und Unlust. Letztere sollen sich von jenen nur dadurch unterscheiden, dass sie »are highly interesting to us on their own account« (*An Examination* etc. p. 261). *Mill* sagt ausdrücklich: »Wir haben wahrscheinlich keine Vorstellung von einem

Nicht-Ich (Not-Self), ehe wir nicht eine genügende Erfahrung des Vorkommens von Empfindungen nach festen Gesetzen und in Gruppen gewonnen haben« (*Eb.* p. 258). Zugleich wird aber von diesen Empfindungen überall so geredet, als seien die »Gruppen« derselben etwas Besonderes, von dem Subjecte Unterschiedenes, mit einer eigenen Beharrlichkeit, welche nicht die Beharrlichkeit des Ich selbst ist, und mit Veränderungen, welche keine Veränderungen in dem Ich sind, sondern von diesem unabhängig vor sich gehen. Fasst man einmal diese Gruppen so, dann wird freilich zu der Verwechslung derselben mit äusseren Gegenständen ein leichter Weg gebahnt. Allein die Hauptsache besteht eben darin, dass ich von irgend welchen »Gruppen« meiner Empfindungen nicht das leiseste Bewusstsein haben kann, wenn ich letztere bloss als innere Bestimmungen und Modificationen meiner selbst erkenne. Dann kann ich nur allein die *Tendenz* haben, bei dem Vorhandensein einer Empfindung das Eintreten bestimmter anderen zu erwarten. Damit ich diese Tendenz selbst als ein Gesetz oder als einen Complex von Empfindungen erkenne, muss ich sie mir schon offenbar objectiviren, vor mir als etwas Besonderes hinstellen, was aber nicht durch bloss Association — denn diese bewirkt lediglich jene Tendenz selbst, — sondern nur durch *Reflexion* über dieselbe geschehen kann. *Mill* leiht offenbar seinen eigenen, philosophischen Standpunkt dem Bewusstsein des Kindes, welches Gegenstände erst erkennen muss.

Was weder *Mill* noch sonst ein anderer Denker bemerkt und beachtet zu haben scheint, ist der höchst wichtige Umstand, dass unsere Erkenntniss der Empfindungen als einer Welt von Dingen ausser uns *eine ihr entsprechende Natur-einrichtung der Empfindungen selbst voraussetzt*.

Wir würden unsere Empfindungen nicht als eine Welt von Dingen im Raume erkennen können, wenn dieselben nicht nach solchen Gesetzen in uns aufträten und unter einander zusammenhingen, welche dieser Erkenntniss oder Auffassung

durchgängig angepasst und conform sind. Dasjenige, was *Mill* »Möglichkeiten der Empfindungen« nennt, enthält eine Gesetzmässigkeit, welche nicht zufällig zur Verwechslung dieser »Möglichkeiten« mit äusseren Gegenständen führt, sondern dieser Verwechslung planmässig und mit durchgängiger Consistenz angepasst ist. Nur durch diese Anpassung und Natureinrichtung der Empfindungen ist es möglich gemacht, dass wir die Gruppen und Möglichkeiten derselben als äussere Gegenstände erkennen, ohne auf einen einzigen Fall in unserer Erfahrung zu stossen, der mit dieser Erkenntniss in Widerspruch stände. Bis in die kleinsten und unmerklichsten Details hinein ist die Ordnung unserer Empfindungen so ein gerichtet, dass wir in denselben äussere Gegenstände sehen und betasten, hören, riechen und schmecken, weche für alle erkennenden Subjecte dieselben sind und deren physikalische und chemische Gesetze eine von der Erfahrung aller Subjecte unabhängige Grundlage und Wesenheit haben.

Ein einzelner Fall wird die Sache klarer hervortreten lassen, und um diesen Fall möglichst einfach zu machen, wollen wir uns auf den Gesichtssinn allein beschränken.

Wir wissen, dass ein und derselbe Gegenstand dem Gesichtssinn unter sehr verschiedenen Beleuchtungen, in allerlei verschiedenen Lagen und allerlei verschiedenen Entfernungen erscheinen kann. Die Gesichtseindrücke sind dabei jederzeit andere, aber wir erkennen trotzdem in ihnen allen einen und denselben identischen äusseren Gegenstand. An der Wand meines Zimmers z. B. hängt ein Bild. Trete ich dem Bilde ein paar Schritte näher, so erscheint mir dasselbe grösser, trete ich ein paar Schritte zur Seite, so erscheint es mir in einer anderen Gestalt. Ich habe also drei verschiedene Eindrücke, aber in allen drei denselben äusseren Gegenstand. Das gewöhnliche Bewusstsein glaubt nun, dass der gesehene Gegenstand von allen meinen Eindrücken durchaus verschieden und unabhängig ist. Dieser Glaube ist allerdings, wie schon oben bewiesen worden, nicht schlechthin wahr. Dasjenige, was

ich als einen äusseren Gegenstand sehe, ist vielmehr factisch jederzeit mein eigener Gesichtseindruck. Darum erscheint mir auch der gesehene Gegenstand, je nach Lage und Entfernung, grösser oder kleiner, in dieser oder in einer anderen Gestalt. Aber unzweifelhafte Thatsache ist doch, dass die betreffenden Gesichtseindrücke von Natur so beschaffen sind, dass ich in denselben, trotz ihrer Verschiedenheit, mit vollkommener empirischer Wahrheit einen und denselben äusseren Gegenstand erkenne, dass sie sich in der Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes mit Consistenz und Nothwendigkeit vereinigen lassen.

Der Sinn dieser *empirischen* Wahrheit ist jetzt leicht zu fassen. Unsere Empfindungen einerseits und unsere Erkenntniss derselben als einer Welt von Körpern andererseits stimmen zwar *logisch* mit einander nicht überein, — denn die Empfindungen sind eben in der That keine Körper, keine äusseren Gegenstände — aber sie *congruiren factisch* mit dieser Erkenntniss. Denn die Gesetze unserer Erfahrung sind factisch so eingerichtet, dass wir in unseren Sinnesempfindungen ohne Inconsistenz eine Welt von Körpern wahrnehmen. In diesem Sinne ist darum die Erkenntniss der Körper wahr und berechtigt, während sie unter den Voraussetzungen *Mill's* in keinem Sinne Wahrheit und Berechtigung hätte.

Aber das so eben gewonnene Ergebniss führt uns mit Nothwendigkeit zu noch weiteren Schritten. Was bedeutet nämlich der Umstand, dass unsere Empfindungen planmässig dazu eingerichtet sind, als eine Welt von Körpern erkannt zu werden?*) Offenbar bedeutet er, dass die Empfindungen von Natur mit Rücksicht auf ein Gesetz des Erkennens ein-

*) Ich stelle diese Frage nicht auf, um eine metaphysische Erklärung der Sache (etwa durch einen intelligenten Urheber der Empfindungen oder sonst was Anderes) einzuleiten. Alle Velleitäten einer metaphysischen Erklärung müssen wir uns hier vielmehr fern halten und ausschliesslich auf die erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen des behandelten Factums achten.

gerichtet sind, welches nicht wiederum aus Empfindungen abgeleitet werden kann, sondern die oberste Norm für deren empirische Gesetzmässigkeit selbst bildet. Ein solches Gesetz des Denkens ist daher zur Erkenntniss der Körper ebenso unentbehrlich, wie die ihm entsprechende Natureinrichtung der Empfindungen selbst. Denn eben die Einrichtung, welche macht, dass die Empfindungen geeignet sind, als eine Welt realer Objecte erkannt zu werden, macht auch umgekehrt, dass man in denselben keine Ordnung und keinen Zusammenhang würde erkennen können, wenn man sie bloss als innere Zustände seiner selbst, nicht als reale Objecte ausser sich auffassen würde. Bloss als innere Zustände unserer selbst betrachtet, bieten die objectiven Empfindungen factisch ein vollkommenes Chaos, welches sich nur dann zu einer gesetzmässigen Erfahrung ordnet, wenn man die Empfindungen als Gegenstände fasst, sie gleichsam in die Sprache der Körperwelt, für die sie von Natur eingerichtet sind, übersetzt. Wir wollen auch dieses an einem concreten Beispiel veranschaulichen.

Jetzt sitze ich auf einem Stuhl und habe die Ellenbogen auf den vor mir stehenden Tisch gestützt. Damit sind Druck- und Tastempfindungen von den Körpern, welche meinen Leib unterstützen, verknüpft. Zugleich sehe ich durch das Fenster den klaren blauen Himmel, d. h. habe gewisse Gesichtsempfindungen. Auf einmal höre ich das Geräusch einer aufgehenden Thüre und laute Tritte im Nebenzimmer, und gleich darauf sehe ich auf dem vorher klaren Himmel dunkle Wolken verschiedener Figur und Färbung vorüberziehen. Auf diese Weise erhalte ich eine Menge verschiedener Empfindungen entweder zugleich oder in rascher Succession, welche unter einander weder in einem causalen noch irgend einem anderen Zusammenhang stehen. Der Eindruck des Stuhles ist von dem des Tisches unabhängig und beide stehen ausser aller Verbindung mit den Empfindungen des blauen Himmels, welche ihrerseits mich auf keine Weise auf das Erscheinen der Eindrücke vor-

bereiten können, die den vorüberziehenden Wolken entsprechen, während zugleich und unabhängig von allem Diesem die Schallempfindungen der aufgehenden Thüre und der Tritte sich in mir produciren.

Man setze nun voraus, alle diese wahrgenommenen Dinge und Ereignisse, der Tisch und der Stuhl, die mich tragen, der blaue Himmel und die an demselben vorüberziehenden Wolken, das Geräusch der Thüre und der Schall der Tritte, erschienen mir als das, was sie in Wahrheit sind, d. h. bloss als innere Zustände und Modificationen meiner selbst, als meine eigenen Empfindungen, — dann würde ich offenbar niemals dazu gelangen können, irgend eine Ordnung und irgend einen Zusammenhang in denselben zu erkennen, weil in ihnen, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, keine Ordnung und kein Zusammenhang factisch enthalten ist. Das würde aber mit jedem neu ins Leben tretenden Subject der Fall sein, wenn dasselbe nicht von Natur disponirt und genöthigt wäre, seine Empfindungen gleich von Anfang an als selbstständige Gegenstände aufzufassen. Ein solches unerfahrenes, aller Reflexion und aller Vorbereitung ermangelndes Wesen würde noch weniger im Stande sein, zu irgend einer consistenten und zusammenhängenden Erfahrung zu gelangen. Die Association der Vorstellungen, durch welche *Mill* unsere Erfahrung erklären will, würde vielmehr umgekehrt, wenn allein, ohne jenes Gesetz des Denkens wirkend, das gegebene Chaos der Eindrücke völlig unentwirrbar machen. Denn dieselbe ist, wie wir im dritten Kapitel gesehen haben, selbst für den erfahrenen Mann eine Quelle des Irrthums. Wir sehen aber, dass menschliche Kinder und junge Thiere stets unfehlbar dahin gelangen, ihre Sinneseindrücke zu einer Welt äusserer Gegenstände herauszudeuten, in deren Wahrnehmung sich alle begegnen und unter einander übereinstimmen. Es ist also vollkommen klar, dass unsere Erkenntniss der Körper zwei Bedingungen voraussetzt, erstens eine Natureinrichtung der Empfindungen selbst, welche dieselben geeignet macht als

eine Welt äusserer Objecte zu erscheinen, und zweitens, die ursprüngliche Disposition des Subjects, seine Sinnesempfindungen als Dinge ausser sich aufzufassen.

Von dieser inneren Disposition, von diesem Gesetze des Denkens können wir jetzt schon etwas durchblicken. Weiter oben (S. 120 ff.) ist bewiesen worden, dass die Körper ihrem Begriffe nach Substanzen, unbedingte Wesen sind. Das Denkgesetz, welches der Erkenntniss der Körper zu Grunde liegt, kann also nichts Anderes sein, als eine innere Disposition des Subjects, jeden Gegenstand als Substanz (als unbedingt) zu fassen. Diesem Gesetze gemäss werden daher auch die Sinnesempfindungen, die das Subject von sich selber unterscheidet, als etwas sich Fremdes erkennt, als Substanzen erkannt, und diese Erkenntniss, obgleich logisch unwahr, ist empirisch wahr und berechtigt, weil die Einrichtung der Empfindungen selbst ihr durchgängig angepasst ist. Ausführlich wird die Entstehung der Körpererkenntniss in einem besonderen Kapitel des 2. Bandes behandelt, wo manches hier noch im Unklaren Gelassene nach Möglichkeit beleuchtet wird.

1. Schlussbemerkungen.

Nun wollen wir das Resultat der vorhergehenden Untersuchungen kurz zusammenfassen. Es ist bewiesen worden, dass die Erkenntniss der Körper weder auf dem Wege der Induction, noch durch einen Schluss auf die Ursachen unserer Empfindungen auf Grund eines apriorischen Causalitätsbegriffs, noch auch, wie *Mill* gemeint hat, durch bloss Association der Vorstellungen entstehen konnte. Es ist ferner constatirt worden, dass wir in den Körpern unserer Erfahrung nichts Anderes, als unsere eignen Sinnesempfindungen erkennen und dass die Körper ihrem Begriffe nach Substanzen, d. h. unbedingt sind. Durch dieses Alles ist ausser Zweifel gesetzt, dass unserer Erkenntniss der Körper ein ursprüngliches, nicht aus Erfahrung abgeleitetes Gesetz des Denkens zu Grunde liegt, und dass dieses Gesetz nichts Anderes sein kann, als

ein Begriff des Unbedingten, eine innere Disposition des Subjects, einen jeden Gegenstand an sich als unbedingt oder als eine Substanz zu denken. Dieses Ergebniss ist nun eine Einleitung oder ein Unterbau für die im 2. Buche erörterten Einsichten. Denn obgleich das dort behandelte Denkgesetz die Bezeugung seiner objectiven Gültigkeit von ganz anderen Thatsachen empfängt, so ist doch die Thatsache, dass dieses Gesetz unserer Erkenntniss der Körper zu Grunde liegt, ein mächtiger subjectiver Beweis desselben, d. h. ein mächtiger Beweis für dessen Vorhandensein selbst.

Zugleich haben aber die vorhergehenden Untersuchungen ein Resultat von pädagogischem Werth geliefert, ein Resultat, welches zur nöthigen Disciplin des Denkens nicht wenig beitragen kann. Man ist nämlich gegenwärtig nur zu sehr geneigt, ausschliesslich dem zu vertrauen, was sich sehen und greifen lässt, und möchte gerne auf jede abstracte Vorstellung und Untersuchung geringschätzig herabsehen. Eine solche Disposition des Geistes würde nun, wenn festgehalten, offenbar das Aufkommen einer höheren Weltanschauung vollkommen unmöglich machen, trotz aller Berechtigung, die derselben innewohnt. Nachdem aber der Leser in unserem 4. Kapitel gesehen hat, dass der sinnliche Schein, der uns in demjenigen, was wir mit Händen greifen und mit Augen sehen, eine Welt äusserer Dinge vorspiegelt, durch die Thatsachen selbst widerlegt ist, wird er für die aus den Untersuchungen des 2. Kapitels hervorgehende wichtige Einsicht empfänglich, dass die Gewissheit und Zuverlässigkeit unserer Vorstellungen in deren eigenem Wesen selbst ihre Basis hat, und davon unabhängig ist, ob die Vorstellungen abstract oder concret sind und ob die vorgestellten Gegenstände nahe oder fern, vorne oder hinten liegen. Diese Einsicht muss sich der Leser nothwendig zu eigen machen, wenn er den Untersuchungen des nächstfolgenden zweiten Buches mit wahren Verständniss und mit Nutzen für sich folgen will. Denn die Untersuchungen des 2. Buches betreffen lediglich den Begriff des Unbedingten,

den wir bis jetzt als das der Körpererkenntniß zu Grunde liegende Gesetz des Denkens constatirt haben. Es giebt nun in dem ganzen weiten Umfang der Erfahrung kein Object, welches diesem Begriffe wahrhaft entspräche, — und doch ist derselbe nicht allein an sich gewiss, sondern auch die Grundlage der Gewissheit in jeder Erkenntniß, welche über die unmittelbare Wahrnehmung unserer inneren Zustände und Modificationen als solchen hinausgeht. Bringt aber Jemand ein entschiedenes, unüberwindliches Vorurtheil gegen jede nicht-sinnliche Erkenntniß mit, so vermag ich durch keine Anstrengungen zu bewirken, dass Alles, was ich zu sagen habe, für ihn nicht blosser Schall oder stummer Buchstabe bleibt. Denn die Macht des Gedankens ist nicht wie die physische Macht, die sich auch dem Widerstrebenden aufzwingt, sie setzt vielmehr eine Empfänglichkeit bei dem Leser voraus, um sich wirksam zu erweisen.

ZWEITES BUCH.

— — —

GRUNDLEGUNG.

ERSTES KAPITEL.

DER BEGRIFF DES UNBEDINGTEN.

Die positive Feststellung des Begriffs des Unbedingten wird zwei Momente enthalten: 1) Den Nachweis des Verhältnisses, in welchem derselbe zu den logischen Gesetzen des Denkens, dem Satze der Identität und dem Satze des Widerspruchs steht, nämlich den Nachweis, dass diese Sätze nichts Anderes, als einen Begriff von dem eignen, unbedingten Wesen der Dinge ausdrücken. 2) Den Nachweis davon, wie die That-sachen selbst die objective Gültigkeit dieses Begriffs bestätigen oder verbürgen.

Ehe ich jedoch an diese positive Feststellung unseres Begriffs gehe, müssen einige von den Missverständnissen, die denselben umlagern, beseitigt werden. Und zu diesem Behuf ist es vor allen Dingen nöthig nach dem Sinne des Wortes »unbedingt« zu fragen.

Die Worte *unbedingt* und *absolut* sind gleichbedeutend, aber mit dem Worte *absolut* wird Verschiedenes bezeichnet. *Kant* hat zwei Bedeutungen des Wortes *absolut* hervorgehoben, *Hamilton* drei und *Stuart Mill* sogar vier. Nach *Kant* wird das Wort *absolut* einmal gebraucht, »um bloss anzuzeigen, dass etwas von einer Sache *an sich selbst* und also *innerlich* gelte«, dann aber auch »um anzuzeigen, dass etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist (z. B. die absolute Herrschaft)« (*Kr. d. r. V.*, S. 311). Nach *Stuart Mill* bedeutet das Wort *absolut*: 1) so viel als *vollendet*, *vollkommen*, *ganz*, was auch die zweite *Kant'sche* Definition

mit umfasst; 2) bedeutet es das Gegentheil des *Relativen* und 3) dasjenige, was von allem Anderen unabhängig ist. Die vierte Bedeutung ist mir nicht ganz klar. (Vgl. *St. Mill's Examination* etc. pp. 46—8). Absolut wahr ist z. B. dasjenige, was nicht allein unter irgend welchen Bedingungen als wahr erscheint oder sich erweist, sondern schlechthin wahr ist. Eine absolute Grenze ist ebenso diejenige, welche nicht allein unter Umständen unübersteiglich, sondern schlechthin unübersteiglich ist. Auch ist absolute Reinheit nicht bloss im Vergleich mit einem anderen Zustande, also verhältnissmässige Reinheit, sondern bedeutet die Abwesenheit aller fremden, trübenden Elemente überhaupt. Darauf sich stützend, behauptet *Mill*, dass man von *dem Absoluten* schlechthin nicht reden darf, dass Alles, was absolut ist, absolut *etwas* sein muss, absolut schlecht oder absolut gut, absolut weise oder absolut dumm u. s. w. (*Eb.* p. 56); kurz, dass das Wort *absolut* nur zu Prädicatsbezeichnungen gebraucht werden darf, nicht aber zur Bezeichnung des Subjects selbst im Urtheil. Darin irrt *Mill*, wie ich glaube. Wenn man von einem Absoluten schlechthin spricht, so wird darunter das Absolute der *Existenz nach*, d. i. das *Selbstexistirende* verstanden. Da die Existenz eines Dinges nicht ein Prädicat ist, wie die anderen, sondern das Vorhandensein des Dinges selbst mit-samt allen seinen Prädicaten bedeutet, so hat auch die Absolutheit in der Existenz keine bloss prädicative Bedeutung. Ja, die Absolutheit in der Existenz eines Dinges bedeutet eben, dass das betreffende Ding niemals als blosses Prädicat gefasst werden darf, in keiner Weise eine Function oder ein Moment eines Anderen ist; also auch nicht zur Bezeichnung eines Anderen gebraucht werden kann. Ein Ding von solcher Unabhängigkeit im Dasein wird auch *Substanz* genannt. Ich bemerke daher ausdrücklich, dass ich unter dem Unbedingten oder dem Absoluten stets das Selbstexistirende oder die Substanz verstehe; diese vier Ausdrücke werden von mir als gleichbedeutend gebraucht. Denn ich betrachte hier lediglich

das Unbedingte dem Dasein oder der Existenz nach. Alle anderen Bedeutungen des Wortes »unbedingt« oder »absolut« gehen uns hier nichts an.

Es gibt nun Denker, welche behaupten, dass der Begriff unbedingter oder selbstexistirender Dinge ein widersprechender und unmöglicher sei. So sagt z. B. *Bain*: »Es gibt keine mögliche Erkenntniss einer Welt als nur relativ zu unserem Geist (*in reference to our minds*). Das Wissen ist ein Zustand des Geistes; die Erkenntniss körperlicher Dinge ist ein mentales Factum. Wir sind ausser Stande, das Dasein einer unabhängigen körperlichen Welt auch nur zu erörtern; der Act selbst ist ein Widerspruch« (*Senses and Intellect*, 3. ed. p. 375.)

Es ist nun aber Thatsache, dass wir eine von uns unabhängige, ja unbedingte Körperwelt erkennen und den Glauben an dieselbe aus unserer Wahrnehmung der Dinge gar nicht beseitigen können, auch wenn wir *in abstracto* das Dasein der Körper leugnen. Da also jene Behauptung *Bain's* einer Thatsache widerspricht, so brauchť sie nicht weiter widerlegt zu werden.

Ein anderer Schriftsteller *H. Spencer* hat auf eine andere Weise zu zeigen versucht, dass der Begriff eines Selbstexistirenden widersprechend und daher undenkbar sei, obgleich freilich *Spencer* sich genöthigt sieht, etwas Selbstexistirendes anzunehmen. Man kann indessen im Voraus einsehen, dass dieser Nachweis auf einem Missverständnisse beruhen muss. Denn der Begriff des Selbstexistirenden ist ganz einfach, enthält gar keine Vielheit von Bestimmungen, kann also auch unmöglich widersprechende Bestimmungen enthalten. Und in der That, einen Widerspruch erzeugt *Spencer* nur dadurch, dass er den Begriff des Selbstexistirenden in Verbindung mit der Vorstellung der Zeit bringt. In seinem Werke *First Principles*, 1863 (p. 31) äussert er sich so darüber: »Selbstexistenz schliesst nothwendig die Idee eines Anfangs derselben aus; und einen Begriff von der Selbstexistenz bilden, heisst, einen

Begriff von Existenz ohne Anfang bilden. Nun können wir aber dieses durch keine Anstrengung des Geistes zu Wege bringen. Um eine Existenz, welche sich durch eine unendliche vergangene Zeit hinzieht, zu denken, müssen wir den Gedanken einer unendlich vergangenen Zeit fassen, was eine Unmöglichkeit ist.* *)

Es liegt hier eine Verwechslung vor. Was seinem Wesen nach *in der Zeit* existirt, d. h. eine Succession ist, dessen Anfangslosigkeit ist in der That undenkbar. Dass eine unendliche Reihe von *Begebenheiten* verfließen, also vollendet sein könnte, implicirt einen Widerspruch; denn »unendlich« bedeutet dasselbe, wie »unvollendbar«. Hier ist eine wirkliche Antinomie vorhanden durch die Nothwendigkeit, die Reihe des Geschehens als anfangslos zu denken. Aber kann denn ein Dasein gar nicht anders, als in der Zeit gedacht werden? Ist der Begriff der Existenz überhaupt oder derjenige der Selbstexistenz insbesondere unzertrennlich von dem Begriffe der Succession? Das Gegentheil ist vielmehr klar. Denn ausser dem Dasein in der Zeit kennen wir noch ein Dasein im *Raume*, welches nichts von Succession in seinem Begriffe enthält und dabei

*) Gleich daneben findet sich noch die folgende Bemerkung *H. Spencer's*: „Auch wenn Selbstexistenz begreiflich wäre, so würde sie doch in keinem Sinne eine Erklärung (*explanation*) des Universums sein. Niemand wird sagen, dass die Existenz eines Gegenstandes im gegenwärtigen Augenblicke verständlicher gemacht werde durch die Entdeckung, dass derselbe schon eine Stunde vorher, oder einen Tag vorher, oder ein Jahr vorher existirt habe“; folglich „kann keine Anhäufung solcher endlichen Perioden, selbst wenn wir sie zu einer unendlichen Periode ausdehnen könnten, es (das Dasein des Gegenstandes) begreiflicher machen.“ Die Behauptung, dass die Welt selbstexistirend sei, ist keine Erklärung des Daseins derselben, sondern besagt vielmehr, dass ihr Dasein gar keiner Erklärung bedarf. Denn eine Erklärung ist die Angabe von Gründen; Selbstexistenz ist aber ein Dasein, welches keine Gründe hat. Es ist wirklich zu bedauern, dass dieser bedeutende Denker sich darin gefällt, die Verwirrung des Denkens zu mehren, indem er künstliche Antinomien und Widersprüche aufstellt, während wir schon an natürlichen und unvermeidlichen vollauf genug haben.

gerade als Selbstexistenz gedacht wird. Wir können ohne den geringsten Widerspruch eine ganze Welt im Raume denken, in welcher gar keine Veränderung oder Succession geschieht. Aber ohne reale Succession ist auch keine Zeit überhaupt denkbar. Diese Welt würde also mit der Zeit überhaupt nichts zu schaffen haben. Die Anfangslosigkeit in dem Dasein dieser Welt implicirt daher nicht den mindesten Widerspruch. Denn um sie zu denken, brauchen wir nicht in der Zeit selbst einen unendlichen Regressus zu machen, sondern die ganze Vorstellung der Zeit einfach bei Seite zu setzen, welche zu dem Begriffe dieser Welt gar nicht gehört.

Der Begriff des Unbedingten ist in der That so weit davon entfernt, widersprechend und undenkbar zu sein, dass er vielmehr der einzige unserem Denken natürliche und begreifliche ist. Der Gedanke eines Objects, welches die Gründe seiner Existenz nicht ausser sich hat, ist der einzige, in welchem wir uns beruhigen können, wo wir nach keinem Warum noch Woher zu fragen haben. Etwas Abgeleitetes dagegen ist gar nicht denkbar ohne etwas Ursprüngliches, also etwas Bedingtes nicht ohne ein Unbedingtes. Daher sind auch *Veränderungen*, da sie nie als etwas Unbedingtes gedacht werden können, sondern stets Bedingungen voraussetzen und eine Ableitung erheischen, für uns unbegreiflich. Weil jede Veränderung durch eine andere, vorhergehende bedingt ist, muss die Reihe der Veränderungen in der Zeit als eine unendliche angenommen werden, und dies bildet in der That den Widerspruch, welchen *Spencer* so ungeschickt dem Unbedingten angedichtet hat. Im Gegensatze zu allen Veränderungen ist für uns ein Object (ein Gegenstand, ein Ding) gleichbedeutend mit einem unbedingten, selbstexistirenden Object. Dass ein Object von anderen abhängig sein, zu ändern in nothwendiger Beziehung stehen könne, das liegt gar nicht ursprünglich in unserem Begriffe eines Objects, sondern wird uns durch die Erfahrung aufgenöthigt. Denn es ist, wie wir

im 1. Buch constatirt haben, Gesetz des Denkens, jeden Gegenstand an sich als unbedingt zu fassen.

Hier ist nun der Punkt, wo ich auch das Verhältniss zwischen dem Begriffe des Unbedingten und dem des *Dinges an sich* andeuten muss, welche unter einander in der engsten Verbindung stehen, ja wie sich weiter unten zeigen wird, ein und derselbe Begriff sind.

Den Ausdruck »Ding an sich« hat, wie man weiss, *Kant* eingeführt; aber das Sonderbare ist, dass er selbst kein klares Bewusstsein davon hatte, was er unter dem »Ding an sich« verstand. Daher sehen wir bis auf unsere Tage die erstaunlichste Verwirrung über diesen Begriff herrschen.

Ding *an sich* kann zweierlei bedeuten:

1) Ein Ding *abgesehen* von seinen *Relationen* zu anderen Dingen, und 2) ein Ding in seiner *eigenen Beschaffenheit* betrachtet, seinem eignen Wesen nach genommen

Diese beiden Bedeutungen fallen in eins zusammen, wenn man annimmt, dass es *nicht* zu dem eignen Wesen eines Dinges gehören kann, zu anderen Dingen in Beziehung oder Relation zu stehen, mit anderen Worten, dass alle Relativität dem Wesen der Dinge an sich fremd ist. Die Definition eines »Dinges an sich« muss indessen auf die letztere der oben angeführten Bedeutungen des Wortes gegründet werden, weil diese die allgemeinere ist.

Nichts kann, wie man sieht, einfacher sein, als dieser Begriff des Dinges an sich. »Es gibt Dinge an sich« heisst mit anderen Worten: »Es gibt ein eignes Wesen der Dinge.« Aber das eigne Wesen der Dinge ist nothwendig unbedingt, denn das Unbedingte ist eben dasjenige, was keine *fremden* Gründe seines Daseins hat. Dieses werde ich ausführlicher in dem 3. Kapitel dieses Buches zeigen. Also fällt der Begriff des »Dinges an sich« mit dem des Unbedingten zusammen.

Gehörte nun die Relativität, der innere Zusammenhang unter einander zu dem eignen Wesen der Dinge, so würden

die Objecte der Erfahrung, welche unter einander in durchgängiger Verbindung stehen, »Dinge an sich« und die Welt der Erfahrung selbst das Unbedingte sein. Sollte es sich dagegen zeigen, dass alle Relativität dem Wesen der Dinge an sich fremd ist, so haben wir in der Erfahrung *nicht* das *eigne* Wesen der Dinge, so ist das Ding an sich oder das Unbedingte von der Welt der Erfahrung verschieden.

Letzteres war nun gerade die Voraussetzung, welche der *Kant'schen* Unterscheidung zwischen »Ding an sich« und »Erscheinung« zu Grunde lag. Weil unsere Erkenntniss der Dinge durch die Natur des erkennenden Subjects bedingt ist, schloss *Kant*, dass wir die Dinge *nicht* so erkennen, wie sie *an sich* sind. Die unentbehrliche Prämisse zu diesem Schluss war offenbar die Voraussetzung, dass es nicht zu dem eignen Wesen der Dinge gehört, von einem Subject erkannt zu werden, oder mit anderen Worten, dass die Dinge in keiner ursprünglichen Beziehung zu irgend einem erkennenden Subject oder zu der Gesamtheit solcher Subjecte stehen. Ist dies aber *a priori* gewiss, so kann es nur ein Theil oder eine Folge der allgemeinen Gewissheit sein, dass dem Wesen der Dinge an sich die Relativität überhaupt fremd ist, dass ein Ding in seiner wahrhaft eignen Natur keine Beziehung nicht bloss zu erkennenden Subjecten, sondern zu irgend welchen anderen Dingen ausser sich enthält. Denn *a priori* können wir natürlich von Unterschieden und Ausnahmen in den Verhältnissen der Dinge nichts wissen.*)

Jene grosse Lehre *Kant's* beruht also, wie man sieht, auf einem positiven Begriff von der Natur der Dinge an sich, auf der Einsicht, dass dem Wesen der Dinge alle Relativität an sich fremd ist. Aber *Kant* war so weit entfernt, ein klares Bewusstsein davon zu haben, dass er vielmehr den

*) Ich sage *a priori*. Denn der Satz, dass Relativität dem Wesen der Dinge an sich fremd ist, konnte nie aus Erfahrung stammen, da uns die letztere alle Objecte durchgängig in Beziehungen sowohl untereinander als auch zu unserem Erkennen zeigt.

Begriff eines »Ding an sich« ausdrücklich als einen bloss problematischen, negativen Grenzbegriff bezeichnet hat, welcher nichts weiter bedeute, als eben die einschränkende Einsicht, dass die Stammbegriffe des Verstandes, (welche die sog. Kategorien sein sollen) lediglich auf die Erfahrung, und zwar auf die menschliche Erfahrung gehen, und über dieselbe hinausführen können. Diese Auffassung des Begriffs eines Ding an sich war allerdings ein folgerichtiges Ergebniss der Lehre *Kant's*, dass die Kategorien des Verstandes sich gar nicht auf wirkliche Gegenstände und deren Erkenntniss beziehen, sondern lediglich zur Verbindung unserer eignen Wahrnehmungen dienen. Hält man aber diese Ansicht fest, dann verliert die Unterscheidung von »Ding an sich« und »Erscheinung« jeglichen bestimmten Sinn. Denn wie und aus welchem Grunde können wir von irgend welchen Dingen oder Objecten überhaupt sprechen, und was können wir über dieselben aussagen, wenn ein Ding oder ein Object gar nichts von unseren Vorstellungen Verschiedenes sein soll, wenn die Beziehung der letzteren auf einen Gegenstand »nichts weiter thut, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art nothwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen« (*Kr. d. rein. Vft.*, 214)?

Dies war jedoch im Grunde gar nicht die wirkliche Meinung *Kant's*. Hätte er an seiner Lehre von dem Verstande (an der Lehre der »transcendentalen Analytik«) ernstlich festgehalten, dann brauchte er seine Lehre von der Vernunft (die »transcendentale Dialektik«) gar nicht zu schreiben. Denn er sagt selbst ausdrücklich, dass »die Vernunft eigentlich gar keinen Begriff erzeuge, sondern nur den Verstandesbegriff von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung frei mache, und ihn über die Grenzen des Empirischen, aber in Verknüpfung mit demselben zu erweitern suche« (*Eb.*, 295). Wenn aber die Verstandesbegriffe selbst nichts weiter sind, als blosser Regeln zur Verbindung der Vorstellungen (wie es die »tr. Analytik« lehrt), dann braucht man wahr-

haftig nicht erst weitläufig zu beweisen, dass sie ausserhalb der Erfahrung, als sog. »Ideen« keine Gültigkeit haben. Denn dann würden wir von irgend etwas ausserhalb der Erfahrung gar kein Bewusstsein haben können. Thatsache ist es dagegen, dass *Kant* der Kategorie der Substanz eine objective Gültigkeit zuerkannte und selbst die Kategorie der Causalität auf »Dinge an sich« anwenden wollte, wie es sowohl aus seiner Lehre von der sog. transcendentalen Freiheit, als auch aus der bei ihm überall implicirten Voraussetzung, dass die »Dinge an sich« unsere Vorstellungen bewirken, klar hervorgeht.

Der Begriff des »Dinges an sich« ist in der That kein anderer, als der der Substanz, und es liegt auf der Hand, dass in unserer Erkenntniss einer Welt von Substanzen (von Körpern) der erste Grund lag, ein Wesen *an sich* der Dinge anzunehmen, welches von der Art, wie wir sie erkennen, verschieden ist. Die Körper erkennen wir factisch als Objecte, denen alle Relativität an sich fremd ist. Daher sieht sich selbst die Naturwissenschaft genöthigt, unsere gewöhnliche Auffassung der Körper diesem Begriffe gemäss zu berichtigen, was die naturwissenschaftlichen Theorien der Körper und namentlich die mechanische Naturerklärung beweisen.

Dasselbe Gesetz des Denkens, welches die Erkenntniss der Körper bedingt, liegt also auch unserem Bewusstsein eines jenseit der Erfahrung befindlichen, metaphysischen Wesens der Dinge, der Gewissheit, dass die Erfahrung uns die Dinge nicht so zeigt, wie sie an sich sind, dass sie Elemente enthält, welche dem ursprünglichen Wesen der Dinge fremd sind, zu Grunde. Und die Relativität ist nicht das einzige derartige Element; bald werden wir noch andere kennen lernen.

Das Bewusstsein, dass uns die Erfahrung die Dinge nicht zeigt, wie sie an sich sind, dass mithin das Verhältniss zwischen dem Unbedingten und dem Erfahrungsmässigen (Bedingten) nicht dasjenige von Grund und Folge, sondern dasjenige von »Ding an sich« »und Erscheinung« ist, ist das

eigentliche *philosophische* Bewusstsein, und, obgleich zuerst von *Kant* bestimmt formulirt und nicht einmal von ihm selbst mit Klarheit und Consistenz festgehalten, doch sehr alt, ja vielleicht so alt, wie die reflectirende Menschheit selbst. Eben aus diesem Bewusstsein entsteht die Verwunderung über die Beschaffenheit der Welt, welche nach *Platon's* und *Aristoteles'* richtiger Bemerkung den Anfang aller Philosophie bildet. Wer dieses Bewusstsein und diese Verwunderung in sich nicht findet, der wird stets auf dem naturalistischen Standpunkte der Betrachtung stehen bleiben und den eigentlichen philosophischen nie erreichen, auch wenn er dabei die kühnsten metaphysischen Theorien aufstellt. Denn nicht bloss derjenige ist Naturalist, der die Welt der Erfahrung selbst für das Unbedingte hält, sondern auch derjenige, der das Unbedingte zwar von der Welt der Erfahrung unterscheidet, aber dasselbe dennoch nach Analogien der Erfahrung denkt.

Das Sein oder Nichtsein einer eigentlichen, von empirischen Wissenschaften verschiedener Philosophie hängt von der Beantwortung der Frage ab, ob uns die Erfahrung das eigne, ursprüngliche Wesen der Dinge zeigt oder nicht. Und die Beantwortung dieser Frage hängt offenbar wiederum davon ab, ob wir einen mit der Erfahrung *nicht übereinstimmenden* und doch *objectiv gültigen* Begriff *a priori* von dem eignen Wesen der Dinge haben oder nicht.

Das Vorhandensein eines solchen Begriffs und dessen objective Gültigkeit zu beweisen, wird die Aufgabe der folgenden Kapitel sein.

ZWEITES KAPITEL.

DIE LOGISCHEN GESETZE.

1. *Der Satz der Identität.*

Man pflegt als ersten Grundsatz der Logik den sogenannten Satz der Identität hinzustellen, welcher so ausgedrückt wird: »Ein jedes ist, was es ist« oder »ein Jedes ist sich selbst gleich«. Aber es herrscht merkwürdigerweise über die Bedeutung dieses so einfachen Satzes keine Uebereinstimmung unter den verschiedenen Denkhern. Denn Einige glauben, dass dieser Satz sich auf die Wirklichkeit bezieht, etwas über die Natur derselben aussagt, während Andere, und zwar vielleicht die Meisten, den Satz für nichtssagend halten. Es kann Einem indessen doch wunderlich vorkommen, dass man etwas Nichtssagendes, als solches erkennend, dennoch als erstes Princip des Denkens und der Wissenschaft anführt. Etwas Nichtssagendes sollte man in der Wissenschaft gar nicht erwähnen, denn es gibt bloss ein müßiges Gerede. Allein man glaubt, dass dieser nichtssagende Satz für das Denken unentbehrlich sei, ja dass aus demselben sogar Einiges gefolgert werden könne, ohne dass er aufgehört hätte, nichtssagend zu sein.

Zuerst will ich nun bemerken, dass die Formel »Ein Jedes ist, was es ist« nicht die nöthige Präcision hat. Denn es geschieht ja oft, dass uns etwas nicht das zu sein scheint, was es an sich, in Wahrheit ist. Man soll folglich den Satz so ausdrücken:

An sich, seinem eigenen oder wahren Wesen nach ist jedes Ding, jedes Object, jedes Reale sich selbst gleich oder mit sich identisch.

Es fragt sich nun: Ist etwas über die Natur der Gegenstände durch diesen Satz ausgesagt oder nicht?

Diese Frage ist gar nicht schwer zu beantworten. Denn es kommt bloss darauf an, ob eine Wirklichkeit imaginirt werden kann, welche mit dem Satze der Identität nicht übereinstimmt, in welcher derselbe keine Gültigkeit gehabt hätte, oder nicht. Kann eine solche Wirklichkeit gar nicht einmal hypothetisch gedacht werden, dann ist der Begriff des Wirklichen oder Realen gar nicht unterschieden von dem Begriffe des Mitsichidentischen oder des Sichselbstgleichen, und der Satz der Identität ist also ein bloss tautologischer oder identischer (nach *Kant's* Ausdrucksweise: analytischer) Satz. Denn Subject und Prädicat in demselben bedeuten dann genau dasselbe. Im entgegengesetzten Falle aber nicht. Nun ist unzweifelhaft das letztere der Fall. Wir können uns hypothetisch denken, dass alles Wirkliche in einem unaufhörlichen Fluss oder Wechsel begriffen sei, ohne einen Augenblick stille zu stehen und seine Beschaffenheit festzuhalten, oder auch dass jedes Einzelne zugleich auch alles Andere sei. In einer so gearteten Wirklichkeit würde der Satz der Identität offenbar keine Gültigkeit haben. Der Begriff des Realen oder Wirklichen einerseits und derjenige des Sichselbstgleichen oder Mitsichidentischen andererseits sind also nicht ein und derselbe, sondern zwei verschiedene Begriffe. Folglich ist der Satz der Identität, welcher eine Verbindung dieser zwei verschiedenen Begriffe ausdrückt, nicht ein identischer, sondern ein *synthetischer* Satz. Als solcher kann er zur Prämisse eines Syllogismus und somit zum Principe der Wissenschaft dienen.

Der Satz der Identität, welcher besagt: »Ein jedes Ding ist sich selbst gleich«, ist eine allgemeine Affirmation über die Natur der realen Gegenstände, und zwar eine Affirmation,

von welcher oben (S. 87 ff.) gezeigt worden ist, dass ohne dieselbe ein Bewusstsein von dem Unterschiede des Wahren und Unwahren nicht entstehen könnte. Indessen vergisst man oft, dass der Satz der Identität eine bestimmte Beschaffenheit der Wirklichkeit voraussetzt oder fordert, und sieht deshalb in demselben eine blossе Wortformel oder höchstens ein die innere, gleichsam polizeiliche Ordnung des Denkens bedingendes Gesetz, ohne Beziehung auf eine ausserhalb des Denkens liegende Wirklichkeit. Allein es kann keine andere berechnete Ordnung des Denkens geben, als diejenige, welche uns zur richtigen Erkenntniss der Wirklichkeit befähigt und führt. Ein Gesetz des Denkens kann ohne die Rücksicht auf die Wirklichkeit ebensowenig gültig sein, wie die Construction eines Teleskops ohne Rücksicht auf die Gesetze der Verbreitung und der Brechung der Lichtstrahlen tauglich sein kann.

Hier droht uns indessen eine andere Klippe. Wer einsieht, dass der Satz der Identität weit davon entfernt ist, eine blossе Tautologie zu sein, der kann sich leicht versucht fühlen, in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen und diesen Satz für einen empirischen, für eine Generalisation aus der Erfahrung zu halten. Das wäre ebenfalls ein entschiedener Fehlgriff. Der Satz der Identität konnte nicht durch Erfahrung gewonnen werden, aus dem einfachen Grunde, weil die Erfahrung mit demselben *nicht übereinstimmt* oder ihn nicht verwirklicht. Denn — um hier kurz zu sagen, was später ausführlich dargeganen werden muss — der Begriff des Mitsichidentischen ist kein anderer, als der Begriff des Absoluten, des Unbedingten, des Selbstexistirenden; unsere Erfahrung aber bietet uns gar nichts Absolutes, sondern nur Relatives und Bedingtes dar.

Wer den Satz der Identität auch nur für ein bloss formales Gesetz des Denkens hält, muss doch zugeben, dass derselbe unbedingte Genauigkeit in der Auffassung eines jeden Objects erfordert. Demgemäss darf man eine halbe Uebereinstimmung nicht für eine ganze halten oder man entsagt der.

logischen Präcision und Schärfe des Denkens, welche allein dessen Richtigkeit verbürgen kann. Nun ist es aber bei einer genauen Auffassung der Sache unzweifelhaft, dass wenn die Erfahrung dem Satze der Identität vollkommen angemessen (conform) wäre, in derselben kein Gegenstand definirt, keiner durch Prädicate bezeichnet werden könnte, welche von seinem Begriffe unterscheidbar wären; mit einem Wort, dass der ganze Inhalt der Erfahrung nur in identischen, nicht aber in synthetischen Sätzen ausgedrückt werden könnte und müsste. Das Einzige, was man dann von einem Gegenstande würde aussagen können, wäre eben nur dieses: „*A* ist *A*“ und „*A* ist nicht *B*“, aber niemals „*A* ist *B*“. Der Ausdruck „*A* ist *B*“ kann zwar einen Sinn haben, welcher dem Satze der Identität nicht widerspricht, aber nie kann er etwas ausdrücken, was mit diesem Satze vollkommen übereinstimmte. Das liegt auf der Hand. Nun sind zwar die einfachen gegebenen Qualitäten, wie die weisse Farbe oder der süsse Geschmack, von der Art, dass man sie nicht definiren kann und von denselben eigentlich nichts aussagen kann, als dass sie sind, was sie sind, die weisse Farbe eine weisse Farbe und der süsse Geschmack ein süsser Geschmack. Allein selbst in dem Wesen dieser einfachen Qualitäten liegt etwas, das unser Denken nöthigt, dieselben stets in Beziehung, in Relation auf etwas Anderes, nämlich entweder als Zustände des Subjects oder als Eigenschaften und Zustände äusserer Dinge, zu erkennen. Dadurch werden dieselben als Momente einer Synthesis gefasst, daher in synthetischen Sätzen ausgedrückt und also zu dem Satze der Identität in einen Gegensatz gestellt. Von anderen Dingen wäre es überflüssig zu reden, denn es ist allgemein bekannt, dass dieselben Complexe, Synthesen des Verschiedenen sind.*) Es steht also ausser Frage, dass die Erfahrung mit dem Satze der Identität nicht übereinstimmt. Die Frage, an welche sich erkenntnistheoretische Interessen knüpfen, ist vielmehr diese:

*) Doch wird dies weiter unten besonders nachgewiesen.

Ob der Satz der Identität das Recht hat, mit der Erfahrung nicht übereinzustimmen, und wo der Grund dieses Rechts liegt? Das ist eine fundamentale Frage, von entscheidender, principieller Bedeutung für das Denken und für die Wissenschaft des Denkens.

Ob wir in der Strenge und Consequenz der denkenden Auffassung weiter gehen dürfen, als uns die Erfahrung ermächtigt oder nicht? Darum handelt es sich. Ist die Erfahrung die einzige Grundlage des Wissens, dann kann von einem *logischen Denken*, wie man es gewöhnlich in der Theorie versteht, keine Rede sein. Dann müssten wir uns in Allem mit annähernden (approximativen) Ergebnissen, mit einem blossen *à peu près* begnügen. Denn allgemeine Einsichten von strenger, ausnahmsloser Gewissheit gibt es dann nicht.

Drückt aber der Satz der Identität einen nicht aus Erfahrung geschöpften Begriff aus, so bezieht er sich eigentlich auf eine andere Wirklichkeit, als welche uns in der Erfahrung vorliegt. Und wenn dennoch die objective Gültigkeit dieses Begriffs bewiesen werden kann, dann erst haben wir ein oberstes Princip des Wissens, welches die Gewissheit allgemeiner Einsichten, auch der aus Erfahrung (durch Induction) gewonnenen, begründet.

2. Der Satz des Widerspruchs.

Das Verhältniss der Bejahung und der Verneinung, der Affirmation und der Negation zu einander nennen die Logiker einen contradictorischen Gegensatz und ihre Vereinigung einen Widerspruch. Der einfachste Ausdruck eines Widerspruchs ist also: »*A* ist«, »*A* ist nicht«, oder zusammengenommen: »*A* ist nicht *A*«. Einige drücken den Widerspruch auch so aus: »*A* ist *B* und nicht *B*«. Allein das ist offenbar eine unnöthige Verwicklung. Denn der Widerspruch besteht doch einzig und allein in dem contradictorischen Gegensatze von *B* und nicht *B*, in der Bejahung und Verneinung desselben,

ganz unabhängig davon, ob es in einem Dritten, *A*, gedacht wird oder nicht.

Unter dem sogenannten Principe oder Satze des Widerspruchs versteht man nun die Lehre, dass »die Affirmation und die Negation desselben nicht beide wahr sein können«.

Hier begegnet uns ebenfalls dasselbe, wie bei dem Satze der Identität. Man ist nicht allein über die Tragweite und Bedeutung, sondern selbst über den Ausdruck oder die Fassung dieses Satzes uneinig. Derselbe wird manchmal so definiert: »*A* kann nicht zugleich *B* und nicht *B* sein«. Allein schon *Kant* (*K. d. r. V.*, S. 179) hat auf das Unpassende hingewiesen, in diesen Satz Zeitverhältnisse aufzunehmen.*) Die Definition, welche er selbst vorgeschlagen hat, ist aber wo möglich noch unpassender, nämlich diese: »Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht« (*Eb.* S. 178). Bei *Herbart* findet man die folgende Formulirung des Satzes: »Entgegengesetztes ist nicht einerlei«. In diesen beiden Formeln kann man schwerlich etwas Anderes, als bloße Tautologien, die Wiederholung desselben mit verschiedenen Worten sehen. Gewöhnlich formulirt man den Satz so: »Contradictorisch einander entgegengesetzte Urtheile können nicht beide wahr sein«. Aber auch diese Formel hat das Nachtheilige dass man erst wissen muss, was ein contradictorischer Gegensatz ist, und ausserdem können auch die sog. conträr entgegengesetzten Urtheile (wie: »Alle Menschen sind vernünftig« und »Kein Mensch ist vernünftig«) ebenfalls nicht beide wahr sein. Der einfachste und klarste Ausdruck ist also der oben angeführte: Die Affirmation und die Negation oder die Bejahung und die Verneinung desselben können nicht beide wahr sein.

Nun gibt es in der Wirklichkeit weder Affirmationen

*) In der That können Successionen und Zeitverhältnisse, wie ich es im 2. Bande zeigen werde, selbst nur auf Grund des Satzes vom Widerspruch erkannt werden, dürfen also in dessen Definition nicht aufgenommen werden.

noch Negationen, sondern nur Daseiendes und reale Verhältnisse desselben, welche wohl zu einer Zusammensetzung oder zu einem Widerstreit verschiedener Dinge und Erscheinungen führen, aber doch einen von dem logischen Verhältnisse der Bejahung und der Verneinung ganz verschiedenen Charakter haben. Ausserdem deutet das Wort »Widerspruch« selbst auf blosser Reden. Man wird daher leicht verleitet zu glauben, dass der Satz des Widerspruchs die Wirklichkeit gar nichts angehe, nur auf unsere Reden und Behauptungen Bezug habe. Allein man sollte nicht vergessen, dass Affirmationen und Negationen, obgleich sie nicht selbst in der Wirklichkeit vorkommen, sich doch auf dieselbe beziehen. Was bejahen und verneinen wir denn, wenn nicht die Wirklichkeit eines realen Gegenstandes oder Verhältnisses? Die nothwendige Beziehung des Satzes des Widerspruchs auf die Wirklichkeit wird durch das Wort »wahr« in demselben ausgedrückt; denn Wahrheit ist eben, wie bekannt, nichts Anderes, als die Uebereinstimmung der Vorstellung mit der Wirklichkeit.

Im gewöhnlichen Leben beschränkt man denn auch das Wort »Widerspruch« nicht auf die Bezeichnung der contradictorischen Entgegensetzung » A ist, A ist nicht« allein, sondern glaubt Widersprüche auch in folgenden Zusammenstellungen zu sehen: » A ist rund, A ist dreieckig«, » A ist in Rom, A ist in Paris«, » A ist ganz schwarz, A ist ganz roth« und ähnlichen. Wir müssen also sehen, ob eine gewisse Vereinigung der sogenannten *conträren* Gegensätze nicht ebensosehr einen Widerspruch bildet, wie die Vereinigung des contradictorisch Entgegengesetzten. Und ob der Satz des Widerspruchs *a priori* feststeht oder aus der Erfahrung abgeleitet ist.

Die Sache muss wohl ihre Schwierigkeiten haben; denn wir sehen, dass ein so scharfsinniger Denker, wie *Stuart Mill* theils zu keiner festen Ansicht, theils aber zu etwas wunderlichen Ansichten darüber gelangt ist. Er hat ganz richtig begriffen, dass der Satz des Widerspruchs nicht eine bloss

»verbale Proposition« d. h. keine blosse Wortformel ist. Aber in seinem Werke über die Logik glaubte er behaupten zu dürfen, dass dieser Satz »eine unserer ersten und familiärsten Generalisationen aus Erfahrung« sei (*Log. I. S. 327—8* [p 307]). Dagegen scheint er in seinem Werke über die Philosophie *Hamilton's* den Satz des Widerspruchs und die anderen sogenannten logischen Gesetze für ursprüngliche Nothwendigkeiten des Denkens zu halten. Einmal sagt er zwar, dass er selbst in diesem Punkte unschlüssig sei, »denn wer weiss, wie künstlich, veränderlich, von Umständen abhängig die meisten der vorausgesetzten Nothwendigkeiten des Denkens sind (obgleich wirkliche Nothwendigkeiten für eine gegebene Persönlichkeit zu einer gegebenen Zeit), der wird mit der Behauptung zögern, dass irgend welche unter diesen Nothwendigkeiten einen ursprünglichen Theil unserer geistigen Constitution ausmachen.« (*An Exam. etc. p. 475.*) Aber an einer anderen Stelle spricht er sich über den Satz des Widerspruchs mit mehr Entschiedenheit aus: »Dass dasselbe Ding zugleich sei und nicht sei — dass dieselbe identische Behauptung zugleich wahr und falsch sei, — das ist nicht allein unbegreiflich für uns, sondern wir können uns gar nicht vorstellen, dass es irgend begreiflich gemacht werden könnte. Wir können keinen genügenden Sinn mit der Proposition vereinigen, um im Stande zu sein, die Voraussetzung einer anderen Erfahrung über diesen Gegenstand uns vorzustellen. Wir können daher die Frage nicht einmal aufstellen (*entertain*), ob diese Unmöglichkeit (*incompatibility*) in der ursprünglichen Structur unseres Geistes (*Minds*) liege oder durch die Erfahrung darin eingeführt sei.« (*Eb. p. 84*). Die letzte Phrase ist offenbar nur dazu da, um dem Empirismus des Autors eine Ausflucht zu lassen. Was *Mill* selbst für schlechthin unbegreiflich erklärt, dessen Undenkbarkeit sollte er schon der Natur des Denkens selbst zuschreiben; denn sonst leistet er in dem Denken des Undenkbaren und dem Begreifen des Unbegreiflichen wahrhaft Erstaunliches. Sagt er doch, dass

ein viereckiger Kreis oder ein Körper, der ganz schwarz und zugleich ganz weiss sei, sehr wohl denkbar wären, wenn die Erfahrung nicht zeigte, dass jedesmal, wenn eine kreisförmige Figur zu einer viereckigen wird, sie dabei aufhört, rund zu sein, und jedesmal, wenn ein schwarzer Körper weiss wird, er dabei aufhört, schwarz zu sein. Die Unmöglichkeit, solche Ideen zu vereinigen, kann nach *Mill* zurückgeführt werden auf »untrennbare Association, zusammen mit der ursprünglichen Unbegreiflichkeit eines directen Widerspruchs« (*Eb.* p. 84). »Wir würden wahrscheinlich, sagt er, keine Schwierigkeit haben, die zwei vermeintlich unverträglichen Ideen zu vereinigen, wenn unsere Erfahrung nicht vorher eine derselben mit dem Contradictorischen (*the contradictory*, *Mill* meint wahrscheinlich: mit der Abwesenheit) der anderen untrennbar associirt hätte.«*)

In die Erörterung des Widerspruchs muss auch die des *Gegensatzes* miteingegriffen werden, weil beide miteinander zusammenhängen. Die Lehre von dem Gegensatze nun ist bis jetzt noch nicht gehörig ausgearbeitet und hier ist gerade der Ort, einige Worte der Erläuterung dieses Gegenstandes zu sagen.**)

Es gibt nur zwei Arten eigentlichen Gegensatzes: den *realen* Gegensatz, und den *logischen*. Der reale Gegensatz, welchen *Kant* (in seiner Abhandlung über die negativen Grössen) die »Realrepugnanz« nannte, findet, wie er richtig sagt, »nur statt insofern zwei Dinge als *positive* Gründe eines die Folge des anderen aufhebt«, d. h. er findet nur zwischen

*) *Ebend.* p. 85. Auch glaubt *St. Mill* ernstlich, dass „Things certainly do remind us of their absence, because (as pointed out by Mr. Bain) we are only conscious of their presence by comparison with their absence“. (In einer Anmerkung zu *James Mill's Analysis etc.*, I. p. 126).

**) Seitdem diese Zeilen geschrieben worden sind, ist eine verständige Erörterung der Lehre von dem Gegensatze in *Sigwart's Logik* (I, 134 ff.) erschienen. Nur hat *Sigwart* dabei ein Versehen begangen, welches ich weiter unten erwähnen werde.

zwei Kräften statt, welche auf denselben Gegenstand im entgegengesetzten oder im verschiedenen Sinne einwirken. Der logische Gegensatz ist der zwischen einer Affirmation und der Negation derselben, da diese sich ausdrücklich auf jene bezieht und sie aufhebt. Aber was der logischen Affirmation und Negation in der Wirklichkeit entspricht, nämlich das Dasein und das Nichtsein, oder das Vorhandensein und die Abwesenheit eines Gegenstandes bildet an und für sich keinen Gegensatz. Denn das Dasein eines Gegenstandes an einem Orte und zu einer Zeit ist sehr gut verträglich mit seinem Nichtsein an anderen Orten und zu anderen Zeiten. Das Nichtsein eines Gegenstandes enthält keine solche Beziehung auf dessen Dasein, wie die logische Negation auf die negirte Affirmation. Vollends aber können zwei reale Qualitäten oder Bestimmungen an und für sich keinen Gegensatz bilden, weil keine reale Qualität eine ausdrückliche Beziehung, und zwar eine ausschliessende, zu der anderen hat, da alle Qualitäten vielmehr sehr gut neben einander bestehen können. Es ist ein offenkundiges Missverständniss, wenn *Herbart* (*Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, 2. Aufl. S. 254) meint, dass die Ungleichheit der Qualitäten »bei manchen Dingen in dem Verhältnisse eines conträren Gegensatzes steht,« aus welchem Umstände sich »die ganze Welt der Geister und der Körper« ergeben soll. Ebenso unzulässig ist es, wie *Drobisch* (*Neue Darst. der Logik*, 2. Aufl. § 22) zu meinen, dass die äussersten Glieder einer vollständigen und vollkommen geordneten Reihe coordinirter Begriffe in dem logischen Verhältnisse des conträren Gegensatzes stehen. Der Gegensatz von Schwarz und Weiss oder von Nord und Süd u. ähnl. ist, gerade logisch betrachtet, von keiner weiteren Bedeutung, als derjenige zwischen Weiss und Roth oder zwischen Nord und Ost u. ähnl. Der Widerspruch in den Phrasen: »Das Weisse ist roth« oder »Der Nordwind weht vom Osten« ist ebenso gross, wie derjenige in den Phrasen: »Das Weisse ist schwarz« oder »der Nordwind weht vom Süden«. Wenn Qualitäten

einander an sich entgegengesetzt sein könnten, so müsste man erwarten, dass der Gegensatz derselben mit ihrer Ungleichheit wachsen würde; allein es findet gerade das Gegentheil davon statt. Denn wir sehen, dass Qualitäten, welche zu ganz verschiedenen Gattungen gehören, am wenigsten einander entgegengesetzt und sehr gut vereinbar sind, wie: vier-eckig und weiss oder roth und süss. Ein Gegenstand, der zugleich viereckig und weiss oder zugleich roth und süss ist, kann gedacht werden. Dagegen bilden die Qualitäten derselben Gattung einen Gegensatz, sobald man sie auf denselben Gegenstand bezieht, denn sie können nicht vereinigt werden. Einen zugleich viereckigen und runden Gegenstand kann man nicht denken. Daraus ersicht man, dass reale Qualitäten und Bestimmungen nicht an sich, sondern nur wenn sie auf denselben Gegenstand bezogen werden, also nur *in dem zusammenfassenden Denken* einen Gegensatz bilden können; und dann wird es auch klar, warum Qualitäten derselben Gattung unter einander eher im Gegensatze stehen, als die Qualitäten verschiedener Gattungen. Der Grund davon ist der, dass man bei einer Vereinigung der ersteren ganz etwas Anderes denkt, als bei einer Vereinigung der letzteren. Bei der Vereinigung von Viereckig und Weiss z. B. denkt man, dass der Gegenstand, welcher in *einer Hinsicht* viereckig, in einer *anderen* weiss ist, was keinen, wenigstens keinen offenkundigen, Widerspruch ergibt. Dagegen bei der Vereinigung von Viereckig und Rund oder von Roth und Weiss muss man denken, dass der Gegenstand in *derselben* Hinsicht zugleich viereckig und rund oder zugleich weiss und roth sei, was offenbar einen Widerspruch ergibt. Qualitäten, welche zu derselben Gattung gehören, müssen einem Gegenstande eben auch in derselben Hinsicht beigelegt werden. Aber auch zwischen diesen letzteren trägt die Entgegensetzung nicht überall einen gleich ausgesprochenen, prononcirten Charakter und dieser Umstand muss näher beleuchtet werden.

Es gibt in der Erfahrung Zustände und Bestimmungen,

welche einander schlechthin, ihrem ganzen Wesen nach gegenseitig ausschliessen, wenn sie nämlich auf denselben Gegenstand bezogen werden. Solche Zustände kennen und wissen, dass sie mit einander unverträglich sind, ist eins. Dieser Art Gegensätze sind z. B. Krümmes und Gerades, Ruhe und Bewegung, Leben und Tod, Krankheit und Gesundheit, Licht und Finsterniss u. s. w. Was sich bewegt, das ändert seinen Ort, das Ruhende dagegen ändert seinen Ort nicht. Gerade ist eine Linie, wenn sie überall dieselbe Richtung behält; krumm ist dagegen eine Linie, welche ihre Richtung unaufhörlich ändert, dieselbe Richtung nirgends behält. Gesundheit ist ein bestimmter Zustand des lebenden Organismus, Krankheit dagegen die Abwesenheit gerade dieses Zustandes und das Vorhandensein eines von demselben Unterschiedenen. Man kann sagen, dass dies contradictorische Gegensätze in der Wirklichkeit selbst seien, die sich aber nur dem Bewusstsein als solche erweisen. Es gibt nun ferner Unterschiede, welche einen wesentlich gleichen Charakter haben, aber denselben nicht so offen zur Schau tragen, so z. B. der oben erwähnte des Runden und des Viereckigen. Um zu wissen, dass ein Kreis nicht viereckig sein kann, bedarf es keiner besonderen Erfahrung und Association, wie es *Mill* behauptet, denn das folgt aus den Begriffen dieser beiden Figuren unmittelbar. Der Kreis ist eine Linie, deren Theile alle von einem *einzigem* Punkte gleich weit entfernt sind; dagegen sind alle Theile eines Vierecks von *keinem* einzigen Punkte gleich weit entfernt. In der Behauptung eines viereckigen Kreises wird also dasselbe bejaht und verneint, was einen Widerspruch ausmacht. Aber ist der Widerspruch und die Undenkbarkeit nicht ebenso gross, wenn man von einem dreieckigen, oder elliptischen, oder spiralförmigen Viereck redet? Offenbar, ja. Worin liegt nun hier im Allgemeinen der Grund des Widerspruchs?

Wenn ein Gegenstand mit einem anderen unmittelbar eins wäre, so wäre er *von sich selber* unterschieden, oder

was dasselbe ist, wenn eine Qualität mit einer anderen unmittelbar eins wäre, so wäre sie von sich selber unterschieden. Dies würde aber in directem Widerspruch mit dem Satze »Jeder Gegenstand ist mit sich selbst identisch« stehen. Daher bildet die unmittelbare Vereinigung verschiedener Qualitäten einen Widerspruch und erweisen sich die verschiedenen Qualitäten bei einem Versuche solcher Vereinigung als einander entgegengesetzt oder sich gegenseitig ausschliessend, obwohl sie an und für sich keinen Gegensatz, weil überhaupt keine Beziehung zu einander enthalten.

Bei einer Vereinigung jener zuerst erwähnten Gegensätze von Ruhe und Bewegung, von Krümmem und Geradem u. s. w. wird kein Logiker einen Augenblick anstehen, zuzugeben, dass dieselbe einen Widerspruch bildet. Denn wie wohl kein realer Zustand die blossе und ausdrückliche Negation eines anderen sein kann, so implicirt doch die Ruhe so unmittelbar die Abwesenheit der Bewegung und umgekehrt, dass zu sagen, etwas ruhe oder etwas bewege sich nicht, ganz dasselbe bedeutet. Obgleich also die Logiker diese realen Gegensätze conträre Gegensätze nennen, so muss man doch zugeben, dass in diesem Falle die conträre Entgegensetzung der contradictorischen vollauf gleich kommt. Aber schon in der Vereinigung des Runden und des Viereckigen glaubt ein Denker wie *Mill* keine Contradiction zu sehen. Und vollends wenn man zu anderen Eigenschaften der Dinge, wie Farbe, Consistenz u. s. w., herabgeht, trübt sich der Blick mancher Logiker so sehr, dass sie in der unmittelbaren Vereinigung des Verschiedenen endlich keine Spur vom Widerspruch mehr zu bemerken glauben. Man muss untersuchen, welchen Grund diese Erscheinung hat.

Der Gegensatz von Ruhe und Bewegung und andere ähnliche haben dies Eigenthümliche an sich: Sie umfassen die ganze Sphäre der Wirklichkeit, auf welche sich ihre Begriffe beziehen, sie bilden eine vollständige *Disjunction*. So kann z. B. der Zustand eines Dinges im Raume *nur* entweder

Ruhe oder Bewegung sein; ein Drittes gibt es nicht.)* Was nicht ruht, das bewegt sich nothwendig, und was sich nicht bewegt, das ist *eo ipso* schon ruhend. So kann auch eine Linie nur entweder dieselbe Richtung verfolgen (gerade sein) oder ihre Richtung ändern (krumm sein); was nicht krumm ist, ist daher nothwendig gerade, und was nicht gerade ist, ist schon *eo ipso* krumm. — Wenn nun zwei Zustände einander so ausschliesslich gegenüberstehen, dass, was nicht in dem einen ist, nothwendig dem anderen anheimfällt, so wird ihr Unterschied dadurch für uns zu einem ausdrücklicher Gegensatz; weil das Vorhandensein des Einen dem Bewusstsein unmittelbar den Gedanken an die Abwesenheit des Anderen aufdrängt, und daher die Einsicht, dass der eine Zustand *nicht* der andere ist, ganz unabwendbar und unverkennbar macht.

Nun ändert der Unterschied zweier Zustände seinen Charakter nicht im geringsten dadurch, dass die Möglichkeit noch weiterer, von jenen beiden verschiedener Zustände hinzukommt. Aber das *Bewusstsein* des Unterschiedes kann dadurch sehr beeinflusst und modificirt werden. Gäbe es im Raume nur runde und viereckige Figuren, so würde es Niemand eingefallen sein, zu behaupten, dass ein viereckiger Kreis denkbar sei. Denn das Bewusstsein von dem Unterschiede dieser beiden Figuren würde dann mit den Begriffen derselben ganz verwachsen sein. »Rund« würde so viel bedeuten, wie »nicht viereckig« und umgekehrt. Dies ist indessen nicht der Fall. Eine Figur, welche nicht rund ist, braucht deshalb noch nicht viereckig zu sein; sie kann noch auf vielerlei andere Weisen, welche von jenen beiden verschieden sind, gestaltet sein. Die Folge davon ist, dass das Runde und das Viereckige in unserem Bewusstsein keinen

*) Es gibt eigentlich zwischen Ruhe und Bewegung einen mittleren Zustand, nämlich den des Gleichgewichts oder der gehemmten Anstrengung; wenn man aber bloss die Lage im Raume ins Auge fasst, so unterscheidet sich dieser letztere Zustand nicht von der absoluten Ruhe.

solchen Gegensatz bilden, wie die Ruhe und die Bewegung, obgleich der Unterschied des Runden und des Viereckigen ebenso fest und irreductibel ist, wie der Unterschied von Ruhe und Bewegung oder von Krumm und Gerade. Weil aber das Runde und das Viereckige im Bewusstsein keinen so ausgesprochenen Gegensatz bilden, ist auch die Einsicht von der Irreductibilität ihres Unterschiedes nicht so scharf und dem Geiste unmittelbar gegenwärtig und kann daher sogar aus den Augen gelassen werden, wie wir es bei *Mill* gesehen haben.

Mögen nun die Logiker sagen, was sie wollen, es steht ausser Zweifel, dass zwei verschiedene Behauptungen, welche sich auf denselben Gegenstand in derselben Hinsicht beziehen, unter einander gleich sehr im Widerspruch stehen, wie die Bejahung und die Verneinung desselben. Wenn Jemand behauptet, dass ein Gegenstand viereckig ist, so leugnet er eben damit ganz entschieden, wenn auch nur *par implication*, dass dieser Gegenstand rund oder elliptisch oder irgend wie sonst gestaltet ist. Wenn Jemand behauptet, dass ein Gegenstand roth ist, so leugnet er eben damit ganz entschieden, dass derselbe grün oder weiss oder irgend wie sonst gefärbt ist. Dies kommt sofort zum Vorschein, wenn zwei derartige Behauptungen einander gegenüberstehen. Stellt Jemand meiner Behauptung »die Neger sind schwarz« die Behauptung »die Neger sind gelb« entgegen, so muss ich die letztere leugnen, weil sie Kraft des Satzes vom Widerspruch und des Zeugnisses der Erfahrung mit der meinigen unvereinbar ist.

Man muss also offenbar zwei verschiedene Formeln des Satzes vom Widerspruch aufstellen, nämlich:

1) Die Affirmation und die Negation desselben Gegenstandes (wie »A ist « und »A ist nicht«) können nicht beide wahr sein.

2) Zwei verschiedene Affirmationen, Behauptungen, welche sich auf denselben Gegenstand in derselben Hinsicht beziehen (wie »A ist rund« und »A ist viereckig«) können nicht beide wahr sein.

Der Unterschied zwischen diesen beiden Formeln ist zunächst der, dass die Negation sich ausdrücklich auf die Affirmation bezieht und diese aufhebt, während zwei verschiedene Affirmationen sich nie unmittelbar einander negiren können, sondern nur unter Voraussetzung des Satzes, dass ein Gegenstand in derselben Hinsicht nicht auf verschiedene Weise beschaffen sein kann, weshalb der Widerspruch zwischen zwei Affirmationen nicht ein offener, wie zwischen der Bejahung und der Verneinung desselben, sondern ein implicirter ist. Darum möchte ich die erste Formel den »Satz des offenen Widerspruchs« und die zweite Formel den »Satz des implicirten Widerspruchs« nennen.

Von dem Satze des offenen Widerspruchs kann man wohl sagen, dass derselbe sich bloss auf unsere Urtheile und Reden bezieht und über die Natur der Gegenstände nichts aussagt; von dem Satze des implicirten Widerspruchs dagegen kann dieses durchaus nicht gesagt werden. Dieser ist nur dadurch eine gültige Regel für unsere Urtheile, weil er eine wahre Behauptung über die Natur realer Gegenstände ausdrückt. Zwei verschiedene Behauptungen über denselben Gegenstand können nur darum nicht beide wahr sein, weil ein Gegenstand in einer und derselben Hinsicht — sei es in Hinsicht auf Figur oder Farbe, Gewicht, Geschmack oder sonst noch eine Seite seines Wesens — nicht auf zwei verschiedene Weisen beschaffen sein kann.

3. Uebergang von der Logik zur Ontologie.

Allein wir dürfen und müssen noch einen Schritt weiter thun. Denn es unterliegt keinem Zweifel, dass die Sätze »das Viereckige ist an sich, als solches (ohne Bedingung und Vermittlung) roth« oder »das Rothe ist an sich, als solches (ohne Bedingung und Vermittlung) süß« ebensosehr einen logischen Widerspruch enthalten, wie die Sätze »das Viereckige ist rund« oder »das Rothe ist selbst grün«. Wohl

kann ein Gegenstand, der in einer Hinsicht oder im Verhältniss zu einem Sinnesorgan roth ist, in einer anderen Hinsicht oder im Verhältniss zu einem anderen Sinnesorgan süß sein; aber es ist schlechthin widersprechend und undenkbar, dass das Rothe in dem Gegenstande selbst, als solches süß oder das Süße selbst, als solches rund wäre, kurz dass zwei verschiedene Qualitäten ohne Bedingung und Vermittlung eins wären.

Denn die Behauptung »das Rothe ist an sich, als solches süß« besagt offenbar, dass die Gesichtsqualität *roth* an sich, ihrem eignen Wesen nach das ist, was sie *nicht ist* nämlich die Geschmacksqualität *süß* und umgekehrt.

So gelangen wir zu der weitesten Formel des Satzes vom Widerspruch, welche so lautet:

Eine unbedingte und unvermittelte Vereinigung des Verschiedenen ist nicht möglich.

oder

Verschiedenes kann nicht an sich, als solches eins und dasselbe sein.

Die oben constatirte zweite Formel des Satzes vom Widerspruch führt uns mit Nothwendigkeit zu dieser letzten, weitesten Form desselben. Denn warum kann ein Gegenstand in *derselben Hinsicht* nicht auf verschiedene Weise beschaffen sein? mit anderen Worten: Warum ist eine Vereinigung zweier Qualitäten derselben Gattung (zweier Figuren, zweier Farben u. s. w. nicht möglich? Eben weil diese Vereinigung nothwendig eine unbedingte und unvermittelte sein würde, was widersprechend und undenkbar ist. Wenn ein Gegenstand in derselben Hinsicht auf verschiedene Weisen beschaffen, wenn er zugleich viereckig und rund, oder zugleich ganz roth und ganz grün wäre, so würde in ihm das Viereckige selbst rund und das Rothe selbst, als solches grün sein, und dies ist ein logischer Widerspruch. Dagegen ist eine *bedingte Vereinigung* verschiedener Qualitäten nicht widersprechend und wohl möglich. Ein ganz rother Apfel kann süß sein,

weil er es auf eine bedingte Weise ist; aber er kann nicht zugleich grün sein, eben darum weil seine rothe Farbe nicht selbst, an sich grün sein kann, d. h. allgemein gesagt, weil eine unbedingte und unvermittelte Vereinigung des Verschiedenen nicht möglich ist.

Im Ganzen haben wir also drei verschiedene Formulirungen des Satzes vom Widerspruch constatirt, welche einen immer weiteren Umfang haben. Objectiv ausgedrückt, lauten dieselben so:

1) Sein und Nichtsein können nicht in demselben Gegenstand vereinigt sein.*)

2) Zwei verschiedene Qualitäten derselben Gattung (wie viereckig und rund oder roth und grün) können nicht in demselben Gegenstand vereinigt sein.**)

3) Eine unbedingte und unvermittelte Vereinigung verschiedener Qualitäten irgend einer Art oder Gattung ist überhaupt nicht möglich. Verschiedenes kann nicht an sich, als solches eins und dasselbe sein.

Für die Zwecke der Logik sind die zwei ersten Formeln allein nöthig und verwendbar, die dritte Formel dagegen braucht in einem Werke über Logik kaum erwähnt zu werden. Denn die zwei ersten lassen sich als allgemeine formale Regeln für unsere Urtheile gebrauchen (s. deren formalen Ausdruck), die dritte dagegen in ihrem vollen Umfang nicht, und zwar darum, weil ihr niemals ein factischer Widerspruch entgegen treten kann.

Damit will ich nicht etwa sagen, dass man niemals gegen den Satz vom Widerspruch in seiner dritten Fassung verstossen, d. h. niemals behauptet hätte, dass Verschiedenes an sich, als solches eins und dasselbe sei. Im Gegentheil,

*) Der formale Ausdruck davon ist: Die Bejahung und die Verneinung desselben können nicht beide wahr sein.

**) Der formale Ausdruck davon ist: Zwei verschiedene Behauptungen, welche sich auf denselben Gegenstand in derselben Hinsicht beziehen, können nicht beide wahr sein.

eine derartige Annahme in voller Allgemeinheit gefasst, ist vielmehr, wie man weiss, einem ganzen philosophischen System (dem von *Hegel*) zu Grunde gelegt worden. Auch in unserer Zeit ist eine Behauptung dieser Art zur Mode geworden, nämlich die, dass die psychischen Erscheinungen und die cerebralen Vorgänge, welche sie bedingen, ihrem innersten Wesen nach dasselbe seien, wie man es oft ausdrückt, sich zu einander wie die concave und die convexe Seite derselben krummen Oberfläche verhalten. Allein solche Annahmen und Behauptungen verstossen gegen den Satz vom Widerspruch, soweit er eine Einsicht in die Natur realer Gegenstände ausdrückt, nicht soweit er eine Regel für die Urtheile ist. Daher merken auch die Hegelianer und die neuen, Physisches und Materielles identificirenden Physiologen nicht, dass sie einen logischen Widerspruch begehen. Denn dieser Widerspruch erscheint eben niemals als verkörpert in Gestalt zweier Urtheile oder Behauptungen, welche einander entgegengesetzt sind, wie die Sätze »A ist« und »A ist nicht« oder »A ist rund« und »A ist viereckig«. Das ist vielmehr ein innerer Widerspruch, den man in sein einzelnes, unvertheiltes Urtheil aufnimmt.*)

Wenn ein Mensch das Dasein eines Gegenstandes behauptet und ein anderer dasselbe leugnet oder wenn zwei Menschen von demselben Gegenstande Verschiedenes behaupten, der eine, dass er rund, der andere, dass er viereckig sei, so bestreiten

*) Den Satz „das Rothe ist an sich, als solches süß“ kann man nicht in zwei widersprechende Urtheile zerlegen, wie den Satz „das Viereckige ist rund“. Denn zerlegt man denselben in zwei Urtheile „A ist roth“ und „A ist süß“, so geht gerade dasjenige verloren, was in ihm widersprechend ist, nämlich die Behauptung, dass das Rothe *an sich* (unbedingt) süß sei. Die Sätze „A ist roth“ und „A ist süß“ widersprechen einander nicht, weil man bei denselben an eine bedingte Vereinigung der Qualitäten Roth und Süß denkt, welche nicht widersprechend ist und in der Wirklichkeit vorkommt. Dagegen widersprechen sich die Sätze „A ist viereckig“ und „A ist rund“ nothwendig, weil die Vereinigung von Qualitäten derselben Art nur als eine unbedingte gedacht werden und darum auch in der Wirklichkeit nie vorkommen kann.

sie nicht die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch selbst. Dieselbe wird vielmehr von beiden anerkannt. Gerade unter Voraussetzung der Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch, unter Voraussetzung, dass ein Gegenstand nicht zugleich sein und nicht sein oder zugleich rund und viereckig sein kann, streiten sie über das Dasein oder die Beschaffenheit eines einzelnen Gegenstandes. Dagegen wenn Jemand behauptet, dass Qualitäten verschiedener Natur dasselbe seien, dass das Rothe als solches süß oder das Psychische an sich, seinem inneren Wesen nach materiell sei, so leugnen sie die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch selbst. Hier wird also ein Streit nicht auf Grund des Satzes vom Widerspruch, sondern gegen den Satz vom Widerspruch selbst geführt. Darum also kann die dritte Formel des Satzes vom Widerspruch nicht als eine Regel für die Urtheile, sondern bloss als der Ausdruck einer ontologischen Einsicht, einer Einsicht in die Natur der Dinge betrachtet und gebraucht werden.

Somit ist nun der Uebergang von der Logik zur Ontologie nachgewiesen.

Bis jetzt haben die Logiker den Satz vom Widerspruch bloss in seiner 1. Formel (»die Bejahung und die Verneinung desselben können nicht beide wahr sein«) gekannt; aber es kann leicht gezeigt werden, dass diese 1. Formel in jeder Hinsicht eine abgeleitete ist, und dass man daher bei derselben nicht stehen bleiben kann

Erstens lässt es sich zeigen, dass die erste Formel des Satzes vom Widerspruch ohne die zweite factisch keinen Bestand haben kann, dass ein Widerspruch zwischen den Behauptungen verschiedener Menschen oder zwischen den Vorstellungen eines und desselben Menschen gar nicht entstehen und sich geltend machen kann, ohne die Mitwirkung des Satzes vom Widerspruch in seiner 2. Form. Denn niemand kann, wie oben (S. 186 ff) gezeigt worden, die Unwahrheit, irgend einer Vorstellung in sich selber und noch weniger in einem anderen Menschen unmittelbar einsehen, also zu deren Nega-

tion unmittelbar gelangen. Alle Negation entsteht vielmehr factisch aus dem Conflict von Affirmationen. Aber ein Conflict, ein Gegensatz zwischen Affirmationen ist nur unter der Bedingung möglich, dass der Satz vom Widerspruch in seiner 2. Formel gültig ist. Denn an und für sich kann keine Affirmation die Leugnung einer anderen enthalten, keine Vorstellung unmittelbar eine andere logisch ausschliessen, sowie keine reale Qualität ihrer Natur nach einer anderen entgegengesetzt sein. Verschiedene Behauptungen und Vorstellungen können nur dann mit einander in Widerspruch gerathen, wenn der Satz gilt, dass ein Gegenstand in derselben Hinsicht nicht auf verschiedene Weise beschaffen sein kann.

So ist die 1. Formel des Satzes vom Widerspruch ihrem factischen Ursprung und Bestande nach durch die 2. Formel desselben bedingt. Es ist aber klar, dass dieselbe auch logisch, ihrem Gehalte nach ein blosses Derivatv aus dieser letzteren ist. Denn der Umstand, dass Sein und Nichtsein an demselben Gegenstand nicht vereinigt werden können, ist offenbar bloss ein besonderer Fall des Umstandes, dass ein und derselbe Gegenstand überhaupt nicht auf verschiedene Weise beschaffen sein kann.

Die erste Formel ist also ein blosses Resultat der zweiten. In derselben wird jede Rücksicht auf die Natur der Dinge und den Inhalt der Urtheile fallen gelassen und nur das Resultat festgehalten, dass die Bejahung und die Verneinung desselben nicht beide wahr sein können. Woher kommt überhaupt die Verneinung, wie kann überhaupt ein Widerspruch zwischen Vorstellungen und Urtheilen entstehen, darüber enthält diese Formel keine Andeutung. Negationen und Widersprüche setzt sie als schon bestehend voraus, mithin auch ein Gesetz des Denkens, welches dieselben bedingt, aber in dieser dürftigen Formel nicht selbst zum Ausdruck kommt.

So weist uns die erste Formel des Satzes vom Widerspruch nothwendig auf die zweite, von der sie nur ein Resultat ist, zurück. Aber die zweite Formel ist, wie wir gesehen haben,

nur ein besonderer Fall der dritten. Die dritte Formel des Satzes vom Widerspruch drückt also allein in seiner vollen Allgemeinheit und seinem vollen Umfang das Gesetz des Denkens aus, welches in den logischen Regeln sich geltend macht.

Dieses Gesetz des Denkens auseinanderzusetzen und durch das Zeugniß der Thatsachen zu verificiren, wird Aufgabe der nachfolgenden Kapitel sein.

DRITTES KAPITEL.

EWEIS DES OBERSTEN DENKGESETZES:

1) AUS DER RELATIVITAET DER EMPIRISCHEN OBJECTE.

1. Sinn und Gehalt des obersten Denkgesetzes.

Nunmehr kommen wir an den Kern und Schwerpunkt des vorliegenden Werkes, an die Auseinandersetzung des fundamentalen Gesetzes des Denkens und die Beweise desselben, welche die Erfahrung selbst bietet. Schon einige male habe ich erwähnt, dass das Grundgesetz des Denkens ein Begriff von dem unbedingten Wesen der Dinge ist, d. h. die innere Nothwendigkeit, etwas von dem unbedingten Wesen der Dinge zu glauben. Um den Sinn und Inhalt dieses Glaubens zu fassen, ist es nun vor Allem nöthig, zu untersuchen, was Bedingtsein überhaupt bedeutet; eine Untersuchung, welche keine Schwierigkeiten bietet, da wir dabei bloss analytisch zu verfahren, aus dem Kreise unserer Begriffe nicht herauszugehen brauchen.

Bedingtsein ist einfach Abhängigkeit von einer Bedingung und eine Bedingung kann man ihrerseits nicht anders definiren, denn als etwas von dem etwas Anderes abhängt. Alles Bedingtsein implicirt daher nothwendig eine Beziehung, eine Relation auf Anderes.

Kann man nun diesen letzteren Satz auch umkehren und sagen, dass alle Relativität nothwendig ein Bedingtsein implicire und bedeute?

Möglicherweise ist dem in der That so; zuerst müssen

wir aber sorgfältig hervorheben und uns klar machen, dass Bedingtsein und Relativität von Hause aus nicht ein Begriff, sondern zwei verschiedene Begriffe sind.

Es ist schon manchmal die Ansicht ausgesprochen worden, die Erkenntniss und ihre Objecte könnten ursprünglich und ihrem ganzen Wesen nach sich aufeinander beziehen, so dass weder dem Subjecte noch den Objecten irgend etwas zu Grunde liegt, was in dieser ihrer gegenseitigen Beziehung nicht mit inbegriffen ist. Ob eine solche Beziehung wirklich denkbar ist oder nicht, ist eine andere Frage; aber falls eine solche Beziehung zwischen der Erkenntniss und ihrem Objecte bestände, so würde die Natur dieser beiden zwar wesentlich eine relative — denn dieselben würden eben nur in Relation zu einander bestehen können — aber keine im eigentlichen Sinne bedingte sein. Das Subject würde dann mit unbedingter und uneingeschränkter Wahrheit die Objecte gerade so erkennen, wie sie an sich sind, und umgekehrt würde das Ansich, das eigene Wesen der Objecte nicht von ihrer Auffassung im Subjecte abhängen (was ein wirkliches Bedingtsein ausmache) sondern von Hause aus mit derselben eins sein. Was ursprünglich, seinem eigenen und ganzen Wesen nach zu einander gehört, das kann man nicht als verschiedene Gegenstände einander entgegensetzen, sondern das ist vielmehr *ein und derselbe* in sich gegliederte und unterschiedene Gegenstand. Den metaphysischen Denkern ist diese Vorstellung sehr geläufig. Meistentheils denkt man sich die »Absolute Einheit« oder die »Erste Ursache« als ein Gebilde, in dem Vielfaches unterschieden werden kann, welches also nothwendig zu einander in enger Beziehung steht. Aber man denkt dieses Verschiedene in dem Einen nicht als ein Bedingtes wegen seiner gegenseitigen Relativität, sondern sieht vielmehr umgekehrt in demselben die Natur des Unbedingten oder Absoluten selbst.*)

*) Nach *Spinoza* z. B. sollte das Unbedingte die Attribute von Denken und Ausdehnung und noch viele andere, uns unbekannt enthalten. Der

Welche Art von Beziehung oder Relation constituirt nun also ein Bedingtsein?

Nur wenn zwei Gegenstände einander von Hause aus *fremd* sind, wenn sie nicht ursprünglich, ihrem eigenen Wesen nach ein Object bilden, nicht Momente einer und derselben Einheit sind, nur dann ist die Abhängigkeit des einen dieser Gegenstände von dem anderen ein wirkliches *Bedingtsein*. Nehmen wir unsere eigene innere Erfahrung zur Erläuterung dieser Einsicht. Entschliesse ich mich selbst zu einer That-handlung, so sagt man, ich handle oder bin frei, d. h. insoweit unbedingt; ist mir aber dieselbe Handlung von Anderen vorge-schrieben oder überhaupt durch äussere Einflüsse aufgezwungen und nothwendig gemacht, so bin ich dadurch gebunden, in meinen Entschlüssen bedingt, abhängig und unfrei. Eine Ein-schränkung, die ich mir selber auferlege, ist keine Ein-schränkung; kommt sie dagegen von Anderen her, die nach meinen Wünschen nicht fragen, so fühle ich dieselbe als einen wirklichen Zwang, als eine gegebene Bedingung, welcher sich mein Verhalten fügen muss.

Wenn nun zwei Gegenstände ihrem innersten Wesen nach einander fremd sind und der eine dennoch von dem anderen abhängt, so bildet offenbar diese Abhängigkeit ein dem dadurch bedingten Gegenstande *fremdes* Element, welches in demselben liegt. Bedingtsein bedeutet also im eigentlichen Sinne nichts Anderes, als das *Vorhandensein eines fremden Elements* in dem betreffenden Dinge. Eine Bedingung, welche zu dem eigenen Wesen eines Dinges gehört, ist überhaupt keine Bedingung. Denn man kann sie von dem Dinge selbst

landläufigen Ansicht gemäss soll das Unbedingte seiner selbst sich be-wusst sein, also in ein Subject und ein Object des Selbstbewusstseins zer-fallen. Ein phantasiereicher Schriftsteller der Gegenwart, Herr *E. v. Hartmann* hat in dem „Unbewussten“, welches er für das Unbedingte hält, sogar einen „Willen“ und eine „Vorstellung“ entdeckt, welche sich als selbständige Mächte geriren, mit einander kämpfen und doch Eigen-schaften eines und desselben Gegenstandes sind.

nicht unterscheiden und diesem nicht entgegensetzen, als Etwas, zu dem das Ding in einer Beziehung der Abhängigkeit stände. Ein Gegenstand also, welcher von keinen anderen Bedingungen abhängt, als nur von solchen, die in seinem eigenen Wesen liegen, ist ganz und gar nicht bedingt. Denn er würde eben nur von sich selber abhängen, d. h. mit anderen Worten, gar nicht abhängig sein.

Nach dem Obigen ist es also ein analytischer, selbstverständlicher Satz, dass das *eigne* Wesen der Dinge nothwendig *unbedingt* ist, dass folglich die Begriffe »Ding an sich« und »Unbedingtes« gleichbedeutend sind, in eines zusammenfallen.

Diese Einsicht ist von der höchsten Wichtigkeit. Dieselbe implicirt nichts weniger als eine vollkommene Revolution in der Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten. Dieses Verhältniss darf man nun nicht mehr, wie gewöhnlich, als dasjenige von Grund und Folge denken, sondern muss es vielmehr als das Verhältniss von »Ding an sich« und »Erscheinung« fassen, welches von dem zwischen Grund und Folge bestehenden radical verschieden ist und in den nachfolgenden Theilen dieses Werkes ausführlich und allseitig erörtert werden wird.

Wir brauchen nun die oben gewonnene analytische Einsicht neben die in der 3. Formel des Satzes vom Widerspruch enthaltene Aussage zu stellen, um sofort zu ersehen, dass diese Formel eine Behauptung über das eigne, unbedingte Wesen der Dinge ist, welcher zufolge diesem letzteren alle Relativität, alle Vereinigung des Verschiedenen fremd ist.

In dem vorigen Kapitel haben wir gefunden, dass die gewöhnliche Formel des Satzes vom Widerspruch, die noch keine Behauptung über die Natur realer Gegenstände enthält, uns mit Nothwendigkeit zur 2. Formel desselben führt, welche schon nicht mehr blosse Regel für die Urtheile, sondern auch eine bestimmte Aussage über die Natur realer Dinge ist. Die zweite Formel hat sich ihrerseits nur als ein besonderer

Fall der dritten erwiesen, welche letztere zwar nicht mehr als Regel für die Urtheile gebraucht werden kann, dafür aber der uneingeschränkte Ausdruck einer unmittelbar gewissen Einsicht in die Natur der Dinge ist. Diese 3. Formel lautet, wie wir wissen so:

Verschiedenes kann nicht an sich, als solches eins und dasselbe sein,

oder mit anderen Worten:

Eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen ist nicht möglich.

Dass dieser Satz selbstverständlich ist und gar nicht in Zweifel gezogen werden kann, das wird gewiss Jedermann zugeben. Aber man wird leicht geneigt sein, denselben für eine blosse Trivialität, für eine Binsenwahrheit zu halten, da er nicht, wie die anderen Formeln des Satzes vom Widerspruch, als Regel für die Urtheile dienen kann und auf den ersten Blick auch nichts für das gewöhnlichste Bewusstsein Neues auszusagen scheint. Nunmehr sehen wir aber, dass dieser Satz etwas für das gewöhnliche Bewusstsein durchaus Neues und Unerwartetes aussagt. Denn wir brauchen ihn nur neben die analytisch erreichte Einsicht, dass

das eigene Wesen der Dinge nothwendig unbedingt ist und darum bloss unbedingte Eigenschaften haben kann

zu stellen, so ergibt sich aus diesen zwei Prämissen mit unmittelbarer logischer Consequenz, welche selbst dem schwächsten Intellect einleuchten wird, die Folgerung, dass

in dem eignen, unbedingten Wesen der Dinge gar keine Vereinigung des Verschiedenen möglich ist.

Das ist der Sinn des obersten Denkgesetzes. Alle Annahme einer Vielfältigkeit und Relation in der Natur eines unbedingten Gegenstandes, also die sämtlichen gewöhnlichen Ansichten über das Unbedingte werden dadurch mit einem Male beseitigt. Als vollkommen gewiss dürfen wir annehmen, dass ein unbedingter Gegenstand weder Denken und Ausdehnung, noch Vorstellung und Willen oder sonst was Anderes

in seiner Einheit vereinigen, noch in ein Subject und ein Object des Selbstbewusstseins zerfallen kann. Die Herrschaft der Phantasie, welche sich nur in den Combinationen des Verschiedenen bethätigen kann, wird somit von dem Gebiete der Philosophie vollständig ausgeschlossen. Wer dichten will, der kann es zwar auch ferner thun, aber er maasse sich nicht an, seine Dichtungen für Wissenschaft auszugeben.

Der eigentliche Ausdruck der oben constatirten Einsicht muss so lauten :

Seinem eignen, unbedingten Wesen nach kann ein Gegenstand in seiner Einheit keine Unterschiede enthalten.

Aber die Abwesenheit innerer Unterschiede in einem Dinge heisst mit anderen Worten *Identität* dieses Dinges *mit sich selbst*. Was in dem angeführten Satze auf negative Weise ausgedrückt ist, hat mithin den folgenden positiven Ausdruck:

In seinem eigenen, unbedingten Wesen ist ein jeder Gegenstand mit sich selbst identisch.

So sind wir auf einem Umweg wieder zu dem Satze der Identität gekommen und können nunmehr constatiren, dass die Sätze der Identität und des Widerspruchs der positive und der negative Ausdruck einer und derselben Einsicht sind. Um dieses vollkommen klar zu machen, diene die folgende Betrachtung.

Denken wir uns einen unbedingten Gegenstand *A*, dessen Wesen aus zwei Eigenschaften *a* und *b* besteht, so ist *A* sowohl *a* als *b* und nichts als *a* und *b*. Da aber *a* und *b* von einander verschieden sind, so würde mithin der Gegenstand *A*, soweit er die Eigenschaft *a* ist, *von sich selber*, soweit er die Eigenschaft *b* ist, *verschieden sein*. Achten wir nun vornehmlich auf die zwei verschiedenen Eigenschaften *a* und *b*, so sehen wir, dass, da beide in diesem Falle das ursprüngliche Wesen eines und desselben Gegenstandes ausmachen, also von Grunde und Hause aus eins sein würden, ihr Verhältniss nichts Anderes, als eine *unbedingte und un-*

vermittelte Vereinigung des Verschiedenen sein würde. Denn die Eigenschaft *a* müsste eben in diesem Falle an sich, ihrem eignen Wesen nach, also gerade so weit sie diese Eigenschaft *a* ist, zugleich auch *b* sein und *b* auf gleiche Weise *a*. Die folgenden Sätze sind folglich vollkommen gleichbedeutend:

Eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen ist nicht möglich — und

Kein Gegenstand kann von sich selbst verschieden sein.

Der letztere Satz ist aber ganz offenbar bloss die negative Fassung des Satzes:

In seinen eignen, unbedingten Wesen ist ein jeder Gegenstand mit sich selbst identisch.

Ich sage ausdrücklich: »in seinem eignen, unbedingten Wesen«. Denn eine *bedingte* Vereinigung verschiedener Eigenschaften in einem Object ist nicht ein Unterschied dieses Objects von sich selber, d. h. nicht das contradictorische Gegentheil des Satzes der Identität. Bis jetzt war in Allem lediglich von der unbedingten Natur der Dinge die Rede. Es ist überraschend und doch factisch unzweifelhaft, dass die einzige selbstverständliche Einsicht, die wir haben, nämlich die Einsicht, welche in den Sätzen der Identität und des Widerspruchs zum Ausdruck kommt, sich lediglich auf das unbedingte Wesen der Dinge bezieht. Dies kann nach den vorhergehenden Erörterungen für niemand unklar bleiben, nichtsdestoweniger will ich zeigen, wie man auch von dem Satze der Identität ausgehend zu dem gleichen Ergebnisse kommt.

Identität eines Dinges mit sich selbst bedeutet Abwesenheit innerer Unterschiede in demselben. Dagegen bedeutet das Bedingtsein eines Gegenstandes, wie oben gezeigt worden, seine Abhängigkeit von einem anderen, fremden Dinge, also das Vorhandensein eines fremden Elements in ihm. Aber das Vorhandensein eines fremden Elements in dem Gegenstande würde offenbar einen inneren Unterschied in ihm ausmachen. Identität eines Gegenstandes mit sich selbst implicirt also — als das contradictorische Gegentheil des inneren Unterschieds,

— nothwendig dessen unbedingte, unabhängige, in sich abgeschlossene und auf sich selbst beruhende Natur.

Der Satz »ein jeder Gegenstand ist mit sich selbst identisch« bezieht sich also ebenso offenbar, wie der Satz »Verschiedenes kann nicht an sich, als solches (ohne Bedingung und Vermittlung) eins und dasselbe sein« auf das eigne, unbedingte Wesen der Dinge. Beide sind verschiedene Ausdrücke, der eine positiv, der andere negativ einer und derselben Einsicht, welche selbstverständlich, unmittelbar gewiss, durch sich selbst evident ist. In welchem logischen Verhältniss diese Einsicht zu den Objecten der Erfahrung steht, das werden wir weiter unten ausführlich erörtern; aber deren unmittelbare Gewissheit lässt keinen Zweifel an dem Umstand zu, dass dieselbe ein ursprüngliches Gesetz des Denkens verkörpert, welches in dessen eigener Natur wurzelt und dessen Functionen beherrscht. Dies wird auch factisch dadurch bestätigt, dass wir im 1. Buche dargethan haben, wie namentlich die Erkenntniss der Körperwelt nur auf Grund eines Gesetzes des Denkens entstehen kann, welches uns nöthigt, einen jeden Gegenstand an sich als eine Substanz zu fassen. Dies ist eben das Gesetz des Denkes, welches in den Sätzen der Identität und des Widerspruchs zum Ausdruck kommt. Denn die besagten Sätze beziehen sich auf das eigene, unbedingte Wesen der Dinge.

Das *Vorhandensein* dieses Gesetzes dürfen wir mithin als eine Thatsache betrachten, welche gar keinem Zweifel unterliegt; aber die Frage nach dessen *objectiver Gültigkeit* bleibt nichtsdestoweniger immer noch offen.

Es ist nicht ganz undenkbar, dass wir von Natur disponirt und genöthigt wären, etwas zu glauben, das nicht objectiv wahr ist, dass unser Denken von einem Gesetz beherrscht wäre, welchem ausserhalb des Denkens, also in der Wirklichkeit nichts entspricht. *Kant* hat, wie man weiss, in der That die Gesetze des Denkens für solche bloss subjective Normen, ohne objective Gültigkeit gehalten. Und noch nach-

drücklicher als die Ansicht *Kant's* verweist uns auf diese Möglichkeit die im 1. Buche constatirte Thatsache, dass die auf Grund unseres Denkgesetzes von uns erkannte Körperwelt in Wahrheit nicht ausser uns selbst existirt. Diese Thatsache ist wohl geeignet, uns an der Gültigkeit unseres Denkgesetzes irre zu machen. Wo können wir aber, wird man hier vielleicht fragen, die Mittel und Wege finden, das Grundgesetz unseres eignen Denkens zu controliren und zu verificiren? Diese Mittel bietet uns die Erfahrung. Die Erfahrung muss selbst ein nicht misszuverstehendes, unzweifelhaftes Zeugniß für die objective Gültigkeit unseres Denkgesetzes ablegen, ehe wir an diese mit Gewissheit glauben dürfen. Und die Erfahrung thut's. Wenn ich vorhin alle abweichenden Ansichten über die Natur des Unbedingten mit Zuversicht abgewiesen habe, so geschah es nur darum, weil ich Beweise aus der Erfahrung selbst für die objective Wahrheit unseres Denkgesetzes anführen kann. An diese Beweise wollen wir jetzt gehen.

2. Beweis für die objective Gültigkeit des obersten Denkgesetzes.

Bis jetzt haben wir uns auf dem rein logischen Gebiete bewegt, bloss mit unseren eignen Begriffen operirt, ohne die Natur der gegebenen Objecte in Betracht zu ziehen. Denn es handelte sich um die Constatirung und Auseinandersetzung unseres eignen Denkgesetzes, welches durch die Natur der empirischen Objecte nicht afficirt wird. Jetzt aber, wo es sich darum handelt, die objective Gültigkeit dieses Gesetzes zu prüfen, müssen wir unsere Blicke auf die Welt der Erfahrung richten, um ihre allgemeinen Charakterzeichen und deren logisches Verhältniß zu dem Grundgesetze unseres Denkens zu constatiren.

Wir haben zwei Ausdrücke dieses Grundgesetzes constatirt, einen positiven, den Satz der Identität, welcher so lautet:

An sich ist ein jeder Gegenstand mit sich selbst identisch und einen negativen, den Satz des Widerspruchs, welcher in seiner allgemeinsten Form so lautet:

Eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen ist nicht möglich

und dabei gesehen, dass in beiden Ausdrücken das Gesetz des Denkens sich auf das eigne, unbedingte Wesen der Dinge bezieht.

In dem logischen Verhältniss des *Widerspruchs* zu unserem Denkgesetze steht nun jeder Satz, der eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen behauptet, aber auch nur ein Satz, der eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen behauptet. Darum ist auch nur die Behauptung einer unbedingten Vereinigung des Verschiedenen in sich selbst logisch widersprechend.

In *vollkommener logischer Uebereinstimmung* mit dem Grundgesetze unseres Denkens steht nur dasjenige, was dem Satze der Identität conform, d. h. mit sich selbst vollkommen identisch ist, oder mit anderen Worten, gar keine Vereinigung des Verschiedenen enthält.

Würde die Erfahrung eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen bieten, so würde sie in ihrem Wesen selbst logisch widersprechend sein und zu unserem Denkgesetze im Verhältniss des Widerspruchs stehen. Dann würden wir in die Alternative gestellt sein, entweder die Gültigkeit unseres Denkgesetzes zu leugnen oder das Zeugniß der Erfahrung zu verwerfen. Denn diese beiden würden sich dann gegenseitig ausschliessen. Stimmt dagegen die Erfahrung mit unserem Denkgesetze logisch überein, so würden in ihr nur Objecte zu finden sein, welche mit sich selbst vollkommen identisch sind, mit anderen Worten, die Erfahrung würde nirgends Vereinigung des Verschiedenen bieten. Aber schon der erste, oberflächlichste Blick auf die Beschaffenheit der empirischen Objecte zeigt, dass keins von beiden der Fall ist. Die nähere Untersuchung wird uns lehren, dass die Erfahrung überall

Vereinigung des Verschiedenen bietet, dass aber diese in ihr nirgends und niemals eine unbedingte und unvermittelte ist.

Die Welt der Erfahrung zerfällt in eine äussere und eine innere, oder nach den Gegenständen bezeichnet, in eine Welt der Körper und eine Welt der Geister oder Seelen. In beiden muss das oben Behauptete nachgewiesen werden.

Ein jeder Körper hat, wie man weiss, mehrere Eigenschaften; aber diese Eigenschaften sind in ihm nicht unmittelbar eins. Wenn ein Körper zugleich roth, rund, süss, schwer und hart ist, so ist in ihm das Rothe nicht selbst, als solches süss, und das Süsse nicht an sich, unmittelbar rund oder schwer, sondern der Körper ist roth in seinem Verhältniss zum Gesichtssinn, dagegen süss in seinem Verhältniss zum Geschmackssinn, schwer in seinem Verhältniss zur Erdmasse u. s. w. Die Vielheit von Eigenschaften ist also in einem Körper durch seine Beziehungen zu anderen Dingen vermittelt und bedingt. So kann z. B. ein Körper, ohne das Licht und das sehende Auge, wohl noch hart und schwer sein; aber er ist dann nicht mehr roth und überhaupt nicht farbig und sichtbar. Wenn wir uns eine Körperwelt denken, in welcher keine Attraction oder Gravitation herrschte, so würde der Körper zwar eine Figur, Farbe, Consistenz u. s. w. haben, aber ohne das Gewicht. Und so ist es mit allen Eigenschaften des Körpers bewandt. Isoliren wir in Gedanken einen einzelnen Körper von allen anderen Gegenständen, so können wir in demselben gar keinen Grund zu einer Vielheit und Verschiedenheit der Eigenschaften mehr finden. Denn Alles, was wir in einem Körper unterscheiden, sind einzig und allein die verschiedenen Arten und Weisen, wie er sich zu unserer Wahrnehmung und zu anderen Körpern verhält.

Aber wir brauchen im Grunde von Körpern, als wirklichen Gegenständen hier nicht zu reden. Denn es ist oben bewiesen worden, dass das, was wir factisch als eine Körperwelt erkennen, unsere eigenen Sinnesempfindungen sind. Gibt es wirkliche Dinge ausser uns, so liegen sie natürlich

auch ausserhalb unserer Erfahrung und brauchen also hier, wo es sich um das Zeugniß der Erfahrung selbst handelt, nicht in Betracht gezogen zu werden. Die factische Grundlage des Körpers aber, die Sinnesempfindungen, die wir als dessen Eigenschaften erkennen, sind von einander ganz und gar verschieden und stehen nur durch ein gemeinsames Gesetz untereinander in Verbindung, welches macht, dass dieselben stets zusammen angetroffen werden.

Dasselbe ist nun auch mit Allem der Fall, was wir in uns selbst, in unserer inneren Erfahrung vorfinden. Unabsehbar ist die Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, Neigungen, Fähigkeiten, Bedürfnissen, Aspirationen und anderem inneren Besitzthum, welches ein einzelnes Ich in sich vereinigt. Aber diese Vereinigung des Mannigfaltigen ist keine unbedingte; das Verschiedene in einem Ich ist niemals unmittelbar, als solches eins und dasselbe. Dieses wollen wir an einem besonders prägnanten Fall zeigen.

In der ganzen Welt der Erfahrung gibt es keine innigere Vereinigung des Verschiedenen, als diejenige, welche die Einheit von Subject und Object in unserem eignen Selbstbewusstsein bietet. Ich erkenne mich selbst und bin also in diesem Selbstbewusstsein sowohl der Erkennende als auch der Erkannte. Aber auch diese Einheit ist keine unbedingte. Das Erkennende in mir ist nicht unmittelbar selbst das Erkannte, das Subject nicht unmittelbar selbst das Object; sondern wie in allen anderen Fällen die Vorstellung etwas von ihrem Gegenstande Verschiedenes ist, so auch in diesem Falle. Das habe ich schon im 1. Buch (S. 56) bewiesen. Darum ist uns die Einheit unseres eignen Ich unfassbar und kann von uns nicht wahrgenommen werden, trotzdem dass wir diese Einheit selbst sind. Denn alle Wahrnehmung ist ein Act des Vorstellens, liegt also nothwendig auf der einen Seite, auf der Seite des Subjects und kann darum nicht den Vereinigungspunkt der beiden in sich fassen. Darin ist die Einheit unseres Ich gleich der Verbindung des Verschiedenen in

der Welt überhaupt. Auch diese entzieht sich unserer Wahrnehmung und kann nur durch Induction erschlossen werden, während eine unbedingte Einheit des Verschiedenen in und mit diesem letzteren selbst gegeben sein würde. Die Einheit unseres Ich brauchen wir nun zwar nicht erst zu erschliessen, aber dieselbe ist uns auch nicht als ein fertiges Object gegeben, sondern wir bringen sie gleichsam stets von Neuem selbst hervor, indem wir in dem Umkreis der Erfahrung Einiges (vor Allem unsere Gefühle der Lust und Unlust) als *unsere eignen Zustände* erkennen, während wir Anderes darin (nämlich die Empfindungen der äusseren Sinne) als eine uns fremde Welt äusserer Gegenstände wahrnehmen.

Ueber diese Materie werde ich im 2. Bande des vorliegenden Werkes mehr zu reden haben. Hier war es bloss nöthig, zu zeigen, dass sogar die Einheit unseres Selbstbewusstseins, also, wenn man so sagen darf, die einheitlichste Einheit, welche in der Welt der Erfahrung vorkommt, dennoch keine unbedingte und unvermittelte ist, also nicht gegen den Satz des Widerspruchs verstösst, mit anderen Worten, mit dem Grundgesetze unseres Denkens in keinem Widerspruch steht.

Die Erfahrung enthält aber auch keinen Gegenstand, der mit diesem Gesetze übereinstimmte. Denn wie wir sowohl an den Körpern wie an den Geistern oder den Ichs gesehen haben, zeigt sie überall Vereinigung des Verschiedenen, welche das Gegentheil von Identität mit sich ist.

Die Gegenstände der Erfahrung sind also weder mit sich selbst identisch, noch auch in sich selbst logisch widersprechend, und stehen zu dem Grundgesetze unseres Denkens weder im Widerspruch noch in Uebereinstimmung. Das logische Verhältniss beider zu einander ist das der *Nichtübereinstimmung*, so wie die Natur der empirischen Gegenstände als *Nichtidentität mit sich* bezeichnet werden muss.

Was für Folgerungen ergeben sich nun aus diesem logischen Verhältniss der Erfahrung mit dem Grundgesetze

unseres Denkens? Ein aufmerksamer Leser hat die nächsten Folgerungen schon durchschaut, aber wir müssen nichts desto-weniger die Ableitung derselben hier methodisch darlegen.

Aus den zwei Prämissen:

A). In seinem eignen Wesen ist ein jeder Gegenstand mit sich selbst identisch

oder negativ ausgedrückt,

In dem eignen, unbedingten Wesen der Dinge ist eine (also unbedingte) Vereinigung des Verschiedenen nicht möglich. Und

B) Kein Gegenstand der Erfahrung ist mit sich selbst identisch

oder anders gesagt,

Die Erfahrung bietet überall Vereinigung des Verschiedenen, aber keine unbedingte, dar,

ergibt sich unmittelbar zuerst die erkenntniss-theoretische Folgerung, dass in dem Satze der Identität ein Begriff von dem (eigenen) Wesen der Dinge ausgedrückt ist, welcher nicht aus Erfahrung stammen kann, da er mit der Beschaffenheit derselben nicht übereinstimmt.

Dies stand schon früher ausser Frage, da die logischen Sätze der Identität und des Widerspruchs unmittelbar gewiss, selbstverständlich sind und der in ihnen ausgedrückte Begriff auch der nicht aus Erfahrung stammenden Erkenntniss der Körper zu Grunde liegt. Jetzt wird dies durch das Zeugnis der Erfahrung selbst bestätigt.

Zweitens ergibt sich aus jenen Prämissen ebenso unmittelbar die ontologische Folgerung, dass

die Erfahrung uns die Dinge nicht so zeigt, wie sie an sich, ihrem eignen, unbedingten Wesen nach (dem Begriffe a priori gemäss) beschaffen sind

mit anderen Worten, dass

die Erfahrung Elemente enthält, welche dem Wesen der Dinge an sich *fremd* sind.

Wir müssen demnach zwei verschiedene Seiten der Wirk-

lichkeit unterscheiden, welche zwei verschiedene Gebiete derselben ausmachen: Einerseits das eigne, mit sich selbst identische Wesen der Dinge, auf welches sich die Aussage unseres Denkgesetzes bezieht, — das Gebiet des Unbedingten — und andererseits die empirische Darstellung der Dinge, wie *Kant* es nannte, die »Erscheinung«, welche nichts Unbedingtes enthält, — also das Gebiet des Bedingten.

Das ist die fundamentale Einsicht, welche Allem, was ich hier vorbringen werde, durchweg zu Grunde liegt, und welche, wie ich schon erwähnt habe, eine Revolution der gewöhnlichen Denkweise implicirt.

Nummehr sehen wir auch, wie die Erfahrung gerade infolge ihrer Nichtübereinstimmung mit dem Grundgesetze unseres Denkens für die objective Gültigkeit dieses letzteren selbst Zeugniß ablegt.

Dieses Zeugniß legt die Erfahrung dadurch ab, dass in ihr eben Alles *bedingt* ist, dass in ihr jeder Gegenstand und jeder Bestandtheil eines Gegenstandes mit anderen Gegenständen nach gemeinsamen Gesetzen in Verbindung steht, ohne mit ihnen eins zu sein. Denn das Bedingtsein eines Gegenstandes bedeutet, wie wir wissen, das Vorhandensein von Elementen in ihm, welche dem Wesen der Dinge an sich fremd sind. Die bedingte Vereinigung des Verschiedenen, wie sie in der Relativität der empirischen Objecte, in deren innerer Verbindung nach gemeinsamen Gesetzen vorliegt, ist demnach ein unzweifelhaftes Zeichen dessen, dass die Erfahrung Elemente enthält, welche dem Wesen der Dinge an sich fremd sind. Damit bestätigt also die Erfahrung die Aussage unseres Denkgesetzes.

Dieses wird noch besser erhellen aus den folgenden Betrachtungen.

Unsere Sinnesempfindungen erkennen wir als eine äussere, uns fremde Welt. Obgleich nun dieselben in Wahrheit keine äussere Welt bilden, so sind sie doch unzweifelhaft unserem individuellen, subjectiven Wesen fremd (s. oben S. 125 ff); aber

ihrem Dasein nach hängen sie von uns, den erkennenden Subjecten ab, denn sie können nirgends ausser uns bestehen. Zugleich hängen wir aber unsererseits von Bedingungen ab, welche in dieser uns fremden, als etwas Aeusseres erkannten Welt liegen. Solche Bedingungen sind die Luft und die Nahrung, welche wir zu unserem Bestehen brauchen, unsere Gliedmassen und unsere ganze leibliche Organisation. die wir nicht als einen Bestandtheil unseres eignen, inneren Wesens erkennen können, wie es im 2. Bande dargethan wird. *) Hier haben wir also eine Abhängigkeit des Fremden von dem Fremden, welche das Bedingte n constituirt.

Auch die Sinnesempfindungen selbst sind ihrer Natur nach einander fremd. Die weisse Farbe des Zuckers z. B. enthält in ihrem Wesen nichts von dem süssen Geschmack desselben, beide sind also einander fremd, und doch hängen sie nach einem gemeinsamen Gesetz zusammen, so dass, unter gleichen Umständen, wenn die eine gegeben ist, auch der andere wahrgenommen werden kann.

Denselben Charakter hat auch mein Verhältniss zu anderen Menschen. Auch diese muss ich in ihrer empirischen Beschaffenheit als mir von Hause aus fremd ansehen. Ich kann weder andere Menschen als einen Theil meiner selbst noch mich selbst als einen Theil Anderer denken, und doch hänge ich wesentlich von Anderen ab. Ohne meine Eltern wäre ich nicht entstanden; ohne die Pflege und die Unterweisung, die ich in der Jugend genossen, zu keiner leiblichen und geistigen Entwicklung gelangt und würde auch jetzt ohne die Gesellschaft und Cooperation anderer Menschen nicht bestehen können, da ich ausser Stande bin, alles zu meinem Leben Nöthige selbst zu produciren.

Durch diese Betrachtungen wird es, wie ich hoffe, fühl-

*) In dem Kapitel, betitelt „Ob wir uns ursprünglich von anderen Dingen unterscheiden?“

bar gemacht, dass in die Welt der Erfahrung etwas eingewoben ist, das dem Wesen der Dinge an sich fremd ist, nämlich die Relativität der empirischen Objecte, die (bedingte) Vereinigung des Verschiedenen, die wir in der Welt der Erfahrung allenthalben antreffen. Dies ist nun aber gerade der Glaube, der uns durch das Grundgesetz unseres Denkens eingegeben wird. Diesem Gesetze zufolge kann in dem eigenen Wesen der Dinge keine Vereinigung des Verschiedenen vorkommen, ist also die Relativität der Natur der Dinge an sich fremd. So legt die Erfahrung selbst ein Zeugniß für die objective Gültigkeit unseres Denkgesetzes ab. In dem Umstande, dass die Erfahrung nie dem Grundgesetze unseres Denkens widerspricht (d. h. nirgends und niemals eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen bietet), liegt das negative Zeugniß derselben zu Gunsten dieses Gesetzes. Der Umstand aber, dass die Beschaffenheit der empirischen Objecte gerade diesen Charakter des Bedingtseins, der Abhängigkeit des Fremden von dem Fremden hat, enthält das positive Zeugniß derselben zu Gunsten unseres Denkgesetzes.

Zum klaren Verständniß des obigen Verhältnisses und der hier darüber vorgebrachten Auseinandersetzungen, ist es aber durchaus unentbehrlich, den fundamentalen Unterschied zwischen einer *unbedingten* Vereinigung des Verschiedenen, welche eine unmittelbare, in der eigenen Natur desselben liegende ist, und der *bedingten* Vereinigung des Verschiedenen, welche eine blosser Verbindung desselben nach gemeinsamen Gesetzen ist, stets im Auge zu behalten. Die Verkennung dieses Unterschiedes hat einige achtbare Denker, welche in manchen Punkten auf dem richtigen Wege waren, stark irregeleitet.

In erster Linie ist hier *Herbart* zu erwähnen, der unzweifelhaft das Bewusstsein besass, dass der Satz der Identität eine an sich gewisse Einsicht in das eigne, unbedingte Wesen der Dinge ausdrückt, dass mithin alle Vereinigung des Verschiedenen der Natur der Dinge an sich fremd und

die Annahme einer solchen darin logisch widersprechend ist. Aber *Herbart* zog daraus die unüberlegte Folgerung, dass *alle* Vereinigung des Verschiedenen logisch widersprechend sei und darum aus unserer Auffassung der Dinge weggeschafft werden müsse. Unüberlegt nenne ich diese Folgerung, weil dieselbe von der Annahme ausging, dass alles Wirkliche mit dem Grundgesetze unseres Denkens übereinstimmen müsse, d. h. dass es in der Wirklichkeit nur Dinge an sich, unbedingte und mit sich selbst identische Objecte, wie *Herbart* sie nannte, »einfache Reale« geben könne. Damit hat *Herbart* über die Erfahrung selbst etwas *a priori* ausmachen wollen, und ein solches Beginnen ist offenbar verkehrt. Wohl dürfen wir glauben, dass die Erfahrung dem Grundgesetze unseres Denkens nicht widersprechen werde, wenn auch dies ohne das Zeugniß der Erfahrung selbst nie vollkommen gewiss sein kann; aber *a priori* annehmen, dass die Erfahrung mit diesem Gesetze vollkommen übereinstimmen müsse, heisst ja die Erfahrung selbst *a priori* construiren wollen, und das geht nicht wohl an. So sehen wir denn auch, dass die Erfahrung mit dem Grundgesetze unseres Denkens durchgängig nicht übereinstimmt, ohne ihm zu widersprechen. Denn sie bietet überall Vereinigung des Verschiedenen dar, aber keine unbedingte, welche letztere allein logisch widersprechend wäre. Das Unternehmen *Herbart's*, die Erfahrung dem Begriffe *a priori* gemäss zu berichtigen, beruhte daher auf einem Missverständnisse. Die Widersprüche, welche *Herbart* in den Begriffen der Erfahrung entdeckt hatte, wie der Widerspruch in dem Begriffe eines Dinges mit mehreren Eigenschaften, in dem Begriffe der Veränderung u. ähnl., sind denn auch in der That gar keine Widersprüche, soweit es sich um den Inhalt der Erfahrung selbst, um gegebene, bedingte Objecte und Verhältnisse handelt. Ein *Körper* mit mehreren Eigenschaften wurde allerdings logisch widersprechend sein, aber nur darum, weil der Körper seinem Begriffe nach unbedingt ist und die Vereinigung des Verschiedenen in ihm mithin auch

eine unbedingte sein müsste.*) Dagegen ist die factische Grundlage des Körpers, der Complex von Empfindungen, den wir als einen Körper erkennen, nicht logisch widersprechend, weil er nur eine bedingte Vereinigung des Verschiedenen ist, und dieser letztere ist allein ein wirklicher Gegenstand in der Erfahrung. Widersprechend würde auch eine Veränderung *ohne Ursache* sein, weil sie eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen wäre. Aber eine Veränderung ohne Ursache kommt eben in der Wirklichkeit nicht vor. Dagegen enthält eine durch Ursachen herbeigeführte Veränderung keinen Widerspruch und verstösst nicht gegen das Grundgesetz unseres Denkens, eben weil sie bedingt ist, also nicht in dem Gebiete der Wirklichkeit liegt, auf welches sich die Aussage unseres Denkgesetzes bezieht.

Ein ähnliches Versehen, wie *Herbart*, aber von ganz anderen Voraussetzungen ausgehend, hat in neuerer Zeit *Sigwart* begangen. Auch *Sigwart* unterscheidet nicht zwischen einer unbedingten und einer bedingten Vereinigung des Verschiedenen und das hat ihn zu der Ansicht geführt, dass die Logik keine Regeln über die Unverträglichkeit von Vorstellungen angeben könne und nie über eine blossе Beschreibung der factisch gegebenen Unverträglichkeiten hinausgekommen sei (*Logik*, I, S. 142). »Es liesse sich eine Einrichtung unseres Gesichtssinnes denken«, sagt *Sigwart*, »bei der wir dieselbe Fläche in verschiedenen Farben leuchten sähen, wie sie ja Licht verschiedener Brechbarkeit aussendet, gerade wie wir in einem Klang verschiedene Obertöne, in

*) Es ist auch logisch widersprechend, unsere Sinnesempfindungen (wie die des Gesichts, des Geschmacks u. ähnl.) für Eigenschaften äusserer Dinge zu halten. Aus diesem zweifachen Grunde ist denn auch die naturwissenschaftliche Theorie bestrebt, die letzten Bestandtheile der Materie als einfach in ihrer Qualität vorzustellen und alle Mannigfaltigkeit der physikalischen Erscheinungen aus deren Bewegungen zu erklären. Darüber wird ausführlicher ein Kapitel des 2. Bandes handeln.

einem Accord die einzelnen Klänge unterscheiden, es ist rein factisch, dass die Farben als Prädicate derselben Lichtquelle unverträglich sind, die verschiedenen Töne als Prädicate derselben Tonquelle nicht« (*Éb.* S. 135).

Wenn die Logik keine Rechenschaft von diesem Unterschiede geben könnte, so müsste sie aus der Reihe der Wissenschaften gestrichen werden. Gibt es nichts schlechthin Udenkbares, dann gibt es auch keine Logik und überhaupt keine Wissenschaft, sondern nur eine tastende Orientirung des Geistes an den gegebenen Erscheinungen, ohne dass er einen rationellen Grund für seine Folgerungen und Erwartungen angeben könnte. Das ist aber nicht der Fall. Wir haben ein Gesetz des Denkens, welches uns etwas (nämlich eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen) schlechthin undenkbar macht. Dieses Gesetz ist daher das Princip aller Wissenschaftlichkeit oder aller Gewissheit in unserem Wissen. Dies in Hinsicht der inductiven Folgerungen nachzuweisen, wird sich später Gelegenheit bieten; hier dagegen will ich bloss zeigen, wie unser Denkgesetz die Unverträglichkeit der Farben fordert und die Verträglichkeit der Töne zulässt.

Die Farben werden nämlich als Eigenschaften der Körper wahrgenommen, die Töne dagegen bloss als Empfindungen in uns, welche durch Körper bewirkt sind. Dieser Unterschied ist allerdings in der factischen Einrichtung der besagten Empfindungen begründet. Aber diese Einrichtung einmal constatirt, sagt unser Denkgesetz *a priori* aus, dass zwei Farben, wie roth und grün, nicht an demselben Punkte eines Körpers vereinigt werden können, weil diese Vereinigung dann eine unbedingte sein müsste, weil dann das Rothe selbst grün und das Grüne roth sein würde, was widersprechend ist. Dagegen ist die Vereinigung verschiedener Töne in einem Accord keine unbedingte. Die verschiedenen Töne sind darin nicht unmittelbar eins. Als blosse Empfindungen können dieselben überhaupt in kein unbedingtes Verhältniss gerathen. Also ist die Vereinigung von Tönen nicht widersprechend und

verstösst nicht gegen das Grundgesetz unseres Denkens. Es gibt folglich einen logischen, rationellen Grund, warum einige Prädicate unverträglich sind, andere dagegen nicht, und dieser Grund liegt in dem fundamentalen Gesetze unseres Denkens.

VIERTES KAPITEL.

BEWEIS DES OBERSTEN DENKGESETZES:

II) AUS DER NATUR DER VERAENDERUNG.

1. Ueber das Wesen der Veränderung.

Die Veränderung ist ihrem ganzen Wesen nach so räthselhaft und im Grunde so unbegreiflich, dass sie seit dem ersten Erwachen des selbstbewussten Lebens in der Menschheit nachdenkenden Leuten Verwunderung eingeflößt hat. Sogar manche ganz dem Practischen zugewandte Männer konnten oft bei der Betrachtung der Unbeständigkeit alles Daseienden, des Untergangs selbst der mächtigsten Schöpfungen der Natur und des menschlichen Geistes den Anwendungen dieser speculativen Perplexität sich nicht entziehen. »Alles ist eitel, Alles ist nichtig« war die beständige Folgerung, welche aus diesen Betrachtungen hervorging. Wenn wir den Untergang eines Gegenstandes voraussehen, so können wir nicht umhin, sein künftiges Nichtsein in Gedanken schon in sein gegenwärtiges Dasein zu verlegen und den Gegenstand selbst als etwas zwischen Sein und Nichtsein Schwebendes anzusehen. Aber wie die Erfahrung aller Zeiten — mit Ausnahme etwa von *Heracлит* und *Hegel* — lehrt, widerstrebt es dem menschlichen Geiste ganz, zu glauben, dass das Nichtsein, die Negation irgend einen Antheil an dem wahren, eigenen Wesen der Dinge habe. Nur das Beständige, Beharrliche ist wahrhaft und wirklich, das ist so sehr die

innere Ueberzeugung der Menschen, dass Einige sogar Beharrlichkeit und Existenz als gleichbedeutend fassen.*) Das Beständige ist gleichsam der Polarstern, auf welchen alle Bestrebungen des Geistes gerichtet sind. In diesem allein ist Ruhe, Wahrheit, Befriedigung. Was untergeht, verschwindet oder sich ändert, spricht sich selber das Urtheil, verkündet selbst, dass es nicht wahrhaft das war, was es zu sein schien, nämlich etwas Wirkliches und Bestimmtes. Was gestern von ihm wahr gewesen, ist heute schon unwahr geworden, es bleibt sich selber nicht gleich und treu, es ist weder dies noch das, es ist nichts. Daher war von jeher im Bewusstsein der Menschen der Wechsel ein Merkmal und fast ein Synonym der Unwahrheit.

Eine erstaunliche Energie hat dieses Bewusstsein bei manchen Denkern des Alterthums bewiesen, z. B. bei den Verfassern der Vedischen Upanischads und bei den Metaphysikern des Buddhismus in Indien, sowie in Griechenland bei den Eleaten. Alle diese erklärten geradezu die ganze veränderliche Welt für einen blossen Schein oder eine irthümliche Meinung. In neuerer Zeit hat man sich nie so hoch verstiegen, denn die Erfahrung spricht jetzt mit zu mächtiger Stimme und fordert ihr Recht, — und die Erfahrung zeigt uns überall Wechsel und Veränderung. Aber es hat sich im vorigen Jahrhundert eine Lehre producirt, welche jener alten Leugnung alles Geschehens ziemlich nahe kommt; ich meine nämlich *Kant's* Lehre von der sogenannten *Idealität der Zeit*, bei welcher ich vor aller weiteren Erörterung des Gegenstandes ein wenig verweilen muss.

Kant's Lehre von der Idealität der Zeit besteht, wie man weiss, in der Behauptung, dass es in der Wirklichkeit gar keine Succession und Veränderung gebe, dass alle Suc-

*) So z. B. *Herbert Spencer* in der Stelle seiner *First Principles*, welche mit den Worten anfängt: „By reality we mean *persistence in consciousness*“ (p. 226.)

cession bloss eine Art sei, wie dem erkennenden Subjecte der Inhalt seiner Wahrnehmungen erscheint, wie das Subject seiner eigenen Natur zufolge das Gegebene vorstellen muss. Zeit und Succession ist nach *Kant* eine dem Subjecte allein angehörende und anhängende Form der Anschauung, oder der Receptivität, oder auch des »inneren Sinnes«. Ein anders organisirter Geist als der unsrige würde nach *Kant's* Ansicht in demselben Stoffe, welcher uns successiv zu sein scheint, gar keine Succession bemerken.

Diese Lehre *Kant's* hat weder Wahrheit noch Consequenz. Es ist nicht zulässig, die Wirklichkeit des wahrgenommenen Inhalts zuzugeben und zugleich seine Veränderungen zu leugnen. Entweder muss man, wie jene alten Denker, beides leugnen, oder aber beides anerkennen, denn beides ist von einander unzertrennlich. Ebenso unmittelbar wie der wahrgenommene Inhalt selbst gegeben ist, sind auch Successionen in demselben gegeben.

Kant war zu der richtigen Einsicht von der Idealität oder der Subjectivität der Raumvorstellung gekommen; seine Liebe zur Symmetrie liess ihn aber dabei nicht ruhen, sondern er musste auch die Zeitvorstellung in denselben Säckel hineinzwängen. Was von dem Raume gilt, musste unbedingt auch von der Zeit gelten, da sie ja beide manches gemeinsame oder übereinstimmende Merkmal haben. Es fiel *Kant* nicht ein, dieses Uebereinstimmende könnte möglicherweise daher kommen, dass die eine Vorstellung auf irgend eine Weise an dem Zustandekommen der anderen theilhaftig ist. Merkwürdig ist es, dass man *Kant* noch vor dem Erscheinen seiner Kritik der reinen Vernunft ganz verständige Einwendungen gegen dieses Zusammenwerfen von Raum und Zeit gemacht hat. Man machte ihn auf den Umstand aufmerksam, dass, was sonst auch zweifelhaft sei, die Realität unserer Vorstellungen selbst nicht bezweifelt werden könne, und diese sind offenbar selbst successiv, folgen unstreitig in Wirklichkeit aufeinander. Aber *Kant* wollte durchaus nicht den

Nerv dieser Einwendung fassen. Man sehe darüber die in seiner *K. d. r. V.* unter § 7 eingerückte »Erläuterung«. Dort behauptet er, dass die Succession der Vorstellungen in keiner Weise unterschieden sei von unserer Vorstellung der Succession. »Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander: aber das heisst nur, wir sind uns ihrer als in einer Zeitfolge, d. h. nach der Form des inneren Sinnes bewusst. Die Zeit ist darum nicht etwas an sich selbst, auch keine den Dingen objectiv anhängende Bestimmung« (*Eb.* S. 86).

Nun ist es aber erstens klar, dass ich von einer Succession als solcher nichts wissen kann, wenn ich die aufeinanderfolgenden Glieder derselben nicht zugleich in meinem Bewusstsein habe (vgl. oben S. 52). Die Vorstellung einer Succession ist also selbst gar nicht successiv, folglich auch von der Succession unserer Vorstellungen durchaus verschieden. Zweitens implicirt die Annahme *Kant's* so offenbare Absurditäten, dass es Einen Wunder nimmt, wie er sie unbeachtet lassen konnte. Cäsar und Sokrates sind nach dieser Annahme nicht wirklich todt, sie leben noch ebensogut wie vor zweitausend Jahren und scheinen bloss todt zu sein infolge einer Einrichtung meines »inneren Sinnes.« *) Künftige Menschen leben jetzt schon, und wenn sie jetzt noch nicht als lebend hervortreten, so ist daran ebenfalls jene Einrichtung des »inneren Sinnes« schuld. Hier fragt es sich vor allen Dingen: Wie kann der Anfang und das Ende des bewussten Lebens selbst, mitsamt allen seinen inneren und äusseren Sinnen bloss in der Auffassung des inneren Sinnes existiren? Thatsache ist eben, dass man die Realität der Veränderung durchaus nicht ableugnen kann. Wird sie zum Fenster hinausgewiesen, so schlüpft sie durch das Schlüsselloch wieder herein. Man sage: »Es scheint

*) Wenn Sokrates einmal wirklich gelebt hat und darauf wirklich gestorben ist, so ist das offenbar eine objective, von meiner Anschauung und meinem „innern Sinn“ vollkommen unabhängige Veränderung oder Succession.

mir bloss, dass Zustände und Vorstellungen wechseln, — so ist doch dieser Schein selbst etwas objectiv Vorhandenes und in ihm hat die Succession unzweifelhaft objective Realität, es folgt darin etwas wirklich aufeinander. *)

Die Lehre *Kant's* von der Idealität der Zeit hatte zwar

*) Schon in der Einleitung habe ich erwähnt, dass *Kant* dieser seiner Lehre von der Succession nicht treu blieb. So sagt er in der *Kr. d. r. Vft.* (S. 47), dass „Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann“, und dann weiter in dem sog. „Beweis“ der ersten *Analogie der Erfahrung* (S. 202), dass in den Erscheinungen ein „Substrat“ müsse angetroffen werden, „welches die Zeit überhaupt vorstellt, und an dem aller Wechsel oder Zugleichsein durch das Verhältniss der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann“. Auf dieser Voraussetzung, dass Successionen ohne die Wahrnehmung von etwas Beharrlichem nicht wahrgenommen werden können, gründet sich auch seine vermeintliche „Widerlegung des Idealismus“ (S. 236). Auch auf Seite 247 kommt die Aeusserung vor, dass „alle Veränderung etwas Beharrliches in der Anschauung voraussetzt, um auch selbst nur als Veränderung wahrgenommen zu werden.“ Ist dem aber so, ist die Erkenntniss der Veränderung durch die Wahrnehmung von etwas Beharrlichem vermittelt, so bedeutet dies eben, dass Veränderungen oder Successionen nicht unmittelbar als solche wahrgenommen, sondern nur erschlossen werden können. Nach *Kant's* „*transc. Aesthetik*“ dagegen soll die Veränderung oder Succession nicht bloss unmittelbar in der Anschauung erkennbar sein, sondern ausserhalb der Anschauung überhaupt gar nicht existiren.

Ausserdem muss man bemerken, dass die ganze Kritik der Vernunft ja nur unter der Voraussetzung Grund und Recht haben kann, dass uns unsere *Vorstellungen* selbst so erscheinen, wie sie sind. Denn wenn auch die Vorstellungen uns anders erschienen, als sie wirklich sind, so würde man auch über diese keine gültige Behauptung aufstellen, also keine Erkenntnistheorie und keine „*transcendentale*“ Untersuchung von objectiver Gültigkeit zu Stande bringen können. Nun steht es aber ausser Zweifel, dass uns unsere Vorstellungen selbst als successiv erscheinen. Wenn *Kant* die *Zeit* nicht für etwas Wirkliches gelten lassen wollte, so hatte er vollständig Recht. Denn die *Zeit* ist eine blosse Abstraction aus den realen Successionen und kann ohne dieselben (d. h. als leere *Zeit*) gar nicht vorgestellt werden. Aber die Realität der gegebenen Successionen selbst zu bestreiten, war ein gar wunderliches Unternehmen.

einen Grund, den man aber bei ihm am allerwenigsten erwartet hätte. Man sollte nämlich glauben, dass *Kant*, der ein solches Gewicht auf die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung legte, sich auch klar machen werde, was er unter einer Erscheinung meine und welche Realität er der Welt der Erscheinungen zugestehe. Allein dieses gerade war nicht der Fall. Erscheinungen erklärte er überall für blosse Vorstellungen, aber er unterschied nicht diese zwei ganz heterogene Dinge: »Eine Vorstellung sein« und »bloss vorgestellt werden« oder »nur in der blossen Vorstellung existiren.« Er unterschied nicht die Vorstellung selbst, als einen objectiven Vorgang oder Gegenstand, von demjenigen, was in ihr abgebildet oder vorgestellt wird. Er nahm daher bloss zweierlei Arten von Gegenständen an: 1) Dinge an sich, welche ganz unabhängig von der Vorstellung existiren, und 2) Gegenstände, welche nur in der Vorstellung existiren, und also kein objectives Dasein haben. Er besann sich nicht darauf, dass ausser den Dingen an sich und den Dingen für uns, welche in der blossen Vorstellung existiren, es noch eine dritte Art von Gegenständen gibt, welche weder das Eine noch das Andere sind, welche wirklich existiren und doch nicht als »Dinge an sich«, — namentlich wenigstens wir, die erkennenden Subjecte, selbst und unsere Vorstellungen. Wie diese Verwechslung zu seiner Lehre von der Idealität der Zeit geführt hat, ist klar. Da die Zeit oder die Succession nicht als eine Bestimmung der »Dinge an sich« gefasst werden durfte, so musste sie in Folge jenes Missverständnisses als etwas bloss Vorgestelltes und gar nicht objectiv Daseiendes behauptet werden.

Die Realität der gegebenen Successionen oder Veränderungen zu leugnen, kann uns nicht mehr beifallen, weder im Sinne der erwähnten alten Philosophen noch im Sinne *Kant's*. Denn was dürften wir für wirklich halten, wenn die Thatsachen selbst es nicht wären? Aber der Umstand, dass Veränderung von denkenden Menschen geleugnet worden ist, hat eine tiefe

Bedeutung. Darin spricht sich das innige Bewusstsein der Menschheit aus, dass Veränderung, Wechsel, Succession nicht zu dem eignen, wahren Wesen der Dinge gehören kann. Und dieses Bewusstsein ist die Folge des fundamentalen Gesetzes unseres Denkens, wie aus dem Nachstehenden erhellt.

Der positive Ausdruck unseres Denkgesetzes lautet bekanntlich so:

In seinem eigenen Wesen ist ein jeder Gegenstand mit sich selbst identisch.

Aber Veränderung ist das Gegentheil von Identität mit sich. Was sich ändert, das ist sich selbst nicht gleich. Wo Identität mit sich besteht, da kann keine Veränderung sich ereignen und nicht einmal irgend ein Keim oder Anlass zu einer Veränderung liegen. Dem Grundgesetze unseres Denkens zufolge ist also alle Veränderung dem Wesen der Dinge an sich *fremd*.

Dies ist eine höchst wichtige Einsicht und wir wollen dieselbe daher noch auf einem anderen Wege zu erhärten suchen.

2. Beweis, dass die Veränderung nicht zu dem eignen Wesen der Dinge gehört.

Die zu entscheidende Frage lautet, mit *Herbart's* Worten ausgedrückt, so: Ob ein »absolutes Werden« denkbar sei? Ob »der Wechsel selbst als die Qualität dessen anzusehen sei, was ihm unterworfen ist?«

Nehmen wir versuchsweise an, dies sei der Fall, um zu sehen, welche Forderungen diese Annahme implicirt. Zuerst will ich *Herbart* das Wort lassen, der diese Frage in seinem *Lehrbuch zur Einleitung*, § 108 behandelt hat. Nach seiner Ansicht enthält die Voraussetzung des »absoluten Werdens« folgende Bestimmungen:

»Zuvörderst, dass es (das Wirkliche) nicht einmal sich ändere, ein andermal beharre, sondern dass der Wechsel be-

ständig fortgehe, *aus aller Vergangenheit in alle Zukunft*, ohne Anfang, ohne Absatz, ohne Ende. Ferner, dass er *mit gleicher Geschwindigkeit continuirlich* anhalte; also dass in gleichen Zeiten allemal ein gleiches Quantum der Umwandlung vollbracht werde. Endlich dass die Richtung der Veränderung stets die gleiche sei und bleibe, wodurch das Rückwärts- und wieder Vorwärtsgehen, das Wiederholen früherer Zustände gänzlich ausgeschlossen ist.* (Eb. S. 146.)

Herbart hat hier leider den eigentlichen Nerv der Sache ganz verfehlt. Eine Gleichförmigkeit der Richtung und der Geschwindigkeit ist weit entfernt, von dem Begriffe des »absoluten Werdens« gefordert zu werden, sie widerspricht vielmehr demselben, weil sie einen Zusammenhang des Successiven voraussetzt. Was will man denn aber eigentlich sagen, wenn man behauptet, der Wechsel, die Succession, die Veränderung sei die eigene, unbedingte Beschaffenheit der Dinge oder der Wirklichkeit? Vor allem Anderen offenbar dieses: Dass die Dinge nicht bloss zum Schein, sondern wirklich, d. h. aus dem Nichts entstehen und wirklich vergehen, d. h. in das Nichts schwinden, also auch keinen Zusammenhang unter einander haben. Denn wäre dies nicht der Fall, so wäre eben Alles in der That *zugleich* vorhanden; das Wirkliche würde also eine von dem Wechsel an sich gar nicht berührte Beschaffenheit haben. Alle Veränderung würde dann eine blosser Bewegung seiner Theile gegen einander bedeuten oder ein Aufeinanderfolgen bloss in der Auffassung eines Zuschauers, ähnlich dem Vorübergehen der Bilder in einem Panorama. Dann würde aber der Wechsel, die Veränderung nicht die eigene Qualität des Wirklichen ausmachen.

Aber wir müssen die Sache in ihrer ganzen Allgemeinheit fassen. Allgemein gefasst ist nun ein absolutes Werden oder Geschehen nichts mehr noch weniger, als eine *Veränderung ohne Ursache*. In keiner Hinsicht und Acception kann der Ausdruck »absolutes Werden« einen anderen denkbaren Sinn haben. Denn »Werden« und »Veränderung« sind

gleichbedeutend, und »absolut« ist eine Veränderung eben nur dann, wenn sie ohne Ursache geschieht. Hätten die berühmten Denker *Herbart* und *Hegel* dieses einfache Factum vor Augen gehabt, so hätten sie sich sehr viele irrthümliche Auseinandersetzungen über das absolute Werden ersparen können. *Hegel* hätte dann freilich sein ganzes System fallen lassen müssen, welches ja auf der Voraussetzung eines absoluten Werdens beruht. Denn dass kein Werden, d. h. keine Veränderung absolut ist, dies beweist eben die allgemeine Herrschaft des Gesetzes der Causalität.

Im Grunde kann man jedoch unter dem absoluten Werden nichts Anderes, als ein Entstehen aus Nichts denken, und zwar aus folgendem Grunde:

Wenn ein Gegenstand *A* von selbst, ohne Ursache sich veränderte, in eine neue Qualität oder Beschaffenheit *B* einginge, so würden allerdings von vornherein zwei Fälle denkbar sein. Entweder nämlich müsste man annehmen, dass die Qualität *B* schon ursprünglich in *A* gelegen hat, zu dessen eigenen Wesen gehört, oder aber, dass sie demselben fremd und neu ist. Allein im ersten Fall würde eine Veränderung factisch unmöglich sein. Denn wenn *A* ursprünglich, an sich schon *B* wäre, so könnte es nicht erst zu *B* werden, das Vorhandensein von *B* in ihm würde keine vorhergehende Veränderung seines Wesens impliciren. Es bleibt also bloss die andere Voraussetzung übrig, dass die Qualität *B* dem Gegenstande *A* fremd ist. Dann würde die Annahme »*A* ist ohne Ursache zu *B* geworden« gleichbedeutend sein mit der Annahme »*B* ist in *A* aus Nichts entstanden«. Denn die Qualität *B* würde dann keinen realen Grund, weder in *A* selbst noch in einer Ursache ausser demselben, haben.

Die äusserste Annäherung an die Behauptung oder Auffassung des Wechsels als der eigenen, unbedingten Qualität der Dinge ist also die Voraussetzung, dass der Inhalt des Wirklichen selbst (nicht die blossen Formen desselben) aus dem Nichts entstehe und wirklich vernichtet werde. Ein

solches Entstehen und Vergehen würde natürlich an keine Ursachen und keine Gesetze gebunden sein. Denn wie das Nichts selbst keine Beziehung auf etwas Daseiendes haben kann, ebensowenig kann auch das aus ihm Entstehende eine solche enthalten. Das wäre also in der That ein unbedingtes Geschehen, ein »absolutes Werden«. Ob nun der Gedanke eines solchen Geschehens irgend einen verständlichen Sinn habe oder nicht, davon wird weiter unten die Rede sein; hier mache ich vorerst auf Folgendes aufmerksam.

Selbst ein solches Geschehen angenommen, ist es doch nicht möglich, Inhalt und Form des Wechsels mit einander zu identificiren, den Wechsel selbst als die eigene Beschaffenheit des Wechselnden (des in der Wirklichkeit Aufeinanderfolgenden) zu denken. Denn wenn das Reale aus dem Nichts entsteht und ins Nichts verschwindet, so ist also der eigentliche, beharrliche Repräsentant und Kern der Realität nicht dasjenige, was entsteht und vergeht, sondern bloss die Form des Wechsels, der Veränderung. Allein für diese Form ist es eben gleichgültig, *was* da entsteht und vergeht, wenn nur Verschiedenes aufeinanderfolgt. Man hat hier also nur die Wahl zwischen zwei Annahmen: Man muss entweder behaupten, dass die Form des Wechsels oder der Veränderung dem Realen, welches in ihr gegeben ist, an sich fremd und zufällig sei; oder umgekehrt, dass diese Form selbst das eigentliche Reale und der wechselnde Inhalt ein blosses Accidens derselben sei. Aber Inhalt und Form des Wechsels in einem unthcilbaren Begriffe zu vereinigen, ist schlechterdings nicht möglich. Denn der Wechsel, die Succession ist in Wahrheit gar nicht selbst eine besondere Form des Wirklichen, sondern bedeutet vielmehr umgekehrt die sich thatsächlich bewährende *Zufälligkeit* der Formen, in welchen das Wirkliche gegeben, ist d. h. die *Nichtzugehörigkeit* dieser Formen zu dem eigenen, ursprünglichen Wesen desselben.

Nur auf eine einzige Weise kann die Succession selbst als eine dem successiven oder aufeinanderfolgenden Inhalte

wesentliche Bestimmung sich erweisen, nämlich nur dann, wenn das Successive unter einander zusammenhängt. Durch den Zusammenhang erhält jedes Element in der Succession seinen festen bestimmten Platz und wird mithin zu einem integrierenden Bestandtheil derselben. Aber wenn Verschiedenes unter einander in Gemeinschaft steht, so ist es nothwendig an sich zugleich vorhanden, sein Entstehen und Vergehen mithin blosser Erscheinung. Denn wenn alle die verschiedenen Dinge wirklich, d. h. aus dem Nichts entstünden, so würde eben das einzige Gemeinschaftliche unter denselben das Nichts sein, was mit anderen Worten bedeutet, dass sie nichts Gemeinsames miteinander haben würden.

Allein die Annahme des Entstehens eines realen Inhalts aus Nichts ist in der That widersprechend, ja sie ist sinnlos. Denn damit wird behauptet, dass das Nichts sich verändere, zu einem Etwas werde, was eine offenbare Verwirrung der Begriffe anzeigt. Eine vernünftige Veranlassung und Berechtigung von einem Entstehen aus Nichts zu sprechen, würden wir nur dann haben, wenn uns die Erfahrung darauf hingewiesen hätte. Aber dieses gerade ist ganz und gar nicht möglich. Denn um aus Erfahrung zu wissen, dass etwas aus Nichts entstanden sei, müssten wir ja die Erfahrung des Nichts selber haben, was eine offenbare Unmöglichkeit ist. Wenn wir nicht wissen, woher etwas Entstandenes gekommen ist, so dürfen wir eben auch nichts weiter behaupten, als dass wir es nicht wissen. Dasselbe könnte aus einem Gebiete des Daseins gekommen sein, welches für uns unzugänglich und von dem Bereich unserer Erfahrung verschieden ist. Das ist wenigstens die einzige vernünftige, zulässige Voraussetzung, zumal wenn wir uns erinnern, dass alles in der Erfahrung Gegebene nach Gesetzen zusammenhängt, was jede Berufung auf das Nichts von vornherein ausschliesst.

Das Gerede von einem Entstehen aus Nichts hat keinen anderen Grund, als die Neigung der Menschen, dasjenige, was durch ein besonderes Wort bezeichnet wird, auch für ein

besonderes Ding zu halten. Man vergisst dabei, dass wir auch für blosse Negationen Worte haben, welche also gar nicht dazu bestimmt sind, etwas Wirkliches, sondern nur die Abwesenheit desselben zu bezeichnen. Und das Nichts ist eben nichts Anderes, als die reine Negation, welche ausser dem Denken nirgends existirt. Es thut mir wirklich leid, erwähnen zu müssen, dass auch ein Denker wie *Stuart Mill* dem Entstehen aus Nichts das Wort redet. *) Er will dasselbe nicht etwa als eine Thatsache und eine Wahrheit anerkannt wissen, aber er hält die Denkbarkheit desselben den Anhängern apriorischer Einsichten entgegen. Allein es bedarf zu der Verwerfung eines Entstehens aus Nichts nicht einmal apriorischer Einsichten, da die Behauptung desselben offenbar bloss auf einem Missbrauch der Worte beruht.

Wenn nun sogar die Annahme eines Entstehens des Inhalts selbst der Welt aus Nichts nicht hinreicht, um den Wechsel als die eigene Beschaffenheit desselben erkennen zu lassen, so kann jede andere Auffassung noch weniger dazu ausreichen. Denn bei jeder anderen Auffassung wird der Inhalt oder Stoff der Wirklichkeit als in aller Ewigkeit *zugleich* existirend angenommen, und der Wechsel betrifft dann also die blosse Form, die Art der Zusammensetzung und des gegenseitigen Verhältnisses der realen Elemente oder aber ihres Verhältnisses zu einem erkennenden Subjecte.

Hier sind nun bloss zwei Annahmen möglich: 1) Entweder ist das wirkliche unter einander nach Gesetzen verbunden, oder 2) dasselbe enthält gar keine gegenseitige Beziehung auf einander, ist eine Welt von vollständig isolirten Monaden, deren jede unbedingt und von anderen unabhängig existirt.

Was die erste Annahme betrifft, so ist schon im vorigen

*) Siehe „System der Logik“, 2. Bd. S. 336 [p. 319]. In seinen Anmerkungen zu dem Werke seines Vaters, *Analysis of the Phenomena* etc. II. p. 105, sagt *Stuart Mill*: „Nothing is a name of the state of our consciousness when we are not aware of any object or of any sensation.“

Kapitel nachgewiesen worden, dass alle Verbindung des Verschiedenen nach Gesetzen bedingt, d. h. dem eigenen, ursprünglichen Wesen der Dinge fremd ist. Wäre Verschiedenes an sich, seinem eigenen Wesen nach eins, so wäre es nothwendigerweise auch unmittelbar, als Verschiedenes, eins und könnte also nicht von einander gesondert auftreten. Aber in aller Succession kommt das Verschiedene getrennt zum Vorschein. Denn wenn das eine Glied einer Succession vorhanden ist, so sind eben die übrigen Glieder entweder noch nicht ins Dasein gekommen, oder sie sind schon vergangen, abgetreten. Wenn also das Verschiedene in der Succession unter einander zusammenhängt, so ist es nicht unbedingt, seine successive Beschaffenheit gehört nicht zu dem ursprünglichen Wesen der Dinge.

In ebendemselben Falle würde das Wirkliche offenbar auch stehen, wenn die Veränderung, die Succession des Gegebenen bloss in seinem Verhältnisse zu einem erkennenden Subjecte sich realisirte. Denn durch dieses gemeinsame Verhältniss schon würde das Verschiedene der gegebenen Welt unter einander verbunden sein und würde auch durch dasselbe, sowohl im Ganzen wie im Einzelnen, besonders was das Element des Wechsels oder der Veränderung in ihm betrifft, bedingt sein, wie es ja die Voraussetzung selbst implicirt. Wenn eine Veränderung des Gegebenen bloss in seinem Verhältnisse zu einem erkennenden Subjecte zu Stande kommen kann, so ist sie selbstverständlich durch dieses Verhältniss bedingt, kann unabhängig von demselben, in dem wahren Ansich des gegebenen Inhalts sich nicht ereignen, ist vielmehr diesem ganz fremd.

Bleibt mithin noch die Annahme einer Welt von isolirten einfachen Monaden übrig, da alle Vereinigung des Verschiedenen sich als bedingt erwiesen hat. Aber in einer solchen Welt dürfte von einer Veränderung vollends gar nicht mehr die Rede sein. Eine Veränderung in einer einfachen Monade würde, wie *Herbart* richtig gezeigt hat, einen offenbaren

Widerspruch ausmachen. *) Man kann dabei höchstens von einer blossen Bewegung der Monaden sprechen, d. i. einer Veränderung ihrer gegenseitigen Lage im Raume, welche ihre innere Beschaffenheit ganz unberührt liesse. Allein hier kommen wir auf ein Gebiet, welches eigentlich in unsere gegenwärtige Untersuchung noch nicht einschlägt, nämlich zu der Frage, ob bei wirklichen (nicht bloss erscheinenden) Dingen oder Substanzen eine Bewegung überhaupt denkbar und möglich sei. Nimmt man eine ursprüngliche, unbedingte, gleichsam angeborene Tendenz der Dinge zur Bewegung an, so müsste sie jedenfalls eine bestimmte Richtung haben. Denn da eine Bewegung nicht möglich ist, welche in keiner Richtung erfolgte, so müsste eine Prädisposition zur Bewegung auch eine Vorherbestimmung ihrer Richtung mit einbegreifen. Aber eine bestimmte Richtung setzt offenbar eine Beziehung nach aussen voraus, und die Annahme einer solchen angeborenen äusseren Beziehung widerspricht augenscheinlich dem Begriffe beziehungsloser, unbedingter Substanzen. Nimmt man dagegen an, dass die Dinge von aller Ewigkeit her in einer zufälligen Bewegung sich befinden, welche in ihrem Wesen nicht begründet und prädisponirt ist, so sagt man eben damit, dass die Bewegung dem ursprünglichen, eigenen Wesen der Dinge fremd ist.

Nach welcher Seite wir uns also auch hinwenden mögen, überall tritt uns dasselbe Resultat entgegen. Wechsel und Veränderung gehören nicht zu der eigenen, wahren, unbedingten Beschaffenheit der Dinge. Unsere Untersuchung hat bloss dasjenige bestätigt, was die Intuition aller nachdenkenden Menschen von jeher begriffen und ausgesagt hat. Das Wechselnde, Veränderliche ist nicht das Wahre und Ursprüngliche; es verleugnet sich selbst, flieht sich, gibt sich selber auf. Der Untergang ist eben die einzige Art, wie das Wirkliche, Daseiende selbst, thatsächlich seine Unwahrheit bezeugen kann.

*) Man vergleiche darüber den §. 227 seiner *Allgemeinen Metaphysik*.

Der Wechsel, welcher in der Welt der Erfahrung herrscht, ist also gleichsam das spontane, selbsteigene Zeugniß der Erfahrung dafür, dass sie das Wirkliche nicht so darstellt, wie es an sich, seinem eigenen Wesen nach beschaffen ist, dass sie Elemente enthält, welche der Natur der Dinge an sich fremd sind.

Die vorhergehenden speculativen Erörterungen darf man zwar nicht als den; eigentlichen factischen Beweis aus der Natur der Veränderung für die Gültigkeit unseres Denkgesetzes betrachten. Der eigentliche factische Beweis liegt in etwas Anderem, nämlich in dem Gesetze der Causalität, welches erfahrungsmässig alle Veränderungen ohne Ausnahme beherrscht und dessen logisches Verhältniss zu dem Grundgesetz unseres Denkens in einem besonderen Kapitel ausführlicher dargelegt wird. Aber jene Erörterungen werden dazu dienen, die Einsicht in den Zusammenhang anzubahnen, welcher zwischen der Herrschaft des Gesetzes der Causalität und dem Umstande, dass jede Veränderung dem Wesen der Dinge an sich fremd ist, — was wir unserem Denkgesetze gemäss folgern müssen — besteht. Diesen Zusammenhang zu begreifen, ist wichtig. Denn in demselben ist der Zusammenhang zwischen der wahren Speculation und der Erfahrung in deren wissenschaftlichen Form gegeben. Die anderen Zeugnisse der Erfahrung für die Gültigkeit unseres Denkgesetzes haben, wenn sie auch ebenso überzeugend sind, doch nicht die exact wissenschaftliche Form, welche dem Gesetze der Causalität eigen ist.

Die speculativen Erörterungen des gegenwärtigen Kapitels bieten jedoch einen selbständigen Beweis unseres Denkgesetzes aus der Natur der Veränderung und durften zumal in der gegenwärtigen Zeit, wo der Geist philosophischer Speculation selbst aus Deutschland, ihrer alten Heimath verschwunden zu sein scheint, in keinem Fall unterlassen werden.

FÜNFTES KAPITEL.

BEWEIS DES OBERSTEN DENKGESETZES:

III) AUS DER NATUR DER SCHMERZ- UND UNLUSTGEFUEHLE.

Die bisher angeführten Zeugnisse der Erfahrung für die objective Wahrheit unseres Denkgesetzes sind an sich stumm und werden nur für einen vorbereiteten Intellect redend. Dieselben bedürfen einer Interpretation, einer Auslegung, um sich dem Subjecte vernehmlich und verständlich zu machen. Wenn die Erfahrung durch das Gesetz der Causalität selbst bezeugt, dass alle Veränderung bedingt ist, also nicht zu dem eignen, unbedingten Wesen der Dinge gehört, und wenn sie durch die Natur des in ihr herrschenden Wechsels selbst verkündigt, dass sie uns die Dinge nicht so zeigt, wie dieselben an sich, in ihrem eignen Wesen beschaffen sind, dass sie ein fremdes Element der Unwahrheit enthält und, wie man es gewöhnlich ausdrückt, eine blosse »Erscheinung« ist, — so bedarf es eines in der Natur des Denkens orientirten Intellects um dies ihr Zeugniß richtig zu deuten und zu verstehen. Die meisten Menschen sind denn auch weit von diesem Verständniß entfernt. Der Wechsel scheint denselben — mit Ausnahme der Zeiten, wo sie in Nachdenken darüber verfallen, denn dann macht sich die räthselhafte Natur des Wechsels auch dem Nichtorientirten fühlbar — etwas ganz Natürliches zu sein und dem Gesetze der Causalität vermögen sie nur eine praktische und empirische, keine speculative Bedeutung

abzugewinnen. Aber die Erfahrung hat auch ein Zeugniß, welches unabhängig von dem Denken sich an unsere Seele richtet und aus der Seele selbst kommt. Dieses Zeugniß liegt in unseren eigenen Schmerz- und Unlustgefühlen.

In unseren Schmerz- und Unlustgefühlen finden wir nämlich nicht bloss Veränderungen, sondern eine lebendige Quelle von Veränderungen selbst. Nichts in der Welt enthält eine innere Nothwendigkeit von Veränderungen, ausser den Gefühlen von Schmerz und Unlust, *) diese Nothwendigkeit von Veränderungen ist aber so höchst bedeutsam, dass sie uns mit einemmale die wahre Natur der empirischen Dinge offenbart, ohne die Möglichkeit eines Missverständnisses oder eines Zweifels.

Sehen wir uns die Sache näher an.

Der Schmerz ist ein Zustand, der sich selbst nicht gleich bleiben kann, der die innere Tendenz oder Nothwendigkeit enthält, in einen anderen (schmerzlosen) Zustand überzugehen. Wir können einen Schmerz nicht fühlen, ohne dass in uns das gebieterische Verlangen erwacht, denselben loszuwerden. Vergeblich haben einige Denker des Alterthums den Schmerz als etwas an sich Gleichgültiges darzustellen versucht. Die Natur der Dinge straft sie Lügen. Denn gleichgültig ist eben nur dasjenige, was unsere Gefühle nicht afficiren, was uns weder freudig noch schmerzhaft, sei es auf directe oder indirecte Weise, erregen kann. »Gleichgültig sein« und »die Gefühle nicht afficiren« sind zwei gleichbedeutende Ausdrücke. Im Grunde haben denn auch jene alten Denker wahrscheinlich bloss gemeint, dass die innere Befriedigung und Beseligung des Weisen im Stande sein solle, allen Schmerz zu überwinden.

Der Schmerz ist also ein Zustand, in dessen Natur die Nothwendigkeit liegt, sich selbst aufzuheben, sich selbst zu vernichten. Ist der Schmerz zu gross und keine Aussicht

*) Die Rechtfertigung dieser Worte wird man in dem Kapitel des 2. Bandes über den Willen finden.

auf dessen Beseitigung vorhanden, so führt er mit Naturnothwendigkeit zum Selbstmord, zur Selbstvernichtung des ganzen fühlenden Individuums. Nun ist die Selbstvernichtung die einzige Art, wie ein realer Gegenstand sich selbst nicht bloss in Reden und Gedanken, sondern in der That verurtheilen und negiren kann. Aber wie gewichtig ist auch dieses Reden durch Thaten! Was die Gedanken bloss in schattenhafter Reproduction aufführen, ist hier volle Wirklichkeit; was in Reden und Gedanken bloss behauptet, wird hier factisch vollbracht. Ganz unabhängig von unseren Meinungen und mit einer weit überlegeneren Autorität spricht hier die Natur der Dinge sich selbst das Urtheil. Durch den Schmerz und in dem Schmerz fühlen wir unmittelbar, dass wir uns in einem abnormen Zustande befinden. Abnorm ist aber der Zustand eines Dinges nur dann, wenn er etwas enthält, was zu dem eignen Wesen des Dinges nicht gehört und, als ein fremdes, eingedrungenes Element, dessen innere Harmonie stört. So fühlen wir durch den Schmerz unmittelbar die Wahrheit dessen, was unser oberstes Denkgesetz aussagt.

Die innere Nothwendigkeit eines Zustands, sich selbst zu vernichten, implicirt nämlich offenbar ein zweifaches Zeugniß:

Erstens, dass diesem Zustande innere Harmonie, d. h. Identität mit sich selbst *fehlt*. Was sich selbst gleich, mit sich selbst vollkommen identisch und übereinstimmend ist, das kann selbstverständlich nie die Tendenz enthalten, von sich selbst verschieden zu werden, seine gegenwärtige Beschaffenheit selbst zu vernichten, in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen.

Zweitens aber, dass dieser Mangel innerer Identität mit sich ein *abnormer*, gleichsam widernatürlicher Zustand ist, da er sich durch Selbstvernichtung factisch verleugnet und verurtheilt

Der Schmerz spricht also in der Sphäre der Gefühle dasselbe aus, was das Denkgesetz in der Sphäre des Denkens, nämlich dieses:

In dem eignen Wesen der Dinge herrscht vollkommene Identität mit sich selbst. Der empirischen Darstellung der Dinge dagegen fehlt Identität mit sich, und eben dies ist ein Zeichen, dass sie Elemente enthält, welche dem Wesen der Dinge an sich fremd sind, dass in ihr mithin etwas Abnormes liegt, was für den Intellect als Widerspruch und Unwahrheit und für das Gefühl als Uebel sich geltend macht.

Der Intellect ist folglich, wie wir sehen, nicht das einzige Organ zur Auffassung des Unbedingten; ein Organ zur Auffassung des Unbedingten ist auch das Gefühl, und das ist eine Thatsache von ganz besonderer Wichtigkeit. Denn die Auffassung des Unbedingten durch das Gefühl ist eben die *Religiosität*, die wahre Grundlage aller Religion, welche diesen Namen verdient. Nichts Anderes nämlich ist die Religiosität, als die Ahnung einer höheren Natur der Dinge und das innere Gefühl unserer Verwandtschaft mit derselben. Wir wollen nur noch andeuten, in welchem Zusammenhang das religiöse Gefühl mit unseren gewöhnlichen Gefühlen steht.

Zeugt der Schmerz durch seine Natur selbst, dass er etwas ist, das nicht sein sollte, dass er der Ausdruck eines abnormen und gefallenen Zustandes ist, so bezeugt er eben damit unmittelbar andererseits auch das Vorhandensein einer normalen, höheren Beschaffenheit der Dinge, welche eigentlich allein das Recht auf Dasein hat. Summirt sich nun dieses unreflectirte und durch falsche Meinungen darum nicht irrefeleitete Zeugniß der Schmerzgefühle zu einem Habitus der Seele, zu einem Totalimpuls und einem Totalbewusstsein, so bildet es das vergeistigte, abgeklärte, von allem empirischen Niedersatz freie allgemeine Gefühl des Höheren, unserer Verwandtschaft mit demselben und unseres natürlichen Anrechts an dasselbe, welches Gefühl eben die Religiosität ausmacht. Darum sagt man mit Recht, dass Leiden in einer gewissen Hinsicht heilsam sind, nämlich zur Entwicklung einer religiösen Disposition des Geistes wesentlich beitragen können. Doch sind auch Genüsse besserer Art — vornehmlich die ästheti-

sehen — durch ihren Contrast mit der gemeinen Wirklichkeit der Dinge und ihre Erhabenheit über diese geeignet, dieses Gefühl des Höheren in uns zu erwecken oder zu beleben. Dagegen ist nichts dem religiösen Gefühl und Sinn feindlicher, als vulgäre Lüste und niedrige Genüsse, als Glückstaumel und Glücksübermuth.*)

Wir sehen also, das Bewusstsein, dass das eigne Wesen der Dinge mit sich selbst identisch ist und dass die Erfahrung uns die Dinge nicht so zeigt, wie sie an sich beschaffen sind, welches das einzige im eminenten Sinne philosophische Bewusstsein, ist auch das einzige im eminenten Sinne religiöse Bewusstsein. Was die Philosophie durch das Organ des Denkens oder des Begriffs, das verkündigt die Religiosität durch das Organ des Gefühls, und dass diese zwei unabhängigen Quellen dasselbe verkündigen, ist eine hohe Gewähr für die Richtigkeit ihres gemeinschaftlichen Zeugnisses. Das religiöse Bewusstsein erhält durch die Philosophie seine wissenschaftliche Begründung und Erläuterung, und das philosophische Bewusstsein erhält durch die Religiosität die höhere Weihe des Gemüths. Daraus erwächst uns der unschätzbare Vortheil, zwischen den Forderungen des Denkens und denen des Gemüths, zwischen Wissenschaft und Religion eine vollkommene Harmonie herstellen zu können.

Aber die erste Bedingung dazu ist, dass man die gewöhnliche, in Wahrheit unheilsschwere Vorstellung fallen lässt, nach welcher das Unbedingte irgend einem empirischen Object ähnlich ist und den zureichenden Grund der Welt der Er-

*) Hieraus kann man ersehen, warum die Asketik so oft als die Begleiterin der Religiosität auftritt, obgleich sie nicht nothwendig zu deren Wesen gehört; denn man muss zwischen niedrigen, gemeinen und unschuldigen Freuden und Vergnügungen unterscheiden. Das Leben setzt eben ein Compromiss zwischen den Forderungen unserer höheren Natur und denen unserer empirischen Beschaffenheit mit ihren Bedingungen und Gesetzen voraus. Die Asketik dagegen will von einem solchen Compromiss nichts wissen und verfällt daher in Unnatur.

fahrung enthält. Es gibt keine Vorstellung, welche so viel Irrthum und Elend angestiftet hätte, wie diese.*) Das Verhältniss zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten ist nicht dasjenige von Grund und Folge oder von Ursache und Wirkung, sondern dasjenige von »Ding an sich« und »Erscheinung«, um sich des *Kant'schen* Ausdrucks zu bedienen; d. h. es ist das Verhältniss des Normalen zum Abnormen, des Wahren, Hellen, Lauteren zum Unwahren, mit Schein und fremden Elementen Durchwirkten, der höheren, unwandelbaren Beschaffenheit der Dinge zu einer niedrigeren Darstellungsweise derselben, welche überall vom Wechsel ergriffen ist und durch den Wechsel sich selbst verurtheilt. Drei Elemente haben wir bis jetzt in der Welt der Erfahrung kennen gelernt, welche gleichsam schon an der Stirne das Zeugniß tragen, dass sie nicht zu dem eignen, normalen, unbedingten Wesen der Dinge gehören. Das sind die Relativität, die Veränderung und das Uebel. Jeder Versuch, diese Elemente aus dem Unbedingten abzuleiten, ist daher für das wissenschaftliche Bewusstsein eine Ungereimtheit (ein logischer Widerspruch) und für das religiöse Bewusstsein eine Impietät, eine Verunreinigung des Gottesbegriffs durch den Schmutz der gemeinen Wirklichkeit.

Der nunmehr vollendete dreifache Beweis hat die objective Wahrheit und Gültigkeit unseres obersten Denkgesetzes ausser allen Zweifel gesetzt. Es liegt uns jetzt ob, die logischen Folgen desselben mit unbeugsamer Consequenz und aller möglichen Umsicht zu ziehen. Nur schien es mir nothwendig vorher einige allgemeine Bemerkungen einzuschalten, welche in dem nächstfolgenden Kapitel ihren Platz finden.

*) Darüber kann man in meiner Schrift „Moralität und Religion“ das Kapitel vergleichen, welches betitelt ist: „Das unwahre Element der Religionen: Die Vergötterung des wirkenden Principis“.

SECHSTES KAPITEL.

DER ORGANISMUS DES DENKENS.

1. Von Begriffen *a priori*.

Unter Begriffen versteht man gewöhnlich durch Abstraction und Generalisation aus einzelnen Daten gewonnene allgemeine Vorstellungen. Ein Begriff *a priori* kann natürlich nicht eine solche Vorstellung sein, da er nicht aus den Daten der Erfahrung abstrahirt ist. Noch weniger darf man aber, wie *Kant*, die Begriffe *a priori* für blossе Gedankenformen halten, welche nur dazu dienen, das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bewusstsein zu vereinigen. Die nothwendige Beziehung des Denkens (der Vorstellung) selbst, mithin auch aller Formen und Gesetze des Denkens auf die Wirklichkeit sollte in der Erkenntnisslehre schon längst für ein Axiom gelten. Unter einem Begriff *a priori* kann nur ein ursprüngliches Gesetz, eine innere Disposition oder Nothwendigkeit des Denkens verstanden werden, die Gegenstände auf eine besondere, bestimmte Weise zu denken und zu erkennen, welche in diesen selbst nicht gegeben ist, etwas von Gegenständen zu glauben, das aus ihrer gegebenen Beschaffenheit allein nicht abgeleitet werden kann. Kurz gesagt, ein Begriff *a priori* ist ein Princip von Affirmationen über reale Gegenstände und *Facta*.

So gross ist jedoch die Unklarheit über diesen Punkt, dass ich mich veranlasst sehe, einige weitere Bemerkungen darüber zu machen.

Die Annahme »angeborener Ideen« in dem Sinne angeborener Erkenntnisse der Dinge hat schon *Leibniz* abgelehnt und auch *Kant* auf das Nachdrücklichste dahin berichtet, dass nur die *Formen* oder die *Gesetze* der Erkenntnis, nicht aber der *Inhalt* derselben angeboren sein können. Die Gesetze oder die Begriffe *a priori* sind also nicht selbst Erkenntnisse, aber doch Principien der Erkenntnis wirklicher Objecte, da das Wesen des Denkens (der Vorstellung) selbst die Beziehung auf wirkliche Objecte implicirt. Allein man ist sehr geneigt, beides zu verwechseln, und diese Verwechslung hat von jeher den Hauptgrund aller Einwände gegen die Annahme apriorischer Gesetze des Denkens abgegeben. Wie schon *Locke* in seinem »Essay« die Gewissheit des Satzes der Identität und des Satzes vom Widerspruch aus dem Grunde für eine erworbene erklärte, weil Kinder und Idioten von diesen Sätzen nichts wissen, so machen es die Bestreiter des Apriori bis auf unsere Tage. Sie meinen immer, man könne nicht etwas von Gegenständen glauben, ohne sich dieses Glaubens bewusst zu sein. Und doch hat *Locke* selbst gleich am Anfang seines »Essay« treffend gesagt: »Das Erkenntnisvermögen gleicht dem Auge darin, dass es, während es uns alle andere Dinge sehen und wahrnehmen lässt, von sich selbst keine Notiz nimmt, so dass es vieler Kunst und Mühe bedarf, um dasselbe in einige Entfernung zu bringen und ihm selbst zum Object zu machen.« Daher hat denn ein ursprüngliches Gesetz des Denkens (englisch: *a first principle*) nach der richtigen Bemerkung *Reid's* die Eigenschaft, dass »es in uns eine Wirkung hervorbringt, ohne dass wir darauf achten und uns dies zum Gegenstande machen.« Die Wirkung eines Denkgesetzes besteht aber eben darin, dass wir etwas von Gegenständen *glauben* müssen.

Die Thatsache, dass wir von Natur disponirt sind, etwas von Gegenständen zu glauben, bietet nicht mehr Schwierigkeit, als die Thatsache irgend einer anderen Verbindung zwischen uns und anderen Objecten. Die besondere Abneigung

gegen die Annahme eines solchen Glaubens kommt von der oben erwähnten Verwechslung her und auch noch von der Furcht vor dem Missbrauch, den man mit der Annahme apriorischer Gesetze des Denkens getrieben hat. Der Missbrauch ist allerdings ein arger gewesen, und darum ist die Abneigung gegen denselben wohl motivirt. Aber man darf doch nicht das Kind mit dem Bade ausschütten. Der Missbrauch einer Annahme ist kein Grund, diese Annahme selbst zu verwerfen, wenn dieselbe auf triftigen Gründen beruht.

Dieses letztere wollen wir jetzt erwägen. Es fragt sich: Auf welchen Gründen beruht die Annahme von Erkenntnissgesetzen *a priori*? oder mit anderen Worten: Wie können wir uns von dem *a priori* Ursprung gewisser Einsichten überzeugen?

Ein sicheres Kennzeichen solcher Einsichten hat man in der *Nothwendigkeit* derselben zu besitzen geglaubt, in dem Umstand, dass es Einsichten gibt, deren Gegenteil zu denken uns durchaus nicht möglich ist. Allein gegen die Zulänglichkeit dieses Kriteriums sind, wie man weiss, sehr gewichtige Gründe vorgebracht worden. Man hat gezeigt, die Association zwischen Vorstellungen könne so stark werden, dass sie für die meisten Menschen zu einer factischen Denknothwendigkeit wird. Infolge davon sind sogar viele unwahre Ansichten für apodiktisch gewiss gehalten worden. Die Unsicherheit dieses Kriteriums sind daher auch die Anhänger des Apriori zuzugeben gezwungen. So sagt z. B. *Lange (Geschichte des Material. 2. Aufl. II. 31)*, dass wir in der Auffindung apriorischer Sätze nur »Wahrscheinlichkeit« erreichen können. Die Gewissheit apodiktischer Sätze nicht mehr als wahrscheinlich? Das wäre der offenbarste Widerspruch. Es würde schlimm um die Lehre des Apriori, um den Noologismus stehen, wenn er keine andere Basis hätte, als das Gefühl der Nothwendigkeit einiger Sätze. Ist es doch für uns nothwendig, in der Wahrnehmung eine Welt äusserer unbedingter Gegenstände (Körper) zu erkennen, und doch wissen wir mit Sicherheit, dass

diese Welt lediglich aus unseren eignen Sinnesempfindungen besteht.

Merkwürdig ist der Umstand, dass zwei Kämpen aus dem empiristischen Lager selbst, nämlich *Spencer* und *Lewes* zu Gunsten des Kriteriums der Nothwendigkeit in die Schranken getreten sind gegen *Mill*, der am ausführlichsten und klarsten die Unzulänglichkeit dieses Kriteriums dargethan hat. Es ist interessant, die zwischen diesen Schriftstellern darüber geführte Discussion zu verfolgen.*) Sie sind alle drei darin einverstanden, dass die Erfahrung, namentlich die Unveränderlichkeit, die Gesetzmässigkeit (*uniformity*) der Erfahrung die einzige wirkliche Basis aller Gewissheit in den allgemeinen Einsichten, auch in den denknothwendigen sei. Wenn nun die constatirte Gleichförmigkeit der Erfahrung der wirkliche Grund der Gewissheit ist, sagt ganz verständig *Mill*, was braucht man da einen anderen Grund vorzuschieben, der schliesslich doch nur auf jenem beruhen kann und von ihm seine ganze Berechtigung erhält? Nein, antworten *Spencer* und *Lewes*, erst wenn die Gleichförmigkeit der Erfahrung von uns als nothwendig gefühlt wird, ergibt sie Gewissheit. Der ganze Streit dreht sich um dieses: *Mill* fordert, dass man das *vernünftig erwogene*, *Spencer* und *Lewes* wollen, dass man das *dunkel gefühlte* Resultat der Erfahrung zum Grunde der Gewissheit mache. Auf wessen Seite das Recht liegt, brauche ich nicht erst zu sagen.

Doch bringt *Spencer* auch ein neues Argument zu Gunsten des Kriteriums der Nothwendigkeit vor. Nach ihm erben wir die Erfahrungen unserer Vorfahren nicht bloss in ihren Schriften und den von ihnen überlieferten Traditionen, sondern auch auf physiologischem Wege, direct mit unserer leiblichen Organisation. Die von früheren Generationen gesammelten Erfahrungen sind in unserem Organismus, durch leibliche

*) Man findet diese Discussion in *Mill's System of Logik*, 7 ed. I. 294 ff., in *Spencer's Principles of Psychology*, 2 ed. II, 406 ff. und in *Lewes' History of Philosophy*, 3 ed. I, LXIX ff.

Vererbung, als Prädispositionen zu gewissen Ansichten über die Dinge gleichsam aufgespeichert. Eben die Ansichten, die wir als denknothwendig fühlen, offenbaren das auf diese Weise erhaltene Resultat früherer Generationen und sind aus diesem Grunde ganz anders gewiss, als die bloss durch unsere eigne Erfahrung constatirten und verbürgten, ja dürfen auf apodiktische Gewissheit Anspruch machen.

Wenn *Mill* dieses Argument bekannt war, so muss er darüber gelächelt haben. Denn seinem klaren Verstande würde es nicht entgehen, wie verkehrt es ist, die Gewissheit apodiktischer Sätze auf eine so schwache, hypothetische Annahme, wie die der leiblichen Vererbung der Erfahrungen, zu gründen. In der That, wenn man nur die Constatirung des grossen Gesetzes der Causalität nimmt, so ist ja klar, dass die unwissenschaftlichen Erfahrungen früherer Generationen über causale Verhältnisse der Dinge, und wenn dieselben auch während hunderttausenden von Jahren gesammelt worden sind, ganz und gar nichts bedeuten im Vergleich mit den wissenschaftlichen Erfahrungen der letzten zwei- oder dreihundert Jahre, die uns nicht durch Vererbung, sondern durch Belehrung mitgetheilt worden sind. Trotz aller Erfahrungen früherer Jahrtausende und ihrer leiblichen Vererbung ist ja der Glaube an die ausnahmslose Gleichförmigkeit in dem Gang der Natur erst in neuer Zeit entstanden und auch jetzt noch nicht allgemein verbreitet.

Die Lehre, dass die Einsichten *a priori* leiblich ererbte Erfahrungen früherer Generationen seien, die sich für eine höhere, den Noologismus mit dem Empirismus versöhnende Doctrin ausgibt, bleibt in Wahrheit hinter dem klaren, ehrlichen Empirismus selbst zurück. An den Noologismus reicht dieselbe vollends nicht hinan. Denn gerade die Einsicht, dass *keine* Erfahrung die ausnahmslose Gültigkeit eines allgemeinen Urtheils verbürgen kann, hat zur Annahme von ursprünglich oder an sich gewissen Sätzen geführt.

Das wirkliche Kriterium des apriorischen Ursprungs einer

allgemeinen Einsicht besteht darin, dass dieselbe nicht bloss denknothwendig und an sich gewiss ist, sondern auch dass deren Gründe oder Elemente factisch und nachweisbar in keiner Erfahrung enthalten sind, dass sie mit empirischen Daten *nicht übereinstimmen*. So habe ich im 1. Buch gezeigt, dass unsere Erkenntniss der Körper ein Element enthält, welches in keiner Erfahrung angetroffen und aus keiner abgeleitet werden kann, nämlich den Begriff des Unbedingten. Ferner habe ich in dem gegenwärtigen 2. Buch bewiesen, dass in den logischen Sätzen der Identität und des Widerspruchs eben dieser Begriff von dem eignen, unbedingten Wesen der Dinge ausgedrückt ist, welcher nie aus Erfahrung stammen konnte, weil die Data der Erfahrung mit ihm sämmtlich nicht übereinstimmen, aber gerade durch diese Nichtübereinstimmung seine objective Gültigkeit verbürgen. Wenn irgend ein Satz selbstverständlich, unmittelbar gewiss und denknothwendig ist, so ist es der Satz der Identität, und dennoch sehen wir, dass zwar nicht das Gegentheil dieses Satzes, aber doch etwas mit ihm Nichtübereinstimmendes möglich ist, ja dass die sämmtlichen Data der Erfahrung mit ihm nicht übereinstimmen. Es wäre also um die Gewissheit des Satzes der Identität und der Einsichten *a priori* überhaupt schlecht bestellt, wenn wir zu deren Constatirung nichts weiter als das nackte *Nichtandersdenkenkönnen* hätten.

Da ich den apriorischen Ursprung des in den beiden logischen Sätzen ausgedrückten Begriffs ausführlich nachgewiesen habe, so brauche ich mich über das Wie der Sache nicht weiter zu verbreiten. Aber dieser Begriff ist das einzige ursprüngliche Gesetz des Denkens. Alle anderen Sätze und Begriffe *a priori* sind, wie ich in dem Nachfolgendem zeigen werde, aus demselben abgeleitet.*) Also darf ich die

*) Mit Ausnahme der geometrischen Sätze und der ihnen zu Grunde liegenden Anschauung des Raumes. Von dieser kann aber auch klar gezeigt werden, wie ich es im 2. Bande thun will, dass ihre Elemente in den blossen Daten der Erfahrung schlechterdings nicht enthalten sind und

Frage nach der Constatirung des apriorischen Ursprungs von Erkenntnissgesetzen für erledigt halten.

2. *Es kann nur einen ursprünglichen Begriff a priori geben.*

Ein Begriff *a priori* ist ein Princip von Affirmationen über Gegenstände. Ein Princip muss nun, wie *Herbart* (*Lehrb. zur Einl.* S. 8) richtig bemerkt hat, zwei Eigenschaften haben: »erstlich, es muss für sich fest stehen, oder ursprünglich gewiss sein; zweitens, es muss im Stande sein, noch etwas Anderes, ausser sich selbst, gewiss zu machen.« Ein solches Erkenntnissgesetz oder -Princip muss also, wenn es dem Bewusstsein in einem bestimmten Ausdruck vorgeführt wird, diesen Ausdruck in einem *synthetischen* Satz finden. Denn aus einem identischen Satze lässt sich nichts folgern oder ableiten; ein solcher kann nicht zur Prämisse eines Syllogismus, mithin auch nicht zum Principe der Erkenntniss dienen. Ein synthetischer Satz drückt aber den Zusammenhang zweier Begriffe aus. *Kant* hat nun, wie man weiss, aus der Frage: *Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?* die Hauptfrage der Philosophie gemacht und dieselbe so beantwortet: Der Zusammenhang der Begriffe *a priori* sei ein äusserlicher, durch eine besondere Einrichtung des Erkenntnissvermögens bewerkstelligt. Diese Lehre *Kant's* habe ich schon in der Einleitung besprochen und werde weiter unten noch einige Punkte derselben besonders hervorheben. Diese Lehre ist vollkommen unhaltbar. Wenn man Begriffe *a priori* annimmt, so macht es nicht allein keine Schwierigkeit, auch einen inneren, logischen Zusammenhang derselben anzunehmen, sondern ein solcher muss sogar nothwendig nachgewiesen werden; sonst ist die ganze Annahme nichts werth.

Ich kenne nur die folgenden Arten der Verhältnisse zwi-

mit demselben logisch nicht übereinstimmen, wenn sie auch factisch damit congruiren.

schen Begriffen: 1) Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung. 2) Das Verhältniss von *genus* und *species*. 3) Das Verhältniss von Subject und Prädicat. 4) Das Verhältniss eines Begriffs zu dessen *Specificationen* und endlich 5) das Verhältniss eines Begriffs zu dessen *Folgerungen*.

Die ersteren drei bedürfen keiner Erläuterung, über die zwei letzten dagegen muss ich einige Worte sagen.

Wenn man einen Begriff in Beziehungen betrachtet, welche nicht ausserhalb seiner Sphäre liegen, so sind die Urtheile, die sich daraus ergeben, blosser *Specificationen* desselben. Betrachtet man dagegen einen Begriff in seinen Beziehungen zu Daten oder Begriffen, welche ganz ausserhalb seiner eignen Sphäre liegen, so sind die Urtheile, welche sich daraus ergeben, *Folgerungen* aus demselben. So z. B. wenn man unter einer »geraden Linie« diejenige versteht, welche überall dieselbe, sich selbst gleiche Richtung verfolgt, so ist es eine blosser Specification des Begriffs dieser Linie, dass zwei Punkte genügen, um sie zu bestimmen. Ohne zwei Punkte kann überhaupt keine Richtung gedacht werden; dass aber eine gerade Linie zu ihrer Bestimmung deren nicht mehr bedarf, ist unmittelbar klar. Denn sie ist eben nach der Voraussetzung zwischen den beiden Punkten, wie ausserhalb derselben sich selbst gleich. Um dieses einzusehen, braucht man dem Begriffe der geraden Linie kein neues Merkmal beizufügen. Wenn man aber eine gerade Linie im Verhältnisse zu einer anderen betrachtet, die sie schneidet, so ist das Urtheil, welches sich daraus ergibt, nämlich dass die gegenüberliegenden, dadurch gebildeten Winkel einander gleich sind, eine Folgerung aus dem Begriffe der geraden Linie. Denn hier ist ein in jenem Begriffe gar nicht liegendes Moment eingeführt, nämlich das gegenseitige Schneiden zweier Linien. Allgemein ausgedrückt: Bei der Specification geht man nicht aus dem gegebenen Begriffe heraus, sondern wechselt gleichsam nur seinen Standpunkt der Betrachtung desselben. Bei der Folgerung dagegen geht man wirklich aus dem Be-

griffe des Datums heraus, um dasselbe im Verhältniss mit einem anderen zu betrachten.

Die Specificationen eines Begriffs werden in Sätzen ausgedrückt, welche im eigentliche Sinne *analytische Urtheile* genannt werden dürfen und weder blosser Tautologien (identisch) sind, noch auch den Zusammenhang zweier Daten ausdrücken (synthetisch sind). Dagegen werden die Folgerungen eines Begriffs nothwendig in synthetischen Sätzen ausgedrückt, weil sie eben ein Verhältniss zweier Daten darstellen.

Um nun unsere Frage nach dem Zusammenhang der Begriffe *a priori* gehörig beantworten zu können, muss man vor allen Dingen Folgendes entscheiden: Ob es mehrere *ursprüngliche* Begriffe *a priori* oder nur einen einzigen geben kann?

Gäbe es mehrere ursprüngliche, also von einander unabhängige Begriffe *a priori*, so würden sie natürlich in keinem logischen Zusammenhange unter einander stehen, und dann müsste man wirklich eine äusserliche, mechanische Vermittlung derselben annehmen, wie es *Kant* gethan hat. Allein das haben wir von vornherein als unzulässig erkannt und müssen daher im Voraus annehmen, dass es nur einen ursprünglichen Begriff *a priori* gibt.

Da die Begriffe, welche wir *a priori* von der Wirklichkeit haben, nothwendig *allgemein* sind, weil das Einzelne nur in der Erfahrung gegeben ist oder vielmehr dessen Gegebensein eben die Erfahrung constituirt, so kann es nicht mehrere Begriffe *a priori* von gleicher Allgemeinheit geben. Denn sie würden sich sonst nicht auf eine und dieselbe Wirklichkeit, sondern auf verschiedene Wirklichkeiten beziehen, was von Begriffen *a priori* anzunehmen ganz unzulässig wäre. Hätten wir *a priori* mehrere Begriffe von verschiedenen Wirklichkeiten gehabt, so würde das eine *Erfahrung a priori* ausmachen, was ein offenes Unding wäre. Die Begriffe *a priori* müssen in einem inneren, logischen Zusammenhange unter einander stehen, also sich ihrem Wesen nach auf eine und

dieselbe Wirklichkeit beziehen; sonst würden sie sich in einem Bewusstsein gar nicht vermitteln und vereinigen lassen. Aber dann liegt ihnen allen offenbar ein einziger allgemeinsten Begriff von dem Wesen dieser Wirklichkeit zu Grunde. Die anderen Begriffe *a priori* stellen entweder verschiedene Seiten der Betrachtung und Auffassung der Wirklichkeit in jenem allgemeinsten Begriffe derselben dar, sind also bloss *Specificationen* des letzteren, oder aber sie sind *Folgerungen* aus demselben.

Demnach wird man leicht einsehen, wie unzulässig z. B. die Annahme ist, dass der Begriff der *Causalität* ein ursprünglicher, aus keinen höheren, allgemeineren Begriffen abzuleitender sei. Causalität bedeutet, dass Alles, was entsteht oder geschieht, mit einem Vorhergehenden, einem Antecedens zusammenhängt. Nun versteht es sich natürlich von selbst, dass man von dem Zusammenhang des Successiven nichts wissen kann; ehe man nicht von dessen Succession selbst eine Vorstellung hat, dass also der Begriff der Causalität von demjenigen der Succession oder des Geschehens abhängt oder diesen voraussetzt. Wenn nun die Begriffe der Succession und der Causalität logisch unter einander zusammenhängen, so kann es bloss auf zweifache Weise sein: 1) Entweder liegt es unmittelbar in dem Begriffe der Succession, des Geschehens, dass Alles, was entsteht, mit einem Antecedens zusammenhänge, — dann würde dieser letztere Satz ein analytischer, und der Begriff der Causalität eine bloss *Specification* des Begriffs des Geschehens überhaupt sein. Das wird nun freilich Niemand behaupten wollen. 2) Oder der Begriff der Causalität liegt nicht unmittelbar in dem Begriffe des Successiven allein, sondern folgt aus demselben unter Hinzuziehung eines dritten verbürgten Begriffs. Dann ist er eine Folgerung aus dem Begriffe des Successiven, dann ergibt er sich als der Schlusssatz eines Syllogismus, dessen eine Prämisse der Begriff des Successiven oder des Geschehens bildet. — Wenn man aber weder das eine noch das andere nachweisen kann; wenn man aus dem

Wesen des Successiven selbst weder unmittelbar noch mittelbar (unter Hinzuziehung einer anderen Prämisse) ersehen kann, dass Alles, was entsteht, mit Antecedentien verbunden sein müsse, — dann ist die Annahme eines apriorischen Causalitätsbegriffs eine leere, auf nichts begründete Hypothese, welche nur der Denkfaulheit Vorschub leistet.

3. *Der den ursprünglichen Begriff a priori ausdrückende Satz muss zugleich ein identischer und ein synthetischer sein.*

Wenn es bloss einen allgemeinsten, ursprünglichen Begriff *a priori* gibt, aus welchem die übrigen alle abgeleitet werden müssen, so muss derselbe sich in einem synthetischen Satze ausdrücken lassen, welcher unmittelbar gewiss ist. Aber wie kann ein einziger Begriff in einem synthetischen Satze ausgedrückt werden? Und wie kann ein synthetischer Satz unmittelbar gewiss sein?

Diese beiden Fragen wären auf einmal beantwortet und die Aufgabe wäre gelöst, wenn sich ein Satz finden liesse, welcher zu gleicher Zeit ein synthetischer und ein identischer wäre. Denn ein solcher allein würde Fruchtbarkeit an Folgerungen mit unmittelbarer Gewissheit vereinigen und somit zum ersten und obersten Principe *a priori* tauglich sein.

Es gibt nun in der That einen solchen Satz und derselbe ist kein anderer, als der *Satz der Identität*. In präciser Fassung muss derselbe, wie ich schon oben bemerkt habe, so ausgedrückt werden:

An sich, seinem eigenen Wesen nach ist jedes Object mit sich selbst identisch.

Dieser Satz nun ist zugleich ein identisches und ein synthetisches Urtheil. Als identischer ist dieser Satz selbstverständlich und wird daher oft für eine nichtssagende Tautologie gehalten. Als synthetischer ist er ein Princip der Erkenntniss und wird infolge dessen oft für eine Generalisation aus der Erfahrung gehalten. Er ist aber weder das Eine noch das Andere, sondern drückt den ursprünglichen und unableitbaren

Begriff aus, den wir *a priori* von dem Wesen der Wirklichkeit haben, und dessen Wahrheit unserem Bewusstsein von selbst, unmittelbar einleuchtet. Es bleibt noch übrig, begreiflich zu machen, wie ein und derselbe Satz zugleich ein identischer und ein synthetischer sein kann.

Wäre Alles, was wir erkennen, ohne Ausnahme dem Satze der Identität vollkommen angemessen oder conform, d. i. mit sich selbst vollkommen identisch, — so würde dieser Satz selbst nur ein identischer sein. Denn Subject und Prädicat in demselben würden dann nicht zwei Begriffe, sondern einen und denselben Begriff ausdrücken, welcher nicht einmal in der Abstraction zerlegbar wäre. Wir würden dann ausser Stande sein, auch nur versuchsweise etwas Wirkliches zu denken, welches mit sich selbst nicht identisch wäre. Ja, nicht allein der Satz der Identität würde ein identischer sein, sondern es würde dann überhaupt gar keine anderen, als nur identische Sätze geben können. Denn das Wesen dessen, was mit sich selbst vollkommen identisch ist, kann eben nur in solchen ausgedrückt werden, wie ich das schon einmal bemerkt habe. — Allein dieses ist nicht der Fall, sondern vielmehr das Gegentheil davon findet statt. Unsere Erfahrung bietet uns gar nichts dar, was mit sich selbst vollkommen identisch oder dem Satze der Identität ganz angemessen wäre. Die offenbare Folge davon ist, dass der Begriff der Wirklichkeit oder der Realität, welchen wir aus der Erfahrung schöpfen und abstrahiren, die Identität des Wirklichen mit sich nicht implicirt, von dieser im Denken trennbar ist, so dass beide mithin als verschiedene Begriffe auseinanderfallen. Dadurch erweist sich der Satz der Identität, welcher den Zusammenhang der beiden ausdrückt, als ein synthetischer Satz

An sich, seinem inneren Sinne nach, d. h. bloss in Rücksicht auf den Begriff *a priori* genommen, welchen er ausdrückt, ist der Satz der Identität ein identischer Satz. Denn der Begriff *a priori* enthält in sich gar keine Beziehung auf eine von ihm abweichende Erfahrung, in welcher und durch

welche allein eine Verschiedenheit von Begriffen zu Stande und zum Vorschein kommt. Sobald aber der apriorische Begriff des Objects mit den Daten der Erfahrung in Berührung tritt, welche mit ihm nicht übereinstimmen, wie es bei jedem Acte des Denkens und Erkennens geschieht, erweist er sich als fruchtbares Princip oder Gesetz des Erkennens, und der ihn ausdrückende Satz der Identität als synthetischer Satz, aus welchem mehrere wichtige und sogar unentbehrliche Folgerungen fließen. So ist der apriorische Begriff des Objects, wie ich gezeigt habe und noch weiter zeigen werde, die Grundlage unserer Erkenntniss der äusseren unbedingten Dinge oder Substanzen, welche in der Erfahrung nie vorkommen können, gleichwie die Grundlage unserer Erkenntniss der Successionen und unseres Bewusstseins von dem Unterschiede der Wahrheit und Unwahrheit überhaupt. Dieser Begriff enthält auch, wie ich im nächsten Buch zeigen werde, den rationellen Grund unsres Glaubens an die Gültigkeit der Induction.

In dem Satze der Identität sehen wir also das oberste Princip *a priori* alles Denkens und Erkennens ausgedrückt. Vornehmlich muss aber dasselbe als das oberste Princip der philosophischen Betrachtung der Dinge angesehen und gebraucht werden. Denn nur dieses Princip, welches die Erfahrung selbst zu Stande bringt, kann uns die Möglichkeit öffnen und das Mittel geben, auch über die Erfahrung im Bewusstsein hinauszugehen.

4. Von einigen abgeleiteten Begriffen.

Die Erfahrung veranlasst uns, die Wirklichkeit in verschiedenen Hinsichten aufzufassen, und von den verschiedenen Begriffen, welche dadurch in uns erweckt werden, erweisen sich einige als in jenem Gesetze des Denkens implicirt, als blosser Specificationen des apriorischen Begriffs des Objects, andere dagegen als Folgerungen aus demselben, was hier vorläufig kurz angedeutet werden muss.

So ist z. B. der Begriff der *Einheit* nicht eine Folgerung aus dem Begriffe des Mitsichselbstidentischen, sondern eine bloss Specification desselben. Denn eins ist eben nur dasjenige, was mit sich selbst identisch ist. Das ganze Wesen der Einheit als solcher besteht allein in dieser Bestimmung. Wir brauchen also aus dem Begriffe des Mitsichselbstidentischen gar nicht herauszugehen, um denjenigen des Einen oder der Einheit zu finden. Was die Erfahrung dazu thut, ist nur, dass sie uns veranlasst, die Wirklichkeit in quantitativer Hinsicht aufzufassen, was der apriorische Begriff des Objects für sich allein nicht bewerkstelligen würde. Denn *a priori* können wir von einer Vielheit natürlich nichts wissen, also auch nichts von der Einheit als dem specifischen Gegenheil derselben.

Ebenso ist der Begriff des *Unbedingten*, des Selbstexistierenden oder der Substanz eine bloss Specification des Begriffs des Mitsichidentischen, d. h. ist in diesem unmittelbar implicirt. Wir brauchen aus dem Begriffe des Mitsichidentischen gar nicht herauszugehen, um einzusehen, dass dasselbe unbedingt oder selbstexistierend sei, d. h. seinem Dasein und Wesen nach nicht von Anderem abhängen könne. Denn die Identität mit sich schneidet offenbar jede Rücksicht auf Anderes ab oder schliesst dieselbe aus (vgl. oben S. 191—2).

Was den Satz von der *Beharrlichkeit* der Substanz oder des Unbedingten in der Zeit betrifft, so kann derselbe, gerade wie der Satz der Identität selbst, sowohl einen analytischen als auch einen synthetischen Sinn haben. Analytisch ist dieser Satz, wenn er bloss das Resultat einer Analyse der Begriffe ausdrückt, synthetisch dagegen, wenn er als eine Behauptung über die Natur realer Gegenstände gemeint ist. Der Begriff der Substanz (des Unbedingten) gehört, wie wir gesehen haben, unter den Oberbegriff des Mitsichselbstidentischen, ist eine bloss Specification des letzteren; und der Satz »das mit sich selbst Identische ändert sich nicht« ist ein bloss analytischer, weil man zu seiner Constatirung aus der

Sphäre der reinen Begriffe nicht herauszugehen braucht. Allein wenn damit behauptet wird: »Das eigne, unbedingte Wesen der Dinge ist im Gegensatze zu der empirischen Beschaffenheit derselben, welche im Einzelnen durchweg der Veränderung unterworfen ist, beharrlich, unveränderlich«, so ist diese Behauptung ein synthetisches Urtheil. Denn damit geht man aus der Sphäre der reinen Begriffe heraus, um etwas über die Natur der Dinge auszusagen, wozu man ohne Mitwirkung der empirischen Data nicht veranlasst wäre. In diesem Sinne ist daher der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz nicht eine blosse Specification des in dem Satze der Identität ausgedrückten Begriffs, sondern eine Folgerung aus demselben.

Und so ist auch unstreitig der Begriff der *Causalität* nicht eine blosse Specification unseres apriorischen Begriffs des Objects sondern kann sich zu demselben nur wie die Folge zu ihrem Grunde verhalten. Denn da eben die Causalität nur Successives betrifft und der apriorische Begriff des Objects an sich mit Successionen gar nichts zu schaffen hat, so liegt in ihm natürlich auch keine Andeutung über die Causalität unmittelbar implicirt. Das Gesetz der Causalität ergibt sich als der Schlusssatz eines Syllogismus, in welchem der apriorische Begriff des Realen nur eine Prämisse bildet, die andere dagegen der Begriff des Successiven oder der Veränderung, welcher allein aus Erfahrung geschöpft sein kann.

Es werden sich noch andere Folgerungen aus dem apriorischen Begriffe des Objects, welcher in dem Satze der Identität ausgedrückt ist, ableiten lassen. Aber das Angeführte genügt um zu zeigen, wie es möglich ist, dass der Satz der Identität an sich ein bloss identischer ist, dagegen in seiner Beziehung auf die Erfahrung sich als synthetischer erweist und den Grund anderer synthetischer Sätze abgibt; wie derselbe zugleich unmittelbar gewiss und ein positives Princip der Erkenntniss sein kann. Um die Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori* zu erklären, brauchen wir also nicht zu der

so unnatürlichen und so willkürlichen Annahme *Kant's*, dass die Begriffe *a priori* zu diesem Zwecke äusserlich und bloss mechanisch, durch eine besondere Vorrichtung des Erkenntnissvermögens mit einander verbunden seien, unsere Zuflucht zu nehmen. Diese Möglichkeit ergibt sich uns aus dem logischen Wesen der Begriffe selbst. Rein *a priori* ist nur der Satz der Identität; andere synthetische Sätze entspringen aus dessen Zusammenstellung mit den Daten der Erfahrung und dessen Anwendung auf diese.

Dass aus blossen Begriffen *a priori* nichts gefolgert werden kann, das hat *Kant* ganz richtig eingesehen. Aber er fand kein anderes Mittel, um dies festzustellen, als das, die objective Gültigkeit der Begriffe *a priori* ganz zu leugnen, dieselben überhaupt nicht für Auffassungsweisen der Wirklichkeit gelten zu lassen und einen logischen Zusammenhang derselben von vornherein nicht zuzugeben. Allein wir sehen, dass diese Annahme nicht bloss unrichtig, sondern auch unnöthig ist. Aus blossen Begriffen *a priori* kann in der That nichts gefolgert werden, weil es nur einen einzigen Begriff *a priori* gibt. Einen synthetischen Satz *a priori* würde es mithin auch nicht geben können, wenn nicht die Erfahrung hinzukäme, welche einen anderen Begriff der Realität gibt, als welchen wir *a priori* von derselben haben. Einzig und allein durch den Einfluss der Erfahrung wird der Satz der Identität, der diesen unseren Begriff *a priori* ausdrückt, zu einem synthetischen Satze, welcher als Princip des Wissens gebraucht werden kann. Daher kommt auch die Fruchtbarkeit dieses Principis nur der Erfahrung zu Gute; eine Erkenntniss des jenseits der Erfahrung liegenden Unbedingten, eine Metaphysik kann aus demselben nicht gezogen werden.

DRITTES BUCH.

HAUPTFOLGERUNGEN.

ERSTES KAPITEL.

ABLEITUNG DES BEGRIFFES DER CAUSALITÄT.

1. Prüfung verschiedener Ansichten über die Causalität.

Ueber den Ursprung des Begriffs der Causalität gehen die Ansichten weit auseinander. Einige glauben nach *Hume*, dass dieser Begriff lediglich aus Erfahrung, durch Induction gewonnen und entstanden sei; Andere dagegen nehmen eine apriorische Begründung desselben in der Natur des erkennenden Subjects an.

Die letztere Annahme wird ausserdem auf dreierlei verschiedene Art gefasst: 1) Man hält entweder den Causalitätsbegriff für eine unmittelbar gewisse, selbstverständliche Einsicht welche keines Beweises bedarf. 2) Oder man sucht denselben sachlich aus anderen Begriffen abzuleiten, wie *Kant* es nannte, einen »dogmatischen« Beweis desselben zu liefern. 3) Oder endlich nach *Kant's* Vorgang betrachtet man diesen Begriff bloss als eine nothwendige Bedingung der Erfahrung, als einen Bestandtheil des angeborenen Mechanismus des Erkennens, welcher eine Erfahrung überhaupt erst möglich macht, aber auch ausserhalb des Subjects keine (*objective*) Gültigkeit hat.

Die letztere, *Kant'sche* Annahme ist vollkommen unzulässig. Es ist factisch unwahr, dass der Causalitätsbegriff ein blosses Rad in dem erkennenden Mechanismus sei, ohne *objective* Gültigkeit. Solches behaupten kann man nur unter

der *Kant'schen* Voraussetzung, dass die erkennbaren Gegenstände ausserhalb unserer Vorstellungen nicht existiren, welche Voraussetzung aber kein vernünftiger Mensch gelten lassen wird. Denn wenn nichts Anderes, so sind doch wenigstens die Menschen selber für einander gegenseitig erkennbare Gegenstände, welche von ihren respectiven Vorstellungen verschieden sind und ausser diesen existiren. Auch glaube ich in dem früheren Theil dieses Werkes nachgewiesen zu haben, dass die Empfindungen wirkliche, von unserer Erkenntniss derselben unterschiedene Objecte seien. Und diese sind dem Causalitätsgesetze unterworfen, so dass die Kenntniss ihrer Causalverhältnisse uns befähigt, ihr Eintreten vorherzuwissen und vorauszusagen, worin eben das Ziel der Naturwissenschaft besteht. Ja, die Vorstellungen selbst sind wirkliche Objecte, wenn man sie ihrer realen Seite nach, als Vorgänge in der Wirklichkeit betrachtet, und was von denselben in dieser Hinsicht gilt, ist eben dadurch schon objectiv gültig. So wahr nun die Vorstellungen selbst successiv sind, so stehen sie auch unter objectiven Causalgesetzen, namentlich denen der Association, welche von allen apriorischen Erkenntnissgesetzen *toto genere* verschieden sind.

Die Annahme, dass der Causalitätsbegriff selbstverständlich sei, bedarf keiner Widerlegung. Wie kann es selbstverständlich sein, dass jede Veränderung eine Ursache haben müsse? Dieser Satz ist offenbar ein synthetischer, wie *Kant* es schon zur Genüge dargethan hat, aber ein solcher kann nie im eigentlichen Sinne selbstverständlich sein. Wie will man in dem Begriffe des sich Verändernden eine Rücksicht auf etwas ausser ihm Liegendes unmittelbar ausfindig machen?*)

*) Das Merkwürdige an der Sache ist, dass man die Behauptung oder wenigstens die Voraussetzung der Selbstverständlichkeit des Causalitätsbegriffs meistens bei Schriftstellern findet, welche sich für Empiristen ausgeben. Den Anfang hat *Locke* gemacht in dem Kapitel seines „*Essay*“, wo er von der Erkenntniss Gottes handelt. Auch *Herbart* nimmt als selbstverständlich an, dass eine Veränderung ohne Ursache, ohne Stö-

Diese zwei Voraussetzungen als unhaltbar bei Seite gelassen, muss also die Entscheidung zwischen den beiden übrig bleibenden Annahmen getroffen werden, von denen die eine den Causalitätsbegriff als ein Ergebniss blosser Erfahrung, die andere als einen in der Natur des Denkens begründeten, aber doch nicht ursprünglichen, sondern abgeleiteten Begriff fasst.

Ich behaupte nun, dass der Begriff der Causalität weder rein *a priori* noch rein empirisch ist, sondern dass derselbe sich als eine Folgerung aus zwei Prämissen ergibt, deren eine der ursprüngliche Begriff *a priori* von dem eigenen Wesen der Dinge ist, welcher in dem logischen Satze der Identität

rung von aussen undenkbar und unmöglich sei. *H. Spencer* (*F. Princ.* p. 32) sagt: „idea of a change without a cause, a thing of which no idea is possible“. Noch bestimmter äussert sich *Taine* (*Philosophes français*, p. 69): „Il serait absurde ou contradictoire que la résolution ayant contracté le muscle une première fois, elle ne pût le contracter une seconde fois, toutes les circonstances étant exactement semblables . . . Il serait absurde qu'une loi de la nature étant donnée, cette loi fût démentie.“ Dies wäre offenbar nur dann absurd und widersprechend, wenn es selbstverständlich wäre, dass ohne Ursache keine Veränderung geschehen kann. Endlich sagt *Lewes* in seiner *History of Philosophy* (*Proleg.*, pp. CV—CVI) Folgendes: „To say that what has occurred will occur again, will occur allways“ is to say that „under precisely similar conditions precisely similar results will issue.“ *A is A* and *A is A* for evermore . . . when we add that there is no proof of the continuance of the observed order, we either deny that „*A is A*“, or we silently change the proposition and say „if *A* becomes *B*, it will no longer be *A*“; for, if the conditions continue unchanged, the order must necessarily continue unchanged; if the conditions alter, the order necessarily alters with them.“ Darnach soll, wie man sieht, der Satz „keine Veränderung ohne Ursache“ ebenso selbstverständlich sein, wie der Satz „*A* ist *A*“, ja, dasselbe wie dieser aussagen. Alle diese Denker haben offenbar die richtige Ahnung davon, dass der Satz der Causalität in dem engsten logischen Zusammenhang mit dem selbstverständlichen Satze der Identität steht. Diesen Zusammenhang wollen wir jetzt darlegen.

seinen Ausdruck findet, die andere aber — die Thatsache der Veränderung, welche lediglich aus Erfahrung erkannt werden kann. Die Verkennung dieses Umstandes war, wie ich glaube, der Grund, warum alle bisherigen Ableitungen und Beweise des Causalitätsgesetzes so lahm sind und das zu Beweisende stets *implicite* voraussetzen. Die Unzulänglichkeit dieser Beweise wurde schon von *Reid* (*Essays on the int. Pow.* p. 347—8) bemerkt und von *Kant* (*Kr. d. r. Vft.* S. 608) als eine allgemein anerkannte Thatsache hervorgehoben; und seit jenen Zeiten ist darin kein Fortschritt gemacht worden.

Ehe ich jedoch die Ableitung des Causalitätsbegriffs darzulegen versuche, muss ich über die Fassung desselben bei verschiedenen Denkern eingehender sprechen.

Man kennt die meisterhafte Auseinandersetzung *Hume's* über diesen Gegenstand in seiner »Untersuchung über der menschlichen Verstand.« Das Resultat, zu welchem er gekommen, ist, wie bekannt, Folgendes: Eine Verbindung der Dinge und Erscheinungen ist uns weder *a priori* gewiss noch aus Erfahrung erkennbar. Das Einzige, was wir erkennen, ist ein beständiges Zusammenvorkommen (*conjunction*) gewisser Facta. Aber die Association unserer Vorstellungen, die Gewohnheit, diese Facta stets zusammen vorzustellen, führt uns zu dem Glauben an eine Verbindung (*connexion*) derselben und zu der Zuversicht, dass dieselben auch in Zukunft stets zusammen vorkommen werden. Diesen Glauben erklärt *Hume* für eine bloss subjective Thatsache, ein mehr als gewöhnlich »lebhaftes Gefühl« (*Untersuchung* u. s. w. S. 46—7) und zeigt, dass derselbe keinen objectiven Grund hat.*) Darnach

*) Noch ausführlicher als *Hume* hat diese Frage *Th. Brown* in seiner *Inquiry into the relation of cause and effect*, 4 ed. behandelt. *Brown* zeigt auch, dass die Erfahrung allein keine Basis für die Gültigkeit der Induction darbietet. „When we say, that *B* will follow *A* to morrow, because *A* was followed by *B* to day, we do not prove that the future will resemble the past, but we take for granted that the future is to

ist die Gültigkeit des Causalitätsbegriffs und aller Induction überhaupt in Frage gestellt. Denn wenn die Induction keinen anderen Grund hat, als die Gewohnheit unseres Denkens, so kann sie natürlich auch keine andere Gültigkeit haben, als diese, — und die erstreckt sich selbstverständlich nicht über das Subject hinaus. Unsere Gewohnheiten können über die Natur der Dinge weder etwas ausmachen noch darin etwas ändern.*)

Die neueren englischen Empiristen folgen *Hume* nicht in der Aufrichtigkeit und Consequenz seines Denkens. Die Gültigkeit der Induction aufzugeben, sind sie durchaus nicht geneigt. Und das mit Recht. Denn damit würde alle Wissenschaft ihre eigentliche Basis verlieren, ja das Leben selbst unmöglich werden. Wir müssen doch in jedem Augenblick uns durch inductive Schlüsse von dem Vergangenen auf das Gegenwärtige und Zukünftige leiten lassen und denselben einen ganz ernstlichen Glauben schenken, wenn wir uns nicht den grössten Unannehmlichkeiten und Gefahren aussetzen wollen. Allein die erwähnten Denker wollen auch ihre empiristischen Voraussetzungen nicht aufgeben und suchen daher die Unfähigkeit dieser Voraussetzungen, für die Induction und die Wissenschaft eine berechnete, objectiv-gültige Basis abzugeben, entweder stillschweigend zu umgehen oder sogar dreist zu leugnen. Der gründlichste Empirist unserer Zeit, *Stuart Mill* nähert sich *Hume* am meisten. Er vermeidet es geflissentlich, von einer Verbindung der Erscheinungen zu reden. Irgend eine Nothwendigkeit in deren Succession

resemble the past“ (pp. 177—8 und weiter bis p. 182). Infolge dessen nimmt *Brown* an, dass der Glaube an die Causalität ein ursprüngliches Gesetz des Denkens sei: „We certainly do not perceive power . . . and, as certainly do not discover it by reasoning . . . The belief (in the uniformity) is in every instance intuitive.“ (p. 246).

*) *St. Mill* sagt in einer Anmerkung zu dem Werke von *James Mill Analysis etc.* I. p. 407: „If belief is only an inseparable association, belief is a matter of habit and accident and not of reason.“

oder Coexistenz gibt er ausdrücklich nicht zu. Dennoch aber hat er eine »inductive Logik« geschrieben, schenkt also der Induction vollkommenen Glauben. Was ist aber die Induction? Offenbar nichts, als der Schluss, dass Dinge und Erscheinungen, welche in bekannten und untersuchten Fällen einander stets begleitet haben, sich auch in anderen, nicht untersuchten Fällen ähnlicher Art begleiten werden. Allein ob man sagt, »Etwas *wird* werden« oder »Etwas *muss* werden«, dies ist ganz einerlei. Das sind zwei verschiedene Ausdrücke für dieselbe Behauptung. Da ist schon Verbindung und Nothwendigkeit ausgesagt.

Schwächere Denker werden in diesem Punkte positiv unklar und confus, ja wirbeln mitunter eine solche Wolke von Verwirrung empor, dass man durch die Masse der Widersprüche nur mit Mühe erspähen kann, welches das eigentliche Missverständniss ist, in dem sie befangen stecken. Was die deutschen Empiristen betrifft, so befinden sie sich meistens noch im Stande der Unschuld. Das heisst, sie haben den *Hume'schen* Abfall von der Seligkeit der sich selber vertrauenden Empirie noch nicht mitgemacht; sie sind in den Sinn seiner Erörterungen und Argumente noch nicht eingedrungen, finden es daher auch nicht nöthig, dieselben nachdrücklich zu bekämpfen oder für die Induction in den Daten der Erfahrung eine berechtigte Basis nachzuweisen. Man sehe z. B. die folgende naive Aeussereung *Herbart's*: »Wir müssen das Band der Erscheinungen für ein Gegebenes gelten lassen, wenn schon wir nicht begreifen können, wie es könne gegeben sein.«*)

Die Untersuchungen *Hume's* über den Causalitätsbegriff haben, wie man weiss, *Kant* zu seinem Unternehmen einer Kritik der Vernunft angeregt. Es hat daher ein besonderes

*) *Lehrb. z. Einl.* S. 126. Zugleich hat sich *Herbart* nicht geschämt, *Hume* einen „Witzling“ zu nennen, „der die ernsthaftesten Fragen in Conversationstone abzumachen gedachte.“

Interesse, *Kant's* Lehre von der Causalität mit derjenigen *Hume's* zu vergleichen, welcher sie als eine bessere und höhere Auffassung des Gegenstandes entgegengestellt wurde. *Hume* hat auf das Lichtvollste und Unwiderleglichste dargethan, dass die blossе Erfahrung keinen rationellen Grund für die Induction und unseren Glauben an die Gültigkeit derselben darbietet. Nun ist aber dieser Glaube durchaus nicht fortzuschaffen, und kein Mensch wird zugeben, dass derselbe lediglich auf subjectiver Gewohnheit beruhe. Denn das heisst eben, diesen Glauben verlassen und verleugnen, demselben alle objective Gültigkeit absprechen, was gerade nicht möglich ist. Also muss die Frage beantwortet werden: Woher kommt unsere Gewissheit von einer Verbindung der Erscheinungen? *Kant's* Kritik der reinen Vernunft, wenigstens der erste Theil derselben, kann als ein Versuch angesehen werden, diese Frage zu beantworten. Aber leider ist *Kant* dieser Frage durch eine blossе Hypothese begegnet, durch die Annahme gewisser Gesetze für die Verbindung der Erscheinungen im Subjecte selbst. Für diese seine Annahme führt er keinen anderen Grund an, als eben die Behauptung, dass ohne dieselbe die Verbindung der Erscheinungen nicht erklärt werden könne. Doch habe ich hier nicht die Lehre *Kant's* im Allgemeinen, sondern bloss seine Lehre von der Causalität zu untersuchen.

Erstens nun hat nach *Kant* die Kategorie der Ursache oder der Causalität an und für sich mit Veränderungen und Successionen gar nichts zu thun. »Vom Begriffe der Ursache würde ich in der reinen Kategorie nichts weiter finden, als dass es so etwas sei, woraus sich auf das Dasein eines Anderen schliessen lässt« (*Kr. d. r. Vft.* S. 254). Die Anwendung auf gegebene Fälle soll das sog. *Schema* der Causalität vermitteln. Dasselbe »besteht in der Succession des Mannichfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist« (*Eb.* S. 173). Andere Noologisten sagen einfach: »Das menschliche Denken oder der menschliche Verstand besitzt eine angeborene Dis-

position, zu allen Veränderungen Ursachen hinzuzudenken«, und das hat wenigstens einen verständlichen Sinn. Aber welchen Sinn kann die Annahme eines apriorischen Begriffs von Etwas, woraus sich auf das Dasein eines Anderen schliessen lässt, haben? Das wäre doch weiter nichts, als eine Einsicht in die Möglichkeit von Schlussfolgerungen überhaupt, und wie könnte eine solche Einsicht ursprünglich sein? Allein neben diesem undenkbarern Begriffe soll noch das »Schema« von der Succession des Mannichfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist, bestehen, und zwar in einem Subjecte, welches noch von keinen Successionen irgend etwas weiss. Und dazu sollen Kategorie und Schema ausdrücklich in keinem logischen Zusammenhange mit einander stehen, sondern bloss durch den Mechanismus des Denkens vermittelt oder verbunden sein, was jedoch dasselbe Resultat hervorbringen soll, welches in der gewöhnlichen Ansicht der Noologen behauptet wird, nämlich die Nothwendigkeit *a priori*, zu allen Veränderungen Ursachen hinzuzudenken. Um diese *Kant'schen* Erfindungen begreiflich zu finden, muss man stets den Umstand im Auge behalten, dass *Kant* das menschliche Erkenntnisvermögen ausdrücklich als eine blosser Maschine fasste, an welche keine logischen Forderungen gestellt werden dürfen. Die Möglichkeit der Erfahrung ist nach ihm der Grundzweck und das Grundgesetz dieser Maschine. Darauf zielt eben die Erfindung der sog. »Schemata« ab, welche weiter nichts besagt, als dass die Grundbegriffe des Verstandes sich gar nicht auf die Wirklichkeit und deren Erkenntnis, sondern lediglich auf eine gewisse Anordnung und Verbindung des im Bewusstsein vorkommenden Inhalts beziehen und dieser allein dienen sollen. Nach der Meinung *Kant's* nämlich kommen, wie schon erwähnt, »die Wahrnehmungen nur zufälligerweise zu einander« (*Kr. d. r. Vft.* S. 198); der Verstand ist es, der mittelst seiner Kategorien und anderen apriorischen Vorrichtungen dieselben unter einander verbindet und zu einem System der Natur nach empirischen Gesetzen umschafft.

Wir wollen nun sehen, wie und was nach *Kant's* Lehre die Kategorie der Causalität mit Hilfe ihres Schema zur Möglichkeit und zum Zustandekommen der Erfahrung beiträgt. Dieses ist in der Kritik der reinen Vernunft in einer ziemlich langen Auseinandersetzung, unter dem Titel *Zweite Analogie der Erfahrung*, dargelegt.

Der kurze Sinn dieser Auseinandersetzung ist folgender. Unabhängig von der Wahrnehmung kann nichts erkannt werden. Aber alle Wahrnehmungen sind stets successiv. Also kann ich aus blosser Erfahrung nie erkennen, ob eine Succession in den Objecten oder bloss in meiner Wahrnehmung derselben sich zugetragen habe. Ja, ein erkennbares Object ist selbst nichts Anderes, als ein »Inbegriff« meiner Wahrnehmungen, welches »nur dadurch als das davon unterschiedene Object derselben vorgestellt werden könne, wenn es unter einer Regel steht, welche sie von jeder anderen Apprehension unterscheidet und eine Art der Verbindung des Mannichfaltigen nothwendig macht« (*Kr. d. r. Vft.* S. 210). Also sind objective Veränderungen nicht allein nicht erkennbar, sondern überhaupt nicht möglich ohne eine Regel des Verstandes, welche vorschreibt, was für mich im Objecte vorhergehen und was nachfolgen muss. »Damit diese (die aufeinanderfolgenden Erscheinungen) als bestimmt erkannt werden, muss das Verhältniss zwischen den beiden Zuständen so gedacht werden, dass dadurch als nothwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher und welcher nachher und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden« (*Lb.* S. 208). Das heisst wörtlich: Damit ich eine Succession als objectiv erkenne, muss ich sie selbst im Voraus bestimmen; und dieses Wunder soll durch den apriorischen Causalitätsbegriff bewirkt werden. Das ist denn doch in der That zu stark, dass die allgemeine Nothwendigkeit oder Disposition, zu Veränderungen überhaupt Ursachen hinzuzudenken, auch in den einzelnen Fällen bestimmen sollte, was die Ursache und was die Wirkung sein, was vorhergehen und was nachfolgen muss, ob der Tod auf

den Schlag oder der Schlag auf den Tod, ob die Verdauung auf den Eintritt der Nahrung oder umgekehrt u. s. w. Durch das Auffallende dieser Annahme liess sich aber *Kant* durchaus nicht beirren; er wiederholte sie recht *con amore* in verschiedenen Wendungen, so z. B. in der folgenden Stelle: »In der Synthesis der Erscheinungen folgt das Mannichfaltige der Vorstellungen jederzeit nacheinander. Hierdurch wird nun gar kein Object vorgestellt Sobald ich aber wahrnehme oder (?) im Voraus annehme, dass in dieser Folge eine Beziehung auf den vorhergehenden Zustand sei, auf welchen die Vorstellung nach einer Regel folgt; so stellt sich etwas vor als Begebenheit, oder was da geschieht, d. i. ich erkenne einen Gegenstand« (*Lb.* SS. 214—5). Dieses »wahrnehme oder im Voraus annehme« ist in der That köstlich; nur scheint es dem gewöhnlichen Verstande, dass man Beziehungen des Successiven weder wahrnehmen noch im Voraus annehmen, sondern nur aus dessen unveränderlichem Aufeinanderfolgen inductiv erschliessen kann. Doch es wäre offenbar überflüssig, eine solche Lehre weiter zu kritisiren; ich lasse sie also bei Seite und bemerke hier nur noch, dass ich die Frage darnach, wie objective Successionen von dem bloss subjectiven Wechsel unserer Wahrnehmungen unterschieden werden können, im 2. Bande erörtern werde.

Ich kann mich unmöglich auf alle die verschiedenen Fassungen des Causalitätsbegriffs hier einlassen, denn das würde mehr zur Verwirrung als zur Aufklärung der Sache führen. Ich gehe daher sofort zur Ableitung des Begriffs der Causalität selbst über. Es handelt sich jetzt um die Beantwortung der Frage: Woher kommt die Gewissheit des Satzes, dass jede Veränderung eine Ursache hat?

2. Ableitung des Causalitätsbegriffs.

Am Anfang dieses Kapitels habe ich schon gezeigt, dass von vornherein nur zwei Ansichten über den Ursprung des

Causalitätsbegriffs zulässig sind. Entweder ist derselbe aus Erfahrung geschöpft oder er hat einen Grund *a priori*. Selbstverständlich ist er aber in keinem Fall, und was seine objective Gültigkeit betrifft, so steht diese ausser aller Frage. Leugnet man diese, so verleugnet man alle Erfahrung. Aber die Erfahrung allein kann, wie schon bemerkt, keine Verbindung der Erscheinungen verbürgen und am allerwenigsten die Unveränderlichkeit einer Verbindung, d. h. eben die ausnahmslose Gültigkeit des Causalitätsgesetzes. So lange gegen die Argumente *Hume's* keine besseren Einwendungen vorgebracht worden sind, als die, welche wir schon kennen, muss dies als feststehend anerkannt werden. Wer die Sache mit der nöthigen Aufmerksamkeit betrachtet, muss nothwendig einsehen, dass triftige Einwendungen dagegen überhaupt gar nicht aufzustellen sind. Doch ich werde nicht wiederholen, was ich in dem gegenwärtigen Kapitel und in dem 3. Kapitel des 1. Buches über diesen Gegenstand gesagt habe. Wenn also unser Glaube an die Gültigkeit des Causalitätsgesetzes einen *rationellen* Grund hat, so muss das ein Grund *a priori* sein und es kommt nur darauf an, diesen Grund nachzuweisen.

Dieser Grund ist nun, wie ich glaube und nachzuweisen hoffe, kein anderer, als der Begriff *a priori*, den wir von der eigenen, unbedingten Beschaffenheit der Dinge haben und der in dem logischen Satze der Identität seinen Ausdruck findet. *Ursprünglich* ist bloss die Gewissheit, dass jedes Object an sich, seinem eigenen Wesen nach mit sich selbst identisch ist. Aber aus diesem Satze folgt mit offenkundiger und unmittelbarer Consequenz die Gewissheit des Causalitätsgesetzes.

Man wird, wie ich hoffe, zugeben, dass »Identität mit sich« und »Veränderung« zwei disparate Begriffe sind. Die Veränderung bedeutet doch ganz entschieden eine *Nichtidentität* oder *Nichtübereinstimmung* des sich Verändernden mit ihm selber. Was sich ändert, das ist sich selbst nicht gleich, dem ist weder seine frühere noch seine spätere Beschaffenheit wahrhaft eigen, weil der Zusprechung der einen sich die

andere entgegensetzt. Das Veränderte ist nicht das, was es früher gewesen, weil es eben anders geworden ist. Man kann aber auch nicht sagen, dasselbe sei ausschliesslich das, was es jetzt geworden, weil es ja früher anders gewesen ist. Ja, die Veränderung ist die einzige Art, wie die Nichtidentität eines Daseienden mit sich in der Anschauung selbst zum Ausdruck kommen kann. Jede andere Art würde schon einen Widerspruch, also eine Unmöglichkeit impliciren. Aber zwei disparate Bestimmungen bilden sofort einen Widerspruch, wenn sie auf einen und denselben Gegenstand in einer und derselben Hinsicht bezogen werden, wie z. B. in der Behauptung eines viereckigen Kreises. Insofern also von einem Gegenstande Identität mit sich selber behauptet oder prädicirt werden muss, muss Veränderung von demselben gänzlich ausgeschlossen oder negirt werden, wie auch umgekehrt dem sich Verändernden als solchem Identität mit sich selber abgesprochen werden muss.

Ist es nun *a priori* gewiss, dass an sich, seinem eigenen Wesen nach ein jeder Gegenstand mit sich selber identisch ist, so ergibt sich daraus mit unmittelbarer Consequenz die Folgerung, dass dem Ansich, dem eigenen Wesen der Dinge alle Veränderung fremd ist und in demselben nie angetroffen werden kann.

Ist aber alle Veränderung dem unbedingten Wesen der Dinge fremd, so bedeutet dies offenbar, dass alle Veränderung *bedingt* ist; und das ist es gerade, was der Satz der Causalität aussagt: Keine Veränderung ohne Ursache.

Man kann den logischen Zusammenhang zwischen dem Satze der Causalität und dem Grundgesetze unseres Denkens auch so darlegen:

Veränderung ist Vereinigung des Verschiedenen. Wird z. B. ein rother Gegenstand grün, so vereinigt er zwei verschiedene Qualitäten und zwar in derselben Hinsicht (in Hinsicht der Farbe), wenn auch nur successiv, in sich. Aber der negative Ausdruck unseres obersten Denkgesetzes, der

Satz vom Widerspruch lautet in seinem vollen Umfang, wie wir wissen, so: Eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen ist nicht möglich. Also ist es *a priori* gewiss, dass keine Veränderung unbedingt, d. h. ohne Ursache geschehen kann. Darum ist es schlechterdings undenkbar, dass aus einem ruhenden Zustande (d. h. aus dem Zustande der Identität mit sich, welcher dem Wesen der Dinge an sich eigen ist) eine Veränderung hervorgehen könnte. Damit eine Veränderung eintritt, muss also vorher eine andere Veränderung vorgefallen sein, die sie veranlasst, und so weiter rückwärts ins Unendliche.

Hier sieht man zugleich, warum es ein allgemeines Gesetz der successiven Erscheinungen gibt, während ein solches für die zugleichseienden nicht vorhanden ist. Der Grund davon ist der, dass die Veränderung eben das einzige mögliche *anschauliche* Merkmal der Nichtidentität mit sich und somit des Bedingtseins ist. Die Verbindung oder das Band der Erscheinungen kann selbst nicht wahrgenommen, kann in keiner Anschauung angetroffen, sondern nur erschlossen werden. Wo nun kein Merkmal des Bedingtseins vorhanden, welches in der Anschauung selbst gegeben ist, da kann der Schluss auf eine Verbindung, einen Zusammenhang der Erscheinungen nur inductiv aus deren häufigem Sichbegleiten gezogen werden. Es ist klar, dass ein solcher Schluss auf kein schlechthin allgemeines, die ganze Natur durchdringendes Gesetz führen kann, sondern nur zur Erkenntniss besonderer Gesetze, welche bloss in einzelnen Classen der Erscheinungen wirksam und gültig sind. Denn dabei fehlt es eben an einem Merkmal, welches allen Classen und Arten gemeinsam wäre. Und dieses ist bei den zugleichseienden Erscheinungen der Fall. Das Zugleichsein bietet als solches kein schlechthin allgemeines anschauliches Merkmal des Bedingtseins, da auch unbedingte, selbstexistirende Gegenstände als zugleichseiend gedacht werden können. Bleibt also nur der Schluss von dem steten Zusammenvorkommen der Erscheinungen in bestimmten Gruppen

auf einen Zusammenhang derselben innerhalb dieser Gruppen, welcher Schluss eben bloss zur Kenntniss der verschiedenen Arten von (chemischen) Substanzen führt, nicht aber zur Erkenntniss eines allen Substanzen gemeinsamen Gesetzes. Wo dagegen eine Veränderung sich ereignet, da wissen wir, dass dieselbe an und für sich, ganz abgesehen von der besonderen Beschaffenheit des sich Verändernden, ein Merkmal der Nichtidentität desselben mit sich und somit seiner bedingten Natur ist. Das Gesetz der Veränderungen gilt daher ganz allgemein, ohne jede Rücksicht auf die Unterschiede der vorkommenden Fälle, weil dasselbe eben auf das allen Fällen gemeinsame Element der Veränderung als solcher sich bezieht.

Wäre nun das Causalitätsgesetz bloss inductiv aus der Erfahrung erkannt, aus dem Umstande, dass man zu den meisten Veränderungen Ursachen gefunden hat, so würde dasselbe auf keine festere und zwingendere Allgemeinheit und Gültigkeit Anspruch machen können, als der Satz »alle Körper sind schwer«, ja, kaum auf die gleiche. Denn ein Körper ohne Gewicht ist noch nie in der Erfahrung vorgekommen, während es Ereignisse und Erscheinungen gibt, deren eigentlichen Ursachen man nicht kennt. Allein das Gesetz der Causalität hat noch das Eigenthümliche an sich, dass dessen Bestand durch die Erfahrung schlechterdings nicht verbürgt werden kann. Denn, wie ich im ersten Buche schon erwähnt habe, wenn es nur denkbar ist, dass eine Veränderung ohne Ursache eintreten könne, so muss man solche Veränderungen zu jeder Stunde und an jedem Orte erwarten. Keine vorhandenen Bedingungen und Zustände könnten den Eintritt solcher Veränderungen verhindern, weil eben dieselben unabhängig von allen Bedingungen geschehen würden. Mit der Gewissheit und Zuverlässigkeit des Causalitätsgesetzes würde aber auch die Gültigkeit aller Induction überhaupt untergraben sein. Denn welchen berechtigten, rationellen Grund haben wir, auf die Unveränderlichkeit des Naturlaufs zu rechnen, wenn uns nichts verbürgt, dass darin nicht eine

Veränderung schlechthin, ohne Ursache sich ereignen und somit allen Zusammenhang und alle Aehnlichkeit des Früheren mit dem Späteren durchbrechen und aufheben könnte? Die bloße Erfahrung der früheren Unveränderlichkeit kann offenbar dieses nie verbürgen.

Ich muss nur noch einige Bemerkungen über den hier geführten Beweis des Causalitätsgesetzes hinzufügen. Dieser Beweis ist nicht ein dogmatischer in dem Sinne, wie *Kant* dieses Wort verstanden hat; denn er ist nicht aus lauter Begriffen *a priori* geführt. Aber er ist dennoch ein sachlicher Beweis und hat zum Ausgangspunkte den Begriff *a priori*, welchen wir von dem eigenen, unbedingten Wesen der Dinge haben. An und für sich enthält zwar dieser Begriff nicht die geringste Rücksicht auf irgend welche Veränderungen. Der Satz »An sich ist ein jeder Gegenstand mit sich selbst identisch« sagt nichts über Veränderungen aus. Wird er aber mit der Thatsache der Veränderung zusammengestellt, welche uns die Erfahrung aufdringt, so ergibt sich unmittelbar aus diesen beiden Prämissen die Folgerung, das alle Veränderung dem Ansich der Dinge fremd und mithin bedingt ist.

Einige glauben nun, dass, wenn in einer Demonstration ein empirisches Element als Prämisse enthalten ist, die ganze Demonstration selbst eine empirische sei.*) Allein dieses ist durchaus unrichtig. Wenn in einer Ableitung empirische und apriorische Elemente zusammenvorkommen, so sind gerade die apriorischen Elemente das bestimmende und befruchtende Princip, welches der ganzen Ableitung seinen Charakter aufdrückt. Das Empirische ist dann blosses Material, welches die Folgerungen gleichsam nur empfängt, ohne sie zu erzeugen. So ist z. B. die empirische Thatsache der Veränderung ein blosses Object, welches darauf wartet, was wir von ihm

*) Vgl. *Baden-Powell's* „Essay on the spirit of the inductive Philosophy“, London, 1855.

behaupten werden. Müssten wir nun auf die Veränderung überhaupt bloss aus den sie begleitenden Umständen Schlüsse ziehen, so würde das eine Generalisation ergeben, welche mit der Unzuverlässigkeit und der beschränkten Gültigkeit aller bloss empirischen Generalisationen behaftet wäre, selbst wenn wir einen allen Veränderungen gemeinsamen Umstand in unserer Erfahrung constatirt hätten. Denn erstens, kann das bloss Bestehen eines Factums nie sein weiteres Fortbestehen verbürgen in einer Welt, wo Veränderungen vorkommen, und zweitens, ist die Erweiterung der Ergebnisse unserer tatsächlichen Erfahrung auf Gebiete, welche ausserhalb derselben liegen, sehr precär und wird von den consequenteren Empiristen selbst verurtheilt. *) Wenn wir dagegen befähigt und befugt sind, aus einem Grunde *a priori*, also ohne Rücksicht auf die endlose Mannigfaltigkeit der vorkommenden Fälle, etwas über die Veränderung zu behaupten, so gilt dieses eben ausnahmslos, so ergibt es ein Gesetz, welches gerade so allgemein gültig ist, als wäre es aus lauter Begriffen *a priori* abgeleitet. Was der apriorische Begriff hier für uns leistet, ist, dass er uns in den Stand setzt, in der Mannigfaltigkeit des Gegebenen eine Menge *streng identischer* Fälle mit ursprünglicher Gewissheit anzunehmen. Die Identität dieser Fälle muss zwar ein in der Erfahrung selbst gegebenes Merkmal (nämlich hier eben die Veränderung selbst als solche) haben; sonst würden wir sie gar nicht constatiren können, und hätten also keinen Grund, von allen diesen Fällen etwas Gemeinsames zu behaupten. Aber dass wir zu diesem gegebenen Merkmal eine andere Bestimmung mit ausnahmsloser Gültigkeit hinzudenken dürfen und müssen, das hat seinen Grund allein in dem Begriffe *a priori*. Und da erst die Vereinigung zweier Bestimmungen ein Gesetz ergibt, so liegt also

*) Man vergleiche in dem zweiten Bande von *Mill's Logik* das Kapitel über den „Beweis des Causalgesetzes“, wo *Mill* sagt, dass es thöricht sein würde, mit Zuversicht zu behaupten, dass das Causalitätsgesetz auch in entfernten Sterneregionen bestehe.

die Bürgschaft des Gesetzes in dem Begriffe *a priori* und nicht in irgend welchen empirischen Bedingungen. Die hier gegebene Ableitung macht es allein begreiflich, wie uns das Gesetz der Causalität *a priori* gewiss sein kann, ohne dass wir irgend etwas von Veränderungen und von Causalität *a priori* zu wissen brauchen.

3. Von dem Unterschiede der gewöhnlichen und der wissenschaftlichen Fassung des Causalitätsbegriffes.

Aus dem Satze »Jede Veränderung hat ihre Ursache« fließen zwei Folgerungen, welche für die Wissenschaft von ganz ausnehmender Wichtigkeit sind und dem Begriffe der Causalität erst seine volle Bedeutung ertheilen. Diese sind:

1) Dass die eigentliche Ursache einer Veränderung nur eine andere Veränderung sein kann. Und

2) dass alle Ursachen und Wirkungen unter einander nach Gesetzen zusammenhängen, welche selbst keine Veränderung erleiden können.

Die gewöhnliche, unwissenschaftliche Fassung des Causalitätsbegriffs unterscheidet sich von der wissenschaftlichen darin, dass in ihr diese Folgerungen nicht gezogen und dem Begriffe nicht einverleibt sind. Die Ableitung dieser Folgerungen muss jetzt mit Sorgfalt unternommen werden.

Man ist gewohnt, bei allem Wirken auch ein Leiden anzunehmen. Alles Wirken wird gedacht als die Modification eines Gegenstandes durch einen anderen, und man nennt diesen den thätigen, jenen den leidenden Theil in ihrem beiderseitigen Verhältnisse. Es ist klar, dass ein Product, welches durch die Einwirkung eines Gegenstandes auf einen anderen entsteht, nothwendig durch die Natur dieser beiden Gegenstände bestimmt ist; aber man nennt bloss den thätigen Gegenstand die *Ursache* des Products, nicht aber den leidenden, dessen Modification dasselbe ist. So wirkt z. B. die Sonne auf verschiedene Gegenstände sehr verschieden, sie schmelzt

das Eis, befördert das Wachsthum der Pflanzen, macht die Gesichtsfarbe braun, das Chlorsilber schwarz u. s. w. Die Verschiedenheit dieser Wirkungen hängt offenbar von der verschiedenen Natur der Gegenstände, auf welche eingewirkt wird, ab. Der zureichende Grund davon, dass das Eis in der Sonnenwärme bei einer gewissen Temperatur schmilzt, liegt nicht allein in der Wirkung der Sonnenwärme, sondern ebensoschr auch in der Beschaffenheit des Eises. Ein Stein z. B. würde dadurch unter denselben Umständen nicht schmelzen. Aber man nennt nicht das Eis die Ursache seines eigenen Schmelzens, sondern bloss die Sonnenwärme. Ebenso wird auch die Schwärze des den Sonnenstrahlen ausgesetzten Chlorsilbers nicht als die Wirkung dieses letzteren selbst, sondern nur als die Wirkung jener angesehen. Und das mit Recht. Denn unter der Ursache einer Wirkung kann man nur dasjenige verstehen, was nicht allein den zureichenden Grund ihrer Beschaffenheit, wenigstens zum Theil, enthält, sondern vor Allen auch den Grund davon, dass die Wirkung überhaupt *entstanden*, geworden, ins Dasein getreten ist. Eine Ursache als solche ist vor Allem der Grund eines *Geschehens*, einer *Veränderung*; was an dem Zustandekommen von Veränderungen keinen Theil nimmt, kann nur aus Missverständniss eine Ursache genannt werden.

Allein dann ist es klar, dass die Ursache einer Veränderung nur eine andere Veränderung sein kann und dass die Ursache nothwendig ihrer Wirkung vorhergehen muss.

Dies wird indessen selbst von wissenschaftlichen Denkern sehr oft verkannt. Selbst unter solchen ist die Neigung verbreitet, unter den Ursachen sich vorzugsweise beharrliche Objecte und Zustände zu denken und das zeitliche Verhältniss der Aufeinanderfolge als eine für die Causalität unwesentliche Bestimmung zu betrachten. Wir wollen zunächst sehen, woher dieses Missverständniss kommt.

Der gewöhnliche Ausdruck des Causalitätsgesetzes: »Alles, was entsteht oder was geschieht, hat eine Ursache«, ist selbst

fehlerhaft. Wenn man von dem spricht, was entsteht, so kommen zwei Dinge in Betracht: Erstens, das *Factum* des Entstehens selbst, und zweitens, die *Beschaffenheit* des Entstehenden. Aber das allgemeine Gesetz der Causalität berührt nicht die Beschaffenheit des Entstehenden; dasselbe bezieht sich ausschliesslich auf die Thatsache des Entstehens oder der Veränderung selbst und fordert, dass dieselbe eine Ursache habe; sonst könnte es eben nicht allgemein sein, oder es wäre nicht das Gesetz der Causalität, sondern irgend ein anderes. Durch das Herbeiziehen des zur Sache nicht gehörenden Elements der Beschaffenheit des Entstehenden oder sich Verändernden hat man nun die Auffassung der Causalität so verfälscht, dass Dinge und Umstände, welche an dem Zustandekommen der Veränderung als solcher gar keinen Antheil haben, sondern nur die Beschaffenheit des Sichverändernden mitbestimmen, für Ursachen der Veränderung gehalten und erklärt werden.

Die Einsicht, dass die eigentliche Ursache einer Veränderung nur eine andere Veränderung sein kann, hat zwei Gründe, einen metaphysischen oder speculativen und einen empirischen oder naturwissenschaftlichen.

Der metaphysische Grund ist der nämliche, auf welchem der Causalitätsbegriff selbst beruht, nämlich der Begriff *a priori*, nach welchem alle Veränderung dem eigenen, ursprünglichen Wesen der Dinge fremd ist, woraus folgt, dass die Bedingung oder die Ursache einer Veränderung nie in der eigenen, beharrlichen Beschaffenheit eines Dinges liegen, oder mit anderen Worten, dass aus einem ruhenden Zustande nie eine Veränderung hervorgehen kann. Das hatte *Kant* begriffen, und obgleich er den Namen Ursache stets oder meistens Objecten oder Dingen beilegt, so bemerkt er doch zugleich ausdrücklich Folgendes: »Die Causalität der Ursache dessen, was geschieht oder entsteht, ist auch *entstanden* und bedarf nach dem Verstandesgrundsätze selbst wiederum eine Ursache« (*Kr. d. r. Vft.* S. 435). Wenn man unter Ursache ein

Object versteht, so muss der Wirkung dieser Ursache eine Veränderung in der Ursache selbst vorangehen, wenn das Gesetz der Causalität gültig sein soll, weil sonst der Uebergang der Ursache aus einem ruhenden in einen thätigen Zustand ein Ereigniss ohne Ursache wäre. Eine Ursache aber, welche selbst wiederum einer Ursache bedarf, um ihre Ursächlichkeit zu entfalten, kann offenbar nicht im strengen, eigentlichen Sinne des Wortes Ursache genannt werden.

Der naturwissenschaftliche Grund besteht in der That- sache, dass uns von Causalität nichts gegeben und bekannt ist, als eine Unveränderlichkeit, eine Gleichförmigkeit in der Succession oder Aufeinanderfolge der Erscheinungen. Diesen Satz selbst zu beweisen, halte ich nicht für nöthig, da derselbe, wie früher erwähnt, von Anderen (von *Hume* und *Brown*) schon gründlich bewiesen worden ist. Es ist nur zu verwundern, dass so scharfsinnige Denker wie *Brown* und *St. Mill* nicht bemerkten, welche Folgerungen in diesem Satze liegen. *Mill* spricht sogar missbilligend von der »Tendenz, die Idee der Ursächlichkeit (*causation*) eher mit dem nächst vorhergehenden *Ereigniss* (*event*) zu associiren, als mit den vorhergehenden *Zuständen* oder beständigen *Facten*« (*Log.* I. p. 369). Und doch ist es klar, dass Unveränderlichkeit der Succession eben auch Succession voraussetzt und dass eine Succession aus Veränderungen besteht. Ein beharrliches Antecedens würde nur ein beharrliches Consequens haben können. Die von *Mill* erwähnte Tendenz, als Ursache einer Veränderung die nächst vorhergehende mit ihr im Zusammenhange stehende Veränderung zu betrachten, und nicht die beharrlichen Zustände der Dinge, kommt von der Einsicht her, dass in den letzteren nur der Grund liegen kann, warum eine gegebene Veränderung gerade *so* und *nicht anders* ausgefallen ist, nie aber der Grund davon, *dass* überhaupt eine Veränderung erfolgt ist. Wenn, wie *Mill* selbst sagt, »nur der Anfang eines Phänomens«, also die darin erfolgende Veränderung der gegebenen Zustände, »dasjenige ist, was eine Ursache implicirt,« so gibt er ja selbst zu, dass alle

Ursächlichkeit sich bloss auf Veränderungen als solche bezieht, und dann muss man offenbar in der Consequenz weiter gehen und zugeben, dass die eigentliche Ursache einer Veränderung nur eine andere Veränderung sein kann. Die ausführliche Auseinandersetzung *Mill's* (siehe *Log.* 1. Bd. das Kap. über das Causalitätsgesetz, § 3) darüber, dass nur das *Ganze* der Antecedentien als die eigentliche Ursache eines Ereignisses betrachtet werden darf, beruht auf der Verkenntung des Folgenden: Auf jede Veränderung folgt allezeit und allerorts nothwendig eine andere Veränderung, und zwar unter gleichen Umständen immer dieselbe; wie auch umgekehrt nirgends eine Veränderung erfolgen kann, ohne dass vorher eine andere sich ereignete, auf welche sie stets unter denselben Umständen folgt. Wie die nachfolgende Veränderung beschaffen ist, das ist freilich durch die beharrlichen Zustände, in welchen sie sich ereignet, mitbedingt und mitbestimmt, so dass die Wirkung derselben Veränderung unter verschiedenen Umständen sehr verschieden ausfallen kann. Da aber das blosses Erfolgen oder Sichereignen der Veränderungen als solches von ihrer Beschaffenheit unabhängig ist und die Causalität oder Ursächlichkeit sich ausschliesslich auf Veränderungen als solche bezieht, so ist die Beschaffenheit der Wirkungen und Ursachen für die allgemeine Auffassung der Causalität gleichgültig. *)

Man muss demnach einen naturwissenschaftlichen und einen philosophischen Gebrauch des Wortes »Ursache« unterscheiden. Die Naturwissenschaft, der es daran gelegen ist, die gegebenen Gesetze der Erscheinungen zu erforschen, zu erkennen, welche Consequenzen aus gegebenen Antecedentien

*) Es macht mir Vergnügen, zu constatiren, dass *Mill* in der letzten von ihm verfassten Schrift, seinem Essay über Theismus sich zu der richtigen Ansicht in diesem Punkte bekannt hat. Dort sagt er Folgendes: „The cause of every change is a prior change; and such it cannot but be; for if there were no new antecedent, there would not be a new consequent“ (*Three Essays on Religion*, London, 1874, p. 143).

folgen, muss unter der Ursache einer Wirkung das Ganze, die Summe ihrer Antecedentien verstehen. Denn die Beschaffenheit der Antecedentien bedingt die Beschaffenheit der Consequenzen. Dagegen kann die Philosophie, welche bloss das allgemeine Causalitätsgesetz zu betrachten und zu begründen hat, unter Ursachen nur Veränderungen verstehen, weil das Causalitätsgesetz nur darin besteht, dass jede Veränderung durch eine andere vorhergehende bedingt ist.

Dass eine Ursache in diesem letzteren, eigentlichen Sinne vor ihrer Wirkung nothwendig vorhergehen muss, ist selbstverständlich. Denn in ihrem beständigen Vorhergehen besteht eben ihre Ursächlichkeit oder Causalität. Wenn Ursachen und Wirkungen zugleich sein könnten, so würde, wie *Schopenhauer* richtig bemerkt hat, die ganze Kette der Causalität, die ganze Reihe von Ursachen und Wirkungen zugleich vorhanden und also von einer Succession überhaupt keine Rede sein.

Jetzt noch eine Bemerkung. Wenn man auch nicht immer Objecte selbst als Ursachen denkt, so will man doch wenigstens die beharrlichen *Kräfte*, welche in der Natur wirksam sind, vorzugsweise als Ursachen fassen. So ist z. B. nach diesem Wortgebrauch die Gravitation der Materie die Ursache des Falls der Körper auf der Erde und der Bewegungen der Planeten um die Sonne. Allein dagegen bemerkt *Wundt* (*Physikalische Axiome*, 1866. S. 98) ganz richtig: »Die Erhebung (eines Körpers) ist die wahre Ursache des Falls, die Schwere ist nur eine *permanente Bedingung*, unter der gewisse Ursachen gewisse Wirkungen erzeugen können«. Diese Bemerkung lässt sich verallgemeinern. Von der Kraft im Allgemeinen wissen wir nichts, als dass sie die Grundlage selbst aller causalen Verhältnisse ist, das Band, welches die successiven Erscheinungen zusammenhält und eine Beständigkeit oder Gesetzmässigkeit in deren Aufeinanderfolge bedingt. Dieses verbindende Element selbst als einen Bestandtheil in der Kette der Causalität, als Ursache von Erscheinungen behaupten, heisst offenbar, dessen Natur und Rolle verkennen.

Diese irrthümliche Auffassung kommt daher, dass man gewöhnt ist, die Kraft selbst als etwas Individuelles, als Eigenschaft einzelner Körper oder Objecte zu denken, während es doch klar ist, dass keine Kraft einem Objecte an sich, sondern nur in dessen Verhältnissen mit anderen Objecten zukommen kann, dass also die Kraft nicht eine Eigenschaft der einzelnen Dinge als solcher ist, sondern vielmehr dasjenige, was die verschiedenen Dinge und Erscheinungen mit einander verbindet und sich eben in den Gesetzen ihrer Verhältnisse offenbart. Unter einer Kraft versteht man eben dasjenige, was macht, dass Veränderungen eines Gegenstandes nach einem beständigen Gesetze von Veränderungen eines anderen Gegenstandes begleitet werden und dass eine Erscheinung unveränderlich auf eine andere folgt.

4. Fortsetzung des Vorhergehenden.

Die zweite Folgerung, welche aus dem Satze der Causalität sich ergibt, ist die, dass Ursachen und Wirkungen mit einander nach unveränderlichen Gesetzen zusammenhängen.

Wenn in dem Verhältnisse einer Ursache zu ihrer Wirkung selbst eine Veränderung eintritt, wenn Wirkungen aus Ursachen nicht erfolgen, aus welchen sie früher einmal oder mehrmals erfolgt waren, oder wenn umgekehrt, Ursachen Wirkungen hervorbringen, die sie früher nicht hervorgebracht haben, so kann diese Veränderung nur auf zweifache Weise gedacht werden: Entweder hat sie selbst eine Ursache oder sie hat keine. Die letztere Annahme widerspricht nun dem Satze »keine Veränderung ohne Ursache« und muss folglich verworfen werden. Die erstere aber bedeutet, dass das Verhältniss der betreffenden Ursachen und Wirkungen nicht unbedingt, sondern durch anderweitige Umstände mitbestimmt, also vermittelt ist, d. i. kein ursprüngliches, sondern ein bloss abgeleitetes Causalgesetz ausdrückt.

Wenn die Nahrung, welche einem Menschen im gesunden Zustande Kräfte gibt, auf ihn in Krankheiten schädlich wirkt, so hat diese veränderte Wirkung ihre Ursache in der veränderten Beschaffenheit seines Organismus. Wenn ein Stück Siegellack, welches lange Zeit unter Papierschnitzeln gelegen hat, ohne sie anzuziehen, nach der Reibung dieselben anzieht, so hat diese veränderte Wirkung ihre Ursache ebenfalls in der veränderten Beschaffenheit des Siegellacks. Es ist kein ursprüngliches Naturgesetz, dass die Einführung von Nahrungsmitteln in einen Körper demselben Kräfte geben sollte. Diese Wirkung wird durch das Zusammenwirken mehrerer Ursachen hervorgebracht, deren jede einem ursprünglichen Gesetze gehorcht. Und im zweiten Beispiele ist es keine ursprüngliche Eigenschaft der Substanz des Siegellacks, Papierschnitzel anzuziehen; diese Fähigkeit kommt demselben bloss zu, wenn er durch Reibung electricische Eigenschaften erhalten hat. Aber diese erfolgen auf die Reibung nothwendig. So werden die Keppler'schen Gesetze von den Himmelskörpern theils befolgt, theils (in den sog. Perturbationen) nicht befolgt; aber sowohl die Befolgung wie die Nichtbefolgung derselben geschieht in Gemässheit eines ursprünglichen Gesetzes, nämlich desjenigen der allgemeinen Gravitation der Körper. Solche Fälle abgeleiteter Causalität lassen sich also stets auf ein Zusammenwirken mehrerer Ursachen, welche ihr Product gegenseitig modificiren, zurückführen. Aber jede Ursache wirkt nach einem unwandelbaren Gesetze, welches unabänderlich bestimmt, welche Wirkungen aus ihr allein hervorgehen müssen. Könnte in diesem ursprünglichen, unvermittelten Verhältnisse zwischen Ursache und Wirkung eine Veränderung eintreten, so müsste sie ohne Ursache erfolgen. Denn eine Ursache dabei voraussetzen heisst eben, wie gezeigt, das Verhältniss selbst als ein bloss vermitteltes und abgeleitetes ansehen. Die Unwandelbarkeit der ursprünglichen Causalgesetze zeigt sich auch in complicirteren Fällen darin, dass unter gleichen Umständen dieselben Ursachen stets dieselben Wirkungen hervorbringen.

Hätte eine Ursache oder ein Complex von Ursachen jetzt diese und später unter sonst gleichen Umständen eine andere Wirkung erzeugt, so würde das eine Veränderung in dem Verhältnisse dieser Ursache zu ihren Wirkungen sein, welche selbst ohne Ursache geschehen wäre. Dann wäre also dieses Verhältniss selbst gesetzlos.

Aus dem Satze »keine Veränderung ohne Ursache« folgt mithin, dass dieselben Ursachen unter gleichen Umständen stets dieselben Wirkungen hervorbringen müssen, oder dass Ursachen und Wirkungen mit einander durch gemeinsame Gesetze verknüpft sind, welche selbst *unveränderlich* sind. Diese Gesetze lassen sich natürlich aus dem Satze der Causalität nicht ableiten; wenn aber dieser Satz feststeht, so gibt er uns die Gewissheit *a priori*, dass es solche Gesetze *geben muss*, und dass *alles Geschehen* denselben nothwendig unterworfen ist.

Das sind nun die höchst wichtigen Folgerungen, welche der gemeine Verstand aus dem Causalitätsbegriffe nicht zieht und nicht beachtet. Kein Verstand kann, selbst der thierische nicht, eine Veränderung ohne Ursache denken. Aber die unabänderliche Natur des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung, die Gesetzmässigkeit ihrer Verbindung leuchtet ihm gar nicht ein, weil er eben die *Consequenzen* seines eigenen Begriffs nicht kennt, ja sogar den Weg zu dieser Kenntniss versperrt findet. In dem gemeinen Bewusstsein werden nämlich, wie schon bemerkt, unter Ursachen stets Dinge oder Gegenstände verstanden, welche durch ihre Einwirkung andere Gegenstände modificiren. Aber ein Ding ist dem Begriffe nach selbstexistirend oder unbedingt. Daher die Neigung des gemeinen Bewusstseins, die Wirksamkeit der Ursachen sich an keine Gesetze gebunden zu denken. Dazu kommt noch die Disposition, die unvollkommene Erfahrung seines eigenen Wesens zu generalisiren, auf andere Dinge zu übertragen. Da wir nun von den Gesetzen unseres eigenen Wesens, unserer Willensregungen und Handlungsmotive oft am allerwenigsten

wissen, so sind wir auch bereit, darin eine vollkommene Gesetzlosigkeit anzunehmen und dieselbe auch anderen Gegenständen zuzuschreiben.

Kurz, zu jeder wahrgenommenen Veränderung eine Ursache vorauszusetzen, ist auch für den gemeinen Verstand unausbleiblich; aber einzusehen, dass auch in der Ursache selbst keine Veränderung ohne Ursache geschehen kann, dazu ist der gemeine Verstand schon zu schwerfällig; so weit kann er sich von dem unmittelbar Gegebenen nicht entfernen. Dagegen ist für die Wissenschaft das Causalitätsgesetz gerade als Bürge und Ausdruck der Gesetzmässigkeit und Unveränderlichkeit der Naturordnung wichtig. Unter Ursachen werden in der Wissenschaft nicht Gegenstände verstanden, welche auf andere einwirken, sondern Ereignisse und Veränderungen, welche beständige Antecedentien anderer Ereignisse und Veränderungen sind. Der Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, die Gesetze ihrer Verbindungen ist eben das Einzige, was die Wissenschaft erforschen will.

5. *Verification der oben gegebenen Ableitung des Begriffs der Causalität.*

Nunmehr sind wir im Stande einzusehen, wie die Folgerung, welche aus dem Satze der Causalität selbst sich mit logischer Nothwendigkeit ergibt, die Richtigkeit seiner oben gegebenen Ableitung aus dem Satze der Identität bestätigt.

Aus dem Satze »keine Veränderung ohne Ursache« folgt es, wie gezeigt worden, dass die Verhältnisse von Ursachen und Wirkungen, die Gesetze ihrer Aufeinanderfolge selbst unveränderlich sind. Was besagt nun demnach der Satz der Causalität im eigentlichen Sinne? Offenbar dieses:

Dass die Natur, bei aller Veränderung im Einzelnen, doch im Allgemeinen (d. i. im Zusammenhange, in der gesetzmässigen Verbindung des Einzelnen) *sich selbst stets gleich bleibt.*

So macht sich der Satz der Identität in dem Satze der

Causalität geltend. Die Unveränderlichkeit der Gesetze ist die einzige Art, wie Identität mit sich in der mit fremden Elementen durchwirkten Welt selbst zur Geltung kommen kann. Diese Identität mit sich ist keine unbedingte, jede Relativität und jede Veränderung ausschliessende, wie sie dem Wesen der Dinge an sich eigen ist, aber sie steht doch mit dieser letzteren in dem engsten logischen Zusammenhang. Wäre der Satz der Causalität nicht gültig, d. h. könnte es ein Entstehen aus Nichts, ein unbedingtes Geschehen geben, dann würde auch der Satz der Identität nicht gültig sein. Denn *Veränderung* (also das Gegentheil von Identität mit sich) würde dann eben die *eigne, unbedingte* Qualität des Wirklichen sein. Und umgekehrt, wäre der Satz der Identität nicht gültig, wäre nicht das eigene Wesen der Dinge mit sich selbst identisch, dann könnte es ein unbedingtes Geschehen, d. i. Veränderungen ohne Ursache geben. Eben darum, weil dem unbedingten Wesen der Dinge alle Veränderung fremd ist, weil dessen Grundbestimmung Identität mit sich, also das Gegentheil der Veränderung bildet, ist alle Veränderung bedingt. Und umgekehrt, eben darum, weil in der veränderlichen Welt Alles *im Einzelnen* bedingt ist, von Ursachen abhängt, bleibt sie *im Allgemeinen*, in ihrer Gesetzmässigkeit sich selbst stets gleich, widerspricht also nicht dem Satze der Identität.

Auf diesem Umstande, dass die Natur, bei aller Veränderung im Einzelnen, sich im Allgemeinen stets gleich bleibt, beruht nun, wie man weiss, die Gültigkeit aller Inductionen, aller Schlüsse von dem Vergangenen auf das Gegenwärtige und Zukünftige. Auf der Gewissheit dieses Umstandes beruht also die Gewissheit der Inductionen. Aber die Gewissheit dieses Umstandes kann nie durch blosse Erfahrung verbürgt sein, wie ich es schon an mehreren Stellen ausführlich gezeigt habe. Dieselbe beruht, wie es jetzt, durch die oben gegebene Ableitung augenscheinlich geworden ist, auf der ursprünglichen Gewissheit des obersten Denkgesetzes, welches in dem

Satze der Identität seinen Ausdruck findet. Dieses Gesetz enthält den rationellen Grund unseres Glaubens an die Gültigkeit der Induction.

Zu den im vorigen Buche gelieferten Beweisen aus Erfahrung für die Gültigkeit unseres obersten Denkgesetzes ist nun auch der aus der allgemeinen Herrschaft des Gesetzes der Causalität sich ergebende hinzugekommen, und somit die Reihe der eignen Zeugnisse der Erfahrung zu Gunsten unseres Denkgesetzes geschlossen. Die Relativität der empirischen Objecte, die Natur der Veränderung selbst, deren durchgängige, durch die Erfahrung bestätigte Bedingtheit und endlich die Natur unserer Schmerz- und Unlustgefühle, das sind so viele gewichtige Stimmen, mit welchen die Erfahrung selbst die Wahrheit unseres Denkgesetzes verkündigt und dessen eigne unmittelbare Gewissheit verstärkt. Welche Einsicht kann grössere, oder nur gleich grosse Bürgschaften ihrer Richtigkeit aufweisen?

ZWEITES KAPITEL.

SEIN UND GESCHEHEN.

Es ist constatirt worden, dass man zwei Seiten oder zwei Gebiete der Wirklichkeit unterscheiden muss, das eigne, unbedingte Wesen der Dinge und deren empirische Darstellung, welche nichts Unbedingtes enthält, deren allgemeine Eigenschaft vielmehr das Bedingtsein ist. Denn sie enthält Elemente, welche dem Wesen der Dinge an sich fremd sind, und das Vorhandensein eben solcher Elemente macht das Bedingtsein aus. Namentlich ist es speciell von der Veränderung, von dem Geschehen bewiesen worden, dass dasselbe dem Wesen der Dinge an sich fremd und darum nothwendig stets und überall bedingt ist. Aber es ist unentbehrlich einzusehen, dass auch umgekehrt alles Bedingte ein blosses Geschehen, ein blosser Process ist, so dass der Gegensatz von Unbedingtem und Bedingtem gleichbedeutend ist mit dem Gegensatz von Sein und Geschehen.

Bedingtsein ist die Abhängigkeit eines Gegenstandes von einem anderen, aber nur dann, wenn die beiden Gegenstände einander von Hause aus fremd sind. Denn sind sie ursprünglich, ihrem eigenen Wesen nach mit einander verbunden, so bilden sie eben einen einzigen, in sich unterschiedenen Gegenstand; ihr Verhältniss zu einander ist dann nicht ihrem Wesen fremd und constituirt also kein Bedingtsein. Man vergleiche darüber, was ich oben gesagt habe. Nun ist es nicht schwer einzusehen, dass ausserhalb und unabhängig von der

Succession kein Verhältniss der Subordination und der Abhängigkeit möglich ist. Denn man denke sich zwei Dinge, welche von aller Ewigkeit her zusammenhängen, so kann erstens nicht gesagt werden, dass das eine derselben die Bedingung und das andere das durch sie Bedingte sei, weil in ihrem gegenseitigen Verhältnisse dann gar kein begrifflicher Unterschied vorhanden ist. Will man dieses Verhältniss als Abhängigkeit bezeichnen, so ist es dann eine wechselseitige Abhängigkeit der beiden Dinge von einander. Zweitens, wenn irgend etwas einem Dinge von aller Ewigkeit her inhärrt, so gehört es schon *eo ipso* zu dem eigenen Wesen desselben. Es ist widersprechend und unmöglich zu denken, dass in der Natur eines Dinges ein fremdes Element angetroffen werden könnte, welches nicht irgend wann in dasselbe von Aussen gekommen wäre. Denn »fremd sein« und »von Aussen gekommen sein« bedeutet dasselbe. Also wenn zwei Dinge ursprünglich zusammenhängen, so ist das gegenseitige Verhältniss derselben zu einander ihrem Wesen nicht fremd, folglich sind die Dinge durch dasselbe nicht bedingt. Auch glaube ich bewiesen zu haben, dass wenn Verschiedenes ursprünglich, seinem eigenen Wesen nach eins wäre, es dann nothwendig eine unmittelbare Einheit bilden würde, eine von sich selbst unterschiedene Einheit, was widersprechend ist. Wenn man also von aller Succession abstrahirt, so kann von Bedingtsein, Abhängigkeit und Subordination gar keine Rede sein.

Dagegen kann in der Succession, in der Aufeinanderfolge das Bedingtsein, die Abhängigkeit einer Erscheinung von anderen sich sehr wohl geltend machen. Erstens, dürfen die begrifflichen Forderungen, welche an eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen gestellt werden, auf den Zusammenhang des Verschiedenen in der Succession gar nicht angewendet werden. Denn die Succession gehört eben nicht zu dem eigenen, unbedingten Wesen der Dinge, bei welchem jene Forderungen gelten. Ein Zusammenhang des Verschiedenen nach Gesetzen im Geschehen verstösst nicht gegen den

Satz des Widerspruchs. Nun kann gerade hier die Abhängigkeit einer Erscheinung von einer anderen sich dadurch bekunden, dass die erste unveränderlich auf die zweite folgt.

Sind verschiedene Erscheinungen zwar verbunden, aber zugleichseiend, wie die vielen Merkmale eines Dinges, so sagt man nicht, dass die eine die andere bedinge. Niemand wird behaupten, dass das Gewicht eines Körpers die Bedingung seiner Figur sei, oder seine Farbe die Bedingung seines Geschmacks. Die verschiedenen Merkmale eines Dinges können dem Bewusstsein als Zeichen von einander dienen, indem das eine derselben das gleichzeitige Dasein der anderen anzeigt; aber ein Verhältniss einseitiger Abhängigkeit zwischen den wirklich zugleichseienden Eigenschaften eines Dinges kann nicht angenommen werden. Wenn dagegen von zwei verbundenen Erscheinungen die eine vorhergeht und die andere nachfolgt, so ist das Dasein der nachfolgenden an die vorhergehende, als ihre Bedingung geknüpft. Denn jetzt stellt sich die Sache so, als ob sie durch deren Vermittlung ins Dasein käme. Hier tritt die einseitige Abhängigkeit hervor, welche man vorzugsweise als ein Bedingtsein zu fassen pflegt.

Doch auch ein Zusammenhang zugleichseiender Erscheinungen würde ohne die Succession wenigstens nie erkannt werden können. Denn unmittelbar, in der Wahrnehmung kann eine Verbindung des Verschiedenen nie gegeben sein und wenn Alles ohne Veränderung neben einander zugleich bestände, so wäre auch keine Möglichkeit vorhanden, dieselbe mittelbar zu erkennen, d. h. zu erschliessen. Wenn aber mehrere Erscheinungen in dem Wechsel der übrigen stets zusammen angetroffen werden, so bietet uns dadurch die Natur selbst gleichsam ein *experimentum crucis* dar, um das untereinander Verbundene von dem Nichtverbundenen zu unterscheiden, obgleich die Unveränderlichkeit dieser Verbindung aus den Daten der Erfahrung allein, wie schon erwähnt, nie mit Sicherheit abzuleiten ist.

So ist folglich ein Zusammenhang des Verschiedenen nach

Gesetzen überhaupt nur im Geschehen, durch die Succession möglich und realisirbar. Es ist sehr nöthig einzusehen, dass die Begriffe »Bedingtsein« und »Geschehen« einander vollständig decken, dass Alles, was unter den einen Begriff fällt, nothwendig auch unter den anderen gehört. Allein die begriffliche Auseinandersetzung, obgleich unentbehrlich zur Feststellung der Sache, kann doch dieselbe nicht so einleuchtend machen, wie man es wünschen möchte. Wir wollen daher an das Zeugniß der Erfahrung selbst appelliren, um zu sehen, ob sich darin das auf begrifflichem Wege gewonnene Resultat bewährt. Die Erfahrung zeigt uns nun in der That, dass Alles in dem Gebiete des bedingten Daseins lauter Geschehen, nach *Platon's* Ausdruck, ein »immer werdendes, nie Seiendes« ist. Diese sinnliche Welt, welche uns so fest gegründet zu sein scheint, erweist sich bei näherer Betrachtung als ein blosses Schweben stets neu wiederkehrender Phänomene, in welchem nichts Unwandelbares anzutreffen ist, als die Gesetze, nach denen der Eintritt und der Ausgang der Phänomene geschieht. Dieses muss sowohl an dem Gegenstande der inneren Erfahrung wie an den Objecten der äusseren näher nachgewiesen werden.

Der Gegenstand der inneren Erfahrung, unser eigenes Ich, stellt sich uns unzweifelhaft als etwas Sichselbstgleichbleibendes, ja als eine Substanz dar. Ich bin derselbe heute, der ich gestern gewesen oder auch vor mehreren Jahren, von dem ersten Beginne meines selbstbewussten Lebens an, was mir auch sonst während dieser ganzen Zeit passirt sein mag. Wenn man aber fragt: Was bin ich denn eigentlich? oder, was ist dieses beharrliche Selbst in mir? so findet man keinen realen, einzelnen Gegenstand darin, sondern die blosser Einheit meines Selbstbewusstseins. Den Inhalt meines Wesens und Daseins bilden immer vorübergehende Gefühle, Gedanken, Bestrebungen und andere innere Zustände; das Unveränderliche ist allein das Gesetz des erkennenden Subjects, alle diese Zustände als seine *eigenen* und sich selber somit

als etwas darin Beharrendes zu erkennen. Selbst diejenigen Denker, welche das persönliche Ich gerne zu einer Substanz machen möchten, gestehen, dass darin kein dem Substanzbegriffe entsprechender Inhalt sich vorfinde. Eine nähere Erörterung dieses Gegenstandes gehört jedoch nicht hierher.

Mit dem Gedanken, dass das bewusste Ich ein blosses Geschehen, eine Art Process sei, wird man sich leicht befreunden, da man weiss, dass dieses Ich entsteht und vergeht, einen Anfang und ein Ende seiner Existenz hat. Aber dass auch die körperlichen Gegenstände, die gewaltigen Berge und die uferlosen Océane, oder gar die »festgegründete« Erde selbst mitsammt den übrigen Himmelskörpern sich in irgend einen Process auflösen liessen, dagegen sträubt sich das gewöhnliche Bewusstsein aus allen Kräften. Ich verlange jedoch weiter nichts, als dass man auf dem Boden der wirklichen Erfahrung stehen bleibe und keine Metaphysik unter dem Namen der Erfahrung treibe. Denn nur von den Gegenständen der Erfahrung behaupte ich, dass sie ein blosses Geschehen sind. Das Dasein wirklicher Gegenstände ausser uns zu bestreiten, ist hier nicht meine Absicht, noch meine Aufgabe. Was aber die Körper unserer Erfahrung anbelangt, so habe ich schon im 1. Buche bewiesen, dass dieselben aus nichts Anderem, als unseren eigenen Sinnesempfindungen bestehen, und diese sind bekanntlich in einem beständigen Fluss und Wechsel begriffen.

Die Sinnesempfindungen und die inneren Zustände der erkennenden Subjecte bilden nun die ganze erkennbare Welt, die Welt der Erfahrung, welche in allen ihren Theilen bedingt ist. Wahr ist also, was der alte *Heracitus* gelehrt hat, dass die Welt der Erfahrung einem Strome zu vergleichen ist, in dem immer neue Wellen die früheren verdrängen und der sich keine zwei einander folgende Augenblicke vollkommen gleich bleibt. Wohl ist etwas Unwandelbares in der Welt der Erfahrung vorhanden; aber dasselbe ist nicht substantieller Natur, ist nicht ein realer Gegenstand oder eine Mehrheit realer

Gegenstände, sondern liegt in den blossen Gesetzen der Erscheinungen, in der Ordnung ihres Zugleichseins und ihrer Aufeinanderfolge.

Im Gegensatze dazu herrscht auf dem Gebiete des Unbedingten vollkommene Ruhe, absolute Unwandelbarkeit, ungetrübtes Sich-selbst-Gleichsein. Denn dem Wesen der Dinge an sich ist alle Veränderung fremd. Nicht allein kann sich also keine Veränderung in dem Unbedingten selbst ereignen, sondern dasselbe enthält auch nicht den Keim oder die Ursache zu Veränderungen in der empirischen Welt. Darum kann eine Ursache nie selbst unbedingt sein, wie ich schon oben bewiesen habe und weiter unten noch ausführlicher beweisen werde.

Eine solche unwandelbare, über alle Veränderung erhabene Art der Existenz nennt man im Gegensatze zum Geschehen ein *Sein*. Wahres Sein ist mithin auf dem Gebiete der Erfahrung nie anzutreffen, dasselbe kommt nur dem Unbedingten zu.

DRITTES KAPITEL.

DAS VERHÄLTNISS DER WELT ZU DEM UNBEDINGTEN.

1. Dieses Verhältniss ist keinem uns bekannten gleich.

Wir haben im 2. Buche als die unmittelbare allgemeine Schlussfolgerung, die sich aus der Zusammenstellung der Data der Erfahrung mit der Aussage unseres Denkgesetzes ergibt, die Einsicht erhalten, dass die Erfahrung uns die Dinge nicht so zeigt, wie sie an sich, ihrem eignen, unbedingten Wesen nach beschaffen sind, so dass wir aus der Erfahrung das Wesen der Dinge an sich nicht erkennen können. Diese Einsicht enthält nun Alles, was wir von dem Verhältnisse zwischen der Welt der Erfahrung, dem Bedingten, und dem eignen Wesen der Dinge, dem Unbedingten wissen können, und es gilt jetzt, dasselbe ausführlich, sowohl negativ wie positiv, so weit es eben möglich ist, auseinanderzusetzen.

Die Welt der Erfahrung ist nicht die Welt der Dinge an sich. Dieses bedeutet mit anderen Worten, dass die Erfahrung nicht eine unabhängige, in sich allein beruhende Daseinsweise der Dinge enthält, dass die Welt der Erfahrung mithin eine anderweitige Basis (nämlich in dem Wesen der Dinge an sich) haben muss. Das Bedingte ist eben darum ein Bedingtes, weil es nicht unabhängig auf sich allein beruht, sondern von einem Anderen (dem Unbedingten) wesentlich abhängt.

Wenn ein Gegenstand von einem anderen wesentlich ab-

hängt, so kann man ihn die *Function* dieses anderen nennen. Ich glaube nun, dass uns im Ganzen bloss *fünf* elementare Arten und Weisen bekannt sind, wie etwas die Function eines Anderen sein kann. Es kann nämlich etwas nur:

1) Entweder die *Eigenschaft*, oder 2) der (vorübergehende) *Zustand*, oder 3) ein *Theil*, oder 4) eine *Wirkung*, oder 5) eine *Vorstellung* eines Anderen sein. Alle anderen Weisen lassen sich auf diese zurückführen. Mir ist wenigstens kein Verhältniss der wesentlichen Abhängigkeit bekannt, welches nicht entweder unter eine jener fünf Arten gehörte oder aus einigen derselben zusammengesetzt wäre.

Die Abhängigkeit realer Gegenstände unter einander, wie die des Sohnes von seinem Vater, des Knechtes von seinem Herrn, einer Armee von ihrem Führer, gehört ausdrücklich nicht unter diese Kategorie. Denn man kann nicht sagen, dass der Sohn eine Function seines Vaters oder die Armee eine Function ihres Führers sei. Die wirkliche Abhängigkeit besteht denn auch nicht zwischen einem realen Gegenstände und einem anderen, sondern bloss zwischen den *Zuständen* des einen und denen des anderen, und löst sich bei näherer Betrachtung in Wirkungen und Vorstellungen auf. Aber zwischen dem Gegebenen und dem Unbedingten dürfen wir keine solche Wesensgleichheit, wie sie zwischen dem Sohne und dem Vater oder zwischen dem Armeechef und seinen Soldaten besteht, annehmen. Diese Annahme ist schon vermöge der Gründe ausgeschlossen, welche einen Schluss von dem Bedingten auf das Unbedingte überhaupt nothwendig machen.

Das *Einzige* nämlich, was wir von dem Unbedingten, dem Ding an sich oder Noumenon wissen, ist dieses, dass dasselbe mit sich selbst vollkommen identisch und mithin *nicht* so beschaffen ist, wie die Wirklichkeit, welche wir in unserer Erfahrung erkennen. Der einzige denkbare und mögliche Grund Noumena anzunehmen, ist eben der, dass die gegebene Wirklichkeit nicht selbst unbedingt, also von dem Unbedingten *verschieden* ist. Da nun das Bewusstsein ihres Unterschiedes

die einzige Basis für die Auffassung ihres Verhältnisses abgibt, so ist klar, dass wir dieses Verhältniss eigentlich bloss negativ bestimmen können, d. h. wir können im Grunde bloss ausmitteln, was dieses Verhältniss *nicht* ist, nicht aber was dasselbe ist.

Es kann denn auch ohne Schwierigkeit eingesehen werden, dass das Verhältniss des Phänomenon zum Noumenon zu keiner von jenen oben erwähnten fünf Arten gehört, dass das Bedingte weder eine Eigenschaft noch ein Zustand, noch ein Theil, noch eine Wirkung, noch eine Vorstellung des Unbedingten ist.

Die Annahme, dass die gegebene Welt die Eigenschaften und Zustände des Unbedingten enthalte, kann auf zweifache Weise verstanden werden, entweder mit *Spinoza* unter der Voraussetzung, dass das Unbedingte Eins sei, oder mit dem gewöhnlichen Bewusstsein unter der Voraussetzung, dass das Unbedingte eine Mehrheit von Dingen oder Substanzen sei.

Nach *Spinoza* sollen bekanntlich Denken und Ausdehnung, trotzdem dass sie völlig disparat sind, Attribute einer einzigen Gottessubstanz, welche ausserdem noch sehr viele uns unbekannte Attribute besitzt, und die einzelnen Dinge sollen *modi* oder Zustände der einen Substanz sein. Aber die Annahme vieler Eigenschaften und Zustände in dem einen Unbedingten ist logisch widersprechend. Denn in dem Unbedingten würde dieses Verschiedene unmittelbar, an sich eins sein (vgl. oben S. 189 ff.), und dies anzunehmen, ist ungereimt. Solche Annahmen, wie die *Spinoza's* können nur von einem durchaus unkritischen Denken kommen, welches seine eignen Gesetze nicht kennt. Uebrigens werde ich auf die Lehre *Spinoza's* in einem späteren Kapitel noch einmal zurückkommen.

Die gewöhnliche Ansicht, dass die gegebenen Erscheinungen Eigenschaften und Zustände vieler wirklicher Substanzen seien, beruht offenbar auf dem sinnlichen Schein, der uns in unseren eignen Sinnesempfindungen eine Welt von Substanzen (Körpern) vorspiegelt und welcher schon von uns

beleuchtet worden ist. Würden wir die Eigenschaften und Zustände wirklicher Substanzen, also unbedingter Wesen kennen, so würden wir ja eben darin das Unbedingte selbst erkennen, was gerade nicht der Fall ist.

Dass das Bedingte nicht ein *Theil* des Unbedingten sein kann, erhellt ohne Weiteres von selbst. Denn in dem Theile eines Dinges würde man, zum Theil wenigstens, das Ding selbst erkennen, was factisch nicht statt findet.

Dass das Bedingte nicht eine *Vorstellung* des Unbedingten ist, das braucht ebenfalls nicht weiter erwiesen zu werden. Denn wir haben eben von dem Unbedingten keine Vorstellung, oder vielmehr unsere Vorstellung des Unbedingten hat keinen realen Inhalt. Ausserdem besteht die gegebene Welt nicht allein aus Vorstellungen, sondern auch aus wirklichen vorgestellten Gegenständen, welche also nicht selbst als Vorstellungen von etwas Anderem gefasst werden können.

Bleibt noch die Annahme übrig, dass das Unbedingte die *Ursache* des Bedingten sei, dass das Verhältniss zwischen Noumenon und Phänomenon dasjenige von Ursache und Wirkung sei. Das ist die eigentliche Grund- und Hauptvoraussetzung, auf welcher alle Metaphysik beruht. Dieselbe ist dem menschlichen Bewusstsein so geläufig und natürlich und ihre Gewalt so unwiderstehlich, dass, wie ich weiter unten zeigen werde, selbst diejenigen Denker, welche die Anwendung des Causalbegriffs auf Noumena entschieden verwarfen, dieselben dennoch für die Ursachen der Phänomene hielten.

Das Verhältniss zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten, zwischen der Welt der Erfahrung und dem Wesen der Dinge an sich kann nicht ein Verhältniss von Ursache und Wirkung oder von Grund und Folge sein. Denn die Erfahrung stellt uns ja die Dinge nicht so dar, wie sie an sich beschaffen sind, d. i. sie enthält Elemente, welche der Natur der Dinge an sich *fremd* sind und welche folglich ihren Grund in derselben *nicht* haben können. Demgemäss sehen wir denn auch, dass das Bedingte nicht als die Wirkung des

Unbedingten und dieses nicht als die Ursache von jenem gedacht werden kann.

Es gibt bloss zwei bekannte Arten und Weisen, wie Objecte Ursachen und Wirkungen von einander sein können.

1) Eine Erscheinung, welche auf eine andere stets und unveränderlich folgt, deren Dasein in der Succession durch diese bedingt ist, nennt man die *Wirkung* derselben und diese letztere die *Ursache* jener.

2) Wenn ein Object *A* auf ein Object *B* einen modificirenden Einfluss ausübt, so nennt man den durch diesen Einfluss veränderten Zustand des *B* ebenfalls eine Wirkung von *A* und *A* die Ursache desselben.

Dass die letztere Art von der ersteren im Grunde gar nicht unterschieden ist, dass die eigentliche Ursache einer Veränderung nur eine andere Veränderung sein kann und dass das Causalverhältniss in nichts Anderem, als einer Unveränderlichkeit der Succession besteht, ist schon früher gezeigt worden. Hier will ich aber beide Fälle besonders betrachten.

Erstens nun ist klar, dass das Unbedingte sich zu dem Bedingten nicht wie ein Antecedens zu seinem Consequens verhalten kann. Denn da das Unbedingte ein ewiges Antecedens ist, so müsste dasselbe auch ein ewiges Consequens haben, wodurch also die Succession der beiden und mit dieser das Bedingte sein des einen durch das andere ausgeschlossen wäre. Einzelne Bestimmungen in der Welt des bedingten Daseins entstehen zwar fortwährend und haben auch ihre Ursachen oder beständigen Antecedentien innerhalb derselben Welt, aber von einem Entstehen dieser Welt selbst kraft irgend einer Ursache auch nur zu reden, ist widersprechend. Denn man nehme ein erstes Entstehen, eine erste Veränderung an, so müsste sie nothwendig unbedingt oder ursachlos sein. Es liegt ja auf der Hand, dass ein unveränderliches Object nicht das beständige Antecedens dieser Veränderung sein kann, da dasselbe vor dem Eintreten dieser unter genau

gleichen Umständen eine unbestimmte, ja unendliche Zeit hindurch existirt hat, ohne sie zur Folge zu haben. Will man aber sagen, dass das Unbedingte die Ursache und doch nicht das beständige Antecedens des Bedingten sei, so weiss man selber nicht, was man behauptet. Denn man nimmt dann ein causales Verhältniss an, welchem in der Wirklichkeit gerade dasjenige abgeht, worin eine causale Verbindung zweier Dinge sich überhaupt geltend machen und woran man eine solche allein erkennen kann, nämlich die Unveränderlichkeit der Succession dieser Dinge. Eine Wirkung, welche nicht die beständige Folge ihrer vorausgesetzten Ursache ist, enthält nichts in sich, was eine Abhängigkeit von der letzteren ausdrückt. Die Behauptung einer solchen ist daher vollkommen leer und sinnlos.

Wenn man also das Unbedingte als Ursache fassen will, so muss man es auf die zweite der oben angeführten Weisen thun. Darnach soll nicht das Unbedingte als solches das beständige Antecedens des Bedingten als solchen sein, sondern nur ein Zustand eines (unbedingten) Dinges soll das beständige Antecedens eines Zustandes in einem anderen Dinge sein. Das ist denn auch die gewöhnliche Ansicht. Denn man spricht zwar meistens von Dingen selbst als Ursachen, aber meint unter dieser Ursächlichkeit der Dinge stets eine causale Verbindung ihrer *Zustände*. So nennt man z. B. die Sonne Ursache des Tages oder die Flintenkugel Ursache des Todes des von ihr getroffenen Thieres, und meint damit bloss, dass das Erscheinen der Sonne den Tag zur nothwendigen Folge hat und der Stoss der Kugel den Tod des von ihr getroffenen Thieres. Man kann sich sehr wohl denken, dass das Feuer der Sonne erloschen sei, dann würde die Sonne nicht mehr Ursache des Tages sein, keinen Tag bewirken oder herbeiführen. Und noch leichter kann man sich die Flintenkugel in Ruhe denken oder in einer Bewegung, welche auf kein lebendes Wesen gerichtet wäre; dann würde die Kugel nicht Ursache des Todes sein. Es sind also nicht

diese Dinge selbst, sondern nur bestimmte Zustände derselben, welche die Ursachen der erwähnten Wirkungen sind.

In dieser Auffassung ist nun das Unbedingte als solches nicht mehr die Ursache des Bedingten, sondern bloss der Träger oder die Substanz desselben. Das Bedingte bedeutet hier die Zustände der Dinge, welche nicht durch das Wesen der betreffenden Dinge selbst, sondern durch Zustände anderer Dinge bedingt sind. Wäre ein Ding selbst die Bedingung seiner eigenen Zustände, so würde offenbar darin der Unterschied der Bedingung und des Bedingten und mithin auch das Bedingtsein der Zustände wegfallen. Die eigenen Zustände eines Dinges können doch von diesem selbst nicht unterschieden sein, würden also ebensowenig wie dieses selbst bedingt sein, wenn sie nicht von etwas ausser dem Dinge abhängen. Daher nennt man diese bedingten Zustände eines Dinges bloss *Accidencien* desselben, womit man aussagen will, dass dieselben zu dem Wesen des Dinges an sich nicht gehören, sondern diesem zufällig sind, also ein ihm fremdes Element enthalten. Aber dieses Aeussere, welches die Zustände eines Dinges bedingt, d. h. die unveränderlichen Antecedentien derselben abgibt, kann nicht das beharrliche eigene Wesen eines anderen Dinges oder mehrerer solcher sein. Denn beharrliche Antecedentien würden, allein genommen, nur ebenso beharrliche Folgen haben. Die Ursache eines Accidens in einem Dinge kann also nur ein Accidens eines anderen Dinges sein, und dieses Verhältniss setzt, wie oben bewiesen worden, eine Verbindung der Dinge und ihrer Zustände nach gemeinsamen unwandelbaren Gesetzen voraus.

Aber eine Verbindung unbedingter Gegenstände nach gemeinsamen Gesetzen, also auch causale Verhältnisse unter denselben widersprechen, wie wir wissen, dem Begriffe eines unbedingten Gegenstandes selbst, dem alle Relativität nothwendig fremd ist. Und gesetzt auch, eine Einwirkung wirklicher Dinge auf einander sei anzunehmen, so würde doch dadurch für die Beantwortung der Frage: Wie das uns in

der Erfahrung *Gegebene* zu dem unbedingten Wesen der Dinge sich verhalte? welche Function desselben es sei? gar nichts gewonnen sein. Denn die Verhältnisse der Dinge unter einander können sein, welche sie wollen: eins ist gewiss, dass von denselben in unserer Erfahrung sich *gar nichts* vorfindet. Denn wo die Dinge selbst nicht vorkommen, da können natürlich auch keine Verhältnisse derselben angetroffen werden, da ein blosses Verhältniss doch nicht ausserhalb der sich verhaltenden Dinge bestehen kann. Ein causales Verhältniss zweier Dinge, *A* und *B*, bedeutet, dass ein Zustand des *A* das beständige Antecedens oder die beständige Folge eines Zustandes des *B* ist. Allein nirgends und niemals ist uns ein Zustand eines wirklichen Dinges gegeben. Denn mit ihren Zuständen würden uns ja die Dinge selbst gegeben sein, was notorisch nicht der Fall ist. Das unmittelbar Gegebene bilden, wie von allen Seiten anerkannt und zugegeben wird, unsere eigenen Empfindungen und inneren Zustände, und kein verständiger Mensch wird in diesen eine wirkliche Substanz, sei es eine innere Seelensubstanz oder eine äussere Körpersubstanz, anzutreffen glauben.

Die fundamentale Voraussetzung der Metaphysiker, dass das Unbedingte den zureichenden Grund des Bedingten, der Welt der Erfahrung enthalte und dass letztere aus demselben abgeleitet werden könne, ist also durchaus unhaltbar.

2. Nähere Präcisirung des Verhältnisses zwischen der Welt der Erfahrung und dem Unbedingten.

Im Vorhergehenden habe ich gezeigt, dass das Verhältniss der Welt der Erfahrung zum Unbedingten keinem uns bekannten Verhältnisse gleich ist. Aber die Erfahrung bietet dennoch ein Verhältniss, welches mit dem jetzt verhandelten zwischen »Ding an sich« und »Erscheinung«, zwischen dem Noumenon und dem Phänomenon einige Analogie hat. Das ist nämlich das Verhältniss, welches zwischen einem Gegenstand

und einer *unwahren* Vorstellung desselben besteht. Wir werden daher das erstere am besten begreifen, wenn wir uns klar machen, worin es dem letzteren gleich ist und worin es sich von demselben unterscheidet.

Die Erfahrung stellt uns die Dinge nicht so dar, wie sie an sich beschaffen sind; dieselbe enthält Elemente, welche der Natur der Dinge an sich, fremd sind. Auf gleiche Weise stellt auch eine unwahre Vorstellung den Gegenstand nicht so vor, wie er an sich, in Wirklichkeit beschaffen ist; auch diese enthält Elemente, welche dem vorgestellten Gegenstande fremd sind.

In früheren Zeiten hat man z. B. die Erde für eine flache Ausdehnung gehalten, welche irgend wo in ungemessener Ferne ihre Grenzen hat und den Mittelpunkt des ganzen Universums bildet. Wir wissen nun, dass diese Vorstellung unwahr ist, dass der Erde darin Eigenschaften zugeschrieben werden, die sie in der That nicht besitzt, die ihr also fremd sind. Weder ist die Erde eine ebene Fläche noch bildet sie den Mittelpunkt der Welt.

Soweit ist die Analogie zwischen dem Verhältnisse einer unwahren Vorstellung zu ihrem Gegenstand und demjenigen der gegebenen Welt zum Unbedingten vollkommen, und man darf sagen, dass *Kant* zwischen diesen beiden Verhältnissen keinen Unterschied gemacht oder bemerkt hat. Denn bei *Kant* war das Wort »Erscheinung« gleichbedeutend mit »Vorstellung«; er dachte sich also unter Erscheinungen der Dinge an sich unwahre, mit deren Wesen nicht übereinstimmende Vorstellungen der letzteren. Allein diese Ansicht ist unhaltbar. Denn die Welt der Erfahrung besteht nicht bloss aus Vorstellungen, sondern auch aus Gegenständen. Zur Erscheinung gehört nicht bloss ein Subject, sondern auch ein Object. Schon im 2. Kapitel des ersten Buchs habe ich bewiesen, dass die Natur der Vorstellung selbst das Dasein ihr entsprechender Gegenstände verbürgt, dass namentlich unsere Sinnesempfindungen und Gefühle als wirkliche, von ihrer Vor-

stellung verschiedene Gegenstände betrachtet werden müssen, obgleich sie keine »Dinge an sich«, keine unbedingten Gegenstände oder Substanzen sind. Nur dadurch kann unseren Erkenntnissen Wahrheit, d. h. Uebereinstimmung mit ihren Gegenständen zukommen. Eben dadurch ist aber auch in unseren empirischen Vorstellungen Unwahrheit, d. h. Nichtübereinstimmung mit ihren Gegenständen möglich. Gäbe es keine anderen wirklichen Gegenstände als »Dinge an sich«, so würden unsere Vorstellungen ganz ohne Gegenstand sein. Denn von Dingen an sich wissen wir nichts, ausser was in unserem Begriffe *a priori* davon liegt. Es würde dann folglich weder Wahrheit noch Unwahrheit, weder Uebereinstimmung noch Nichtübereinstimmung der empirischen Vorstellungen mit Gegenständen möglich sein. Wir können aber mit Sicherheit Fälle nachweisen, wo unsere empirische Erkenntniss wahr ist, und wieder andere Fälle, wo sie sich als unwahr erwiesen hat. Es gibt also Gegenstände, an denen wir unsere Vorstellungen prüfen können, und diese Gegenstände sind natürlich empirische, in der Welt der Erfahrung liegende Objecte. Folglich besteht die Welt der Erfahrung nicht bloss aus Vorstellungen, sondern auch aus Gegenständen.

Wer glaubt, dass die Objecte unserer Erkenntniss Dinge an sich seien, der muss alles dem Wesen dieser Fremde oder mit demselben Nichtübereinstimmende in *unsere Erkenntniss* allein verlegen. Daher muss unter dieser Voraussetzung jedes dem Ansich der Dinge fremde Element in unserer Erfahrung als etwas gar nichts Objectives, sondern *bloss Vorgestelltes* aufgefasst werden. So sehen wir denn auch, dass *Kant* z. B. die Succession, den Wechsel der Erscheinungen für eine bloss subjective Form der Anschauung erklärte und gleichfalls den Grund der Relativität der Erscheinungen, ihres Zusammenhangs nach Gesetzen in der Natur des erkennenden Subjects suchte. So war auch *Herbart* bestrebt, den Wechsel des Gegebenen als einen blossen Schein hinzustellen und dessen Relativität als eine ihm an sich zufällige Bestimmung. Allein

diese Ansichten *Kant's* und *Herbart's* sind unhaltbar. Sowohl die wesentliche Relativität der Erscheinungen als auch die Successionen derselben sind unzweifelhafte objective Facta. Wenn darin etwas dem Wesen der Dinge an sich Fremdes enthalten ist, so liegt dieses Fremde also *in den gegebenen Gegenständen selbst*, nicht bloss in unserer Erkenntniss derselben.

Aus alle dem ist nun zu ersehen, dass es auch wirkliche Objecte gibt, welche bloss *Erscheinungen* sind, einen der Vorstellung verwandten Zug enthalten, nämlich den, dass sie etwas von *Unwahrheit* in sich tragen. Dieses darf uns um so weniger überraschen, als auch eine Vorstellung selbst, ihrem realen Wesen und Dasein nach betrachtet, ebenfalls ein wirklicher Gegenstand ist. Auch eine Vorstellung kann man ja nicht für ein Nichts halten; dieselbe ist auch ein Object in der Wirklichkeit, wiewohl kein Ding an sich. Aber der Unterschied zwischen einer Vorstellung und einem eigentlichen empirischen Object ist der, dass die Vorstellung in der Erscheinungswelt einen Gegenstand hat, den sie so, wie er ist, vorstellen kann, während ein empirischer Gegenstand, eben weil er kein Ding an sich ist, das wahre Wesen der Dinge *nicht* (wie es ist) repräsentirt, obgleich er auf dasselbe hinweist.

Die empirischen Objecte, die »Erscheinungen« — nämlich die Sinnesempfindungen und die Gefühle der Lust und Unlust — könnte man daher opake Vorstellungen nennen, während die Vorstellungen ihrerseits gleichsam translucide Objecte sind. Daher kommt es auch, dass unsere Gefühle, wie wir oben (S. 221 ff.) gesehen haben, eine eigne Sprache reden, dass sie von etwas ausser ihnen Liegendem zeugen, eine dunkle Ahnung davon enthalten, welche allerdings nur in der Vorstellung zur klaren Einsicht werden kann. Dagegen ist freilich bei den objectiven Sinnesempfindungen, die wir als eine Körperwelt erkennen, die Opacität vollständig, so dass dieselben keine eigne Sprache reden, sondern in Allem einer Auslegung und Auffassung durch den Intellect bedürfen.

Unsere Vorstellungen — mit Ausnahme des Begriffs *a priori* — beziehen sich also auf die empirischen Objecte, nämlich die Sinnesempfindungen und was sich aus diesen ergibt, wie Naturverhältnisse, -Gesetze, -Energien u. s. w. einerseits und andererseits die Gefühle und was sich aus diesen ergibt, wie Wünsche, Bedürfnisse, Affecte, Leidenschaften u. s. w. Die empirischen Objecte aber beziehen sich auf das Wesen der Dinge an sich, sollen dieses repräsentiren, thun es jedoch nicht, weil sie weder selbst Dinge an sich, noch Vorstellungen solcher sind.

Wie nun — um bei dem einmal gewählten Beispiel eines Irrthums stehen zu bleiben — die Erde nicht daran schuld war, dass man sie früher für flach und für den Mittelpunkt der Welt gehalten hat, wie der zureichende Grund dieser irrthümlichen Vorstellung nicht in dem erkannten Gegenstande, der Erde selbst liegen konnte, — so kann auch der zureichende Grund der Erscheinungswelt nicht in dem Wesen der Dinge an sich liegen. Die Erscheinungswelt ist eben darum nicht die Welt der Dinge an sich, weil sie Elemente enthält, welche der Natur der Dinge an sich fremd sind. Aber was der letzteren fremd ist, das kann selbstverständlich seinen Grund in ihr nicht haben.

Als solche, der Natur der Dinge an sich fremde Elemente in der Erscheinungswelt haben wir bis jetzt die Relativität der empirischen Objecte, den Wechsel (die Veränderung) und das Uebel kennen gelernt. Von allen diesen enthalten die Dinge an sich nicht den zureichenden Grund, also auch nicht von dem Dasein der Erfahrungswelt selbst, deren Beschaffenheit durch jene Elemente wesentlich bestimmt ist. Und da nur dasjenige Ursache von etwas genannt werden darf, was den Grund seines Entstehens enthält, und alles Entstehen, d. h. alle Veränderung dem Wesen der Dinge an sich fremd ist, so sind dieselben mithin nicht die Ursache der Erscheinungen.

Das wahre Wesen der Wirklichkeit muss zu der Er-

scheinung desselben in irgend einem Verhältnisse stehen; aber von dem, *was* dieses Verhältniss ist, können wir uns keinen Begriff machen. Sehr richtig sagt darüber *Kant*: »Vom übersinnlichen Substrat der Natur . . . können wir nichts behahend bestimmen, als dass es das Wesen an sich sei, von welchem wir bloss die Erscheinung kennen« (*Kritik der Urtheilskraft*, herausg. von Kirchmann, S. 304.)*)

Um sich davon zu vergewissern, brauchen wir nur dieses Verhältniss mit dem zwischen einer unwahren Vorstellung und ihrem Gegenstande bestehenden zu vergleichen. Auch eine unwahre Vorstellung enthält Elemente, welche dem vorgestellten Gegenstande fremd (irrthümlich) sind und ihren Grund in demselben nicht haben können. Aber wir können uns das Vorhandensein des Irrthums in der Vorstellung sehr wohl aus anderen Gründen erklären. Den Grund des Irrthums sehen wir in dem erkennenden Subjecte selbst und in den Einflüssen, welche dessen Urtheil irregeleitet haben. Hielt man früher die Erde für flach, so kam es daher, weil man sich zu sehr an das unmittelbar Erscheinende hielt, welches allerdings den Eindruck einer flachen Ausdehnung macht, und sich nicht fragte, warum die sichtbare Fläche stets rund begrenzt ist und bei Besteigen von Bergen sich immer mehr erweitert. Erst eine Rundreise um die Welt hat endlich den Irrthum beseitigt. Aber eine ganz andere Bewandniss hat es mit der Welt der Erscheinung und den Elementen derselben, welche dem Wesen der Dinge an sich fremd sind und in diesem ihren Grund nicht haben. Für diese Elemente einen Grund aufzufinden, ist schlechterdings nicht möglich, da es ausser dem Wesen der Dinge selbstverständlich nichts gibt, woraus sie abgeleitet und erklärt werden könnten. Die Beschaffenheit der gegebenen

*) Leider hat *Kant* im Widerspruch zu seiner besseren Einsicht den Dingen an sich Causalität zugeschrieben und in denselben mit der Menge den zureichenden Grund der Erscheinungswelt vorausgesetzt.

Welt und ihr Verhältniss zum Unbedingten, zu dem Wesen der Dinge an sich ist also der Natur der Sache selbst nach unerklärlich und unbegreiflich.

Selbst wenn wir mit *Kant* annehmen würden, dass die Welt der Erscheinung aus blossen Vorstellungen bestehe, welche die Dinge nicht so vorstellen, wie sie an sich beschaffen sind, so würden wir niemals angeben können, woher diese Unwahrheit des Vorstellens kommt. Sagten wir, wie *Kant*, dass die Unwahrheit ihren Grund in dem Antheil des Subjects selbst an dem Erkennen, in den apriorischen Gesetzen desselben habe, so würden wir doch niemals zu begreifen vermögen, wie diese irreführenden Gesetze aus der wahren Natur der Dinge sich ergeben können. Ginge das erkennende Subject selbst mit allen seinen Eigenschaften und Gesetzen aus der Natur der Dinge an sich hervor, so müsste auch die Unwahrheit in seiner Auffassung der Dinge daraus hervorgehen, und dies ist schlechthin undenkbar. Denn die Dinge können nicht in ihrem wahren Wesen den Grund enthalten, auf eine Weise, wie sie an sich nicht sind, zu erscheinen. Es kann nicht, wie *Hegel* behauptet hat, in dem wahren Wesen der Dinge liegen, sich selbst zu verleugnen und in das Gegentheil umzuschlagen. Das Selbstverleugnen eines Gegenstandes ist vielmehr der factische Beweis dafür, dass derselbe nicht die normale Beschaffenheit hat, dass er Elemente enthält, welche dem wahren Wesen der Dinge fremd sind. Denn an sich, ihrem wahren oder eignen Wesen nach sind die Dinge mit sich selbst vollkommen identisch. Das Sichselbstverleugnen für die normale, ursprüngliche, unbedingte Eigenschaft der Dinge zu halten, ist der vollendete Nonsens. Der logische Widerspruch ist nicht, wie *Hegel* gelehrt hat, die wahre Form der Erkenntniss und des Denkens, sondern der Tod, die Selbstvernichtung desselben. Hier haben wir aber bloss die Wahl zwischen logischen Widersprüchen, d. h. einem Selbstmord des Denkens einerseits und der Anerkennung der Unbegreiflichkeit der Welt andererseits. Wenn

wir also wirklich denken wollen, ohne uns mit leeren Worten abzuspeisen, so müssen wir uns für das letztere entscheiden.

Als das Schlussergebniss dieses Kapitels können wir Folgendes hinstellen:

Es gibt überhaupt bloss zwei denkbare Wege zum Hinausgehen über das Gegebene, nämlich:

Erstens, durch den Schluss von dem Bedingten auf die Bedingung, oder was dasselbe ist, — denn alles Bedingte ist, wie wir wissen, blosses Geschehen — von der Wirkung auf die Ursache.

Zweitens, durch das Bewusstsein, dass die Dinge an sich, in Wahrheit *nicht* so beschaffen sind, wie wir sie in der Erfahrung erkennen.

Der erstere ist der Weg der Metaphysiker, der zweite ist der Weg der kritischen Philosophie. Nun hat es sich aber gezeigt, dass diese Wege niemals zusammenfallen können. Wo der eine hinführt, dahin kann der andere nicht führen, und was der eine leistet (oder zu leisten scheint), das kann der andere nicht leisten. Die fundamentale Voraussetzung der Metaphysiker ist, dass das Unbedingte den zureichenden Grund des Bedingten enthalte; sie machen es daher zu ihrer Hauptaufgabe, das Bedingte aus dem Unbedingten abzuleiten. Allein der Schluss auf die Ursache oder die Bedingung kann nie über die Erfahrung hinausführen und nie das Unbedingte erreichen, wie ich das oben schon gezeigt habe und weiter unten noch ausführlicher zeigen werde. Alles, was die Metaphysiker leisten, ist daher bloss eine imaginäre Erweiterung der Erfahrung. Ihr verschiedengestaltetes Unbedingtes oder Absolutes ist ebenso sehr ein empirischer Gegenstand, wie die Chimären und die Harpyen der alten Mythologie, und entspricht zugleich auch der Wirklichkeit ebenso wenig wie diese. Es sind eben beiderseits phantastische Zusammenstellungen eines in der Erfahrung aufgelesenen Inhalts. Der Weg der kritischen Philosophie dagegen geht

zwar von dem wahren Begriffe des Unbedingten aus, führt aber zu dem Ergebniss, dass das Unbedingte mit keinem empirischen Gegenstand irgend eine Aehnlichkeit hat und nicht den zureichenden Grund des Bedingten enthalten, nicht die Bedingung desselben sein kann.

VIERTES KAPITEL.

DAS REALE IST AN SICH EINS.

Es ist gezeigt worden, dass alle Vereinigung des Verschiedenen dem unbedingten Wesen der Dinge fremd ist. Denn eine unbedingte Vereinigung des Verschiedenen würde einen Widerspruch ausmachen, kann also in der Wirklichkeit nicht vorkommen und eine bedingte Verbindung desselben nach Gesetzen, obgleich nicht widersprechend und unmöglich, ist eben auch nicht unbedingt und kann mithin zum Ansich der Dinge nicht gehören. Da nun also die gegebene Welt, in welcher das Verschiedene durchgängig unter einander nach Gesetzen zusammenhängt, die Erscheinung des Wirklichen in einer diesem an sich fremden Beschaffenheit ist, so fragt es sich: Was ist dieses fremde Element in der gegebenen Welt, ob ihre Vielheit oder ihre Einheit? Oder mit anderen Worten: Ist umgekehrt das Reale, das Unbedingte an sich eine Einheit, Eine Substanz, wie es *Spinoza* und so viele vor und nach ihm angenommen haben? Oder ist das Reale in seinem unbedingten Wesen eine Vielheit, eine Anzahl von Substanzen, wie es die *Atomiker*, *Leibniz*, *Herbart* und Andere behaupten? Wir müssen sehen, was sich darauf wird antworten lassen.

Man wird vielleicht meinen, dass ich die Frage nach der Einheit oder Vielheit des Unbedingten eher untersuchen sollte, als dessen Verhältniss zu der gegebenen Wirklichkeit, da die Verhältnisse eines Dinges auch von dessen Beschaffen-

heit abhängen. Allein wir haben bloss zwei Data, auf welche ein Schluss auf das Wesen des Realen an sich begründet werden kann, nämlich: Erstens, den apriorischen Begriff eines Realen, eines Objects, nach welchem dasselbe in seinem eigenen Wesen mit sich selbst vollkommen identisch ist, und zweitens, die Beschaffenheit der gegebenen Welt. Da nun diese letztere also die einzige thatsächliche, factische Prämisse des Schlusses ist, so müssen wir offenbar das Verhältniss der Welt zum Unbedingten untersuchen, ehe wir von ihr auf dieses schliessen wollen. Denn nur aus der Art, wie sich das Gegebene zu dem Unbedingten oder dem Realen an sich verhält, kann etwas aus ersterem in Hinsicht des letzteren gefolgert werden. — Verfährt man in umgekehrter Ordnung, so wird man unvermeidlich zu Trugschlüssen verleitet, welche die ganze Auffassungsweise des Gegenstandes von vornherein verrücken und verfälschen. So hat z. B. *Herbart* eine Mehrheit von Realen oder Substanzen angenommen, weil er, ohne vorhergehende Untersuchung, als etwas Selbstverständliches voraussetzte, dass das Gegebene eine *Wirkung* des Realen an sich sei und sich aus diesem nothwendig ableiten lassen müsse. Ihm war es eben hauptsächlich um eine Erklärung des Gegebenen zu thun, und da »schon der geringste Versuch der Naturerklärung sogleich auf Vielheit der Realen führt« (*All. Met.* I, S. 590), so hat er also ganz unbedenklich den Satz aufgestellt: »*Wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Seyn*« (*Eb.* II, 79). Wenn man aber diesen Satz in der Form eines Syllogismus auseinanglegt, so lautet er folgendermassen:

Das Gegebene ist *nicht* das Reale an sich (dies besagt sein Prädikat »Schein«);

Das Gegebene (der Schein) ist vielfach;

Also ist auch das Reale an sich vielfach,
was ein offener, handgreiflicher Paralogismus ist. *)

*) An diesem Satze *Herbart's* „wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Seyn“ zeigt sich der Gegensatz der beiden oben erwähnten Wege

Uns dagegen kommt es nicht darauf an, zu erklären, sondern bloss zu erkennen. Wir wollen nicht wissen, wie das Gegebene aus dem Realen an sich oder dem Unbedingten hervorgehe, sondern wir wollen bloss wissen, was mit Recht aus der Beschaffenheit des ersteren auf die des letzteren gefolgert werden könne und dürfe. Und dann ist es nach den vorhergehenden Untersuchungen klar, dass wir zu einem dem *Herbart'schen* entgegengesetzten Schlusse gelangen müssen. Aus der Beschaffenheit der gegebenen Welt ergibt sich nicht die Vielheit, sondern die *Einheit* des Realen an sich. Die Annahme einer Vielheit von Substanzen, Noumenen oder Dingen an sich kann eben nur dann einen Sinn haben, wenn

zum Hinausgehen über das Gegebene und die Unhaltbarkeit des von den Metaphysikern eingeschlagenen Weges so besonders deutlich, dass ich ihn nicht ohne einige Bemerkungen lassen will. Der obige Satz setzt offenbar als *nothwendige Prämisse* die Annahme voraus, dass das Sein (das Unbedingte) den zureichenden Grund vom Schein enthalte. Nur unter der Voraussetzung dieser Prämisse konnte jene Behauptung überhaupt Jemandem einfallen. Und so sagt auch *Herbart* in der That: „Wenn das Reale nicht wirkte, woher käme dann die Erscheinung?“ (*Allg. Met.* II, 68). Aber gerade diese Prämisse ist so augenscheinlich unhaltbar, dass *Herbart* selbst sagt: „Sehen wir schon ein, dass die Dinge nicht so sind, wie sie scheinen, so wissen wir hiermit, dass wir die Unwahrheit des Scheins fern halten müssen von der Wahrheit des Seyenden . . . Es läge ja sonst im Seyenden der Keim seines Gegentheils“ (*Lb.*) „Also“, fügt er hinzu, „sind Mittelglieder nöthig“. Diese Conclusion ist äusserst bezeichnend und bemerkenswerth. Trotz der klaren Einsicht, dass der „Schein“ etwas dem Seienden oder den Dingen an sich Fremdes enthält, wovon in diesen auch nicht der „Keim“ liegen kann, will *Herbart* dennoch den Schein aus dem Sein ableiten und erklären, weil sich ihm von vornherein, ohne Prüfung der Glaube eingeprägt hat, dass das Unbedingte, das Seiende der zureichende Grund des Gegebenen enthalten müsse: „Wenn das Reale nichts wirkte, woher käme dann die Erscheinung?“ Auf die offenkundige Thatsache, dass jedes Ereigniss ein anderes vorhergehendes und so weiter ins Unendliche voraussetzt, dass also die Reihe der Ereignisse keiner definitiven Begründung, d. h. dass das Gegebene keiner Erklärung oder Ableitung aus dem Unbedingten fähig ist, hat *Herbart* keine Rücksicht genommen.

das Gegebene als eine Folge oder als ein Produkt der Einwirkung dieser Dinge auf einander angesehen werden darf. Allein es ist gezeigt worden, dass gerade diese Auffassung vollkommen unzulässig, dass die Annahme einer solchen Einwirkung der Dinge ganz müßig ist, da wir nichts von derselben in dem ganzen Umfange unserer Erfahrung antreffen und es ausserdem dem Begriffe eines Dinges an sich direct widerspricht, eine Ursache zu sein. Die Vielheit der Dinge oder Substanzen (d. i. der Körper), welche wir in der Erfahrung wahrzunehmen scheinen, existirt notorisch und nachweisbar nicht in der Wirklichkeit. Hinter dieser scheinbaren Welt aber noch eine imaginäre Welt von unerkennbaren Substanzen annehmen heisst offenbar, einen schlechten Spass mit ernster Miene ausführen. Sagt doch *Herbart* selbst ganz richtig: »Hilft es etwas, wenn man die gegebene Sinnenwelt durch eine andere erdichtete vermehrt?« (*All. Met.* II, S. 162).

Wenn wir von dem Gegebenen zu dem Unbedingten nicht durch einen Schluss auf die Ursache gelangen können, sondern bloss durch das Bewusstsein, dass das Reale an sich, in Wahrheit *nicht* so beschaffen ist, wie wir es in der Erfahrung erkennen, so müssen wir nothwendig die Vielheit des Realen an sich leugnen. Denn da das Gegebene die Darstellung des Realen, nicht wie dasselbe an sich ist, sondern in einer anderen, also diesem fremden Beschaffenheit ist, und da eben die Beschaffenheit des Gegebenen die Form der Vielheit trägt, so müssen wir eben die Vielheit als dem Realen an sich fremd betrachten. So sehen wir denn auch, dass das Gegebene in seiner Vielfachheit und Mannigfaltigkeit ein blosses Geschehen ist, einem steten Wechsel unterworfen. Der Wechsel bedeutet aber, wie schon gezeigt (s. oben S. 215) die sich thatsächlich bewährende *Zufälligkeit* der Formen, in welchen das Reale gegeben ist, d. h. die *Nichtzugehörigkeit* derselben zu dessen eigenem Wesen. In dem Wechsel des Mannigfaltigen erweist sich mithin auch die

Mannigfaltigkeit desselben als etwas dem Realen an sich, dem wahren Wesen der Wirklichkeit Fremdes.

Ist nun aber das Reale an sich eins, so ist dasselbe auch *einfach*, nämlich mit sich selbst vollkommen identisch, also ohne alle Unterschiede in seinem Wesen. Geben wir das Geringste von der Identität des Realen mit sich, also auch von seiner Einfachheit auf, so lassen wir damit eben den Begriff fallen, auf Grund dessen allein wir ein von der gegebenen Wirklichkeit unterschiedenes Wesen der Dinge nicht bloss behaupten, sondern auch nur vermuthen können. Allein diesen Gedanken festzuhalten, scheint fast das menschliche Vermögen zu übersteigen. *Mansel* sagt: »The almost unanimous voice of philosophy in pronouncing that the absolute is both one and simple, must be accepted as the voice of reason also, so far as reason has any voice in the matter.« *) Aber ich weiss von diesem »unanimous voice« der Philosophie nichts. Vielmehr haben Alle, welche ein einziges Reales oder Unbedingtes annahmen, in dem Wesen desselben auch Unterschiede und Relationen vorausgesetzt.

Die *Eleaten* machen davon allein eine Ausnahme; und dass selbst diese eine Ausnahme machen, wird bestritten. Ausser den *Eleaten* kenne ich aber keinen einzigen Denker, welcher die Einheit und Einfachheit des Unbedingten consequent festgehalten hätte. Ich habe mich bemüht, die Gründe einzusehen, welche diesen Gedanken so ganz ausserordentlich schwer machen, und glaube, dass folgende drei Dinge dazu mitwirken:

1) Die Neigung, dem Gegenstande das zuzuschreiben, was von seiner Vorstellung gilt.

2) Die Neigung, unser eigenes, menschliches Wesen für den Typus des Höchsten zu halten.

3) Die Neigung, zu glauben, dass das Unbedingte den zureichenden Grund des Bedingten enthalte.

*) Angeführt in dem Werke von *H. Spencer* „First Principles“, p. 41.

Keine von diesen Neigungen hat die mindeste objective Berechtigung. Wir wollen dieselben nach einander betrachten.

Die Disposition, *den* Gegenstand vorzugsweise für real zu halten, dessen Vorstellung lebhaft und inhaltreich ist, und umgekehrt, denjenigen als einen abstracten Schemen und Schatten anzusehen, dessen Vorstellung abstract, nicht anschaulich und arm an Inhalt ist, hat ihren Grund offenbar in der Macht, welche die sinnliche Wahrnehmung auf das Bewusstsein ausübt. Die unmittelbare und unabweisbare Art, wie sich uns das gegenwärtig Wahrgenommene aufdringt, überwiegt für den sinnlichen Menschen so sehr an Stärke die Affirmationskraft des bloss Gedachten und Erschlossenen, dass es uns gar nicht wundert, wenn die in Reflexion nicht Geübten derselben ganz unterliegen. Aber auch die Denkenden können sich dieser Gewalt bei weitem nicht immer entziehen. Von einer Einsicht zu sagen: »sie ist eine blosser Abstraction«, ist für viele Menschen gleichbedeutend mit: »sie ist eine blosser Einbildung oder Erdichtung«. Allein wir haben in dem Kapitel über die Natur der Vorstellung gesehen, dass die Gewissheit einer Vorstellung, d. h. die Kraft der ihr innewohnenden Affirmation davon unabhängig ist, ob die Vorstellung concret oder abstract ist, ob sie ihren Gegenstand vor sich oder hinter sich hat. Ist es denn noch nöthig, zu sagen, dass die Wahrheit einer Vorstellung ganz und gar nichts mit ihrer Lebhaftigkeit oder Schwäche, ihrem Reichtum oder ihrer Armuth an Inhalt zu schaffen hat? Wir können uns Sphinxen, Gorgonen und Elfen noch so lebhaft veranschaulichen, so gewinnen doch diese Gegenstände nicht die geringste Realität. Und umgekehrt, obgleich wir uns von den Zuständen unter der Sonnenatmosphäre oder im Inneren der Nebelflecke keine anschauliche Vorstellung bilden können, so ist es doch unzweifelhaft, dass diese Zustände wirklich existiren. »Aber in den angeführten Beispielen«, wird man sagen, »wissen wir, obgleich wir von den betreffenden Gegenständen keine anschauliche Vorstellung haben, doch, dass die-

selben einen reichhaltigen Inhalt besitzen, der unter irgend welchen Umständen sich auch einem wahrnehmenden Wesen offenbaren könnte. Während dagegen das schlechthin Einfache schon seinem Begriffe zufolge gänzlich arm und daher bedeutungslos ist.« Das Einfache wäre, wie *St. Mill* sich ausdrückt, »das Minimum der Existenz« (*Examin. etc.* p. 62). Allein hier wird man ebenfalls gerade durch die Neigung beherrscht, welche sich in jenen Fällen geltend machte, nämlich die, dem Gegenstande das zuzuschreiben, was von seiner Vorstellung gilt. *Unser Begriff* des Einigen und Einfachen ist in der That sehr arm und leer; er bedeutet eben bloss etwas, das keine Unterschiede in sich enthält. Aber durch diesen Begriff erhalten wir auch keine Vorstellung von dem *positiven* Wesen des Einigen und Einfachen selbst. Unsere Erfahrung bietet uns keinen Gegenstand ohne Unterschiede in ihm, das Einfache ist in der Erfahrung nicht anzutreffen; auf welche Weise könnten wir also wissen, wie dasselbe beschaffen ist? Doch finden wir selbst in unserer Erfahrung etwas, das uns wenigstens zur Warnung dienen kann, unsere Vorstellungen nicht mit dem Gegenstande derselben zu verwechseln. Das, was ich meine, ist nämlich die *intensive Grösse* oder die Intensität der Phänomene. Dass die intensive Grösse eine Vielheit ist, leuchtet von selbst ein. Denn dieselbe kann vermehrt oder vermindert werden, sie ist eben eine Grösse und Grösse ist gleichbedeutend mit Vielheit. Nichtsdestoweniger sehen wir, dass in der intensiven Grösse z. B. einer punktähnlichen Lichtempfindung oder eines momentanen Tones gar keine Vielheit von Einzelheiten und nicht eine Spur von Unterschieden wahrgenommen oder auch nur vorausgesetzt werden kann, obgleich die Stärke des Lichts oder des Tons in der Wahrnehmung selbst wächst und abnimmt.*)

*) Es versteht sich, dass dieses Einfache der Empfindung durchaus verschieden ist von dem wahren übersinnlichen Einfachen. Ersteres ist ein flüchtiges Phänomen, aus dessen Wesen wir gar nichts über die Natur

Ich will nicht etwa behaupten, dass das Unbedingte eine intensive Grösse sei; ich will nur darauf aufmerksam machen, dass man aus der Dürftigkeit unseres Begriffs nicht die Dürftigkeit oder gar die Nichtexistenz seines Gegenstandes folgern darf. Die objective Wahrheit des Begriffs, welchen wir von dem eignen, unbedingten Wesen der Dinge haben, ist von uns im 2. Buche durch unzweideutige Zeugnisse der Erfahrung selbst bewiesen worden; die abstracte Natur dieses Begriffs hat mithin gar nichts zu thun mit unserer Gewissheit von der Existenz und der Erhabenheit des entsprechenden Gegenstandes. Dieser Gegenstand ist das einzige wahrhaft Reale oder Seiende selbst und die erkennbare, sinnliche Welt hat nur soweit Werth und Realität, als sie an demselben inneren Antheil besitzt.

Der zweite Grund, die Neigung, unser menschliches Wesen für den Typus des Höchsten zu halten, ist ebenso mächtig und ebensowenig berechtigt, wie die erste. So sagt z. B. der fremde Dialektiker in *Platon's* »Sophist«: »Sollen wir uns leichtlich überreden lassen, dass in der That Bewegung und Leben und Seele und Vernunft dem wahrhaft Seienden gar nicht eigne? Dass es weder lebe noch denke, sondern ohne die hehre und heilige Vernunft zu haben unbeweglich sei?« Und selbst *Herbart*, der mit solcher Entschiedenheit lehrte, dass »die Qualität des Seienden schlechthin einfach und allen Begriffen der Quantität unzugänglich sei«, behauptete unbefangen: »Gott darf man sich nicht als einfaches Wesen denken, weil das Einfache völlig werthlos ist« (*Kl. Schr.* III, S. 176).*)

des letzteren erschliessen können. Ueber den Unterschied des Einfachen in der Anschauung und des Einfachen ausserhalb derselben hat *Kant* in seiner Streitschrift gegen *Eberhard* (s. Erster Abschnitt, B) gute Bemerkungen vorgebracht.

*) Daraus kann man ersehen, dass, wenn *Herbart* den Begriff des „einfachen Realen“ als ein Princip des Wissens aufstellte, nach welchem alle Ergebnisse desselben aufgesucht und beurtheilt werden müssen, dies nicht sein ganzer Ernst sein konnte. Denn in der Annahme eines nicht-

Er wollte also lieber einen nichteinfachen, d. h. doch wohl *zusammengesetzten* Gott haben, um nur demselben Menschenähnlichkeit zuschreiben zu können. Thatsache ist eben, dass die Neigungen der Menschen stärker sind, als ihre Einsichten. So namentlich in dem vorliegenden Falle. Weil das uns bekannte physische unbewusste Dasein niedriger steht, als das bewusste menschliche, glaubt man sofort, dass *alles und jedes* unbewusste Dasein überhaupt niedriger stehe. Allein man hat mit Recht schon früher bemerkt, dass es eine Art des Daseins geben kann, welche ebensoweit über das selbstbewusste Leben des Menschen erhaben ist, wie dieses über die dumpfe und stumme Existenz der Materie. Ueberhaupt ist zu bemerken, dass bei der Werthschätzung eines Gegenstandes die Quantität gar nicht in Betracht kommen darf. Das Werthlose bleibt, auch wenn millionenfach vervielfältigt, werthlos; das Höchste dagegen ist quantitativ gar nicht zu messen und aufzufassen.

Die dritte Neigung, vorauszusetzen, dass das Unbedingte den zureichenden Grund der gegebenen Wirklichkeit enthalte, ist schon besprochen worden und wird in dem nächsten Buche noch zur Sprache kommen. Auch der nachlässigste Denker begreift wohl, dass aus dem Einem, welches zugleich einfach ist, die bunte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nicht abgeleitet werden kann. Daher ist die Annahme eines Unbedingten, welches wirklich eins und einfach wäre, von vornherein verurtheilt. »Die eleatische Lehre«, sagt z. B. *Herbart*, »wird von dem Vorwurf niedergedrückt, dass sie das Seyn von der Erscheinung gänzlich losreisse und diese durch jenes nicht erkläre« (*Lehrb. s. Einl.* S. 174). Allein in den Augen eines

einfachen Gottes erweist es sich ja, dass jener Begriff für *Herbart* eine blosse Hypothese war, die man an der Stelle fallen lassen kann, wo sie zu gewünschten Erklärungen nicht ausreicht. Und doch wunderte er sich über die Metaphysiker, welche Gott als etwas Ueberseiendes fassen wollten. „Wie konnte man je das reine Seyn *übersteigen* wollen?“ sagt er, „von dem absolut Nothwendigen reden?“ (*Kl. Schr.* herausg. von Hartenstein, I, S. 216).

»Philosophen«, d. h. eines »Freundes der Weisheit«, ist dieses gar kein Vorwurf. Denn das Ziel eines echten Weisheitsfreundes ist nicht die Erklärung, sondern die Erkenntniss, und die unbefangene Forschung kann möglicherweise zu dem Resultate führen — wie es nach unseren vorübergehenden Untersuchungen wirklich der Fall ist — dass das Gegebene aus dem Unbedingten gar nicht abgeleitet und erklärt werden kann, weil es eben Elemente enthält, welche diesem fremd sind.

Die Folge dieser und der anderen besprochenen Neigungen ist, dass selbst Männer, welche ganz fest behaupten, von dem Nichtsinnlichen und Unbedingten gar keine Kenntniss, ja nicht einmal irgend einen Begriff zu haben, demselben nichtsdestoweniger verschiedene Eigenschaften zuschreiben, die sie natürlich an empirischen Gegenständen kennen gelernt haben.

FÜNFTES KAPITEL.

DIE ERSCHEINUNG UND DER SCHEIN.

Was das Wesen einer Erscheinung ist und warum die empirischen Objecte als blosse Erscheinungen gedacht werden müssen, habe ich schon in einem vorhergehenden Kapitel gezeigt. Jetzt muss ich noch zeigen, wie sich die Erscheinung von dem Schein unterscheidet und worin das Wesen dieses letzteren besteht.

»Ein täuschender Schein«, sagt *Helmholtz*, »tritt nur da ein, wo die normale Erscheinungsweise eines Gegenstandes mit der eines anderen vertauscht wird.«*) Dies ist vollkommen richtig. Der Schein besteht, wie der Irrthum überhaupt, darin, dass ein Object uns als etwas erscheint, was es in der That nicht ist. Von dem gewöhnlichen Irrthum unterscheidet sich der Schein nur dadurch, dass er auch dann fortbesteht, wenn seine Irrthümlichkeit eingesehen und erkannt worden ist, was nur durch die Gewalt, welche die Associationen einer gegenwärtigen Wahrnehmung ausüben, möglich ist. Daher kann es nur in Wahrnehmungen einen Schein geben, nicht aber, wie *Kant* meinte, in dem reinen Denken. Wenn uns z. B. flache Bilder in dem Stereoskop Relief zu haben scheinen, wenn uns unsere eigne Empfindung der Farbe ausser uns zu liegen, oder wenn uns das Ufer, an dem wir vorüberfahren, sich zu bewegen scheint, — so sind das eben Fälle

*) *Helmholtz, populäre wissenschaftliche Vorträge*, 2. Heft, 1871, S. 55.
Denken u. Wirklichkeit. I.

eines eigentlichen Scheins. Es hilft uns nichts zu wissen, dass die Bilder in dem Stereoskop flach sind, oder dass die Farbenempfindung lediglich in uns selbst existirt; wir können es dadurch nicht verhindern, die Bilder in dem Stereoskop als erhabene Figuren und die Farbenempfindung als ausser uns liegend zu sehen. Es ist also klar, dass der Schein, wie der Irrthum überhaupt, nur in Vorstellungen möglich ist, weil darin etwas den Objecten zugeschrieben oder von diesen affirmirt wird, was denselben in der That fremd und fern ist.

Die Vorstellung hat überhaupt zwei Seiten. Sie kann betrachtet werden nach dem, was sie *ist*, und nach dem, was sie *vorstellt*. Da nun jede Vorstellung etwas vorstellt, was sie selbst nicht ist, so kann man sogar die Vorstellung überhaupt als einen Schein ansehen. Denn auch in dem Falle, wenn die Vorstellung mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, ist sie doch an sich von ihm verschieden, wie schon bewiesen worden ist. Das Dasein eines Gegenstandes in der Vorstellung (das Vorge stelltsein desselben) ist daher in der That stets eine Art von Schein, dem Schein wesensverwandt. Doch wird nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nur dasjenige Vorge stelltsein Schein genannt, welchem kein wirkliches, objectives Dasein entspricht.

Dagegen an sich, als ein realer Vorgang betrachtet, ist die Vorstellung selbst etwas Wirkliches, Objectives. Doch ist dieselbe auch in dieser Hinsicht kein Ding an sich, keine Substanz; sie gehört vielmehr zu der Welt der »Erscheinung«, welche mithin von dem eigentlichen Schein durchaus verschieden ist. Da das Reale an sich eins ist, da es also keine Vielheit von Dingen an sich oder von Substanzen in der Wirklichkeit gibt, so folgt daraus, dass die Welt der Erfahrung uns nie und nirgends etwas Anderes, als Erscheinungen bietet. Sowohl unsere Vorstellungen selbst, als auch die von uns erkannten empirischen Objecte sind, soweit sie wirklich existiren, Erscheinungen. Aber die Welt der Erfahrung für einen blossen Schein oder eine irrthümliche Meinung zu halten, wie

es die Eleaten, die vedantischen und die buddhistischen Metaphysiker gethan haben, ist nicht zulässig. Denn damit etwas überhaupt scheinen kann, müssen die Vorstellungen, in welchen allein ein Schein zu Stande kommt, ganz erstlich und wirklich existiren. Aber die Natur der Vorstellung verbürgt das Dasein entsprechender Gegenstände. Also gibt es auch wirkliche Gegenstände, welche blosser Erscheinungen sind. Wären die Gegenstände der Erkenntniss Dinge an sich, dann würde freilich all unser Erkennen blosser Schein sein. Denn dass wir von Dingen an sich nichts wissen können, ist ein allgemein zugegebener Satz. Das, was wir zu erkennen vermeinen, würde also unter dieser Voraussetzung gar keine objective Existenz haben, die Erkenntniss wäre mithin lauter Schein. Allein wir wissen, dass es wirkliche Objecte unserer Erkenntniss gibt, dass die Vorstellung ohne Gegenstand widersprechend ist. Nur sind diese wirklichen Objecte keine Dinge an sich, sondern empirische Gegenstände, nämlich unsere Empfindungen. Dass wir unsere Empfindungen oder vielmehr deren Gruppen als unbedingte Gegenstände im Raume erkennen, *das* ist eine durch die Natur des Subjects bedingte *Vorstellungsart* derselben, welche mit ihrem wahren gegebenen Wesen durchaus nicht übereinstimmt. Unsere Erkenntniss der Körper bietet daher in der That einen blossen *Schein*, denn es entspricht derselben nichts in der Wirklichkeit.

Doch ist auch diese letztere Behauptung nicht ganz genau. Es existiren zwar in Wirklichkeit keine Körper, wie wir sie erkennen, oder vielmehr, ist dasjenige, was wir als solche erkennen, keine Körperwelt, sondern unsere eignen Sinnesempfindungen und deren Gruppen. Aber unsere Sinnesempfindungen würden wir nicht als Körper erkennen können, wenn sie nicht von Natur dieser ihrer Auffassung durch das Subject angepasst wären. Man vergleiche darüber das oben (S. 142 ff.) Gesagte. Unsere Erkenntniss der Körper ist daher zwar ein blosser Schein, aber doch ein Schein, welchem etwas in der Wirklichkeit entspricht, nämlich die Natureinrichtung und die

dadurch bedingte Ordnung unserer Empfindungen selbst. Darum constituirt die Beständigkeit und Gesetzmässigkeit dieses Scheins eine Art bedingter Wahrheit, welche *Kant* »empirische Realität« nannte Für unsere Erfahrung existiren die Körper wirklich, wie für unsere Wahrnehmung die Himmelskörper sich wirklich von Osten nach Westen bewegen; und die Naturwissenschaft hat vollkommen Recht, Voraussetzungen über das Wesen der Körper zum Behufe der Erklärung der Erscheinungen zu machen. Im engeren Sinne versteht man daher unter Schein nicht dasjenige, was nach den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung uns zu sein scheint, was also für alle Sinne und alle erkennenden Subjecte auf übereinstimmende Weise sich als äusseres Object präsentirt, sondern nur dasjenige, wo der Schein des äusseren Daseins bloss durch die Associationen des Wahrgenommenen entsteht, wie in den Hallucinationen, oder wo durch die Macht dieser Associationen die Erscheinungsweise eines empirischen Objects mit derjenigen eines anderen verwechselt wird, wie in den früher angeführten Fällen der stereoskopischen Bilder u. s. w. Hier wird die Empfindung eines Sinnes im Zusammenhange mit Empfindungen anderer Sinne gedacht, mit denen sie in Wirklichkeit nicht verbunden ist.

Dagegen ist das Gegebene selbst, d. h. unsere Empfindungen, ganz und gar kein Schein, sondern es sind wirkliche Objecte, von denen eine vollkommen wahre, objectiv gültige Erkenntniss möglich ist, nämlich wenn man sie gerade für das nimmt, was sie sind, d. h. für Empfindungen in uns, und die Gesetze ihres thatsächlichen Zusammenhangs erforscht. Dies ist die Seite der Erfahrung, welche eine wirkliche Wissenschaft möglich macht. Selbst die Skeptiker geben, wie *Lewes* (*Hist. of Ph.* I., p. 339) berichtet, zu, dass die »Phänomene wahr sind als Phänomene«, d. h. doch wohl, dass von denselben als Phänomenen eine wahre Erkenntniss möglich ist. Wenn also die empirische Erkenntniss in ihrem Grundwesen selbst dennoch etwas Unwahres enthält, wenn die empirischen

Gegenstände dennoch als blosse Erscheinungen, Phänomene, gefasst werden müssen, so liegt hier das Element der Unwahrheit in den *empirischen Gegenständen selbst* und nicht bloss in der Erkenntniss derselben.

Leichten Kaufs meint man über die Schwierigkeiten hinwegzukommen, welche in dem Begriffe einer bloss phänomenalen Existenz liegen, indem man alle Phänomenalität und alle Unwahrheit in die Vorstellungen des Subjects verlegt. Ein wirkliches Object, meint man, könne auf keine Weise etwas Unwahres in sich tragen, es könne auf keine Weise Erscheinung eines anderen Objects sein, als nur so, wie überhaupt eine Wirkung Erscheinung ihrer Ursache ist, wenn alle Modificationen der Ursache nach einem beständigen Gesetze von bestimmten Modificationen der Wirkung begleitet werden. Allein ich habe gezeigt, dass nicht einmal das Verhältniss der Vorstellung zu ihrem Object, geschweige denn dasjenige des Phänomenon zum Noumenon, als eine bloss ursächliche Beziehung gedacht werden kann. Und sind denn die Vorstellungen nicht selbst etwas Wirkliches? Also auch, wenn man annimmt, alle Unwahrheit liege bloss in der Auffassung des Subjects, welches die Dinge (als Noumena verstanden) anders erkennt, als sie an sich sind, so wird doch dadurch die Schwierigkeit um kein Haar geringer. Denn die Thatsache der Unwahrheit kann in keinem Fall aus dem wahren Wesen der Dinge abgeleitet werden.

Man glaubt zwar die Möglichkeit der Unwahrheit sich sehr wohl begrifflich zu machen, wenn man einsieht, wie wir durch die Macht der Gewohnheit oder der Association, durch den Einfluss praktischer Interessen, durch Missverständniss, Unachtsamkeit u. s. w. dazu kommen, uns Dinge anders vorzustellen, als sie wirklich sind. Allein das ist bloss empirische Unwahrheit, Nichtübereinstimmung unserer Vorstellungen mit den empirischen Gegenständen. Man darf doch nicht vergessen, dass diese zweierlei voraussetzt: 1) Den fertigen Gegensatz von Subject und Object des Erkennens, und 2) dass

dieser Gegensatz dem ursprünglichen Wesen der Dinge *fremd* ist. Nur durch diesen Umstand ist die relative Unabhängigkeit des Subjects von den Objecten möglich, welche macht, dass in demselben sich Gestaltungen bilden können, welche mit der Wirklichkeit der Objecte nicht übereinstimmen. Gehörte es dagegen zum wahren Ansich der Dinge, von einem Subjecte erkannt zu sein, so würde bei denselben Sein und Erkenntwerden eben ganz unzertrennlich und ununterscheidbar sein. Die Dinge würden dann gar nicht anders erkannt werden können, als wie sie an sich wären. Gerade dass dieses nicht der Fall ist, dass die Entgegensetzung von Subject und Object dem unbedingten Wesen der Wirklichkeit fremd ist, bildet die fundamentale, nach *Kant'scher* Ausdrucksweise »transcendentale« Unwahrheit, welche die Erscheinung von dem Dinge an sich scheidet und deren Ableitung aus dem letzteren unmöglich macht. Die ewige Nichtbeachtung dieses Umstandes hat ihren Grund darin, dass wir die gegebenen Objecte in unserer gewöhnlichen Erfahrung als Dinge an sich, als selbstexistirende Gegenstände im Raume vorstellen. Denn nie will man das Bewusstsein festhalten, dass diese letzteren mit dem wahren Dinge an sich oder Noumenon nichts Gemeinsames haben. Ja, so gross ist die Neigung, unter einem Objecte überhaupt ein unbedingtes, selbstexistirendes Object zu verstehen und es mit den in der Erfahrung scheinbar erkannten Objecten zu identificiren, dass man fast verzweifeln muss, die Sache einleuchtend zu machen.

Um klar zu sehen, muss man sorgfältig dreierlei unterscheiden: 1) Die empirischen Objecte, welche uns wirklich in unserer Erfahrung *gegeben* sind, nämlich unsere Empfindungen, deren Gesetze und deren Modificationen durch Einwirkung anderer, thierischer und menschlicher, Subjecte. Das sind die wirklichen *Dinge für uns*, welche von unseren Vorstellungen derselben unterschieden sind, aber nicht unabhängig von diesen bestehen. Diese sind die eigentlichen *Erscheinungen*. 2) Die Art, wie wir diese unsere Empfindungen,

oder deren beharrliche Gruppen als reale selbstexistierende Substanzen oder Dinge im Raume erkennen, welcher Erkenntniss aber nichts in der Wirklichkeit entspricht. Dies ist der in unserer Erfahrung enthaltene *Schein*. 3) Das wahre Ding an sich oder Noumenon, welches unabhängig von uns existirt und der ganzen gegebenen Wirklichkeit zu Grunde liegt, von dem uns aber in unserer Erfahrung nichts gegeben ist

Durch unsere Untersuchungen werden wir also zu dem Satze geführt, welcher *Herbart* (*All. Met.* I, S. 285) so ungereimt zu sein schien, nämlich dass die *Erscheinung sich selber erscheint*. Wem könnte sie sonst erscheinen, wenn nicht sich selber? Sie zerfällt eben in zwei Factoren, das Subject und das Object der Erkenntniss, welche nur in ihrer gegenseitigen Relation bestehen können. Aber gerade dieses Zerfallen und diese Relativität ist dem Dinge oder dem Realen an sich fremd. Dasselbe kann also in keinem Sinne weder als Subject noch als Object des Erkennens gefasst und aus dessen Wesen kann die Beschaffenheit des Erkennbaren nicht abgeleitet werden. Es ist eine unbegreifliche Naivetät, wenn *Schopenhauer* (*W. a. W. u. V.* II, S 204) meint, dass die Erscheinung »die *Manifestation* desjenigen sei, was erscheint, des Dinges an sich«, und es daher zum Ziele der Metaphysik macht, das Ding an sich aus der Erscheinung herauszudeuten. Man nennt die empirischen Objecte zwar mit Recht Phänomene, Erscheinungen, aber nicht deshalb, weil in denselben ein Noumenon erschiene, sondern weil *sie selbst uns* erscheinen, während das Noumenon es nicht thut. *Schopenhauer* liess sich offenbar durch die Associationen des Wortes »Erscheinung« und durch die unvertilgbare Voraussetzung, dass das Unbedingte den zureichenden Grund des Gegebenen enthalten müsse, irre führen. Doch hatte er wenigstens einige lichte Augenblicke, wo er einsah, dass die Erscheinung keine Manifestation des Dinges an sich sei und zu der Erkenntniss desselben nichts beitragen könne.

Erscheint denn nicht das Reale selbst in der gegebenen

Wirklichkeit? Ja wohl, allein es erscheint eben nicht, wie es an sich ist, und das ist so gut, als wenn es gar nicht erschiene. Die Erscheinung ist ebensowenig die Manifestation des Dinges an sich, als das Wasser die Manifestation des sie constituirenden Sauerstoffs oder Wasserstoffs ist. Wie die chemischen Elemente in ihren Verbindungen eine ganz neue, ihnen ursprünglich fremde Beschaffenheit erhalten, aus welcher ihr eigenes Wesen gar nicht erkannt werden kann, so tritt auch das Reale in der Erscheinung unter einer ihm an sich fremden Form auf, aus welcher sein wahres Wesen nicht erkannt werden kann. Da nun diese fremde Form oder Erscheinungsweise aus dem eigenen Wesen des Realen selbstverständlich nicht abzuleiten ist, so können wir auch von dem Verhältnisse des Realen an sich zu dessen Erscheinung uns schlechterdings keine Vorstellung bilden. Das Einzige, was wir davon wissen können, ist, wie in einem früheren Kapitel gezeigt worden, dass dieses Verhältniss mit keinem der uns bekannten eine Analogie habe und am allerwenigsten zur Erklärung und Vermittlung der letzteren gebraucht werden dürfe. Die Erscheinungswelt ist aus einem Guss, ist in allen ihren Theilen homogen, nämlich durch keine Uebergänge des Dinges an sich verquickt.*) Alles in dieser Welt steht und

*) Zwar gibt es wohl Uebergänge oder Andeutungen des Dinges an sich, d. h. des wahren, höheren Wesens der Dinge in der Welt der Erfahrung, aber dieselben sind nicht physischer, sondern ästhetischer und moralischer Natur. Solcher Art ist in der äusseren Welt die Schönheit und in der inneren Welt die Poesie, die Moralität und die Religiosität. Diese sind nicht das Product eines Wirkens des Dinges an sich, des Noumenon, sondern die Folge des Umstandes, dass die Welt der Erfahrung mit dem Noumenon oder dem Unbedingten nach einer Seite ihrer Wesens verwandt ist, an der höheren Natur der Dinge inneren Antheil hat, von der erhabenen einen Substanz etwas in sich trägt, weil sie eben doch Erscheinung derselben ist. In diesem Verhältniss ist jedoch nichts Physisches enthalten, nichts von dem Zwang, mit welchem eine Ursache ihre Wirkung nach sich zieht. Dieses Verhältniss ist supraphysischer Natur und eröffnet das Reich der Freiheit.

fällt nach Gesetzen des Zusammenhangs, welche den Erscheinungen selbst inhären. Das wahre Ding an sich auf irgend eine Weise selbst unter diese Gesetze bringen heisst, dasselbe zu einem empirischen Gegenstande machen, also seinen Begriff verleugnen oder aufgeben. Gibt man aber diesen Begriff auf, dann hat man keinen Grund mehr, ausser dem Gegebenen noch irgend etwas anzunehmen

SECHSTES KAPITEL.

DER WAHRE SINN DER RELATIVITÄT ALLES WISSENS.

In neuerer Zeit hat man in England die Lehre von der Relativität des Wissens mit besonderer Vorliebe gepflegt und discutirt. Zuerst hat dort mit grossem Nachdruck, so viel ich weiss, *W. Hamilton* diese Lehre vorgetragen, der jedoch dieselbe nicht consequent festhielt. In dem Werke *St. Mill's* über die Philosophie *Hamilton's* sind zwei Kapitel (das 2. und 3.) der Erörterung dieser Lehre gewidmet. Besonders interessant ist das zweite Kapitel, weil darin alle die verschiedenen Nuancen der betreffenden Lehre kurz und klar auseinandergesetzt sind. Ich glaube aber, dass dieser ausgezeichnete Denker, trotz seines grossen Scharfsinns, einen wesentlichen Punkt in der Behauptung der Relativität des Wissens übersehen hat. *Mill* meint nämlich, die Relativität des Wissens bestehe darin, dass wir bloss unsere eigenen Affectionen und inneren Zustände erkennen können. Nach seiner Ansicht vertreten daher diejenigen die Lehre von der Relativität des Wissens in ihrem extremsten Sinne, welche behaupten, dass wir ausser unseren eigenen Zuständen nicht allein nichts erkennen, sondern dass es auch überhaupt weiter gar nichts zu erkennen gebe. (*S. Exam. etc.* p. 9). Allein das ist ein offenkundiges Missverständniss. Mit der Relativität des Wissens nimmt man ein Element der *Unwahrheit*, der unvollkommenen objectiven Gültigkeit desselben an. Die Behauptung der Relativität des Wissens hat nur Sinn unter

der Voraussetzung, dass die Dinge *an sich nicht* so sind, wie *für uns* und dass wir dieselben nur so erkennen können, wie sie für uns sind. Leugnet man diesen Unterschied des Ansich und des Füruns, so ist zwar alles Wissen relativ, aber diese Relativität implicirt dann keine Unwahrheit des Wissens, keine Beschränkung seiner Gültigkeit. Dann wäre das Wissen unbedingt wahr. Mit der Relativität des Wissens dagegen will man eigentlich behaupten, dass unser Wissen nicht unbedingt wahr sei.

Die Lehre von der Relativität des Wissens hat sich im Gegensatze zu dem gewöhnlichen Bewusstsein ausgebildet, was man nicht übersehen darf. Der nichtreflectirende Mensch nun glaubt: 1) Dass er die Dinge gerade so erkennt, wie sie an sich sind, und 2) dass diese Dinge, eben wie sie erkannt werden, unabhängig von der Erkenntniss existiren, unbedingte Gegenstände sind. Die Unverträglichkeit dieser beiden Bestimmungen hat die ersten skeptischen Bedenken erweckt, welche sich am Ende zu der hier besprochenen Lehre entwickelt haben. Schon *Protagoras* hat den Satz aufgestellt, dass der Mensch das Maass aller Dinge sei, der seienden, wie sie sind, der nichtseienden, wie sie nicht sind, was nach der Auslegung des Socrates in *Platon's »Theätetos«* bedeutet, »dass wie ein jedes Ding mir erscheint, ein solches ist es auch mir, und wie es dir erscheint, ein solches ist es wiederum dir.« Damit hatte *Protagoras* anscheinend die Lehre von der Relativität des Wissens in ihrer äussersten Ausdehnung gepredigt. Allein gerade wenn man diese Lehre zu weit ausdehnt, schlägt sie in ihr Gegentheil um und legt unseren Erkenntnissen eine uneingeschränkte Gültigkeit und Wahrheit bei, welche den Thatsachen widerstreitet. Der Satz des *Protagoras* implicirt nämlich, dass die erkennbaren Objecte von unserer Erkenntniss derselben nicht unterschieden seien, weil sonst natürlich das erkennende Subject nicht das Maass der Dinge sein könnte. Aber wenn die Erkenntniss und ihr Object nicht zwei, sondern eins sind, dann kann es

selbstverständlich keine Unwahrheit und Relativität des Wissens geben. Eine Relation ist doch nicht denkbar ohne zwei Dinge, zwischen denen sie besteht, und ohne Relation ist natürlich auch keine Relativität möglich. Die Unhaltbarkeit dieser Ansicht kommt denn auch überall da zu Tage, wo der *Unterschied* der Objecte von unseren Erkenntnissen klar hervortritt, und dies ist bei jedem factischen *Irrthum* der Fall. So hat schon *Platon* im »Theätetos« geltend gemacht, dass erstens alle Menschen dieselben Gegenstände zu erkennen glauben, und dass also, wenn diese Gegenstände verschiedenen Menschen verschieden erscheinen, nicht alle diese Erscheinungsweisen gleich wahr sein können. Und zweitens, dass wenn man auch von diesen gemeinsamen äusseren Objecten abstrahirt und bloss die eigenen Zustände und Empfindungen eines Menschen in Betracht zieht, auch dort nicht Alles so ist, wie es diesem erscheint. Treffend bemerkt *Platon*, dass den künftigen Verlauf seiner eigenen krankhaften Zustände weniger sicher und richtig der Patient selbst voraussehen kann, als der Arzt, der die Natur seiner Krankheit kennt.

Die extremen Verfechter der Relativität des Wissens in unserer Zeit nähern sich nun dem *Protagoras* ganz wesentlich. Denn nach ihrer Ansicht sind die Empfindungen, welche die einzigen Objecte in der Wirklichkeit sein sollen, zugleich nicht unterschieden von unserer Erkenntniss derselben. Darnach wären aber die Empfindungen die wahren Dinge an sich und von einer Unwahrheit in der Auffassung würde gar nicht die Rede sein können. Denn wie könnte Nichtübereinstimmung zwischen der Erkenntniss und ihrem Objecte, d. h. Unwahrheit stattfinden, wenn Erkenntniss und Object beide eins und dasselbe wären? Allein dies widerstreitet der Thatsache, dass wir unsere Empfindungen nicht als das, was sie sind, nicht als Affectionen und Zustände in uns, sondern als reale Gegenstände ausser uns erkennen und erkennen müssen. In der That kann kein Empirismus weder mit den Thatsachen, noch mit der Lehre von der Relativität des Wissens vereinigt

werden. Diese Lehre hat einen vernünftigen Sinn nur unter der Voraussetzung: 1) Dass die erkennbaren Gegenstände durch die eigene, apriorische Natur des erkennenden Subjects bedingt sind, und 2) dass dieselben gerade wegen dieser ihrer Relativität nicht das wahre, unbedingte Wesen der Wirklichkeit repräsentiren.

Was meint man denn mit der Behauptung, dass die erkennbaren Objecte relativ in Bezug auf das Subject sind, in nothwendiger Beziehung zu diesem stehen? Doch wohl, dass in dem Wesen derselben eine Rücksicht auf das Subject, eine ursprüngliche Anpassung an die Gesetze desselben enthalten sei. Aber diese Relativität der *Objecte* würde noch keine Relativität des *Wissens* ausmachen, wenn es nämlich zur eigenen, ursprünglichen Natur der Dinge gehörte, sich auf das Subject zu beziehen. Denn dann würde eben der Unterschied des Ansich und des Füruns in den Dingen wegfallen; die Art, wie die Objecte ursprünglich an sich sind, würde eben in diesem Falle identisch sein mit der Art, wie sie für das erkennende Subject sind. Dass dem nicht so ist, erfahren wir aus der Thatsache, dass wir die empirischen Objecte als Substanzen im Raume erkennen, welche unabhängig von jeder Beziehung auf ein Subject bestehen.

Diese Thatsache lehrt uns offenbar zweierlei:

1) Dass unserem Begriffe gemäss ein jeder Gegenstand an sich unbedingt und vom Subjecte unabhängig ist. Aber auch 2) dass die empirischen Objecte mit diesem Begriffe logisch *nicht übereinstimmen*, gerade weil sie factisch *demselben angepasst* sind, d. h. also in wesentlicher Beziehung zum erkennenden Subjecte stehen.

Demgemäss bedeutet die Relativität des Wissens Folgendes:

Die scheinbaren Gegenstände unserer Erkenntniss, die Körper sind zwar ihrem Begriffe nach unbedingt, aber diese Erkenntniss hat selbst eine nur bedingte Wahrheit und Gültigkeit. Denn unserer Körpererkenntniss entsprechen, wie wir wissen

keine wirklichen Dinge, sondern nur eine wirklich vorhandene Natureinrichtung unserer Empfindungen, welche die Auffassung derselben als Dinge im Raume möglich macht.

Dagegen existiren die Empfindungen selbst, die gegebenen Objecte der Erfahrung wirklich und es ist von denselben eine absolut wahre, ohne Bedingung und Einschränkung gültige Erkenntniss möglich, nämlich wenn man sie gerade für das nimmt, was sie sind, d. h. für Empfindungen in uns; — aber diese Objecte sind selbst nicht unbedingt, sind keine Substanzen oder Dinge an sich, sondern blosse Erscheinungen, Phänomene, d. h. repräsentiren die Wirklichkeit nicht wie sie an sich, in ihrem ursprünglichen, unbedingten Wesen ist, sondern in der ihr fremden Form der Vielheit, des Wechsels und des Gegensatzes oder der Dualität von Subject und Object des Erkennens.

VIERTES BUCH.



VON DER ERKLAERUNG.

ERSTES KAPITEL.

VON DER ERKLÄRUNG ÜBERHÄUPT.

Irgend etwas erklären heisst, die Gründe desselben angeben, d. h. seinen Zusammenhang mit etwas Anderem, vorher Festgestelltem nachweisen. Da nun der Nachweis eines Zusammenhangs nur durch Schlussfolgerungen geführt werden kann und es zwei Wege der Schlussfolgerung gibt, den deductiven und den inductiven, so ist auch jede Erklärung entweder deductiv oder inductiv. Aber auf welchem Wege auch die Erklärung eines Gegenstandes geführt werden mag, das Ziel aller Erklärung ist immer dasselbe, nämlich das Einzelne und Besondere auf das Allgemeine zurückzuführen.

Ob es sich um einzelne Thatsachen oder um Gesetze handelt, immer besteht die Erklärung sowohl der einen wie der anderen darin, dass sie auf allgemeinere Gesetze zurückgeführt werden. Dass dieses in rein deductiven Wissenschaften, welche durch Syllogismen fortschreiten, wie z. B. in der Mathematik, der Fall ist, braucht kaum erwähnt zu werden. Denn in einem Syllogismus ist der Schlusssatz nichts Anderes, als der Ausdruck des logischen Verhältnisses, in welchem die in den Prämissen ausgedrückten Data zu einander stehen. Da nun eine gegebene Anzahl von Daten in vielfache Verhältnisse zu einander gebracht oder mit einander vielfach verglichen werden kann, so ist klar, dass die Zahl der Schluss-

folgerungen die der Prämissen übertrifft, dass also die letzteren allgemeinerer Natur sind als die ersteren.

Bei den deductiven Wissenschaften hat es auch keine Schwierigkeit, zu verstehen, warum das Allgemeine den Erklärungsgrund des Besonderen und Einzelnen abgibt. Denn dort ist gerade das Allgemeinste unmittelbar gewiss und alles Uebrige kann nur durch dessen Vermittlung |gewiss d. h. in seiner Gültigkeit begriffen werden. Aber wie kommt es, dass wir auf dem Gebiete der reinen Erfahrung, wo nur individuelle Thatsachen gegeben sind, uns bei diesen nicht beruhigen können, sondern dieselben nicht eher begriffen zu haben glaubeu, als bis wir die allgemeinsten Gesetze ihres Zusammenhangs erkannt haben, welche selbst doch nur aus den einzelnen Thatsachen abgeleitet werden können? Wie kann das Abgeleitete den Erklärungsgrund dessen abgeben, woraus es abgeleitet ist? Als Antwort darauf diene Folgendes:

Wenn jedes einzelne gegebene Element in keiner wesentlichen Verbindung mit anderen stünde, so würde eine Erklärung desselben weder nöthig noch möglich sein. Das Denken würde dann schlechterdings keinen Antrieb haben, über dieses Element hinaus zu irgend etwas Anderem zu gehen, um dasselbe aus diesem Anderen zu begreifen. Denn Alles, was von dem betreffenden Elemente in diesem Fall erkannt werden könnte, wäre eben in ihm selber concentrirt. Aber ein so in seinem Wesen isolirtes Element ist uns niemals und nirgends gegeben. Die gleichsam constitutive Flüchtigkeit, Vergänglichkeit aller gegebenen Erscheinungen ist, wie wir wissen, schon aus einem Grunde *a priori* ein Merkmal ihrer Abhängigkeit von Bedingungen, ihres Zusammenhangs unter einander. Aber der Zusammenhang eines Datums mit einem anderen kann auf empirischem Wege nur inductiv erkannt, nämlich nur aus dem steten Zusammenvorkommen beider in der Wahrnehmung gefolgert werden. Da wir nun nie gewiss sein können, dass ein Datum von heute individuell identisch sei mit einem ähnlichen Datum von gestern,

so kommt es uns dabei auch nicht auf die numerische Identität des Einzelnen, sondern bloss auf die Identität in dem *Wesen* mehrerer Erscheinungen an. Diese letztere allein ist unseren Inductionen dienlich. Die Möglichkeit, einen Zusammenhang des Einzelnen zu erkennen, beruht also darauf, dass es in der Natur eine Identität, eine Uebereinstimmung in dem Wesen vieler Erscheinungen, also ein *allgemeines* Element gibt, welches zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten dasselbe ist und somit auch dasselbe erwarten lässt. Daher ist jede Erklärung des Einzelnen ein Zurückführen desselben auf das Allgemeine.

Die Erfahrung zeigt uns nun, dass es Fälle gibt, wo der Zusammenhang zweier Facta ein *vermittelter* ist und dass diese Vermittlung zweifacher Art sein kann.

Ein Factum kann nämlich erstens das Product des Zusammenwirkens mehrere Ursachen sein. Das einfachste Beispiel davon ist das sogenannte Parallelogramm der Kräfte. Wenn zwei Kräfte auf einen Körper in verschiedenen Richtungen wirken, so bewegt sich der Körper in der Richtung der Diagonale des Parallelogramms, welches auf den Wirkungsrichtungen der beiden Kräfte, als Seiten construirt wird, wenn die Länge dieser Seiten nach der respectiven Stärke der beiden Kräfte bestimmt ist. Hier wird die resultirende Bewegung des Körpers dadurch erklärt, dass man sie in die beiden Bewegungen zerlegt, welche der Körper ausgeführt haben würde, wenn er zuerst durch die eine Kraft allein und dann durch die andere Kraft allein bewegt worden wäre.

Eine andere Art der Vermittlung besteht darin, dass ein Antecedens mit einem Consequens nicht direct, sondern durch ein Drittes verbunden ist. Die Erläuterung dieser beiden Arten findet man in dem Kapitel von *St. Mill's* Logik über die »Erklärung der Naturgesetze«, aus welchem ich hier nur die folgende Stelle anführe: »*A* schien die Ursache von *C* zu sein, es ergab sich aber in der Folge, dass *A* nur die Ursache von *B* war, und dass *B* die Ursache von *C* ist.

Man wusste z. B., dass durch die Berührung eines äusseren Gegenstandes eine Empfindung hervorgerufen wird; es wurde indessen zuletzt entdeckt, dass nach unserer Berührung des Gegenstandes, und bevor wir die Sensation erfahren, eine Veränderung in einer Art von Strang, der Nerv genannt wird und sich von unseren äusseren Organen bis zum Gehirn erstreckt, stattfindet. Die Berührung des Gegenstandes ist also nur die entferntere Ursache unserer Empfindung, d. h. nicht die eigentlich sogenannte Ursache, sondern die Ursache der Ursache; die wirkliche Ursache der Empfindung ist die Veränderung in dem Zustande der Nerven« (*M.'s Log.* I, S. 546—7 [p. 519—20]).

Die Erklärung eines solchen vermittelten Zusammenhangs besteht also darin, dass man das vermittelnde Glied, welches sich zuerst der Beobachtung entzog, aufdeckt und nachweist. Der Unterschied der beiden erwähnten Arten liegt, wie man sieht, darin, dass in dem ersteren Fall die Vermittelung eine *zugleichsierende*, in dem letzteren eine *successive* ist. Die zusammenwirkenden Ursachen vermitteln sich ihre gemeinsame Wirkung zugleich; dagegen steht das ein Antecedens mit einem Consequens vermittelnde Element in der Succession zwischen den beiden.

Alle Erklärung besteht mithin überhaupt in dem Zurückführen des Einzelnen und Besonderen auf das Allgemeine, des Zusammengesetzten auf das Einfache, des Veränderlichen auf das Beständige. Man will zuerst den Zusammenhang einer einzelnen Thatsache mit ihren realen Gründen oder Bedingungen wissen. Aber dieses kann nur inductiv, durch Constatirung eines *Gesetzes* des Zusammenhangs erreicht werden; und ein vermitteltes, abgeleitetes Gesetz fordert wiederum zu seiner Erklärung und Begründung die Erkenntniss der ursprünglichen, allgemeinsten Gesetze des unmittelbaren Zusammenhangs, aus deren Interferenz es hervorgeht und welche selbst, als unmittelbare und ursprüngliche, auch unveränderlich sind.

Es ist nachgewiesen worden, dass die Welt, in welcher das Verschiedene nach Gesetzen zusammenhängt, durchweg ein blosses Geschehen ist, sowie auch umgekehrt Alles im Geschehen in nothwendiger Beziehung zu bestimmten Antecedentien steht. Einer Erklärung bedarf also bloss dasjenige, was zum Geschehen gehört, was seinem innersten Wesen nach ein Ereigniss, ein Vorgang, nicht aber ein seiendes Ding ist. Beim Erkennen dessen, was geschieht, kommen aber, wie schon früher erwähnt worden, zwei Dinge in Betracht: 1) Die Beschaffenheit desselben, dass es gerade ein solches und kein anderes ist, und 2) das Factum seines Entstehens oder Zustandekommens. Demgemäss muss alle wissenschaftliche Erklärung eines Vorgangs zwei Momente enthalten, erstens, die Ableitung des Vorgangs aus der *Natur* der Elemente, welche es bedingen, und zweitens, die Ableitung desselben aus einem *bestimmten vorhergehenden Zustande* dieser Elemente, den man zum Ausgangspunkte nimmt. So, um das klarste und einfachste Beispiel anzuführen, erklärt das *Newton'sche* Gesetz der Gravitation die Bewegungen der Himmelskörper in unserem Planetensystem unter der Voraussetzung, dass diese Körper in bestimmten Abständen von einander eine Bewegung mit bestimmter Geschwindigkeit in der Tangente zu ihren Bahnen schon erhalten haben. Diese Erklärung nimmt also zu Grunde nicht bloss die in dem Wesen der Körper liegende gegenseitige Anziehung nach einem bestimmten Gesetze und ihre respectiven Massen an, sondern auch ihre thatsächlichen Abstände von einander und ihre Einzelbewegungen. Die *Kant-Laplace'sche* Hypothese über die Entstehung unseres Sonnensystems greift weiter zurück und leitet die jetzt bestehenden Zustände desselben aus einem früheren verschiedenen ab, wo das ganze System eine einzige, höchst verdünnte und weit ausgedehnte kugelförmige Masse mit einer rotirenden Bewegung gewesen ist. Auch diese nimmt also zum Erklärungsgrund nicht allein die Eigenschaften und Gesetze der Körper, sondern auch einen bestimm-

ten Zustand derselben an. Wir müssen nun sehen, wie weit eine Erklärung in diesen beiden Richtungen gehen und welche Befriedigung dieselbe dem Denken endgültig gewähren kann.

Es ist klar, dass die empirische wissenschaftliche Erklärung der gegebenen Wirklichkeit ihr letztes und äusserstes Ziel erreicht haben wird, wenn es ihr gelingt, die ursprünglichen Elemente alles Daseienden zu entdecken, die unmittelbaren allgemeinsten Gesetze ihrer Wirksamkeit oder ihres gegenseitigen Zusammenhangs zu erforschen und dadurch in den Stand gesetzt zu werden, die gegebenen Zustände der Dinge aus diesen beiden deductiv abzuleiten unter der Voraussetzung eines bestimmten vorhergegangenen Zustandes, gerade so wie die *Newton'sche* Lehre es für die Bewegungen der Himmelskörper thut. Nicht mehr kann die Naturwissenschaft im Allgemeinen erreichen, als für die Gesamtheit der Dinge und Facta dasselbe zu leisten, was *Newton's* Lehre für ein besonderes Gebiet derselben leistet. Was also die Wissenschaft nie leisten kann, ist: 1) Die ursprüngliche Beschaffenheit der Elemente und die unmittelbaren allgemeinsten Gesetze ihrer Wirksamkeit erklären und 2) einen schlechthin *ersten* Zustand derselben nachweisen, in welchem die sämtlichen nachfolgenden Zustände ihren absoluten Ursprung hätten.

Aber, fragt es sich hier, warum soll und darf man auch dieses fordern? Wo liegt das Recht und der Anlass, in der Erklärung des Gegebenen so weit zu dringen?

Was einen schlechthin ersten Zustand der Dinge betrifft, so liegt das Recht und der Anlass, nach einem solchen zu fragen, klar am Tage. Denn keine Ableitung ist definitiv, wenn der Grund, aus welchem sie geführt wird, selbst ein abgeleiteter ist. Setzt der Zustand der Dinge, von welchen wir ausgehen, andere, vorhergegangene Zustände voraus, so führt uns eben das Bedürfniss, welches uns getrieben hat, die nachfolgenden Zustände im Zusammenhange mit diesem

zu erkennen oder aus ihm abzuleiten, zu der Frage nach seinem Zusammenhange mit den vorhergegangenen Zuständen. Aber nicht allein können wir thatsächlich keinen schlechthin ersten Zustand der Dinge erreichen, sondern das Causalitätsgesetz selbst, welches uns nöthigt, einen Zusammenhang der successiven Zustände anzunehmen, das Nachfolgende auf das Vorhergehende zurückzuführen oder aus diesem abzuleiten, verbietet von vornherein, die Möglichkeit eines schlechthin ersten Zustandes auch nur abstract vorauszusetzen. Denn dieses Gesetz bedeutet eben, dass keine Veränderung ohne eine andere, vorhergehende zu Stande kommen kann, dass also eine *erste* Veränderung schlechterdings nicht möglich ist. Hier liegt eine wirkliche Antinomie vor, welche in einem späteren Kapitel noch zur Sprache kommen wird.

Der Grund aber, warum sich das Denken selbst bei der Erkenntniss der ursprünglichen Gesetze des Daseienden nicht beruhigt, ist zuerst der, dass diese Gesetze etwas manifestiren, das nie selbst in der Wahrnehmung gegeben werden kann, nämlich den Zusammenhang der Erscheinungen, welcher ihrem Wesen innewohnt.*) Die Gesetze sind nicht selbst dasjenige,

*) „Was man eine Erklärung eines Naturgesetzes durch ein anderes nennt,“ sagt *Mill*, „ist nur die Vertretung eines Räthsels (*mystery*) durch ein anderes, und macht den allgemeinen Gang der Natur nicht weniger geheimnissvoll; wir können für die allgemeineren Gesetze nicht mehr als für die partiellen ein *Warum* angeben. Die Erklärung kann ein Räthsel, an das man sich gewöhnt hat, und das daher nicht mehr räthselhaft zu sein *scheint*, an die Stelle eines anderen noch ungewohnten setzen“. (*Log.* I, S. 555 [p. 527]). Aber es ist ein Missverständniss, wenn *H. Spencer* meint, dass „weil die *allgemeinste* Einsicht, zu welcher wir gelangen, nicht auf eine *noch allgemeinere* zurückgeführt werden kann, dieselbe auch nicht verstanden werden kann.“ (*First Pr.* p. 73). Die allgemeinste Einsicht könnte auch *selbstverständlich* sein. Ein ähnliches Missverständniss ist es, wenn es in *Platon's* „*Theätetos*“ heisst, dass die ersten Urbestandtheile, welche keine Erklärung aus weiteren Gründen zulassen, deshalb unerklärbar und unerkennbar, obgleich wahrnehmbar seien. Etwas kann sehr wohl keiner Erklärung *fähig* und zugleich keiner

was das Verschiedene unter einander verbindet, sondern sie stellen bloss die Art, wie die innere, uns unzugängliche Verbindung der Erscheinungen in deren wahrnehmbaren Verhältnissen zu Tage tritt, dar. Man nennt dieses unbekanntes Band der Dinge *Vermögen*, *Kraft*, *Potenz* u. s. w., ohne doch wissen zu können, wie dasselbe beschaffen ist. Denn obgleich dasjenige, was die Erscheinungen innerlich zusammenhält, selbst ein empirischer Gegenstand, ein integrierender Bestandtheil der Welt der Erscheinungen ist und durch Induction mit Gewissheit aus diesen erschlossen wird, so kann doch kein Schluss aus dem Wahrnehmbaren uns eine anschauliche Vorstellung von der Natur dieses der Wahrnehmung ewig unzugänglichen Objects verschaffen.

Indessen ist es gewiss, dass selbst wenn wir den inneren Zusammenhang der Dinge unmittelbar schauen könnten, dieses doch unserem Denken keine endgültige Befriedigung gewähren würde. Der Zusammenhang des Verschiedenen ist uns nicht allein aus dem Grunde unbegreiflich, weil wir ihn nie an sich, bloss in seinen Manifestationen erkennen können, sondern auch noch aus dem tieferen Grunde, weil er dem fundamentalen Gesetze unseres Denkens widerstreitet, wie ich das schon früher gezeigt habe. Aus diesem Grunde gibt es gar keinen synthetischen Satz, d. h. kein Urtheil, das die

bedürftig sein. Wenn wir z. B. die Urbestandtheile des Wirklichen wahrnehmen könnten, so würden wir zwar dadurch nicht beruhigt werden, aber nicht deshalb, weil diese Elemente selbst auf keine weiteren zurückgeführt werden können, sondern weil wir in denselben etwas Geheimnissvolles, der Wahrnehmung sich Entziehendes würden voraussetzen müssen, nämlich ihren inneren Zusammenhang unter einander. Denkt man sich dagegen die Urbestandtheile als ganz getrennte Elemente, welche keine geheimnissvollen Beziehungen zu einander bergen, so würde die Wahrnehmung derselben dem Denken eine vollkommene Erkenntniss und Befriedigung geben. Denn in der Wahrnehmung wäre dann eben *Alles* gegeben, was die Natur dieser Elemente enthält, ohne jeden undurchsichtigen und unfassbaren Rest.

Verbindung zweier Daten ausdrückt, bei welchem sich das Denken unbedingt beruhigen könnte, ohne nach einem weiteren *Warum* zu fragen. Daher sucht man sogar nach einem Beweis der einfachen fundamentalen Annahmen, von welchen z. B. die Geometrie ausgeht, trotzdem dass dieselben unmittelbar gewiss sind. Denn die Gesetze des Raumes bedeuten einen Zusammenhang der verschiedenen Eigenschaften oder Bestimmungen desselben, welcher, obgleich *a priori* gegeben, nie in seinem innersten Wesen dem Denken einleuchtend werden kann, weil er eben ein Zusammenhang des Verschiedenen ist. Warum hat z. B. der Raum nur drei Dimensionen? D. h. warum unter den unzähligen möglichen Richtungen, deren Totalität der Raum einschliesst, gibt es bloss und kann es bloss drei geben, welche zueinander senkrecht stehen? Dieses kann weder unmittelbar eingesehen noch aus irgend einem anderen Grunde einleuchtend gemacht werden. Wir wissen bloss, dass dem nun einmal so ist, und müssen uns dabei beruhigen, obgleich das Denken unbefriedigt bleibt. *)

Dasselbe gilt noch mehr von den Gesetzen der Wirklichkeit. Obgleich man z. B. sagen kann, dass das allgemeine Gesetz der Mittheilung der Bewegung in einer gewissen Hinsicht *a priori* gewiss ist, so folgt doch die Gewissheit desselben nicht etwa aus dem Wesen und dem Begriffe der Körper, sondern bloss aus der Nothwendigkeit eines *Maasses* für die bewegenden Kräfte, welches weder durch die Masse

*) Ja, einige Denker haben sogar die Ansicht ausgesprochen, dass ein Raum mit vier, fünf und mehreren Dimensionen sehr wohl denkbar und möglich sei. Allein dies beruht, wie ich glaube, auf einem Missverständniss, auf der Verkennung der fundamentalen Eigenschaft des Raumes, welche darin besteht, die *Totalität* aller möglichen Richtungen in sich zu enthalten. Man kann sich nicht einmal hypothetisch einen Raum denken, welcher *mehr* Richtungen enthielte, als der uns bekannte. Aber eine Dimension ist doch auch nichts Anderes, als eine Richtung. Es ist also klar, dass wenn eine vierte Dimension vorhanden wäre, dieselbe nothwendig in unserem Raume angetroffen werden müsste.

allein noch durch die Geschwindigkeit allein, sondern nur durch beide zusammengenommen geliefert werden kann. Aus dem Begriffe eines Körpers dagegen kann man nie ersehen, dass derselbe bei dem Stosse sich bewegen muss, und noch weniger mit welcher Geschwindigkeit im Verhältniss seiner Masse zu der Masse und der Geschwindigkeit des stossenden Körpers. Vielmehr bedeutet dieses Gesetz der Mittheilung der Bewegung eine dem Wesen der Körper innewohnende Relativität, Beziehung auf einander, welche dem Begriffe des Körpers, als einer Substanz, schlechthin widerspricht. Dieses zeigt sich denn auch in der sog. Inertie der Körper, welche eben bedeutet, dass der Grund ihrer Bewegungen nicht in den Körpern selbst liegt, dass denselben vielmehr alle Bewegung an sich fremd ist. Wie könnte sonst die Bewegung eines Körpers von diesem getrennt und auf einen anderen übertragen werden?

Aber im Grunde sind die mechanischen Gesetze der Körper gar nicht die wirklichen ursprünglichen Gesetze der Natur, obgleich sie uns auf dem Standpunkte des empirischen Erkennens nothwendig so erscheinen müssen. Denn die Körper sind in Wahrheit eine blosse Vorstellungsart unserer Empfindungen. Ich habe gezeigt, dass unsere Empfindungen dem apriorischen Gesetze des Denkens so angepasst sind, dass die Gruppen derselben als Dinge im Raume, als reale Gegenstände ausser uns vorgestellt werden können. Infolge dieser Anpassung müssen uns die Gesetze und Verhältnisse der Empfindungen als durch die Gesetze und Verhältnisse der Körper vermittelt und bedingt erscheinen. Ausführlicher werde ich diesen Punkt im 2. Bande zu erklären suchen. In der That sind aber die Gesetze der Empfindungen allein die ursprünglichen Gesetze der Natur. Dass gewisse Empfindungen stets zusammen in Gruppen vorkommen und dass wiederum andere unveränderlich aufeinander folgen, diese Gleichförmigkeit der Coexistenz und Succession ist in ihren elementaren Bestimmungen, in ihren ursprünglichen allgemeinsten Gesetzen allein

dasjenige, worin sich ein realer, unvermittelter Zusammenhang des Verschiedenen kund gibt, für welchen kein weiterer Grund angegeben werden kann, bei welchem sich aber das Denken nicht ent schlagen kann, nach dem Grunde, nach dem Warum zu fragen.

Denn die einzige, im strengen und eigentlichen Sinne selbstverständliche Einsicht ist diejenige, welche der Satz der Identität ausdrückt, nämlich die, dass ein jeder Gegenstand in seinem wahrhaft eigenen Wesen mit sich selbst identisch ist. Keinem Menschen kann es einfallen, zu fragen: *Warum* ein Gegenstand mit sich selbst identisch sein soll? Denn dieses leuchtet uns unmittelbar ein, kraft des ursprünglichen Gesetzes, welches das Wesen unseres Denkens selbst constituirt. Wären die Gegenstände der Erfahrung mit diesem Gesetze übereinstimmend, wäre alles Gegebene mit sich selbst wirklich identisch, so würde für ein *Warum* überhaupt kein Platz und kein Anlass vorhanden sein. Alles würde sich dann von selbst verstehen; ein Uebergehen von Einem zum Anderen wäre weder möglich noch nöthig. Ein Zusammenhang des Verschiedenen implicirt dagegen, dass die unter einander verbundenen Elemente mit sich selbst nicht vollkommen identisch sind. Dies ist der Grund sowohl davon, dass dieselben einer Erklärung bedürfen, als auch davon, dass die physikalische Erklärung der Wirklichkeit dem Denken keine absolute, endgültige Befriedigung geben kann. Denn die empirische Wissenschaft kann nur den Zusammenhang der Erscheinungen aufdecken, oder vielmehr nicht einmal diesen selbst, sondern bloss die Gesetze desselben, d. h. die verschiedenen (unveränderlichen) Weisen seiner Manifestation. Aber ein Zusammenhang des Verschiedenen ist dem Denken an und für sich unbegreiflich, weil er dem ursprünglichen Gesetze des Denkens widerstreitet. Daher das unablässige Bestreben, über die Erfahrung hinauszugehen, in der Absicht, diesen Widerstreit zu schlichten, was sich eben die *Metaphysik* zur Aufgabe macht. Das Ziel der Metaphysik ist, das Unbedingte, dessen

Begriff in dem ursprünglichen Gesetze des Denkens sich ausdrückt, mit der Welt des Bedingten, wo Alles unter einander zusammenhängt, in Verbindung zu bringen, im Verhältnisse von Grund und Folge zu einander zu fassen, kurz, eine Synthese der beiden zu entdecken, welche sie in einer gemeinsamen, mit sich selbst übereinstimmenden Auffassung vereinigte.

Wenn dieses gelingen könnte, so würde man die gegebene Wirklichkeit in der That vollkommen *begreifen*. Dann würde der Grund der Unbegreiflichkeit der Natur selbst beseitigt sein, welcher eben darin liegt, dass die Beschaffenheit der Naturobjecte mit dem Grundgesetze unseres Denkens nicht übereinstimmt. Aber alle Versuche einer solchen metaphysischen Erklärung sind verfehlt und gescheitert, wie man aus Erfahrung weiss. Der Grund, warum sie alle scheitern mussten, liegt ja schon in dem Umstande selbst, welcher sie veranlasst, nämlich in dem Widerstreit, der zwischen dem Gesetze des Denkens und der Beschaffenheit der gegebenen Dinge besteht. Keine Operationen des Denkens vermögen weder die Relativität und Veränderlichkeit der Naturobjecte zu entfernen, noch das Denkgesetz, welchem diese Eigenschaften der Naturobjecte widerstreiten, abzuändern.

Wenn wir nun in dem Hinansteigen zu den Gründen keine endgültige Befriedigung erreichen können, so gewährt sie uns dagegen im vollen Maasse das Hinabsteigen von den Gründen zu den Folgen. Denn die Prämissen einmal zugeben, ergeben sich aus denselben die Folgerungen durch Substitution des Gleichen für das Gleiche oder des Identischen für das Identische. Das Grundaxiom aller Syllogismen, dass von identischen Dingen dasselbe prädicirt werden kann, ist ein analytischer, selbstverständlicher Satz, welcher dem Denken gar keine Schwierigkeit darbietet. Obgleich also mittelst Syllogismen manchmal neue, vorher unbekannte, oder wenigstens dem Denken unbewusste Gesetze des Zusammenhangs entdeckt werden können, so bringen sie doch dem Denken

keine neue Verlegenheit, sondern scheinen im Gegentheil ganz begreiflich und lichtvoll zu sein, weil alles Unbegreifliche, dem Denken Undurchdringliche in den fundamentalen Annahmen und Thatsachen, nicht aber in dem Prozesse der Ableitung liegt.

ZWEITES KAPITEL.

VON DEM SATZE DES ZUREICHENDEN GRUNDES.

Das in dem vorigen Kapitel erörterte Bedürfniss des Denkens, nach den Gründen des Gegebenen zu fragen, hat man zu einem allgemeinen Gesetze erhoben unter dem Namen des *Satzes vom zureichenden Grunde*, welcher manchmal in der unbeschränkten Form behauptet wird, dass »von einem Jeglichen der Grund angegeben werden müsse, weshalb es eher sei, als nicht sei.«*) Und dass diese übertriebene Ausdehnung des Satzes vom Grunde nicht ganz einer vergangenen Epoche angehört, dafür gibt es Belege in der Gegenwart.

Selbst *Schopenhauer* hat den Satz vom zureichenden Grunde als eine Grundeinsicht hingestellt, die man gar nicht weiter prüfen darf. »Einen Beweis für den Satz vom Grunde zu suchen«, sagt er, »ist eine specielle Verkehrtheit, welche von Mangel an Besonnenheit zeugt. Jeder Beweis nämlich ist die Darlegung des Grundes zu einem ausgesprochenen Urtheil, welches eben dadurch das Prädikat *wahr* erhält.

*) *Spinoza* behauptete sogar (*Ethik*, S. 16), dass „für jedes Ding es eine Ursache oder einen Grund gebe, sowohl weshalb es existirt, als auch weshalb es nicht existirt“, ohne zu bedenken, dass wenn für die Existenz eines Dinges Gründe nöthig sind, die blosse Abwesenheit derselben für die Nichtexistenz des betreffenden Dinges schon ein hinreichender Grund ist.

Eben von diesem Erforderniss eines Grunde für *jedes* Urtheil*) ist der Satz vom Grunde der Ausdruck. Wer nun einen Beweis, d. i. die Darlegung eines Grundes, für ihn fordert, setzt ihn eben hierdurch schon als wahr voraus, ja, stützt seine Forderung eben auf diese Voraussetzung. Er geräth also in den Cirkel, dass er einen Beweis der Berechtigung, einen Beweis zu fordern, fordert. (Die vierfache Wurzel u. s. w. S. 23—4.)

Es ist merkwürdig, wie *Schopenhauer* hier Realgrund und Erkenntnisgrund zusammenwirft, trotzdem dass er die Verwechslung der beiden bei anderen Autoren auf das entschiedenste verdammt. Doch selbst bei dieser Verwechslung ist die angeführte Argumentation nicht haltbar. Wenn *Alles* einen Grund haben muss, so muss auch der Satz vom Grunde selbst einen Grund haben, und man hat also das Recht und die Pflicht, nach seinem *Warum* zu fragen. Wenn aber nicht *Alles* einen Grund haben muss, dann steht sogar eine doppelte Untersuchung bevor. Dann muss man ausmachen: 1) Ob diejenigen Gegenstände, welche von Gründen abhängen, als solche ein gemeinsames Merkmal haben, das den anderen fehlt? Und 2) Wie dieses Merkmal mit der Nothwendigkeit, sich auf Gründe zu beziehen, zusammenhängt? Oder: Welches der Grund ist, dass einige Gegenstände von Gründen abhängen?

Allein die erste Alternative hebt sich selber auf. Wenn *Alles* einen Grund haben muss, so bedeutet dies mit anderen Worten, dass *Alles* *abgeleitet* ist. Aber dann fragt es sich: *Woraus* ist es denn *abgeleitet*? Wäre der Regressus von den Folgen zu den Gründen in jeder Hinsicht ein unendlicher, so hinge die ganze Wirklichkeit am Nichts und das ganze Denken wäre in einer unauflösbaren Antinomie befangen, welche jede Ausübung desselben von vornherein unmöglich machen würde.

*) Nur ein paar Zeilen vorher sagt *Schopenhauer* selbst, dass es gewisse Sätze gibt, „deren eigne Gewissheit nicht wieder aus anderen Sätzen erhellen kann“.

Das nimmt denn auch weder *Schopenhauer* noch irgend ein anderer denkender Mensch an; vielmehr begreifen Alle recht wohl, dass das Bedingte nicht ohne das Unbedingte, das Abgeleitete nicht ohne das Ursprüngliche gedacht werden kann.

In der That ist der Satz vom Grunde so weit entfernt selbstverständlich zu sein, dass vielmehr gerade sein Gegenheil selbstverständlich ist. Denn dem ursprünglichen Gesetze des Denkens gemäss ist jeder Gegenstand in seinem wahren Wesen mit sich selbst identisch, also selbstverständlich und von keinen weiteren Gründen abhängig. Eben der Mangel an Selbstverständlichkeit in den Gegenständen, welche wir erkennen, macht ja, dass wir nach einem *Warum* bei denselben fragen müssen, bildet also die eigentliche Basis des Satzes vom Grunde selbst. Diese Eigenschaft, von Gründen abzuhängen, also auch die Erklärungsbedürftigkeit ist dem wahren, unbedingten Wesen der Dinge fremd. Daher sind wir berechtigt, nicht bloss nach dem *Warum* eines jeden bedingten Gegenstandes zu fragen, sondern auch darnach, *warum überhaupt* irgend etwas von Gründen abhängt und einer Erklärung bedarf. Nur kann freilich auf diese letztere Frage keine genügende Antwort gegeben werden. Denn eben weil die Abhängigkeit von Gründen dem eigenen Wesen der Wirklichkeit fremd ist, kann dieselbe auch keinen Grund in der Wirklichkeit haben. Wir sehen also, dass es nicht allein Dinge — oder wenigstens ein Ding, nämlich das Unbedingte — gibt, welche von keinen Gründen abhängen und keiner Erklärung bedürfen; sondern dass auch Manches, was seinem Wesen zufolge einen zureichenden Grund *voraussetzt*, doch *keinen hat*, nämlich diejenigen gegebenen Elemente der Wirklichkeit, welche ihrem wahren, unbedingten Wesen fremd sind. Diese Elemente bedürfen der Erklärung und sind doch keiner fähig.

Wir müssen nun untersuchen, welches das allgemeine Merkmal des Abgeleiteten und von Gründen Abhängigen ist. Ein solches muss es geben, weil wir sonst nicht würden er-

kennen können, was seinem Wesen nach abgeleitet ist. Auch ein abgeleitetes Object würden wir offenbar so lange für ein ursprüngliches halten, bis wir in ihm ein Merkmal oder ein Kennzeichen seines abgeleiteten Ursprungs entdeckt hätten. Denn die Abhängigkeit eines Gegenstandes von Gründen ist nie selbst in dessen Wahrnehmung mitgegeben.

Wir wissen, dass alles Bedingte ein blosses Geschehen ist und dass alle Ableitung Succession voraussetzt. In einem früheren Kapitel habe ich zu zeigen versucht, dass ausserhalb aller Succession die Abhängigkeit eines Gegenstandes von einem anderen gar nicht denkbar ist. Ueberall ist »abgeleitet« gleichbedeutend mit »nachfolgend« und man kann dem ersten Ausdruck keinen Sinn unterlegen, welcher sich nicht auf den letzteren beziehe.

Da es nun eine Succession sowohl in der Wirklichkeit als im Denken und Erkennen gibt, so gibt es auch zwei Arten von Gründen: Gründe des Werdens oder des Geschehens und Gründe des Erkennens.

Wenn eine Erscheinung ihrem Dasein nach von einer anderen dergestalt abhängt, dass sie stets vorkommt, wenn diese gegenwärtig ist, und nicht vorkommt, wenn diese fehlt, so nennt man die letztere Grund oder Ursache jener. Grund oder Ursache eines Dinges nennt man also dasjenige, was den Eintritt desselben ins Dasein vermittelt und somit seine Existenz selbst bedingt.

Dagegen ist Grund der Erkenntniss eines Dinges dasjenige, durch dessen Vermittlung das Bewusstsein zu der Vorstellung und der Erkenntniss dieses Dinges gelangt. Das Verhältniss von Grund und Folge im Denken ist also im Allgemeinen dasjenige des Vorgedachten und des Nachgedachten. Ich habe aber schon bemerkt; dass in der Ordnung des empirischen Erkennens das Individuelle vorhergeht und das Allgemeine nur aus demselben und durch dasselbe erkannt werden kann, während in der Ordnung des Begreifens umgekehrt das Allgemeine der Grund ist, durch dessen Vermittlung allein das

Individuelle, als dessen Folge, begriffen und erklärt werden kann. Man muss also ein Verhältniss von Grund und Folge in dem thatsächlichen Erkennen und ein Verhältniss von Grund und Folge in dem Begreifen und Erklären des Thatsächlichen unterscheiden.

In den Wissenschaften, wo der Gang des Erkennens deductiv ist, fällt beides in eins zusammen. So werden z. B. die Gesetze des Zusammenhangs im Raume nicht allein begriffen, sondern auch zuerst erkannt auf Grund der Einsicht in die Eigenschaften der einfachen Bestimmungen desselben, als da sind — gerade Linie, Winkel, Parallelität u. s. w.*) Hier, in diesem letzteren Falle, könnte man meinen, dass eine wirkliche Priorität den Elementen zukomme, aus denen die ganze Fülle der Wissenschaft abgeleitet wird; eine Priorität, welche nicht bloss auf dem Umstande beruht, dass das Bewusstsein nur durch deren Vermittlung zu weiteren Einsichten gelangen kann, sondern welche denselben auch an und für sich eigen ist. Linien und Figuren, wird man vielleicht sagen, sind ihrer Natur nach *cher* da, als die Verhältnisse derselben, welche durch Schlussfolgerungen aus ihren Eigenschaften erkannt werden. Wenn man aber bedenkt, dass das einfachste geometrische Element, die gerade Linie selbst ein Verhältniss ist einer Vielheit von Punkten unter einander, und ferner, dass im Raume alle Gesetze und geometrischen Eigenschaften desselben von vornherein und ununterscheidbar *zugleich* sind, so wird man zugeben müssen, dass einem geometrischen Datum keine weitere Priorität vor den anderen zukommen kann, als welche in dessen Fähigkeit liegt, die Erkenntniss der anderen zu vermitteln, dem Bewusstsein als ein Durchgangspunkt zu denselben zu dienen. Die geometrischen Data stehen also nicht an sich, sondern bloss *für das*

*) Hat man doch sogar einen neuen Planeten auf deductivem Wege entdeckt, nicht zu sprechen von manchen Gesetzen des Lichts, der Wärme u. s. w.

Bewusstsein in dem Verhältnisse von Gründen und Folgen zu einander. *Schopenhauer's* Annahme von besonderen *Seinsgründen* im Raume oder in der Geometrie ist daher nicht zulässig; es sind dies Erkenntnisgründe, wie die anderen auch.

Die Verwechslung der realen Gründe, d. h. der Ursachen mit den Erkenntnisgründen hat schon manches Missverständnis veranlasst. So ist man nämlich geneigt, unter einem »zureichenden Grunde« etwas zu verstehen, das die Folge *erzeugt*, aus sich hervorbringt. Dies kommt daher, dass in einem Syllogismus die Prämissen die Conclusion für das Bewusstsein gleichsam erzeugen. Die Conclusion liegt hier schon in den Prämissen und braucht bei deren Zusammenstellung nur herausgehoben zu werden; sie ist eben der blosser Ausdruck des logischen Verhältnisses, in welchem die in den Prämissen ausgedrückten Data zu einander stehen. Das überträgt man nun unwillkürlich auf die Gründe des Geschehens, welche in der Wirklichkeit vorgefunden oder vorausgesetzt werden. Auch hier will man aus der Natur des Grundes ersehen können, warum derselbe gerade solche und keine anderen Folgen oder Wirkungen hervorbringt, wie man in dem Syllogismus aus den Prämissen ersieht, warum dieselben eine solche und keine andere Conclusion begründen. Allein das heisst offenbar, die logische Aufeinanderfolge im Begreifen mit der realen Aufeinanderfolge in der Wirklichkeit verwechseln. Wenn man ein allgemeines Gesetz als den Grund der besonderen Gesetze ansieht, welche nähere Specificationen desselben unter bestimmten Umständen oder Bedingungen sind, so kann man zwar diese letzteren aus ihm begreifen. Dass der Fall der Körper auf der Erde und die Bewegungen der Planeten um die Sonne demselben Gesetze gemäss geschehen, welches auch die Kepler'schen Gesetze dieser Bewegungen begründet, — ist logisch klar. Denn dies geht aus der blossen Subsumption der gegebenen Verhältnisse und Thatsachen unter das Gesetz der Gravitation hervor. Aber das Verhältniss einer Ursache zu ihrer Wirkung ist ganz und gar verschieden von

dem Verhältnisse eines Gesetzes zu dessen Specificationen und Folgerungen. Die Ursache geht nicht in der logischen Ordnung des Begreifens, sondern in der realen Reihe der Succession der Wirkung stets voran; so wie auch umgekehrt, das allgemeine Gesetz nicht der reale Grund oder die Ursache der besonderen Gesetze und einzelnen Thatsachen ist, welche unter ihm stehen, und diese sind nicht Folgen oder Wirkungen, sondern nur Fälle, Beispiele oder nähere Specificationen desselben. Schon *Hume* und *Th. Brown* haben gezeigt, dass in der Natur einer gegebenen Ursache nichts gefunden werden kann, woraus man im Voraus ersehen könnte, von welchen Wirkungen dieselbe begleitet sein wird. Das Verhältniss von Ursache und Wirkung kann daher nur aus Erfahrung, nämlich aus der Thatsache ihres beständigen Aufeinanderfolgens erkannt werden. Es ist aber auch von vornherein unmöglich zu denken, dass irgend ein reales Object ein anderes solches erzeuge. Auch nicht im Entferntesten kann irgend eine Vorstellung von einem solchen Erzeugen gebildet werden. Der reale Grund oder die Ursache einer Wirkung ist nichts Anderes, als das beständige Antecedens derselben im Dasein, und *zureichend* ist dieser Grund, wenn er stets von der *ganzen* Wirkung begleitet wird, wenn keine weiteren Antecedentien nöthig sind, um den Eintritt der Wirkung ins Dasein zu vermitteln und zu bedingen.

Hier liegt aber die Gefahr nahe, in den entgegengesetzten Irrthum zu verfallen, was auch wirklich sowohl *Hume* als *Brown* widerfahren ist. Weil wir den Grund nicht kennen, warum bestimmte Ursachen von bestimmten Wirkungen begleitet werden, haben diese Denker das Vorhandensein eines solchen Grundes überhaupt geleugnet. Aber das heisst offenbar, das Kind mit dem Bade ausschütten. Der Grund davon, dass eine gegebene Ursache nur eine bestimmte Wirkung nach sich zieht, liegt zwar nicht in dieser Ursache allein, ebensowenig wie er in ihrer Wirkung allein liegt; aber er liegt in demjenigen, was Ursache und Wirkung mit einander

verbindet. Der Umstand, dass bestimmte Erscheinungen stets aufeinanderfolgen, kann nichts Anderes bedeuten, als dass sie mit einander verbunden sind. Ich habe schon wiederholt darauf hingewiesen und möchte es noch tausendmal wiederholen, dass der Glaube an die Gültigkeit der Induction gleichbedeutend ist mit dem Glauben an einen wirklichen Zusammenhang der Erscheinungen. Denn die Induction ist nichts Anderes, als der Schluss aus dem steten Zusammenvorkommen gleicher Erscheinungen auf eine Verbindung derselben unter einander.

Wohl ist es wahr, dass die Annahme in einem individuellen Objecte einer Kraft, eines besonderen Vermögens (*power*), andere Objecte zu modificiren und überhaupt Wirkungen hervorzubringen, durchaus unhaltbar ist. In der That kann die Kraft, das Vermögen, Veränderungen zu bewirken, niemals die Eigenschaft eines individuellen Dinges als solchen sein, denn sonst wäre dieses Ding eine unbedingte Ursache, und eine solche ist nicht denkbar. Aber daraus folgt nicht, dass die Kraft überhaupt gar nicht existire. Wenn dieselbe einem Gegenstande nicht in seiner Isolirtheit und Individualität zukommt, so kommt sie doch den Gegenständen in ihren Beziehungen unter einander zu, wie es ja die Erfahrung unzweifelhaft zeigt. Die Kraft ist zwar nicht selbst eine individuelle Ursache, die Eigenschaft eines einzelnen Objects, wohl aber die reale Basis aller ursächlichen Verhältnisse zwischen den Objecten der Erfahrung überhaupt.

Dieses scheinen jene Denker übersehen zu haben. Spöttisch sagt *Th. Brown* darüber: »Alles, was wir wirklich von Causalität verstehen, ist blosser Unveränderlichkeit der Succession; aber wir denken immer, es müsse darin noch etwas stecken . . . etwas sehr Dunkles und Wundervolles, . . . welches jede Veränderung bewirkt, die wir wahrnehmen, nur nicht diejenige Veränderung, durch welche es selbst ein Object unserer Wahrnehmung werden könnte,« (*Cause and Effect*, p. 124). Hier wird übersehen, dass eben die »Unveränderlichkeit der Succession« nichts Anderes bedeuten kann.

als eine *Verbindung* des Successiven, die man daher notwendig annehmen muss, trotzdem dass sie nie selbst wahrgenommen werden kann. Verlangen, dass diese Verbindung selbst wahrgenommen würde, heisst verlangen, dass dasjenige, was die Basis aller causalen Verhältnisse bildet, selbst als das Glied eines causalen Verhältnisses auftrete, was unge-reimt ist.

DRITTES KAPITEL.

WAS IST DIE NEGATION IN DER WIRKLICHKEIT?

Es ist ein sehr bedenklicher und betrübender Umstand dass in der Philosophie eine Belehrung gar nicht möglich zu sein scheint. Wir sehen, dass selbst in den einfachsten, elementarsten Fragen stets Ansichten vertreten und behauptet werden, deren Unhaltbarkeit ganz offen am Tage liegt und auch hundertmal nachgewiesen worden ist. Wenn es in diesem Gebiete der Forschung auch nicht möglich wäre, zu richtigen positiven Ergebnissen zu gelangen, so könnte uns, sollte man meinen, wenigstens doch nichts hindern, uns vor irrthümlichen Meinungen und Annahmen zu bewahren. Allein es wohnt dem Menschen, wie schon *Bacon**) bemerkt hat, eine ganz besondere Vorliebe zur Affirmation, zur Behauptung bei, der zufolge wir lieber glauben und behaupten wollen, auf die Gefahr hin, uns in unserer Ansicht zu irren, als nach dem Vorgange des *Socrates* uns bei dem Bewusstsein unseres Unwissens in Betreff eines Gegenstandes der Forschung zu beruhigen, oder was noch besser wäre, unsere Untersuchungen mit mehr Genauigkeit und kritischer Vorsicht fortzusetzen.

Ein Fall eines solchen unverantwortlichen Irrrens ist die Verwechslung der *logischen* Negation mit der *realen*. Es

*) *S. Neues Organon*, übers. u. herausg. v. *Kirchmann*, SS. 97—98: „Dem menschlichen Verstande haftet der eigenthümliche Fehler an, stets mehr dem Bejahenden als dem Verneinenden sich zuzuneigen, während er doch nach Recht und Ordnung sich zu beiden gleich verhalten sollte.“

scheint unglaublich, dass denkende Männer, ja Philosophen, die Affirmationen und Negationen, die wir in unseren Vorstellungen und deren Ausdrücken über die Gegenstände fällen, für etwas diesen Gegenständen selbst Inhäirendes halten könnten. Man könnte ja mit ebensoviel Sinn auch die Worte, in welchen unsere Affirmationen und Negationen ausgesprochen werden, den Gegenständen als einen Theil ihrer Beschaffenheit beilegen. Dass Wasser *nicht* Kupfer und ein Pferd *nicht* ein Sperling ist, das sind, wie selbst ein Kind einsehen sollte, keine Negationen in diesen Gegenständen selbst, sondern nur in unserem Denken, welches sie unter einander vergleicht und ihre Unterschiede hervorhebt. Nichtsdestoweniger wurden auf dieser Objectivirung der logischen Negation ganze Systeme gebaut und das Missverständniss dauert bis in die Gegenwart hinein fort. So hat z. B. nach *Ulrici's* Ansicht (*Zur log. Frage*, 1870, S. 70) »die Negation im Seyn ganz dieselbe Bedeutung, wie im Denken« und umgekehrt, »im Denken ganz dieselbe Bedeutung, wie im Seyn. Denn was im Seyn die Bestimmtheit ist, das ist im Denken der Unterschied Ein Bestimmtes kann es (d. h. etwas) nur *sein* und gefasst werden mittelst der Negation, mittelst und wegen seiner Unterschiedenheit von Anderem« (*Eb.* S. 72); woraus also folgt, dass ein realer Gegenstand seine sämtlichen Bestimmtheiten und Eigenschaften verlieren muss, sobald sich alle anderen Gegenstände von ihm entfernen und er allein zurückbleibt, ohne die Möglichkeit mit denselben verglichen zu werden.

Am bündigsten hat dieses Missverständniss *Spinoza* ausgesprochen in dem bekannten Satze: *Omnis determinatio est negatio*. Treffend bemerkt darüber *Herbart* (*All. Met.* I, S. 493): »*Spinoza* hielt die Negation im zusammenfassenden Denken, die wir vornehmen, wo wir Eins dem Anderen gegenüberstellen, für eine Negation im Gegenstände selbst. Bei dieser Verwechslung ist es nun kein Wunder, wenn gerade Dasjenige, dessen Position fertig, also geschlossen und vollständig ist, gehalten wird für ein Endliches, in dem Sinne,

als ob ihm etwas mangelte, das man ihm noch zusetzen könnte.

Die eigentliche Consequenz dieser Objectivirung der logischen Negation ist, dass nur dasjenige im vollen Sinne für real zu halten ist, was entweder ganz bestimmungslos ist oder eine unendliche Menge von Bestimmungen und Prädicaten in sich vereinigt. Man wurde indessen durch dieselbe bloss zu der Einbildung eines *ens realissimum* geführt, welches der Inbegriff aller in der Wirklichkeit vorhandenen Prädicate und Realitäten sein soll, und welches selbst *Kant* für ein *Ideal* der Vernunft hielt, das »auf einer natürlichen und nicht willkürlichen Idee gegründet« sei (*Kr. d. r. Vft.*, S. 468). *Kant* erklärte zwar dieses Ideal für ein bloss regulatives Princip der Vernunft, aber von den Pantheisten nach ihm wurde diese Einbildung ganz ernstlich adoptirt, und sogar in unserer Zeit noch behauptet *Mansel* z. B., dass das Absolute und Unendliche (eigentlich zwei ganz unverträgliche Dinge) »nichts weniger sein kann, als die Summe aller Realität«, welche in sich Alles enthält, »was actuell ist, selbst das Uebel inbegriffen.«*)

Wenn Jemand gesagt hätte, dass ein Ochse, der durch die Strasse zieht, eins und identisch sei mit dem Hunde, der ihn anbellt, und mit dem Wagen, an welchem er vorgespannt ist, so würde jedermann diesen Menschen für verrückt halten. Aber jene Philosophen behaupten, dass alle Ochsen, Hunde, Wagen und sonstigen vorhandenen Gegenstände ein einziger Gegenstand seien, und sie werden mit Erfurcht angehört. Und doch ist offenbar die letztere Behauptung nur die unbedingte Verallgemeinerung der ersteren. Der eigentliche Pantheismus ist eine Ansicht von so palpabler Absurdität, dass man mit Widerlegung desselben nur die Zeit verschwenden würde. Kein Mensch ist auch jemals ernstlich Pantheist gewesen. Das hoffe ich im nächsten Kapitel wenigstens an einem

*) Citirt in dem Werke *St. Mill's An Examination* etc. p. 113.

der hervorragenden Pantheisten, an *Spinoza*, zu zeigen. Hier will ich nur die Darstellung, welche *Kant* von dem Begriffe eines *ens realissimum* gegeben hat, anführen.

In der Kritik der reinen Vernunft steht darüber unter Anderem Folgendes :

»Der Satz: alles Existirende ist durchgängig bestimmt, bedeutet nicht allein, dass von jedem Paar einander entgegengesetzter *gebener*, sondern auch von allen möglichen Prädicaten ihm immer eins zukomme Er will soviel sagen, als: um ein Ding vollständig zu erkennen, muss man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen.« Daraus stammt »die Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit«, welche bei näherer Untersuchung »sich bis zu einem durchgängig *a priori* bestimmten Begriffe läutert und dadurch der Begriff eines einzelnen Gegenstandes wird, der durch die blosser Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein *Ideal* der reinen Vernunft genannt werden muss.« (S. 463.)

Die Relativität der gegebenen Objecte bringt es zwar mit sich, dass man einen Gegenstand eigentlich nur dann vollständig kennen würde, wenn man seine Art des Verhaltens gegen *alle* anderen Gegenstände wüsste. Denn die Eigenschaften der erkannten Objecte sind bloss Arten und Weisen, wie sie sich unter einander verhalten. Allein *Kant* und die Pantheisten denken offenbar dabei nicht an die wirkliche Relativität der Dinge, sondern nur an diejenige, welche sie durch ihr Beisammensein im zusammenfassenden und vergleichenden Denken erhalten. Ein Mensch kann viele Gegenstände kennen und *in abstracto* sogar eine ganz unbestimmte Menge vorhandener oder möglicher Gegenstände voraussetzen, und dann sieht er freilich ein, dass ein Gegenstand nicht ist wie ein anderer, und dass in demselben Vieles nicht angetroffen wird, was den anderen eigen ist. Allein was hat dieser Umstand mit den wirklichen Gegenständen selbst oder auch nur mit unserer Erkenntniss derselben zu thun? Wird meine

Erkenntniss eines Tintenfassens z. B. dadurch vermehrt und vervollständigt, dass ich einsehe, das Tintenfass sei keine Nachtigall und keine Parlamentsrede? Und was soll man gar zu dem Einfall sagen, die verschiedenen Prädicatsvorstellungen in dem Kopfe eines Menschen zu der Vorstellung eines Gegenstandes ausser seinem Kopfe, und zwar zu der Vorstellung eines Urwesens zu vereinigen? Dass eine solche Vorstellung nicht allein keine Berechtigung, sondern nicht einmal einen Sinn hat, ist doch *Kant* selbst nicht entgangen. Denn er sagt: »Weil man auch nicht sagen kann, dass ein Urwesen aus viel abgeleiteten Wesen bestehe, indem ein jedes derselben jenes voraussetzt, mithin es nicht ausmachen kann, so wird das Ideal des Urwesens auch als einfach gedacht werden müssen. (Der Besitzer aller möglichen Prädicate »einfach«?) Die Ableitung aller anderen Möglichkeiten von diesem Urwesen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine *Einschränkung* seiner höchsten Realität und gleichsam als eine *Theilung* derselben angesehen werden können. . . . Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein *Grund* und nicht als *Inbegriff* zu Grunde liegen« (*Eb.* S. 467).

Kant hat also mit einem »Inbegriff« angefangen und ist von diesem zu einem »Grunde« gekommen, ohne jeden andern Uebergang, als welcher in den oben citirten Worten »weil man auch nicht sagen kann u. s. w.« liegt. Der Gedanke eines Grundes ist aber offenbar ein ganz anderer, als derjenige eines Inbegriffs. Wie unklar man sich auch einen Grund denkt, so ist doch darin jedenfalls der Unterschied desselben von seinen Folgen mitgedacht und somit der pantheistische Gedanke der Alleinheit aufgegeben. So ist es aber auch stets mit dem Pantheismus ergangen; man behauptet die Einheit des Urwesens mit der Welt und denkt sich dasselbe doch immer als etwas von der Welt Unterschiedenes.

Wenn ich die Annahme betrachte, nach welcher es eine

Negation, ein Mangel in dem Wesen eines Gegenstandes sein soll, dass derselbe nicht die Eigenschaften aller anderen Dinge hat, und die daraus hervorgehende Einbildung, dass das Urwesen oder das Unbedingte alle möglichen Eigenschaften besitze, so will es mir scheinen, dass dieselbe von der Beobachtung der menschlichen Eigenthumsverhältnisse her stammt. Jeder Mensch besitzt sehr Vieles nicht, was andere Menschen haben, und doch könnte er es ganz gut besitzen und benützen, wenn es ihm eben nicht von anderen Menschen vorenthalten wäre. Wenn man nun die Eigenschaften der Dinge auch in dem Lichte eines solchen Besitzes ansieht, dann kann es wohl scheinen, als ob ein Gegenstand, wie *Herbart* sich ausdrückt, etwas »an dem verliert, was andere sind und haben.« *Herbart* bekämpft diese Ansicht mit guten Gründen, allein die beste Bekämpfung besteht darin, dass man zeigt, was eine reale Negation in der Wirklichkeit ist und wie sie sich von der logischen Negation unterscheidet.

Wenn einem Gegenstande etwas fehlt, was zu seinem eigenen Wesen gar nicht gehört, so ist das nicht der geringste Mangel und keine Negation in dem Gegenstande selbst. Zu einer Negation wird es bloss im Denken, welches ausser den Eigenschaften dieses Dinges noch viele andere kennt und einsieht, dass dieselben sich in dem Gegenstande *nicht* vorfinden.

Wenn aber einem Dinge etwas fehlt, was zu seinem eigenen Wesen *gehört*, so ist das ein wirklicher Mangel, eine in dem Gegenstande selbst vorhandene reale Negation, welche man von der logischen genau unterscheiden muss.

Wer würde es für einen Mangel in dem Menschen ansehen wollen, dass derselbe keine Hörner und keinen Schwanz hat? Fehlen aber diese einem Ochsen, so ist das ein wirklicher Mangel. Der Grund davon ist klar: Hörner und Schwanz gehören eben zu dem Wesen eines Ochsen, aber nicht zu demjenigen eines Menschen. Die *Vollkommenheit*

eines Dinges besteht also nicht darin, dass dasselbe alle möglichen oder wirklichen Eigenschaften hat, sondern nur darin, dass dasselbe *alles zu seiner eigenen Natur Gehörende besitzt*.

Aus dem obigen Beispiele eines Mangels der Hörner und des Schwanzes geht es nicht so klar hervor, dass dieser Mangel eine wirkliche Negation in dem Wesen eines Ochsen ist, weil Hörner und Schwanz mehr zu der äusseren Erscheinung dieses Thieres, als zu dessen innerer Constitution gehören. Man nehme aber jeden krankhaften Zustand, sei es des Geistes oder des Körpers, jede Abweichung von dem normalen, seiner eigenen Natur gemässen Zustande eines lebenden Wesens, so wird man zugeben müssen, dass ein lebendes Wesen in einem solchen Zustande nicht mehr ganz es selbst ist. Besonders ist die Geisteskrankheit eine fast vollkommene Entfremdung des Thieres von sich selbst. Ein delirirender Mensch und ein toll gewordenes Thier sind nur noch nach äusserlichen Merkmalen und Eigenschaften mit ihrer früheren, normalen Persönlichkeit zu identificiren.

Eine reale Negation kann aber auch darin bestehen, dass in einem Dinge etwas vorhanden ist, was zu seinem eigenen Wesen *nicht* gehört und was also von demselben *negirt* werden muss. Und zwar kann alle reale Negation auf diese letztere Bestimmung zurückgeführt werden. Denn wenn auch einem Dinge etwas fehlt, was zu seinem eigenen Wesen gehört, so ist dies eben auch ein Umstand, welcher demselben an sich fremd ist oder zu seiner eigenen, normalen Beschaffenheit *nicht* gehört.

Das Vorhandensein einer realen Negation in einem Dinge bildet einen *realen Widerspruch* in demselben, welcher von dem logischen Widerspruch durchaus verschieden ist. Wenn ein Ding etwas enthält, was ihm an sich fremd ist, so ist dasselbe offenbar mit sich selbst nicht vollkommen identisch, und diese Abwesenheit der Identität mit sich ist ein realer Widerspruch, eine reale Nichtübereinstimmung des Dinges

mit sich selbst. Einen *logischen* Widerspruch würde aber dieses Verhältniss nur dann ausmachen, wenn das in dem Dinge vorhandene ihm fremde Element dennoch zu seinem *eigenen* Wesen gehörte, was jedoch, wie alles logisch Widersprechende, unmöglich und undenkbar ist, obgleich es von Einigen, und namentlich von *Hegel* im Ernst behauptet worden ist. *)

Es ist nun schon ausführlich gezeigt worden, dass eine *bedingte* Wirklichkeit überhaupt diejenige ist, welche Elemente enthält, die dem eigenen, ursprünglichen Wesen der Dinge fremd sind. Ich habe schon früher nachgewiesen, dass die *gegebene Wirklichkeit mit dem Grundgesetze* unseres Denkens, welches in den beiden logischen Sätzen der Identität und des Widerspruchs zum Ausdruck kommt, in einem Verhältnisse der Disparität steht, dass dieselbe zwar gegen den Satz des Widerspruchs nicht verstösst, aber auch mit dem Satze der Identität nicht übereinstimmt, weil ihr eben Identität mit sich selber mangelt, und eine solche Verfassung der Dinge nenne ich einen realen Widerspruch. Wir sehen also, dass *Unvollkommenheit* und *Bedingtsein* unter denselben Oberbegriff gehören, nämlich den des »Mangels an Identität mit sich selbst«, d. h. den des inneren realen Widerspruchs. Und so gehören andererseits *Vollkommenheit* und *unbedingtes Sein* unter denselben Oberbegriff, nämlich den der Identität mit sich selbst, beide sind blosser Specificationen des letzteren. Nunmehr wird es, hoffe ich, klar sein, was die Unvollkommenheit, die uns an den Dingen dieser Welt auffällt, in ihrem Grunde selbst bedeutet.

Das Grundgesetz unseres Denkens fordert Identität mit sich. Die *gegebene Wirklichkeit* entspricht diesem Gesetze nicht. Zwischen diesen beiden Mächten besteht daher ein Widerstreit, aus welchem eben alle Philosophie hervorge-

*) Logisch widersprechend ist, wie wir wissen, jede unbedingte Vereinigung des Verschiedenen und nur eine solche.

gangen ist. Unser Geist wundert sich, wie schon *Platon* bemerkt hat, über die Beschaffenheit des Wirklichen und dies treibt ihn zum Philosophiren. Diese Verwunderung entsteht daraus, dass wir in dem uns Gegebenen nicht die vollkommene Uebereinstimmung mit ihm selbst antreffen, welche allein unserem Denken, seiner innersten Natur gemäss, Genüge thun oder Befriedigung verschaffen kann. Wir sehen daher, dass schon sehr früh einige Denker zu dem Bewusstsein dieser discrepanten Natur der gegebenen Wirklichkeit gelangt waren. Mehr als vierhundert Jahre vor unserer Zeitrechnung hat *Heraclit* von Ephesus behauptet, dass alle Dinge Entgegengesetztes in sich vereinigen und einem steten Wechsel unterworfen seien. Die Lehre von dem logischen Widerspruch war damals noch nicht so ausgebildet, dass man denselben vom realen Widerspruch hätte bewusst unterscheiden können. Es handelte sich daher bei diesen alten Denkern bloss darum, zu entscheiden, ob man das wahre, ursprüngliche Wesen der Dinge selbst für widersprechend und wechselnd ansehen müsse oder nur die Art seiner Erscheinung. *Heraclit* entschied sich für das erstere, die *Eleaten* und nach ihnen *Platon* für das letztere. Diese letzteren zeigen aber eben dadurch, dass sie die Wirklichkeit nicht für eine im logischen Sinne widersprechende hielten. Denn ein logischer Widerspruch ist seiner Natur nach unbeding't; er vereinigt eben zwei Bestimmungen, die sich ohne alle Rücksicht auf alles Andere gegenseitig ausschliessen; er würde also nothwendig das ursprüngliche Wesen der Dinge selbst treffen, wenn er überhaupt in den Dingen selbst angetroffen werden könnte. Wenn *Platon* sagte, dass die erkannten Gegenstände zugleich sind und nicht sind, so hat er damit nicht gemeint, dass dieselben zugleich existiren und nicht existiren, was einen logischen Widerspruch ausmachen würde, sondern nur, dass diese Gegenstände eine geschwächte, unvollkommene Realität haben. Der Gedanke von einem Mehr und Minder der Realität ist uns schon durch die

gemeine Erfahrung nahe gelegt, in welcher alle Erscheinungen verschiedene und wechselnde Grade der Intensität haben. Aber die Existenz kann keine Grade haben. Der schattendhafteste Gegenstand ist, wenn einmal vorhanden, eine ebenso feste Thatsache, wie der vollste und mächtigste; und umgekehrt, kann man sich den mächtigsten Gegenstand denken, ohne daraus seine Existenz folgern zu dürfen.

Um so merkwürdiger ist es, dass bei den Neuern in diesem Punkte mehr Unklarheit herrscht. Gleich am Anfang der neuen philosophischen Epoche behauptete *Giordano Bruno*, dass *Aristoteles* sich von Grund aus geirrt habe, wenn er sagte, dass Entgegengesetztes nicht in einem Subjecte wirklich vereinigt werden könne, und in unserer Zeit haben *Herbart* und *Hegel*, von entgegengesetzten Voraussetzungen ausgehend, beide die Wirklichkeit für widersprechend erklärt. Sie meinten eben, dass die logischen Gesetze sich auf die *gegebene* Wirklichkeit beziehen, und da deren Nichtübereinstimmung mit dieser eine Thatsache ist, so hielten sie diese Nichtübereinstimmung für gleichbedeutend mit einem Widerspruch in der Wirklichkeit selbst. Während nun *Herbart* sich bemühte, die vermeintlichen Widersprüche aus der Erfahrung wegzuvernäpfeln, erklärte *Hegel* den logischen Widerspruch für das wahre Wesen der Dinge selbst. Daraus seine Behauptung der Identität des Seins und des Nichtseins, der Einheit der Identität und des Unterschiedes und andere dieser Art und seine Verwerfung der logischen Gesetze des Denkens. Man weiss nur nicht, was man dabei mehr zu bewundern hat, ob die ungeheure Absurdität und Dreistigkeit dieses Gebahrens oder den ausserordentlichen Erfolg, den sich dasselbe bei dem philosophischen Publikum errungen hat.

VIERTES KAPITEL.

DER PANTHEISMUS ODER DIE VERWECHSELUNG DES UNBEDINGTEN MIT DEM ALLGEMEINEN.

Die Metaphysik ist, wie schon bemerkt, der Versuch, das Bedingte dadurch endgültig zu erklären, dass man es aus dem Unbedingten ableitet. Eines der hauptsächlichsten Elemente der bedingten Wirklichkeit, welche einer Erklärung bedürfen, ist nun der Zusammenhang des Verschiedenen nach Gesetzen, die Relativität der Naturobjecte, weil in dieser gerade sich das Bedingte am unmittelbarsten documentirt. Alle metaphysischen Erklärungsversuche müssen nun in Rücksicht darauf von einer der beiden allein möglichen Voraussetzungen ausgehen. Nämlich es muss dabei das Reale an sich, das Unbedingte entweder als eine Einheit, Eine Substanz, oder als eine Vielheit von Substanzen, d. h. von unbedingten Wesen gefasst werden.

Ich kenne nur drei Versuche, die gegebene Wirklichkeit aus einer Vielheit von Substanzen abzuleiten: 1) Die materialistische Atomistik, 2) die Lehre von *Leibniz* und 3) die Lehre von *Herbart*.

Die Materialisten wollen die Erfahrung selbst, die empirische Erkenntnis zu einer Metaphysik machen. Allein wenn dieses möglich wäre, dann brauchte man keine Philosophie dazu. Wenn die Körper wirklich existirten, so würden wir ja das Unbedingte unmittelbar wahrnehmen und es wäre dann nicht nöthig, hinter dem Wahrnehmbaren noch nach

etwas Weiterem zu suchen, da das Unbedingte eben der letzte Kern der Wirklichkeit und der äusserste Grenzstein der Forschung ist. Allein wir sehen vielmehr, dass die Körper der Theorie etwas ganz Anderes sind, als die Körper der Wahrnehmung. Es sind nichtwahrnehmbare Atome oder Kraftcentra, von welchen kein Mensch sagen kann, was sie *sind*, sondern nur, wie sie sich unter einander verhalten. Die Relativität macht nicht etwa einen zufälligen Zustand, sondern das ganze Wesen dieser Dinge selbst aus. Ein relatives Absolutes aber ist, wie Jedermann einsieht, eine *contradictio in adjecto*. Sobald es sich herausgestellt hat, dass die Körper, welche wir wahrnehmen, nicht in eben der wahrgenommenen Beschaffenheit das Unbedingte, die wirklichen Dinge selbst sind, darf man offenbar diese letzteren, auch wenn man eine Vielheit derselben annimmt, nicht mehr nach der Analogie der Körper, welche sich ja eben als etwas *nicht-Unbedingtes* erwiesen haben, sondern nur nach den Forderungen des Begriffs bestimmen. Eine Metaphysik darf also in keinem Falle Körperlehre sein. So gross ist indessen die unter den Materialisten herrschende Unklarheit, dass viele derselben alle Metaphysik verspotten, ja sich über die Annahme eines »Dinges an sich« überhaupt lustig machen und doch zugleich die Materie nicht bloss für wirklich existierend, sondern sogar für das einzige Existierende halten. Sie sind also noch nicht zu dem elementaren Bewusstsein gelangt, dass eine wirklich existierende Materie ein Ding an sich, ein transcendentales Object wäre, dass die Materie nur deshalb in Wahrheit kein Ding an sich ist, weil sie überhaupt kein Object in der Wirklichkeit, sondern bloss eine Vorstellungsart im Subjecte ist. Die denkenden, consequenten Empiristen haben schon längst erkannt, dass man die Erfahrung nur dann von Metaphysik rein erhält, wenn man das Dasein der Körper leugnet.

Leibniz hat den dem materialistischen entgegengesetzten Versuch gemacht, seine Monaden, aus welchen er die Welt

ableitet, nach der Analogie unseres inneren, psychischen Wesens zu fassen. Seine Monaden sind alle vorstellende Wesen und stehen in einer durch Gott vorher bestimmten Harmonie unter einander, so dass jede derselben das ganze Universum in sich abspiegelt. Aber diese Lehre kränkelt an demselben Fehler, wie die materialistische. Auch sie fasst das Unbedingte als den empirischen Gegenständen ähnlich, als relativ und bedingt auf und verfehlt daher von vornherein das Ziel der metaphysischen Erklärung. Wenn man die Monaden selbst aus Gott ableiten und ihnen eine wesentliche Relativität unter einander beilegen muss, warum dann nicht einfach die Welt der Erfahrung, wie sie einmal da ist, aus Gott ableiten oder durch diesen entstehen lassen? Wozu die Einschlebung dieses Pseudo-Unbedingten, welches weder dem Begriffe Genüge thut, noch zur Erkenntniss des Gegebenen etwas beitragen kann, da Alles in der Erfahrung auch ohne dasselbe gerade so sein würde, wie es gegenwärtig ist? Da ist schon, wie *Brown* richtig bemerkt hat, die Metaphysik der Genesis viel grossartiger, nach welcher Gott sprach: Es werde Licht! und es ward Licht. Solche Lehren, wie die von *Leibniz*, können nur zur Ergötzung subtiler Köpfe dienen, haben aber keinen wissenschaftlichen Werth, so dass man auch mit der Widerlegung derselben sich nicht lange aufzuhalten braucht.

Herbart allein hat eine Ableitung des Gegebenen aus einer Vielheit unbedingter Monaden oder Realen versucht mit dem Bestreben, alle Relativität von dem Wesen derselben fern zu halten, da sie dem Begriffe des Unbedingten offenbar widerspricht. Aber *Herbart* ist auch durch diesen Versuch in einen ganzen Haufen logischer Widersprüche verwickelt worden und hat sich zu Behauptungen verleiten lassen, welche selbst dem einfachsten Verstande als unhaltbar und widersinnig sich enthüllen. Eine ausführliche Widerlegung der *Herbart'schen* Ableitung halte ich darum nicht für nöthig, zumal ich oben (S. 285—6) bewiesen habe, dass eine Einwirkung

wirklicher, unbedingter Dinge auf einander, erstens ohne Widerspruch nicht gedacht werden und zweitens, zur Erklärung des Gegebenen nichts beitragen kann. Ich werde daher in dem weiteren Verlaufe dieses Werkes die Annahme einer Vielheit unbedingter Wesen nicht mehr berücksichtigen. Nur die Realität der Körper, als welche allein keine Erzeugnisse der blossen Phantasie sind, wird in einem Kapitel des 2. Bandes einer ausführlichen Prüfung unterworfen. In dem Nachfolgenden dagegen werden diejenigen metaphysischen Lehren den Gegenstand unserer Betrachtung und Untersuchung ausmachen, welche das Unbedingte als eine *Einheit* fassen und den Zusammenhang der gegebenen Welt mit dieser Einheit zu begreifen suchen.

Diese Lehren zerfallen in zwei grosse Gruppen, von denen die eine das Unbedingte als mit der Welt identisch und dieser innwohnend, die andere als von der Welt unterschieden und ausser ihr liegend fasst. Die erste Gruppe umfasst die Lehren, welche man im Allgemeinen die *pantheistischen* nennt, und die andere die *theistischen*. Wir werden beide nach einander prüfen und namentlich in dem gegenwärtigen Kapitel die pantheistische Voraussetzung durchnehmen.

Zuerst sage ich nun, dass der pure, strenge Pantheismus ein nicht zu vollziehender, unmöglicher Gedanke ist, der zwar von Manchen behauptet, aber von Keinem wirklich gedacht worden ist. Denn der pure Pantheismus besteht in der Behauptung, dass alle die vielen und verschiedenen Gegenstände, die wir erkennen, gerade in ihrer Vielheit und Verschiedenheit ein einziger Gegenstand seien, welcher eben das Unbedingte ist. Die offenbare Ungereimtheit dieser Behauptung dispensirt uns von einer besonderen Widerlegung derselben. Ich bemerke daher bloss, dass wenn es erlaubt und möglich wäre, zu denken, dass Vieles und Verschiedenes ursprünglich, seinem unbedingten Wesen nach eins sei, dasselbe nach der unausbleiblichen Consequenz des Begriffs auch *unmittelbar* eins sein würde, wie ich schon früher gezeigt

habe. Wäre die Einheit des Wirklichen von seiner Vielheit nicht getrennt und nicht verschieden, so würde sie eben in und mit dieser Vielheit unmittelbar gegeben sein. Wir dagegen sehen, dass uns unmittelbar nichts gegeben ist, als eine Vielheit von Erscheinungen, deren Zusammenhang nie in ihrer wahrgenommenen Beschaffenheit entdeckt, sondern nur inductiv aus der Ordnung ihres Daseins im Zugleichsein und in dem Aufeinanderfolgen erschlossen werden kann. Die Einheit des Verschiedenen liegt also anderswo, als in dessen Verschiedenheit.

Was daher die Pantheisten unter ihrem Absoluten oder Gott denken, ist nie eine Einheit, welche mit der vielfältigen Welt der erkannten Gegenstände wirklich identisch wäre, sondern sie verstehen darunter vielmehr den bloss erschlossenen immanenten Zusammenhang der Dinge, das *allgemeine* Element der Natur, welches sie sich, natürlich in einer höchst confusen Weise, als einen realen Gegenstand denken, welcher der Träger der vielgestaltigen Welt sei. Der Pantheismus ist in der That die *Verwechslung des Unbedingten mit dem Allgemeinen*, zu welcher schon *Platon* durch seine Ideenlehre den Weg gebahnt hat. Nichts kann aber falscher und verkehrter sein, als diese Verwechslung. Denn wenn es einen Begriff gibt, welcher demjenigen des Unbedingten am diametralsten entgegengesetzt ist, so ist es gerade der des Allgemeinen, da dasselbe eben nichts Anderes, als die Relation des Verschiedenen unter einander ist. *Schopenhauer* hat daher Recht, wenn er sagt: »Der Fortschritt vom Theismus zum Pantheismus ist der Uebergang vom Unerwiesenen und schwer Denkbaren zum geradezu Absurden« (*Par. u. Paral.* II. S. 85); nur dass *Schopenhauer* selbst auch einen Pantheismus unter einem anderen Namen gelehrt hat. Sein »Willc« als »Ding an sich« ist doch auch nichts Anderes, als der allgemeine Zusammenhang der Dinge nach Analogie des menschlichen Willens gedacht und zugleich zum Unbedingten erhoben. Es scheint zwar, dass derjenige, welcher den immanenten Zu-

sammenhang und die natürliche Ordnung der Dinge bloss für den unbedingten realen Träger derselben hält, nur eine einfache Verkehrtheit begeht, während derjenige, welcher diese natürliche Ordnung noch ausserdem Gott nennt, eine doppelte Verkehrtheit begeht, da mit dem Worte »Gott« in dem Bewusstsein jedes Menschen mehr oder weniger der Begriff des unbedingt Guten und Vollkommenen verbunden ist, und die natürliche Ordnung der Dinge nichts weniger als unbedingt gut und vollkommen ist. Allein beides kommt dennoch auf dasselbe hinaus, wenn es sich nämlich erweist, dass der Begriff des Unbedingten von demjenigen des rein Guten und Vollkommenen unzertrennlich ist, und dass also in der That unter dem Unbedingten nichts Anderes, als Gott verstanden werden kann.

An der Behandlung des Zusammenhangs der Dinge nun, welcher einen der vornehmsten Gegenstände der metaphysischen Erklärung bildet, zeigt sich am deutlichsten die sonderbare und so sehr verwirrende Tendenz des menschlichen Geistes, eine Thatsache nie rein für sich, abgesondert von allen möglichen und unmöglichen Erklärungen derselben zu fixiren, sondern die Facta und deren jeweilige Erklärungen stets als ein unzerlegbares Object zusammen zu denken. Das ist eine Art mentaler Chemie, wie es die Engländer nennen, welche zu den wunderlichsten Betrachtungen Anlass gibt. So sehen wir z. B., dass der innere Zusammenhang der Dinge entweder ganz geleugnet — nämlich von einigen Empiristen — oder für den realen Grund der Dinge selbst erklärt — von den Pantheisten, — oder endlich als die Folge, die Wirkung eines ausserweltlichen realen Grundes — von den Theisten — angesehen wird. Keinem will es einfallen, sich zu fragen: Was wir denn eigentlich von dem inneren Zusammenhang der Dinge selbst, der ja mittelst Induction aus den Thatsachen erschlossen wird, auf Grund dieser Thatsachen denken und behaupten sollen, ehe wir daran gehen, ihn nach irgend welchen Voraussetzungen zu erklären?

Hier werden vorläufig die folgenden Bemerkungen über diesen Gegenstand genügen:

1) Die Anerkennung der Gültigkeit der Induction ist gleichbedeutend mit und unzertrennlich von der Anerkennung eines wirklichen Zusammenhangs der Dinge und Erscheinungen dieser Welt. Bedingte Vereinigung des Verschiedenen, Verbindung desselben nach Gesetzen haben wir oben (im 2. Buch) sogar als den allgemeinen Charakter der Welt der Erfahrung erkannt. Dieser Zusammenhang, dieses Band der Erscheinungen muss nun aber als ein *reales Element* gedacht werden, welches die Erscheinungen zusammenhält, obgleich wir aus nie von dessen Beschaffenheit eine anschauliche Vorstellung machen können, da diese eben nie in unserer Wahrnehmung vorkommt. Es ist doch schlechthin unmöglich zu denken, dass die gegebenen Erscheinungen unter einander zusammengehalten und doch durch *nichts* zusammengehalten werden. Was sie zusammenhält, muss etwas Wirkliches sein und wir müssen uns nur hüten, von diesem wirklichen Etwas nicht mehr zu behaupten, als wozu uns die Induction aus den That-sachen berechtigt. Wenn wir daher in der wahrnehmbaren Beschaffenheit der Erscheinungen selbst eine offen ausgesprochene Rücksicht auf einander bemerken, wie sie in der unveränderlichen Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung zu Tage tritt oder in den Gruppen zugleichseiender Erscheinungen, welche einander so angepasst sind, dass deren Complex unter sehr verschiedenen und wechselnden Umständen stets als derselbe identische Körper wahrgenommen werden kann, — so kann diese Rücksicht und Anpassung nichts Anderes, als ein Zeichen davon sein, dass die betreffenden Erscheinungen innerlich mit einander verknüpft sind. Diese ihre Verknüpfung ist »innerlich« heisst, sie liegt hinter ihrer wahrnehmbaren, unmittelbar gegebenen Seite; denn unter dem »Inneren« der Objecte kann eben nur dasjenige verstanden werden, was dem erkennenden Subjecte nicht unmittelbar zugänglich ist.

So muss man den Zusammenhang der Erscheinungen auffassen, wenn man ihn rein als eine durch Induction constatirte Thatsache nimmt. Die Induction berechtigt uns bloss zu der Annahme von *Kräften*, welche nach den in der Erfahrung erkannten Gesetzen wirken. Von einer Kraft können wir nichts wissen, als dass dieselbe etwas Intensives ist und das einheitliche Element bedeutet, welches die, in der Wahrnehmung ausser einander gegebenen, Erscheinungen verknüpft. Wir müssen zugeben, dass in diesem unbekanntem Etwas der Grund liegt, warum gewisse bestimmte Erscheinungen näher unter einander als mit den übrigen verbunden sind, warum das Auftreten der Erscheinungen sowohl im Zugleichsein wie in der Aufeinanderfolge gerade nach den uns bekannten und nicht nach anderen Gesetzen erfolgt. Wir müssen daher diesem unbekanntem Etwas eine reichhaltige Natur zuerkennen, ohne jedoch uns erlauben zu dürfen, über dieselbe Vermuthungen aufzustellen, welche ja nothwendig bloss Luftsprünge sein würden. Nur einen auffallenden Umstand, nämlich die merkliche Aehnlichkeit oder Verwandtschaft zwischen der objectiven, allgemeinen Ordnung der Dinge ausser uns und dem Denken oder der Vernunft in uns, muss man zu begreifen suchen. Wie dieses ohne grundlose, metaphysische Voraussetzungen geschehen kann, werde ich im 2. Bande andeuten.

2) Die Hauptsache aber, welche wir von der inneren Verbindung der Erscheinungen, die wir Kraft nennen, einsehen und festhalten müssen, ist, dass dieselbe ein *empirischer Gegenstand*, ein integrierender Bestandtheil der Welt der Erscheinungen, kein metaphysisches, transcendentales Object oder Noumenon ist. Wie die Geschwindigkeit (eine Kraft) eine blosser Function der Bewegung ist, so ist jede Kraft, jede Causalität eine Function des Geschehens selbst. Allgemein gesagt, der Zusammenhang des Verschiedenen ist eine Function dieses letzteren, existirt nur mit und in demselben. In der Ordnung des Begründens sind die

Objecte eher da, als ihre Verhältnisse und nicht umgekehrt. Das allgemeine, verbindende Element der Natur für das Unbedingte zu halten und aus demselben die gegebene mannigfaltige Beschaffenheit der Einzelercheinungen ableiten zu wollen, hat ungefähr ebensoviel Sinn, als wenn man das Dasein der Bürger eines Staates aus dessen Verfassung ableiten wollte. Das ist es nun aber gerade, was die Pantheisten unternehmen, deren Lehren daher sämmtlich auf einem ziemlich ärmlichen Missverständniß beruhen.

Hier will ich zunächst die Lehre des *Spinoza* ein wenig ins Auge fassen, dessen Consequenz ganz besonders gerühmt wird. Die Ansicht dieses »consequenten« Denkers ist so unklar, dass einige dieselbe für einen Akosmismus, Andere dagegen für einen Atheismus hielten. Zu beiden Auffassungen ist in *Spinoza's* Schriften der Grund anzutreffen. Was das Verhältniss des Einen Unbedingten zu der Vielheit der erkannten Welt betrifft, so findet man in dessen »Ethik« eigentlich vier verschiedene Behauptungen darüber. Erstens, »sind die einzelnen Dinge nur die Erregungen der Attribute Gottes oder die Zustände, wodurch die Attribute Gottes sich auf eine feste und bestimmte Weise darstellen« (*Eth.* S. 32). Zweitens, verhält sich nach *Spinoza* das eine Unbedingte zu den vielen Dingen der Welt wie eine Definition zu den Folgerungen, welche aus ihr hervorgehen: »Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muss Unendliches auf unendlich viele Weise folgen, d. h. Alles, was von einem unendlichen Verstand erfasst werden kann« u. s. w. (*Eb.* S. 24—5). Hieraus ergibt sich nach ihm, dass drittens, Gott die wirksame Ursache von allen Dingen sei, welche von einem unendlichen Verstand erfasst werden können. Und zwar nicht einmal die unmittelbare Ursache von Allem ist Gott nach *Spinoza*. Was endlich ist und eine beschränkte Existenz hat, sagt er, »hat aus Gott oder aus einem seiner Attribute folgen müssen, insofern es in einer gewissen Weise erregt angesehen wird« (*Eb.* S. 33). Dies ist das »Insofern«, von welchem

Herbart sagte, dass dasselbe die bequemste aller Manieren sei, Vielheit in die Einheit hineinzubringen. Endlich, viertens, ist nach *Spinoza* Gott die wirkende Natur (*natura naturans*), die er zwar definiert als »solche Attribute der Substanz, welche deren ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, d. h. Gott, soweit er als freie Ursache betrachtet wird« (*Eb.* S. 35), unter der er aber nichts Anderes gemeint haben kann, als eben das innerlich wirkende Princip der Natur, d. h. das allgemeine, verbindende Element derselben, welches sich in der natürlichen Ordnung der Dinge documentirt.

Obgleich also *Spinoza* keinen Anstand nahm, Denken und Ausdehnung, so disparat diese auch sind, in dem Wesen seiner Substanz ohne Weiteres zu vereinigen, so hat doch auch nicht einmal er gewagt, das Unbedingte für die unmittelbare Einheit aller Dinge, für ein wirkliches *έν και παν* zu erklären. Eine Vielheit von Dingen kommt nach ihm nur daher, dass Gott auf verschiedene Weise erregt angesehen wird. Von wem Gott erregt und von wem er bei der Hervorbringung der Dinge als erregt angesehen wird, darüber gibt *Spinoza* natürlich keine Auskunft. Das sind Worte, welche anstatt der fehlenden Begriffe stehen und deren Mangel verbergen sollen. Weil nun eben mit der Lehre des *Spinoza* kein bestimmter Sinn verknüpft werden kann, ist es geschehen, dass dieselbe sowohl für einen Akosmismus als für einen Atheismus gehalten worden ist. Schenkt man nämlich den Beteuerungen *Spinoza's* Glauben, dass nach ihm das Eine allein unbedingt ist und die Fülle der Realität besitzt, so muss man consequenterweise die vielen Dinge dieser Welt für bloße Erscheinungen halten, welche ein Element der Unwahrheit und Nichtigkeit in sich tragen, das sie von dem wahrhaft Seienden unterscheidet und sie nicht für eigene Zustände oder Bestimmungen desselben ansehen lässt; man nähert sich also der eleatischen Ansicht, dem Akosmismus, welcher durchaus kein Pantheismus ist. Allein das war es gar nicht, was *Spinoza* eigentlich meinte. Verfolgt man seine

weiteren Ausführungen, so wird klar, dass er die Dinge der Welt vielmehr für wirklich hielt und unter Gott eigentlich nur deren verbindendes Princip und deren natürliche Ordnung verstanden hat, was reiner *Atheismus* ist, weil das wirkende Princip der Natur ein Bestandtheil derselben ist. Daher heisst es auch bei *Spinoza* oft: »Gott oder Welt«.

In Ermangelung klarer Gedanken suchen die Pantheisten ihre Ansicht durch kräftige Behauptungen zu unterstützen, ohne Rücksicht auf deren Absurdität. Zu solchen gehört z. B. die Behauptung *Schelling's* (und auch *Schopenhauer's*), dass das Unbedingte in jedem Einzeldinge der Erfahrung ganz vorhanden sei. Da müsste also das Unbedingte so vielemal ganz vorhanden sein, als es Einzeldinge in der Welt gibt; zugleich soll aber dasselbe in allen ungetheilt und eins sein. Es ist doch wahrhaftig ein unglücklicher Umstand, dass Worte so leicht die Stelle der Gedanken vertreten können. Auch nur beiläufig erwähne ich den sog. *Panentheismus*, nach welchem, wie *Schopenhauer* es spottend, aber richtig ausdrückt, Gott himmelweit von der Welt verschieden und doch mit derselben ganz eins ist und bis über die Ohren in ihr steckt. Hier liegt nicht allein das Widersprechende, sondern auch das Gemachte und Absichtliche der Behauptung zu klar am Tage.

Ich kenne nur eine einzige Gestaltung der pantheistischen Lehre, welche, wenn nicht einen verständlichen Sinn, so doch wenigstens eine verständliche Absicht des Denkens sehen lässt, wo man wenigstens weiss, was die Leute eigentlich meinen und sagen wollen, nämlich die Voraussetzung, dass die vielen Dinge der Welt ursprünglich, in ihrem früheren Zustande eine Einheit ausgemacht haben und durch *wirkliche Theilung* dieser Einheit zu einer getrennten Existenz gelangt sind. Dabei denkt man sich einen Rest der ursprünglichen Einheit, welcher unter allen den getrennten Stücken am meisten von dem gemeinsamen Stoffe enthält und daher gewissermassen als der Repräsentant jener Einheit und als der

Mittelpunkt aller sich zerstreuenden Elemente angesehen wird. Das ist es ungefähr, was in den sog. *Emanationslehren* vorgebracht wird. Es wird wohl auch eine Abnahme in der Vollkommenheit der Elemente im Verhältniss zu ihrer Entfernung von dem Mittelpunkt angenommen. Denn man ist ja gewöhnt zu sehen, dass das aus einem Mittelpunkt im Raume sich Zerstreunde mit der Entfernung immer dünner wird, und Vollkommenheit bedeutet bei den Pantheisten nichts Anderes, als das Quantum der Realität, das Mehr derselben. Es versteht sich von selbst, dass der Gedanke der Theilung einer realen Einheit keinen Sinn hat. Denn unter einer Einheit kann nur verstanden werden entweder etwas, das gar nicht getheilt werden kann, in welchem Falle allein es eine reale Einheit ist, oder eine Verbindung des Verschiedenen, welche aber dann nicht vor diesem vorhergehen kann, weil sie ein blosses Verhältniss desselben ist.

Eine ausführlichere Widerlegung des Pantheismus erachte ich nach allem früher Gesagten für unnöthig. Dass der Pantheismus die Vielheit der Welt nicht erklären und aus seinen Voraussetzungen nicht rechtfertigen kann, ist eine altbekannte Sache. Ich will nur noch auf einen Umstand aufmerksam machen, der mit allem Pantheismus vollkommen unvereinbar ist. Das ist nämlich das Vorhandensein der *Unwahrheit* in der Welt. Warum zerfällt Alles in ein Subject und ein Object des Erkennens? Warum muss Alles, was in den Objecten da ist, sich noch einmal in den Vorstellungen derselben wiederholen? Und warum erscheinen dem Subjecte die empirischen Gegenstände als eine Welt unbedingter Wesen, während es in Wahrheit nur ein einziges Unbedingtes gibt? Kein Pantheist hat auch nur den Versuch gemacht, dieses zu begreifen und zu beantworten. Noch unüberwindlicher steht dem Pantheismus das *Uebel* entgegen, da dasselbe vollends nicht als zur ewigen Ordnung gehörend und in dem eignen, unbedingten Wesen der Dinge begründet gedacht werden kann.

Von den zwei früher angeführten allein möglichen Wegen zum Hinausgehen über das Gegebene kann der Pantheismus keinen benutzen und sich durch keinen rechtfertigen. Denn der Schluss auf die Ursache oder den Grund der Welt, auch wenn er gültig wäre, würde nothwendig die Unterscheidung des Grundes von der begründeten Wirklichkeit ergeben, also nicht zu einer pantheistischen, sondern zu einer theistischen Auffassung der Welt führen. Und das Bewusstsein, dass die Wirklichkeit an sich, in ihrem eigenen, unbedingten Wesen nicht so beschaffen ist, wie wir sie erkennen, implicirt, dass die erkannte Welt Elemente enthält, welche dem Unbedingten an sich *fremd* sind und also weder mit ihm identificirt noch aus ihm abgeleitet werden können. Wenn dagegen das Unbedingte mit der Welt identisch wäre, was könnte dann die unnöthige Annahme dieses Unbedingten überhaupt zu bedeuten haben? Dann wäre eben die Welt selbst unbedingt und die Erfahrung eine Metaphysik. Versteht man unter der Welt die Körper, so hat man die materialistische Erhebung der Erfahrung zur Metaphysik. Versteht man dagegen darunter den gegebenen Stoff der Wirklichkeit, welcher einem steten Wechsel unterworfen ist, so hat man die *Heracrito-Hegel'sche* Erhebung der Erfahrung zur Metaphysik. Die offenbare Inconsequenz beider Ansichten besteht darin, dass sie sich überhaupt nicht mit der Erfahrung, wie sie ist, begnügen, sondern dieselbe umdichten, die Materialisten — zu der Vorstellung einer Welt nichtwahrnehmbarer Atome, *Hegel* — zu der Vorstellung einer vermeintlichen »Idee«, welche in der Welt den Kreis ihrer Umwandlungen durchläuft. Zu beiden ist nicht die geringste Veranlassung vorhanden, wenn man die Welt selbst für das Unbedingte hält.

Der Pantheismus war einfach ein Einfall unkritischer Köpfe, welche von dem Bedürfniss des menschlichen Denkens nach Einheit fortgerissen, dasselbe dadurch zu befriedigen suchten, dass sie das zu Erstrebende als bereits gefunden und gewonnen postulirten. Hat doch *Kant* selbst gesagt, dass

es wünschenswerth wäre, Alles aus einem Princip abzuleiten (*Kr. d. Urth.* S. 25—6); das unkritische Denken aber kann jeden seiner Wünsche realisiren, durch den einfachen Kniff nämlich, dass es sich einbildet, denselben auf irgend eine Weise schon realisirt zu haben.

FÜNFTES KAPITEL.

DER THEISMUS.



Viel verbreiteter als der Pantheismus und von weniger offener Unhaltbarkeit ist die theistische Ansicht, nach welcher die Welt oder wenigstens das Geschehen und die gesetzmässige Ordnung derselben eine unbedingte ausserweltliche Ursache hat. Gewöhnlich wird diese ausserweltliche Ursache als ein menschenähnliches Wesen mit Intelligenz und Willen gedacht, welches man dann Gott nennt. Doch kommt es vor allen Dingen darauf an, die Probleme und Fragen nicht *en bloc* zu nehmen, sondern sie genau zu sondern und jedes einzeln zu untersuchen, weil sonst natürlich keine Klarheit des Denkens in Betreff der untersuchten Gegenstände erreicht werden kann. Es werden daher zuerst zwei Hauptfragen zu beantworten sein: 1) Ob der Schluss auf eine ausserweltliche Ursache überhaupt gültig ist und 2) ob, wenn derselbe gültig wäre, das dadurch Erschlossene als das Unbedingte gedacht werden könne? Erst im 2. Bande werde ich untersuchen, in wie weit dem wirkenden Princip in der Natur Menschenähnlichkeit beigelegt werden darf.

In dem Kapitel über das Verhältniss der gegebenen Wirklichkeit zum Unbedingten habe ich schon gezeigt, dass das Unbedingte nicht als Ursache gedacht werden kann, und, da die Ursache der Welt selbst nothwendig unbedingt sein müsste, eine Verursachung der Welt überhaupt undenkbar ist; aber es wird nicht überflüssig sein, diesen Gegenstand

auch für sich, abgesondert von allem Anderen zu erörtern. Wir werden uns also an die Beantwortung der obigen Fragen machen.

Die erste Frage implicirt nun drei verschiedene Probleme: 1) Ob der Stoff der Welt selbst geschaffen sein, mit anderen Worten, eine Ursache haben könne oder nur das Geschehen in derselben? Und da bei der Erklärung dessen, was geschieht, zweierlei in Betracht gezogen werden muss, die Beschaffenheit desselben und das Factum seines Entstehens, so haben wir also noch die folgenden zwei Fragen zu beantworten: 2) Ob eine erste Ursache des Entstehens, des Geschehens überhaupt angenommen und gedacht werden könne? Und 3) ob die Beschaffenheit des Geschehens, d. h. die gegebene Gesetzmässigkeit desselben auf eine ausserweltliche Ursache zurückgeführt werden dürfe?

Unter dem Stoff der Welt kann wiederum zweierlei verstanden werden, entweder die sog. Materie oder die gegebenen empirischen Gegenstände, d. h. die erkennenden Subjecte und deren Empfindungen.

Wenn die Materie selbst etwas Wirkliches ist, so kann von einer Schöpfung oder Erschaffung derselben natürlich nicht die Rede sein. Denn unter der Materie wird das Unbedingte im Raume gedacht, dessen Wesen und Dasein gar nicht in die Zeit fällt und also auch in keinem Sinne als verursacht und entstanden angesehen werden kann. Ist aber die Materie in Wahrheit nicht das, als was sie gedacht wird, so ist sie, wie schon früher gezeigt, überhaupt gar nichts in der Wirklichkeit, sondern nur eine Vorstellungsart im Subjecte. Den Ursprung dieser Vorstellungsart zu untersuchen ist dann lediglich Sache der Psychologie und Erkenntnisslehre, nicht die der Metaphysik.

Spricht man aber von einer Schöpfung des gegebenen Stoffes der Erfahrung, so kann darunter ebenfalls nur eine Schöpfung aus Nichts gemeint sein. Allein die Behauptung einer solchen enthält einen zweifachen Widerspruch. Der Ge-

danke eines Entstehens aus Nichts ist, wie gezeigt worden, überhaupt unmöglich und leer. Jedenfalls bedeutet aber dasselbe ein Entstehen *ohne Ursache*. Eine Schöpfung aus Nichts ist also eine offenbare *contradictio in adjecto*. Was aus dem Nichts entsteht, kann unmöglich eine Ursache haben; denn dann müsste diese Ursache in einem Verhältniss zum Nichts gedacht werden, welches das Nichts zu einem Etwas machen würde. Das wäre ein unbedingtes bedingtes Entstehen, welches keinen Sinn hat. Weiter über diese Annahme zu sprechen, ist überflüssig. Es kann höchstens von einer unbedingten Verursachung der *Veränderungen*, nicht aber der Stoffe, die Rede sein und diese bildet gerade den Gegenstand unserer zweiten Frage

Es fragt sich also, ob eine erste, unbedingte Ursache von Veränderungen gedacht werden kann? Es versteht sich von selbst, dass man unter dieser unbedingten Ursache nicht selbst eine Veränderung, sondern einen seienden, realen Gegenstand denken will und muss. Denn dass die Veränderungen selbst nicht unbedingt sind, wird ja schon dadurch eingeräumt, dass man nach einer Ursache derselben sucht. Unter der unbedingten Causalität eines Gegenstandes kann nun zweierlei verstanden werden: Entweder 1) dass er Veränderungen in sich selbst, oder 2) in anderen Gegenständen unbedingt verursacht, wie *Kant* sich ausdrückte, »eine Reihe des Geschehens schlechthin anfängt.«

Sagt man nun, dass ein Gegenstand in sich selber Veränderungen ohne jede weitere Ursache bewirken kann, so bedeutet dies einfach, dass in dem betreffenden Gegenstände Veränderungen ohne Ursache, d. h. unbedingt erfolgen können. Denn es ist schlechterdings nicht möglich, in das Verhältniss eines Gegenstandes zu sich selber die Unterscheidung von Bedingung und Bedingtem und mithin überhaupt ein Bedingtsein hineinzubringen. Könnten aber irgendwo Veränderungen ohne Ursache geschehen, dann brauchte man natürlich nicht nach einer ersten Ursache der Veränderungen zu fragen.

Sagt man dagegen, dass ein Gegenstand Veränderungen in anderen Gegenständen unbedingt verursachen könne, so kann mit dieser Behauptung kein verständlicher Sinn weder in Hinsicht des bewirkenden Gegenstandes noch in Hinsicht seiner Wirkungen verbunden werden. Denn es gibt schlechterdings kein anderes Merkmal der Abhängigkeit einer Wirkung von ihrer Ursache, als dass sie dieser in der Succession unveränderlich nachfolgt. Denkt man sich nun unter der Ursache einen Gegenstand, in welchem selbst sich keine Veränderungen ereignen, so kann der Wechsel der Wirkungen durchaus in keinem Verhältnisse zu dem Wesen dieser Ursache gedacht werden. Ein unwandelbares Antecedens würde offenbar nur ein unwandelbares Consequens haben können; das bringt ja nothwendig die Abhängigkeit des letzteren von dem ersteren mit sich. Schreibt man einer unveränderlichen Ursache veränderliche, wechselnde Wirkungen zu, so widerspricht man sich selber. Denn man leugnet dann gerade denjenigen Zustand der Wirkung, in welchem allein ihre Abhängigkeit von der Ursache sich documentiren würde.

Jede Annahme einer unbedingten Causalität ist gleichbedeutend mit der Annahme eines unbedingten Entstehens, eines ersten Anfangs, was eben die Negation der Causalität ist. Denn wenn in einem ruhenden Zustande eine Veränderung schlechthin, urplötzlich sich ereignete, so würde sie eben ohne Antecedentien, also unbedingt sich ereignen. Könnten aber Veränderungen unbedingt, ohne Ursachen oder Antecedentien sich ereignen, dann brauchte man ja nicht nach Ursachen oder gar nach einer ersten Ursache von Veränderungen zu fragen. Solche Veränderungen wären eben selbst erste Ursachen und könnten zu jeder Zeit vorkommen. Man sieht also, dass alle Annahme einer ersten Ursache, einer unbedingten Causalität dem Gesetze der Causalität selbst widerspricht, welches doch der einzige Grund ist, nach Ursachen überhaupt zu fragen.

Wenn nun das Factum des Entstehens oder der Ver-

änderung selbst keine unbedingte, ausserweltliche Ursache haben kann, so kann es ebensowenig auch die Beschaffenheit der Welt, in welcher Veränderungen vorkommen, d. h. die Gesetzmässigkeit derselben haben. Wenn die Reihen der Veränderungen kein ausserweltliches Antecedens haben können, so können es auch die Gesetze derselben nicht haben. Die Gesetze sind die Arten und Weisen, wie sich der Zusammenhang der Erscheinungen in ihrem wahrnehmbaren Dasein und ihren Verhältnissen manifestirt. Mit welchem Grund und Recht dürfte man nun voraussetzen, dass dieser Zusammenhang der Erscheinungen selbst eine ausserweltliche Ursache habe? Derselbe bildet eben die beständige, in dem Wesen der Dinge liegende Bedingung, unter welcher ein gesetzmässiges Verhältniss von Antecedens und Consequens von Ursache und Wirkung in der Wirklichkeit überhaupt stattfindet. Behaupten dass diese beständige Bedingung selbst verursacht sei, ein unveränderliches Antecedens habe, hat also offenbar keinen Sinn. Denn das hiesse ja. voraussetzen, dass eben dasjenige, was die Grundlage aller Causalverhältnisse ausmacht, selbst das Produkt eines solchen Verhältnisses sei.

Die Ansichten der Theisten über diesen Gegenstand sind, wie man weiss, verschieden. Einige Nachfolger von *Descartes* und auch *Berkeley* glaubten, dass Gott selbst zu jeder Ursache die Wirkung schaffe und Alles unmittelbar aneinanderpasse, kurz selbst die Rolle spiele, welche man sonst der natürlichen Verknüpfung der Dinge zuschreibt. Andere dagegen meinten, dass Gott die Dinge der Welt von Anfang an so eingerichtet habe, dass dieselben ohne weitere Beihülfe, nach immanenten Gesetzen des Zusammenhangs ihre Ordnung erhalten. Diese Einrichtung kann man nicht anders, als mit *Leibniz* eine prästabilierte Harmonie nennen. Wie man sich die Sache sonst noch denken kann, bin ich nicht einmal im Stande zu begreifen. Ich glaube, dass jede theistische Ansicht sich auf eine von diesen beiden zurückführen lasse, wenn sie über-

haupt einen verständlichen Sinn hat. Aber keine von diesen beiden Ansichten hat irgend welche Berechtigung. Denn wenn Gott dasselbe leisten soll, was die natürliche Verknüpfung der Dinge leistet, und man zu ihm auf demselben Wege des Schliessens gelangt, wie zu dieser, so fällt er mit ihr in eins zusammen. Die Behauptung seiner Ausserweltlichkeit ist dann eben eine baare Behauptung, welche aus den Grundlagen des Schlusses auf keine Weise hervorgeht.*) Wenn dagegen Gott nicht selbst die Rolle des Vermittlers zwischen den Erscheinungen übernimmt, sondern man eine von ihm unterschiedene natürliche Verknüpfung der Dinge annehmen muss, so hat die Behauptung, Gott habe diese Verknüpfung geschaffen, noch weniger Sinn, denn alles Schliessen auf die Ursache setzt eben diese Verknüpfung des Verschiedenen in der Succession voraus.

Schliesslich zeigt es sich noch zum Ueberfluss, dass wenn es auch zulässig wäre, auf eine Ursache der allgemeinen Ordnung und Gesetzmässigkeit der Welt zu schliessen, dieser Schluss doch nie über die Erfahrung hinausführen und das Unbedingte erreichen würde. Alles, was durch den Schluss auf die Ursache erkannt wird, ist *eo ipso* schon ein empirischer Gegenstand. Dieses muss kurz und bündig nachgewiesen werden.

Der Satz der Causalität kann nur entweder aus blosser Erfahrung durch Induction gewonnen oder aber *a priori* gewiss sein. Ein Drittes ist nicht möglich. In keinem von diesen Fällen führt er zu dem Unbedingten.

Stammt der Satz der Causalität selbst aus Erfahrung her, so kann er selbstverständlich nie dazu dienen, über die

*) Sehr deutlich ist diese Verwechslung bei *Brown (Cause and Effect* p. 378) ausgedrückt: „Who performs a single action of daily life in reliance on the similarity of the future to the past, has already confessed the existence of God.“ Ganz recht, wenn, wie *Brown* an einer Stelle (*Eb.* p. 405) sagt, „God is one of the powers of nature“, aber nicht im anderen Falle.

Erfahrung hinauszugehen. Das empirische Fortschreiten von Gegenstand zu Gegenstand, die Induction ist eben ein Schliessen von ähnlichen Fällen auf ähnliche; es ist also physisch unmöglich, auf inductivem Wege eine Ursache zu erschliessen, welche von den empirisch gegebenen dem Wesen nach verschieden wäre. Alles, was durch Induction gewonnen wird, ist eine blosse Erweiterung der Erfahrung. Denn deren Gültigkeit beruht eben auf der Voraussetzung einer Verknüpfung der Erscheinungen, die sie zu einem Complexe der erfahrungsmässigen Wirklichkeit macht.

Ist aber der Satz der Causalität *a priori* gewiss, so ist er auch ausnahmslos gültig und es geht dann aus demselben die schon nachgewiesene Folgerung hervor, dass *alle* Ursachen mit ihren Wirkungen nach gemeinsamen unwandelbaren Gesetzen zusammenhängen. Denn wenn in den ursprünglichen, nicht abgeleiteten Causalgesetzen, in dem unmittelbaren Verhältnisse zwischen Ursache und Wirkung eine Veränderung eintrete, so würde dieselbe ohne Ursache eintreten müssen, was dem Satze der Causalität widerspricht. Also auch unter der Voraussetzung der apriorischen Gültigkeit des Causalbegriffs gehören *alle* Ursachen ohne Ausnahme in den Context der Erfahrung, sind empirische Objecte oder physikalische Antecedentien der Veränderungen, mithin wie diese bedingt.

Man muss sich an den Umstand erinnern, dass jeder Zusammenhang, jede Verknüpfung nothwendig gegenseitig ist. *A* kann nicht mit *B* verbunden sein, ohne dass *B* zugleich mit *A* verbunden wäre. So ist es auch in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung. Da aber die Ursache in der Succession vor der Wirkung vorhergeht, vor dem Eintritt dieser schon existirt, so scheint sie eine gewisse Unabhängigkeit von der Wirkung zu besitzen. Daher gewöhnt man sich leicht an den Gedanken einer absoluten Ursache. Allein eine solche widerspricht dem Causalitätsgesetze selbst. Eine Ursache ist zwar ihrem Dasein nach von ihren Wirkungen unabhängig,

aber ihr *Wesen* bezieht sich nothwendig auf alle Wirkungen, die sie unter verschiedenen Umständen hervorbringen kann. Treffen die Umstände ein, so tritt auch die gehörige Wirkung unausbleiblich ein, und dass gerade eine solche und keine andere Wirkung eintritt, ist ebensowohl in der Natur der *Ursache*, wie in den sonstigen mitbetheiligten Umständen begründet.

Auf allen Wegen gelangen wir also zu dem Ergebniss, dass der Schluss auf eine ausserweltliche Ursache der Ordnung der Dinge nicht gültig und berechtigt ist, und dass wenn er auch gültig wäre, das durch ihn Erschlossene nicht das Unbedingte, sondern ein empirischer, bedingter Gegenstand sein würde. »Sollte das empirisch-gültige Gesetz der Causalität,« sagt *Kant* (*Kr. d. r. Vft.* S. 506—7), »zu dem Urwesen führen, so müsste dieses in die Kette der Gegenstände der Erfahrung mitgehören; alsdann wäre es aber, wie alle Erscheinungen, wiederum bedingt.« Nur hat *Kant* unverantwortlicher Weise, trotz dieser Einsicht und trotzdem dass nach seiner Lehre der Satz der Causalität überhaupt gar keine objective Gültigkeit haben soll, das Uebersinnliche, das Ding an sich oder Noumenon durchweg als die Ursache der Erscheinungen gedacht.*)

Wenn nun der blosser Schluss auf das Unbedingte als Ursache nicht zulässig ist, weil dasselbe in keinem Sinne als Ursache gedacht werden kann, so wird die Unzulässigkeit noch grösser, wenn man auf Grund dieses Schlusses die Natur der Ursache selbst bestimmen will.

Eine Ursache, die man selbst nicht erkennen kann, kann nur entweder nach Analogie ihrer Wirkungen gefasst

*) Noch in der *Kritik der Urtheilskraft* (S. 35) behauptete *Kant*, dass das Uebersinnliche in der Welt *wirke*, „obzwar das Wort *Ursache*, von dem Uebersinnlichen gebraucht, nur den Grund bedeutet, die Causalität der Naturdinge zu einer Wirkung, gemäss ihren eigenen Naturgesetzen zu bestimmen.“

werden, oder nach Analogie anderer bekannter Ursachen, deren Wirkungen mit den ihrigen eine Aehnlichkeit haben. Aber das Unbedingte nach Analogie empirischer Gegenstände zu denken, ist offenbar ein Verfahren, welches sich selber aufhebt. Denn der Grund, ein von der Welt unterschiedenes Unbedingtes anzunehmen, liegt ja eben darin, dass die Gegenstände der Erfahrung *nicht* unbedingt sind. Sobald man diesen Unterschied aufgibt, gibt man selbst jede vernünftige Veranlassung auf, nach einem Unbedingten ausser der Welt zu fragen. Es ist wahrhaft erstaunlich, dass man sich je hat einbilden können, das Problem, welches die Welt darbietet, dadurch lösen zu können, dass man in der vermeintlichen Lösung desselben das Problem selbst wiederholte.

Dass man die vorausgesetzte Ursache der Welt stets als einen der Art nach empirischen Gegenstand gedacht hat und noch denkt, ist Thatsache. Namentlich wird dieser Ursache eine der menschlichen ähnliche Natur zugeschrieben, vornehmlich weil der Mensch nichts Höheres als sich selber kennt, aber auch noch aus anderen Gründen, welche im 2. Bande zur Sprache kommen werden. Die naiven Völker und Menschen treiben diesen Empirismus so weit, dass sie ihre Götter, die Herren der Welt, unter Umständen leibhaftig zu sehen und zu betasten glauben, und dieselben überhaupt recht sinnlich und körperlich vorstellen. Die mehr vorgeschrittene Reflexion führt zu einer Läuterung des Gottesbegriffs, welche darin besteht, dass man Gott nicht mehr die körperliche, sondern nur noch die psychische Natur des Menschen zuschreibt und ihn dabei mit allerlei Vollkommenheiten ausstattet, welche dem Menschen bei einem Wesen seiner Art überhaupt denkbar sind, nur ins Maasslose übertrieben. Dass ein auf solche Weise gedachtes Wesen nicht das Unbedingte sein kann, brauche ich nicht mehr zu wiederholen.

In dem Vorhergehenden glaube ich gezeigt zu haben, dass alle Versuche, das Gegebene aus dem Unbedingten abzuleiten verfehlt sind, gleichviel ob man das Unbedingte

pantheistisch, als der gegebenen Welt selbst inhärend, immanent, oder theistisch, als ausser ihr liegend und von ihr verschieden denkt. Das Unbedingte kann eben nicht selbst als Bedingung gedacht werden. Darauf beruht die fundamentale Antinomie, die wir sofort darlegen werden.

SECHSTES KAPITEL.

DIE FUNDAMENTALE ANTI-NOMIE.

Wir müssen jetzt unsere Betrachtungen über die Natur des Bedingten und dessen Verhältniss zum Unbedingten resumiren und die darin liegende fundamentale Antinomie auf eine möglichst bündige Weise darlegen.

Bedingt ist dasjenige, in dem sich das Denken nicht beruhigen kann, sondern genöthigt wird, weiter zu einem Andern überzugehen. So ist alle Philosophie ein Hinausgehen über das Gegebene. Die Hauptsache dabei ist, zu erkennen, welches das Motiv dieses Hinausgehens und welches der richtige Weg desselben ist. Denn ein unberechtigtes Hinausgehen auf unrichtigen Wegen und unter unrichtigen Voraussetzungen ist ein bloss scheinbares und imaginäres, d. h. in der That gar keines. Man bleibt selbst in seinen Phantasien stets in der Erfahrung befangen, deren Data man nur phantastisch arrangirt.

Dass das Bedingte eine Bedingung voraussetzt, ist ein analytischer Satz, sagt *Kant*, aber dass man zu dem Bedingten das Unbedingte sucht, geschieht nach einem synthetischen Grundsatz *a priori*, von welchem der Verstand nichts weiss, welchen zu fassen vielmehr ein ganz besonderes Vermögen, die sog. Vernunft nöthig ist (*Kr. d. r. V.* S. 300). Allein der zweite Satz ist eine unmittelbare Folge des ersten. Denn wenn die Bedingungen alle selbst wiederum bedingt sind, so hat zwar einzeln jedes Bedingte seine Bedingung, aber das

Bedingte überhaupt, als solches hat dann keine. Soll das Bedingte überhaupt, als solches eine Bedingung haben, so muss diese nothwendig unbedingt sein. Dass nun das Bedingte als solches keine Bedingung haben kann, dass das Unbedingte nie als eine Bedingung oder Ursache und eine Ursache oder Bedingung nie als unbedingt gedacht werden kann, darin besteht die fundamentale Antinomie.

Um dieses einzusehen, muss man vor allen Dingen die Frage erörtern, wie wir überhaupt etwas als bedingt erkennen können. Denn das Bedingtsein ist kein Merkmal oder Attribut, welches unmittelbar in der Wahrnehmung eines Gegenstandes gegeben werden könnte. Ich habe schon früher einmal erwähnt, dass es bloss zwei Wege gibt, über ein unmittelbar Gegebenes hinauszugehen: 1) Den empirischen Weg, mittelst Induction, und 2) den, wie man ihn nennen kann, speculativen Weg, durch Vergleichung oder Zusammenstellung des Gegebenen mit dem Begriffe, den wir *a priori* von dem eignen, unbedingten Wesen der Dinge haben, woraus die Nichtübereinstimmung der beiden erhellt.

Mittelst Induction kann man nun zwar (obschon, wie gezeigt, nicht ohne Beihülfe des Begriffs *a priori*) einen Zusammenhang der Erscheinungen mit Gewissheit constatiren; aber darin liegt an und für sich noch keine Veranlassung, die Art der gegebenen Erscheinungen überhaupt für bedingt zu halten und ein von diesen dem Wesen nach unterschiedenes Unbedingtes anzunehmen. Denn mögen sich die Theile der Welt gegenseitig bedingen — wie z. B. das Subject und das Object des Erkennens — so folgt daraus doch auf rein empirischem Wege noch nicht, dass die Welt selbst, die Totalität der bedingten Theile, auch bedingt und von etwas ausser ihr abhängig sei. Denn dieses Verhältniss der Theile der Welt könnte möglicherweise gerade zu dem wahren, eignen, unbedingten Wesen derselben gehören. Nur auf speculativem Wege können wir einsehen, dass alle Relativität dem ursprünglichen, unbedingten Wesen der Dinge fremd ist und also ein

Bedingtsein constituirt. Kurz, wie befremdend das auch klingen mag, man kann aus blosser Erfahrung nie erkennen, dass etwas im eigentlichen Sinne des Wortes bedingt sei. Die blosser Induction gibt kein Mittel an die Hand, zu unterscheiden, was in den gegebenen Daten zu dem eigenen, ursprünglichen Wesen der Dinge gehört und was nicht; das ist nur auf speculativem Wege einzusehen. Aber im eigentlichen Sinne ein *Bedingtes* ist nur dasjenige, was Elemente enthält, welche dem ursprünglichen, wahren Wesen der Dinge oder überhaupt des Wirklichen *fremd* sind.

Zu der Einsicht, dass das Gegebene bedingt ist und also ein von ihm unterschiedenes Unbedingtes voraussetzt, gelangen wir daher nur durch das allein wahrhaft metaphysische Bewusstsein, dass das Reale oder Wirkliche an sich, in seinem eigenen Wesen mit sich selbst vollkommen identisch, und mithin *nicht* so beschaffen ist, wie wir es in der Erfahrung erkennen, und folglich dass die empirische, gegebene Natur desselben Elemente enthält, welche seinem wahren Wesen *fremd* sind. Dabei wird uns mit einem Male klar, warum wir zu allem Bedingten nothwendig das Unbedingte hinzudenken müssen und doch nicht als die Bedingung desselben fassen können.

Diejenigen Elemente in der gegebenen Wirklichkeit nämlich, welche dem wahren Wesen der Dinge oder des Wirklichen *fremd* sind, können selbstverständlich aus diesem nicht herkommen. Als fremde müssen sie zu ihm *hinzugekommen* sein. Da es aber ausser dem Wirklichen nichts gibt, woraus etwas stammen oder kommen könnte, so ist es folglich schlechthin unmöglich zu begreifen, woher die fremden Elemente kommen. Hier ist also die in dem Wesen des Bedingten liegende Antinomie gleichsam mit Händen zu greifen. These und Antithese haben darin einen und denselben gemeinsamen Grund. Eben weil die bedingte gegebene Beschaffenheit des Wirklichen seinem ursprünglichen Wesen *fremd* ist, muss sie eine auswärtige Bedingung haben. Aber gerade weil sie dem

Wirklichen überhaupt an sich fremd ist, kann sie keine auswärtige noch sonstige Bedingung haben, weil es ausserhalb des Wirklichen eben nichts gibt. Derselbe Grund also, welcher eine Erklärung der Welt nöthig macht, zeigt auch, dass eine Erklärung derselben nicht möglich ist. Wären in der gegebenen Wirklichkeit keine Elemente vorhanden, welche dem wahren Wesen der Dinge fremd sind, so wäre auch kein Grund da, nach den Bedingungen-derselben zu fragen. Denn was zu der wahren, ursprünglichen Natur des Wirklichen gehört, ist *eo ipso* schon unbedingt. Aber die dem Wesen des Wirklichen fremden Elemente können natürlich aus diesem nicht abgeleitet werden, d. h. also überhaupt keinen wirklichen, realen Grund haben, da es natürlich ausser dem Wirklichen nichts gibt.

Es bleibt nur noch übrig, diese fremden Elemente einzeln aufzuführen. Zuerst ist nun, wie schon früher gezeigt worden, alles Bedingte ein blosses Geschehen, existirt seinem Wesen nach in der Zeit, und bei diesem kommen, wie erwähnt, zwei Dinge in Betracht, das Geschehen selbst als solches und die Beschaffenheit desjenigen, was geschieht.

Dass das *Geschehen* (der Wechsel, die Veränderung) als solches dem wahren Wesen des Wirklichen fremd ist, habe ich in einem besonderen Kapitel nachgewiesen. Die Antinomie, welche in der bedingten Natur des Geschehens oder der Veränderung liegt, kommt nun am klarsten darin zu Tage, dass die Reihe der Ursachen des Geschehens *ins Unendliche* rückwärts geht. *Kant* hat die Behauptung der Anfangslosigkeit der Begründung im Geschehen als die Antithese aufgestellt; unter der These dagegen die Forderung einer definitiven Begründung, einer ersten Ursache des Geschehens verstanden und beide durch verschiedene Gründe zu unterstützen gesucht. Allein beides, These und Antithese, ist hier ganz unzertrennlich in einander involvirt. Denn die Forderung einer Begründung überhaupt ist nothwendig zugleich die Forderung einer definitiven Begründung. Die Antinomie besteht gerade

darin, dass eben derselbe Satz der Causalität, welcher zu jeder Veränderung eine Ursache oder Bedingung fordert, mithin jede Veränderung als begründet ansehen lässt, zugleich alle Möglichkeit einer ersten Ursache oder einer definitiven Begründung der Veränderungen ausschliesst. Jede Veränderung hat eine Ursache, aber gerade darum ist eine erste, unbedingte Ursache von Veränderungen nicht denkbar. Alles, was geschieht, hat im Einzelnen seine Ursache, aber das Geschehen überhaupt, als solches kann keine Ursache haben. Beides folgt aus dem Causalitätsgesetze oder vielmehr aus der Grundlage desselben, d. h. dem Umstande, dass das Geschehen dem ursprünglichen Wesen der Dinge fremd ist.

Da der Satz der Causalität und die in demselben liegende Antinomie allen philosophisch Gebildeten bekannt ist, so können sie an diesem Falle die Natur und den Grund der fundamentalen Antinomie sich klar machen, welche die Welt der Erfahrung überhaupt durchdringt.

Ausser dem Wechsel oder der Veränderung selber gibt es nun noch drei Elemente in der erfahrungsmässigen Wirklichkeit, welche dem wahren, ursprünglichen Wesen der Dinge, dem Realen an sich fremd sind, nämlich:

1) Die Relativität, der Zusammenhang des Verschiedenen nach Gesetzen.

2) Die Unwahrheit, welche in der Erkenntniss des Wirklichen vorkommt.

3) Das Uebel und die Unvollkommenheit der empirischen Dinge.

Dass alle *Relativität*, aller Zusammenhang des Verschiedenen nach Gesetzen dem wahren Wesen der Dinge fremd ist, das habe ich in dem zweiten Buche dieses Bandes ausführlich zu beweisen mich bestrebt. Im weiteren Verlaufe der Untersuchung hat es sich nun herausgestellt, dass der Schluss, welchen die gegebene Beschaffenheit der Welt auf das Reale an sich gestattet, zur Annahme der Einheit des Realen an sich führt. Das dem Realen an sich Fremde in der er-

fahrungsmässigen Natur der Wirklichkeit ist also nicht bloss die Relativität des Verschiedenen in ihr, sondern mehr noch die Verschiedenheit und Vielheit ihrer Elemente und Bestandtheile überhaupt. Diese kann daher aus dem Wesen des Einen Unbedingten auch auf keine Weise abgeleitet werden.

Was die *Unwahrheit* in der Erkenntniss betrifft, so ist gezeigt worden, dass die Erkenntniss überhaupt, welche ein Zerfallen der Wirklichkeit in ein Subject und ein Object voraussetzt, dem wahren Wesen derselben, d. h. dem Realen an sich fremd ist. Auch habe ich mehrmals darauf hingewiesen, dass wenn die Erkenntniss zum eigenen Wesen der Dinge gehörte, eine Unwahrheit in derselben schlechterdings nicht möglich sein würde. Dass das Vorhandensein der Unwahrheit aus dem eignen, wahren Wesen der Dinge nicht abgeleitet werden kann, das wird Jedermann ohne Weiteres einsehen.

Was nun endlich das *Uebel* und die *Unvollkommenheit* anbetrifft, so ist jeder Versuch, dieselben aus der eignen, normalen Natur der Dinge abzuleiten, geradezu eine Thorheit. Denn Schmerz und Uebel tragen, wie ich oben gezeigt habe, in sich selber unmittelbar das Zeugniss, dass sie nicht zu dem eignen Wesen der Dinge gehören, eine Anomalie ausmachen, etwas sind, das nicht sein sollte, das sich selbst verleugnet und verurtheilt. Alle Theodiceen, gleichviel ob theistisch oder pantheistisch ausgeführt, sind denn auch nichts, als leere Worte. Das Uebel soll rechtmässig im Plan der Welt liegen? Das Elend und die Unvollkommenheit der Theile soll ein integrirendes Element der Herrlichkeit und Vollkommenheit des Ganzen sein? Aber wie wäre eine herrliche Schöpfung aus wurmstichigem Material möglich? Das Ganze ist nichts als die Summe seiner Theile, und wenn die Theile miserabel sind, so ist *eo ipso* auch das Ganze miserabel. Diese Theile sind aber wir, die fühlenden und denkenden Subjecte selbst. Was die todten körperlichen Massen betrifft, so würden dieselben, auch wenn sie wirklich existirten — was bewiesenermassen nicht der Fall ist — doch in unserer Frage nicht in

Betracht kommen. Denn welcher Opfer wäre wohl die »Vollkommenheit« todter Massen oder auch blinder Kräfte werth? An uns aber, den denkenden Wesen, ist das Beste gerade der über die Erbärmlichkeit der Welt sich erhebende Sinn, welcher eben die Verurtheilung derselben implicirt.

Es ist sonnenklar, dass alle Versuche, das Uebel zu beschönigen und zu rechtfertigen, ihren Grund und Anlass lediglich in dem Vorurtheil haben, das Unbedingte enthalte den zureichenden Grund der Welt und diese müsse sich aus ihm ableiten lassen. Dieses Vorurtheil ist in der Meinung der Menschen felsenfest eingewurzelt, muss aber auch mit der Wurzel ausgerottet werden, weil es sowohl die religiöse als die wissenschaftliche Betrachtung der Dinge verfälscht und in die traurigsten Irrthümer führt.

Nach allen vorhergehenden Erörterungen wird man, wie ich hoffe, sowohl die Nichtigkeit aller Metaphysik als auch den Grund, welcher die Menschen immer zur Metaphysik treibt, klar einsehen. *Kant's* Nachweis der Unmöglichkeit einer Metaphysik war nicht genügend, ja kaum berechtigt oder begründet. Denn derselbe beruht auf der Voraussetzung, dass die Natur des Erkennens einem Mechanismus gleiche welcher gar nicht zur Auffassung der Wirklichkeit, sondern bloss zur Verknüpfung des gegebenen Stoffes der Wahrnehmung dienen soll. Diese Voraussetzung nun ist eine blosser Hypothese, und zwar eine falsche Hypothese. Daher haben wir auch gesehen, dass *Kant* selbst stets dazu getrieben wurde, im Widerspruche mit derselben den sog. Kategorien eine objective Bedeutung und Gultigkeit beizulegen, ja dieselbe sogar auf Regionen auszudehnen, wo sie in der That aufhört, wie z. B. in der Annahme, dass das Noumenon, das Unbedingte die Ursache der Erscheinungen sei. *Kant's* Kritik der Beweise für das Dasein Gottes ist ebenfalls ungenügend und unzureichend.*) Denn diese Kritik bezieht sich auf die An-

*) Womit freilich nicht geaugnet werden soll, dass dieselbe zu ihrer Zeit höchst wirksam und verdienstvoll gewesen ist.

nahme eines allerrealsten und eines absolut - nothwendigen Wesens, welche (Annahme) keinen Sinn hat und um die sich auch gegenwärtig kein Mensch kümmert. Es ist bloss von dem Unbedingten die Rede, und es fragt sich eigentlich nicht darum, ob das Unbedingte existire oder nicht, denn die Existenz desselben bestreitet Niemand. Etwas Selbstexistirendes muss in der Wirklichkeit da sein. Das Unbedingte leugnen hiesse, leugnen, dass es ein eignes, ursprüngliches Wesen der Dinge gibt, was offenbar ungereimt wäre. Es handelt sich vielmehr darum, zu wissen: 1) Auf welchem Wege die Erkenntniss des Unbedingten gewonnen werde? 2) Wie weit sich diese Erkenntniss erstrecken könne? 3) Und ob aus dem Unbedingten das Gegebene abgeleitet werden könne?

Besonders die letztere Frage ist für die Metaphysik von entscheidender Wichtigkeit. Mit der bejahenden oder verneinenden Beantwortung dieser Frage steht oder fällt die Metaphysik. Dass unsere Erkenntniss des Unbedingten keinen Stoff oder Inhalt haben kann und sich also ursprünglich auf den blossen Begriff desselben reducirt, das versteht schon so ziemlich jeder Mensch, der überhaupt etwas zu denken im Stande ist. Denn die Erkenntniss eines gegebenen Inhalts ist eben — Erfahrung, und das Unbedingte ist notorisch kein Gegenstand der Erfahrung, sondern vielmehr von allen solchen Gegenständen total verschieden. Daher würde auch selbst der eingeffleischteste Metaphysiker zugeben, dass wir von dem Unbedingten nichts wissen können, als dessen Dasein, wenn nicht das Interesse der Vernunft da wäre, das Gegebene aus dem Unbedingten abzuleiten. Diesem zu genügen, unternimmt man es, sich selber eine Vorstellung von dem Unbedingten zu schaffen oder zu erdichten; und da man dazu natürlich keine anderen Materialien hat, als welche sich in der Erfahrung vorfinden, so wird auch die Vorstellung des Unbedingten aus diesem empirischen Material gebildet. Was auf diese Weise zu Stande kommt, ist selbstverständlich ein Mach-

werk, ein Produkt der Einbildungskraft, von welchem es nur schlechterdings nicht zu begreifen ist, wie es jemals von irgend einem vernünftigen Menschen im Ernste für eine Vorstellung des Unbedingten gehalten werden konnte. Alle Metaphysik ist Metaphysik nur dem Namen nach, in der That aber bloss eine imaginäre, phantastische Erweiterung der Erfahrung. Wenn die Objecte der metaphysischen Lehren wirklich existirten, so würden sie eben empirische Gegenstände sein, welche mit dem Unbedingten nichts gemeinsam hätten als den Namen. Aber auch als empirische Theorien sind die Lehren der Metaphysiker völlig werthlos, weil sie keine Verification durch die Erfahrung zulassen und auf eine solche überhaupt nicht berechnet sind.

Da die Metaphysiker von vornherein voraussetzen, dass das Unbedingte den zureichenden Grund des Bedingten enthalte, und ihre Hauptaufgabe darein setzen, letzteres aus ersterem abzuleiten oder zu erklären, was ist die unvermeidliche Folge davon? Für die Wissenschaft gewiss die traurigste. Denn sie fragen nicht darnach, auf welchem Wege wir zu unserem Bewusstsein des Unbedingten gelangen, was der Inhalt desselben wirklich ist und wie dessen objective Gültigkeit bewiesen und beglaubigt werden kann. Weit entfernt; jeder Metaphysiker *bestimmt* vielmehr selbst den Begriff oder die Vorstellung des Unbedingten, wie es ihm individuell am passendsten scheint, um aus demselben die gegebenen Dinge auf die geschickteste Weise abzuleiten. Der Erklärungsgrund wird selbst in der Weise *façonirt*, dass er gerade das wiedergibt, was man von ihm verlangt und was man daher von vornherein in ihn hineingelegt hat. Diese *Maxime* der Metaphysiker hat am naivsten *Herbart* ausgesprochen: »Das Seyende muss gerade als ein solches bestimmt werden, wie es seyn muss, damit die Erscheinungen ihrerseits als solche und keine anderen hervorgehen« (*Allg. Met.* I. S. 380). Dieses Verfahren ist aber offenbar genau dem ähnlich, als ob man sich selber Quittungen über die Bezahlung seiner

Schulden ausstellte und die Schulden dadurch für wirklich bezahlt hielte.

Kurz gesagt, eine Metaphysik ist unmöglich aus zweifachem Grunde :

Erstens, weil der ursprüngliche Begriff von dem eignen, unbedingten Wesen der Dinge, dieses oberste Gesetz unseres Denkens, welches die Erkenntniss der Körper und der gegebenen Successionen bedingt, sowie dem Satze der Causalität und mit diesem aller Induction die rationelle Gewissheit verleiht, nur durch die Mitwirkung der Erfahrung zu einem fruchtbaren Princip des Wissens werden kann, und daher wohl ein Bewusstsein, aber keine Wissenschaft des Ueber-sinnlichen, des Unbedingten, d. h. keine Metaphysik möglich macht.

Zweitens, weil aus der Zusammenstellung der Aussage jenes Grundbegriffs mit den Daten der Erfahrung sich der Schluss ergibt, dass die Erfahrung Elemente enthält, welche dem Wesen der Dinge an sich, dem Unbedingten fremd sind, und folglich aus demselben nicht abgeleitet werden können.

DENKEN
UND
WIRKLICHKEIT.

DENKEN
UND
WIRKLICHKEIT.

VERSUCH EINER ERNEUERUNG DER KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

VON

A. SPIR.

ZWEITER BAND.

DIE WELT DER ERFAHRUNG.

ZWEITE, UMGEARBEITETE AUFLAGE.

LEIPZIG.

J. G. F I N D E L.

1877.

INHALT.

ERSTES BUCH.

DIE AEUSSERE WELT.

	Seite
ERSTES KAPITEL. <i>Die Vorstellung der Zeit</i>	3
ZWEITES KAPITEL. <i>Die Vorstellung des Raumes.</i>	
1. Von dem Inhalt der Raumvorstellung.	16
2. Von dem Ursprung der Raumvorstellung	22
3. Von der Natur der geometrischen Erkenntnisse	34
DRITTES KAPITEL. <i>Ob wir uns ursprünglich von anderen Dingen unterscheiden?</i>	50
VIERTES KAPITEL. <i>Von der Erkenntniss der Successionen</i>	60
FÜNFTES KAPITEL. <i>Von der Wahrnehmung der Körper.</i>	
1. Die Grundbedingungen der Körperwahrnehmung	68
2. Nähere Untersuchung des Vorgangs der Wahrnehmung	75
SECHSTES KAPITEL. <i>Von der Realität der Körper</i>	90
SIEBENTES KAPITEL. <i>Von den wissenschaftlichen Theorien der Körper.</i>	
1. Ueber das Wesen der Körper im Allgemeinen	104
2. Ueber die Eigenschaften der Körper	114
ACHTES KAPITEL. <i>Von der Bewegung.</i>	124
NEUNTES KAPITEL. <i>Kraft und Gesetz</i>	131
ZEHNTES KAPITEL. <i>Von der teleologischen Naturbetrachtung</i>	
1. Von einem äusseren Zweck der Natur selbst oder gewisser Prozesse in ihr	148
2. Von der inneren Zweckmässigkeit der Natur	147
3. Bemerkungen über die Lehre <i>Darwin's.</i>	151
4. Die Unhaltbarkeit des teleologischen Arguments	156
5. Von dem in der Natur waltenden Logos.	160

ZWEITES BUCH.

DAS ICH.

	Seite
ERSTES KAPITEL. <i>Von der Natur und der Einheit des Ich</i>	173
ZWEITES KAPITEL. <i>Das Gefühl und die Empfindung</i>	189
DRIITTES KAPITEL. <i>Der Wille.</i>	
1. Ursprung und Natur des Willens	196
2. Die Gesetze des Willens	204
VIERTES KAPITEL. <i>Die Vorstellung als realer Vorgang betrachtet</i>	211
FÜNFTES KAPITEL. <i>Das Urtheil.</i>	
1. Was ist das Urtheil?	222
2. Was wird in den Urtheilen behauptet?	228
3. Unterschied der synthetischen und analytischen Urtheile	233
SECHSTES KAPITEL. <i>Die Abstraction und der Begriff</i>	240
SIEBENTES KAPITEL. <i>Der Syllogismus.</i>	
1. Von dem Schliessen überhaupt	253
2. <i>Stuart Mill</i> über den Syllogismus	256
3. Von dem Werth des Syllogismus	261
ACHTES KAPITEL. <i>Die Induction.</i>	
1. Von den factischen Gründen der Induction	269
2. Von den rationellen Gründen der Induction.	
α) bei der Succession der Erscheinungen	272
β) Beim Zugleichsein der Erscheinungen	280
SCHLUSS	288

ERSTES BUCH.
DIE AEUSSERE WELT.

ERSTES KAPITEL.

DIE VORSTELLUNG DER ZEIT.

Von der allgemeinen Vorstellung der Zeit lässt sich fast nichts Positives sagen, ausser dass dieselbe eine blosser Abstraction, eine aus den gegebenen und empirisch erkannten Successionen abstrahirte Vorstellung ist. Das gegenwärtige Kapitel wird daher mehr mit der Prüfung von Ansichten über die Zeit, als mit einer Ergründung der Zeitvorstellung selbst sich zu beschäftigen haben.

Die Vorstellungen von Zeit und Raum nehmen eine von allen anderen Vorstellungen so abgesonderte Stellung ein, dass schon dadurch eine Annäherung derselben in unserem Bewusstsein entsteht. Daher waren die Philosophen immer geneigt, Zeit und Raum als wesentlich gleichartige Vorstellungen anzusehen, und *Kant* hat diese Assimilirung derselben auf die Spitze getrieben. Beide haben auch in der That etwas Gemeinsames oder Uebereinstimmendes. Der Raum ist die Ordnung des Nebeneinander, die Zeit — die Ordnung des Nacheinander. So grundverschieden nun das Nebeneinander und das Nacheinander auch von einander sind, so liegt ihnen doch ein gemeinsamer Begriff zu Grunde, nämlich derjenige des *Aussereinander*, und zwar des Aussereinander von ganz besonderer Art, die man durch den Namen *Ausdehnung* oder *Extension* bezeichnet.

Die Eigenthümlichkeit dieser Art besteht in Folgendem. Im Raume und in der Zeit liegen die realen Punkte*) so ausser einander, dass die Existenz des einen die der anderen nicht implicirt, vielmehr von diesen unabhängig ist. Bei der Succession leuchtet dies unmittelbar ein. Denn in einer successiven Reihe existirt in jedem Augenblick nur ein Punkt, während die anderen Punkte entweder schon aufgehört oder noch nicht angefangen haben, da zu sein. Dem Gesetze der Causalität zufolge hängt zwar jede Begebenheit, jede Veränderung von anderen vorhergegangenen wesentlich und nothwendig ab; allein dies thut ihrer Unabhängigkeit von einander keinen Abbruch, sofern man bloss die Art ihres Ausser-einanderseins in Betracht zieht. Denn in dieser Hinsicht implicirt das Dasein eines realen Zeitpunktes die Existenz anderer, vorhergegangener nicht nur nicht, sondern schliesst dieselbe vielmehr aus. Die vorhergegangenen Punkte müssen ja offenbar schon vergangen sein, wenn der betreffende Punkt gegenwärtig ist. — So ist nun gleichfalls, wie ich weiter unten zeigen werde, das Aussereinander der realen Punkte im Raume von der Art, dass die Existenz des einen die der anderen nicht implicirt. Denn in einem Raume können nur Substanzen vorgestellt werden, d. h. Dinge, welche unabhängig von einander existiren.

Eine weitere Uebereinstimmung zwischen Raum und Zeit besteht in der Art, wie die aussereinanderliegenden Punkte, sowohl im Raume als in der Zeit, durch *Continuität* mit einander verbunden sind. Infolge dieser Uebereinstimmung bieten die gegebenen Successionen der Empfindungen unter gewissen

*) Unter den realen Punkten verstehe ich wirkliche Objecte (im Raume) und wirkliche Begebenheiten (in der Zeit), wenn man von ihrer Ausdehnung — bei den ersteren der räumlichen und bei den letzteren der zeitlichen — abstrahirt. Ich will nicht behaupten, dass das, was von diesen realen Punkten gilt, genau oder nothwendig auch von den bloss abstracten, mathematischen Punkten im Raume und in der Zeit gelten muss.

Bedingungen ein geeignetes Material zur Ausbildung unserer Vorstellung des räumlich Ausgedehnten, welches nicht selbst gegeben ist.

Aber damit ist auch die Aehnlichkeit und die Uebereinstimmung zwischen Raum und Zeit zu Ende. Diese beiden Vorstellungen sind sonst in jeder Hinsicht von einander verschieden. Der Grund ihrer Verschiedenheit liegt eben in dem Umstand, dass Successionen wirklich und unmittelbar gegeben sind, während die Dinge im Raume uns weder unmittelbar noch irgendwo sonst gegeben sind, sondern deren Vorstellung von uns allein gebildet wird. Darauf gründen sich zwei fundamentale Unterschiede zwischen der Vorstellung der Zeit und der des Raumes. Erstens, kann die Realität der Successionen nicht, wie die der Dinge im Raume, bezweifelt und geleugnet werden. Zweitens, es liegt kein Grund vor, die Vorstellung der Zeit, gleich der des Raumes, für eine Anschauung *a priori* zu halten.

Kant, der die Vorstellung der Zeit der des Raumes in Allem assimilirt, hat daher zwei fundamentale Irrlehren über dieselbe aufgestellt: 1) Die Behauptung der *Idealität* der Zeit, d. h. die Behauptung, dass Successionen nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in unserer blossen Vorstellung existiren. 2) Die Behauptung der *Apriorität* der Zeit, als einer dem Subjecte selbst anhängenden Form der Anschauung. Die Unhaltbarkeit der Lehre *Kant's* von der Idealität der Zeit habe ich schon in dem ersten Bande des vorliegenden Werkes (S. 208 ff.) nachgewiesen; hier will ich vornehmlich zeigen, dass auch die Lehre von der Apriorität der Zeitvorstellung keine Berechtigung hat.

Es ist merkwürdig zu sehen, wie *Kant* in der sog. »metaphysischen Erörterung« der Begriffe Raum und Zeit für die Apriorität beider fast wörtlich dieselben Argumente vorbringt, ohne eine Ahnung davon zu haben, dass das, was von der Raumvorstellung gilt, auf die Vorstellung der Zeit durchaus nicht passt. Dort behauptet er erstens Folgendes:

»Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht *a priori* zu Grunde läge« (*Kr. d. r. Vft.* S. 81).

Dies ist eine baare Behauptung. *Kant* sagt selbst wiederholt, dass eine Veränderung, also auch eine Succession — denn beide bedeuten dasselbe — nur aus Erfahrung erkannt werden kann. Dann fragt es sich, welchen Sinn hat die Behauptung, dass Successionen nicht ohne eine apriorische Anschauung der Zeit zu erkennen sind? Wenn Successionen in dem gegebenen Inhalte der Wahrnehmung nicht enthalten wären — wie es mit der räumlichen Ausdehnung der Fall ist — dann hätte man wohl ein Recht, zu sagen, dass die Vorstellung der Succession zwar »mit der Erfahrung anhebt«, aber nicht »aus der Erfahrung entspringt.« Da aber die Wahrnehmung selbst ihren Inhalt als einen successiven uns gibt, so kann die vorausgesetzte Anschauung *a priori* der Successionen gar nichts zu dem Gegebenen hinzufügen und erweist sich mithin als eine unnöthige Annahme. In dem ersten Bande dieses Werkes habe ich gezeigt, dass *Kant* die Lehre seiner »traus. Aesthetik« über die Zeit durchaus nicht consequent festgehalten hat. Seine eigentliche Ansicht war, dass Veränderungen und Successionen nur durch Vergleichung mit etwas Beharrlichem, Sichselbstgleichbleibenden als solche erkannt, mithin überhaupt nicht unmittelbar wahrgenommen oder angeschaut, sondern nur erschlossen werden können. Es wäre auch in der That ungereimt, zu glauben, dass man etwas Vergangenes, d. h. Nichtseiendes, als solches wahrnehmen oder anschauen könne. Was überhaupt im Bewusstsein vorhanden ist, das ist doch *ipso facto* gegenwärtig. Die Vorstellung einer Veränderung oder Succession kann daher nur dadurch entstehen, dass wir die Wahrnehmung des gegenwärtigen Zustandes eines veränderten Objects und die blosser Erinnerung seines vergangenen Zustandes nicht vereinigen,

d. h. die beiden Zustände nicht in gleicher Hinsicht dem Objecte zuschreiben können, weil dieses gegen den Satz des Widerspruchs verstossen würde, der, wie schon früher gezeigt, ein ursprüngliches Gesetz des Denkens ausdrückt. Wenn aber nicht beide Zustände, der wahrgenommene und der erinnerte, an dem Objecte sein können, so muss einer von denselben *nicht sein*, und als nichtseiend wird der erinnerte Zustand erkannt, weil die Wahrnehmung mehr Affirmationskraft besitzt, als die blosser Erinnerung. Nur in Folge davon wird der letztere Zustand in die Vergangenheit verwiesen. Von einer unmittelbaren Anschauung der Zeit oder der Succession kann also offenbar nicht die Rede sein.

Kant's Missverständniss in diesem Punkte ist auch sehr durchsichtig. Er sagt nämlich, dass wenn die Zeitvorstellung »nicht Anschauung (innere) *a priori* wäre, *kein Begriff*, welcher es auch sei, die Möglichkeit einer Veränderung, d. h. einer Verbindung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate (z. B. des Seins an einem Orte und des Nichtseins eben desselben Dinges an demselben Orte) in einem und demselben Objecte begrifflich machen könnten« (*Kr. d. r. V.* S. 83.) Kein Begriff kann dies begrifflich machen, wohl aber die *Erfahrung*, welche uns Veränderungen darbietet, welche aber *Kant* hier ausser Acht lässt. Was eine Anschauung *a priori* zur Erkenntniss der Successionen beitragen könnte, ist nicht abzusehen.

Das zweite Argument *Kant's* für die Apriorität der Zeitvorstellung lautet so:

»Die Zeit ist eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zu Grunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also *a priori* gegeben« (*Eb.* S. 81).

Dies ist wieder eine unbegründete Behauptung, und das Versehen, welches dieselbe bekundet, muss sorgfältig ins Licht gestellt werden, weil gerade in diesem Punkte der fundamen-

tale Unterschied zwischen der Raum- und der Zeitvorstellung am offensten zu Tage kommt.

Die Zeit ist nicht, wie der Raum, eine nothwendige Vorstellung, bei welcher man von allem gegebenen Inhalt abstrahiren könnte. Denn ein leerer Raum kann vorgestellt werden, aber eine leere Zeit, d. h. eine Zeit, in welcher nichts geschieht, in welcher keine realen Begebenheiten und Successionen erfolgen, kann nicht vorgestellt werden. Eine leere Zeit kann durch nichts gemessen, mithin nicht als eine Grösse erkannt, also überhaupt nicht vorgestellt werden. Dagegen kann ein leerer Raum gemessen werden, nämlich durch die Zeit, welche ein Körper braucht, um durch den leeren Raum hindurch zu einem anderen Körper zu gelangen. Die Dauer dieser Bewegung kann mit anderen gegebenen gleichzeitigen Successionen verglichen, also gemessen werden. Denn alles Messen ist die Vergleichung eines gegebenen Quantum mit einem anderen. Wären nur zwei Körper vorhanden, so würde zwar die Dauer der Bewegung des einen zum anderen noch kein absolutes Maass ihrer Entfernung abgeben, da eine Bewegung bei gleicher Dauer verschiedene Geschwindigkeiten haben, also verschiedene Räume durchmessen kann; aber jedenfalls wird durch diese Bewegung der leere zwischen den beiden Körpern liegende Raum als eine Grösse dargestellt oder constatirt. Ganz anders steht es mit der Zeit. Eine leere Zeit kann nicht durch gegebene reale Successionen gemessen werden; denn eine Zeit, in welcher reale Successionen vor sich gehen, ist keine leere Zeit mehr; und ausser den Successionen ist gar nichts denkbar, was zum Messen der Zeit dienen könnte. Daher verschwindet die Zeit gänzlich, wenn man von allen realen Successionen in ihr abstrahirt. Zur Erläuterung dieses Punktes nehmen wir einen concreten Fall. Ein sehr müder Mensch, der um 10 Uhr Abends eingeschlafen und um 6 Uhr des nächsten Morgens aus einem traumlosen Schlafe aufgewacht ist, glaubt oft nur einen Augenblick geschlafen zu haben. Die Zeit zwischen seinem Ein-

schlafen und seinem Erwachen hat für ihn gar nicht existirt. Man setze nun voraus, dass während dieser Zeit auch in der That nicht die geringste Veränderung in dem ganzen Universum erfolgt sei, dass Alles um 6 Uhr Morgens in demselben Zustande sich befinde, in welchem es um 10 Uhr des vorigen Abends gewesen,*) und frage sich, wie oder wodurch der Erwachende diesen Zeitraum dann von einem einzigen Augenblicke würde unterscheiden können? Man wird schlechterdings keinen Unterschied finden. Eine Zeit, in welcher nichts geschieht, ist gar keine Zeit. Wenn man sich eine leere Zeit vorstellen will, so stellt man sich in der That eine gleichmässige reale Succession, vornehmlich eine gleichmässige Bewegung in gerader Linie vor.

Ferner, wenn die Zeit ein gemeinsames Medium oder ein gemeinsamer Behälter für die realen Successionen wäre in der Weise, wie der Raum das gemeinsame Medium und der gemeinsame Behälter für die Körper ist, so würde sie sich mit einer Verschiedenheit der Geschwindigkeiten in den realen Successionen gar nicht vertragen können. Denn die Zeit würde dann selbst eine bestimmte Geschwindigkeit haben und würde daher nicht allerlei Geschwindigkeiten in sich aufnehmen können. Den Widerspruch, welcher darin liegen würde, hat schon *Herbart* (vgl. seine *Psych. als Wiss.* II, S. 358, und *Lehrb. z. Einl.* SS. 168—9) nachgewiesen. Bei der Rotation der Erde z. B. bewegt sich ein Punkt auf dem Aequator mit einer millionenmal grösseren Geschwindigkeit, als ein nahe am Pol liegender Punkt, und doch vollführen die beiden Punkte ihre Kreisbewegung in genau gleicher Zeit und füllen diese Zeit gleich continuirlich und gleichmässig aus. Der langsam sich bewegende Punkt bleibt ebensowenig

*) Unter der gemachten Voraussetzung haben die gebräuchten Zeitbezeichnungen, Morgens und Abends, 6 Uhr und 10 Uhr, keinen Sinn, weil sie sich auf reale Veränderungen beziehen, ein um so deutlicherer Beweis dafür, wie wenig eine leere Zeit irgendwie bestimmt und bezeichnet werden kann.

irgend wann stehen, als der sich schnell bewegende. Wie hätte nun dieselbe Zeit, wenn sie nicht eine blossе Abstraction sondern etwas von den realen Successionen zu Unterscheidendes wäre, von zwei so verschiedenen Quantis der Succession gleichmässig und in jeder Hinsicht gleich erfüllt werden können? Das wäre offenbar unmöglich.*)

*) Ebensovienig wie die Argumente, welche die Apriorität der Raumvorstellung darthun, von der Zeitvorstellung gültig sind, können auch die Argumente für die Idealität des Raumes, d. h. für die Nichtexistenz der Dinge im Raume, auf die Begebenheiten in der Zeit, auf die gegebenen Successionen passen. Ich erwähne hier bloss das Argument aus der Continuität oder der unendlichen Theilbarkeit des Raumes und der Zeit. Dass unendliche Theilbarkeit in einem Objecte einen Widerspruch implicirt, ist unmittelbar klar, denn ein unendlich theilbares Object ist zusammengesetzt und doch aus nichts zusammengesetzt. Ein im Raume ausgedehntes Object besteht, wie *Kant* (*Ar. d. r.* V. S. 95) richtig bemerkt hat, aus blossen Relationen und kann mithin nichts Wirkliches sein. Aber *Kant* verfehlt die Sache ganz, wenn er dieses Argument auf das in der Zeit Existirende und zeitlich Ausgedehnte anwenden will. Die Continuität oder die unendliche Theilbarkeit in den Successionen implicirt keinen Widerspruch, weil die Theile einer Succession fliessend sind, weil von denselben in jedem Augenblick nur ein untheilbarer Punkt existirt oder vorhanden ist. Wie die Theile einer Succession sich gegen einander verhalten würden, wenn sie zugleich wären, davon wissen wir nichts, ausser dass dieselben alsdann keine Ausdehnung bilden würden, weil diese sonst eine räumliche Ausdehnung sein müsste. Eine Succession braucht nicht aus einfachen Elementen zu bestehen, weil sie überhaupt kein Object, also weder eine Einheit noch eine Summe von Einheiten, sondern nur eine Art des Hervortretens von Objecten ist, deren Beschaffenheit ausserhalb dieser Art ihrer Erscheinung uns unbekannt bleibt. Dass die successiven Erscheinungen durch kein Nichts von einander getrennt sind, also nicht absolut entstehen und vergehen, erhellt sowohl aus ihrer Continuität, als aus ihrem causalen Zusammenhang. Der successive Inhalt unserer Wahrnehmung existirt also in Wahrheit zugleich und erscheint nur in unserer Wahrnehmung als successiv, was man jedoch nicht so verstehen darf, als ob die Succession, wie *Kant* es wollte, eine blossе Vorstellungsart des Subjects wäre. Die Succession ist wirklich objectiv, aber nicht unbedingt. Wenn wir eine rotirende Kugel betrachten, so folgen die Theile derselben in unserer Wahrnehmung *wirklich* aufeinander.

Aus diesem Umstand, dass die Zeit nichts ist abgesehen von den realen Successionen, ergibt sich die Folgerung, dass die *Gesamtheit* der realen Successionen nothwendig *continuirlich* ist, dass in dem allgemeinen Verlaufe des Geschehens keine Unterbrechung möglich ist, da jeder Zeitraum, in welchem nichts geschieht, = 0 ist. Einzelne Successionen können zwar discontinuirlich sein, wie z. B. die Succession der Töne in einem Klavier oder die der Funken in einer Electricirmaschine, aber selbst diesen discreten Successionen müssen *continuirlich* in der Zeit zusammenhängende Bedingungen zu Grunde liegen. Dieselbe Folgerung ergibt sich denn auch aus dem Causalitätsgesetze, welches eine Verbindung des Nachfolgenden mit dem Vorhergehenden statuirt, mithin keine Durchbrechung der Continuität in ihrer Aufeinanderfolge durch eine leere Zeit zulässt.

Die weiteren Argumente, welche *Kant* in seiner »metaphysischen Erörterung« für die Apriorität der Zeitvorstellung vorbringt, sind so unerheblich, dass sie keiner ausführlichen Berücksichtigung und Widerlegung bedürfen. So soll z. B. nach ihm die Zeitvorstellung auch deshalb eine Anschauung *a priori* sein, weil sonst keine solchen apodictischen Grundsätze oder Axiome über die Zeit möglich wären, wie die, dass die Zeit nur eine Dimension hat und dass die verschiedenen Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander sind. Es ist klar, dass man von einer Dimension der Zeit nur im uneigentlichen Sinne reden kann, indem man die Zeit nach Analogie des

der, wiewohl sie an sich zugleich existiren. Aus dem Umstand, dass alle Succession relativ auf das Subject ist, ein Verlauf in der Wahrnehmung desselben, also eine blosse Erscheinungsart der gegebenen Objecte (nicht der „Dinge an sich“, denn diese haben, wie schon früher gezeigt, mit Wechsel und Succession nichts Gemeinsames) ist, folgt nur, dass man an dieselbe keine solche Forderungen stellen darf, wie man sie an ein Object stellt, und mithin keinen Widerspruch darin sehen darf, dass das Wesen der Succession mit dem Begriffe eines Objects nicht übereinstimmt.

Raumes fasst. Und was den Grundsatz betrifft, dass die verschiedenen Zeiten oder die Theile der Zeit nacheinander sind, so ist derselbe eine offenbare Tautologie, da Zeit und Nacheinander dasselbe bedeuten. — Aber es ist nicht uninteressant, einen Blick auf *Kant's* sog. »transcendentale Erörterung des Begriffs der Zeit« zu werfen, in welcher *Kant* darzuthun hatte, wie die vermeintliche Anschauung *a priori* der Zeit die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse *a priori* begründet. Diese letztere »Erörterung« ist sehr kurz gehalten, und zwar mit gutem Grund, weil dieselbe das gar nicht leisten kann, was sie unternimmt. Dort behauptet *Kant* zuerst, dass ohne eine Anschauung *a priori* der Zeit die Vereinigung contradictorisch entgegengesetzter Bestimmungen an demselben Dinge nicht begreiflich gemacht werden könne, eine Behauptung, die, wie ich oben gezeigt habe, nicht richtig ist. »Also, fährt *Kant* fort, erklärt unser Zeitbegriff die Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntnisse *a priori*, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar ist, darlegt« (*Kr. d. r. V.* S. 83). Mit diesem »also« wird denn doch ein zu kühner Sprung gemacht. Wenn man auch zugeibt, dass ohne eine Anschauung der Zeit *a priori* keine Veränderung und keine Bewegung erkannt werden kann, so erhellt daraus noch gar nicht die Möglichkeit weiterer synthetischer Erkenntnisse *a priori* von der Bewegung. Denn *Kant* sagt selbst zu wiederholten Malen mit Recht, dass eine Bewegung nur aus Erfahrung, nie *a priori* erkannt werden kann. Er unterscheidet sehr gut die Bewegung eines *Objects* im Raume von der Bewegung als blosser *Beschreibung* eines Raumes (*Eb.* S. 154). Nur die letztere, sagt er, gehört zu der reinen Anschauung und der darauf beruhenden Geometrie, nie aber die erstere, »weil, dass etwas beweglich sei, nicht *a priori*, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden kann.« Daraus geht aber klar hervor, dass eine vorausgesetzte Zeitanschauung gar nicht in der Weise eine Quelle synthetischer Erkenntnisse *a priori* von der Bewegung sein kann, wie die

Raumsanschauung die Quelle synthetischer Erkenntnisse *a priori* in der Geometrie ist. Die geometrischen Gesetze des Raumes sind in dessen Vorstellung unabhängig von aller Erfahrung gegeben, aber die mechanischen Gesetze der Bewegung können uns nicht unabhängig von aller Erfahrung gegeben sein, weil eine Bewegung überhaupt nur empirisch erkannt werden kann. Daher vermochte *Kant* wohl eine »transcendentale Erörterung des Begriffs des Raumes«, aber nicht in gleicher Weise eine solche für die Zeit zu geben. Weiter unten werde ich zu zeigen versuchen, in welcher Hinsicht man die Erkenntniss der Bewegungsgesetze als *a priori* begründet ansehen kann. Mit einer besonderen Anschauung der Zeit hat diese Erkenntniss jedenfalls nichts zu schaffen.

Ausser den von *Kant* vorgebrachten kenne ich nun keine weiteren Argumente für die Apriorität der Zeitvorstellung und sehe auch nicht ein, wie ein triftiges Argument für dieselbe aufgetrieben werden könnte, da es feststeht, dass Veränderungen und Successionen auch ohne eine apriorische Zeitvorstellung erkannt werden können. Unter der »Zeit« überhaupt dürfen wir also nichts Anderes verstehen, als eine aus den gegebenen Successionen abstrahirte allgemeine Vorstellung, aus welcher alle Unterschiede der Successionen weggelassen sind und welche also nur das allen gemeinsame Element der Aufeinanderfolge enthält oder bedeutet. Wenn man sich aber ein Abstractum wirklich vorstellen, in der Einbildung concret vergegenwärtigen will, so leiht man demselben diejenigen Bestimmungen der individuellen Objecte, aus denen es abstrahirt worden ist, welche seiner allgemeinen Natur am meisten entsprechen und deren Vorstellungen sich ihm daher im Bewusstsein am leichtesten zugesellen. Daher stellt man sich die »Zeit« als eine *gleichmässige* Aufeinanderfolge vor, wenn man sie sich in der Einbildung vergegenwärtigen will, trotzdem dass die Zeit sowohl gleichmässige als ungleichmässige Successionen umfasst. Denn die Gleichmässigkeit ist eins oder einerlei und passt deshalb besser zu einer allgemeinen Vor-

stellung, als die Ungleichmässigkeit, welche selbst vielfältig und verschieden ist. Dagegen kann man der Zeit keine bestimmte Geschwindigkeit zuschreiben, weil in den gegebenen Successionen sich keine Geschwindigkeit ihrem Wesen nach vor den anderen so auszeichnet, dass sie als eine ursprüngliche gemeinsame Norm derselben angesehen und daher auf die allgemeine Vorstellung der Zeit leicht übertragen werden könnte. Wenn man sich also die »Zeit« in der Einbildung vorstellen will, so wird man ihr bald die eine, bald die andere Geschwindigkeit beilegen, je nach den Umständen.

Was das »Messen der Zeit« betrifft, so kann dasselbe natürlich nur in dem Vergleichen verschiedener gegebenen Successionen unter einander bestehen, und namentlich in dem Vergleichen aller anderen Successionen mit einer als Norm angenommenen gleichmässigen Aufeinanderfolge. Aber hier entsteht die Frage: Wie kann man die Gleichmässigkeit einer Succession erkennen und constatiren, da die verschiedenen Theile einer Succession nicht zur Juxtaposition gebracht, deren Gleichheit oder Ungleichheit mithin nicht wahrgenommen werden kann? Wenn das Vorkommen gleichmässiger Successionen in unserer Erfahrung bloss zufällig wäre, dann sehe ich in der That nicht ein, wie man hätte deren Gleichmässigkeit constatiren und dieselben zum Messen der Zeit gebrauchen können. Aber dem ist glücklicherweise nicht so. Die Revolutionen der Erde und der anderen Himmelskörper gehen von Anfang bis Ende unserer Erfahrung immer gleichmässig fort. Wenn man denselben Cyclus von Erscheinungen sich immer wiederholen sieht, so wird man natürlich zu der Voraussetzung einer Gleichmässigkeit in dieser Wiederholung geführt; und wenn man noch bemerkt, dass zwei oder mehr solcher Cyclen immer dasselbe Verhältniss zu einander bei behalten, dass in dem einen immer dieselbe Anzahl der Wiederholungen des anderen enthalten ist, dann wird die Gleichmässigkeit in deren Verlaufe als Thatsache constatirt. Solch ein Verhältniss besteht zwischen der Rotation der Erde

um ihre Axe, welche den Wechsel von Tag und Nacht bedingt, und ihrem Umlaufe um die Sonne, welcher den Wechsel und die regelmässige Wiederkehr der Jahreszeiten mit sich bringt. Die tägliche Rotation der Erde selbst in gleiche Zeitabschnitte zu theilen, ist unter der Voraussetzung ihrer Gleichmässigkeit nicht mehr schwer nach den Abschnitten der Bogen, welche die Sterne oder die Sonne in ihrer scheinbaren täglichen Bewegung durchlaufen. Man kann sich dazu auch einer anderen Bewegung bedienen, welche aus objectiven Gründen als eine gleichmässige angesehen werden darf, z. B. der eines frei schwebenden Pendels. Doch gehört die nähere Erörterung dieses Gegenstandes nicht in eine philosophische Betrachtung über die Zeit. Hier genügt es dargethan zu haben, dass die sog. Zeit eine blosse Abstraction ist und weder als etwas objectiv Daseiendes noch als eine nothwendige und ursprüngliche Vorstellungsart im Subject angesehen werden darf.

ZWEITES KAPITEL.

DIE VORSTELLUNG DES RAUMES.

1. Von dem Inhalt der Raumvorstellung.

Es hat keiner langen Erörterung bedurft, um zu zeigen, was die Vorstellung der Zeit ist. Denn obgleich dasjenige, was in der Zeit existirt, d. h. der Wechsel oder das Geschehen selbst, sehr dunkel und schwer zu begreifen ist, so bietet doch die allgemeine Vorstellung der Zeit, als eine blosser Abstraction, keine besondere Schwierigkeit. Weit complicirter und umständlicher muss dagegen die Erörterung der Raumvorstellung ausfallen. Denn die Vorstellung des Raumes bildet an und für sich, abgesehen von dem, was im Raume vorgestellt wird, ein Problem, welches noch nicht gelöst ist.

Mit Recht legt man ein grosses Gewicht auf die Frage nach dem *Ursprung* der Raumvorstellung; allein man hat nicht viel Aussicht, diese Frage richtig zu beantworten, wenn man nicht vorher den Inhalt der besagten Vorstellung untersucht. Denn sonst kennt man ja dasjenige selbst nicht, dessen Ursprung man erforschen will. Die letztere Untersuchung muss unbedingt zuerst in Angriff genommen werden.

Im vorigen Kapitel habe ich nun schon erwähnt, dass der Begriff, welcher der Vorstellung des Raumes oder der räumlichen Ausdehnung zu Grunde liegt, derjenige des Aussereinander, nämlich des zugleichseienden Aussereinander oder des Nebeneinander ist. Aber nicht jedes Nebeneinandersein hat die Natur des räumlichen. So hat schon *St. Mill* richtig

bemerkt, dass in unserem Bewusstsein zwei Vorstellungen, z. B. die Vorstellung eines Tones und die einer Farbe, zugleich, also neben einander bestehen können, ohne räumlich ausgedehnt oder von einander durch einen Raum getrennt zu sein. Das räumliche Nebeneinander ist also ein eigenthümliches und die Eigenthümlichkeit desselben muss vor allen Dingen klar eingesehen und bezeichnet oder definirt werden. Und diese Frage hat wiederum zwei Seiten, eine *psychologische* und eine, so zu sagen, *ontologische*. Denn erstens, müssen wir fragen, welche Eigenthümlichkeit den *Objecten* beigelegt wird, die wir als im Raume existirend erkennen, und zweitens, wodurch sich die empirischen *Data*, d. h. die Empfindungen auszeichnen, aus welchen die Vorstellung des Raumes gebildet wird.

Auf die letztere Frage haben, wie ich glaube, *St. Mill* und *Bain* eine richtige Antwort gegeben. Sie behaupten, dass nur mittels der Bewegung oder vielmehr des Muskelgefühls, welches die Bewegung unserer Glieder begleitet, ein räumliches Aussereinander oder eine räumliche Ausdehnung erkannt werden kann. *Mill* sagt darüber: »Das Dazwischentreten einer Reihe von Muskelempfindungen, ehe ein Object von dem anderen aus erreicht werden kann« (d. h. zwischen der Wahrnehmung des einen und der des anderen Objects) »ist die einzige Eigenthümlichkeit, wodurch das Zugleichsein im Raume sich unterscheidet von dem Zugleichsein, welches zwischen einem Geschmack und einer Farbe oder einem Geschmack und einem Geruch bestehen kann.« (*An Examinat.* etc. p. 275). Ausführlicher hat dies *Bain* auseinandergesetzt. Er hebt hervor, dass die blosse Wahrnehmung zweier zugleichseiender Objecte, z. B. zweier Kerzenflammen uns noch keine Vorstellung von ihrer räumlichen Entfernung, also auch nicht von ihrer Lage in einem Raume überhaupt verschaffen kann. Bei dieser Wahrnehmung, sagt er, »empfinde ich eine Verschiedenheit des Eindrucks, theils optischer, theils muscülärer (*muscular*) Natur; aber damit diese Verschiedenheit

für mich eine Verschiedenheit der Lage im Raume bedeute, muss sie die neue Thatsache offenbaren, dass eine gewisse Bewegung meines Armes meine Hand von der einen Flamme zu der anderen bringen oder dass irgend eine andere Bewegung von mir die Erscheinung, die ich jetzt sehe, auf eine bestimmte Weise ändern würde. So lange wir noch keine Belehrung hinsichtlich der Möglichkeit von Bewegungen der Körper überhaupt erhalten haben, ist keine Vorstellung vom Raume gegeben. Denn wir glauben nur dann einen Begriff (*notion*) vom Raume zu haben, wenn wir diese Möglichkeit deutlich erkennen. Aber es ist niemals erklärt worden, wie ein Sehact dem Auge im Voraus etwas enthüllen kann, wie die Erfahrungen der Hand oder der anderen sich bewegenden Glieder ausfallen würden.* (*Senses and Intellect*, p. 374).

Ohne einen Begriff von Entfernung kann man in der That vom Raume nichts wissen, und zu einem Begriff von der Entfernung gelangt man unstreitig nur mittels der Bewegung. Der Gesichtssinn bietet uns allerdings auch eine Art der Ausdehnung, aber diese ist keine eigentliche räumliche Ausdehnung — denn eine solche ist ohne einen Begriff von Entfernung nicht denkbar — und es ist überhaupt schwer, sich von der Natur derselben eine klare Vorstellung zu machen. Für uns sind die Gesichtseindrücke Zeichen oder Symbole der Grössen und Entfernungen der Körper, also Zeichen und Symbole der Erfahrungen, welche wir mit Tast- und Muskelgefühlen gemacht haben, und was für eine Ausdehnung dieselben unabhängig von diesen Erfahrungen offenbaren oder darbieten, ist in der That nicht leicht zu begreifen. Die Grösse und die Gestalt eines Gegenstandes wechseln für den Gesichtssinn beständig mit dem Wechsel der Entfernung des Gegenstandes von uns und seiner Lage hinsichtlich unserer Augen. Um alle diese verschiedenen und wechselnden Gesichtseindrücke auf denselben Gegenstand zu beziehen oder in ihnen allen denselben identischen Gegenstand zu erkennen, müssen die Erfahrungen des Tast- und Muskelsinnes hinzu-

kommen, ohne welche mithin eine Kenntniss von wirklichen Gegenständen ausser uns, von deren Grösse und Lage im Raume überhaupt nicht möglich ist. Das Surrogat der Raumanschauung, welches uns der Gesichtssinn liefert, kann nur daher kommen, dass, wie ich schon oben (S. 4) angedeutet habe, eine Succession, infolge der Analogie zwischen dem räumlichen und dem zeitlichen Aussereinander, nothwendig als eine räumliche Ausdehnung erscheinen muss, sobald deren Glieder als zugleichseiend erscheinen. Und aus welchem Grunde die successiven Gesichtseindrücke leicht als zugleichseiend erscheinen können und müssen, das werde ich in einem späteren Kapitel zu zeigen versuchen. Ein wirkliches Zugleichsein derselben ist undenkbar. Denn ein wirkliches Zugleichsein der Gesichtseindrücke würde eine wirkliche Wahrnehmung des räumlich Ausgedehnten durch den Gesichtssinn impliciren, und die Annahme einer solchen ist weder mit den Thatsachen vereinbar, wie eben gezeigt worden, noch überhaupt zulässig, wie ich weiter unten zeigen werde.

Ohne die Bewegung oder das dieselbe begleitende Muskelgefühl können wir von Richtung und Entfernung keinen Begriff haben, und der Raum ist, wie *J. Herschel* richtig bemerkt hat, »nichts als ein Complex von Richtungen und Entfernungen.«*) Man darf und muss sogar eine Disposition des Subjects annehmen, die gegebenen Data im Raume vorzustellen; aber ein unentbehrliches Datum dazu ist das Muskelgefühl der Bewegung, ohne welches jene Vorstellung nicht realisirt und gebildet werden kann.

Mill und *Bain* haben also richtig die psychologische Seite der Raumvorstellung hervorgehoben. Aber sie verfallen in den Fehler, dass sie die psychologische Seite dieser Vorstellung für das ganze Wesen derselben halten. Sie lassen ganz ausser Acht die noch wichtigere ontologische Seite dieser

*) „Space in its ultimate analysis is nothing but an assemblage of distances and directions“. (Citirt in *Mill's Sys. of Logic*, I. p. 279).

Vorstellung, also die Frage darnach, welche Eigenthümlichkeit die Objecte besitzen, die wir als im Raume existirend vorstellen.

Diese Eigenthümlichkeit habe ich schon im 1. Bande (1. Buch, 4. Kap., § 3) ausführlich nachgewiesen. Dieselbe besteht darin, dass die im Raume vorgestellten Objecte (die Körper) ihrem Begriffe nach Substanzen, unbedingte Gegenstände sind, welche unabhängig sowohl von einer ausserweltlichen Ursache wie von den erkennenden Subjecten und auch ohne innere Verbindung unter einander existiren. Die Undenkbarkeit einer inneren Verbindung zwischen Dingen im Raume werde ich weiter unten, in dem Kapitel über die wissenschaftlichen Theorien der Körper noch besonders nachweisen.

So lange die Verkennung dieser fundamentalen Eigenschaft der Dinge im Raume, mithin auch des Raumes selbst dauert, kann es in den Theorien über Körper und Raumerkentniss nur endlosen Streit, aber keine klare Einsicht geben.

Ausser den zwei erwähnten Eigenthümlichkeiten hat aber der Raum noch eine dritte, nämlich seine *geometrische* Natur das wohlorganisirte System von Gesetzen, nach welchen seine Bestimmungen unter einander zusammenhängen, und welche zu erkennen die Aufgabe der Geometrie ist.

Aus seinem Zweck, ein Medium für Substanzen oder vielmehr eine Form für die Vorstellung des Zusammenseins von Substanzen zu sein, kann, wie ich glaube, eine Eigenschaft des Raumes *a priori* abgeleitet werden, nämlich die, dass derselbe die *Totalität* aller möglichen Richtungen in sich enthalten muss, und zwar aus folgendem Grunde. Da Substanzen, d. i. selbstexistirende, unbedingte Wesen in keinem ursprünglichen Zusammenhang unter einander stehen und deren Verhältnisse also nach keiner Seite hin vorausbestimmt und unabänderlich festgesetzt sind, so muss eine Mehrheit von Substanzen in einem Medium vorgestellt werden, welches die Möglichkeit *aller* äusseren Verhältnisse zulässt, also die Totalität aller möglichen Richtungen enthält. Dies ist denn auch die fundamentale Eigenschaft des Raumes, welche seine

ontologische und seine geometrische Natur unter einander verbindet. Aber ein weiterer Zusammenhang besteht zwischen diesen beiden nicht. Weder aus dem Begriffe eines Nebeneinander überhaupt noch aus dem Begriffe eines Nebeneinander von Substanzen, also eines Raumes überhaupt, kann ein einziges geometrisches Theorem abgeleitet werden, selbst nicht der Satz, dass der Raum drei Dimensionen haben muss. Es ist auch nicht schwer einzusehen, warum aus dem Begriffe des Raumes keine geometrische Eigenschaft desselben, mit Ausnahme der oben bezeichneten, abgeleitet werden kann. Seinem Begriffe nach ist nämlich der Raum ein Medium für Substanzen, d. h. für Dinge, welche in keinem wesentlichen und ursprünglichen Zusammenhange unter einander stehen; seine geometrischen Eigenschaften dagegen sind Gesetze des Zusammenhanges des Verschiedenen in ihm (seiner verschiedenen Bestimmungen unter einander): Die geometrische Seite des Raumes stimmt folglich mit dessen ontologischer Seite nicht überein und kann daher natürlich in keinem Punkte — ausser der erwähnten Eigenschaft, die Totalität aller Richtungen zu enthalten — aus derselben abgeleitet werden. Wenn also die Erkenntniss der geometrischen Gesetze *a priori* ist, so beruht dieselbe, wie *Kant* richtig gelehrt hat, auf einer *Anschauung a priori*, nicht auf blossen Begriffen.*)

*) In diesem Umstande, dass die Grundbestimmungen des Raumes nicht *denknothwendig* sind im logischen Sinne, sehen einige Denker den Beweis dafür, dass die Vorstellung des Raumes überhaupt nicht apriorischen Ursprungs sei. *Helmholtz* hat diese Frage in dem neuesten 3 Hefte seiner „Populären Vorträge“ auch dem grösseren Publicum vorgeführt. Rein *a priori*, ganz abweichend von dem Zeugnisse der Erfahrung haben einige Geometer durch Rechnung einen von dem unseren verschiedenen, gekrümmten Raum construirt, und diese apriorische Construction hält *Helmholtz* für einen Beweis dafür, dass die Vorstellung des Raumes — lediglich aus Erfahrung geschöpft sei. Eine solche Logik kann in der That Jedermann stutzig machen. Wenn der Gedanke eines gekrümmten Raumes einen Sinn hat — und man wird vielleicht mit Recht sagen, dass dem Raume mit der Krümmung auch die Natur eines materiellen, physischen Gegenstandes zugeschrieben würde — so beweist die

Keine Erklärung des Ursprungs der Raumvorstellung ist genügend, welche nicht alle die bezeichneten Eigenthümlichkeiten des Raumes erklärt. Ob die verschiedenen versuchten Erklärungen dieses leisten, das wollen wir jetzt näher sehen.

2. Von dem Ursprung der Raumvorstellung.

Ueber den Ursprung der Raumvorstellung gibt es drei verschiedene Ansichten.

Erstens, die rein *empiristische* Theorie, welche die Vorstellung des Raumes aus den Daten der Wahrnehmung allein, die nicht selbst räumlich ausgedehnt sind, ableiten zu können glaubt, und zwar sowohl mit Bejahung als mit Leugnung der Realität oder der Existenz des im Raume Ausgedehnten. Der Hauptrepräsentant der empiristischen Theorie, welcher das Dasein der Dinge im Raume zugibt oder behauptet, ist *Helmholtz*. Als die Hauptrepräsentanten der empiristischen Theorie, welche das Dasein der Dinge im Raume leugnen, kann man *Stuart Mill* und *Bain* ansehen.

Dann kommt die sog. *nativistische* Theorie, welche hauptsächlich auf das Sehen angewendet wird und in der Ansicht besteht, dass wir eine angeborene Kenntniss von unserer Netzhaut und der Lage der einzelnen Nervenenden in ihr haben, was uns in den Stand setzt, die räumliche Ausdehnung derselben unmittelbar wahrzunehmen, oder auch, dass die Netzhaut sich selbst in ihrer räumlichen Ausdehnung empfindet.

Nicht zu verwechseln mit dieser nativistischen Theorie ist die Ansicht *Kant's*, welche ich für die richtige halte und

Möglichkeit desselben doch bloss, dass die Grundbestimmungen des Raumes nicht denknöthwendig sind, nicht aber dass die Anschauung des Raumes selbst empirischen Ursprungs sei. Um die Frage nach dem Ursprung der Raumanschauung zu beantworten, bedarf es keiner so weit hergeholtten Gründe, wie der Gedanke eines gekrümmten Raumes. Denn es gibt ganz nahe liegende Gründe von entscheidendem Gewicht, wozu vor Allem der Umstand gehört, dass die wirklichen Gegenstände der Erfahrung, die Empfindungen nichts vom Raume in sich enthalten. Doch gehört diese Discussion in den nächsten Abschnitt.

nach welcher die Vorstellung des Raumes zwar erworben, im Laufe der Erfahrung gebildet wird, aber nicht ohne ein Gesetz oder eine ursprüngliche Disposition des Subjects zu Stande kommen kann.

Wir wollen alle diese Theorien erwägen.

Zuerst muss gezeigt werden, dass die nativistische Theorie durchaus unhaltbar ist, dass eine unmittelbare Wahrnehmung des räumlich Ausgedehnten von vornherein nicht angenommen werden darf.

Was räumliche Ausdehnung enthält, ohne selbst, an sich räumlich ausgedehnt zu sein, das ist die blosser *Vorstellung* des Ausgedehnten, das enthält die Ausdehnung nur *ideell* in sich. Es ist, wie ich schon früher (1. Bd. 1. Buch, 2. Kap.) ausführlich gezeigt habe, die fundamentale Eigenthümlichkeit einer Vorstellung als solcher, dass sie selbst an sich *nicht das* ist, was sie vorstellt, und dasjenige, was diese Eigenthümlichkeit besitzt, ist *eo ipso* eine Vorstellung. Daraus folgt nun, dass die unmittelbaren Objecte unserer Vorstellungen (nämlich unsere *Empfindungen*, welche nicht die eigenthümliche Natur einer Vorstellung besitzen, weil sie sonst eben keine Objecte gewesen wären) entweder gar nichts von räumlicher Ausdehnung in sich enthalten oder aber selbst, an sich räumlich ausgedehnt sein müssen. Behauptet man nun das letztere, so verfällt man in eine offenbare Absurdität. Denn wenn die Empfindungen selbst räumlich ausgedehnt wären, so würden sie nach dem oben Erörterten selbst die Natur körperlicher Objecte haben, also Substanzen oder Aggregate von Substanzen sein, welche von einander sowohl wie von dem erkennenden Subjecte unabhängig existiren. Ja, nicht allein müssten räumlich ausgedehnte Empfindungen die Natur körperlicher Substanzen haben, sondern wir hätten dann auch schlechterdings keinen Grund, unsere Empfindungen von den Objecten im Raume zu unterscheiden, welche wir mittelst derselben zu erkennen glauben. Denn es ist eine unzweifelhafte, schon im 1. Bande bewiesene Thatsache, dass den Inhalt unserer Erkenntniss der Dinge im Raume die

Empfindungen bilden, dass wir in unserer gewöhnlichen Erfahrung unsere Empfindungen oder deren Gruppen selbst als die Dinge im Raume erkennen. Hätten nun die Empfindungen wirklich räumliche Ausdehnung und somit die Natur körperlicher Gegenstände, so würden sie factisch eben die Dinge im Raume sein, für welche wir sie in unserer gewöhnlichen Erfahrung halten. Unsere Wahrnehmung eines Stuhles wäre dann der wirkliche Stuhl selbst u. s. w. Die Unhaltbarkeit einer solchen Ansicht braucht nicht weiter nachgewiesen zu werden. Der Raum ist nicht die Art, wie Empfindungen in uns, sondern wie reale Objecte ausser uns existiren oder als so existirend vorgestellt werden.

Wenn nun die Empfindungen, die einzigen unmittelbaren Objecte der Erkenntniss selbst keine räumliche Ausdehnung besitzen, so ist auch keine unmittelbare Wahrnehmung des räumlich Ausgedehnten möglich. Denn selbstverständlich können nur unmittelbar gegebene Objecte wahrgenommen, d. h. ohne Vermittlung erkannt werden.

Dieser Umstand bildet auch den Haupteinwand gegen alle Versuche, den Ursprung der Raumvorstellung rein empiristisch zu erklären, d. h. dieselbe aus den gegebenen Daten allein abzuleiten. Denn wie kann man aus diesen Daten etwas ableiten, was in denselben nachweisbar gar nicht liegt? Um so merkwürdiger ist es, dass gerade die Empiristen alle Wahrnehmung des räumlich Ausgedehnten verwerfen, während die Anhänger des Apriori eine solche anzunehmen geneigt sind. Weder *Helmholtz*, noch *Herbart*, noch *St. Mill* und *Bain*, welche die Raumvorstellung empiristisch ableiten, wollen eine Wahrnehmung des räumlich Ausgedehnten annehmen. Dagegen findet man diese Annahme bei manchen Denkern, welche sich in dieser Frage an *Kant* anlehnen wollen. So bestrebt sich z. B. der neueste Ausleger *Kant's* in England, *Mahaffy* (in seinem Werke *Kant's critical philosophy for english readers*, vol. I, London, 1872) zu erhärten, dass wir eine ausgedehnte Fläche unmittelbar als solche sehen können, und glaubt da-

durch die Lehre *Kant's* zu vertreten. Dies war aber nicht die Ansicht *Kant's*. Alle Wahrnehmung ist nach *Kant* vielmehr successiv, alle Erscheinungen sind nach ihm. als Modificationen des Gemüths. zuerst Gegenstände des »inneren Sinnes«, dessen Form die Zeit sein soll. Ein Zugleichsein von Dingen im Raume kann zufolge der dritten »Analogie der Erfahrung« nur durch Vermittlung ihrer Wechselwirkung erkannt, also durchaus nicht wahrgenommen werden. Freilich hat *Kant* im Widerspruche damit in seiner »transc. Aesthetik« gelehrt, dass der Raum eine Form des »äusseren Sinnes«, eine Form der blossen »Receptivität«, also wohl auch die der unmittelbaren Wahrnehmung gewisser empirischer Data sei. Allein diese Lehre bleibt ohne Folgen in dem Zusammenhang der *Kant'schen* Philosophie, die andere, entgegengesetzte wird allein verwendet und muss somit als die eigentliche Ansicht *Kant's* angesehen werden.

Nachdem wir constatirt haben, dass im Raume nur unabhängig vom Subjecte existirende Substanzen als solche vorgestellt werden, kann natürlich nicht die Rede von dem Raume als der Form eines »Sinnes« oder einer »Receptivität« sein, noch von einer Wahrnehmung des räumlich Ausgedehnten, falls dasselbe auch existirte. Denn Substanzen als solche zu erkennen, ist nicht Sache eines Sinnes, also auch nicht die der puren oder passiven Wahrnehmung. Die Substantialität ist keine wahrnehmbare Eigenschaft wie die Farbe, der Geruch oder der Geschmack. Selbst wenn die Dinge im Raume wirklich existirten und von uns unmittelbar wahrgenommen werden könnten (welches letztere wenigstens durchaus nicht möglich ist), so würde doch in dieser Wahrnehmung nicht der Umstand zur Geltung kommen können, dass die wahrgenommenen Objecte Substanzen sind, welche sowohl von uns wie von einander unabhängig existiren. Ohne dieses Bewusstsein würde aber die Vorstellung eines Raumes, wie wir ihn kennen, gar nicht realisirt werden. Die Nativisten haben zwar vollkommen Recht mit ihrer Behauptung, dass aus den

gegebenen nichträumlichen Elementen allein keine Anschauung des Raumes entstehen kann; aber auch die Empiristen haben ihrerseits vollkommen Recht, wenn sie behaupten, dass die Vorstellung des Raumes keine passive Wahrnehmung, sondern eine active Anschauung ist. Man muss also beides zugeben, nämlich: 1) dass die Raumanschauung ein intellectueler Act ist, keine Function eines Sinnes oder einer Receptivität, und 5) dass dieselbe eine Anschauung *a priori* ist, nicht etwa in dem Sinne einer im Subject fertig liegenden Vorstellung, sondern als eine Disposition des Subjects, die gegebenen Objecte (d. h. die Empfindungen oder deren Gruppen) als Dinge im Raume anzuschauen, welcher Disposition das fundamentale Gesetz des Denkens zu Grunde liegt, jeden Gegenstand an sich als eine Substanz zu erkennen, wie ich dies im 1. Bande d. W. gezeigt habe und weiter unten noch ausführlicher zeigen werde.

Die Argumente, welche *Kant* für die Apriorität des Raumes in der »metaphysischen« und der »transcendentalen Erörterung« dieses Begriffs vorbringt, sind zwar richtig, aber etwas ungenügend auseinandergesetzt. *Kant* liess ausser Acht die psychologische und zum Theil auch die ontologische Seite des Raumes; die geometrische Natur desselben war bei ihm fast allein das Bestimmende. Man konnte freilich von ihm auch nicht verlangen, dass er eine erschöpfende Darstellung oder Erörterung dieses Gegenstandes geben sollte. Es war schon ein sehr grosses Verdienst, die richtige Auffassung desselben angebahnt zu haben. So behauptet *Kant* mit Recht, dass räumliche Verhältnisse in dem gegebenen Stoffe der Wahrnehmung gar nicht hätten erkannt werden können, ohne die Disposition des Subjects denselben im Raume anzuschauen. Denn dieser Stoff enthält an sich, abgesehen von der Art seiner Auffassung durch das Subject, gar nichts vom Raum. Ebenso richtig ist die Bemerkung *Kant's*, dass der Raum eine nothwendige Vorstellung ist, welche nicht selbst aufgehoben werden kann, obgleich man von allen Dingen im Raume

sehr wohl abstrahiren kann. *) Die Gegenbemerkung *Herbart's*, dass der Raum die blosse Möglichkeit der äusseren Dinge bedeute und als solche natürlich nicht aufgehoben werden könne, nachdem man die Wirklichkeit dieser Dinge selbst erkannt hat, ist nicht zutreffend. Denn eine blosse Möglichkeit kann nicht gemessen werden, der leere Raum kann dagegen gemessen und als eine Grösse erkannt werden. An diesem Umstande scheitern alle Ansichten, welche den empirischen Ursprung der Raumvorstellung und die Realität der Dinge im Raume voraussetzen. Man kann nicht sagen, dass der Raum ein völliges Nichts sei; denn ein Nichts kann nicht gemessen werden und eine Fülle von (geometrischen) Eigenschaften besitzen. Man kann nicht sagen, dass der Raum die blosse Ordnung des Nebeneinanderseins der realen Dinge sei; denn die blosse Ordnung der Dinge kann nicht mit Abstraction von allen Dingen vorgestellt werden und auch da bestehen, wo es keine Dinge gibt (nämlich als leerer Raum). Man kann nicht sagen, dass der Raum von der Erkenntniss der Dinge selbst abstrahirt sei; denn derselbe ist kein Abstractum, wie die Zeit, sondern ein concreter, wie wohl nur ideeller Gegenstand. **) Ohne leeren Raum ist keine Bewegung der Dinge denkbar, da Bewegung eben nichts Anderes ist, als die Veränderung der gegenseitigen Lage der Dinge im Raume. Wenn man also wirkliche Dinge und Bewegungen im Raume annimmt, so muss man auch einen wirk-

*) Damit wird nicht gemeint, dass der Raum ohne allen psychologischen, sondern nur, dass derselbe ohne allen ontologischen Inhalt vorgestellt werden kann. Der Raum, den wir uns vorstellen, muss eine Farbe oder irgend ein Substitut der Farbe haben. Gleichfalls müssen in seiner Vorstellung, wenn auch latent, die Erfahrungen des Tast- und Muskelsinnes liegen, mittels deren diese Vorstellung erst realisirt worden ist. Aber man kann den Raum ohne wirkliche Dinge in ihm vorstellen.

**) Dies hat *St Mill* bemerkt. „Space“, sagt er, „may be said to be a concrete name of an ideal object, extended but not resisting“. (In einer Anmerkung zu dem Werke *James Mill's, Analysis of the phenom.* etc., I, p. 111.)

lich existirenden leeren Raum annehmen. Ein solcher würde aber, wie *Kant* richtig bemerkt hat, ein Unding sein, ein Nichts, welches verschiedene Prädicate realer Dinge hätte. Daraus hat *Kant* mit Recht gefolgert, dass der Raum eine Anschauung *a priori* und ohne objective Realität ist.

Nur kurz werde ich die hauptsächlichsten Versuche, die Raumvorstellung aus der Erfahrung allein abzuleiten, nämlich den von *St. Mill* und *Bain*, den von *Helmholtz* und den von *Herbart*, erwähnen. Diese empiristischen Erklärungen sind alle ungenügend; sie leisten das nicht, was sie zu leisten unternehmen.

Die Erklärung von *St. Mill* und *Bain* hat den Vorzug, dass sie von dem unmittelbar Gegebenen ausgeht, keine anderen Gegenstände als die Empfindungen in Betracht zieht, da diese Denker das Dasein der Dinge im Raume leugnen. Aber *Mill* und *Bain* verkennen, wie schon erwähnt, die ontologische und die geometrische Natur des Raumes. *Mill* sagt geradezu: »Die Vorstellung des Raumes ist im Grunde (*at bottom*) eine Zeitvorstellung, — und der Begriff (*the notion*) von Ausdehnung und Entfernung ist der Begriff einer längeren oder kürzere Zeit dauernden Bewegung der Muskeln.« (*An Examin. etc.*, p. 276). Wenn dies wahr wäre, dann würde freilich *Bain* Recht haben mit seiner Behauptung, dass »die Vereinigung (*the coalition*) von Gesichts- und Tastempfindungen mit gefühlten motorischen Energien Alles erklärt, was zu unserem Begriffe der ausgedehnten Grösse oder des Raumes gehört.« (*Sens. and Intell.* p. 372). Allein die Ansicht, dass der Raum sich von der Zeit bloss durch die Gleichzeitigkeit seiner Theile unterscheide, ist eine zu offenbar unhaltbare. Denn erstens sind die im Raume vorgestellten Objecte ganz anderer Natur, als die in der Zeit vorgestellten,*)

*) Das heisst, die wirklichen, gegebenen Objecte sind überall dieselben, nämlich unsere Empfindungen; aber sofern diese im Raume vorgestellt werden, werden sie nicht als Empfindungen, sondern als reale Objecte, als Substanzen oder als Eigenschaften solcher vorgestellt.

und zweitens enthält der Raum ein ganzes System von (geometrischen) Gesetzen, welche der Zeit und der Succession vollkommen fremd sind. *Mill* und *Bain* vermögen denn auch nicht einmal die Verschiedenheit der Richtungen im Raume zu erklären; von den anderen geometrischen Eigenschaften des Raumes gar nicht zu sprechen. Diese zu erklären machen sie nicht einmal den Versuch. Die Erklärung von *Mill* und *Bain* ist also factisch unvollkommen und somit ungenügend.

Von einem *Helmholtz* wird man nun nicht erwarten, dass er die geometrische Natur des Raumes verkenne oder ausser Acht lasse. Da aber *Helmholtz* die Realität der Dinge im Raume behauptet und mehr eine physiologische als eine psychologische Erklärung und Ableitung der Raumvorstellung gibt, also sich nicht streng auf das unmittelbar Gegebene, auf die Empfindungen allein beschränkt, so ist er der Gefahr ausgesetzt, eben die Raumvorstellung, deren Ursprung er erklären will, unbewusst schon als fertig zu Grunde zu legen. So zeigt er wohl, wie man die Empfindungen als Zeichen benutzen kann, um aus deren Ordnung und deren Successionen die Ordnung der äusseren Dinge zu erkennen, vorausgesetzt, man wisse schon von anderwärts her, dass Dinge im Raume unsere Empfindungen bewirken oder denselben entsprechen. Aber diese letztere Erkenntniss wird nicht, wie *Helmholtz* glaubt, durch die Annahme eines apriorischen, angeborenen Causalitätsbegriffs allein erklärt. Denn der Begriff der Causalität implicirt wohl eine Ursache, aber nicht ein Object als Ursache. Ausserdem ist es unzweifelhafte Thatsache, wie ich im 1. Bande bewiesen habe, dass die Körper gar nicht durch einen Schluss erkannt, sondern unmittelbar selbst wahrgenommen werden, dass unsere Sinnesempfindungen selbst dasjenige sind, was wir als eine Welt von Substanzen im Raume erkennen. Dieses letztere Element in dem Wesen der erkannten äusseren Dinge, ihre von dem Subjecte unabhängige Existenz in einem Raume, ist gerade dasjenige an ihnen, welches nicht empfind-

bar ist und welches die Empiristen dennoch aus den Empfindungen, als dem einzigen gegebenen Stoffe, ableiten müssen. Allein das ist offenbar unmöglich, denn man kann aus einem Dinge das nicht ziehen, was in ihm gar nicht liegt.*)

Herbart, der auch eine empiristische Erklärung der Raumvorstellung versucht hat, ward durch seine metaphysischen Voraussetzungen zu Missverständnissen geführt, welchen die so eben erwähnten Denker fern bleiben. *Herbart* hatte zwar auch Verstand genug, um einzusehen, dass die Vorstellung des Raumes nicht fertig von Aussen in das Bewusstsein des Subjects gelangen kann, also keine Wahrnehmung eines unmittelbar Gegebenen ist. »In dem ganz unräumlichen Vorstellen, sagt er, müssen die räumlichen Bestimmungen des Vorgestellten sich von vorne an erzeugen« (*Psych.* II. S. 68). Aber er hat nicht, wie *Helmholtz* oder *St Mill* und *Bain*, klar begriffen, dass die Raumvorstellung deshalb auch nicht mechanisch erklärt werden kann; dass der Ursprung dieser Vorstellung kein mechanischer Vorgang, sondern ein intellectueller Act ist; dass dieselbe nicht aus einer blossen Zusammensetzung der Empfindungen, sondern nur aus einer Deutung derselben durch das Subject entsteht, da der Raum weder in den Empfindungen noch in deren Verhältnissen, sondern

*) Was soll man auch zu der Theorie *Wundt's* sagen, welche „sucht nachzuweisen, dass unsere Raumvorstellung überall aus der Verbindung einer qualitativen Mannigfaltigkeit peripherischer Sinnesempfindungen mit den quantitativ einförmigen Innervationsgefühlen, welche sich durch ihre intensive Abstufung zu einem allgemeinen Grössenmaass eignen, hervorgeht“ (*Grundg. der physiologischen Psychologie*, S. 641)? Wie könnte wohl aus der Verbindung peripherischer Sinnesempfindungen mit Innervationsgefühlen die ontologische und die geometrische Natur des Raumes hervorgehen? Wie sollte aus diesen rein subjectiven Daten die Nothwendigkeit abgeleitet werden, sie als Substanzen ausser uns vorzustellen und die Gesetze ihrer geometrischen Verhältnisse draussen, im Raume zu bestimmen? Es liegt ganz auf der Hand, dass alle solche Erklärungen stets dasjenige schon von vornherein *implicite* voraussetzen, was sie als das Resultat der Erklärung herauszubekommen vorgeben.

nur in der Vorstellung des Subjects vorhanden sein kann. Die Aufgabe der empiristischen Theorie ist, zu zeigen: 1) Wie das Subject überhaupt dazu kommt, seine Empfindungen zu deuten und auf Gegenstände zu beziehen? und 2) warum diese Deutung gerade den vorliegenden, bei allen Subjecten übereinstimmenden Charakter hat, d. h. warum die Empfindungen auf Dinge in dem uns bekannten Raume, mit allen seinen gegebenen Eigenthümlichkeiten, zurückgeführt werden? *St. Mill* hat den Versuch gemacht, die erste Frage, von dem unmittelbar Gegebenen allein ausgehend, zu beantworten; nur ist die von ihm gegebene Erklärung unzulänglich, wie ich das schon früher (1. Bd. 1. Buch, 5. Kap.) nachgewiesen habe. Aber *Herbart* hat gar nicht einmal den Versuch gemacht, diese erste Frage zu beantworten. Die sog. »absolute Position« der Empfindungen, d. h. die Erkenntniss derselben als realer, selbstexistirender Objecte wird von ihm einfach als etwas sich bei den Empfindungen von selbst Einstellendes angenommen. *Herbart* konnte eben die Probleme selbst nicht einmal in ihrem wahren Lichte sehen, geschweige denn dieselben richtig lösen, weil er von vornherein in der irrthümlichen metaphysischen Voraussetzung befangen war, dass das erkennende Subject eine einfache, an sich nicht vorstellende Monade sei. Er hat denn auch von der Raumvorstellung eine mechanische Erklärung gegeben, bei welcher »Alles auf Abstufungen in der Verbindung der Vorstellungen« ankommt (*Psych.* II. S. 125). Die Vorstellung des Räumlichen soll nach ihm »auf der Verschmelzung nach der Hemmung und den daraus entspringenden Reproductions-gesetzen beruhen« (*Eb.* S. 93—4). Dass eine solche Erklärung auf einem Missverständniss beruht, das braucht nach dem vorher Gesagten nicht weiter bewiesen zu werden.

Ich wiederhole es noch einmal: Der Raum ist nicht die Art, wie Empfindungen oder Vorstellungen in uns, sondern die Art, wie reale Gegenstände und zwar Substanzen ausser uns existiren oder als so existirend vorgestellt werden. Daher

soll man sich hüten, die Raumvorstellung aus den Daten der Wahrnehmung allein ableiten zu wollen. Denn alle solche Ableitungen können nichts Besseres, als reine Taschenspielerkünste sein. Die Kunst des Taschenspielers besteht bekanntlich darin, scheinbar etwas aus nichts zu machen. Was Anderes treibt man denn aber wohl, wenn man es unternimmt, aus den Empfindungen allein die Raumvorstellung hervorzuzaubern? Der Umstand, dass nicht alle Art Empfindungen im Raume vorgestellt werden können, deutet allerdings darauf hin, dass dazu eine besondere Natureinrichtung bei den geeigneten Arten der Empfindungen vorhanden sein muss. Aber die besonnenen Empiristen geben ja selbst zu, dass die Empfindungen sich dennoch nicht von selbst zu einer Vorstellung des Raumes zusammensetzen können, dass diese Vorstellung vielmehr aus einer Deutung der Empfindungen durch das erkennende Subject entsteht, und wie wäre eine solche Deutung möglich, wenn das Subject nicht den Schlüssel zu derselben in sich trüge? Dieser Fall ist offenbar ganz dem analog, wie wenn uns ein in fremder, unbekannter Sprache beschriebenes Blatt Papier vorliegt. Die Buchstaben dieser Schrift sind Zeichen oder Symbole von Gedanken und drücken in ihrer Zusammenstellung einen bestimmten Sinn aus, selbst aber enthalten sie von diesem Sinn nichts in sich. Unsere Empfindungen sind eine solche Schrift und es fragt sich, wie kommt es, dass wir Alle diese Schrift auf die übereinstimmendste Weise deuten, ja das Herauszu deutende selbst wahrzunehmen glauben? Es muss offenbar in unserem Intellect ein Schlüssel zum Verständniss dieser Schrift, ein Gesetz ihrer Deutung ursprünglich liegen, weshalb diese auch bei Allen auf vollkommen gleiche Weise vollzogen wird. Und dies heisst mit anderen Worten, dass die Anschauung des Raumes ihrer Anlage nach uns *a priori* gegeben ist.

In Kürze ist Folgendes die Ansicht über den Ursprung der Raumvorstellung, die ich für die richtige halte.

Die Erkenntniss unserer Sinnesempfindungen als äusserer

unabhängiger Objecte beruht auf dem ursprünglichen Gesetze des Denkens, jedes Object an sich, seinem eigenen Wesen nach, als ein mit sich selbst identisches, daher als ein selbst-existirendes oder als eine Substanz zu erkennen. Das Ausser- und Nebeneinandersein von Substanzen ist nun der Grundbegriff des Raumes. Dieser Grundbegriff bedingt, wie schon gezeigt, die fundamentale Eigenschaft des Raumes, welche darin besteht, die Totalität aller möglichen Richtungen in sich zu enthalten. Aus diesem Begriffe allein würde sich aber natürlich noch keine Anschauung des Raumes ergeben. Da wir aber dem ursprünglichen Gesetze des Denkens gemäss die gegebenen Objecte selbst, also unsere Empfindungen und nachher deren Gruppen, als reale Gegenstände oder Substanzen erkennen, so ist damit der Grund zu einer factischen Anschauung derselben im Raume gegeben, jedoch noch nicht der ganze Grund. Denn zu dieser ist die thatsächliche Vorstellung einer Mehrheit von Substanzen noch nicht genügend; es muss auch für die Anschauung der zwischen denselben liegenden Ausdehnung selbst Material vorhanden sein; und dieses wird durch die Successionen der Empfindungen, namentlich der Muskelempfindungen geliefert. Hierin liegt die psychologische Seite der Raumvorstellung. Es besteht nämlich, wie schon früher erwähnt, zwischen Raum und Zeit eine Analogie oder Uebereinstimmung in der Art des Aussereinander des Verschiedenen oder der Extension in ihnen, welcher zufolge eine Succession der Empfindungen als etwas im Raume Ausgedehntes erscheint, soweit die betreffenden Empfindungen als zugleichseiend vorgestellt werden. Was ich endlich als das eigentlich Apriorische in der Anschauung des Raumes ansehe, ist die geometrische Natur desselben, die ich nicht für ableitbar und erklärbar halte, also die Disposition des Subjects, nicht allein dem Grundbegriff des Raumes gemäss aus den gegebenen Successionen eine Verschiedenheit von Richtungen im Raume herauszudeuten und sie als solche anzuschauen, sondern auch dieser Anschauung alle die geometrischen Eigen-

schaften des Raumes, welche nirgends sonst eine Erklärung finden, beizubringen.

Ogleich also die Anschauung des Raumes nichts weniger, als eine von vornherein fertig gegebene Vorstellung ist und ohne die Data der Erfahrung gar nicht entstehen kann, so hat dieselbe doch, wenn einmal vorhanden, in Allem den Charakter einer Anschauung *a priori*, weil sie sich wesentlich aus einer inneren Anlage oder Natureinrichtung des Subjects, obgleich nur unter Mitwirkung äusserer Bedingungen entwickelt, ähnlich wie aus ihrem Keim die Pflanze, welche auch zu ihrer Entwicklung des äusseren Materials und des äusseren Impulses bedarf.

3. Von der Natur der geometrischen Erkenntnisse.

Ueber die Natur der geometrischen Erkenntnisse gibt es drei verschiedene Ansichten.

Einige behaupten, dass die Sätze der Geometrie zwar sämmtlich *a priori*, aber auch sämmtlich bloss analytisch seien. Ich werde nur die neuesten Vertreter dieser Ansicht, *R. Zimmermann* und *H. Taine* berücksichtigen.

Nach der Ansicht anderer namhafter Denker sind umgekehrt die Sätze der Geometrie, ja selbst die Axiome sämmtlich synthetisch, aber auch alle aus Erfahrung geschöpft. Der Hauptrepräsentant dieser Ansicht ist *St. Mill*, dessen Aeusserungen ich allein in Betracht ziehen werde.

Endlich der dritten Ansicht zufolge sind die Sätze der Geometrie, mit Ausnahme der Axiome und der Definitionen zugleich synthetisch und *a priori*. Der Hauptrepräsentant dieser Ansicht ist *Kant*. Diese letztere Ansicht halte ich für die richtige, nur glaube ich, dass auch die Definitionen der Geometrie in einer gewissen Hinsicht synthetische Sätze sind.

Ehe wir an die Erörterung dieser Frage gehen, muss der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen überhaupt untersucht werden. Da aber hiér nicht der geeignete Ort für eine solche Untersuchung ist, so werde ich

den Unterschied derselben einfach angeben. Man muss unterscheiden:

1) Die *identischen* Sätze, die Tautologien, in welchen das Prädicat entweder in denselben oder in anderen Ausdrücken das Subject bloss wiederholt.

2) Die eigentlichen *analytischen* Sätze, deren es zwei Arten gibt:

α) Diejenigen Sätze, welche eine blosse *Wortdefinition*, die Analysis einer mehrere Merkmale umfassenden Wortbedeutung ausdrücken.

β) Diejenigen Sätze, welche das ausdrücken, was ich die *Specificationen* eines Begriffs genannt habe, d. h. die Betrachtung dieses Begriffs in einer anderen Beziehung, als welche in seiner Definition implicirt ist, aber *ohne* dass man die Beziehung dieses Begriffs zu anderen Daten mit in Erwägung zieht (Vgl. 1. Bd. d. W. SS. 234—5).

3) Diejenigen Sätze endlich, in welchen ein Verhältniss zweier Data behauptet wird, sind insgesamt *synthetisch*.

Wenn man diese Unterscheidung vor Augen hat, so sieht man sofort, dass die Sätze der Geometrie unmöglich alle analytisch sein können. Denn dieselben drücken meistens Gesetze aus, nach welchen verschiedene Eigenschaften räumlicher Figuren unter einander zusammenhängen. Man kann zwar auch einen Satz, welcher den Zusammenhang zweier Data, also überhaupt den Zusammenhang des Verschiedenen ausdrückt, analytisch nennen, wenn man will; aber man darf demselben dann nicht den Charakter beilegen, welcher den gewöhnlich sogenannten analytischen Sätzen zukommt, denn das wäre ein arges Versehen. Dieses Versehens und Vergehens machen sich aber diejenigen schuldig, welche die Sätze der Geometrie für analytisch halten.

R. Zimmermann hat eine kleine Schrift (*Ueber Kant's mathematisches Vorurtheil und dessen Folgen*, Wien, 1871) herausgegeben, in welcher er behauptet, dass die Lehre *Kant's*, die Sätze der Arithmetik und der Geometrie seien synthetisch,

ein blosses Vorurtheil, eine unrichtige Ansicht sei. Da nach der Meinung *Zimmermann's* das Stehen und Fallen des ganzen Noologismus, der Annahme eines Apriori überhaupt davon abhängt, ob die mathematischen Urtheile synthetisch oder analytisch sind, so sollte man erwarten, dass er, als Bekämpfer des Apriori, den bloss analytischen Charakter mathematischer Erkenntnisse auch gründlich nachweisen werde. Allein es findet sich in der besagten kleinen Schrift nichts von einem solchen Nachweis. *Zimmermann* zeigt gar nicht, dass die Sätze der Arithmetik und der Geometrie analytisch sind, sondern nur, dass der Beweis *Kant's* für deren synthetischen Charakter ihm nicht überzeugend zu sein scheint. Man muss in der That zugeben, dass der Beweis, welchen *Kant* für den synthetischen Charakter der Sätze der Arithmetik beibringt, etwas dürftig und ungenügend ist; aber man braucht sich nicht weit umzusehen, um einen ausführlicheren und besseren zu finden, nämlich in dem bekannten Werke *St. Mill's* über Logik (1. Bd. das Kapitel VI über »Demonstration und nothwendige Wahrheiten« § 2, und 2. Bd. das Kap. über »Die übrig bleibenden Naturgesetze«, § 5). Hätte *Zimmermann* die Auseinandersetzungen *Mill's* gelesen und überlegt, so würde er wahrscheinlich begriffen haben, dass dieselbe Summe auf verschiedene Weisen zu bilden ganz etwas Anderes ist, als dieselbe Summe auf verschiedene Weisen bloss auszudrücken; dass der Unterschied in den Bildungsweisen einer Summe kein bloss wörtlicher Unterschied sein kann. »Das Urtheil $7 + 5 = 12$ «, meint *Zimmermann* in seiner Schrift (S. 13), »das keinen anderen Sinn hat, als: »Die Vereinigung von Sieben und Fünf ist Zwölf«, ist wirklich nicht bloss analytisch, sondern sogar identisch, denn das Prädicat wiederholt das Subject, nur unter einem anderen Namen!« Wenn aber der Satz $7 + 5 = 12$ identisch oder tautologisch ist, so sind auch die Sätze $7 + 5 = 20 - 8 = 3 \times 4 = \frac{24}{2} = \sqrt{144}$ sämmtlich bloss Tautologien, und wer wird dieses behaupten wollen? *Mill* sagt mit Recht: »Der Ausdruck

»Zwei Kieselsteine und ein Kieselstein« und der Ausdruck »Drei Kieselsteine« stehen in der That für dasselbe Aggregat von Gegenständen; sie stehen aber keineswegs für dieselbe physikalische Thatsache. Es sind Namen von denselben Gegenständen, aber von diesen Gegenständen in zwei verschiedenen Zuständen; obgleich sie dieselben Dinge bezeichnen, so ist doch ihre *Mitbezeichnung* (*connotation*) eine verschiedene«. (*Mill's Logik*, 1. Bd. SS. 307—8 [p. 287]).

Ebensowenig nun wie bei den Sätzen der Arithmetik hat *Zimmermann* bei denen der Geometrie den analytischen Charakter nachzuweisen versucht. Aber den Nachweis, welchen *Zimmermann* unterlassen, hat ein anderer Denker, *H. Taine* zu führen unternommen. Die Erörterung dieses Gegenstandes, welche *Taine* in seinem Werke *De l'Intelligence* (vol. 2. livre 4, betitelt »La connaissance des choses générales«) gegeben hat, zeigt uns, wie ein feiner Denker, meistens von richtigen Voraussetzungen ausgehend, ganz unmerklich zu irrthümlichen Annahmen in diesem Punkte geführt werden kann, wie gross also hier die Sorgfalt und Vorsicht sein muss, wenn man Irrthümer vermeiden will.

Taine weist sehr gut durch Zusammenstellung eines inductiven und eines demonstrativen Beweises mathematischer Sätze nach, dass der eigentliche Beweis derselben nur der demonstrative, apriorische ist und sein kann. Aber er glaubt dies dem Umstande zuschreiben zu müssen, dass diese Sätze bloss analytisch sind. *Taine* fängt seine Auseinandersetzung mit den logischen Sätzen der Identität und des Widerspruchs an, welche in seiner Auffassung als blosser Tautologien erscheinen. Was diese betrifft, so muss ich einfach auf meine Erörterung im ersten Bande dieses Werkes verweisen. Dann zeigt *Taine* sehr gut, dass die Axiome »zwei Dinge, welche einem dritten gleich sind, sind auch unter einander gleich« und »Gleiches zu Gleichem addirt, gibt gleiche Summen« analytische Sätze sind. In der That besagt das erstere Axiom nichts weiter, als dass Gleiches für Gleiches substituirt werden

kann, was sich von selbst versteht. Und das letztere Axiom besagt, dass wenn wir dieselbe Voraussetzung zweimal machen, sie beide Male gleich ist, was ebenfalls selbstverständlich ist. Weiter geht *Taine* zu den Axiomen und den Definitionen der Geometrie über. Er zeigt, wie aus der Definition einer geraden Linie unmittelbar der Satz abgeleitet werden kann, dass zwei Gerade, welche zwei Punkte gemeinsam haben, ganz zusammenfallen müssen; und wie aus der Definition und der Construction paralleler Linien unmittelbar der Satz abgeleitet werden kann, dass der Abstand zwischen denselben immer gleich bleiben muss. So weit hat *Taine* vollkommen Recht, denn die zuletzt angeführten Sätze sind in der That analytisch, insofern sie blosse Specificationen der betreffenden Begriffe ausdrücken. Ferner bemerkt *Taine* sehr richtig, dass alles Fortschreiten der Demonstration und der Schlussfolgerung in der Geometrie eine blosse Substitution des Gleichen für das Gleiche ist, in der immer weiter fortschreitenden Einsicht besteht, dass zwei gleichartige Data (zwei Linien, zwei Winkel oder zwei Figuren) auch der Grösse nach gleich, also, abgesehen von der Verschiedenheit ihres Ortes im Raume, beide *dasselbe* sind. Dadurch glaubt er nun den analytischen Charakter der Geometrie unwidersprechlich festgestellt zu haben. Dem können wir aber nicht beistimmen. Dass die Sätze der Geometrie meistens synthetisch sind, ist eine zu offen am Tage liegende Thatsache. Wenn z. B. der Satz, dass die Seiten in einem Dreieck sich zu einander so verhalten, wie die Sinusse der gegenüberliegenden Winkel, kein synthetischer ist, dann weiss ich wahrhaftig nicht, welchen Satz man so nennen soll. Denn hier ist ein Zusammenhang zwischen dem Verhältniss der Seiten und dem der gegenüberliegenden Winkel ausgesagt, und unter einem synthetischen Satze versteht man doch denjenigen, welcher einen Zusammenhang des Verschiedenen bedeutet. Es fragt sich nun aber, ob aus identischen und bloss analytischen Sätzen synthetische Sätze abgeleitet werden können? Offenbar nicht. Wir müssen also sehen,

woher die synthetischen Sätze in der Geometrie kommen. Um in diesen Gegenstand mehr Licht zu bringen, müssen vor Allem zwei Punkte festgestellt werden:

Erstens, darf man nicht glauben, dass Sätze, welche die Identität oder die Gleichheit zweier Data aussagen, selbst identische oder auch nur analytische Sätze seien. Mit der Erkenntniss zweier Data ist nicht unmittelbar die Erkenntniss ihrer Gleichheit oder ihrer Identität gegeben. Um diese letztere zu constatiren, ist ein besonderer Act der Vergleichung der betreffenden Data nöthig, und das Urtheil, welches aus diesem Acte hervorgeht, ist in jedem Sinne ein synthetisches, 1) weil dasselbe ein Verhältniss zweier verschiedener Data aussagt, und 2) weil es unsere Erkenntniss hinsichtlich derselben erweitert. Durch Gleichungen kann auch ein Zusammenhang ausgesagt werden, wie in dem Satze $a : b = c : d$. Wenn das Verhältniss $a : b$ sich ändert, so muss infolge der Gleichung auch das Verhältniss $c : d$ auf die entsprechende Weise sich ändern. In der Gleichung wird also die Abhängigkeit des Verhältnisses $c : d$ von dem Verhältnisse $a : b$, dessen Zusammenhang mit diesem ausgedrückt. So in dem oben angeführten Falle des Verhältnisses zwischen den Seiten und den Winkeln in einem Dreieck.

Zweitens, was die Hauptsache ist, darf man nicht übersehen, dass alle Elemente der Geometrie, sogar das einfachste, die gerade Linie, selbst aus Anschauung geschöpft sind und selbst Verhältnisse des Verschiedenen darstellen. Die Definitionen der geometrischen Begriffe sind daher selbst synthetische Sätze. Hier ist gerade der Punkt, wo die Unklarheit anhebt. Denn eine und dieselbe Definition kann sowohl ein analytischer als auch ein synthetischer Satz sein, je nach dem Sinne, in welchem man sie nimmt. Die Verkennung dieses Umstands führt eben zu der irrthümlichen Ansicht, dass die Geometrie eine analytische Wissenschaft sei. Eine blosse *Wortdefinition* ist ein analytischer Satz, dagegen kann dieselbe Definition, *als eine Behauptung über die Natur von Objecten* ein

synthetischer Satz sein. So ist z. B. der Satz »der Kreis ist eine Linie, deren sämtliche Theile von einem gemeinsamen Punkte gleich weit entfernt sind« bloss analytisch, soweit dadurch nichts weiter gesagt wird, als dass man übereingekommen sei, mit dem Worte »Kreis« eine solche Linie zu bezeichnen. Aber eben dieser Satz ist offenbar ein synthetischer, wenn er von Kreisen als Objecten ausgesagt wird; denn dann gibt er das Gesetz oder die Regel an, nach welcher eine Linie mit bestimmten Eigenschaften construirt werden kann. Solange wir bloss unsere eigenen Vorstellungen und die Bedeutung unserer Worte analysiren, sind auch unsere Urtheile analytisch; aber eben dieselben Urtheile sind synthetisch, wenn sie von entsprechenden Objecten ausgesagt werden. In dem ersteren Fall kann aus den betreffenden Urtheilen nichts gefolgert werden. wohl aber in dem letzteren Fall. Daraus z. B. dass wir übereingekommen sind, mit dem Worte »Feuer« etwas, das brennt, zu bezeichnen, können wir nicht folgern, dass Alles in der Wirklichkeit, was die anderen Eigenschaften des Feuers besitzt, auch brennen muss; wohl aber, wenn wir durch Induction einen Zusammenhang zwischen den anderen Eigenschaften des Feuers und der Eigenschaft zu brennen constatirt haben. In dem ersteren Fall ist der Satz »Feuer brennt« eine blosse Wortdefinition und analytisch, in dem letzteren Fall dagegen ist dieser Satz eine Behauptung über die Natur realer Objecte und synthetisch. Daher sagt *St. Mill* treffend: »Was anscheinend aus einer Definition folgt, folgt in Wahrheit aus der darin eingeschlossenen Annahme, dass ein ihr entsprechendes reales Ding existirt. Diese Annahme ist aber bei den Definitionen der Geometrie falsch; es existiren keine ihren Definitionen entsprechenden realen Dinge« (*Logik*, I. S. 270 [p. 252]). Hier verfällt nun freilich *Mill* selbst in ein Missverständniss. Unter der vorausgesetzten Realität der Objecte der Geometrie braucht man nicht nothwendig eine empirische Realität derselben zu verstehen. Um die Definitionen der Geometrie zu

synthetischen und folgerungsfähigen, fruchtbaren Sätzen zu machen, ist nur der Umstand nöthig, dass die entsprechenden Objecte in einer *Anschauung*, gleichviel ob der empirischen oder einer anderen, gegeben und construirt werden können, in welcher alle die Eigenschaften dieser Objecte, die ganze Natur derselben überhaupt *mitgegeben* ist. Damit wird es klar, was die Lehre *Kant's* bedeutet, dass synthetische Sätze in der Geometrie nur vermittelt der Anschauung möglich sind.

Nehmen wir jetzt ein bestimmtes Object, z. B. die gerade Linie. Die gerade Linie kann als diejenige Linie definiert werden, welche eine in allen ihren Theilen gleiche oder sich gleichbleibende Richtung verfolgt. Denn wie *J. Herschel* richtig bemerkt hat, »ist die einzige klare Vorstellung, die wir uns von der Geradheit der Linien machen können, Gleichförmigkeit in der Richtung (*uniformity of direction*).« Die Gleichförmigkeit der Richtung ist in der That die Grundeigenschaft der geraden Linie. Aber was drückt denn diese Grundeigenschaft aus? Offenbar ein Verhältniss der Theile der geraden Linie unter einander. Gleichförmigkeit der Richtung bedeutet, dass die Theile einer geraden Linie sich in Allem, mit Ausnahme des Ortes, den sie im Raum einnehmen, genau wiederholen. Die Definition der geraden Linie ist daher ein synthetischer Satz und aus derselben kann Vieles gefolgert werden, was die geraden Linien betrifft. Wenn wir von der geraden Linie nur einen uns von Anderen auf irgend eine Weise beigebrachten Begriff hätten, so würden wir aus diesem Begriffe nichts folgern können. Denn wir würden dann nicht aus eigener Anschauung wissen, ob eine solche Linie überhaupt gezogen, in der Vorstellung realisirt werden kann, und welche weiteren Eigenschaften ihr dann zukommen. Sobald aber zu dem Begriffe die eigene Anschauung der geraden Linie hinzutritt, ist uns die Möglichkeit gegeben, einzusehen, welche Folgerungen aus der Grundeigenschaft der geraden Linie unter den verschiedenen Ver-

hältnissen, unter welchen eine solche Linie betrachtet werden kann, sich ergeben. Die Folgerungen können daher nie durch die blosse Zergliederung des Begriffs, sondern nur mittelst der Anschauung gewonnen werden, also nicht aus der Wortdefinition, sondern nur aus der Realdefinition der geraden Linie, welche deren Gegebenheit in der Anschauung implicirt, sich ergeben. Denn diese letztere Definition ist ein synthetischer Satz. Noch offener ist dies bei den Definitionen der krummen Linien. Diese können bekanntlich in Gleichungen ausgedrückt werden, welche die Regeln oder Gesetze angeben, nach denen die betreffenden Curven construirt werden. Jede solche Gleichung oder Definition drückt das constante Verhältniss der Grundelemente der Curve unter einander aus, ist also ein handgreiflich synthetischer Satz. Wenn man dergleichen Sätze analytisch nennt, so muss man sich doch hüten, dieselben nicht mit den gewöhnlich sogenannten analytischen Sätzen zu verwechseln und zu glauben, dass sie durch blosse Analyse der Begriffe gewonnen werden können.

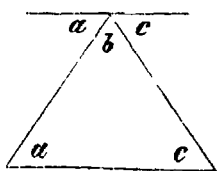
Nachdem wir constatirt haben, dass die Definitionen der Geometrie synthetische Sätze sind, wird es nicht schwer zu begreifen, wie sich aus denselben weitere synthetische Sätze ergeben. Dabei muss man nur den Unterschied zwischen den blossen Specificationen eines Begriffs und seinen Folgen festhalten. Was aus der Definition eines Begriffs in der Anschauung des betreffenden Gegenstandes gefolgert werden kann, ohne dass ein neuer Begriff oder ein neuer Gegenstand in die Betrachtung eingeführt wird, das ist eine blosse Specification dieses Begriffs und ergibt insofern einen bloss analytischen Satz. Der Satz ist aber doch nur in dem Sinne analytisch, dass er nicht über den gegebenen Begriff hinausführt; als eine Behauptung über die Natur des entsprechenden Gegenstandes ist er auch synthetisch. So ist z. B. der Satz, dass zwei gerade Linien sich nicht mehr als in einem Punkte treffen, also keinen Raum einschliessen können, insofern ein analytischer, als er aus der Definition der geraden Linie

unmittelbar folgt. In dem Begriffe einer geraden Linie oder einer gleichförmigen Richtung liegt es unmittelbar, dass dieselbe durch zwei Punkte vollkommen bestimmt wird, dass also alle geraden Linien, welche durch dieselben zwei Punkte gehen, in eins zusammenfallen müssen. Um dieses einzusehen, brauchen wir aus unserem Begriffe der geraden Linie nicht herauszugehen. Als die Behauptung einer Eigenschaft der geraden Linien ist aber der Satz dennoch ein synthetischer.

Die Folgerungen unterscheiden sich von den Specificationen dadurch, dass dieselben in keiner Hinsicht als analytische Sätze betrachtet werden können, weil sie sich nicht aus der Definition des Begriffs allein, sondern nur aus der Definition unter Voraussetzung oder Hinzufügung eines neuen anschaulichen Datums oder Umstands ergeben. So ist das einfachste Beispiel einer Folgerung der Satz, dass wenn zwei gerade Linien sich schneiden, die gegenüberliegenden dadurch gebildeten Winkel einander gleich sind. Dieser Satz folgt aus der Definition der geraden Linie. Dieser gemäss verfolgt eine gerade Linie eine in allen ihren Theilen, also auch auf den beiden Seiten des Schnidungspunktes, genau gleiche oder gleichförmige Richtung; daher müssen zwei Gerade auf den beiden Seiten ihres Schnidungspunktes genau gleiche Unterschiede von Richtungen, d. h. gleiche Winkel bilden. Dieser Satz ist aber keine blosse Specification des Begriffs der geraden Linie und kann in keiner Hinsicht als ein analytischer betrachtet werden. Denn er folgt nicht aus der Definition des Begriffs allein, sondern erfordert die Einführung eines ausserhalb der Definition liegenden Umstands, nämlich die Voraussetzung des gegenseitigen Schneidens der Linien.

Der Unterschied zwischen den Specificationen und den Folgerungen entspricht denn auch so ziemlich dem Unterschied, welchen *Kant* zwischen den analytischen und den synthetischen Sätzen in der Geometrie macht. Nach *Kant* sind diejenigen Sätze synthetisch, »in welchen das Prädikat

B ganz ausser dem Begriffe *A* liegt, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht« (*Kr. d. r. V.* SS. 53--4). Ich kann mir schlechterdings keine andere Vorstellung davon machen, wie ein Prädicat, welches in dem Subjecte nicht liegt, mit demselben dennoch in Verknüpfung stehen kann, als die, dass das Prädicat eine Folge des Subjects ist, d. h. sich nicht aus dem Subjecte allein, sondern nur unter Hinzufügung eines anderen Datums ergibt. So sagt z. B. *Kant* mit Recht, dass der Satz »die Summe der Winkel in einem Dreieck ist zwei Rechten gleich« ein synthetischer ist. Dieser Satz kann in der That nicht aus dem Begriffe des Dreiecks, wie er in der Definition desselben ausgedrückt oder angegeben wird, ersehen werden. Man muss aber doch zugeben, dass die Eigenschaft, die Summe seiner Winkel gleich zwei Rechten zu haben, eine constitutive Eigenschaft des Dreiecks ist und von dem Wesen desselben gar nicht getrennt werden kann. Thatsache ist hier das, dass die besagte Eigenschaft zu dem Begriffe (d. h. zu dem vollständigen Begriffe) des Dreiecks gehört; aber um dieselbe im Dreieck zu finden, muss man ein *neues Datum*, eine *Hülfsconstruction* ein-



führen, nämlich eine an der Spitze des Dreiecks seiner Basis parallel geführte gerade Linie, wie die beistehende Figur zeigt. Dies ist der Sinn, in welchem gesagt werden kann, dass die Anschauung zu synthetischen Sätzen in der Geometrie verhilft. Dieselbe liefert uns eben die Data, deren Verhältnisse wir in den synthetischen Sätzen aussagen. Dass das Fortschreiten der Demonstration in der Geometrie die Einführung immer neuer Data erfordert und nur mittels dieser geschehen kann, brauche ich nicht erst zu sagen. Die Kunst des geometrischen Beweises besteht eben darin, gerade die passenden neuen Data oder Hülfsconstructionen zu finden, welche die Einsicht in das gesuchte Theorem erschliessen, d. h. zu den vorher festgestellten Prämissen die nöthige Er-

gänzung bilden, ohne welche sich das Theorem nicht ergeben würde. Dass diese Anschauung *a priori* ist, das beweist der Umstand, dass der Beweis der Lehren der Geometrie kein empirischer, inductiver, sondern ein demonstrativer oder deductiver ist.

Man muss also *Kant* darin Recht geben, dass die Geometrie auf einer Anschauung *a priori* des Raumes beruht. Aber *Kant* hat den Anschein zu behaupten, dass die Anschauung eben dasjenige sei, wodurch der *Zusammenhang* der geometrischen Data erkannt wird, und dies kann zu Missverständnissen führen. Einen Zusammenhang zu erkennen, ist nicht Sache der Anschauung, sondern des Denkens; derselbe wird auch meistens durch Schlussfolgerung constatirt, welche gewiss keine Function der Anschauung ist. Die Anschauung liefert vielmehr, wie erwähnt, die Data selbst, deren Zusammenhang durch Schlussfolgerung erkannt wird. Es waltete, wie ich glaube, in diesem Punkte einige Unklarheit bei *Kant*, welche daraus entsprang, dass er alle Definitionen der Begriffe nur für analytische Sätze hielt. Ohne die Anschauung würden nun freilich die Definitionen der geometrischen Begriffe blosse Wortdefinitionen, also analytische Sätze sein, oder vielmehr diese Begriffe wären selbst nicht möglich, da sie ja selbst aus der Anschauung geschöpft sind; aber wenn einmal gebildet, sind diese Begriffe selbst synthetische Begriffe, weil sie Verschiedenes in gegenseitigem Verhältniss enthalten, und die Definitionen derselben sind daher synthetische Sätze. Ein Zusammenhang kann nie als solcher angeschaut werden.

Man sollte nun meinen, wenigstens dies wäre schon eine allgemein anerkannte Sache, dass die Lehren der Geometrie nicht aus der Erfahrung geschöpft sind; denn dies scheint zu einleuchtend, zu evident zu sein, um einer anderen Ansicht Raum zu lassen. Und so sagt denn z. B. *Zimmermann*: »Die mathematischen Urtheile, gleichviel ob synthetisch oder analytisch, werden von Niemanden bezweifelt, von Jedermann

als apriorisch anerkannt. Aber das ist leider durchaus nicht der Fall; es gibt viele Denker, welche die Lehren der Geometrie gleich allen anderen physikalischen Wahrheiten für Ergebnisse der Erfahrung halten. Man muss gewiss zugeben, dass *St. Mill* der reifste und scharfsinnigste Vertreter dieser letzteren Ansicht ist. Allein es begegnet uns bei ihm ein etwas wunderlicher Umstand. *Mill* bestreitet nämlich ostensibel die Lehre, dass die Geometrie auf einer Anschauung *a priori* beruhe, gibt aber in der Sache Alles das zu, was die Vertreter dieser Lehre für den eigenthümlichen Charakter einer Anschauung *a priori* erklären. Der anscheinend apriorische Charakter der Geometrie beruht nach *Mill* auf folgenden zwei Umständen:

Erstens darauf, dass die Definitionen der Geometrie, also die Grundlagen, aus welchen alles Weitere deductiv abgeleitet wird, bloss *hypothetische* Annahmen sind, welche der Erfahrung nie genau entsprechen. »Wenn behauptet wird, sagt *Mill*, dass die Conclusionen der Geometrie nothwendige Wahrheiten sind, so besteht die Nothwendigkeit in Wahrheit nur darin, dass dieselben richtig aus den Voraussetzungen folgen, aus denen sie abgeleitet werden. Die Voraussetzungen selbst sind soweit entfernt, nothwendig zu sein, dass sie nicht einmal wahr sind; sie entfernen sich absichtlich mehr oder weniger von der Wahrheit« (*Logik*, I, SS. 272 — 3 [p. 254]). Die Lehre des Apriori behauptet aber auch nichts Anderes. *Kant* hat selbst ausdrücklich gesagt, dass »alle mathematischen Begriffe für sich nicht Erkenntnisse sind, ausser so fern man voraussetzt, dass es Dinge gibt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäss uns darstellen lassen« (*Kr. d. r. Vft.* S. 149). Die reine (nicht angewandte) Geometrie braucht sich nicht darum zu kümmern, ob ihre Lehren der Erfahrung entsprechen oder nicht. Denn der Gegenstand ihrer Forschung ist der Raum (nicht das im Raume Existirende), kein reales, sondern wie *Mill* selbst bemerkt hat, ein ideelles, obgleich concretes Object. Die reine

Geometrie will nun die Gesetze eben dieses ideellen Objects erforschen, und die strenge Präcision ihrer Erkenntniss dieser Gesetze und der Beweise derselben beruht offenbar darauf, dass die Geometrie von den Definitionen, das heisst, rein ideellen und hypothetischen Annahmen ausgeht. Wenn nun die Beweise der Geometrie so offenbar demonstrativ, apriorisch sind, welchen Sinn hat es dann zu sagen, dass dieselben inductiv seien? Was aus blossen Voraussetzungen folgt, das folgt doch thatsächlich nicht aus der Constatirung empirischer Facta und einer darauf begründeten Induction. Aber dieses einmal zugegeben, muss man auch eine Anschauung *a priori* des Raumes zugeben. Denn woher sollten sonst die Data herkommen, welche die bei jedem Schritt der Demonstration und Schlussfolgerung nöthigen neuen Prämissen bilden und dabei der Erfahrung nie genau entsprechen?*)

Die zweite charakteristische Eigenschaft der Objecte der Geometrie, welche *Mill* als den weiteren Grund ihres scheinbar apriorischen Charakters ansieht, ist »ihre Fähigkeit, in der Einbildung mit einer Deutlichkeit abgebildet zu werden, welche der der Wirklichkeit« (das heisst, der wirklichen Wahrnehmung) »gleich kommt; mit anderen Worten, die genaue Aehnlichkeit (*exact resemblance*) unserer Vorstellungen von der Form, mit den Empfindungen, die sie erregen« (*Log. I. S. 280 [p. 262]*). »Wo nun, sagt *Mill* an einer anderen Stelle (*Eb. II. S. 151 [p. 143]*), »wie in dem Fall von Zahlen, Linien und Figuren, unsere Vorstellung von einem Gegenstande, soweit sie hier in Betracht kommt, ein vollständiges Bild des Gegenstandes ist, da können wir *natürlicherweise* von dem Bilde lernen, was man von dem Gegenstande selbst

*) Sagt man, dass die Erfahrung uns diese Data liefert, so steht dem eben der Umstand entgegen, dass die Geometrie zu ihren Deductionen nur solche Data verwendet, welche ihren Definitionen conform, d. h. *a priori* bestimmt sind, und dass gerade auf diesem apriorischen Charakter der gebrauchten Data der exacte apodictische Charakter der Lehren der Geometrie beruht.

lernen konnte durch die blosse Betrachtung desselben, wie er in dem bestimmten Augenblick, wo das Bild genommen worden, existirte.« Es ist schwer einen zweiten Fall zu finden, wo sich ein Denker durch seine eigenen Aeusserungen so stark selbst widerlegte, wie es *Mill* in diesen Aussagen thut. Eben darin besteht das Apriorische der Anschauung der Objecte der Geometrie, dass wir sie in unserer blossen Vorstellung erforschen können, in welcher allein wir alle Eigenschaften dieser Objecte antreffen, ohne einer anderen Quelle zu deren Erkenntniss zu bedürfen. Die »genaue Aehnlichkeit« unserer Vorstellungen der geometrischen Objecte oder Formen mit diesen Objecten selbst beruht darauf, dass diese Objecte selbst uns in unserer Vorstellung gegeben sind. Darunter kann keine Aehnlichkeit mit *empirischen* Objecten verstanden werden. Denn *Mill* sagt ja selbst ganz richtig, dass die Annahmen und Vorstellungen der Geometrie mit der Erfahrung nie genau übereinstimmen, sogar dass dieselben sich von der Erfahrung »absichtlich mehr oder weniger entfernen«. Dies ist ein Punkt, wo wir bei *Mill* leider eine grosse Unklarheit des Denkens vorfinden.*)

Wenn nun ein so scharfsinniger Vertreter der empiristischen Theorie wie *St. Mill* dieselbe im Grunde ganz auf-

*) Dieselbe Unklarheit kommt auch bei *J. Herschel* vor. *Herschel* behauptet auch, dass die Geometrie aus Erfahrung geschöpft sei, „including always, be it observed, in our notion of experience, that which is gained by contemplation of the inward picture which the mind forms to itself in any proposed case or which it arbitrarily selects as an example“ (Citirt in *Mill's Logic*, I. p. 279). Wenn die Betrachtung eines inneren Bildes „Erfahrung“ (*experience*) heissen soll, so muss man doch zugeben, dass diese „Erfahrung“ etwas von der gewöhnlich sogenannten Erfahrung, welche in einer Erforschung der *Objecte*, nicht der Bilder, besteht, ganz Verschiedenes ist. *Herschel* nennt hier einfach „Erfahrung“, was *Kant* „Anschauung *a priori*“ nennt; der Streit ist hier ein blosser Wortstreit. Nur liegt die Schuld an demselben offenbar auf Seiten der Empiristen, welche dasselbe Wort in verschiedenem Sinn gebrauchen, weil sie sich im Widerspruche mit sich selbst befinden.

gibt, so brauchen wir deren andere Anhänger nicht weiter zu berücksichtigen. Zum besseren Verständniss der Sache wird vielleicht die folgende Bemerkung dienen. Alle sind darin einig, dass es eine Eigenthümlichkeit der geometrischen Objecte selbst ist, eine rein demonstrative Behandlung zuzulassen. Wenn wir von den concreten Vorstellungen der Objecte deren Farbe oder deren Geschmack abstrahiren, so können wir aus dieser Abstraction nichts weiter *a priori* oder deductiv folgern und erkennen. Durch die Abstraction der geometrischen Formen dagegen sind wir in den Stand gesetzt, die Eigenschaften und Gesetze dieser Formen ganz ohne Rücksicht auf die sonstige physikalische Beschaffenheit der Objecte, von denen sie abstrahirt worden sind, demonstrativ zu erkennen. Nicht allein steht uns ein Kreis für alle Kreise, eine gerade Linie für alle geraden Linien u. s. w., sondern wir können auch, ohne im Geringsten das Verfahren zu gebrauchen, welches zu einer empirischen Erforschung der Gegenstände nöthig ist, alle die Eigenschaften der Kreise, der geraden Linien und der aus diesen gebildeten Figuren entdecken, indem wir nur auf dasjenige achten, was in unseren blossen Vorstellungen dieser Objecte gegeben und in den Definitionen derselben ausgedrückt ist. Man muss doch zugeben, dass dies eine Abstraction von ganz besonderer Art ist, welche nicht etwa einen Theil unserer Erfahrung bloss wiederholt, sondern zu derselben Ergebnisse hinzufügt, welche aus der Erfahrung selbst gar nie mit gleicher Vollständigkeit und Präcision hätten gewonnen werden können. Die Abstraction für sich allein ist unfruchtbar. Die Fülle der geometrischen Erkenntnisse wird aus der Anschauung geschöpft, welche offenbar keine empirische Anschauung ist, weil sie sonst eine rein demonstrative Wissenschaft nicht würde ergeben können.

DRITTES KAPITEL.

OB WIR UNS URSPRÜNGLICH VON ANDEREN DINGEN UNTERSCHIEDEN?

Der Ursprung unserer Erkenntniss einer äusseren Welt kann nicht erforscht werden, ohne dass man vorher die Frage beantwortet, wie das erkennende Subject dahin kommt, sich selber von allem Anderen, ihm Fremden überhaupt zu unterscheiden; ob diese Unterscheidung unmittelbar und intuitiv oder irgendwie im Laufe des Lebens erst entstanden ist.

Für die Lehre, welche einen besonderen »äusseren Sinn« annimmt, fällt diese Frage weg. Denn nach dieser Lehre wird etwas eben dadurch und deshalb als ein äusserer Gegenstand erkannt und von dem Ich selbst unterschieden, weil es in der Form des »äusseren Sinnes« vorkommt. Allein diese Lehre ist unhaltbar. Einen besonderen »äusseren Sinn« gibt es nicht. Nicht deshalb erkennen wir etwas als uns fremd und ausser uns existirend, weil es in unserem »äusseren Sinne« vorkommt, — denn diese Erkenntniss und Unterscheidung ist überhaupt nicht Sache eines Sinnes — sondern wir würden umgekehrt gar nichts ausser uns Existirendes erkennen, wenn in dem Inhalte unserer Wahrnehmung nicht etwas uns wirklich Fremdes enthalten wäre, dessen fremdartigen Charakter, dessen Nichtzugehörigkeit zu unserem individuellen Wesen wir uns bewusst sind. Der Begriff des »Fremden«, des »Nicht-Ich«, ist weiter, als derjenige des

»Aeusseren« oder ausser uns Existirenden. Ein Gegenstand kann nicht ausser uns existiren, ohne von uns unterschieden und uns fremd zu sein; aber es können auch in unserem Inneren wohl Elemente angetroffen werden, welche uns fremd sind. Die Unterscheidung des Ich vom Nicht-Ich muss also vor der Erkenntniss einer äusseren Welt nothwendig vorhergehen. Hier will ich nur zwei Punkte feststellen:

1) In unserer unmittelbaren Wahrnehmung, in dem gegebenen Inhalte unserer Erfahrung selbst kommen Elemente vor, welche uns, den individuellen Subjecten, wirklich fremd sind, nicht zu unserem Ich gehören. Das sind nämlich die sämmtlichen objectiven Empfindungen, wie: Farben, Töne, Geschmack, Geruch, Temperaturgefühle u. s. w.

2) Wir sind uns unmittelbar, intuitiv dessen bewusst, dass der Inhalt dieser Empfindungen uns fremd ist. Die Unterscheidung des Ich und Nicht-Ich, die Unterscheidung dessen, was zu unserem eigenen, individuellen Wesen gehört, und dessen, was nicht dazu gehört, ist eine intuitive, ursprüngliche, keine erworbene oder aus anderen Gesetzen ableitbare.

Zunächst den ersten Punkt. Wie wenig wir auch die Einheit unseres Ich begreifen können, so glaube ich doch behaupten zu dürfen, dass es mit dieser Einheit unverträglich wäre, wenn der ganze so mannigfaltige Inhalt unserer objectiven Empfindungen dem Ich selbst angehörte, einen integrirenden Bestandtheil unseres individuellen Wesens ausmache. Es würde einen Widerspruch impliciren, wenn wir selbst, an sich blau und roth, süss und sauer u. s. w. wären, wie wir selbst, an sich freudig oder betrübt sind. Denn dann würde unser Ich selbst so vielfältig sein, wie die äussere Welt, welche wir erkennen. Wohl sind Philosophen seit *Locke* gewohnt, auch die Farben, den Geschmack u. s. w. für blosse Modificationen, Zustände oder Accidencien des Ich zu halten, in der Weise, wie die Figur eines Körpers und dessen Ort im Raume blosse Accidencien dieses Körpers sind;

allein diese Ansicht ist sicherlich nicht ganz richtig. Figur und Ort sind nicht ein Reales, welches eine Qualität hätte, abgesehen von den Gegenständen, an welchen man es wahrnimmt; sie bedeuten blosser Verhältnisse der Körper oder der Theile eines Körpers im Raume. Wenn ein runder Körper viereckig wird, so ist seine frühere runde Gestalt einfach verschwunden; sie hat keine ihr eigene Qualität oder Bestimmtheit, unabhängig von dem Verhältnisse der Theile des betreffenden Körpers zu einander im Raume. Kann man nun aber von einer Farbe oder einem Geschmack dasselbe sagen? Sicherlich nicht. Die blaue oder die rothe Farbe z. B. ist offenbar ein realer Inhalt, welcher zwar nicht ausserhalb uns existirt, aber doch sehr gut unabhängig von uns *vorgestellt* werden kann und wirklich so vorgestellt wird, nämlich als eine Eigenschaft äusserer Dinge. Die Farbenempfindungen sind also Accidenzien des Ich, aber nicht in der Weise, wie die Figur und der Ort eines Körpers Accidenzien dieses letzteren sind, sondern eher in dem Sinne, in welchem verschiedene Gegenstände, die in eine Kiste gelegt und aus ihr herausgenommen werden, Accidenzien dieser Kiste heissen können. Das Ich ist nicht die Substanz, sondern eher gleichsam nur der Behälter für diese Empfindungen. Ganz anders ist es mit den Gefühlen der Lust und Unlust bewandt. Diese sind wirkliche Zustände des Ich, welche unabhängig von ihm gar nicht gedacht und vorgestellt werden können. Wenn ein fröhlicher Mensch durch irgend etwas in trübe Stimmung versetzt wird, so ist sein früherer heiterer Zustand ebenso zu nichte geworden, wie die frühere Figur eines umgeformten Körpers. Fröhlichkeit kann ebensowenig etwas an sich sein, wie die runde oder viereckige Gestalt.

Der Hauptumstand aber, welcher beweist, dass die objectiven Empfindungen nicht zu unserem Ich gehören, von uns selbst unterschieden und uns fremd sind, ist der, dass sie unter gleichen Umständen allen erkennenden Subjecten gemeinsam und dass ihre Gesetze von unserer Individualität,

deren sonstigen Zuständen, Schicksalen und Gesetzen unabhängig sind. Alle Menschen, welche denselben Gegenstand unter gleichen Umständen wahrnehmen, bekommen dieselben objectiven Eindrücke oder Empfindungen. Obgleich der Anblick eines Gegenstandes bei verschiedenen Menschen sehr verschiedene Gemüthsbewegungen und Associationen erwecken kann, so sind doch die Gesichtseindrücke selbst, welche sie von dem Gegenstande empfangen, bei allen dieselben. So kann auch ein gesprochenes Wort sehr verschieden auf das innere Gefühl verschiedener Menschen einwirken; der Eine versteht vielleicht das Wort gar nicht, den Anderen erfüllt dasselbe mit Furcht und den Dritten umgekehrt mit Zuversicht; aber die Laute selbst, deren Stärke, Höhe, Klangfarbe und Articulation werden von Allen auf gleiche Weise vernommen.

Ebenso ist es mit den Gesetzen der objectiven Empfindungen und mit der Ordnung ihres Auftretens in unserer Wahrnehmung bewandt. Diese sind von unserer Individualität vollkommen unabhängig. Es mag mit mir passiren, was will, immer sehe ich dieselben Gegenstände auf gleiche Weise, höre dieselben Laute und Geräusche unter gleichen Bedingungen, schmecke denselben Geschmack u. s. w., wenigstens so lange meine Sinnesorgane in dem gleichen Zustande sich befinden. Trete ich z. B. an das Fenster meines Zimmers, so bekomme ich theils die gleichen Eindrücke, wie gestern, theils von jenen verschiedene Eindrücke; aber sowohl die Gleichheit wie die Verschiedenheit dieser Eindrücke sind von den Zuständen und Veränderungen in mir selbst vollkommen unabhängig. Gleich sind diese Eindrücke, soweit die Gegenstände draussen vor meinem Fenster noch dieselben sind, wie gestern; ungleich, — soweit diese Gegenstände sich verändert haben oder an deren Stelle andere getreten sind. Die Gesetze, nach welchen der Wechsel der objectiven Empfindungen in mir geschieht, hängen in keiner Weise von meinem Willen oder meiner Individualität ab. Das sind eben die Naturgesetze, die wir zu erforschen

und, soweit es möglich ist, zu benützen haben, unter die wir uns aber auch beugen müssen. Gerade dieser Umstand, die Unabhängigkeit der Gesetze unserer objectiven Empfindungen von uns, den erkennenden Subjecten selbst, ist der Grund, dass der Glaube an eine wirkliche äussere Welt, als die Ursache unserer Empfindungen, so schwer aufgegeben wird, trotz der einleuchtendsten Gegen Gründe.

Wenn es nun feststeht, dass die objectiven Empfindungen nicht zu unserem subjectiven Wesen gehören, ein wirkliches Nicht-Ich sind, so ist es auch nicht schwer zu zeigen, dass die Erkenntniss dieses Nicht-Ich als solchen, d. h. die Unterscheidung desselben von uns oder von unserem Selbst, eine ursprüngliche und intuitive ist. Denn es kann schlechterdings kein anderes Kriterium für diese Unterscheidung geben, als eben die ursprüngliche Intuition des Subjects.

Wenn der Unterschied zweier Dinge, *A* und *B*, in ihrer wahrgenommenen Beschaffenheit selbst liegt, wie derjenige zwischen roth und grün oder bitter und sauer, dann bedarf es natürlich keines Kriteriums, um ihn zu constatiren. Wenn aber der Unterschied von *A* und *B*, den man constatiren will, nicht ihre gegebene Beschaffenheit betrifft und nicht in dieser selbst, sondern nur in ihrem Verhältnisse zu einem dritten Dinge *C* liegt; wenn man wissen will, nicht wie *A* und *B* an sich, sondern wie sie sich in ihrem Verhältnisse zu *C* unterscheiden, — dann bedarf es offenbar eines Kriteriums und dieses Kriterium kann nichts Anderes sein, als das Ding *C* oder vielmehr die Kenntniss desselben. Nun ist der Unterschied des Eigenen und des Fremden gerade dieser Art. Derselbe betrifft nicht die wahrgenommene Beschaffenheit des gegebenen Inhalts, sondern nur dessen Verhältniss zu dem erkennenden Subjecte. Das Kriterium zur Unterscheidung dessen, was dem Subjecte angehört oder ihm eigen ist, und dessen, was dem Subjecte fremd ist, kann nach dem Vorhergehenden nur die Kenntniss des Subjects selbst sein. Die Annahme, dass das Subject erst lernen müsse, sich selbst von

anderen Dingen unterscheiden, bewegt sich also in einem Cirkel. Denn das Kriterium zu dieser Unterscheidung ist eben die Kenntniss des Subjects selbst, welche nach der besagten Voraussetzung mittels jenes Kriteriums erworben werden soll. Da das Subject ursprünglich keine erfahrungsmässige Kenntniss von sich selbst hat, so kann diese Unterscheidung nur infolge einer ursprünglichen Intuition des Subjects geschehen, nur infolge eines ursprünglichen Vermögens desselben, in dem wahrgenommenen Inhalt das, was ihm eigen und das, was ihm fremd ist, zu unterscheiden.

Um Missverständnissen vorzubeugen, muss ich bemerken, dass das Bewusstsein des Ich von sich selbst sehr verschiedener Entwicklung fähig ist. Es wäre natürlich lächerlich, zu behaupten, dass ein neugeborenes Kind auch nur von ferne im Stande sei, von sich selber, als einem besonderen Gegenstand, ein so entwickeltes Bewusstsein, wie wir, zu haben. Die ursprüngliche Intuition reducirt sich darauf, dass das Subject gleich von Anfang an in dem gegebenen Inhalte der Wahrnehmung das ihm Eigene und das ihm Fremde zu unterscheiden vermag. *Diese Unterscheidung ist offenbar ursprünglich oder intuitiv.* Es wäre gewiss auch lächerlich, zu behaupten, dass das Kind erst lernen müsse, sein Schmerzgefühl z. B. als etwas ihm Eigenes zu erkennen und dasselbe in dieser Hinsicht von seinen Ton- und Tastempfindungen zu unterscheiden. Nicht allein steht die Thatsache fest, dass wir *selbst* Schmerz fühlen, wenn ein solches Gefühl in uns vorhanden ist, aber nicht selbst blau sind, wenn wir etwas Blaues wahrnehmen, sondern ebenso fest oder unzweifelhaft ist auch der Umstand, dass wir von Anfang an den gegebenen Schmerz als unseren eigenen Zustand, dagegen die gegebene oder wahrgenommene blaue Farbe nicht als unseren eigenen Zustand oder uns selbst nicht als blau erkennen. Fehlte die Fähigkeit zu dieser Unterscheidung von Anfang an, so könnte sie, wie ich oben gezeigt habe, niemals erworben werden.

Es wird zur Erläuterung der Sache dienen, wenn ich das

Missverständniß erwähne, in welches der vortreffliche Denker *St. Mill* in dieser Frage verfallen ist. Nach *Mill* beruht das Bewusstsein seiner selbst, also auch die Unterscheidung seiner selbst von anderen Dingen auf dem Gedächtniss, auf der Erinnerung früherer Zustände. Er sagt darüber: »Die Identificirung eines gegenwärtigen Zustandes mit einem erinnerten welcher als ein vergangener erkannt wird, constituirt nach meiner Meinung die Einsicht (*the cognition*), dass *Ich* es bin, der den Zustand fühlt.«*) Die Identificirung eines gegenwärtigen Zustandes mit einem vergangenen setzt zwar die sichselbstgleichbleibende Identität des *Ich* selbst und dessen Bewusstsein von seiner Identität voraus, kann aber eben darum dieses Bewusstsein nicht erst erzeugen. Die blosser Identificirung zweier zeitlich getrennter Zustände kann nur das Bewusstsein erzeugen, dass die beiden Zustände einem und demselben sichgleichgebliebenen *Gegenstande* überhaupt, nicht aber dass sie beide *mir* angehören. Wenn ich heute zum ersten Mal in mein Arbeitszimmer eintrete und Alles dort in derselben Lage und Ordnung wie gestern wiederfinde und wiedererkenne, so denke ich dabei nicht daran, dass die *Eindrücke heute wie gestern mein* und *als Eindrücke* identisch sind, sondern dass die *Gegenstände im Zimmer* dieselben geblieben sind heute wie gestern. Das Bewusstsein, dass ein vergangener Zustand mir angehört, kann auf keine andere Weise entstehen, als auch das Bewusstsein, dass ein gegenwärtiger Zustand mir angehört. Wenn ich einen Zustand nicht als meinen erkennen kann, so lange er gegenwärtig ist, so kann ich ihn noch weniger als meinen erkennen, wenn er schon vergangen ist und mir in der blossen Erinnerung vorschwebt. Denn die Erkenntniß des Vergangenen als solchen setzt überhaupt das Bewusstsein von der Identität des Objects, welchem der vergangene Zustand angeeignet wird, voraus,

*) *An Examination* etc. p. 258. Aehnlich äussert sich *St. Mill* in einer Anmerkung zu dem Werke *James Mills's Analysis of the phen.* etc. I. p. 229.

wie ich das im nächsten Kapitel zeigen werde. Ich kann mich sowohl an meine eigenen Zustände als auch an die Zustände anderer Dinge erinnern und dieselben wiedererkennen; dieses Wiedererkennen bietet also kein Kriterium zur Unterscheidung des Eigenen und des Fremden.

Verbreitet ist auch die Ansicht, dass die Unterscheidung des Ich von anderen Dingen auf der Unterscheidung des eigenen Leibes von anderen Körpern beruhe. Allein auch diese Ansicht ist unhaltbar und zeigt ein Beispiel davon, wie leicht man etwas für factisch begründet, ja fast für selbstverständlich hält, was doch durch die offenbarsten Thatsachen widerlegt wird.

Weil viele erwachsene Menschen sich selbst nie in Gedanken von ihrem Leib unterscheiden und in früheren Culturperioden an eine solche Unterscheidung überhaupt gar nicht gedacht wurde, glaubt man annehmen zu dürfen, dass wir uns ursprünglich, von Anfang an auch als Leib oder unseren Leib als einen Theil unserer selbst erkennen. Aber diese Annahme wird, wie ich erwähnt habe, durch die Thatsachen selbst widerlegt. Dieses erhellt aus Folgendem.

Unsere Gliedmassen, wie Hände, Arme, Beine u. s. w. können wir unmöglich in unserem Selbstbewusstsein ursprünglich angetroffen, als einen Theil unserer selbst erkannt haben. Denn die Wahrnehmung dieser Gliedmassen ist, wie die Physiologie constatirt hat, durch die Nerven und das Gehirn vermittelt. In uns selbst, in unserem Selbstbewusstsein finden wir unsere Hände und Füße nicht, sondern nur die Folgen der Nervenerregungen, welche in diesen ihren Anfang nehmen. Wenn irgend ein Theil des Leibes ursprünglich im Selbstbewusstsein angetroffen, als ein Theil unseres Ich oder Selbst erkannt werden könnte, so müsste es das Nervensystem und vornehmlich das Gehirn sein, weil dieses uns am nächsten steht und allein unmittelbaren Einfluss auf unsere inneren Zustände hat. Allein was zeigen uns die Thatsachen in dieser Hinsicht? Dass wir von unseren Nerven und unserem

Gehirn aus eigner, innerer Erfahrung ganz und gar nichts wissen. Ein Mensch kann hundert Jahre leben, ohne zu vermuthen, dass er ein Gehirn hat. Ja, die ganze Menschheit hat Jahrtausende verlebt, ohne zu vermuthen, dass die Nerven und das Gehirn mit den psychischen Erscheinungen, mit den Phänomenen des inneren Lebens in irgend einem Zusammenhang stehen. Es ist also klar, dass, wenn uncultivirte Menschen den Gedanken an ihren Leib nicht zu trennen vermögen von der Vorstellung ihres eignen Selbst, dies eine bloße Folge der Association der Vorstellungen, der Gewohnheit die beiden stets zusammen vorzustellen, ist. Denn der Zusammenhang zwischen uns und unserem Leib wird, wie gezeigt, nicht durch eine unmittelbare Intuition, sondern nur durch Induction erkannt, nämlich aus dem Umstand erschlossen, dass die Modificationen und Bewegungen des Leibes stets von Modificationen unserer Empfindungen und inneren Zustände gefolgt werden und selbst unveränderlich auf unsere Wünsche folgen. Als ich zuerst in meinem Leben meine Hand sah, muss sie mir als etwas ebenso Fremdes erschienen sein, wie irgend ein anderer Körper, und erst aus äusserer Erfahrung konnte ich merken, dass meine Hand in einer näheren Verbindung mit mir steht als andere Körper, indem ich sah, dass die Bewegungen meiner Hand stets meinen Wünschen entsprechen und dass jede Berührung der Hand mir sofort fühlbar wird.

Eine Unterscheidung unserer selbst von anderen Dingen muss also auch unserer Erkenntniss des eignen Leibes vorhergegangen sein. Ich könnte diesen meinen Leib nicht als *meinen* erkennen, wenn ich nicht vorher schon *mich* selber erkannt und von anderen Dingen unterschieden hätte.

Ueberhaupt muss man bemerken, dass mein Ich von meiner Selbsterkenntniss gar nicht zu trennen ist. Ich *bin* in der That dasjenige, als was ich mich erkenne und meinem Wesen nach erkennen muss. Ich hatte schon oft Gelegenheit gehabt, den Umstand hervorzuheben, dass das gegebene

Nicht-Ich, das mir Fremde in der Wahrnehmung, also der Inhalt meiner objectiven Empfindungen, in einem ursprünglichen Zusammenhange mit dem Wesen des erkennenden Subjects in mir steht, dass diese beiden sich gegenseitig nicht bloss in ihren vorübergehenden Zuständen, sondern in ihrem Wesen selbst bedingen. Daraus folgt nun, dass Ich und Nicht-Ich — unter welchem letzteren man natürlich keine *Körper*, keine unabhängig vom Subjecte existirenden Dinge verstehen darf — nicht zwei verschiedenen Welten angehören oder aus zwei solchen Welten hervorgegangen sind, sondern nach einer, unserer Wahrnehmung entzogenen Seite ihrer Natur eine Einheit ausmachen. Aber diese Einheit *bin ich nicht* und das muss man sich besonders merken. Ich, in dieser meinen empirischen Bestimmtheit, bin eben dasjenige, als was ich mich erkenne und meinem Wesen nach erkennen muss. Die objectiven Empfindungen sind mir also wirklich fremd, eben weil ich sie als mir fremd erkennen muss. Durch die noch so genaue Erforschung von Farben. Tönen, Gerüchen u. s. w. kann ich durchaus nichts über mein eigenes Wesen erfahren, und darin allein liegt ein genügender Beweis dafür, dass dieselben nicht zu meinem eigenen Wesen gehören. Das erkennende Subject, welches in dem gegebenen Inhalte der Wahrnehmung das ihm Eigene und das ihm Fremde unterscheidet, bildet daher selbst das Kriterium dieser Unterscheidung. Denn das fundamentale Gesetz seiner Selbsterkenntniß ist einer der constitutiven Factoren der erkennbaren Welt überhaupt. Die Unterscheidung des Ich vom Nicht-Ich ist also nothwendig eine ursprüngliche und unmittelbare oder intuitive.

VIERTES KAPITEL.

VON DER ERKENNTNISS DER SUCCESSIONEN.

Die Ansicht, dass wir das Vergangene im Gedächtniss unmittelbar als Vergangenes erkennen können, eine Ansicht, welche noch von *Locke* und *Reid* getheilt worden ist, dürfen wir als eine vollkommen unhaltbare einfach bei Seite lassen. Das Vergangene, d. h. das Nichtmehrseiende ist selbstverständlich kein Gegenstand der Wahrnehmung oder unmittelbaren Erfahrung. Wenn wir an einen Gegenstand denken, so ist seine Vorstellung in unserem Bewusstsein gegenwärtig vorhanden. Das Wesen einer Vorstellung besteht aber, wie wir wissen, in der Affirmation ihres Gegenstandes, in dem Glauben an dessen Dasein. Folglich kann eine Vorstellung keine Merkmale darbieten, an denen wir das Nichtsein ihres Gegenstandes unmittelbar ablesen könnten. Es gibt unstreitig einen Unterschied zwischen der Vorstellung, welcher ein gegenwärtiges Object entspricht (d. h. einer Wahrnehmung), und der Vorstellung, welcher kein solches entspricht (d. h. der blossen Erinnerung). Dieser Unterschied kann natürlich, wie alles Gegebene, selbst bemerkt werden. Aber um die *Bedeutung* dieses Unterschiedes zu begreifen, um einzusehen, dass der einen Vorstellung gegenwärtige Objecte entsprechen und der anderen nicht, dazu sind Bedingungen nöthig, welche ausserhalb dieser Vorstellungen selbst liegen. Mit dem Bewusstsein des Vergangenen und des Nichtseienden hat es dieselbe Bewandniss, wie mit dem Bewusstsein der Unwahrheit.

In beiden Fällen wird die Realität des Vorgestellten *negirt*, und eine Negation kann nie in dem Wesen einzelner Vorstellungen liegen und aus denselben abgeleitet werden. Die Vergangenheit kann daher, gleichwie die Unwahrheit, nur durch Schlüsse erkannt werden, und zwar auf Grund desselben Princip, nämlich der allgemeinen Einsicht, dass ein Gegenstand nicht auf verschiedene Weisen beschaffen oder von sich selbst unterschieden sein kann. Sobald zwei abweichende Vorstellungen von demselben Gegenstande sich bilden, müssen wir in Folge jenes Princip zwischen den beiden wählen und dann erst kann uns der Unterschied zwischen einer Wahrnehmung und einer blossen Erinnerung, also zwischen einem Seienden und einem Nichtseienden, einem Gegenwärtigen und einem Nichtgegenwärtigen, zum Bewusstsein kommen oder bemerkbar werden. Sei die wahrgenommene Qualität oder Beschaffenheit eines Gegenstandes *A* und die bloss reproducirte oder erinnerte *B*, so muss ich in Folge des Gesetzes, dass der Gegenstand nicht Beides, *A* und *B*, sein kann, einsehen, dass derselbe gegenwärtig *B nicht ist*. Denn die Gewissheit, dass derselbe gegenwärtig *A* ist, überwiegt, als unmittelbare Wahrnehmung, jede andere. Liegen nun aber in der Vorstellung der Beschaffenheit *B* dennoch Merkmale, welche den Glauben erzeugen und berechtigen, dass die Beschaffenheit *B* an demselben Gegenstande wahrgenommen worden ist, so muss das Bewusstsein des Nichtseins in dasjenige des *Vergangenseins* übergehen. Ist die Beschaffenheit *B* dem Gegenstande eigen und doch nicht gegenwärtig eigen, so muss sie ihm *früher* eigen gewesen sein; es gibt keinen anderen Ausweg. Die Vorstellung der Vergangenheit und Succession ist weit entfernt, wie *Kant* es wollte, eine Anschauung *a priori* zu sein oder auf einer solchen zu beruhen, sie muss vielmehr dem Subjecte durch die Erfahrung aufgedrängt werden.

Hier ist nun zuerst die Frage zu beantworten, wie die Erinnerung eines wirklichen vergangenen Objects oder Ereig-

nisses unterschieden werden kann von einer Vorstellung, welcher auch in der Vergangenheit kein wirkliches Object entspricht, welche also bloss erdichtet ist. Diese Unterscheidung wird offenbar nur durch die *Associationen* möglich gemacht, welche die Erinnerung früher wahrgenommener Objecte mit unseren gegenwärtigen Wahrnehmungen verbinden. Unser ganzer vergangener Lebenslauf bildet, soweit er noch im Gedächtniss vorhanden ist, eine zusammenhängende Reihe, deren Glieder durch Association verknüpft sind. Die Veränderungen meiner Aufenthaltsorte und meiner Schicksale überhaupt, das, was ich erlebt und erfahren habe, reproducirt sich in meinem Gedächtniss nicht vereinzelt, sondern in den Verbindungen, welche es zu seiner Zeit in meinem Bewusstsein contrahirt hat. Wenn ich etwas wahrnehme oder erfahre, was mir schon früher vorgekommen ist, so erweckt nach dem Gesetze der Association durch Aehnlichkeit die gegenwärtige Erfahrung frühere ihr ähnliche, d. h. ich erinnere mich, dass ich denselben Gegenstand oder einen anderen ihm ähnlichen schon früher gesehen, überhaupt wahrgenommen habe. Diese reproducirten Vorstellungen erwecken ihrerseits nach dem Gesetze der Association durch Nachbarschaft (englisch *contiguity*) diejenigen, welche ich mit ihnen entweder zugleich oder in naher Succession gehabt habe, d. h. ich erinnere mich, wo und wann ich die betreffenden Gegenstände früher wahrgenommen habe. Erst dadurch werden die reproducirten Vorstellungen zu wirklichen Erinnerungen. Komme ich z. B. in eine Stadt, die ich schon besucht habe, so erinnere ich mich an meinen früheren Aufenthalt in ihr und an Manches von dem, was mir während desselben begegnet ist. Zugleich kann ich mir auch den Ort ins Gedächtniss zurückrufen, wo ich vor dem Besuche der Stadt war, die Motive, welche mich zur Reise nach dieser Stadt bewogen haben u. s. w. rückwärts bis zu dem Punkte, wo meine Erinnerung überhaupt ihren Anfangs- oder Endpunkt hat. Ein bloss erdichteter Gedanke, die Vorstellung von etwas nicht Erlebtem und nicht

Erfahrenem entbehrt nun dieser Associationen, Den Gegenstand einer solchen Vorstellung kann ich daher in keinen Zusammenhang mit meinen früheren Erfahrungen bringen. Ich kann mir nicht denken: diesen Gegenstand habe ich zu der Zeit und an dem Orte gesehen, weil derselbe mit keiner Zeit und mit keinem Ort in meiner Erinnerung associirt ist.

So viel über die einzelnen Thatsachen und Erlebnisse, gleichsam den historischen Theil unseres Gedächtnisses Was allgemeine Thatsachen betrifft, die Erkenntniss der Arten der Dinge und der Gesetze der Natur, so ist es noch offener, dass dieselbe ursprünglich durch die Association der Vorstellungen der Dinge in unserem Bewusstsein entsteht. Alle Induction beruht ursprünglich darauf. Allein in diesem Falle bietet die Association mit unseren wirklichen Erfahrungen nicht ohne Weiteres eine Bürgschaft für die Richtigkeit unserer Vorstellungen, wie in dem historischen Theil des Gedächtnisses. Denn daraus, dass ich manche übereinstimmende Fälle der Succession und des Zugleichseins gewisser Erscheinungen wirklich erfahren habe, folgt noch nicht gleich, dass die darauf begründete Induction, die allgemeine Einsicht, die ich aus denselben folgere, richtig sei. Wie man richtige und unrichtige Inductionen unterscheiden kann, ist indessen eine Frage, deren Behandlung nicht in das gegenwärtige Kapitel gehört, sondern in einem späteren Platz finden wird.

Die Erkenntniss des Vergangenen als solchen macht nun auch die Erkenntniss der Veränderung, der Succession als solcher möglich, oder beides ist vielmehr dasselbe. Sobald ich einsehe, dass ein Gegenstand früher anders beschaffen war als jetzt, weiss ich eben, dass derselbe sich *verändert* hat. Nur durch die Beziehung auf einen sichselbstgleichbleibenden und als identisch erkannten Gegenstand kann sowohl das Bewusstsein der Vergangenheit als auch das der Veränderung und Succession entstehen. Geschieht eine Veränderung vor unseren Augen oder überhaupt in unserer

Wahrnehmung, wo wir die aufeinanderfolgenden Phasen derselben in continuirlicher Succession haben, so wird uns sowohl die Constatirung der Identität des veränderten Gegenstandes, wie auch die Erkenntniss der in demselben erfolgenden Veränderungen dadurch erleichtert. Aber niemals kann eine Veränderung oder eine Succession als solche wahrgenommen werden. Denn da die Theile einer Succession nicht zugleich existiren, sondern die vorhergegangenen Momente nothwendig schon aufgehört haben, da zu sein, wenn der gegenwärtige Moment in der Wahrnehmung sich vorfindet, so müsste man also, um eine Succession als solche wahrzunehmen, ihre vergangenen, d. h. nicht mehr existirenden Momente als solche wahrnehmen können, was eine offenbare Unmöglichkeit ist.

Es fragt sich nun: Wie können wir subjective Veränderungen und Successionen, den blossen Wechsel unserer Wahrnehmungen von objectiven, ausser uns stattfindenden Veränderungen und Ereignissen unterscheiden? Für *Kant*, der alle Succession für eine blosser Anschauungsweise des Subjects hielt, hat die Beantwortung dieser Frage bekanntlich grosse Schwierigkeiten gehabt und die Art, wie er dieselbe beantwortet hat, führt in noch grössere Schwierigkeiten hinein. Nur mittelst des apriorischen Causalitätsbegriffs, nur dadurch, dass wir die Successionen selbst einer Regel unterwerfen, können wir dieselben nach ihm als objective Ereignisse erkennen. In dem 1. Bande dieses Werkes habe ich schon gezeigt, dass diese Ansicht *Kant's* vollkommen unhaltbar und die Behauptung, dass man Causalgesetze der Veränderungen vor den Veränderungen selbst erkennen oder irgend wie im Voraus bestimmen könne, einfach ungereimt ist. Alle Veränderungen sind real, ob sie in uns oder ausser uns stattfinden. Aber es können uns freilich keine ausser uns sich vollziehenden Veränderungen gegeben werden, weil Alles, was gegeben ist, *eo ipso* schon in uns liegt. Es muss also die Frage beantwortet werden, wie wir subjective und objective, in uns und ausser uns sich ereignende Veränderungen unter-

scheiden. Doch hat die Beantwortung dieser Frage keine besondere Schwierigkeit. Da eine Veränderung überhaupt nur durch Beziehung auf einen sichgleichbleibenden Gegenstand als solche erkannt werden kann, so werden diejenigen Veränderungen und Successionen als subjectiv erkannt, die wir auf uns selber, und diejenigen als objectiv, die wir auf äussere Gegenstände beziehen müssen. Wenn die Frage beantwortet ist, wie wir überhaupt dazu kommen, unsere Wahrnehmungen auf äussere Gegenstände zu beziehen, so ist damit auch die obige Frage beantwortet. Es muss jedoch ein Punkt besonders erörtert werden.

Der Gegensatz zwischen subjectiven und objectiven Veränderungen wird manchmal nicht in dem weiten, oben angeführten Sinne verstanden. Nicht alle Successionen unserer Empfindungen hält man im Gegensatze zu objectiven Ereignissen für bloss subjectiv, sondern nur diejenigen, in welchen wir ein Zugleichsein der Objecte erkennen und welche uns in der gewöhnlichen Erfahrung gar nicht selbst als Successionen zum Bewusstsein kommen. Der Wechsel von Lust und Unlust z. B. oder selbst die Successionen der Töne in uns bedürfen keiner besonderen Unterscheidung von objectiven Ereignissen, wohl aber bedarf einer solchen die Succession unserer Gesichts- oder Tastwahrnehmungen, durch welche wir eine Vielheit *zugleichseiender* Objecte erkennen. Wenn ich das meinem Fenster gegenüberliegende Haus von rechts nach links und von oben nach unten oder umgekehrt besehe, so folgen die Wahrnehmungen stets auf einander in mir und dieser Wechsel der Wahrnehmungen muss von den Veränderungen unterschieden werden, welche in dem Hause selbst sich ereignen. Eben diese Unterscheidung ist es eigentlich gewesen, was *Kant* so grosse Schwierigkeiten bereitet hat und nach seinen Voraussetzungen in der That nicht erklärt werden kann. Wenn man aber die Realität der Successionen überhaupt nicht leugnet, so lässt sich auch die verhandelte Unterscheidung sehr leicht erklären. Denn die zu derselben

nöthigen Data sind in unserer Wahrnehmung selbst gegeben. Objective, in dem Hause unabhängig von mir stattfindende Veränderungen werden dadurch erkannt, dass *in den Reihenfolgen meiner Wahrnehmungen selbst Veränderungen sich ereignen*, während ich mich ruhig verhalte. Zum Beispiel: Das mir gegenüberliegende Haus hat drei Stockwerke und in jedem fünf Fenster. Alle Fenster sind zu und alle Fensterladen offen. Besehe ich nun das Haus von rechts nach links, von oben nach unten und umgekehrt, so bekomme ich stets dieselben Reihenfolgen successiver Wahrnehmungen. In meiner gewöhnlichen Erfahrung weiss ich von diesen Successionen als solchen nichts; was ich darin erkenne, ist das Haus, dessen Theile alle *zugleich* und *unverändert* sind. Wenn aber in diesen Reihenfolgen der Wahrnehmungen selbst eine Veränderung eintritt, wenn ich z. B. das Haus von rechts nach links mit dem Blick streifend, das dritte Fenster des ersten Stocks, welches vorher zugeschlossen war, jetzt offen oder den Laden, der vorher offen war, jetzt geschlossen sehe, so bedeutet dies eine *Veränderung in dem Hause selbst*, welche von allem Wechsel meiner eigenen Zustände und Wahrnehmungen durchaus verschieden ist. Daher muss ich auch zu einer solchen Veränderung eine objective, von mir unterschiedene Ursache hinzudenken, was auch durch die Erfahrung bestätigt und gerechtfertigt wird. Ich weiss in der That, dass das Fenster entweder von einem menschlichen Wesen aufgemacht worden ist oder dass dasselbe bloss angelehnt war und durch einen Windstoss geöffnet wurde.

Unsere objectiven Empfindungen gehören nicht zu unserem eigenen Wesen, sind ein wahres Nicht-Ich und stehen unter Gesetzen, welche von uns, den Subjecten oder vielmehr von jedem einzelnen Subjecte in der That unabhängig, jedoch dem ursprünglichen Gesetze unseres Denkens so angepasst sind, dass wir in ihnen stets dieselben äusseren Gegenstände erkennen können, welche in ihren Beziehungen ein wohl organisirtes Ganzes bilden, dessen Gesetzmässigkeit zu er-

forschen Sache der Erfahrung und der Naturwissenschaft ist. Dadurch ist es möglich gemacht, dass wir die Veränderungen in den Successionen unserer Wahrnehmungen selbst als Ereignisse in der äusseren Welt erkennen, ohne dass unsere Erfahrung diesem je widerspricht, weil die ganze Erfahrung eben der Erkenntniss der Empfindungen oder deren Gruppen als äusserer Gegenstände angepasst ist.

FÜNFTES KAPITEL.

VON DER WAHRNEHMUNG DER KÖRPER.



1. Die Grundbedingungen der Körperwahrnehmung.

Die Voraussetzungen einer richtigen Theorie unserer Erkenntniss der Körperwelt habe ich schon im 1. Bande (1. Buch, 4. und 5. Kap.) erörtert und setze daher dieselben hier als ausgemacht voraus. Dort und in dem vorletzten Kapitel dieses Bandes ist Folgendes bewiesen worden:

1) Unsere Sinnesempfindungen sind selbst dasjenige, was wir als Körper erkennen.

2) Der Inhalt der Sinnesempfindungen ist etwas uns, den individuellen Subjecten Fremdes und dieselben treten nach Gesetzen auf, welche von uns unabhängig sind.

3) Unsere Erkenntniss, dass die Sinnesempfindungen uns fremd, von uns selbst unterschieden sind, ist die Folge einer unmittelbaren, ursprünglichen Intuition.

4) Die Körper sind ihrem Begriffe nach Substanzen, unbedingte Wesen.

5) Die Sinnesempfindungen sind von Natur dazu eingerichtet, als eine Welt von Substanzen im Raume erkannt zu werden.

6) Die Erkenntniss der Sinnesempfindungen als einer Welt von Substanzen ist nicht möglich, ohne ein ursprüngliches Gesetz des Subjects, ohne die innere Nothwendigkeit des Denkens, jeden Gegenstand an sich, seinem eignen

Wesen nach als einen unbedingten, als eine Substanz aufzufassen.

Dieses ursprüngliche Gesetz des Denkens, welches in den logischen Sätzen der Identität und des Widerspruchs seinen Ausdruck findet, ist von mir im 1. Bande ausführlich auseinandergesetzt und begründet worden. Nunmehr muss ich zeigen, wie dieses Gesetz das Princip unserer Erkenntniss der Körperwelt bildet.

Der blosse Begriff einer unbedingten Existenz würde an und für sich vollkommen unfruchtbar bleiben, wie dies schon *Kant* ganz richtig bemerkt hat. Denn ohne zu wissen, was in der Erfahrung demselben entsprechen möchte, würde man eben von ihm keinen Gebrauch machen können. Ist aber der Begriff des »Unbedingten«, wie ich gezeigt habe, eine blosse Specification des Begriffs des »Mitsichselbstidentischen«, dann sieht die Sache ganz anders aus. Denn »Identität mit sich« ist ein Merkmal, dessen Vorhandensein oder Abwesenheit wenigstens in einigen Fällen in der Erfahrung selbst constatirt werden kann. Dadurch ist das ursprüngliche Gesetz des Denkens, jeden Gegenstand an sich als einen mit ihm selbst identischen aufzufassen, so fruchtbar und wird auch zum Principe selbst der erfahrungsmässigen Erkenntniss. Darum bedarf auch dieser Begriff keiner Schemata und keiner sonstigen Vermittlungen, wie sie *Kant* zu ersinnen sich genöthigt sah, um auf die Data der Erfahrung angewendet zu werden. Selbst in Fällen, wo die Abwesenheit der »Identität mit sich« nicht — wenigstens nicht ohne Reflexion — constatirt werden kann, wird jenes ursprüngliche Gesetz eben dadurch zum Principe einer, dann freilich bloss irrthümlichen, Erkenntniss. Und dies gerade ist bei unserer Erkenntniss der äusseren Dinge, der Körper der Fall.

Wenn man ein ursprüngliches Erkenntnissgesetz annimmt, so muss man natürlich auch annehmen, dass die in demselben liegenden logischen Forderungen und Consequenzen, unabhängig von jeder Reflexion des Subjects in diesem letzteren

wirken und dessen Auffassungen bestimmen. Ein solches Gesetz wirkt im Denken, wie der Instinkt im Wollen und Handeln der Thiere wirkt, indem er sie Dinge vorbereiten und ausführen lässt, von denen sie keine Erfahrung und keine Vorstellung haben. Wie nun der instinktive Trieb in seiner Bethätigung durch äussere Hindernisse gehemmt oder durch Aehnlichkeiten irre geleitet werden kann, so lange die Erfahrung das Thier noch nicht gelehrt hat, Hindernisse zu umgehen oder zu beseitigen und die Unterschiede der Dinge trotz ihrer Aehnlichkeit zu bemerken, so kann auch die Wirkung des Erkenntnissgesetzes in dem noch reflexionslosen Subjecte durch andere massgebende Umstände modificirt und eingeschränkt werden. Das Erkenntnissprincip muss eben, wie alle Naturgesetze, es sich gefallen lassen, sein Wirkungsfeld mit anderen Gesetzen zu theilen. Wir werden sogleich sehen, was sich aus diesem Umstand ergibt.

Man denke sich ein angeborenes Gesetz, eine ursprüngliche Nothwendigkeit des Subjects, einen *jeden* Gegenstand an sich, in dessen eigenem Wesen als einen mit ihm selbst identischen aufzufassen, und lasse vor dem Bewusstsein des Subjects die gegebenen Empfindungen von Farben, Tönen u. s. w. auftreten.

Dass das Subject alle diese Empfindungen von sich selber unterscheidet, als etwas sich Fremdes erkennt, das hängt von keinen weiteren Bedingungen ab, sondern ist die Folge einer unmittelbaren Intuition, einer ursprünglichen Fähigkeit, in dem Inhalte seiner Wahrnehmungen Eigenes und Fremdes zu unterscheiden, welche Fähigkeit, wenn sie von Anfang an fehlte, schlechterdings auf keine Weise erworben werden könnte, wie ich das oben bewiesen habe.

Wenn nun das Subject gleich von Anfang an über die gegebenen Objecte und die richtige Art ihrer Auffassung reflectiren könnte, so würde dasselbe schon im ersten Augenblick zu derjenigen Auffassung des gegebenen Inhalts gelangen, welche wir jetzt nur nach Jahrhunderten einer

philosophischen Tradition und nach langem eigenen Nachdenken erreichen können, nämlich zu der Einsicht, dass die objectiven Empfindungen: Farben, Töne, Geruch, Geschmack, Tast-, Muskel- und Temperaturgefühle, zwar nicht zu dem eigenen Wesen des individuellen Subjects gehören, ein thatsächliches »Nicht-Ich« sind, aber auch unseren Begriffe von dem wahren, unbedingten Wesen eines Objects durchaus nicht entsprechen, also nicht als wirkliche Objecte oder Substanzen ausser uns noch als Eigenschaften solcher, sondern nur als Vorgänge in uns betrachtet werden müssen. Allein der anfangende Intellect ist natürlich weit davon entfernt, auf die Richtigkeit seiner Auffassungen zu sehen und die Consequenzen seiner Begriffe mit logischer Präcision zu verfolgen. Er arbeitet vielmehr unbewusst unter dem Drucke der inneren und äusseren Bestimmungsgründe, die ihn afficiren. Es sind nun aber zwei unabweisbare Nothwendigkeiten, welche die Function des Subjects gleich von Anfang an in Anspruch nehmen, nämlich: 1) Die Nothwendigkeit, jedes Object an sich als ein mit ihm selbst identisches, also auch als ein selbstexistirendes zu erkennen, und 2) die Nothwendigkeit, die *gegebenen* Objecte zu erkennen. Das Resultat des Zusammenwirkens dieser beiden Nothwendigkeiten muss offenbar das sein, dass das Subject zuerst jeden *gegebenen* Gegenstand, d. h. jede Empfindung als einen realen, selbstexistirenden Gegenstand erkennt.*)

*) Sehr richtig sagt *Herbart* (*Psychol.* II, S 310): „Ursprünglich ist jede Wahrnehmung (wie roth, blau, süß, sauer) rein positiv oder affirmativ; sie stellt daher ihr Object nicht als Merkmal oder Eigenschaft eines Dinges, sondern gerade so dar, wie es bleiben müsste, wenn ihm das Seyn sollte zugeschrieben werden.“ D. h. in die gewöhnliche Sprache übersetzt: Jedes Object der Wahrnehmung wird ursprünglich selbst als ein realer, unbedingt existirender Gegenstand erkannt. Schade nur, dass *Herbart* nie darnach fragen wollte, wo denn das Princip dieser von ihm sogenannten „absoluten Position“ oder seines Begriffes vom „Seyn“ liege. Dass dasselbe nicht in der Erfahrung liege, wusste er recht gut.

Zeigen sich in dem Gegebenen entschiedene Merkmale der Nichtidentität desselben mit sich, so kann auch dann das Subject die principielle Unverträglichkeit der gegebenen Objecte mit seinem Begriffe von dem Wesen eines Objects überhaupt nicht einsehen, weil es beide nicht mit Bewusstsein zu vergleichen vermag. Es wird daher auch dann nicht aufhören, in dem Gegebenen das Reale an sich, die Substanz zu sehen und zu affirmiren; nur überträgt es diese Affirmation auf andere Elemente,*) und zwar auf folgende Weise:

Es gibt zwei Arten von Fällen, wo eine thatsächliche Nicht-Identität der gegebenen Objecte mit sich in der Erfahrung constatirt werden kann: 1) Die Veränderungen derselben und 2) ihr beständiges Zusammenvorkommen in bestimmten Gruppen, wenn dieses dem Subjecte für ein Zeichen ihres Zusammenhangs unter einander gilt, demselben den Glauben an ihre Verbindung eingibt. Beides wird nun in den Empfindungen angetroffen. Die Flüchtigkeit der einzelnen Empfindungen, im Verein mit der Beständigkeit ihrer Coexistenz in Gruppen modificirt darum unbewusst und unmerklich die Auffassung des Subjects dahin, dass dasselbe nicht mehr die einzelnen Empfindungen, sondern deren *beharrliche Gruppen* als die realen Gegenstände ausser sich erkennt.

Was ich unter diesen beharrlichen Gruppen verstehe, wird man hoffentlich unschwer einsehen. Jeder Körper kann durch alle Sinne wahrgenommen, d. i. gesehen und betastet, geschmeckt und gerochen werden. Dies heisst nun — da wir nichts Anderes als unsere eignen Empfindungen wahrnehmen können — dass jede Gesichtsempfindung in untrennbarer Verbindung mit gewissen gleichzeitig möglichen

*) Das neugeborene Kind müsste sich sonst zu dem Bewusstsein des Unterschiedes zwischen der *Erscheinung* und dem *Wesen an sich* der Dinge erheben können, was offenbar unmöglich ist. Denn es sind selbst Philosophen zu keinem klaren Bewusstsein dieses Unterschiedes gelangt.

Tast- Geschmacks- und anderen Empfindungen steht. Sehe ich etwas, so weiss ich, dass dasselbe auch betastet und geschmeckt werden kann, und ebenso ist das Vorhandensein einer Tastempfindung in mir das untrügliche Zeichen dessen, dass gewisse Gesichts- und Geschmacksempfindungen gleichzeitig realisirt werden können, und so fort. Unsere Empfindungen bilden auf diese Weise beharrliche Gruppen und eben diese sind dasjenige, was wir als Körper erkennen. Da das Subject, wie oben gezeigt worden, nothwendig in den gegebenen Objecten, also in den Empfindungen Substanzen erkennen muss, so fasst es eine zusammenhängende Gruppe von Empfindungen als *eine* Substanz, als *einen* Körper auf. Sobald es einen Zusammenhang zwischen seinen Gesichts-, Tast-, Geschmacks- und Geruchsempfindungen bemerkt, glaubt das Subject daher, dass es *derselbe* äussere Gegenstand sei, den es riecht, schmeckt, sieht und betastet.

Das Subject ist dabei natürlich weit entfernt, in diesen Gruppen irgend ein von den Empfindungen verschiedenes Substrat vorauszusetzen. Von dem Unterschiede des *einen* Dinges von seinen *vielen* Eigenschaften hat dasselbe noch kein Bewusstsein. Erst nachträglich kommt die Reflexion hinzu, welche diese complexe Vorstellung eines Körpers analysirt, in ihre Bestandtheile zerlegt, und dann kommt auch der unlogische Charakter unserer Körpererkenntniss sofort zu Tage. Darum muss die wissenschaftliche Theorie die Körper ganz anders sich vorstellen, als wie sie uns in der Wahrnehmung erscheinen; und selbst die Theorie kann, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, keinen Begriff des Körpers ausfindig machen, der frei vom logischen Widerspruch wäre.

Der unlogische Charakter ist von unserer Körpererkenntniss gar nicht zu trennen. Denn dieselbe besteht ja darin, dass wir unsere Sinnesempfindungen als etwas erkennen, das sie in Wahrheit gar nicht sind, nämlich als eine Welt von Substanzen im Raume. Die Körpererkenntniss bietet eben den einzigen Fall dar, wo das oberste logische Gesetz des

Denkens zum Theil in der Art eines physischen Gesetzes wirkt, und zwar darum, weil das Subject unter dem Druck der Nothwendigkeit steht, die gegebenen Objecte seinem Denkgesetze gemäss aufzufassen. Das Denkgesetz fordert, dass wir einen jeden Gegenstand *an sich* als einen mit sich selbst identischen, als eine Substanz auffassen. Aber das ins Leben tretende Subject kann unmöglich zu dem Bewusstsein gelangen, dass uns die Erfahrung die Dinge *nicht* so darstellt, wie sie *an sich* sind. Daher ist dasselbe physisch genöthigt, die gegebenen Objecte als Substanzen zu erkennen. Die Voraussetzung, dass die Erfahrung mit unserem Denkgesetze *übereinstimmen müsse*, welche selbst von Philosophen gemacht worden (vgl. 1. Band, S. 202), aber bei diesen durchaus unverantwortlich ist, ist dagegen durchaus natürlich und unvermeidlich bei dem erkennenden Subject im ersten Anfang seiner Function. Und mit dieser Voraussetzung befindet sich das Subject nicht ganz im Irrthum. Denn obgleich die gegebenen Objecte (die Sinnesempfindungen) mit unserem Denkgesetze *logisch* nicht übereinstimmen, d. h. eben keine mit sich selbst wahrhaft identische Dinge, keine wahren Substanzen sind, so sind sie doch *factisch* demselben angepasst und conform. Denn unsere Empfindungen sind von Natur so eingerichtet, dass wir in denselben ohne factische Incongruenz eine Welt von Körpern im Raume erkennen können. Darin liegt die empirische Wahrheit dieser Erkenntniss.

Die Hauptleistung dieser Natureinrichtung der Empfindungen besteht darin, dass die letzteren infolge derselben den Eindruck von etwas Beharrlichem, Unveränderlichem in der Erfahrung hervorzubringen vermögen, trotzdem dass sie selbst flüchtig und vergänglich sind.

Unsere Empfindungen kommen und gehen beständig. Die geringste Bewegung meines Kopfes oder auch nur der Augen ändert meine Gesichtsempfindungen, eine Bewegung meiner Hand ändert meine Tastempfindungen u. s. w. Die Körper dagegen sind ihrem Begriffe nach unwandelbar und selbst die

Zusammensetzungen oder die Aggregate der Körper sind oft von einer Dauerhaftigkeit, welche zu der Flüchtigkeit der Empfindungen den grössten Gegensatz bildet. So stehen z. B. die Alpen, der Golf von Neapel, die grosse Pyramide von Gisch schon seit Jahrtausenden in der Hauptsache unverändert da und sind von zahllosen Menschen und Thieren wahrgenommen worden. Ist es nun einerseits unzweifelhaft dass man von diesen Gegenständen nichts erfahren und erkennen kann, als die Empfindungen, welche denselben in der Wahrnehmung des betrachtenden Subjects correspondiren, so ist es andererseits ebenso unzweifelhaft, dass diese Correspondenz nicht möglich gewesen wäre, wenn unsere Erfahrung nicht die Bedingungen enthielte, kraft deren Jeder, der sie erfüllen kann, die gleiche Wahrnehmung der Alpen, des Golfes oder der Pyramide in sich stets zu verwirklichen vermag, was offenbar eine besondere Natureinrichtung des Inhalts der Wahrnehmung, d. h. unserer Sinnesempfindungen voraussetzt.

Wir wollen nun noch mehr im Detail untersuchen, wie das Grundgesetz unseres Denkens und die ihm entsprechende Natureinrichtung der Empfindungen die Erkenntniss der Körper erzeugen.

2. Nähere Untersuchung des Vorgangs der Wahrnehmung.

Es ist eine anerkannte Sache, dass das eigentliche Material unserer Erkenntniss der Körper die Gesichtsempfindungen, die Tastempfindungen und die Muskelgefühle bilden, welche die Bewegungen unserer Glieder und die Ueberwindung des dabei vorkommenden Widerstandes begleiten. Durch das Gehör, den Geruch und den Geschmack allein würden wir keine Kenntniss von Körpern gewinnen können; daher können dieselben auch bei der Untersuchung über die Entstehung dieser Kenntniss ausser Acht gelassen werden. Man muss also sehen, welche Eigenthümlichkeiten der zuerst genannten Empfindungen dieselben zu der Erkenntniss der Körper besonders geeignet machen.

Die erste Eigenthümlichkeit besteht nun darin, dass diese Empfindungen anhaltender oder beharrender Natur sind. Tastempfindungen bleiben im wachen Zustande nie aus und Gesichtsempfindungen wenigstens so lange nicht, als Licht da ist. Und dann können *dieselben* Gesichts- und Tastempfindungen immer wieder hervorgerufen werden, und zwar in beliebiger Reihenfolge, nämlich wenn wir einen Gegenstand besehen und betasten von rechts nach links, von links nach rechts, von oben nach unten und umgekehrt. Dieses führt zu einer innigen Association ihrer Vorstellungen und damit zu einer leichteren und schnelleren Reproduction derselben, was auch macht, dass diese im Bewusstsein stets zusammen und zugleich auftreten, und dadurch den Glauben erzeugen, dass auch die entsprechenden Gegenstände beharrlich und zugleich sind. Dieser Glaube würde indessen nie erzeugt werden können, wenn wir unsere Empfindungen von Anfang an als Empfindungen, als Zustände in uns auffassten oder erkannten: denn dann wäre ihr Zugleichsein und ihre Verschiedenheit mit der Einheit und Identität unseres Ich unverträglich. Nur unter der Bedingung, dass wir unsere Empfindungen von Anfang an als reale Objecte, als Substanzen erkennen müssen, können die Successionen derselben uns als ein Zugleichsein erscheinen. Das einzige mögliche anschauliche Merkmal der Nichtidentität der Erscheinungen mit sich und also auch des Bedingtseins derselben ist, wie wir wissen, ihre Flüchtigkeit oder Vergänglichkeit. Daher wird uns *par contraste* die Beharrlichkeit zum hauptsächlichsten Merkmal des substantiellen, nicht phänomenalen Daseins, zum Merkmal einer Substanz als solcher. Unserer ursprünglichen Disposition gemäss, jeden Gegenstand an sich als eine Substanz zu erkennen, muss uns also das Beharrliche in dem gegebenen Inhalt als ein reales Object oder als eine Vielheit solcher Objecte erscheinen. Nun führt aber die oben erwähnte Eigenthümlichkeit der Gesichts- und Tastempfindungen eben zu diesem Resultat. Durch dieselbe wird die an sich flüchtige Natur dieser Empfindungen gleichsam

maskirt, ihr Charakter als blosser Ereignisse dem Bewusstsein des Subjects entzogen. Dass diese Eigenthümlichkeit in den besagten Empfindungen selbst liegt, was auch der objective Grund derselben sein möge, davon kann man sich durch einfache Besinnung überzeugen. Beim Sehen und Tasten kommen mir die Successionen meiner Empfindungen factisch gar nicht zum Bewusstsein, wenn ich nicht absichtlich darauf achte.

Die zweite Eigenthümlichkeit der Gesichts- und Tastempfindungen, welche sie zu unserer Körpererkenntniss geeignet macht, ist der Umstand, dass sie eine *örtliche* Unterscheidung zulassen.

Andere Empfindungen können nur in zwei Hinsichten von einander unterschieden werden, nämlich nach ihrer Qualität und nach ihrer Intensität, die Gesichts- und Tastempfindungen dagegen ausserdem noch in Hinsicht auf die Verschiedenheit der Nervenfasern, durch deren Reizung sie entstehen. Zwei Töne, welche nach Qualität und Intensität gleich sind, können von einander nicht unterschieden werden. Desgleichen geben zwei gereizte Geruchs- oder Geschmacksnervenfasern auch nicht zwei verschiedene oder zu unterscheidende Empfindungen, sondern nur eine intensivere. Bei diesen Empfindungen verschmilzt das Gleichartige zu einem ununterscheidbaren Complex und bloss die Intensität der Empfindung steigert sich bei dieser Verschmelzung. Wenn dagegen zwei Gesichtsnerven oder zwei Tastnerven gereizt werden, so können die dadurch hervorgerufenen Empfindungen auch dann unterschieden werden, wenn sie qualitativ gleich sind. Wenn ich z. B. zwei Nadelspitzen mit dem Finger berühre, so unterscheide ich zwei Empfindungen der Berührung, obgleich dieselben qualitativ gleich sind. Und wenn ich eine gleichmässig gefärbte Fläche sehe, so verschmelzen die dabei entstehenden Empfindungen auch nicht in eins zusammen, trotz ihrer qualitativen Einerleiheit, sondern sie werden an verschiedene Stellen des Gesichtsfeldes verlegt.

In Deutschland erklärt man diese Eigenschaft der Ge-

sichts- und Tastempfindungen gewöhnlich nach *Lotze's* Vorgang durch die Annahme von *Localzeichen*, welche die Reizung einer Nervenfasers von der der anderen in der Empfindung unterscheiden. Diese Annahme ist nun freilich keine Erklärung, da man von der Natur der Localzeichen nichts weiss. Es ist auch, wie man schon richtig bemerkt hat, nicht abzusehen, wie der Raum oder der Ort als solcher einen besondern Nervenreiz bewirken oder wie ein empfundener Reiz unmittelbar eine Hindeutung auf irgend einen bestimmten Ort im Raume enthalten könnte. Räumliche Verhältnisse, wie Ort, Richtung, Entfernung und Aehnliches, können eben nicht empfunden werden. Vorläufig muss man sich einfach an die Thatsache halten, dass die Gesichts- und Tastempfindungen auch bei gleicher Qualität unterschieden werden können. Es handelt sich hier eigentlich bloss um die Entscheidung der Frage, ob die Fähigkeit, von einander auch bei gleicher Qualität unterschieden zu werden, den Tast- und Gesichtsempfindungen von Natur eigen ist oder im Laufe der Erfahrung mit denselben associirt wird. Einige englische Psychologen sind geneigt, das letztere anzunehmen; allein offenbar mit Unrecht. Man muss dabei zwei Dinge nicht verwechseln, die *Localisirung* gleichartiger Empfindungen und deren blosser *Unterscheidung*. Es wäre freilich baare Willkür, wenn man behaupten wollte, dass wir von Anfang unseres Lebens an fähig wären, unsere Gesichts- und Berührungsempfindungen zu localisiren, nach den Theilen des Leibes, resp. der Netzhaut zu unterscheiden, von welchen dieselben kommen, oder auch nur zu bemerken, dass sie von verschiedenen Theilen des Leibes, resp. der Netzhaut kommen. Aber es ist offenbar auch nichts besseres als Willkür, wenn man behauptet, dass die Reizung verschiedener Tast- und Gesichtsnervenfasern an sich ganz ununterscheidbare Empfindungen gebe, welche wir erst durch Erfahrung unterscheiden lernen. Denn keine Erfahrung kann einen Unterschied in demjenigen entdecken oder in dasjenige hineinbringen, was an sich ununterscheidbar ist.

Die feine Bestimmtheit der Gesichts- und Tasteindrücke und deren Fähigkeit auch bei gleicher Qualität unterschieden zu werden, trägt zu demselben Resultat bei, wie ihr beharrliches Vorhandensein im Bewusstsein und ihre Fähigkeit, stets in beliebigen Reihenfolgen wiederholt zu werden; nämlich dass diese Empfindungen, trotz ihres wirklich successiven Daseins als etwas Zugleichseiendes erscheinen. Aber dieses Resultat kann nur unter der schon erwähnten, im Subjecte liegenden Bedingung erreicht werden. Es ist gar nicht abzusehen, wie das Subject Empfindungen von gleicher Qualität hätte unterscheiden können, wenn es dieselben als seine eigenen Empfindungen oder Zustände erkannte. Denn Localzeichen der Empfindungen — welcher Natur sie auch sein mögen — würden dann für das Subject keinerlei Bedeutung haben. Seine eigenen Zustände kann das Subject als solche nicht für zugleichseiend halten, mithin in keinen räumlichen Verhältnissen auffassen. Dagegen kann unter der Voraussetzung, dass das Subject von Natur disponirt sei, die gegebenen Data als reale Gegenstände zu erkennen, jede dargebotene Möglichkeit, diese Data zu unterscheiden, vom Subjecte benutzt werden, und trägt dann zu dem Schein eines Zugleichseins derselben bei. Bei der Unterscheidung der Qualität zweier Empfindungen ist nämlich die Aufmerksamkeit natürlich deren qualitativem Unterschiede zugewandt und dies führt, soweit die Empfindungen auf denselben identischen Gegenstand bezogen werden, nothwendig zum Bewusstsein ihrer Succession. Dagegen kann ich, sofern ich qualitativ gleiche Empfindungen unterscheide, nur an ein *Zugleichsein* derselben denken. Eine Succession qualitativ gleicher Daten kann ursprünglich gar nicht zum Bewusstsein kommen. Denn dieses Bewusstsein beruht, wie schon gezeigt, auf dem Gegensatze zwischen der Verschiedenheit der successiven Data und der Identität des Objects, auf welches dieselben bezogen, als dessen Zustände sie erkannt werden. Durch diese Fähigkeit, auch bei gleicher Qualität unterschieden zu werden, werden daher die Empfin-

dungen erst zu einer Anschauung und Localisirung im Raume geeignet.

In diesen erörterten Eigenschaften der Gesichts- und Tastempfindungen zeigt sich der Umstand, den ich schon früher hervorgehoben habe, nämlich dass diese Empfindungen von Natur dazu eingerichtet oder angepasst sind, als eine Welt realer Objecte im Raume erkannt zu werden. Und diese Natureinrichtung oder Anpassung ist eine sehr complicirte und weitgehende. Mit den oben erörterten Eigenschaften allein würden die Gesichts- und Tasteindrücke noch kein geeignetes Material für die Erkenntniss einer äusseren, von uns unabhängigen Welt darbieten. Denn die Beharrlichkeit ihres Auftretens im Bewusstsein und die Möglichkeit, sie in beliebigen Reihenfolgen zu wiederholen, ist in der That bedingt. Nur so lange ich *denselben* Gegenstand von *derselben* Seite sehe und betaste, bekomme ich dieselben Empfindungen in gleichen Reihenfolgen. Sobald dagegen meine Lage hinsichtlich des Gegenstandes geändert ist, bekomme ich nicht mehr dieselben Eindrücke, wie früher, sondern ganz andere. Ganz andere Eindrücke entstehen in mir natürlich auch dann, wenn ich einen anderen Gegenstand wahrnehme. Hier drängen sich uns nun folgende drei Fragen auf: 1) Wie erkenne ich, dass es derselbe Gegenstand ist, den ich sehe und betaste? 2) Wie erkenne ich, dass es derselbe Gegenstand ist, den ich früher unter solchen Umständen gesehen und betastet habe und jetzt unter anderen Umständen sehe und betaste? 3) Wie komme ich zu der Ueberzeugung, dass der gesehene und betastete Gegenstand auch dann existirt, wenn ich ihn nicht mehr sehe und betaste?

Welche Bedingungen von Seiten der gegebenen Objecte d. h. der Empfindungen für diese Erkenntniss vorhanden sein müssen, das können wir unschwer einsehen. Es muss offenbar ein genauer gesetzmässiger Zusammenhang zwischen den Empfindungen bestehen, einerseits zwischen den Empfindungen desselben Sinnes und andererseits zwischen denen des Tast-

und des Gesichtssinnes. Unter denselben bestimmten Umständen müssen immer dieselben Reihenfolgen dieser Empfindungen entstehen, und bei der Veränderung der Umstände müssen auch die Reihenfolgen der Empfindungen nach einem solchen Gesetze sich ändern, dass sie als Modificationen von äusseren Objecten oder von Verhältnissen solcher Objecte erscheinen können. Halte ich z. B. meine Feder vor die Augen, so bekomme ich bestimmte Reihenfolgen von Gesichtsempfindungen von links nach rechts und von rechts nach links; zugleich habe ich bestimmte Empfindungen von der Berührung meiner Finger mit der Feder. Stelle ich nun die Feder schräg, wende sie um, entferne sie oder bringe sie näher, so ändern sich jedesmal die Empfindungen, deren Reihenfolgen und deren Gruppierung, aber auf solche Weise, dass ich in ihnen stets dieselbe Feder wahrnehmen kann. Diese Empfindungen sind also offenbar durch Gesetze unter einander verbunden, welche ihrer Auffassung als realer Gegenstände angepasst sind. Erst durch diese Gesetze kommt ein wirklich beharrliches Element in den Empfindungen zur Geltung und ohne dieselben wäre keine Erkenntniss beharrlicher äusserer Objecte möglich.

Die Bedingungen, welche von Seiten des Subjects für diese Erkenntniss vorliegen müssen, habe ich schon oft angeführt. Das ist erstens die Disposition des Subjects, jeden Gegenstand an sich als eine Substanz, also auch die gegebenen Objecte, d. h. die Empfindungen oder vielmehr das Beharrliche in denselben, als Substanzen oder unbedingte Gegenstände zu erkennen; und zweitens, die Association der Vorstellungen, welche von selbst den Glauben an den Zusammenhang der Objecte erzeugt. Die Art und die Gesetze dieses Zusammenhangs sind nun aber das Beharrliche in den gegebenen Objecten; an diese muss sich also die Erkenntniss äusserer realer Gegenstände knüpfen. Da beim Sehen und Betasten eines Gegenstandes unter gleichen Umständen dieselben Tast- und Gesichtseindrücke, bei dem Wechsel alles

anderen, stets zusammenvorkommen, so glauben wir auch, dass es derselbe Gegenstand sei, den wir sehen und betasten. Das Bewusstsein, dass auch in den veränderten Eindrücken noch derselbe Gegenstand wahrgenommen werde, stützt sich zuerst auf den Umstand, dass eine Veränderung als solche nur durch Beziehung auf etwas Sichgleichbleibendes, also nur unter der Voraussetzung eines solchen erkannt werden kann, und dann auf den Umstand, dass eine gleiche, nur umgekehrte Reihe von Veränderungen mich von den gegenwärtigen Eindrücken wieder zu den früher gehaltenen zurückführt (nämlich wenn ich mich wieder in die Umstände der früheren Wahrnehmung des betreffenden Gegenstandes zurückversetze), ein Experiment, welches beliebig wiederholt werden kann und auch unwillkürlich unzählige Male wiederholt wird. Die Ueberzeugung endlich, dass der Gegenstand auch dann existirt, wenn er nicht wahrgenommen wird, liegt schon in dessen Auffassung als einer Substanz, d. h. als eines unbedingten, selbstexistirenden Dinges implicirt.

Bis jetzt habe ich das Muskelgefühl bei der Bewegung unserer Glieder und bei der Ueberwindung von Widerstand nicht in Betracht gezogen, um das Problem erst in einer einfacheren Gestalt anzugreifen. Man kann wohl sagen, dass ohne die Muskelgefühle der Bewegung und des Widerstandes unsere Erkenntniss einer äusseren Welt einen ganz anderen Charakter haben würde, als sie gegenwärtig hat, wenn sie überhaupt zu Stande kommen könnte. Ich glaube zwar bewiesen zu haben, dass das Subject die ursprüngliche Disposition besitzt, seine objectiven Empfindungen als etwas ihm Fremdes und zugleich jeden Gegenstand an sich als eine Substanz zu erkennen, was allein schon nothwendig zu der Erkenntniss einer äusseren Welt führt. Aber man darf gewiss annehmen, dass es in jedem Fall nicht bloss auf den Inhalt, sondern viel auch auf die *Energie* des Bewusstseins ankommt. In den Farben und Tönen z. B. können wir zwar nie etwas uns

selbst Angehörendes, einen Theil unseres eigenen, inneren Wesens erkennen; aber das Bewusstsein ihrer fremdartigen Natur besitzt factisch zu wenig Energie, um die Affirmation einer äusseren, unabhängigen Welt, die Ueberzeugung von dem Dasein einer solchen darauf allein zu gründen. Durch Gesichts- und Tonempfindungen allein würden wir zwar das Bewusstsein einer von uns unterschiedenen Welt bekommen, aber dieses Bewusstsein würde ein traumartiges und die Welt eine schattenhafte sein. Es gibt nur zwei Elemente in unserer Erfahrung, welche unserem Bewusstsein eines Nicht-Ich, eines von uns Unterschiedenen die nöthige Energie verleihen können; diese sind 1) das Gefühl des *Schmerzes* und 2) das Gefühl des *Widerstandes*. Schmerz und Widerstand sind nämlich unserem Wesen nicht nur fremd, sondern auch *feindlich*; daher hat das Bewusstsein, dass der Grund unserer Schmerz- und Widerstandsgefühle nicht in uns selber liegen könne, eine ungleich grössere Energie, als das Bewusstsein, dass Farben und Töne ihren Grund nicht in unserem eigenen Wesen haben. Erst durch den Schmerz und den Widerstand kommt der wahre Ernst in unser Leben und in unsere Ueberzeugungen. Durch diese allein wird uns die unbeugsame Festigkeit der Naturgesetze recht eindringlich zu Gemüthe geführt.

Hier brauche ich bloss das Gefühl des Widerstandes zu berücksichtigen, weil der Schmerz ein rein subjectiver Zustand ist, welcher wohl auf einen von uns unterschiedenen Grund zu schliessen nöthigt, aber über die Natur dieses Grundes keinen Aufschluss gibt. Dagegen ist das Gefühl des Widerstandes objectiv, weil wir von demselben nicht bloss auf eine uns sonst unbekannte Ursache des Widerstandes schliessen, sondern in ihm selbst das Widerstehende unmittelbar gegenwärtig haben. Sobald eine Association zwischen Widerstandsgefühlen und zugleich gegebenen Gesichts- und Tasteindrücken gebildet worden ist, glauben wir, dass eben *dasjenige*, was wir sehen und betasten, auch unseren An-

strengungen Widerstand leistet. Die äusseren Objecte, welche wir auf diese Weise erkennen, sind selbst nichts Anderes, als Verbindungen von Tast-, Gesichts- und anderen Eindrücken mit Widerstandsgefühlen, welche nach solchen Gesetzen eingerichtet sind, dass sie bei allen Veränderungen der Umstände der Wahrnehmung immer als dieselben identischen Dinge wiedererkannt werden können. Davon überzeugt man sich, wenn man das Wesen dieser Objecte analysirt, wie ich dies im nächsten Kapitel zeigen werde. Die objective Natur der Widerstandsgefühle beruht hauptsächlich auf der Beharrlichkeit ihres Auftretens im Bewusstsein. Fast bei jeder Berührung der Gegenstände fühlen wir in grösserem oder geringerem Grade den Widerstand, den sie den berührenden Gliedern entgegensetzen. Dadurch entsteht eine untrennbare Association zwischen den Vorstellungen der Tasteindrücke und der Widerstandsgefühle, welche infolge der früher erörterten Gründe zu dem Glauben führt, dass das Betastete und das Widerstehende ein und derselbe Gegenstand sei.

Wenn wir nun noch das Muskelgefühl hinzunehmen, welches die ungehemmte Bewegung unserer Glieder begleitet, dann haben wir alle die Materialien beisammen, welche zur Erkenntniss einer äusseren Welt im Raume erforderlich sind. Jeder Lage eines jeden unserer Glieder entspricht eine besondere Muskelempfindung, welche von allen anderen unterschieden werden kann, obgleich wir von dem Unterschiede derselben *als* Empfindungen gewöhnlich kein Bewusstsein haben. Ebenso ist die Veränderung der Lage der Glieder (d. h. deren Bewegung) von Reihen solcher Empfindungen in continuirlicher Succession begleitet. Die beständige Erfahrung davon, welche Gesichtseindrücke mit bestimmten Muskelempfindungen bei jeder Lage z. B. der Hand zusammen vorkommen, und welche Veränderungen der Gesichtseindrücke mit bestimmten Reihenfolgen von Muskelempfindungen verbunden sind, führt durch unzählige Wiederholungen fast zu einer intuitiven, *quasi*

unmittelbaren Einsicht in den Umstand, wie die Hand bei der einen Muskelempfindung und wie bei der anderen aussieht, so wie auch umgekehrt, was für Muskelempfindungen diesem oder jenen Aussehen der Hand und dieser oder jener Bewegung derselben entsprechen. Diese Einsicht wird noch controlirt und vervollständigt dadurch, dass wir mit der einen Hand die andere Hand und die anderen Glieder unseres Leibes betasten. Denn dann kommt zu dem Zusammenhange der Gesichts- und Muskelempfindungen der Hand noch die Verbindung dieser beiden mit den Tastempfindungen, wie sie sich in allen Gliedern des Körpers zu erkennen gibt. Dieses trägt unstreitig zu der Localisirung unserer Empfindungen bei. Aber vor der Localisirung unserer Eindrücke muss natürlich deren Vorstellung im Raume überhaupt oder deren Projection in den Raum vorhergehen.

Ueber den Ursprung der Vorstellung des Raumes habe ich schon Andeutungen gegeben. Dass die räumliche Ausdehnung nicht auf bloss passive Weise, wie Farben und Töne, wahrgenommen werden und dass dieselbe auch nicht aus den gegebenen Daten allein, ohne eine ursprüngliche Disposition des Subjects, entstehen kann, das wird hoffentlich jeder unbefangene Denker zugeben. Aber unrichtig und mit den Thatsachen unvereinbar ist die Ansicht, dass die Vorstellung des Raumes und der Dinge im Raume aus den gegebenen Daten *erschlossen* sei. Wenn dieselbe auch keine passive Wahrnehmung, so ist sie doch unzweifelhaft eine unmittelbare Anschauung. Wir schliessen nicht von unseren Empfindungen auf äussere Ursachen, sondern wir projiciren unsere Empfindungen selbst in den Raum, schauen sie selbst als räumliche Gegenstände an. Die Dinge im Raume scheinen zwar etwas von unseren Empfindungen durchaus Verschiedenes zu sein, — und das ist einer der Gründe, welche die Einsicht in die Identität beider, in den Umstand, dass die Körperwelt nicht wirklich ausser uns existire, so sehr erschweren — aber dies kommt nur daher, dass wir von Anfang unseres Lebens

an bis zu der Zeit, wo die Reflexion uns eines Besseren belehrt, unsere Empfindungen gar nicht als Empfindungen in uns, sondern als reale Gegenstände ausser uns erkennen. Dadurch wird zu der Vorstellung unserer Empfindungen ein Element hinzugethan, welches denselben an sich ganz und gar fremd, aber durch Association mit ihnen so verwachsen ist, dass uns beides als eine ununterscheidbare Einheit erscheint. Von dem Vorhandensein der Empfindungen in uns haben wir nie etwas bemerkt, sondern dieselben stets als Gegenstände im Raume wahrgenommen; da ist es denn kein Wunder, dass wenn wir einmal ausdrücklich auf unsere Empfindungen *als solche* aufmerksam gemacht werden, dieselben uns ganz verschieden von dem zu sein scheinen, als was sie sich in der gewöhnlichen Erfahrung darstellen. Dass Farben und Töne keine Eigenschaften der Dinge an sich sein können, das ist schon unzweifelhaft dargethan und allgemein anerkannt; aber wie, wird man sagen, können Figur, Glätte, Festigkeit eines Gegenstandes mit den Eindrücken, die wir von ihm bekommen, identisch sein, da sie doch etwas ganz Anderes, als diese Eindrücke bedeuten? Ja, darin liegt eben die Sache. Die Dinge im Raume und deren Eigenschaften *bedeuten* etwas ganz Anderes, als die Eindrücke in uns, *sind* aber in der That nichts von diesen Verschiedenes. Die Erkenntniss der Dinge im Raume kommt zwar von einer Deutung der Eindrücke oder Empfindungen; aber diese Deutung besteht nicht darin, dass wir von unseren Empfindungen auf ihre Ursachen schliessen und diese letzteren im Raume anschauen, — denn äussere, erschlossene Ursachen können gar nicht angeschaut werden — sondern darin, dass wir genöthigt und gewöhnt sind, an unsere Empfindungen selbst Affirmationen zu knüpfen, welche ganz über das hinausgehen, was in ihnen wirklich gegeben ist, sie als etwas anzuschauen, was sie in der That nicht sind.

Die Körper sind nicht die Ursachen unserer Empfindungen, sondern ihr Wesen besteht selbst aus Empfindungen.

Die Körper sind nur eine Vorstellungsart, also eine Erscheinungsart der Empfindungen. Was die Körper hauptsächlich von den Empfindungen unterscheidet, ist ihr Dasein und ihre Ausdehnung im Raume. Der Grundbegriff des Körpers ist unstrittig der von etwas Ausgedehntem, welches Widerstand leistet. Empfindungen als solche können nun natürlich nicht im Raume sein und keine räumliche Ausdehnung haben, eben weil sie in Wirklichkeit keine Körper sind. Die Anschauung des Raumes konnte daher auch nie aus blossen Empfindungen und deren Verhältnissen allein abgeleitet werden. Alle die Eigenschaften der Körper, welche mit deren räumlicher Ausdehnung zusammenhängen, sind also in der That nicht empfindbarer Natur und müssen uns daher die Körper als etwas von allen Empfindungen ganz Verschiedenes erscheinen lassen. Aber gerade die räumliche Ausdehnung konnte zu unserer Kenntniss nicht *von Aussen* gelangen, da Alles, was von Aussen kommt, sich uns nur durch Vermittlung unserer Empfindungen mittheilen kann. Räumliche Ausdehnung wird also den Empfindungen aus einem inneren Grunde beigelegt. Die Empfindungen erscheinen uns als Körper, weil wir in Folge eines inneren Gesetzes genöthigt sind, dieselben als Substanzen zu erkennen und in einem Raume anzuschauen.

Ueber den Ursprung dieses Scheins der räumlichen Existenz der gegebenen Objecte habe ich schon früher Andeutungen gemacht und habe hier nicht mehr viel hinzuzufügen. Es ist oben gezeigt worden, unter welchen Bedingungen die successiv gegebenen Eindrücke uns als zugleichseiende Objecte erscheinen. Zu der Vorstellung ihres *Zugleichseins* muss aber nun noch die *Continuität der Wahrnehmung* hinzukommen, um die Anschauung einer Ausdehnung im Raume zu erzeugen. *Continuität* treffen wir nun sowohl in den *Successionen der Gesichtsempfindungen* wie in denen der *Muskelgefühle*, welche die Bewegungen unserer Glieder begleiten, an. Die *Gesichtseindrücke* würden zwar für sich

allein keine genügende Vorstellung vom Raume erwecken können, weil eine räumliche Entfernung und Ausdehnung keinen Sinn für uns hat, ohne die Bewegung, welche nöthig ist, um sie zu durchlaufen. Auf den Gesichteindrücken allein kann, wie schon gezeigt, die Ueberzeugung von dem Dasein einer äusseren, unabhängigen Welt nicht basirt werden. Erst die mit dem Gefühle des Widerstandes in inniger Verbindung stehenden Muskelempfindungen der Bewegung können, infolge der Association ihrer Vorstellungen mit der Vorstellung des Widerstehenden (welches für uns den Kern des Ausseren, von uns Unabhängigen bildet) zu dem Bewusstsein des Daseins desselben in einem Raume führen. Sobald eine Mehrheit zugleichseiender widerstehender Punkte sich dem Bewusstsein eingeprägt hat, führen die continuirlichen Successionen der Muskelgefühle, welche bei der Bewegung unserer Hand von einem Punkte zum anderen und zurück begleiten, zu der Vorstellung einer räumlichen Entfernung der widerstehenden Punkte. Und wenn die Successionen der Tast- und Widerstandsgefühle selbst continuirlich sind, wie wenn wir die Hand über einem Gegenstand hin und her bewegen, so entsteht eben die Vorstellung eines im Raume ausgedehnten widerstehenden Objects. Da die Art, wie die realen Punkte aussereinander liegen und durch Continuität mit einander verbunden sind, im Raume und in der Zeit eine analoge ist (vgl. oben S. 4), so ist klar, dass eine continuirliche Succession als eine räumliche Ausdehnung erscheinen muss, sobald deren Theile als zugleichseiend erkannt werden. Wie aber die drei Dimensionen und alle die geometrischen Eigenschaften des Raumes in der aus gegebenen Successionen gebildeten Raumanschauung sich einstellen, darüber lässt sich nichts sagen, ausser dass dies ohne ein ursprüngliches Gesetz oder eine ursprüngliche Disposition des Subjects nicht möglich ist. Wird aber diese Disposition einmal zugegeben, dann freilich lässt es sich zeigen, welche unter den gegebenen Daten zu der Vorstellung der Ausdehnung in Länge und Breite und welche

zu der Erkenntniss der dritten Dimension und zur Schätzung der Entfernungen, in denen sich die Gegenstände von uns befinden, benutzt werden können. Allein dies ist schon von Anderen, und namentlich von Physiologen ausführlich gezeigt und erklärt worden.

SECHSTES KAPITEL.

VON DER REALITÄT DER KÖRPER.

Unter der Realität der Aussenwelt kann zweierlei verstanden werden: 1) Entweder die Realität der Dinge, die wir selbst thatsächlich wahrnehmen, nämlich sehen, riechen, schmecken, betasten u. s. w. 2) Oder das Dasein von Dingen, welche von diesen thatsächlich wahrgenommenen durchaus verschieden und unerkennbar sind, aber nach der Voraussetzung diejenigen Empfindungen in uns bewirken, welche wir nach Aussen projiciren und im Raume vorstellen.

Eine dritte, sehr beliebte Voraussetzung ist die, dass die wirklichen Dinge, obgleich nicht wahrnehmbar und also von den thatsächlich erkannten durchaus verschieden, dennoch diesen letzteren in Allem, was die Lage im Raume und die Ordnung der Verhältnisse betrifft, genau entsprechen; so dass unsere Erkenntniss der Körperwelt zwar in der That eine blosse Hallucination, — da dieselbe weder als eine Wahrnehmung noch überhaupt als eine Wirkung der wirklichen äusseren Dinge angesehen werden kann — aber doch eine wahre Hallucination ist, welche die Verhältnisse der wirklichen Dinge richtig wiedergibt, wie *Taine (De l'Intel. I. p. 414)* sich ausdrückt, »par un artifice de la nature est arrangée de façon à correspondre aux objets.« Dies ist im Grunde bewusst oder unbewusst die Ansicht aller derjenigen unter den philosophirenden und reflectirenden Menschen, welche an der Realität einer Aussenwelt festhalten.

Wir wollen alle diese Voraussetzungen durchnehmen; also zuerst die thatsächlich erkannten Dinge, die Körper.

Dass die von uns wahrgenommenen Körper nicht ausser uns existiren, das steht ausser allem Zweifel. Denn es ist, wie wir schon im 1. Bande gesehen haben, eine experimentell bewiesene Thatsache, dass dasjenige, was wir als eine Körperwelt wahrnehmen, nichts Anderes, als unsere eignen Sinnesempfindungen sind. Indessen kann man sich auch auf einem anderen Wege vergewissern, dass die von uns wahrgenommenen Körper nach Abzug alles dessen, was unsere eigne Empfindung ist, gar nichts Wirkliches enthalten.

Da die Körper ihrem Begriffe nach Substanzen, äussere und unabhängige Gegenstände, also von unseren Empfindungen durchaus verschieden sind, so ist die erste Forderung des logischen Denkens die, den Körpern an sich keine Qualität beizulegen, welche in unseren Empfindungen gegeben ist. Das ist denn auch die erste Berichtigung, welche die wissenschaftliche Theorie in unserer Vorstellung der Körper vornimmt. Die Körper können demnach an sich weder farbig noch leuchtend, weder warm noch kalt, weder süss noch sauer sein, überhaupt gar keine empfundene Qualität besitzen. Da aber alle realen Qualitäten in den Empfindungen gegeben sind, so sind also die Körper an sich qualitätslos. Als ihre einzige Eigenschaft bleibt das Dasein im Raume, die Erfüllung des Raumes und die Einwirkung auf einander übrig.

Aber die Eigenschaft eines Dinges, einen Raum zu erfüllen, räumlich ausgedehnt zu sein, ist logisch widersprechend. Denn das Ausgedehnte ist zugleich hier und dort, hat eine obere und eine untere, eine rechte und eine linke Seite, besteht also aus Theilen und soll doch eins sein. Der Widerspruch, welcher in der räumlichen Ausdehnung der Körper liegt und in der Nothwendigkeit zum Vorschein kommt, eine unendliche Theilbarkeit derselben anzunehmen, ist schon von so vielen Denkern nachgewiesen worden, dass ich ihn nicht weiter zu beleuchten brauche. Ausserdem ist es ja klar, dass

die Ausdehnung im Raume keine reale Eigenschaft eines Dinges sein kann. Denn dieselbe bedeutet bloss, dass *etwas* einen Raum einnimmt oder erfüllt, aber enthält keine Andeutung darüber, *was* dieses erfüllende Etwas sei.

Hat man einmal erkannt, dass die Ausdehnung kein reales Prädicat ist, und will dieselbe demgemäss den Körpern absprechen, so schrumpfen diese vollends zu einem Nichts zusammen. Man fasst dann die letzten Elemente der Körper als unausgedehnte Kraftcentra, d. h. als Centra von Relationen.*) Denn eine Kraft ist eine Relation. Was wir eine Kraft nennen, ist bloss das unbekannte Etwas, welches macht, dass Veränderungen eines Dinges von bestimmten Veränderungen eines anderen Dinges stets gefolgt werden, und welches die successiven Erscheinungen überhaupt unter einander verbindets. So kommt auf allen Wegen die Thatsache zu Tage, dass da. Wesen eines Körpers aus lauter Relationen besteht. In der Anerkennung dieser Thatsache sind denn auch sowohl die besseren Philosophen als auch die besseren Naturforscher einig. So sagt z. B. *Kant* (*Kr. d. r. V.* S. 271): Materie ist »ein Inbegriff von lauter Relationen« und *Herbart* (*All. Met.* I. S. 359): »Der ganze Begriff der Materie besteht aus Relationen.« So bemerkt auch *Helmholtz* (*Popul. naturwiss. Vorträge*, II. S. 55): »Jede Eigenschaft oder Qualität eines Dinges (nämlich eines Körpers) ist in Wirklichkeit nichts Anderes, als die Fähigkeit desselben, auf andere Dinge gewisse Wirkungen auszuüben.« Aber ein Inbegriff blosser Relationen ist offenbar gleich null. Denn Relationen sind natürlich nicht denk-

*) Uebrigens gehört die Annahme, dass die letzten Elemente der Körper unausgedehnte Kraftcentra seien, nicht mehr zu der hier geprüften Frage nach der Realität der thatsächlich wahrgenommenen Körper. Denn unausgedehnte Kraftcentra würden ihrer Natur nach gar nicht wahrnehmbar sein, also auch nichts Gemeinsames mit den Körpern unserer Erfahrung haben. Die Prüfung der Annahme einer Aussenwelt, welche von der wahrgenommenen und factisch erkannten verschieden ist, folgt aber erst weiter unten.

bar, ohne Gegenstände, zwischen denen sie bestehen. Gleichheit und Ungleichheit, Anziehung und Abstossung, Zusammenwirken und Widerstreit sind nicht denkbar, ohne Dinge, welche einander gleich oder ungleich sind, sich anziehen oder abstossen u. s. w. Für sich allein genommen sind dies bloss Abstractionen. So ist es nun aber auch mit der Körperwelt bewandt. Zieht man von der Vorstellung der Körper Alles, was in unseren Empfindungen gegeben ist, ab, so bleibt bloss der Gedanke von Etwas, dessen Wesen aus lauter Relationen besteht, übrig. Aber eine Substanz, die aus Relationen besteht, ist eine *contradictio in adjecto*. So macht sich trotz aller Bemühungen der Theorie der unlogische, irrationale Charakter unserer Erkenntniss der Körper geltend. Da unsere Empfindungen selbst dasjenige sind, was wir als eine Welt von Substanzen im Raume erkennen, während sie doch in Wahrheit und Wirklichkeit nichts weniger als solche Substanzen sind, so kann der logische Widerspruch aus dem Wesen und Begriffen der Körper gar nicht beseitigt werden. Dieser Widerspruch ist das theoretische Complement des im 1. Bande gegebenen Beweises dafür, dass die von uns wahrgenommenen Körper nicht wirkliche Gegenstände, sondern nur eine Auffassungsart unserer eigenen Sinnesempfindungen sind.

Es kann nach dem Vorhergehenden nicht davon die Rede sein, dass die von uns thatsächlich wahrgenommenen Dinge wirklich ausser uns existiren. Wir müssen also jetzt die zweite am Anfang des Kapitels erwähnte Voraussetzung prüfen, nach welcher die wirklichen äusseren Dinge von den thatsächlich erkannten durchaus verschieden und an sich nicht erkennbar sind, aber unsere Empfindungen bewirken. Mit dieser Voraussetzung tritt aber die Frage nach der Realität der Aussenwelt in ein ganz neues Stadium; dieselbe verliert den erkenntnisstheoretischen Charakter und behält nur noch ein metaphysisches Interesse. Mag die Ursache oder der Grund unserer Empfindungen sein, welcher es will, so lange nur die

Empfindungen in derselben Ordnung und nach denselben Gesetzen in uns auftreten, wie jetzt, solange werden sie auch thatsächlich als dieselbe körperliche Aussenwelt erkannt, wie jetzt. Das Vorhandensein oder die Abwesenheit einer wirklichen äusseren Welt kann an dieser Erkenntniss nichts ändern, weil sie keinen Antheil an dem Zustandekommen derselben hat. Daher ist es auch für unsere Erfahrung und unsere praktische Bethätigung vollkommen gleichgültig, ob eine wirkliche äussere Welt da ist oder nicht da ist. Denn wenn eine solche auch existirte, so könnte sie doch nie in das Bereich unserer Erfahrung kommen.

Es ist von grosser Wichtigkeit, einzusehen, dass der Streit zwischen Realismus und Idealismus für die Erfahrung keine Bedeutung hat. Ob man das Dasein der Körper behauptet oder leugnet, dadurch kann nichts in der gewöhnlichen Wahrnehmung geändert werden; wir werden immer fortfahren, unsere Empfindungen als reale Gegenstände ausser uns wahrzunehmen. Es ist ein Missverständniss, zu glauben, dass die Naturwissenschaft nothwendig das wirkliche Dasein der Körper voraussetzt, dass sie ohne diese Voraussetzung nicht bestehen kann. Die Naturwissenschaft hat, so lange sie keine *Metaphysik* sein will, — und wollte sie das sein, so würde sie ganz aus ihrer Rolle fallen — mit der Frage nach dem wirklichen Dasein der Körper nichts zu schaffen. Die Naturwissenschaft hat sich mit dem Gegebenen zu befassen, und gegeben sind nur die Empfindungen und die Gesetze derselben, nicht aber die unbekanntes metaphysischen Ursachen, welche man zu ihrer Erklärung annehmen zu müssen glaubt. Die Grundvoraussetzung der Naturwissenschaft ist, dass die Gesetze unveränderlich sind, dass die Ordnung der Natur sich immer gleich bleibt. Da die Naturwissenschaft eine empirische Wissenschaft ist und in unserer Erfahrung das Gegebene als eine Welt im Raume erscheint und die Gesetzmässigkeit desselben nur in diesem Schein einer Aussenwelt ihre Verwirklichung findet, so versteht es sich von selbst, dass die Natur-

wissenschaft (Astronomie, Physik, Chemie u. s. w.) die Empfindungen nicht für das nimmt, was sie sind, sondern für das, als was sie erscheinen; dieselbe beschäftigt sich nicht mit Empfindungen als solchen, sondern mit Empfindungen, soweit sie sich als eine Welt von Körpern darstellen. Aber gerade weil die Naturwissenschaft eine Erfahrungswissenschaft ist, braucht sie sich mit der Frage gar nicht zu befassen, ob die Körperwelt blosser Schein oder Wirklichkeit ist. Denn die Gültigkeit der Naturgesetze ist für jede praktische und empirische Absicht in beiden Fällen genau dieselbe.

In dem Streit zwischen Realismus und Idealismus handelt es sich nicht um die Entscheidung einer Thatfrage, um die Constatirung eines gegebenen Factums, sondern um die Entscheidung der Frage, ob die Ordnung, in welcher, und die Gesetze, nach welchen unsere Empfindungen in uns auftreten, und unter einander zusammenhängen, nur durch die Annahme einer Vielheit von Substanzen, welche dieselben in uns bewirken, metaphysisch erklärt werden könne oder auch ohne diese. Ich sage ausdrücklich: *metaphysisch*, denn eine physikalische Erklärung der Ordnung der Empfindungen, eine empirische Theorie derselben hat zu ihrer Voraussetzung die gewöhnliche Erkenntniss der Körper und besitzt die gleiche bloss bedingte Gültigkeit, wie diese.

Was nun die metaphysische Erklärung der gegebenen Thatfachen durch die Annahme einer Vielheit unbekannter äusserer Substanzen betrifft, so braucht man dieselbe gar nicht im Ernst zu widerlegen. Schon im 1. Bande (3. Buch, 3. Kap.) habe ich gezeigt, dass eine Substanz ihrem Begriffe nach nicht Ursache sein kann und dass eine Wechselwirkung von Substanzen, selbst wenn sie denkbar wäre, zur Erklärung des Gegebenen nichts beitragen könnte. In gegenwärtiger Zeit handelt es sich bei den meisten denkenden Menschen eigentlich nicht um eine rein metaphysische Erklärung, sondern um die physikalische Erklärung, der man eine unbedingte, metaphysische Gültigkeit beilegen möchte. Die

Thatsachen durch eine Einwirkung unbekannter und unerkennbarer Ursachen erklären zu wollen, wäre zu offenbar ungereimt. Aber indem man sich durch den Schein der Aeusserlichkeit, der in unserer Wahrnehmung der Körper liegt, täuschen lässt, indem man die wahrgenommene Körperwelt mit einer unbekanntem, vorausgesetzten wirklichen Aussenwelt verwechselt, verfällt man naturgemäss in das Missverständniss, den physikalischen Theorien eine metaphysische Bedeutung und Gültigkeit zuzuschreiben. Man begreift eben nicht, dass die Körperwelt, wie wir sie kennen, in unseren Vorstellungen gegenwärtig haben, ganz und gar getrennt und verschieden ist von einer wirklichen Aussenwelt, welche, wenn sie existirte, ganz ausserhalb unserer Erfahrung liegen würde. Wie wenig man dies begreift, geht klar daraus hervor, dass man in physikalischen Thatsachen einen Beweis für das wirkliche Dasein einer Aussenwelt sucht.

So machen die Realisten z. B. den Umstand geltend, dass Empfindungen in uns oft plötzlich auftreten, ohne wahrgenommene Antecedentien, — wie wenn ich z. B. Nachts im Bette liegend, plötzlich ein Wagengerassel oder ein anderes Geräusch höre — was, wie sie glauben, nur durch die Einwirkung von Dingen ausser uns erklärt werden könne. Ferner, dass die Ordnung des Auftretens der Empfindungen in uns sich ändern kann, ohne dass die subjectiven Bedingungen irgendwie geändert würden, — wie wenn ich z. B. einen gestern gesehenen Gegenstand heute wiedersehe und verändert finde — was ebenfalls nur durch die Einwirkung von Dingen ausser uns erklärt werden könne. Die grösste Stärke dieses Arguments liegt in dem Umstand, dass gewisse Erscheinungen Antecedentien voraussetzen, welche nicht allein nicht wahrgenommen worden, sondern überhaupt nicht wahrnehmbar sind, nur durch Vermuthung und Schlussfolgerung erreicht werden können. So bemerken *Cournot**) und *Ueberweg* (*Syst.*

*) „La loi Newtonienne, qui rend si bien raison des phénomènes astronomiques, implique l'existence hors de l'esprit humain, du temps, de

der Logik, 3. Aufl. 1868, SS. 83—5), dass der Wechsel der Jahreszeiten, die Bewegungen der Monde und der Planeten nur durch das Newton'sche Gesetz der Attraction erklärt werden können, welches gar nicht wahrnehmbare Antecedentien voraussetzt, die mithin eine Realität ausser uns haben müssen. Auf gleiche Weise kann man auch die Ergebnisse der Geologie anführen, welche zu dem Schlusse berechtigen, dass die Körper vor dem Entstehen irgend eines wahrnehmenden und erkennenden Wesens auf der Erde bestanden haben, und Aehnliches.

Wenn man in diesen Thatsachen und Ergebnissen einen Beweis für das wirkliche Dasein einer Aussenwelt sieht, so lässt man einen ganz wesentlichen Umstand ausser Acht, nämlich den, dass die Geologie, die Astronomie und die anderen Wissenschaften zu den erwähnten Ergebnissen gar nicht führen, ja überhaupt nicht entstehen und existiren würden, wenn wir nicht *vorher schon* die Objecte unserer Erfahrung — welche bewiesener- und anerkantermassen nichts Anderes, als unsere Empfindungen sind — als Körper erkannt hätten, d. h. als Dinge, welche ihrem Begriffe nach unabhängig davon existiren, ob sie in die Erfahrung irgend eines erkennenden Subjects fallen oder nicht.

Es ist klar, dass die angeführten Thatsachen nicht das Dasein irgend welcher unbekannter, ausserhalb unserer Erfahrung liegender Dinge beweisen, — denn dann würden sie ja auch eine Erkenntniss dieser unbekanntten Dinge begründen, eine Voraussetzung, welche sich selbst aufhebt, — sondern etwas ganz Anderes, nämlich das Vorhandensein einer Natureinrichtung unserer Empfindungen, welche dieselben geeignet macht, als eine Körperwelt erkannt zu werden. Schon

l'espace et des relations géométriques. Comment admettre que les phénomènes astronomiques, si manifestement indépendants des lois ou des formes de l'intelligence humaine, viendraient se coordonner d'une manière simple et régulière en un système, qui ne signifierait pourtant rien hors de l'esprit." (Citirt in *Lewes' Hist. of Phil.* II. p. 481).

zur Genüge habe ich sowohl im ersten wie im gegenwärtigen Bande gezeigt, dass eine Erkenntniss unserer Sinnesempfindungen als Substanzen im Raume factisch unmöglich sein würde, wenn dieselben nicht von Natur nach solchen Gesetzen in uns aufträten und unter einander zusammenhingen, welche dieser ihrer Auffassung conform oder congruent sind. Dieser Natureinrichtung gemäss muss es uns selbstverständlich so erscheinen, als hätten wir es überall mit wirklichen Körpern zu thun, und die ganze Gesetzmässigkeit unserer Erfahrung stimmt damit factisch und vollkommen überein. Nicht der leiseste Vorgang kann darin vorkommen, welcher nach diesen Gesetzen der Erfahrung nicht erklärbar wäre, wenn man die Gesetze selbst vollkommen kennt. Darum haben die physikalischen Erklärungen der Thatsachen ihr gutes Recht; aber dieselben haben darum keine unbedingte, metaphysische Gültigkeit. Eine solche annehmen, heisst sich durch seine eignen Denkprocesse hinter's Licht führen lassen.

Die erwähnte Natureinrichtung der Empfindungen ist eine Thatsache, welche erfahrungsmässig constatirt ist und ausser allem Zweifel steht. Aber wie, wird man fragen, kann diese Natureinrichtung selbst erklärt werden? Wer ist der Künstler, der die Empfindungen in uns so hervorbringt, dass dieselben einen durchweg consistenten, von der Wirklichkeit in der gewöhnlichen Erfahrung nicht zu unterscheidenden Schein einer Aussenwelt erwecken? Denn überall und immer ist man auf die Erklärung der Thatsachen erpicht und hält dieselbe für das Hauptziel aller Wissenschaft.

Darüber ist nun Folgendes zu sagen. Was am allerwenigsten geeignet ist, die erwähnte Natureinrichtung der Empfindungen zu erklären, das ist die Annahme einer wirklichen Aussenwelt. Denn gesetzt auch, dass wirkliche äussere Dinge die Ursachen unserer Empfindungen seien, so können sie doch nicht Ursache davon sein, dass wir unsere Empfindungen selbst als eine Welt von Dingen im Raume erkennen, und auf diese Erkenntniss allein bezieht sich die verhandelte

Natureinrichtung der Empfindungen. Ja, den gesetzmässigen, einheitlichen Zusammenhang der Empfindungen durch die Annahme einer *Vielheit* von Ursachen erklären zu wollen, ist geradezu ungereimt; derselbe deutet offenbar umgekehrt auf einen *einheitlichen* Grund der Empfindungen hin. Die Induction aus den Thatsachen kann uns nie zur Annahme einer Vielheit von Substanzen, sondern zur Constatirung eines Bandes, welches die Erscheinungen unter einander verknüpft, führen. In diesem Bande, in diesem verknüpfenden Princip können wir daher allein rechtmässig den Grund der verhandelten Natureinrichtung der Empfindungen sehen, was allerdings keine Erklärung, sondern nur die Constatirung des Thatbestandes ist. Allein echte Philosophie hat sich mit Erklärungen gar nicht abzugeben und am allerwenigsten darf sie es zulassen, dass den Erklärungen zu Liebe die Einsicht in den Thatbestand selbst verfälscht werde.

Thatsache ist, dass unsere Sinnesempfindungen selbst als eine Welt von Dingen im Raume erkannt werden und dass sie von Natur dieser Erkenntniss angepasst sind. Keine äusseren Ursachen können diese rein innere Thatsache erklären, welche aus rein inneren Gründen entsteht. Die Annahme einer wirklichen Aussenwelt, welche unserer vorgestellten Aussenwelt entspräche, würde daher nicht eine Erklärung, sondern umgekehrt eine unabsehbare Complication des zu erklärenden Problems herbeiführen. Denn dann würde nicht allein die thatsächlich constatirte prästabilirte Harmonie zwischen unserer Körpererkenntniss und deren unmittelbaren Gegenständen, den Empfindungen (die erwähnte Natureinrichtung der letzteren) bestehen bleiben, sondern dann müsste noch obendrein eine prästabilirte Harmonie zwischen unserer Erkenntniss und einer von ihr unabhängigen und unerkennbaren Aussenwelt angenommen werden, wie sie von *Leibniz* und auch von *Reid* in dessen Theorie der »natürlichen Zeichen« postulirt wurde. Alle Einwendungen, welche gegen *Leibnizens* Monaden und deren prästabilirte Harmonie

vorgebracht worden sind, gelten daher auch in gleichem Maasse gegen jede Annahme einer wirklichen äusseren Welt, welche unseren Vorstellungen der Körper entspricht. Jede solche Annahme ist erstens unbegründet, weil die Induction aus den Thatsachen nicht zur Annahme einer vielfältigen Welt äusserer Substanzen, sondern umgekehrt zur Constatirung eines inneren einheitlichen Bandes zwischen den gegebenen Erscheinungen und Objecten führt. Jede solche Annahme ist zweitens logisch widersprechend, weil eine Substanz ihrem Begriffe nach nicht Ursache sein und noch weniger sich irgend welchen Bedingungen anpassen lassen kann. Jede solche Annahme ist endlich nutzlos und müssig, da eine Welt, welche ausserhalb unserer Erfahrung existirt, in keiner Weise ein Complement oder ein Correlat der Erfahrung sein und zur Erklärung derselben beitragen kann.

Der Grund aller solchen Annahmen ist immer derselbe, nämlich die Verwechslung der physikalischen Erklärung der Thatsachen mit deren metaphysischen Erklärung. Wenn ein Physiologe das Zustandekommen unserer Wahrnehmungen erklärt, so ist er im vollen Recht, eine Correspondenz zwischen unseren Wahrnehmungen und den äusseren Dingen anzunehmen, und die Art, wie sie zu Stande kommt, experimentell zu ermitteln zu suchen. Denn er braucht den Boden der Erfahrung gar nicht zu verlassen. Die Dinge, welche er zur Erklärung der Vorgänge in Untersuchung zieht, sind eben die factisch vorgestellten Dinge, die Objecte unserer Wahrnehmung. Die Richtigkeit der Erklärungen, die der Physiologe von dem Entstehen unserer Wahrnehmungen gibt, beweist denn auch nichts Anderes, als den Umstand, dass unsere Erkenntniss äusserer Dinge, soweit nur irgend empirische und praktische Verhältnisse oder Anforderungen in Betracht kommen, mit sich selbst übereinstimmt. Das heisst, es geht aus diesen, wie aus allen anderen naturwissenschaftlichen Erklärungen hervor, dass die Ordnung der Sinnesempfindungen mit unserer Auffassung derselben als äusserer Dinge wirklich

congruirt. Sobald aber der Physiologe zum Metaphysiker werden, sobald er sich nicht an die vorgestellten Dinge allein halten, sondern wirkliche, von aller Erfahrung unabhängige Dinge postuliren will, welche mit den vorgestellten durchaus incommensurabel sind, — wie es *Helmholtz* so kräftig und bestimmt ausgesprochen hat (vgl. 1. Band, S. 134) — verlässt er offenbar den Boden der Erfahrung, der doch der einzige rechtmässige Boden seiner Forschungen ist, und befasst sich mit metaphysischen Hypothesen, welche für die Erfahrung keine Bedeutung haben können und dazu noch in sich selbst durchwegs widersprechend sind, wie es im folgenden Kapitel des Näheren gezeigt wird.

Der zweckmässigste Schluss für dieses Kapitel wird sein, den allein berechtigten, vernünftigen Realismus kurz auseinanderzusetzen, d. h. die wahren Elemente des realistischen Glaubens zusammenzustellen.

Thatsächlich nachweisbar und über allen Zweifel erhaben ist Folgendes:

1) Die Objecte unserer Wahrnehmungen sind *real*, d. h. von unserer Erkenntniss oder unserer Vorstellung derselben *verschieden*. Diese Objecte sind unsere eigenen Gefühle, Sinnesempfindungen, Bestrebungen und andere innere Zustände und Erlebnisse.

2) Die objectiven Sinnesempfindungen, wie: Farben, Töne, Geruch, Geschmack u. s. w., durch deren Erforschung wir nichts von *uns selbst* erkennen, sind unserem individuellen, subjectiven Wesen wirklich *fremd*, sind ein wahres *Nicht-Ich*, wie es oben gezeigt worden ist.

3) Die Ordnung und die Gesetze der objectiven Empfindungen sind für alle erkennenden Subjecte *gemeinsam* und von deren individuellen Zuständen, Erlebnissen und Modificationen *unabhängig*.

4) Daraus ergibt sich auf inductivem Wege der Schluss, dass der Ordnung und den Gesetzen unserer Empfindungen ein *reales Princip* zu Grunde liegen muss, welches uns, die

erkennenden Subjecte unter einander verbindet und unsere gegenseitigen Verhältnisse vermittelt. Dieses reale Princip existirt also unabhängig von jedem einzelnen Subject, aber nicht unabhängig von der Gesamtheit der Subjecte. Dasselbe ist weder etwas rein subjectives — denn da es die verschiedenen Subjecte unter einander verbindet, so kann es nicht in deren individuellem, subjectivem Wesen ganz aufgehen — noch auch etwas rein Objectives in dem Sinne, wie eine wirkliche Körperwelt objectiv wäre, denn dasselbe ist eben das innere Band der Subjecte. Dieses Princip ist folglich kein metaphysisches Wesen, kein Gott und kein »Ding an sich«, sondern ein Bestandtheil der Welt der Erfahrung, das wirkende und einigende Princip der Erscheinungen, welches man Kraft nennt. Im weiteren Verlaufe des Werkes werde ich über dasselbe ausführlicher sprechen.

5) Unsere objectiven Empfindungen sind von Natur so eingerichtet, dass wir in ihnen oder vielmehr in ihren beharrlichen Gruppen eine Welt von Substanzen im Raume erkennen können, und zwar sind die verschiedenen Arten objectiver Empfindungen in verschiedenem Maasse zu dieser Erkenntniss geeignet, wie ich es im vorhergehenden Kapitel erwähnt habe.

Diese fünf Punkte sind das Einzige, was wir factisch constatiren können, ohne den Boden der Erfahrung zu verlassen und uns in metaphysische Irrwege zu verlieren. Diese fünf Punkte sind denn auch allein dasjenige, was die Argumente der Realisten wirklich beweisen, während diese irrtümlich das Dasein einer unabhängigen äusseren Welt damit zu beweisen glauben. Man prüfe aufmerksam die Argumente der Realisten und man wird finden, dass jedes derselben entweder beweist, dass die erkannten Objecte von unseren blossen Vorstellungen verschieden sind, oder dass die objectiven Empfindungen uns wirklich fremd, ein wahres Nicht-Ich sind, oder dass diesen Empfindungen ein reales, von einzelnen Individuen unabhängiges Princip zu Grunde

liegt, oder endlich dass die Ordnung unserer Empfindungen mit deren Auffassung als einer Welt äusserer Dinge factisch durchweg congruirt. Ueber die Erfahrung hinaus, zu einer wirklichen Welt äusserer Substanzen können uns dagegen keine in der Erfahrung vorzufindenden Facta und Gründe allein vernünftigerweise führen. Daher sind gerade diejenigen, die sich Realisten nennen, im Grunde die eigentlichen Idealisten, da sie blosse Vorstellungen für Wirklichkeiten halten.

SIEBENTES KAPITEL.

VON DEN WISSENSCHAFTLICHEN THEORIEN DER KÖRPER.

~ ~ ~

1. Ueber das Wesen Körper im Allgemeinen.

Wenn es Thatsache ist, dass wir in den Körpern nichts Anderes, als unsere Empfindungen erkennen, so folgt daraus unvermeidlich, dass der Begriff des Körpers widersprechend sein muss, weil die Empfindungen in Wahrheit eben keine Körper sind. Dieser in unserer Vorstellung der Körper liegende Widerspruch ist der Grund, dass wir uns bei unserer gewöhnlichen Erfahrung nicht beruhigen können, sondern gezwungen sind, dieselbe im Begriffe zu berichtigen. Dazu wird nicht bloss die Philosophie, sondern auch die Naturwissenschaft genöthigt. Daher ist auch der wissenschaftliche Begriff der Körper von dem gewöhnlichen verschieden.

Den Widerspruch aus dem Begriffe des Körpers ganz zu verbannen, ist nun aus dem oben angegebenen Grunde nicht möglich. Man mag daher die Körper auffassen, wie man will, immer wird diese Auffassung widersprechend sein. Das Einzige, was man durch die Berichtigung dieses Begriffs erreichen kann, ist, dass derselbe nicht allzuoffen gegen die Thatsachen verstoße. Unsere gewöhnliche Erfahrung und Vorstellung der Körper besteht nun, wie schon früher bemerkt worden, aus zwei heterogenen Bestandtheilen: Erstens, sind darin die Empfindungen einbegriffen, welche den eigentlichen und einzigen realen Stoff der Wahrnehmung bilden. Zweitens, die

an die Empfindungen oder an die Gruppen der Empfindungen geknüpfte Affirmation derselben als Substanzen und die Anschauung dieser Substanzen im Raume. Die Vereinigung dieser heterogenen Bestandtheile in der gewöhnlichen Erfahrung ist der offenbare Widerspruch und die Berichtigung der gewöhnlichen Erfahrung in der Theorie besteht darin, dass man diese Vereinigung im Begriffe aufhebt, also die Empfindungen nicht als Eigenschaften der Körper anerkennt und mithin die Wahrnehmung der letzteren leugnet.

Da aber die Empfindungen den einzigen realen Inhalt unserer Erkenntniss der Körper bilden, so bleibt die Vorstellung der Körper nach Abtrennung der Empfindungen ganz leer. Der wissenschaftliche Begriff des Körpers ist daher eine leere Abstraction, die Vorstellung von Etwas, das den Raum erfüllt und dem verschiedene Kräfte zugeschrieben werden. Weder von der Natur dessen, was den Raum erfüllt, noch von seinen Kräften hat man eine positive Vorstellung. In unserer gewöhnlichen Erfahrung affirmiren (nach der Ausdrucksweise der Metaphysiker: setzen) wir die Gruppen unserer Empfindungen als reale Substanzen im Raume. Nach der Abtrennung der Empfindungen bleibt also die blosse Affirmation von Substanzen im Raume übrig, welche keinen Inhalt hat; und dies sind die Körper der Wissenschaft. Die den Körpern zugeschriebenen Kräfte sind die ebenfalls abstracte Vorstellung von einem Zusammenhang, einer Verbindung zwischen unseren Empfindungen und ihrer, von ihnen nun getrennten, Affirmation als realer Substanzen im Raume. Die Kräfte sind bloss vorausgesetzte Vermögen der Körper, gewisse Empfindungen in uns und gewisse Veränderungen unter einander, welche in Folge der Veränderungen und der Verhältnisse der Empfindungen selbst angenommen werden müssen, zu bewirken.

Weil der Begriff des Körpers eine leere Abstraction ist, weil es in der Wirklichkeit keinen Raum und keine Dinge im Raume gibt, ist es vom philosophischen Standpunkte der

Betrachtung aus gleichgültig, wie man sich sonst noch diesen Begriff näher präcisirt. Aber vom empirischen Standpunkte aus, also für die Naturwissenschaft hat es seinen Werth, dass man sich einen, wenn auch nicht absolut gültigen, so doch wenigstens relativ berechtigten Begriff des Körpers bildet. Daher wollen wir auch die verschiedenen aufgestellten Theorien ein wenig prüfen, um zu sehen, welche die am meisten berechnete ist. Es sind im Ganzen drei verschiedene Theorien über die Grundbeschaffenheit der Körper vorgebracht worden und weitere sind überhaupt nicht denkbar.

1) Nach der Ansicht einiger Denker soll die Materie den ganzen Raum continuirlich, ununterbrochen erfüllen, also eigentlich einen einzigen Körper ausmachen.

2) Nach der Ansicht Anderer sollen die Körper umgekehrt gar keine Ausdehnung haben, bloss mathematische Punkte, Centra von Kräften sein.

3) Die dritte, die am meisten — und, wie wir sehen werden, mit Recht — verbreitete Ansicht ist die atomistische, nach welcher die letzten Bestandtheile der Materie, also die eigentlichen Einzelkörper zwar ausgedehnt, aber von nicht wahrnehmbarer Grösse und durch leere Zwischenräume von einander getrennt sind.

Alle diese Theorien sind widersprechend, aber sie unterscheiden sich von einander dadurch, dass die beiden ersten unrichtig gebildete Abstractionen sind, während die letzte eine — soweit es der Gegenstand überhaupt zulässt — richtig gebildete Abstraction aus der thatsächlichen Erfahrung und Vorstellung der Körper ist.

Die Lehre von der continuirlichen Erfüllung des Raumes hat in *Kant* einen hervorragenden Verfechter gefunden, den ich hier auch allein berücksichtigen werde. *Kant* hat seine Ansicht über diesen Gegenstand in einer besonderen Schrift, bet. »Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft« auseinandergesetzt. Nach ihm soll die Materie durch zwei Kräfte, Attraction und Repulsion, Anziehung und Abstossung,

selbst gebildet sein. Dieser Auffassung zufolge ist also der Raum durch lauter Anziehung und Abstossung, und zwar continuirlich erfüllt, ohne dass etwas da wäre, das sich gegenseitig anzieht und abstösst. Denn das Etwas im Raume soll eben selbst ein Product von Anziehung und Abstossung sein. Diese Ansicht hat offenbar nicht im entferntesten einen denkbaren Sinn und dieselbe zu widerlegen, ist unnöthig. Wir müssen vielmehr sehen, welche Gründe *Kant* bewogen haben, zu derselben zu greifen. Der erste Grund nun war eine sonderbare Verwechslung, welche schon in der Kritik der reinen Vernunft, nämlich in dem sog. Beweis der »Anticipation der Wahrnehmung« vorkommt. Daraus, dass alle gegebenen Empfindungen einen bestimmten Grad der Intensität haben, welche continuirlich ab- und zunimmt, folgert *Kant*, dass die Erfahrung uns nie veranlassen kann, einen leeren Raum anzunehmen (*Kr. d. r. V.* S. 194—5). *Kant* verwechselte die von ihm sogenannte Materie der Empfindungen, d. h. den Inhalt derselben mit der Materie im Raume und übertrug demgemäss die Intensität der Empfindungen auf die den Raum erfüllenden Körper. Aber eine Intensität in der Erfüllung des Raumes, also eine Intensität der Extension ist eine *contradictio in adjecto*. Denn das Wesen der Extension oder Ausdehnung besteht darin, dass in ihr Alles ausser einander liegt und zwar so, dass die verschiedenen Punkte als unabhängig von einander gedacht werden; dagegen bedeutet Intensität eine Art von Ineinandersein des Verschiedenen, da die Vielheit in einer intensiven Grösse sich gar nicht als solche, *in extenso* darstellen lässt. Die Annahme einer Intensität des räumlich Ausgedehnten enthält daher einen noch schlimmeren Widerspruch, als welcher in der Continuität desselben liegt. Es war folglich blosses Missverständniss, wenn *Kant* die Naturforscher dafür tadelte, dass sie das Reale im Raume für »allerwärts einerlei« und »nur der extensiven Grösse, d. i. der Menge nach« verschieden halten (S. 195). Der experimentelle Beweis dieser natur-

wissenschaftlichen Ansicht liegt bekanntlich in den That-
sachen der Schwere und des Beharrungsvermögens. Da alle
Körper im luftleeren Raume mit gleicher Geschwindigkeit
fallen, so folgt daraus, dass die grössere oder geringere
Dichtigkeit der Körper nichts Anderes bedeuten kann, als
grössere oder geringere Anhäufung von Bestandtheilen,
welche mit gleicher Kraft oder Intensität von der Erde an-
gezogen werden. Ebenso ist das Beharrungsvermögen der
Masse oder dem extensiven Element der Körper allein pro-
portional und von den übrigen Eigenschaften derselben un-
abhängig.

Wenn nun die Annahme falsch ist, dass die Materie
den Raum in verschiedenen Graden der Intensität erfüllen
könne bei der gleichen extensiven Grösse, d. h. bei der
gleichen Menge der Bestandtheile, so ist auch die Behauptung
falsch, dass die Materie den Raum überall continuirlich er-
fülle, *) dass die Erfahrung uns nie zur Annahme eines leeren
Raumes berechtigen könne. Jede *ungehemmte* Bewegung
unserer Glieder ist die thatsächliche Constatirung eines leeren
Raumes. Dass der Raum, in welchem sich unsere Glieder
bewegen, nicht ganz leer ist, das können wir gar nicht un-
mittelbar, sondern nur durch Schlüsse erkennen. Und wie
wird es erst, wenn wir weiter gehen? Die Entfernungen des
Mondes und der Sonne von uns sind gewiss aus Erfahrung
erkannt; aber dass in dem Raume, welcher uns von diesen
Himmelskörpern trennt, irgend etwas vorhanden sei, das ist
eine blosser Vermuthung, eine Hypothese, die keinen er-

*) Wenn man sieht, dass ein Körper in zwei Stücke getheilt werden
kann, welche von einander vollkommen unabhängig existiren, so kann
der einfache, nicht verkünstelte Verstand die Sache nicht anders fassen,
als dass diese Stücke von Anfang an zwei selbständige Körper gewesen,
welche nur durch Cohäsion oder eine andere Ursache zusammengehalten
worden sind. Nur durch Missverständnisse gegängelt, kann man zu der
wunderlichen Ansicht kommen, dass die vielen und theilbaren Körper, die
wir erkennen, eine einzige continuirliche Masse seien.

fahrungsmässigen Stützpunkt hat, als etwa die Verkleinerung der Bahn des Enke'schen Kometen, was gewiss ein sehr schwacher Stützpunkt ist, da eine ähnliche Erscheinung bei den anderen um die Sonne laufenden Kometen nicht bemerkt worden ist.*) Wie wunderbarlich erscheinen dagegen die Argumente *Kant's*. Schon in der Kr. d. r. Vernunft, in der Antithese der ersten Antinomie wurde es von ihm als ein gültiges Argument für die Unendlichkeit der Welt im Raume angeführt, dass die Welt sonst in einem Verhältnisse zum leeren Raume stände; >ein dergleichen Verhältniss aber, mithin auch die Begränzung der Welt durch den leeren Raum ist nichts; also ist die Welt dem Raume nach gar nicht begrenzt, d. i. sie ist in Ansehung der Ausdehnung unendlich< (S. 363).**) *Kant* hat sich nun zwar gehütet, durch dieses Argument beweisen zu wollen, dass auch innerhalb der Welt selbst kein leerer Raum möglich sei; aber das Argument ist in beiden Fällen gleich gültig oder vielmehr gleich ungültig. Solche abstracte Erwägungen haben gar nichts zu bedeuten gegenüber der Thatsache, dass ein leerer Raum gemessen und als eine Grösse constatirt werden kann. Für denjenigen, der die Realität der Dinge im Raume glaubt, ist es in der That bedenklich, einen leeren Raum anzunehmen. Denn ein

*) Und wäre es auch vollkommen ausgemacht, — was wir übrigens gar nicht leugnen wollen — dass der Himmelsraum von irgend einem Stoffe ausgefüllt ist, so würde daraus noch gar nichts gegen das Vorhandensein eines leeren Raumes folgen. Denn die Erfüllung der Himmelsräume durch einen Stoff braucht nicht eine continuirliche, keine Zwischenräume lassende zu sein.

***) Dieses Argument *Kant's* gegen die Endlichkeit der Welt im Raume ist ein glückliches *pendant* zu dem *Wolff's*chen Beweise des Satzes vom zureichenden Grunde. Letzterer lautet bekanntlich so: Wenn ein Ding keinen Grund hätte, so wäre Nichts sein Grund; das Nichts wäre also in einem Verhältnisse zu realen Dingen und mithin selbst als etwas Wirkliches gedacht, was widersprechend ist. Wie *Wolff* hier, so macht dort *Kant* selbst das Nichts zu etwas Wirklichem und triumphirt dann über den Widerspruch, den er auf diese Weise selbst zu Stande gebracht hat.

solcher würde, wie *Kant* in der »transc. Aesthetik« trefflich bemerkt hat, ein Unding, ein wirklich existirendes und messbares Nichts sein. Aber wer, wie *Kant*, dem Raume keine Realität ausserhalb des Bewusstseins des Subjects zuschreibt, braucht auch keine Schwierigkeiten zu machen, den leeren Raum, der ja eine blosser Vorstellung — und zwar, wie *Kant* selbst hervorgehoben hat, eine nothwendige Vorstellung, von welcher gar nicht abstrahirt werden kann, die vielmehr selbst mit Abstraction von allen Dingen besteht — anzunehmen. Es war ein offener Irrthum, wenn *Kant* meinte: »Alles, was uns des Bedürfnisses überhebt, zu leeren Zwischenräumen unsere Zuflucht zu nehmen, ist wirklicher Gewinn für die Naturwissenschaft. Denn die-e geben gar zu viel Freiheit der Einbildungskraft, den Mangel der inneren Naturerkenntniss durch Erdichtungen zu ersetzen« (*Met. Anf. der Naturwiss.* 3. Aufl. 1800, S. 78). Wir wissen vielmehr, dass gerade umgekehrt die *Kant'sche* sog. dynamische Theorie vornehmlich von den dichtenden und träumenden Naturphilosophen adoptirt wurde, während die leere Zwischenräume annehmende Atomistik die Lehre der nüchternen positiven Wissenschaft ist und bleibt.

Die Annahme eines leeren Raumes ist nicht allein berechtigt, sondern auch nothwendig, denn die Bewegung ist nur im leeren Raume möglich. Bewegung ist ja nichts Anderes, als Veränderung der gegenseitigen Lage der Dinge im Raume. Dasjenige, in dem sich ein Körper bewegt, ist *ipso facto* ein leerer Raum.*) Die Materie im Unterschiede vom leeren Raume ist dagegen gleichbedeutend mit Undurchdringlichkeit.

*) Das Entgegengesetzte kann man nur dann glauben, wenn man sich an eine ganz oberflächliche Auffassung gewisser Thatsachen hält. Ein Fisch z. B. bewegt sich im Wasser; ja, aber nur dadurch, dass er das Wasser vor sich her nach rechts und nach links zur Seite schiebt. Der Fisch bewegt sich also wirklich nicht im Wasser, sondern im leeren Raume. Wäre das Wasser am Ausweichen verhindert, so würde sich der Fisch in ihm nicht bewegen können.

Denn welche Eigenschaften man auch sonst der Materie zuschreiben mag, so verlieren sie doch jeden Halt und Sinn, sobald man die Undurchdringlichkeit der Materie wegnimmt oder aufhebt. Der Grundbegriff der Materie ist, wie schon gezeigt, die Affirmation von Etwas, das den Raum erfüllt. Was aber die Erfüllung des Raumes durch einen Körper Anderes bedeuten kann, als die Unmöglichkeit, dass in diesem Raume zu gleicher Zeit ein anderer Körper existire, davon bin ich ausser Stande mir eine Vorstellung zu machen. Allein man will bei der blossen Constatirung der Undurchdringlichkeit nicht stehen bleiben, man will dieselbe *erklären*, und darin liegt das Missverständniss. Die Undurchdringlichkeit und die anderen primären Eigenschaften der Materie zu erklären oder begreiflich zu machen, ist nicht möglich, weil die Materie eben nichts Wirkliches und ihr Begriff widersprechend ist. Unter solchen Umständen muss man also bei der blossen Constatirung derselben stehen bleiben, sonst geräth man nur in eine leere Metaphysik, welche weder für die Erfahrung noch für die Philosophie einen Werth hat. Um so sonderbarer ist es, dass *Kant* diesen Vorwurf seinen Gegnern macht. Die Annahme einer absoluten oder, wie er sie nannte, »mathematischen« Undurchdringlichkeit der letzten Bestandtheile der Materie ist nach ihm nicht zulässig, weil dieselbe eine *qualitas occulta* wäre: »Denn man frägt, was die Ursache sei, dass Materien einander in ihrer Bewegung nicht durchdringen können und bekommt zur Antwort: weil sie undurchdringlich sind«. Dagegen soll die Erklärung der Undurchdringlichkeit durch eine zurücktreibende Kraft von diesem Vorwurfe frei sein: »Denn ob diese gleich ihrer Möglichkeit nach auch nicht weiter erklärt werden kann, mithin als Grundkraft gelten muss, so gibt sie doch einen Begriff von einer wirkenden Ursache und ihren Gesetzen, nach welchen die Wirkung, nämlich der Widerstand in dem erfüllten Raum, ihren Graden nach geschätzt werden kann« (*Met. Anfangsgr. der Naturwiss.* S. 33). *Kant* verwechselt

hier angenscheinlich die Abstossungskräfte, welche zwischen den schon fertigen Körpern bestehen und deren Gesetze empirisch constatirt werden können, mit der Abstossungskraft, die nach seiner Voraussetzung die Körper erst bilden soll und die gewiss in ihrem Wirken noch niemand beobachtet oder deren Gesetze erforscht hat. Die *Kant'schen* körperbildenden Anziehungs- und Abstossungskräfte stehen eben dadurch in schwerem Nachtheil, dass sie *Erklärungen* sein wollen und doch nichts erklären, sondern selbst am meisten der Erklärung bedürfen, *qualitates occultae* von der unzulässigsten Art sind.

Das Gesagte genügt, wie ich hoffe, um die Unhaltbarkeit der ersten von den am Anfang angeführten Theorien klar zu machen. Aber auch die zweite, zuerst von *Boscovich* und *Michell* aufgestellte Theorie, nach welcher die ursprünglichen Elemente der Materie gar nicht ausgedehnte Kraftcentra sind, ist ebenfalls unhaltbar. Ich werde nicht wiederholen, dass es ungereimt ist, reale Dinge aus Kräften, d. h. aus Relationen zusammensetzen. Ich frage bloss: Wenn die Körper aus Kräften bestehen, was ist denn dasjenige in ihnen, das *träge* ist und *bewegt* wird? Kann eine Kraft gestossen und von einem Ort zum anderen geschoben werden? Kann die Bewegung der Zustand einer Kraft sein? Aber die Kraft (als Geschwindigkeit) ist selbst eine Eigenschaft der Bewegung. Eine Kraft, die sich bewegt, ist gleich der von *Hobbes* persifirten »Promenade, die sich promenirt.«

Diese Theorie der Kraftcentra stellt ein wirklich curioses Beispiel davon dar, wie die Physik, wenn sie sich zur Metaphysik hinaufschrauben will, sich in ihre eignen Netze fängt, in den flagrantesten Widerspruch mit sich selbst geräth. Denn was kann in einem directeren Widerspruch zu einander stehen, als die Theorie, welche die Körper aus lauter Kräften zusammensetzt, zu der wahren physikalischen Theorie, welche bekanntlich die Kraft aus dem Begriffe der Körper möglichst zu eliminiren, alle Kräfte in blosse Bewegungen des Stoffes

aufzulösen sucht? Diese letztere Theorie ist allein der wahren metaphysischen Einsicht conform, dass eine Substanz ihrem Begriffe nach keine Ursache sein und keine Kräfte haben kann. Dieselbe ist auch allein der wahren erkenntnistheoretischen Einsicht conform, dass die Erkenntniss der Körper nicht durch den empirischen Begriff der Kraft (durch einen Schluss auf die Ursache), sondern durch den metaphysischen Begriff der Substanz — nämlich durch die Nothwendigkeit, jeden Gegenstand an sich als einen mit sich selbst identischen und darum als eine Substanz aufzufassen — bedingt wird.

Wir sehen also, dass die Atomistik allein als empirische Theorie der Körper berechtigt ist. Die thatsächliche Theilbarkeit der Körper, deren Expansionskraft, Compressibilität und die anderen auf der Beweglichkeit beruhenden Eigenschaften lassen keinen anderen Schluss zu, als den, dass die Körperwelt ein Aggregat discreter Einheiten oder von einander getrennter Einzeldinge ist. Da nun die mathematische Theilbarkeit der Körper unendlich ist, so folgt daraus, dass die physische Getheiltheit derselben in jedem Augenblick thatsächlich eine Grenze hat. Denn die physische Theilung kann noch so weit fortschreiten, so kann sie doch, eben infolge der unendlichen Theilbarkeit des Ausgedehnten, in keinem bestimmten Augenblick zu Etwas führen, was gar nicht weiter ausgedehnt wäre. Aber alles physisch Theilbare muss als schon *ursprünglich getheilt* angesehen werden, da die Theilstücke nach ihrer Trennung unabhängig von einander zu existiren fortfahren, also von Anfang an selbstständige Körper gewesen sein müssen. Daher hat die naturwissenschaftliche Theorie die Befugniss, eine absolute Grenze der physischen Theilbarkeit der Körper vorauszusetzen, zumal diese Grenze als weit ausserhalb des Gebietes der Wahrnehmung liegend gedacht werden muss. Das heisst, die Naturwissenschaft ist berechtigt, die letzten Bestandtheile der Körper als physisch schlechthin nicht weiter theilbare ausgedehnte Ein-

heiten, als *Atome* zu fassen, deren Grösse im Vergleich mit Allem, was in unsere Wahrnehmung fallen kann, verschwindend klein ist.*)

Der Begriff einer ausgedehnten Einheit, eines Atoms ist zwar auch widersprechend und leer; aber derselbe soll auch nicht als ein unbedingt wahrer betrachtet werden. Die Atomistik ist eben nur eine naturwissenschaftliche, keine metaphysische Theorie; sie kann nur auf empirische Gültigkeit Anspruch machen, aber unter dieser Bedingung ist sie auch allein berechtigt. Denn sie unternimmt es nicht, die Natur der Körper zu erklären, sondern begnügt sich damit, dieselbe einfach zu constatiren. Daher darf man auch die atomistische Theorie nicht für eine blosse Hypothese halten. Sie ist vielmehr eine mit logischer Nothwendigkeit gebildete, also berechnete Abstraction aus unserer gewöhnlichen Erfahrung der Körper.

2. Ueber die Eigenschaften der Körper.

Die Körperwelt ist, wie wir gesehen haben, die Affirmation unserer eigenen Empfindungen oder deren Gruppen

*) Man darf jedoch nicht glauben, dass die Atome gar nicht wahrnehmbar seien. Mit der Annahme nicht wahrnehmbarer Elemente würde man ja den Boden der Erfahrung verlassen und sich im metaphysischen *vacuum* bewegen. Wenn die Atome nicht wahrnehmbar wären, so würden auch die aus ihnen zusammengesetzten Körper nicht wahrnehmbar, also nicht die Körper unserer Erfahrung sein. Denn man kann ein Ganzes nicht wahrnehmen ohne seine Theile, da das Ganze bloss die Summe der Theile ist. Wir würden nach der richtigen Bemerkung von *Leibniz* das Rauschen des Meeres nicht hören, wenn für uns das Geräusch, welches jede einzelne Welle hervorbringt, ganz unhörbar wäre. Aber einzeln hören wir das Geräusch der individuellen Wellen nicht, nur vereinigt afficiren dieselben unser Gehörorgan in merklicher Weise. Dieselbe Bewandtnis hat es auch mit Atomen. Jedes von den Atomen concurrirt zu einem kleinen Theil bei der Wahrnehmung der aus ihnen bestehenden Körper. Die Wahrnehmung eines gewöhnlichen Körpers ist nur die Resultante aus den Wahrnehmungen aller den Körper bildenden Atome. Aber einzeln für sich genommen ist ein Atom nicht wahrnehmbar.

als Substanzen und die Anschauung dieser Substanzen im Raume. Weder diese Affirmation der Substanzen noch ihre Anschauung im Raume ist erschlossen, sondern an die Empfindungen selbst unmittelbar geknüpft, so dass diese uns selbst als ausser uns, im Raume liegend erscheinen, wie es z. B. bei den Farben ganz offenbar und unbestritten der Fall ist. Wenn nun die Subjectivität aller Empfindungen constatirt ist, so bleibt von der äusseren Welt nichts weiter übrig, als die Affirmation von Etwas in den Formen und den räumlichen Verhältnissen, in welchen unsere Empfindungen in der gewöhnlichen Erfahrung erscheinen. Diese Affirmation kann dann in keinen anderen Zusammenhang mit unseren Empfindungen gebracht werden, als in einen causalen; d. h. die äusseren Dinge können dann nur noch als die Ursachen unserer Empfindungen und der Verhältnisse, welche zwischen diesen bestehen, betrachtet werden. Nun nennt man die unbekannte Grundlage aller causalen Verhältnisse *Kraft*. Daher müssen den Körpern Kräfte zugeschrieben werden, als Grund ihrer Ursächlichkeit in Betreff unserer Empfindungen, sowie unter einander. So werden in den Körpern zweierlei Eigenschaften unterschieden, die *primären* und die *secundären*.

Zu den primären Eigenschaften gehört alles Dasjenige, was in dem Begriffe einer räumlich ausgedehnten Substanz, also auch in der Affirmation eines raumerfüllenden Dinges selbst liegt; zu den secundären dagegen alles Dasjenige, was demselben aus erfahrungsmässigen Gründen beigelegt werden muss. Die primären Eigenschaften sind den Körpern an sich ursprünglich und von allen Relationen unabhängig eigen; die secundären dagegen sind diejenigen Eigenschaften der Körper, welche denselben in ihren Verhältnissen sowohl unter einander als auch zum erkennenden Subjecte zukommen. Die ersteren sind *a priori* gewiss, die letzteren nur aus Erfahrung erkennbar. Wir wollen beide Arten näher betrachten.

Aus dem Begriffe des Raumerfüllenden ergeben sich nun unmittelbar folgende (primäre) Eigenschaften der körperlichen

Atome: Undurchdringlichkeit, Figur, Ort im Raume, Beweglichkeit, d. h. die Möglichkeit, diesen Ort zu ändern, und Trägheit. Von der Trägheit kann es im ersten Augenblick zweifelhaft scheinen, ob dieselbe unmittelbar aus dem Begriffe eines raumerfüllenden Dinges folge. Allein man muss bemerken, dass Trägheit eigentlich zwei verschiedene Bedeutungen hat. Erstens, bedeutet sie, dass kein Körper seinen Zustand von selbst ändern kann, sondern dass dazu eine äussere Ursache nöthig ist. In diesem Sinne verstanden, folgt die Trägheit unmittelbar aus dem Begriffe des Körpers, als einer Substanz. Denn, wie ich schon früher zur Genüge dargethan habe, eine Substanz kann nicht an sich Ursache sein, d. h. sie kann nie in ihrem eigenen Wesen einen Grund zu Veränderungen enthalten, weil alle Veränderung und alles Geschehen dem Wesen an sich der Dinge oder der Substanz fremd ist. Unter der Trägheit der Körper versteht man aber auch noch weiter den Umstand, dass ein bestimmtes Quantum von Kraft nöthig ist, um einem bestimmten Quantum der körperlichen Masse eine bestimmte Geschwindigkeit zu ertheilen. Diese Seite der Inertie der Körper kann in der That aus ihrem Begriffe nicht abgeleitet werden, denn die selbe hat ihren Grund nicht in dem Wesen der Körper selbst, sondern in der Nothwendigkeit eines Maasses für die bewegenden Kräfte. Sobald aber diese Nothwendigkeit einmal zugegeben ist, kann das Gesetz der Mittheilung der Bewegung aus dem Begriffe des Körpers *a priori* abgeleitet werden, wie ich dies in dem nächsten Kapitel nachzuweisen hoffe. Das Beharrungsvermögen kann man daher als dasjenige Element in den Körpern betrachten, welches die Mitte zwischen den primären und den secundären Eigenschaften der Körper hält und beide unter einander verbindet.

Wenn es nun bei der Auffassung der primären Eigenschaften der Körper keine besondere Schwierigkeit gibt, soweit dieselben aus dem Begriffe der Körper selbst abgeleitet werden können, so ist bei den secundären nicht das Gleiche

der Fall. Hier kommt nämlich, wie schon erwähnt, zu dem Begriffe des Körpers der der Kraft hinzu, und es hat stets die grösste Schwierigkeit gegeben, diese beiden Begriffe zu vereinigen. Den Grund dieser Schwierigkeit kennen wir schon und er wird weiter unten noch anschaulicher dargelegt. Eine beliebte Art, dieser Schwierigkeit zu begegnen, ist nun die, dass man die Körper selbst als blosse Kräfte fasst. Wenn man nämlich den apriorischen Ursprung des Körperbegriffs verkennt und den Umstand bedenkt, dass die Körper nur durch ihre Wirksamkeit, also, wie man meint, durch ihre Kräfte sich uns kund zu geben vermögen, so wird man leicht in Versuchung kommen, das eigentliche Wesen der Körper selbst in der Kraft zu sehen. Diese Art der Auffassung wollen wir zunächst ins Auge fassen.

Seit *Leibnizens* Zeiten schon pflanzt sich die Ansicht immer fort, nach welcher die Kraft das Wesen der Dinge überhaupt ausmachen soll. Nun sollte man sich doch fragen: Was wird denn eigentlich unter einer Kraft gedacht? Versteht man etwa darunter einen realen Gegenstand, der etwas auch an sich, abgesehen von seinen Relationen zu anderen Dingen ist? Offenbar nein, denn einen solchen Gegenstand nennt man eben Substanz, nicht Kraft. Unter der Kraft versteht man vielmehr diejenige Eigenschaft in dem Gegenstande, durch die er in Verbindung mit anderen Dingen steht. Der Begriff der Kraft ist unzertrennlich von dem der Ursächlichkeit, also auch von dem Verhältnisse einer Ursache zu ihrer Wirkung. Gehörte es nun zum eignen Wesen der Dinge, in einem Verhältniss untereinander zu stehen, dann würde allerdings Substanz von Kraft unzertrennlich sein, dann würden aber auch die Begriffe Kraft und Substanz keine von einander verschiedenen und getrennten Abstractionen sein können. Allein der wirkliche Thatbestand ist umgekehrt der, dass die Kraft oder Ursächlichkeit, im Allgemeinen die Relativität, weit entfernt, von dem Wesen und Begriffe der Substanz unzertrennlich zu sein, demselben vielmehr direct wider-

spricht. Da dieses gerade bei den Körpern am anschaulichsten gezeigt werden kann, so will ich es hier thun.

Eine *innere Verbindung* zwischen Körpern ist schlechthin undenkbar aus folgenden Gründen.

Dasjenige, was zwei Körper unter einander verbindet, muss selbstverständlich *in den beiden zugleich* sein. Ein Körper *A* kann mit einem anderen Körper *B* nicht verbunden sein, ohne dass zugleich *B* mit *A* verbunden ist, also ohne dass ihr gemeinsames Band in beiden zugleich sich befindet. Da aber die Körper *von allen Seiten* durch den Raum umgeben sind, der sie von einander trennt, so muss offenbar dasjenige, was zwei Körper verbindet und also in beiden zugleich ist, nothwendig auch *den zwischen ihnen liegenden Raum ausfüllen*. Denn von einem Körper zu einem anderen gibt es schlechterdings keinen anderen Weg, als durch den sie trennenden Raum hindurch. Aber eine Verbindung von Körpern, die auch in dem Zwischenraume liegt, ist selbst körperlich, ausgedehnt, also bloss äusserlich. Auf diese Weise sind zwei Städte durch eine Eisenbahn oder einen Telegraphendraht verbunden. Das ist offenbar keine Kraft, kein inneres Vermögen eines Körpers, Veränderungen in einem anderen Körper hervorzubringen, ist aber, wie man sieht, die einzige Verbindung zwischen Körpern, welche überhaupt einen denkbaren Sinn hat.

Es scheint zwar noch der Ausweg offen zu sein, dass man sich in den Körpern eine ursprüngliche, gleichsam angeborene *Rücksicht auf einander*, eine Art prästabiler Harmonie unter denselben denkt, kraft welcher Veränderungen an einem Körper Bewegungen eines anderen zur Folge haben, ohne dass von dem einen irgend etwas zu dem anderen überginge oder in den beiden zugleich, als ihr gemeinsames reales Band, enthalten wäre. Allein nicht zu sprechen von anderen Schwierigkeiten, welche dieser (*Leibnizischen*) Auffassung entgegenstehen, setzt eine solche den Körpern innerlich eigene Rücksicht auf einander zum mindesten *einen gemeinsamen*

Ursprung derselben voraus, die Körper können aber keinen gemeinsamen Ursprung haben, weil sie, als Substanzen, überhaupt nicht entstanden sind.

Auf diesen letzteren Punkt muss ich mehr Nachdruck legen. Da Gleichheit oder Uebereinstimmung in dem Wesen vieler Dinge in der Regel auf einem gemeinsamen Ursprung derselben beruht, so ist man sehr geneigt, auch die Körper, weil sie alle gleichen Wesens sind, als gewissermassen verwandt untereinander anzusehen. Ja, man spricht sogar oft von einer »Materie« im Singular, als wären alle Körper eigentlich ein einziger Gegenstand oder eine einheitliche Substanz. Doch ist dies durchaus unstatthaft. Man könnte sonst mit gleicher oder noch grösserer Berechtigung von einer »Menschheit« als einem besonderen einheitlichen Gegenstand reden, weil die Menschen alle gleichen Wesens sind. Es ist allerdings schwer zu begreifen, wie es kommt, dass alle Körper in der Hauptsache eine gleiche Beschaffenheit haben, — d. h. es ist nur dann schwer zu begreifen, wenn man die Körper für wirklich existirende Substanzen hält, ist dagegen sehr leicht erklärlich, ja eine nothwendige Folge der gegebenen Bedingungen, wenn man sie als eine Vorstellungsart des Subjects ansieht — allein das braucht uns nicht weiter zu kümmern. Denn die Uebereinstimmung in der Beschaffenheit vieler Substanzen widerspricht ihrem Begriffe nicht. Ganz anders wird die Sache jedoch, wenn man die Uebereinstimmung in dem Wesen der Körper als ein Band und Zeichen von Verwandtschaft unter denselben ansieht. Denn diese Ansicht widerspricht auf das directeste ihrem Begriffe. Dass die Körper vollkommen unabhängig von einander existiren, das ist unmittelbar in dem Begriffe derselben, als Substanzen implicirt und von mir schon im 1. Bande (S. 120ff.) nachgewiesen worden.

Wir sehen also, dass es dem Begriffe des Körpers durchaus widerspricht, Kräfte zu besitzen und auf andere Dinge einzuwirken, und diese Einsicht ermöglicht uns erst das richtige Verständniss für die Bestrebungen der naturwissenschaftlichen Theorie.

Der Begriff einer Substanz implicirt Relativlosigkeit oder Unabhängigkeit derselben von allen Relationen. Da aber gerade der gesetzmässige Zusammenhang unserer Empfindungen und ihre gegebene Ordnung die Erkenntniss von körperlichen Substanzen oder Stoffen in ihnen ermöglicht, so ist klar, dass diese Substanzen, eben aus dem Grunde, der ihre Erkenntniss selbst bedingt, als in den vielfachsten Relationen begriffen erscheinen müssen. Die naturwissenschaftliche Theorie kann daher aus ihrem Begriffe der Körper nie alle Relativität eliminiren und muss daher stets in ihren Grundbegriffen widersprechend bleiben. Allein sie kann dennoch Fortschritte in der bezeichneten Richtung machen, und wir sehen denn auch in der That, dass alle Bestrebungen der naturwissenschaftlichen Theorie eben auf dieses Ziel gerichtet sind. Das Ziel derselben ist bekanntlich das, alle Vorgänge in der Körperwelt nach allgemeinen mechanischen Gesetzen, durch Stoss und Druck zu erklären, oder wie man sagt, auf eine Mechanik der Atome zurückzuführen. Das heisst mit anderen Worten, die Naturwissenschaft ist bestrebt, die Kraft als eine Eigenschaft nicht der Körper, sondern der Bewegungen selbst zu fassen, die secundären Eigenschaften der Körper in die primären aufzulösen oder aus diesen abzuleiten. So ist ihr denn schon gelungen, Licht, Schall, Wärme und zum Theil auch die Electricität und die chemische Affinität, anstatt, wie früher, als Eigenschaften der Körper, als Modificationen der Bewegung selbst darzustellen, und es werden stets von neuem Versuche gemacht, auch die Gravitation als eine Folge von Bewegungen der Körpertheile nachzuweisen. Wäre dieses Ziel vollständig erreicht, so würde die Relativität der Körper, mithin auch der in ihrer Auffassung liegende Widerspruch auf das möglichste Minimum reducirt sein, welches das Gesetz von der Mittheilung der Bewegung implicirt und wovon im nachfolgenden Kapitel die Rede sein wird.*)

*) Allein es ist von vornherein klar, dass auch dieses Ziel nie vollständig erreicht werden kann. Zuallererst kann nach allgemeiner mechani-

Wir können nunmehr die Entwicklung in der Auffassung der Körper klar überschauen. Unsere gewöhnliche, ursprüngliche, durch keine Theorien zu afficirende Körpererkenntniß ist die Erkenntniß unserer Sinnesempfindungen oder deren Gruppen als Substanzen im Raume, kraft innerer Gründe, welche in dem Vorhergehenden zur Genüge schon auseinandergesetzt worden sind. In dieser ursprünglichen, factischen Erkenntniß kann der Unterschied der primären und der secundären Eigenschaften der Körper noch nicht zur Geltung kommen. Farbe, Temperatur, Geschmack, und Anderes dieser Art scheinen da den Körpern noch in gleicher Weise eigen zu sein, wie die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit und die Figur. Trotzdem aber dass unsere Empfindungen (infolge der schon erwähnten Natureinrichtung derselben) mit ihrer Auffassung als Körpersubstanzen factisch congruiren, stimmen sie doch mit derselben logisch nicht überein. Denn wirkliche Körper können eben nicht Empfindungen sein oder aus solchen bestehen. Ja, wirkliche Körper können überhaupt in keiner inneren Beziehung und keiner unmittelbaren Berührung mit dem empfindenden Subjecte stehen. Der erste

schen Gesetzen nie die *Verschiedenheit* der chemischen Urstoffe erklärt werden. Denn wenn man auch annehmen wollte, die Eigenthümlichkeit eines jeden solchen Stoffes bestehe in nichts Weiterem, als in einer besonderen, ihm eignen Art der Bewegung seiner Atome, so müsste man doch voraussetzen, dass von jedem Urstoff die besondere, ihm eigenthümliche Art der Bewegung unzertrennlich sei, und dies wäre gleichbedeutend mit der Anerkennung einer ursprünglichen qualitativen Verschiedenheit der Stoffe. Aus einem einzigen Urstoff wird man die ganze Chemie nie construiren, aus bloss quantitativen Differenzen nie die Gesammtheit der gegebenen qualitativen Unterschiede ableiten können. Denn das hiesse ja etwas aus nichts machen. Ausserdem ist es klar, dass die Erscheinungen des organischen Lebens nicht nach mechanischen Gesetzen allein erklärt werden können, weil sie eine innere Rücksicht der Körpertheile auf einander offenbaren, die weit über das Maass hinausgeht, welches das mechanische Gesetz von der Mittheilung der Bewegung implicirt. Davon wird weiter unten ausführlicher die Rede sein.

Schritt bei der Besinnung auf die Sache ist also nothwendig der, dass man das Wesen der Körper an sich, unabhängig von ihrer Beziehung auf das Subject zu bestimmen sucht und von der Art, wie sie in der Wahrnehmung des Subjects erscheinen, unterscheidet. Die wahrgenommenen Farben, Geschmack, Geruch und andere Empfindungsqualitäten werden demgemäss nicht mehr als Eigenschaften der Körper selbst, sondern nur als Wirkungen derselben in uns aufgefasst und den Körpern bloss das Vermögen beigelegt, solche Wirkungen hervorzubringen. So kommt die erste Unterscheidung und Theilung der Eigenschaften der Körper in primäre und secundäre zu Stande. Die primären Qualitäten sind den Körpern unabhängig vom Subjecte, die secundären dagegen nur in ihrer Beziehung zum Subjecte eigen.

Aber dann bleibt noch ein Punkt unentschieden, nämlich die Eigenschaften der Körper in ihrer Beziehung *untereinander*. Es fragt sich, ob es zum eignen Wesen eines Körpers gehöre, in einem Verhältniss zu anderen Körpern zu stehen, von Natur aus eine Rücksicht auf dieselben zu enthalten, oder nicht? Bejaht man diese Frage, so schreibt man den Körpern Kräfte zu, das Vermögen, Veränderungen in anderen Körpern nach gemeinsamen Gesetzen zu bewirken. So hat man denn früher unter allen Naturkräften solche Vermögen der Körper verstanden. Allein diese Auffassung widerspricht dem Begriffe der Körper und darum sehen wir, dass die Naturwissenschaft ganz entschieden und mit grossem Erfolg die Aufgabe durchführt, die Naturkräfte als Modificationen der Bewegung selbst aufzufassen.

Doch kann dieses, wie schon erwähnt, nie vollständig gelingen. Und wenn es auch gelingen könnte, so würde dennoch in dem naturwissenschaftlichen Begriff des Körpers ein unverstandener Rest, eine *qualitas occulta*, oder genauer ein Widerspruch stecken bleiben. Denn auch die mechanische Wirkung durch Stoss und Druck setzt, wie ich im nächsten Kapitel zeigen werde, ebenfalls in den Körpern eine innere

Rücksicht auf und Anpassung an einander voraus, welche ihrem Begriffe widerspricht. Nur ist dieser Widerspruch bei der mechanischen Wirkung nicht so in die Augen fallend, wie bei der *actio in distans*, und daher auch für den gewöhnlichen Verstand weniger anstößig.

ACHTES KAPITEL.

VON DER BEWEGUNG.

Es ist schon oft gezeigt worden, dass das Wesen der Bewegung Unbegreiflichkeiten, oder genauer, Widersprüche enthält. Die Bewegung ist der Zustand eines Körpers und der Körper ist seinem Begriffe nach eine Substanz, also von allen anderen Dingen unabhängig. Darum sollte auch die Bewegung eines Körpers keine Rücksicht auf andere Dinge ausser ihm impliciren. Allein die nähere Betrachtung zeigt, dass die Bewegung in ihrem Wesen selbst nothwendig relativ ist, dass ein einzelner Körper gar nicht als bewegt erkannt werden kann, sondern dass zu diesem Behufe mehrere Körper vorhanden sein müssen, die sich gegenseitig ihren Ort im Raume bestimmen, so dass man die Bewegung im Grunde nicht anders definiren kann, denn als eine Veränderung der gegenseitigen Lage der Dinge im Raume. Noch offener und entschiedener tritt diese in dem Wesen der Bewegung liegende Relativität hervor, wenn man die Gesetze der Bewegung in Betracht zieht, wie wir es gleich sehen werden.

Eine innewohnende Neigung zur Bewegung kann aus dem Begriffe der Körper nicht abgeleitet werden, ja dieselbe würde sogar diesem Begriffe widersprechen. Daher ist die Tendenz der Naturwissenschaft, alle Bewegung bloss als einen tatsächlichen Zustand der Körper zu nehmen, nach dessen erstem

Ursprung man sich nicht umzusehen hat, vollkommen richtig. Dieser Tendenz gemäss sucht also die Naturwissenschaft alle Kraft überhaupt nicht als eine Eigenschaft der Körper, sondern als eine Function der Bewegung selbst zu fassen. Dieser Gesichtspunkt muss denn auch in einer allgemeinen Betrachtung über die Bewegung eingehalten werden. Denn die allgemeinen mechanischen Gesetze der Bewegung haben nur von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet Gültigkeit.

Das erste Gesetz der Bewegung besteht bekanntlich darin, dass ein in Bewegung gesetzter Körper sich in derselben Richtung gleichmässig ins Unendliche fortbewegen muss. Dieses Gesetz folgt aus dem Begriffe des Körpers als einer Substanz. Denn eine Substanz kann nie an sich Ursache sein und keine Veränderungen ihrer Zustände bewirken.

Das zweite Gesetz der Bewegung ist vielmehr das Gesetz der Mittheilung der Bewegung und besteht darin, dass bei dem Stosse eines bewegten (unelastischen) Körpers auf einen anderen ruhenden beide Körper in der Richtung des vorigen sich bewegen müssen mit einer verminderten Geschwindigkeit, welche sich zu der früheren Geschwindigkeit des zuerst bewegten Körpers so verhält, wie die Masse dieses letzteren allein zu der Masse der beiden Körper zusammengenommen. Der stossende Körper muss also diesem Gesetze zufolge von seiner Bewegung ebenso viel verlieren, als der gestossene davon gewinnt. Dieses Gesetz wird daher auch so ausgedrückt: In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung gleich.

Dieses Gesetz implicirt zwei Umstände: 1) Dass die Bewegung von einem Körper auf einen anderen übergehen kann, und 2) dass dieser Uebergang in einem Verhältniss stattfindet, nach welchem die Masse der Körper zum Maass der bewegenden Kraft dient. Keiner von diesen zwei Umständen kann nun aus dem Begriffe des Körpers abgeleitet werden.

Dass ein gestossener Körper sich in der Richtung des

Stosses bewegen muss, das könnte man nicht *a priori* einsehen. Diese Thatsache scheint uns nur deshalb so selbstverständlich zu sein, weil wir mit derselben durch die Erfahrung so sehr vertraut geworden sind. Es fehlt zwar nicht an Leuten, welche behaupten, dass auch dieses Gesetz der Bewegung *a priori* gewiss sei. Möglich, dass diese Leute besondere Erkenntnisquellen haben; ich glaube aber mit *Hume*, dass man ohne vorhergehende Erfahrung ebenso gut jede andere Wirkung des Stosses erwarten könnte, als die wirklich eintretende. *Hume* sagt darüber: »Wenn ich eine Billardkugel sich gerade gegen eine andere bewegen sehe, so mag mir vielleicht der Gedanke kommen, dass die Bewegung der zweiten das Ergebniss der Berührung oder des Stosses sei; aber kann ich nicht ebensogut hundert andere Wirkungen aus dieser Ursache voraussetzen? Könnten beide Kugeln nicht in völliger Ruhe bleiben? Kann die erste Kugel sich nicht gerade zurück bewegen oder in irgend einer Richtung seitlich von der zweiten abspringen? Alle diese Annahmen sind möglich und denkbar. Weshalb soll man der einen den Vorzug vor der andern geben, die ebenso möglich und denkbar ist wie jene? Alle unsere Gründe *a priori* können uns nie einen Anhalt für einen solchen Vorzug bieten.« (*Hume's* Untersuchung in Betreff des menschl. Verstandes, übersetzt von J. H. v. Kirchmann. Berlin, 1869, S. 29). Ohne die Erfahrung dieser Thatsache würden wir nie begreifen können, dass der Zustand eines Dinges sich von diesem Dinge trennen und auf ein anderes übergehen kann. Man versuche nur sich ein ähnliches Wandern der Zustände auf einem andern Gebiete vorzustellen, z. B. ein Uebergehen der Gefühle und Vorstellungen eines Menschen auf einen anderen. Die völlige Undenkbarkeit eines solchen Ereignisses wird sofort einleuchtend. Ein Mensch kann zwar seine Gefühle und Gedanken anderen Menschen mittheilen; aber diese Mittheilung besteht darin, dass er in diesen Menschen Gefühle und Gedanken erweckt, welche den seinigen ähnlich sind, nicht darin, dass er

seine eigenen Gedanken in diese hineinversetzt. Die Mittheilung der Bewegung ist ein Beweis dafür, dass die Bewegung kein eigener, in ihrem Wesen selbst begründeter Zustand der Körper, sondern etwas ist, das diesen mehr äusserlich anhaftet. Die Bewegung lässt daher auch das Innere der Körperatome — soweit bei diesen überhaupt von einem Inneren die Rede sein kann — unberührt und unverändert.

Der zweite, in der Mittheilung der Bewegung implicirte Umstand, dass die Masse der Körper zum Maass der bewegenden Kraft dient, ist noch weniger aus dem Begriffe des Körpers, als eines raumerfüllenden Dinges abzuleiten. *A priori* sieht man nicht ein, warum eine Kraft, welche einer Masse A die Geschwindigkeit v ertheilt, nicht auch einer Masse nA die gleiche Geschwindigkeit ertheilen sollte, während diese letztere in der That nur $= \frac{v}{n}$ ist. Diese Bestimmung des Gesetzes

kann aus keiner Eigenschaft der Körper, weder aus deren Beweglichkeit noch aus deren Trägheit abgeleitet werden. Die erstere bedeutet bloss, dass ein Körper in Bewegung versetzt werden kann, die letztere, — dass derselbe weder von der Ruhe zur Bewegung noch umgekehrt von der Bewegung zur Ruhe von selbst, ohne äussere Ursache übergehen kann; aber keine von diesen Eigenschaften enthält eine Maass, nach welchem dieser Uebergang sich regeln müsste. Im Gegentheil zeigt das Vorhandensein eines festen allgemeinen Gesetzes der Mittheilung der Bewegung eine innere Anpassung der Körper an einander, welche ihrem Begriffe, wie gezeigt worden, durchaus widerspricht. Man vergegenwärtige sich nur den empirischen Thatbestand. Wenn ein Körper A mit der Masse 1 und der Geschwindigkeit v auf einen anderen Körper B mit der Masse 2 stösst, so ist die unveränderliche Folge davon die, dass beide Körper in der Richtung des Stosses mit einer Geschwindigkeit $\frac{v}{3}$ sich fortbewegen. Liegt da nicht eine offenbare Rücksicht in A auf die Masse des

B und in B auf die Masse und die Geschwindigkeit des A ? Warum sollte sonst die Bewegung des A nach dem Stosse gerade in dem durch die Masse des B bestimmten Verhältnisse abnehmen? Und warum sollte B nach dem Stosse eine Geschwindigkeit erhalten, die zu der Masse und der Geschwindigkeit des A in einem unveränderlichen Verhältnisse steht? Aus dem Begriffe eines Körpers kann das so wenig ersehen werden, dass es demselben vielmehr auf das directeste widerspricht. Eben derselbe Grund, welcher eine Wirkung der Körper in die Ferne unbegreiflich macht, nämlich die Unabhängigkeit und Relationslosigkeit der Körper als Substanzen, macht auch ihre Wirkung durch Stoss und Druck unbegreiflich. Da aber bloss der die Körper von einander trennende Raum die Unmöglichkeit einer inneren Verbindung derselben anschaulich macht, so haben viele Denker alle *actio in distans* für absurd und unmöglich gehalten, welche an dem Wirken der Körper durch Stoss und Druck, gemäss dem allgemeinen mechanischen Gesetze der Mittheilung der Bewegung keinen Anstoss nahmen. In der That ist jedoch zwischen diesen beiden Fällen durchaus kein wesentlicher Unterschied in Rücksicht auf Unbegreiflichkeit vorhanden.

Nimmt man aber einmal an, dass die Masse der bewegten Körper ein Maass für die bewegenden Kräfte abgibt, dass eine zehnmal grössere Kraft nöthig ist, um einer zehnmal grösseren Masse dieselbe Geschwindigkeit zu ertheilen, dann kann das Gesetz der Mittheilung der Bewegung *a priori* eingesehen und abgeleitet werden. Der Begriff des Körpers lässt es nämlich zu, zwei Körper nach dem Stosse in Hinsicht auf Bewegung als einen einzigen Körper zu betrachten, und daraus ergibt sich einfach das Verhältniss, in welchem die Bewegung nach dem Stosse zu der Bewegung vor dem Stosse stehen muss. Wenn ein Körper A mit der Masse 1 und der Geschwindigkeit v auf einen anderen ruhenden Körper B mit der Masse $n-1$ stösst, so bilden sie nach dem Stosse zusammen eine Masse $= n$. Betrachtet man sie dann als einen

einzigem Körper, auf welchen im Augenblicke des Stosses die Kraft eingewirkt hätte, welche zuerst A in Bewegung versetzt hat, so ist klar, dass die Geschwindigkeit der beiden Körper nach dem Stosse gerade um so viel kleiner sein muss im Vergleich zu der ursprünglichen Geschwindigkeit des A als die Masse von A und B zusammen die Masse des A allein übertrifft. Denn dieselbe Kraft, welche der Masse 1 des Körpers A eine Geschwindigkeit v mitgetheilt hat, kann einem Körper $A + B$ mit der Masse n nur eine Geschwindigkeit $= \frac{v}{n}$ ertheilen. Dass zuerst A allein in Bewegung versetzt worden ist, und nicht A und B zugleich und zusammen, dies kann keinen Unterschied in der Sache ausmachen, weil die Bewegung des A bis zu seinem Stosse mit B , infolge der eigentlichen Trägheit oder Inertie der Körper in keiner Hinsicht irgend eine Veränderung der Umstände bedingen kann. Natürlich wird hier nur die Mittheilung der Bewegung zwischen einfachen Atomen betrachtet, welche als vollkommen undurchdringlich und unelastisch gedacht werden müssen. Die Untersuchung zusammengesetzter Massen und deren Bewegungen gehört nicht hierher.

Das ist also der Sinn, in welchem das Gesetz von der Mittheilung der Bewegung *a priori* eingesehen werden kann; dasselbe kann nicht aus dem Begriffe des Körpers, wohl aber aus der Nothwendigkeit eines Maasses für die bewegenden Kräfte *a priori* abgeleitet werden.

Das Beharrungsvermögen der Körper liegt also nicht in ihrem Begriffe, sondern offenbart eine besondere Anpassung ihres Wesens aneinander.*) So erscheint die Bewegung als ein Zustand, der den Körpern zugleich eigen und fremd ist. Ein bewegter Körper unterscheidet sich positiv von einem ruhenden, weil er Wirkungen hervorzubringen vermag, welcher

*) Wer geneigt ist, in der Natur nach Zwecken zu suchen, kann in dieser Anpassung schon den Beweis einer grossartigen, alle Körper ohne Ausnahme und ohne Unterschied umfassenden Zweckmässigkeit sehen.

der letztere nicht fähig ist. Aber die Ursache, welche diese Wirkungen hervorbringt, die in der Bewegung und deren Geschwindigkeit liegende Kraft gehört nicht dem bewegten Körper an, sondern ist eine Function, ein Moment der Bewegung selbst. Denn die durch diese Ursache hervorgebrachte Wirkung besteht eben darin, dass ein Theil der Bewegung und der in ihr liegenden Kraft von dem bewegten Körper in dem Stosse auf einen anderen übergeht. Das Wesen der Körper erscheint dabei nur indirect als ein bedingendes Element, nämlich nur dadurch, dass die Masse der Körper zum Maass der bewegenden Kräfte dient.

Aus dem Umstande, dass die Kraft eine Function der Bewegung selbst, nicht etwas den Körpern Eigenes ist, ergibt sich die Folgerung, dass keine Kraft entstehen oder verloren gehen kann. Die Körper vermögen infolge ihrer constitutiven Trägheit keine neue Energie zu entwickeln und keine schon vorhandene aufzuheben. Die Bewegung kann nur verschiedene Formen annehmen bei ihrem Uebergang von Masse zu Masse, aber das Quantum ihrer Energie bleibt sich stets gleich. Dieses hat man in neuerer Zeit durch Experimente festgestellt und das Gesetz von der Erhaltung der Kraft genannt.

NEUNTES KAPITEL.

KRAFT UND GESETZ.

Ueber Ursache und Causalität habe ich schon in einem Kapitel des ersten Bandes ausführlich gehandelt. Hier will ich noch eine weitere Erörterung dieses Gegenstandes hinzufügen, und um dieselbe einzuleiten, den dort auseinander-gesetzten Gedankengang im wesentlichen kurz wiederholen.

Gemäss dem Begriffe, den wir *a priori* von dem eigenen, unbedingten Wesen der Objecte, von dem Realen an sich haben, ist jedes Reale, jedes Object an sich mit sich selbst vollkommen identisch. Nun sind »Identität mit sich« und »Veränderung« disparate Bestimmungen und können daher nicht demselben Gegenstande in derselben Hinsicht zukommen. Dem Begriffe *a priori* gemäss ist folglich alle Veränderung dem Wesen der Dinge oder des Realen an sich *fremd*, mithin *bedingt*. Diese Folgerung implicirt zwei höchst wichtige Einsichten, nämlich:

1) Alles, was geschieht, jede Veränderung *im Einzelnen* muss ausnahmslos Bedingungen, Ursachen, d. h. unveränderliche Antecedentien haben.

2) Aber dass *überhaupt* irgend etwas geschieht, dass überhaupt Veränderungen vorkommen, ein Wechsel existirt, das kann keine Bedingung oder Ursache haben.

Da alles Geschehen und alle Veränderung dem Wesen der Dinge an sich fremd ist und aus demselben mithin nicht abgeleitet werden kann, so folgt daraus, dass eine erste,

unbedingte Ursache des Geschehens oder der Veränderungen schlechterdings nicht denkbar ist. Die Bedingung eines Bedingten ist jedesmal selbst bedingt, die Ursache einer Veränderung ist jedesmal selbst eine andere Veränderung; d. h. es gibt gar keine anderen, als nur physikalische Ursachen, eine metaphysische Ursache ist dem Obigen zufolge eine *contradictio in adjecto*. Wir müssen also das Geschehen im Allgemeinen bloss als einen gegebenen Zustand der Wirklichkeit betrachten, welcher sich durch seinen eigenen Impuls erhält, und nach dessen erstem Ursprung nicht fragen, vielmehr jeden Versuch aufgeben, diesen Zustand aus dem Unbedingten, dem Wesen der Dinge an sich abzuleiten. Die Ursache davon, dass gegenwärtig etwas geschieht, liegt darin, dass etwas vorher geschehen ist. Die Ursache davon, dass gegenwärtig eine bestimmte Veränderung eintritt, liegt darin, dass vorher eine andere bestimmte Veränderung eingetreten ist, auf welche diese nach einem unveränderlichen Gesetze folgt. Kurz gesagt, alle Ursächlichkeit und Causalität ist ein Moment, eine Function des Geschehens selbst. Der Glaube, ausser den Gesetzen der Erscheinungen noch irgend welche Ursachen derselben erkennen zu können, ist völlig grundlos, und alle Forschung nach Ursachen, welche nicht selbst Erscheinungen sind und nicht den Gesetzen der Erscheinungswelt unterliegen, ein ganz vergebliches Bemühen, welches nur zu eingebildeten Resultaten führen kann.

Erst von diesem Standpunkte aus können wir verstehen, was eine *Kraft* ist oder was man sich von einer Kraft denken darf. Unter der Kraft versteht man das eigentliche treibende, wirkende Princip des Geschehens. Es liegt also der Gedanke nahe, die Kraft als die Ursache des Geschehens anzusehen. Allein diese Ansicht ist unhaltbar. Das treibende Princip ist nicht etwas von dem Geschehen selbst Verschiedenes und Getrenntes, sondern gleichsam bloss das Beharrungsvermögen des allgemeinen Wechsels, dessen innerer Impuls, sich immer weiter fort zu erhalten.

Dieses erhellt aus Folgendem. Aus dem Satze der Causalität: *Keine Veränderung ohne Ursache* folgt, wie ich im 1. Bande (3. Buch, 1. Kap. § 4) gezeigt habe mit logischer Nothwendigkeit der Satz, dass in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung selbst nie eine Veränderung eintreten kann, dass also alle Ursachen mit ihren Wirkungen nach unveränderlichen gemeinsamen Gesetzen zusammenhängen. Die Ursache setzt demnach ebenso sehr eine Wirkung voraus, wie die Wirkung eine Ursache. Das heisst, dem Gesetze der Causalität gemäss kann nicht allein keine Veränderung eintreten, ohne dass vorher eine andere Veränderung sich ereignet hat, auf welche sie regelmässig folgt, sondern es kann auch keine Veränderung eintreten, *ohne dass auf dieselbe eine andere Veränderung folgt*, und zwar unter gleichen Umständen stets dieselbe. Dem Gesetze der Causalität gemäss ist also jede Veränderung nicht allein nothwendig eine Wirkung vorhergehender, sondern ebenso nothwendig eine Ursache nachfolgender Veränderungen. Das Gesetz der Causalität fordert nicht allein die Anfangslosigkeit, sondern ebenso sehr auch die Endlosigkeit der Reihe der Veränderungen. Daraus ersieht man, dass das treibende Princip der Veränderungen in deren eignem Wesen, in deren Beharrungsvermögen liegt, nicht aber in etwas, das an sich keine Veränderung, kein Geschehen, sondern ein Object ist.

Wenn man glaubt, dass etwas von dem Geschehen Verschiedenes, also ein Object, ein Ding an sich Ursache sein, in seinem eigenen Wesen den Grund zu Veränderungen in sich und in anderen Dingen enthalten kann, so schreibt man ihm eine Kraft, als individuelle Eigenschaft zu, welche alsdann dasjenige Element in dem Wesen des Dinges ausmacht, welchem die eigentliche Ursächlichkeit angehört. Aber die Annahme solcher individueller Kräfte widerspricht nicht bloss dem Begriffe *a priori*, sondern auch aller Erfahrung.

Die Gründe *a priori*, welche die Annahme einer ersten

Ursache, also einer individuellen Dingen an sich eignen Kraft undenkbar machen, habe ich schon im 1. Bande d. W. ausführlich auseinandergesetzt, und diese Unmöglichkeit noch speciell für die Körper in dem vorletzten Kapitel, wie ich hoffe, recht anschaulich gezeigt. Und dieselbe Einsicht, die uns die Gründe *a priori* aufdrängen, wird auch durch die gesammte Erfahrung bestätigt. Schon *Hume* und *Th. Brown* haben gezeigt, dass die Annahme einer Kraft in individuellen Dingen eines Vermögens (*power*), Wirkungen hervorzubringen, jeder Basis in der Erfahrung entbehrt.

Denn erstens, wenn ein individuelles Object an sich Ursache wäre, in seinem eigenen Wesen das Vermögen, Veränderungen hervorzubringen, enthielte, so würde man aus dessen eigenem Wesen ersehen können, welche Veränderungen dasselbe hervorbringen wird. Aber *Hume* und *Th. Brown* haben ausführlich und unwiderleglich dargethan, dass man aus dem Wesen keines bekannten Objects ersehen kann, warum dasselbe gerade solche und keine anderen Wirkungen hervorbringt. Die Wirkungen einer Ursache kann man nicht anders erkennen, als aus Erfahrung, aus der Thatsache, dass gewisse Wirkungen stets auf gewisse Antecedentien folgen. Von Ursächlichkeit und Causalität ist uns nichts gegeben und bekannt, als eine Unveränderlichkeit, Gleichförmigkeit oder Regelmässigkeit in den Successionen der Erscheinungen. Der Grund der Causalität einer Ursache liegt also nicht in dem individuellen Wesen derselben, sondern in einem Element, welches sie mit ihren Wirkungen *verbindet*. Das ist denn auch der Sinn des allgemeinen Gesetzes der Causalität, nach welchem alle Ursachen mit ihren Wirkungen nach gemeinsamen unveränderlichen Gesetzen verbunden sind.

Ferner, wenn ein Object in seinem eigenen Wesen einen Grund zu Veränderungen enthielte, an sich Ursache wäre oder Kräfte besässe, so würde dasselbe also eine unerschöpfliche Quelle immer neuer Veränderungen sein. Und da jede Veränderung dem Gesetze der Causalität zufolge selbst eine

Kraft besitzt, d. h. nothwendig der Ausgangspunkt einer unendlichen Reihe weiterer aufeinanderfolgenden Veränderungen ist, so würde also durch jenes vorausgesetzte Ding die Summe der Veränderungen und Kräfte in der Wirklichkeit fort und fort vermehrt werden. Aber dieses widerspricht dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft, nach welchem keine neue Kraft entstehen kann, sondern das Quantum der in der Wirklichkeit vorhandenen Energie sich unveränderlich gleich bleibt.

Wir sehen also, dass die Kraft, das treibende Princip des Geschehens sowohl dem Begriffe *a priori* als auch der Erfahrung gemäss nicht die Eigenschaft individueller Dinge, also überhaupt nichts Individuelles sein kann. Sie ist mithin ein Moment, eine Function des Geschehens selbst und fällt zusammen mit dem allgemeinen Band, welches die successiven Erscheinungen unter einander verknüpft, den inneren Zusammenhang derselben constituirt. Dies zeigt sich am klarsten in der einfachsten Art des Geschehens, in der Bewegung. Die Ursache einer Bewegung ist immer eine vorhergegangene Bewegung und das treibende Princip derselben, ihre Kraft liegt in ihr selber, in ihrer Geschwindigkeit. Die Ursächlichkeit der Bewegung besteht in dem Uebergehen derselben von einer Körpermasse auf eine andere nach Gesetzen, deren Grund in dem Wesen der Bewegung selbst liegt, an deren Bestimmung die bewegten Körper nur indirecten Antheil nehmen, wie oben gezeigt worden ist.

Sobald dieses einmal constatirt ist, wird es klar, dass wir eine Kraft nie anders, als durch Induction erkennen können. Die Ansicht, dass *wir*, die wollenden Subjecte, eine immanente Kraft, ein inneres Vermögen, Veränderungen ausser uns zu bewirken, besitzen und dasselbe unmittelbar als eine Kraft wahrnehmen können, ist eine blosse Einbildung. Diese Ansicht ist schon von *Hume* (*Unters. in Betr. d. menschl. Verst.* Abtheilung VII, Abschnitt I) und von *St. Mill* (*Logik*, I, das Kap. über das Gesetz der Causalität, § 9) widerlegt

worden. Es ist zudem physiologisch constatirt, dass unser Wille und die Bewegungen unseres Leibes an sich von einander unabhängig sind. *Flourens* (*De la vie et de l'intelligence*, 2. éd. 1862, p. 59) sagt darüber: »Il y a indépendance complète du mouvement et de la volonté; car le cerveau enlevé, toute volonté est éteinte et tous les mouvements subsistent;« und umgekehrt besteht bei der Paralyse der Glieder der Wille unangetastet, während die Bewegungen des Leibes unmöglich gemacht sind. Aber der Mensch kann keine Wirkungen nach Aussen verursachen, als vermittelt seiner leiblichen Organe, und sei es auch nur durch einen gebietenden Blick, der das Minimum der leiblichen Vermittlung ist. Da unser Wille also an sich keine Kraft besitzt, so können wir auch keine solche in ihm wahrnehmen. Die *Anstrengung*, die man für eine solche hält, ist ein Zustand nicht unseres Geistes, sondern unseres Organismus. Das Gefühl, welches die Anstrengung der Muskeln begleitet, ist nicht eins mit der Anstrengung selbst, sondern eine Rückwirkung derselben auf den inneren Zustand des Subjects. Da aber dieses Gefühl beständig die Anstrengung unserer Muskeln begleitet, so führt die Association der beiden im Bewusstsein zu dem Glauben, dass das besagte Gefühl selbst die Anstrengung sei und eine innere Kraft des Willens unmittelbar manifestire. Das ist aber factisch unwahr. Die Ursächlichkeit unseres Willens können wir nur aus der Thatsache erschliessen, dass auf unsere Wünsche unveränderlich die gewollten Bewegungen unserer Glieder folgen. Gerade auf dieselbe Weise wird auch die Kraft und Ursächlichkeit der äusseren Dinge erkannt. Die Erfahrung zeigt uns z. B., dass alle nicht unterstützten Körper zur Erde fallen. Da nun die Abwesenheit einer Stütze eine bloss negative Bedingung ist, so müssen wir die positive Bedingung oder den positiven Grund des Falles in den fallenden Körpern selbst und in der Erde, welche den Mittelpunkt ihrer Fallbewegungen bildet, voraussetzen. Diesen positiven Grund nennen wir eine *Kraft*, hier die Kraft der Gravitation

oder der Schwere. Ebenso zeigt uns die Erfahrung, dass ein gestossener Körper in Bewegung versetzt wird, und dass die Bewegung des gestossenen Körpers in einem bestimmten gesetzmässigen Verhältniss zu der vorhergegangenen Bewegung des stossenden Körpers steht. Daraus muss geschlossen werden, dass die letztere Bewegung die Ursache der ersteren ist und dass ihr eine bewegende Kraft innewohnt.

Die Kraft, welche äussere Dinge bethätigen, können wir ausserdem mit der von uns selbst aufgewendeten Kraft vergleichen, wie wenn wir z. B. Körper von verschiedenem Gewicht in die Hand nehmen und die Verschiedenheit der Anstrengung merken, welche nöthig ist, um diese Körper vom Fallen abzuhalten. Oder wenn wir selbst einen Körper fortwerfen und die Wirkungen, welche er beim Stosse verursacht, vergleichen mit den Wirkungen, welche anders bewegte Körper hervorbringen. Die von unserem Organismus entwickelten Kräfte sind auch in der That dem Wesen nach gleich den anderen Kräften der Natur. Es sind, wie die neuere Wissenschaft festgestellt hat, die physikalischen und chemischen Kräfte der Elemente, die zur Bildung und Ernährung unseres Organismus gebraucht werden. Unser Wille erzeugt nicht diese Kräfte, sondern gibt nur deren Wirksamkeit eine bestimmte Richtung.

Die Bewegung unserer Glieder hat nun aber zum beständigen Antecedens einen bestimmten Zustand der Muskeln, welchen man Anstrengung nennt, und welcher von einem Gefühle in uns stets begleitet wird. So führt einerseits die Association im Bewusstsein zwischen der Anstrengung und dem sie begleitenden Gefühle zu dem Glauben, dass die Anstrengung ein innerer Zustand unserer selbst und eins sei mit dem sie begleitenden Gefühle; andererseits führt aber die bemerkte Gleichartigkeit zwischen den von unserem Organismus entwickelten Kräften mit den anderen Kräften der Natur zu der Neigung, auch unbelebten Körpern das Gefühl zuzuschreiben, welches in uns die Ausübung der Kraft, d. h. die Anstren-

gung der Muskeln begleitet, und also nicht allein unseren Willen als eine Kraft, sondern auch umgekehrt alle Kraft als einen Willen anzusehen. Diese letztere, dem kindlichen, unentwickelten Menschen so natürliche und geläufige Anschauungsweise haben bekanntlich in unserer Zeit einige Philosophen wieder in Mode gebracht. In der That besitzen wir, die wollenden Subjecte, individuell ebensowenig eine Kraft, als irgend ein anderes individuelles Ding ausser uns. Unsere inneren Zustände sind Ursachen und Wirkungen in ebendemselben Sinne, wie die Zustände der unbelebten Dinge, nämlich unveränderliche Antecedentien anderer Wirkungen und unveränderliche Folgen anderer Antecedentien. Unsere eigene Ursächlichkeit ist ebensogut, wie die der unbelebten Dinge durch den allgemeinen Zusammenhang der Natur bedingt, welcher die Basis und der Nerv aller Causalität ist.

Wenn wir den allgemeinen Zusammenhang der Dinge Kraft nennen,*) so ist das *Gesetz* die Art und Weise, wie dieser Zusammenhang in den wahrnehmbaren Verhältnissen der Dinge sich manifestirt. Da ein Zusammenhang verschiedener Dinge nie selbst wahrgenommen werden kann, so gibt es bloss eine Art, wie er sich in der Wahrnehmung bewähren kann, nämlich die, dass die betreffenden Dinge in dem

*) Man versteht in der Regel unter „Kraft“ nicht dasjenige, was die verschiedenen Erscheinungen überhaupt, sondern nur dasjenige, was die *successiven* Erscheinungen verbindet und das treibende Princip ihrer Succession ist. Einen gleichsam statischen Zusammenhang, das heisst die Verbindung zugleichseiender Erscheinungen nennt man nicht Kraft. Niemand wird z. B. sagen, dass die Verbindung zwischen der Farbe, dem Gewicht und dem Geschmack eines Körpers eine Kraft sei oder durch eine Kraft bewirkt werde. Da aber das verbindende Princip in den zugleichseienden und in den successiven Erscheinungen dasselbe ist und es für uns hier nicht darauf ankommt, Unterschiede in dem Wesen dieses Principis hervorzuheben, sondern dessen Natur überhaupt zu charakterisiren, so halte ich es für rathsam und erlaubt, dieses verbindende Element überhaupt Kraft zu nennen, so lange man nicht eine andere allgemeinere Bezeichnung und Benennung desselben einführt.

Wechsel der anderen stets zusammen angetroffen werden. Ein Gesetz ist denn auch nichts Anderes, als eine Unveränderlichkeit der Coexistenz oder der Succession der Erscheinungen. Das unveränderliche Zusammenvorkommen gewisser Erscheinungen gibt uns auch den Beweis dafür, dass dieselben unter einander verbunden sind. Dieselbe Induction also, welche uns zur Constatirung der Gesetze führt, führt auch zur Annahme von Kräften, welche sich in diesen offenbaren. Wenn wir so schliessen: Erscheinungen einer gewissen Art sind in unserer vorhergegangenen Erfahrung stets zusammen angetroffen worden, also werden dieselben auch ferner unveränderlich zusammenvorkommen, — was behaupten wir damit? Wir behaupten offenbar, dass diese Erscheinungen unter einander verbunden sind, und eben infolge davon erheben wir die erfahrungsmässig constatirte Gleichförmigkeit ihres Auftretens zu einer unveränderlichen Gleichförmigkeit, d. h. mit anderen Worten, zu einem Naturgesetz.

Jetzt ist nur noch eine Betrachtung nöthig, um klar zu machen, was wir unter der Kraft, unter dem wirkenden und verbindenden Princip der Natur uns denken müssen.

Unter den Gründen der Fehlschlüsse (*fallacies*), welche *St. Mill* im 2. Bande seiner Logik bespricht, führt er auch die Verwechslung zweier Bedeutungen des Wortes »dasselbe« (*the same*) an. Durch das Wort »dasselbe« wird sowohl die numerische Identität eines Dinges als auch die vollkommene Aehnlichkeit oder Einerleiheit mehrerer Dinge bezeichnet. *Mill* tadelt nun *Berkeley*, dass dieser eine Empfindung von heute für numerisch identisch hielt mit einer Empfindung von gestern, welche ihr dem Wesen nach ganz gleich ist (*Mill's Logik*, II. SS. 413—4 [p. 392]). Nach *Mill's* Ansicht kann dieselbe identische Empfindung nicht zweimal vorkommen, sondern jede auftauchende Empfindung ist immer etwas von Grund aus Neues, obwohl sie früheren Empfindungen dem Wesen nach ganz gleich sein kann. Darüber lässt sich nun aber streiten. In einem früheren Kapitel habe ich gezeigt, dass

die objectiven Empfindungen: Farben, Töne, Gerüche u. s. w. nicht in demselben Sinne als Accidenzien unserer selbst gedacht werden können, in welchem die runde Figur einer Seifenblase ein Accidenz des Stoffes ist, aus dem die Seifenblase besteht. Unsere Empfindungen bieten einen *realen Inhalt* dar. Hinsichtlich desselben sind nun bloss zwei Annahmen möglich: Entweder entsteht der Inhalt der Empfindungen jedesmal frisch aus dem Nichts oder derselbe existirt immer, wenn auch nicht in dem Bereich der wahrnehmbaren Wirklichkeit, und dann kann offenbar derselbe, numerisch derselbe Inhalt der Empfindung zu verschiedenen Zeiten zweimal und mehr in unser Bewusstsein kommen. Nun ist aber die Annahme, dass der Inhalt unserer Empfindungen aus Nichts entstehe, schon aus dem Grunde nicht zulässig, weil alle unsere Empfindungen in einem durchgängigen Zusammenhang nach allgemeinen unveränderlichen Naturgesetzen unter einander stehen.*) Die andere Annahme ist also nicht bloss nicht irrig, wie *Mill* meinte, sondern umgekehrt allein zulässig. Lehrt doch *Mill* selbst, dass die »Möglichkeiten der Empfindungen« (*possibilities of sensations*) beharrlich und für alle Menschen gemeinsam sind. Was kann man aber unter einer »Möglichkeit der Empfindung« Anderes verstehen, als entweder eine Ursache derselben oder das Vorhandensein des Inhalts der Empfindung selbst in einer anderen, nicht wahrnehmbaren Art der Existenz? Nun wollte *Mill* selbst die Körper, welche nach seiner Definition »Möglichkeiten der Empfindungen« sind, nicht für Ursachen der Empfindungen, also für wirkliche äussere Dinge halten, — und darin hatte er unzweifelhaft Recht. Folglich musste er sich unter der Möglichkeit der Empfindungen eine besondere Art der Daseins des empfundenen Inhalts selbst denken.

Dies ist nun auch der Sinn, welchen die Worte »Möglichkeit«, »Potenz« und ähnliche allein haben können. Unter

*) Ueber das Entstehen aus Nichts vgl den 1. Bd. d. W. SS. 216—17.

der »Möglichkeit« denkt man sich in der Regel etwas von der »Wirklichkeit« Verschiedenes, welches gewissermassen den Grund der »Wirklichkeit« enthält. Das ist aber eine Verwirrung der Begriffe, die daher kommt, dass man die gegebene und bekannte Wirklichkeit für die Wirklichkeit *par excellence* hält. Alles, was auf irgend eine Weise existirt, ist *ipso facto* wirklich. Unter der »Möglichkeit« eines realen Inhalts kann also nichts Anderes verstanden werden, als ein wirkliches Dasein desselben, aber von einer Art, welche von der wahrgenommenen, bekannten Daseinsweise verschieden ist. Derselbe gegebene Inhalt, der in unserer Wahrnehmung getrennt vorkommt, als eine Vielheit von Einzelercheinungen, existirt ausserhalb der Wahrnehmung in Verbindung des Mannigfaltigen unter einander und bleibt, auch wenn wahrgenommen, nach seiner, der Wahrnehmung entzogenen Rückseite im ursprünglichen Zusammenhange. Nur kann sich dieser Zusammenhang in der Wahrnehmung bloss indirect manifestiren, nämlich bloss als eine Gleichförmigkeit oder Gesetzmässigkeit in der Succession und der Coexistenz der wahrgenommenen realen Elemente. Dieses verborgene Dasein des wahrgenommenen Inhalts ist seine »Möglichkeit«, die »Potenz«, aus welcher er in die uns bekannte, in unserer Wahrnehmung gegebene »Wirklichkeit« eintritt, um wieder in die erstere zurückzukehren, welcher Uebergang sich fort und fort nach festen Gesetzen wiederholt. Daraus ersieht man, wie irrig es wäre, das wirkende und verbindende Princip der Natur als etwas Individuelles sich vorzustellen. *Dieses Princip ist vielmehr die mannigfaltige Welt der gegebenen Erscheinungen* (d. h. der erkennenden Subjecte, deren Empfindungen und inneren Zustände) *selbst nach einer anderen Seite ihres Wesens, wo das Mannigfaltige, in der Wahrnehmung getrennt Gegebene untereinander zusammenhängt.*

Hier haben wir also die eigentliche »Mutter Natur«, aus deren fruchtbarem Schoosse die ganze Fülle der gegebenen Erscheinungen hervorgeht und an deren Stelle man die träge

und qualitätslose Materie zu setzen so vergeblich sich bemüht. Allerdings wenn man an das wirkliche Dasein der Körper glaubt, dann muss man unter der »Natur« in erster Linie die Materie, die Körperwelt verstehen. Aber eine innere Verbindung zwischen Körpern ist, wie gezeigt worden, undenkbar; die Annahme von Kräften, als Eigenschaften individueller Körper ist widersprechend. Darum sehen wir auch, dass das Bewusstsein der Menschen sich nie bei der Materie allein zu beruhigen vermochte, da es in derselben nicht den zureichenden Grund der gegebenen Erscheinungen voraussetzen konnte. Stets hat man sich daher genöthigt gesehen, den Wechsel und die Verbindung der Erscheinungen durch ein von der Materie verschiedenes, einheitliches Princip zu erklären. Und da das unkritische Denken sich nur in absoluten Positionen zu bewegen pflegt, so hat man also das vorausgesetzte Princip des Wechsels und des Zusammenhangs der Erscheinungen stets auch als das Unbedingte angesehen. So entstanden die theistischen und die pantheistischen Weltanschauungen. Und diese Verwechslung des wirkenden Principes der Natur mit dem Unbedingten ist der folgenschwerste Irrthum, den die Menschen je begangen haben.

Zu dieser Verwechslung hat nun aber noch ein weiterer Umstand beigetragen, dessen Erwägung auch an und für sich das grösste Interesse bietet, ich meine nämlich die in der Natur sich offenbarende Zweckmässigkeit, die Aehnlichkeit, die wir zwischen einigen Wirkungen der Natur und den bewussten Wirkungen des Menschen bemerken. Der Erörterung dieses Umstands wollen wir daher das ganze nächstfolgende Kapitel widmen.

ZEHNTES KAPITEL.

VON DER TELEOLOGISCHEN NATURBETRACHTUNG.

1. *Von einem äusseren Zweck der Natur selbst oder gewisser Prozesse in ihr.*

Schon *Kant* hat bemerkt, dass man die Zweckmässigkeit in der Natur von der Zweckmässigkeit der Natur selbst, im Ganzen, unterscheiden müsse. Die Annahme der ersteren hat hauptsächlich einen empirischen Grund, nämlich die bemerkte Aehnlichkeit zwischen gewissen Erzeugnissen und Wirkungen der Natur und den Producten des menschlichen Wirkens. Dagegen ist der Grund für die Annahme eines Zweckes der Natur selbst hauptsächlich ein metaphysischer.

Nach dem Zweck des ganzen Weltprocesses, des ganzen bestehenden Geschehens zu fragen werden wir aus dem Grunde veranlasst, weil das Geschehen überhaupt ein Zustand der Dinge ist, der sich selber nicht genügt und dessen Ungenügsamkeit eben in der Nothwendigkeit von Veränderungen sich bekundet. Aus dem normalen Zustande, aus dem Ansieh der Dinge kann nie eine Veränderung hervorgehen; diesem ist alle Veränderung vollkommen fremd. Das ist der Grund, warum eine erste Ursache der Veränderungen nicht denkbar ist, sondern die Reihe der Ursachen nothwendig als ins Unendliche rückwärts gehend gedacht werden muss. Daraus folgt nun aber auch, dass das Geschehen seinen Zweck nie in sich selber tragen kann, sondern dass dessen Zweck — soweit von

einem solchen überhaupt die Rede sein kann — ausser ihm liegen muss. Denn die Veränderung ist das Symptom von Zuständen, welche sich selbst nicht gleich bleiben können, die Tendenz haben, in andere überzugehen. Die Richtung dieser Tendenz, welche das Ziel oder den Zweck des Geschehens anzeigt, geht also nothwendig auf solche andere, von jenen unterschiedene Zustände, d. h. auf Zustände, welche keinen Grund zu weiteren Veränderungen mehr enthalten. Der Endzweck alles Geschehens, wenn es einen solchen gäbe, würde mithin ein Zustand der Dinge sein, in welchem alles Geschehen aufgehoben oder sistirt wäre. Das Ziel des Geschehens wird daher auch mit Recht das *Ende* desselben genannt. Allein wir haben kein Recht, einen Endzweck des Geschehens anzunehmen, aus eben demselben Grunde, aus welchem wir auch keine erste Ursache desselben annehmen dürfen, nämlich weil das Geschehen dem wahren Wesen der Dinge fremd ist und in dem Begriffe desselben keinen Anhaltspunkt hat. Denn da der Endzweck alles Geschehens ausserhalb dieses selbst, also in dem wahren Wesen der Dinge oder dem Unbedingten liegen würde, so würde das Vorhandensein eines Endzwecks einen Zusammenhang zwischen dem Weltprocess und dem Unbedingten voraussetzen, welcher aber dem Begriffe des letzteren schlechthin widerspricht. Alles, was man über einen Endzweck des Geschehens vorgebracht hat, ist denn auch ein müssiges Gerede. Das Geschehen müssen wir, wie schon früher gezeigt, bloss als einen gegebenen Zustand der Dinge betrachten, welcher sich durch seinen eigenen Antrieb erhält und mit dem Wesen der Dinge an sich in keiner Verbindung steht.

Wenn wir nun die in der Natur sich vollziehenden Prozesse im Besonderen betrachten, so macht sich uns zuerst der Unterschied zwischen den Processen, die einen geschlossenen, sich immer wiederholenden Kreislauf bilden, und solchen, die eine fortschreitende Entwicklung irgend einer Art darstellen, bemerkbar. Die Bewegungen der Himmelskörper in unserem Sonnensystem bieten ein möglichst reines

Beispiel eines Processes der ersteren Art. Denn wenn auch diese Bewegungen sich nicht immer genau wiederholen, so sind doch die darin vorkommenden Veränderungen von der Art, dass sie sich mit der Zeit immer wieder ausgleichen, so dass nach einer bestimmten Periode immer wieder ein Zustand eintritt, der einem früheren ganz ähnlich ist und zum Ausgangspunkt eines ganz ähnlichen neuen Kreislaufs wird. Wenn nun ein Process sich auf diese Weise stets gleich erhält, so findet man keine Veranlassung, nach einem Zweck desselben zu fragen, denn ein solcher scheint sich selber zu genügen. Dagegen weist z. B. die Untersuchung der Schichten der Erdoberfläche eine fortschreitende Entwicklung von einem früheren. anderen Zustande derselben bis zu dem gegenwärtig bestehenden nach. Doch liegt auch hier noch kein Grund vor, einen besonderen Zweck dieser Entwicklung anzunehmen, weil man deren Erklärung in der Beschaffenheit der die Erdoberfläche bildenden Stoffe findet, welche in Folge ihrer allgemeinen physikalischen Gesetze notwendig diese Entwicklung haben durchmachen müssen. Erst wenn eine Entwicklung einen Uebergang vom weniger Vollkommenen zum Vollkommeneren zeigt, ist man geneigt, einen Zweck derselben vorauszusetzen. Ein Fall solcher Art kommt in der Stufenreihe und der Entwicklung der Organismen vor, deren frühere Arten äusserst einfach gewesen und in einer fortschreitenden Entwicklung zu immer complicirteren und vollkommeneren übergegangen sind, bis sie im Menschen, wie es scheint, das Höchste erreicht haben, dessen irdische Organismen überhaupt fähig sind. Allein *Darwin* hat bekanntlich die Möglichkeit angedeutet, dass auch der Uebergang zum mehr Vollkommenen auf rein mechanische Weise stattfinden könne, durch die natürliche Zuchtwahl, als Folge des Kampfes der Organismen ums Dasein. Ich will nicht behaupten, dass die Theorie *Darwin's* eine ganz zureichende Erklärung der Entwicklung der Arten biete; aber der Annahme von besonderen Zwecken dieser Entwicklung hat dieselbe sicherlich ein Ende gemacht.

durch den Nachweis, dass auch das anscheinend Zweckmässige ohne jede Rücksicht auf irgend einen Zweck zu Stande kommen kann.

Die wichtigste fortschreitende Entwicklung ist die in der Geschichte der Menschheit selbst gegebene. Hier darf man wohl von Zwecken reden, aber nicht von solchen, die der Menschheit von Aussen gesteckt wären, sondern von solchen, welche sie selbst, ihren inneren Gesetzen gemäss anstreben soll und muss. Ein wirklicher Fortschritt zum Besseren und Vollkommeneren ist hier aus dem Grunde möglich, weil der Mensch sich seines Strebens und der Gründe desselben bewusst ist.

Da alles Wollen und Streben, wie ich in einem weiteren Kapitel zeigen werde, keinen anderen Grund hat und haben kann, als das Vorhandensein von Zuständen in uns, welche sich selbst nicht gleich bleiben können, also einen Mangel an innerer Identität mit sich, einen realen Widerspruch impliciren, den wir unmittelbar als Schmerz und Unlust fühlen, so kann der Endzweck des menschlichen Wollens und Strebens nichts Anderes, als möglichste Annäherung an innere Identität mit sich sein, welche letztere gleichbedeutend ist mit dem Guten (*le Bien*) und der Vollkommenheit.*) Aber diese Annäherung ist nur durch die Befolgung des moralischen Gesetzes zu verwirklichen, wie ich weiter unten andeuten werde. Man kann daher mit *Kant* die moralische Ausbildung und Vervollkommnung der Menschen als den höchsten oder den End-Zweck der menschlichen Entwicklung betrachten.

Wir haben nach dem Vorhergehenden kein Recht, äussere, objective Zwecke der Natur selbst, im Ganzen, oder der einzelnen Prozesse in ihr vorauszusetzen. Wir wollen daher jetzt alle äusseren Zwecke bei Seite lassen und dasjenige betrachten, was man die innere Zweckmässigkeit der Natur genannt hat.

*) Darüber kann man auch im 1. Bande d. W. das Kapitel von der Negation in der Wirklichkeit vergleichen.

2. Von der inneren Zweckmässigkeit der Natur.

Wir sind geneigt, überall da Zweckmässigkeit zu sehen, wo ein Zusammenhang und eine Anpassung der Dinge besteht, welche in ihrem Wesen selbst nicht begründet ist oder nicht begründet zu sein scheint. Warum wir dazu geneigt sind, ist nicht schwer einzusehen. Denn da der Zusammenhang der betreffenden Dinge *ex hypothesi* nicht in ihnen selbst begründet ist, so muss er einen äusseren Grund haben. Aber wir können uns nicht denken, wie ein äusserer Grund mehrere Dinge aneinanderzufügen vermöchte, ohne dieselben zuerst in seinem Bewusstsein vereinigt zu haben. Dazu kommt noch der Umstand, dass der einzige Fall einer solchen Anpassung, deren Ursache wir aus Erfahrung kennen, eben der ist, wo wir selbst oder andere uns ähnliche Wesen die Dinge gestalten und aneinanderfügen. Daher die fast unüberwindliche Neigung, Alles, was aus dem Wesen der Dinge nicht erklärbar zu sein scheint, als das Werk einer dieselben gestaltenden Intelligenz anzusehen.

Nun ist aber aller Zusammenhang dem Wesen der Körper, als Substanzen, fremd; folglich müssten wir in allen Gesetzen der Natur das zweckmässige Walten einer intelligenten Ursache sehen. Schon die allgemeinen mechanischen Gesetze der Bewegung, nach welchen die Masse der Körper als Maass der Bewegung dient und die Uebertragung derselben von einem Körper auf den anderen mitbestimmt, zeigen eine in den Körpern sich offenbarende Rücksicht aufeinander, eine gegenseitige Anpassung aneinander, welche in dem Wesen der Körper selbst keinen Grund hat, d. h. aus dem Begriffe derselben nicht abgeleitet werden kann, ja demselben vielmehr auf das directeste widerspricht. Also schon in den Gesetzen der Bewegung zeigt sich unter der obigen Voraussetzung Zweckmässigkeit. Noch mehr in dem Gesetze der Gravitation, das im Verein mit jenen die Mechanik des Himmels begründet, welche eine unserem Intellect so ver-

wandte Offenbarung ist, dass man dieselbe fast ganz *a priori*, nach den Gesetzen des Intellects selbst abgeleitet hat. Wir sehen da gleichsam eine sich selbst im Raume verwirklichende Mathematik. Aber Aehnliches, wenn auch nicht in demselben Grade der Reinheit, zeigen alle Kräfte oder Agentien der Natur. Schall, Licht und Wärme sind Erscheinungen einer schwingenden Bewegung, deren Gesetze sich *a priori* deduciren lassen und überall inneres Maass und innere Selbstbestimmung, also Spuren der Intelligenz oder eines der Intelligenz verwandten Principis offenbaren. Auf dem Gebiete des Chemismus begegnet man dem wundervollen Gesetze der Aequivalente, welches eine so eigenthümliche Harmonie und innige Anpassung der Stoffe verräth. Dasjenige Gebiet endlich, welches der Deduction am wenigsten zugänglich ist, nämlich die organische Natur, bietet gerade die intensivste Offenbarung eines der Intelligenz verwandten Principis. Die Spuren davon in den physikalischen Gesetzen verblassen im Vergleich mit dieser Offenbarung. Denn dort liegen sie in dem allgemeinen Zusammenhang der Dinge zerstreut, hier dagegen sind sie in den Zusammenhang der Theile eines einzelnen Gegenstandes concentrirt. Daher sieht man vornehmlich in den organischen Gebilden Zweckmässigkeit und Vernunft walten. Diese letzteren müssen wir jetzt besonders ins Auge fassen.

Der Zusammenhang der Stoffe in einem Organismus ist von der Art, dass man ihn in der That schlechterdings nicht als einen in der Natur der Stoffe selbst begründeten ansehen kann. Denn:

Erstens, sind bis jetzt in der anorganischen Natur nie Bedingungen entdeckt worden, unter denen allein organisches Leben entstehen könnte. Die unumgängliche Bedingung zum Entstehen neuer Organismen ist, soweit die Erfahrung reicht, das Vorhandensein einer schon organisirten oder lebenden Materie, welcher die Fähigkeit zur Ernährung, Entwicklung und Fortpflanzung innewohnt. Aber auch wenn die Bedin-

gungen in der unorganisirten Natur entdeckt würden, unter denen anorganische Materie sich in organische verwandelt, — wie man solche wenigstens für die ersten Organismen nothwendig annehmen muss — so würde dadurch der Unterschied zwischen Organischem und Anorganischem in nichts abgeschwächt, sondern würde dennoch ein fundamentaler bleiben. Man würde dennoch die organische Natur nicht aus der anorganischen ableiten und begreifen können. Wir kennen ja auch die materiellen Bedingungen, unter welchen ein fühlendes und vorstellendes Wesen entsteht; aber können wir etwa die Natur desselben aus diesen Bedingungen ableiten und begreifen? Offenbar nichts weniger als das. Die gegebenen Bedingungen, unter denen eine Erscheinung ins Dasein kommt, kennen heisst noch nicht, den zureichenden Grund dieser Erscheinung kennen.

Zweitens, kann der Zusammenhang der Stoffe in einem Organismus deshalb nicht als ein in der Natur dieser Stoffe begründeter angesehen werden, weil die Haupteigenthümlichkeit des organischen Gebildes fortwährender Wechsel der Stoffe in ihm ist. Die Form ist in dem Organismus das Sichselbstgleichbleibende, von dem alle organischen Wirkungen, sowohl im Innern als nach Aussen, ausgehen. Die organische Form ist dasjenige, was die Assimilirung der äusseren Stoffe (die Ernährung) bedingt, derselben in jeder *species* besondere Gesetze vorschreibend, da jede sich in ihrer Structur von den anderen unterscheidet. Der Form wohnt der innere Trieb bei, das normale Verhältniss der Theile und Functionen zu erhalten und alle Störungen desselben zu entfernen. Die Form ist auch bei der Fortpflanzung der bestimmende Factor.

Wenn man die Hoffnung hegt, die Gesetze des organischen Lebens aus den physikalischen und chemischen Gesetzen der Stoffe einst ableiten zu können, so gibt man sich einer, zwar in dem Geiste des wissenschaftlichen Strebens liegenden, aber doch nicht ganz wissenschaftlichen Leichtgläubigkeit hin. Dass die Annahme einer besonderen Lebenskraft falsch und

sinnlos ist, braucht freilich nicht weiter bewiesen zu werden. In der Welt der Organismen wirken keine anderen Kräfte, als die physikalischen und chemischen Kräfte der Stoffe, aus welchen die Organismen zusammengesetzt sind. Selbstverständlich vermag auch ein Organismus die physikalischen und chemischen Gesetze nicht zu suspendiren oder abzuändern. Die Gesetze sind unveränderlich, sie bedeuten ja nichts Anderes, als die Unveränderlichkeit gewisser Successionen und Coexistenzen der Erscheinungen. Aber ebenso unzweifelhaft ist die Thatsache, dass in den organischen Gebilden die Wirksamkeit der Kräfte und Gesetze der Natur auf eine Weise benutzt und geleitet wird, deren Analogon in der anorganischen Natur nirgends anzutreffen ist. Mit demselben Recht, wie die Erzeugnisse der organischen Natur, könnte man auch die Producte der menschlichen Industrie aus den physikalischen Gesetzen der Stoffe abzuleiten hoffen. Denn wir arbeiten ja auch mit keinen anderen Kräften, als denen, welche den Stoffen eigen sind, und vermögen ebensowenig die Gesetze derselben zu ändern. Wäre es darum richtig, zu sagen, dass das Entstehen der Producte unserer Arbeit aus den Gesetzen der Materialien allein begreiflich gemacht werden könne?

Wir haben keinen Grund, in der organischen Welt die Aeusserung eines *besonderen Princip*s zu sehen, welches von dem allgemeinen wirkenden Princip der Natur verschieden wäre; aber wir müssen nothwendig in der organischen Natur eine *besondere Aeusserung* dieses Princip's anerkennen, welche von allen anderen Aeusserungen und Bethätigungen desselben specifisch verschieden ist.

Das Bestreben, organische Bildungen mechanisch zu erklären, hat in der Lehre *Darwin's* die gelungenste und bedeutendste Vertretung gefunden, daher wird es am zweckmässigsten sein, jene Bestrebung mit besonderer Rücksicht auf die Lehre *Darwin's* zu betrachten.

3. Bemerkungen über die Lehre Darwin's.

Was nun zuerst auffällt, ist die Aufregung, das leidenschaftliche Interesse, welches *Darwin's* Theorie in den gebildeten Kreisen erweckt hat. Wie ruhig ist die Entdeckung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft aufgenommen worden, und doch ist diese für die Wissenschaft ebenso wichtig oder noch wichtiger als die Theorie *Darwin's*. Es waren also nicht rein wissenschaftliche Interessen allein, welche durch diese letztere besonders berührt worden sind, sondern auch andere, die den Menschen mehr am Herzen liegen. In der That ist es die allgemeine Meinung, sowohl der Anhänger wie der Gegner der Lehre *Darwin's*, dass dieselbe für die ganze Weltanschauung und insbesondere für die religiöse Frage entscheidend sei. Wer unter Gott ein menschenähnliches wirkendes Princip versteht, der muss allerdings in der Lehre *Darwin's* einen gefährlichen Feind seiner Religion sehen. Allein mit der richtig verstandenen Religion, sowie mit der eigentlich philosophischen Anschauung der Dinge hat *Darwin's* Lehre nichts zu schaffen. Sie kann denselben, soweit sie richtig ist, in keiner Weise entgegengesetzt sein, aber auch für dieselben keine principielle Wichtigkeit haben.

Es gibt zwei allgemein verbreitete Versehen, welche der Lehre *Darwin's* eine ihr in der That nicht zukommende entscheidende Bedeutung verliehen haben. Erstens sieht man nicht ein, dass diese Lehre, ebenso wie jede naturwissenschaftliche Theorie, oder genauer, wie jede Lehre, die sich auf Körper bezieht, eine bloss bedingte, empirische Gültigkeit hat. Denn unserer Vorstellung der Körper entsprechen, wie ich schon ausführlich bewiesen habe, keine wirklichen Dinge ausser uns, sondern nur eine wirklich vorhandene Naturreinrichtung der Empfindungen in uns. Zweitens, begreift man nicht, dass das Unbedingte, also Gott, nicht den zureichenden Grund des Naturlaufs enthält, kein wirkendes Princip ist, und dass mithin die Religion an der Entscheidung natur-

wissenschaftlicher Fragen gar nicht betheiligt sein kann. Nur wer diese beiden Punkte begriffen hat, wird der Lehre *Darwin's* ihren richtigen Platz anweisen können.

Auch wenn es gelingen könnte, die ganze Fülle und die Entwicklung organischer Bildungen aus den Eigenschaften und den Gesetzen der anorganischen Materie abzuleiten, so würde dadurch die Naturwissenschaft immer noch nicht zu einer Metaphysik erhoben sein, d. h. sie würde immer noch keine unbedingte Wahrheit und Gültigkeit erlangen. Der fundamentale Widerspruch, den alle naturwissenschaftlichen Lehren impliciren, ist der stets vorhandene Zeuge davon. Das ist der Widerspruch zwischen dem Begriffe der Körper, welcher vollkommene Relationslosigkeit derselben fordert, und dem wirklichen Inhalt der Naturwissenschaft, der von den Körpern nichts als ihre Relationen bietet. So setzt schon das elementarste Gesetz der mechanischen Wirkung durch Stoss und Druck, wie ich oben gezeigt habe, selbst eine innere Anpassung der Körper aneinander voraus, welche mit ihrem Begriffe schlechthin unvereinbar, also in Wahrheit ganz undenkbar ist. Daraus folgt nun, dass zwar jeder gelungene Versuch, die Erscheinungen und Vorgänge der Natur auf mechanische Wirkungen zurückzuführen, ein wirklicher Gewinn für die Wissenschaft ist, dass aber die Unmöglichkeit einer solchen Zurückführung in besonderen Fällen (z. B. bei organischen Bildungen) an dem fundamentalen Thatbestand nichts ändert.

Den wirklichen Inhalt der Erfahrung bilden die Empfindungen, und diese haben eine der Wahrnehmung entzogene Seite, nach welcher sie untereinander zusammenhängen. Die allgemeine Form unserer Erfahrung aber besteht darin, dass wir in dem Inhalte derselben eine Welt von Körpern im Raume erkennen, und die Gesetze der Erfahrung sind dieser Erkenntniss factisch conform. Die Körper können nun ihrem Begriffe nach in keiner inneren Verbindung untereinander stehen und keine der Wahrnehmung entzogene Seite ihres Wesens haben,

wie die Empfindungen. Die Folge davon ist diese: In Wahrheit liegt der Grund einer gegebenen Erscheinung nicht in ihren gegebenen Ursachen oder Bedingungen allein, sondern ebenso sehr auch in der der Wahrnehmung entzogenen Seite der Natur, nach der die Erscheinungen untereinander zusammenhängen und die man Kraft nennt. Soweit aber die Natur als eine Körperwelt erkannt wird, darf man keine der Wahrnehmung entzogene Seite der Natur, keine innere verbindende Kraft in derselben annehmen, sondern alle Kraft als eine Eigenschaft der Bewegungen selbst ansehen und darum den zureichenden Grund jeder gegebenen Erscheinung in den vorhandenen Bewegungen selbst suchen, d. h. eine mechanische Erklärung derselben anstreben. Daraus ersieht man, dass die Wissenschaft zwar die Verpflichtung hat, überall nach der mechanischen Erklärung der Erscheinungen zu suchen, dass sie aber dieser Verpflichtung nie ganz nachkommen kann, dass der Grund der Erscheinungen in Wahrheit nie in den gegebenen Objecten, deren Eigenschaften und Zuständen allein liegen kann, sondern ebenso sehr auch in der der Wahrnehmung entzogenen Seite der Natur vorauszusetzen ist. Daher haben wir keinen vernünftigen Grund, uns gegen die Anerkennung der Kraft oder einer besonderen gegebenen Aeusserungsweise derselben zu sträuben.

Nur unter diesem Gesichtspunkt ist eine vollkommen unbefangene Auffassung der Data der Erfahrung und namentlich der organischen Bildungen in der Natur möglich. Unter diesem Gesichtspunkt wollen wir auch die Ansprüche und die Leistungen der Lehre *Darwin's* kurz betrachten.

Wenn gefragt wird: Was ist wahrscheinlicher, dass die höheren Organismen aus den nächststehenden niedrigeren oder direct aus den anorganischen Stoffen sich gebildet haben? so wird natürlich jeder unbefangene Mensch antworten, dass das erstere das wahrscheinlichere, ja das einzige Wahrscheinliche ist. So weit ist also jeder unbefangene Mensch nothwendig ein Darwinianer oder Evolutionist. Ferner sind der Kampf

der Organismen ums Dasein und die daraus entstehende natürliche Zuchtwahl derselben unbestreitbare Thatsachen, welche constatirt oder entdeckt zu haben, der gerechte Ruhm *Darwin's* ist. Wenn aber enthusiastische Anhänger seiner Lehre glauben, dass die ganze Fülle organischer Formen lediglich durch natürliche Zuchtwahl, durch Anpassung und Vererbung entstanden sei, so kann ein unbefangener Mensch nur den Kopf darüber schütteln. Denn was behaupten eigentlich diese begeisterten Schüler *Darwin's*? Nichts Anderes als dass die ganze Fülle der organischen Formen lediglich in äusseren, den Organismen selbst fremden und zufälligen Umständen ihren Grund und Ursprung habe. Alle Aenderung der Form soll darnach durch äussere Ursachen bewirkt sein, und die Organismen sollen bloss das Vermögen zu eigen haben, eine so zufällig entstandene Aenderung durch Vererbung auf ihre Nachkommen zu übertragen. Dies wird nun kein unbefangener Mensch auch nur einen Augenblick glauben. Aus einem *Bathybius* durch Anpassung und Vererbung die ganze Reihe der Organismen ableiten, heisst einfach, aus nichts etwas machen.

Ist es doch von vornherein klar, dass die Organismen ein gewisses, und wahrscheinlich nicht unbeträchtliches, Maass innerer Ausbildung schon besitzen müssen, damit ihnen eine weitere Differenzirung ihrer Organe im Kampf ums Dasein überhaupt vortheilhaft sein kann. Wie eine einfache Zelle oder gar ein hüllenloses Plasma von einer Complication ihrer Structur für den Zweck ihrer Erhaltung etwas gewinnen könnten, ist durchaus nicht abzusehen. Da hat das Einfachere offenbar mehr Chancen sich zu erhalten, als das Complicirtere, welches ja selbst aus einfacheren Theilen besteht und also von der Erhaltung dieser Theile selbst und deren Verbindung noch obendrein abhängt. Und was die Natur der höheren Organismen betrifft, wie Vieles ist da nicht nachgewiesen worden, was mit dem Kampf ums Dasein und der natürlichen Zuchtwahl entweder gar nichts zu thun hat oder den Wirkungen derselben sogar entgegengesetzt ist.

Die besonnenen Menschen sind daher darin einig, dass man einen den Organismen selbst eignen oder inhärenden Gestaltungstrieb anerkennen muss, welcher sich aber in seinen Wirkungen durch den Kampf ums Dasein und die daraus entstehende natürliche Zuchtwahl vielfach leiten und bestimmen lässt. Diesen Gestaltungstrieb darf man, ich wiederhole es noch einmal, nicht als ein besonderes Princip ansehen, welches von dem allgemeinen wirkenden Princip der Natur verschieden wäre, sondern nur als eine besondere Aeusserung dieses letzteren, deren Hervortreten an gewisse, in der anorganischen Welt selbst gegebene Bedingungen gebunden sein muss. Man braucht die Hoffnung nicht aufzugeben, einmal die Bedingungen aufzudecken, unter denen organische Gebilde aus anorganischen Stoffen entstehen können. Aber selbst wenn diese Bedingungen entdeckt werden, wird man immer noch nicht die organischen Gebilde aus den anorganischen Stoffen ableiten, aus deren Natur selbst erklären können. Denn man darf, wie oben gezeigt worden, die Bedingungen oder Ursachen einer Erscheinung nicht für den zureichenden Grund derselben halten. Die Ursachen einer Erscheinung sind bloss deren unveränderliche Antecedentien in der Zeit. Eine wirkliche Erklärung der organischen Gebilde wäre eine Aufgabe für die Mathematiker und bestünde darin, eine solche Bewegung der Atome auszudenken, aus welcher auf deductivem Wege nach mechanischen Gesetzen eingesehen werden könnte, wie sie zur Bildung eines lebenden Wesens mit allen seinen Organen und Functionen und der gegebenen Ordnung ihres Erscheinens führen muss. Man darf wohl ohne Anmaassung sagen, dass diese Aufgabe nie gelöst werden wird.

Wenn nun aber die positive Leistung der Lehre *Darwin's* und der mechanischen Naturerklärung überhaupt nie ihren Ansprüchen gleich kommen kann, so ist doch die negative Leistung derselben, die Bekämpfung der Teleologie nichtsdestoweniger ganz berechtigt und achtungswerth. Wenn es auch der Lehre *Darwin's* nie gelingen wird, die Zeichen eines

bildenden und ordnenden Princip in der Natur, welches mit der Vernunft oder Intelligenz unverkennbare Verwandtschaft zeigt, gleichsam wegzuescamotiren, so hat sie doch andererseits nachgewiesen, dass keine Spur einer bewussten Zweckthätigkeit in den Wirkungen dieses Principis zu sehen ist, dass dasselbe sich vielmehr willenlos den äusseren Umständen anpasst und durch diese bestimmen lässt.

Das grosse speculative Verdienst der Lehre *Darwin's* besteht vor Allem darin, auf die Wege oder die Weisen des Verfahrens der Natur in der Bildung organischer Wesen überhaupt aufmerksam gemacht zu haben. Denn bei näherem Zusehen hat es sich sofort herausgestellt, dass das Wirken der Natur bei aller Zweckmässigkeit dennoch keine bewusste Absicht verräth. Es läuft da so Vieles mit unter, was den vorausgesetzten Zwecken direct entgegenwirkt und ihre Zwecke selbst erreicht die Natur auf Wegen, welche kein mit Ueberlegung handelndes Wesen wählen würde.

Allein wo liegt denn das Richtige, wird man hier fragen, ob in der mechanischen oder in der teleologischen Erklärung der Natur? In keiner von beiden. Was die mechanische Naturerklärung betrifft, so habe ich sowohl die Berechtigung als auch die unübersteigliche Schranke derselben schon oben gezeigt und will jetzt die teleologische Auffassung prüfen, welche in der Natur das Wirken eines intelligenten Principis sieht.

4. Die Unhaltbarkeit des teleologischen Arguments.

Hier gilt es, zu begreifen, dass das wirkende Princip der Natur der Vernunft oder Intelligenz in uns *nicht ähnlich*, wohl aber *verwandt* ist. Dieser Unterschied ist wesentlich und nicht so leicht zu fassen; darum werde ich ihn mit Sorgfalt zu beleuchten suchen.

Da die Wesensähnlichkeit mehrerer Objecte in der Regel ein Zeichen ihres gemeinsamen Ursprungs, also ihrer Verwandtschaft unter einander ist, so hat sich bei den Menschen

durch Association der Vorstellungen der Hang herausgebildet, Verwandtschaft und Aehnlichkeit der Dinge als durchaus unzertrennlich von einander zu denken. Demgemäss schliesst man mit vollkommener Zuversicht von der Aehnlichkeit der Wirkungen auf die Aehnlichkeit ihrer Gründe und begreift in der Regel kaum, wie Jemand Anstoss daran nehmen kann. Nichtsdestoweniger zeigt uns die Erfahrung selbst Fälle von Verwandtschaft *ohne* Aehnlichkeit in Menge. Nichts kann z. B. einander unähnlicher sein, als das Weibchen und das Männchen gewisser Thiergeschlechter, und doch sind sie unter einander verwandt und haben einen gemeinsamen Ursprung. Ja, was kann einander unähnlicher sein, als die Raupe und der Schmetterling, der aus ihr hervorgeht? und doch sind sie untereinander nicht allein verwandt, sondern sind sogar ein und dasselbe thierische Individuum in zwei verschiedenen Phasen seiner Entwicklung. Gleiche Fälle bietet auch die anorganische Natur in der Isomerie und der Polymorphie der Stoffe. Also ist Verwandtschaft ohne Aehnlichkeit möglich, und eben dieses macht die Argumente der Teleologen hin-fällig.

Eine der bündigsten Darstellungen des teleologischen Arguments hat meines Wissens *St. Mill* in seiner Abhandlung über den Theismus gegeben, und ich will dieselbe daher hier als das Muster einer teleologischen Argumentation an-führen.

Der Schluss aus den zweckmässigen Wirkungen der Natur, z. B. aus der Beschaffenheit des Auges auf eine intelligente Ursache derselben ist, sagt *Mill*, eine gültige Induction nach der von ihm sogenannten Methode der Uebereinstimmung und kann folgendermassen logisch analysirt werden:

»Die Theile, aus denen das Auge besteht und die Collo-cationen, welche die Anordnung dieser Theile ausmachen, gleichen einander in dieser sehr bemerkenswerthen Eigen-schaft, dass sie alle dazu beitragen, dem Thiere das Sehen zu ermöglichen. Indem diese Dinge so sind, wie sie sind

sieht daß Thier; wäre irgend eins unter denselben anders, als es ist, so würde das Thier grösstentheils entweder gar nicht oder nicht gleich gut sehen können.*) Und dies ist die einzige merkliche Aehnlichkeit, welche wir speciell unter den Theilen des Auges finden. Nun hat aber die besondere Zusammensetzung organischer Elemente, die wir ein Auge nennen, in jedem einzelnen Falle einen Anfang in der Zeit und muss folglich durch eine oder mehrere Ursachen zusammengebracht worden sein. Die Zahl der Fälle ist unermesslich grösser, als durch die Regeln der inductiven Logik gefordert wird, um ein zufälliges Zusammentreffen unabhängiger Ursachen in diesem Fall auszuschliessen, oder nach dem technischen Ausdruck, um den Zufall zu eliminiren. Wir sind folglich nach den Principien der Induction zu dem Schlusse berechtigt, dass dasjenige, was alle diese Elemente zusammengebracht hat, eine ihnen allen gemeinsame Ursache gewesen sein muss. Und da diese Elemente bloss in dem einen Umstand übereinstimmen, dass sie durch ihr Zusammenwirken das Sehen ermöglichen, so muss irgend ein causaler Zusammenhang bestehen zwischen der Ursache, welche jene Elemente alle zusammengebracht hat und der Thatsache des Sehens Nun kann das Sehen, da es nicht vor, sondern erst nach der Zusammensetzung der organischen Elemente zu einem Auge entsteht, nicht in der Eigenschaft einer wirkenden (*efficient*), sondern nur in der Eigenschaft einer End-Ursache mit der Bildung des Auges im Zusammenhang stehen. Das heisst, nicht das Sehen selbst, sondern eine präexistirende Vorstellung von demselben muss die wirkende Ursache des Auges sein. Aber damit wird der Ursprung desselben in

*) Diese Behauptung ist nicht ganz genau. Denn die Structur auch des menschlichen Auges hat viele Unvollkommenheiten oder Mängel. Darüber kann man *Helmholts'* Abhandlung über die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens im 2. Heft seiner „Populären Vorträge“ vergleichen.

einem intelligenten Willen constatirt. (« *Three Essays on Religion*, 1875, p. 170—2).

Mill hat hier einen einzigen, aber ganz fundamentalen Umstand nicht in Rechnung gebracht. Das teleologische Argument würde in der That vollkommen gültig sein, wenn das wirkende Princip der Natur eine Ursache in demselben Sinne wäre, in welchem ein Mensch oder überhaupt ein individuelles Ding Ursache ist. Allein dies ist gerade nicht der Fall. Das wirkende Princip der Natur ist, wie wir gesehen haben, nicht eine individuelle Ursache, sondern das allgemeine Substrat aller ursächlichen Verhältnisse selbst, das Band, welches die Ursachen mit ihren Wirkungen verknüpft und ihre Causalität vermittelt. Kein individuelles Ding kann anders, als durch Vermittlung dieses allgemeinen Substrats oder Bandes Ursache sein. Sobald dieses begriffen ist, wird es klar, dass jeder Schluss auf die Aehnlichkeit des allgemeinen wirkenden Principis der Natur mit irgend einer individuellen Ursache nothwendig ein Fehlschluss ist, so auch speciell der Schluss auf die Absichtlichkeit in dem Wirken dieses Principis, auf das Vorhandensein von Vorstellungen in demselben.

Das Wesen einer Vorstellung als solcher besteht, wie ich schon ausführlich gezeigt habe, darin, dass sie sich auf einen ausser ihr liegenden Gegenstand wesentlich bezieht, ihren Inhalt Gegenständen zuschreibt oder von solchen behauptet. Unter Zweckmässigkeit versteht man nun die Causalität nach Vorstellungen. Zweck ist, was vorher schon in der Vorstellung und infolge dessen erst auch in der Wirklichkeit existirt. Dazu ist aber nöthig, dass die Vorstellung (des Zwecks) und die Gegenstände, in welchen derselbe realisirt wird, ausser einander liegen. Wenn ein Künstler verschiedene Materialien aussucht, auf die nöthige Weise bearbeitet und zu einer Uhr zusammenfügt, so ist das ein zweckmässiges und zweckbewusstes Wirken. Denn er musste die Vorstellung von den Materialien und von ihrer Einrichtung für einen be-

stimmten Zweck vorher schon haben. Wenn aber die gestaltende Kraft den Materialien selbst innewohnt, dann fehlt ihr gerade das Wesentliche und Unterscheidende einer Vorstellung als solcher, nämlich die Beziehung auf einen ausser ihr liegenden Gegenstand. Und dies ist gerade bei dem wirkenden Princip der Natur der Fall.

5. Von dem in der Natur waltenden Logos.

»Aber«, wird man hier fragen, »was hat denn die so frappante Aehnlichkeit gewisser Erzeugnisse der Natur mit den Producten einer Intelligenz, was haben die nicht wegzu-demonstrirenden Zeichen einer ordnenden und gestaltenden Vernunft vor Allem in der Welt der Organismen zu bedeuten? Soll etwa aus der Beschaffenheit der Wirkungen gar kein Schluss auf die Natur der Ursache gestattet sein, wenn dieselbe nicht Ursache im gewöhnlichen Sinne ist?«

Wohl ist ein solcher Schluss gestattet und berechtigt; nur darf man in diesem Falle aus der Aehnlichkeit der Wirkungen nicht eine Aehnlichkeit, sondern bloss eine *Verwandtschaft* der Ursachen folgern. So folgert man auch aus dem Umstand, dass Kohle und Diamant bei der Verbrennung beide Kohlensäure ergeben, mit Recht die Verwandtschaft dieser beiden Stoffe; aber Kohle und Diamant zeigen dennoch keine Aehnlichkeit in ihren physikalischen Eigenschaften. Wir müssen also jetzt sehen, was die Verwandtschaft des wirkenden Principis der Natur mit der Vernunft oder Intelligenz in uns bedeuten kann.

Das Allgemeine ist, wie man weiss, dasjenige, was vielen individuellen Gegenständen gemeinsam ist, und dies kann zweierlei bedeuten: 1) Entweder eine Qualität, welche sich in vielen Dingen vorfindet, oder 2) etwas, das viele Dinge untereinander verbindet. So ist z. B. die Farbe eine allgemeine Eigenschaft der Körper, weil sie in allen angetroffen wird. So ist auch die Gravitation eine allgemeine Eigenschaft

der Körper, nicht allein weil sie sich in allen vorfindet, sondern auch alle untereinander verknüpft. Ein solches Allgemeines, welches vielen Gegenständen innewohnt, kann natürlich nicht selbst etwas Individuelles sein und kein abgesondertes Dasein und Bestehen ausser jenen Gegenständen haben. Dieser Art ist nun das allgemeine wirkende Princip der Natur, wie ich schon im vorhergehenden Kapitel gezeigt habe.

Aber es kann auch ein Individuum etwas Allgemeines sein, nur freilich auf eine ganz andere Weise, nämlich nicht dadurch, dass es vielen Gegenständen selbst innewohnt, sondern dadurch, dass es viele Gegenstände in seiner *Vorstellung* trägt. Unser Denken oder Bewusstsein ist nun offenbar ein solches Allgemeines. Dasselbe umfasst die ganze Welt, übersieht die Verhältnisse derselben und forscht nach ihren Gründen. Daher nennt man den Menschen mit Recht einen Mikrokosmos, denn er trägt eine ganze Welt, wenn auch nur ideell, in sich.

Wenn nun Alles in der Welt der Erfahrung einen gemeinsamen Ursprung hat, so ist klar, dass das reale Allgemeine im Makrokosmos dem ideellen Allgemeinen, d. h. dem Denken oder der Vernunft in uns *verwandt* sein und sich in ähnlichen Wirkungen offenbaren muss. Denn sie sind eben beide verschiedene Gestaltungen eines und desselben Principis. Wir werden es daher in der Ordnung finden, dass das Bewusstsein der Menschen diese seine Verwandtschaft mit dem allgemeinen wirkenden Princip der Natur schon längst herausgeföhlt und sogar übertrieben als eine Wesensähnlichkeit beider aufgefasst hat.

Eine Wesensähnlichkeit besteht aber zwischen beiden nicht, wie es schon durch die Verschiedenheit ihrer Existenzweise bedingt ist. Die Grundbestimmung unserer individuellen Natur ist das Zerfallen in ein Subject und ein Object des Erkennens, d. i. in Vorstellungen einerseits und in Geföhle und den aus diesen entspringenden Willen andererseits. Aber

dem wirkenden Princip der Natur ist dieses Zerfallen und dieser Gegensatz vollkommen fremd. Daher dürfen wir nicht von Gefühlen, von Vorstellungen und vom Willen in der Natur reden, denn solchen Ausdrücken können nur falsche Analogieschlüsse zu Grunde liegen. Man kann zwar sagen, dass das Intensive und Treibende in dem allgemeinen Princip der Natur, welches man vornehmlich Kraft nennt, dem Willen in uns, dagegen das Gestaltende und Ord nende, welches sich in der Gesetzmässigkeit der Dinge und Vorgänge offenbart, der Verunft oder dem Denken in uns entspreche. Allein in der Natur ist beides nicht zu trennen. Das Streben hat dort keine besondere Quelle, wie in uns die Gefühle eine solche für den Willen bilden, sondern dasselbe ist etwas dem Geschehen selbst Inhärirendes, gleichsam das Beharrungsvermögen dieses letzteren selbst. Der Unterschied zwischen dem Treibenden (dem Willen) und dem Gestaltenden (der Vorstellung), welchen wir in uns finden, fällt also dort weg. Daher hat weder das Streben, das Treibende in der Natur eine Aehnlichkeit mit unserem Willen, noch das Gestaltende eine Aehnlichkeit mit unserer Vorstellung.

Wenn wir das irreführende Bestreben aufgeben, in dem wirkenden Princip der Natur Aehnlichkeiten mit unserem eigenen Wesen aufzusuchen, und vielmehr das Verhältniss beider als das der Verwandtschaft auffassen, so sehen wir, dass das Allgemeine in uns und das Allgemeine in der Natur einander gegenseitig beleuchten. Das wirkende, bildende und formgebende Princip der Natur bleibt uns freilich stets verborgen, weil dasselbe nie Gegenstand der Wahrnehmung oder Anschauung werden kann. Aber wir begreifen doch warum die Natur in ihrem Wirken zwar ein blosser Mechanismus ist, ohne Absicht und Bewusstsein, und dennoch überall Planmässigkeit, harmonische Ordnung, einen kunstvollen Zusammenhang der Dinge, kurz Aehnlichkeit mit dem Wirken einer Intelligenz zeigt. Andererseits wird uns die Thatsache nicht mehr befremden, dass das erkennende Subject, welches sich

selber als ein so verschwindender Punkt in der Unermesslichkeit der Welt erscheint, dennoch eine unumgängliche Bedingung für die Existenz dieser Welt selbst bildet, dass das Subject oder die Gesammtheit der Subjecte der eigentliche Träger der erkannten Welt ist. Auch werden wir es natürlich finden, dass das am höchsten ausgebildete Subject, der Mensch, als ein zweiter Schöpfer der Natur auftritt, dieselbe seinen Zwecken gemäss umgestaltend. Der interessanteste Einblick aber, welchen uns jene Voraussetzung in die Natur der Dinge zu machen verstattet, ist gewiss folgender:

Wenn wir annehmen, dass jeder von uns, als erkennende Subjecte, das allgemeine Princip der Natur darstellt, wie es zu einem Individuum verdichtet oder concentrirt erscheint, so können wir einen stufenweisen Uebergang bemerken von dem realen, objectiven Allgemeinen, welches keine Spur von Individualität besitzt, bis zu der höchst entwickelten Individualität im Menschen, welche zugleich die höchste Ausbildung der Allgemeinheit einer anderen Art, der ideellen nämlich, darstellt.

In der anorganischen Natur und den Gesetzen derselben offenbart das wirkende Princip noch die reinste Allgemeinheit. Dort zeigt es sich noch in keiner Weise als das Princip eines einzelnen Dinges, sondern bloss als das verbindende Element aller Dinge überhaupt. Aber die erste Stufe in dem Uebergang desselben zur Concentration und Individualisirung sehen wir schon in den organischen unbelebten Körpern. Der organisirte Körper ist schon ein *Factum* ganz eigenthümlicher Art. Das wirkende Princip zeigt sich darin nicht allein als die Grundlage der allgemeinen Verhältnisse der Dinge, sondern auch als das Princip, welches die Individualität eines einzelnen Dinges als solchen bestimmt, oder wenn man sich so ausdrücken darf, die Seele desselben bildet. Die Triebe und Functionen des organischen Körpers sind immer noch blosser Aeusserungen des allgemein wirkenden Principis, aber dasselbe er-

scheint hier als das Innere eines einzelnen Dinges. Eine Rücksicht auf andere Dinge zeigt sich in einem organischen Körper (verstehet sich nur *als organischem*, denn derselbe Körper ist, als Stoff überhaupt, ganz den allgemeinen Gesetzen unterthan, welche die Relativität der Dinge offenbaren) nur insofern, als dieselben nothwendige Bedingungen seiner Existenz sind und zum Zweck der Erhaltung der letzteren benützt werden müssen. Ein Organismus hat somit sein Centrum in sich selbst und ist aus diesem Grunde mit Recht Selbstzweck genannt worden.

Die nächste Stufe in der Concentration und der Individualisirung des Allgemeinen ist nun noch viel eigenthümlicher und bedeutsamer. Das ist diejenige, wo das Allgemeine als Subject auftritt, und zwar zuerst, auf der niedrigsten Stufe der Thierheit, als blosses Gefühl des Behagens und des Unbehagens. Die Handlungen eines solchen niederen Thieres sind noch ganz mechanisch, geschehen ohne Absicht und Bewusstsein und unterscheiden sich von blossen Reflexwirkungen nur dadurch, dass sie durch das Medium der Gefühle hindurchgehen. Je höher wir indessen in der Reihe der Thierarten hinaufsteigen, eine um so höhere Ausbildung der Individualität tritt uns entgegen, welche genau Schritt hält mit dem Umfang der Erkenntnisse, die ein Thier erwerben kann, also mit der Erweiterung seines geistigen Horizonts, d. h. mit der Entwicklung seiner ideellen Allgemeinheit. Die Thiere, mit Ausnahme des Menschen, stehen noch ganz in der Dienstbarkeit der Natur. Die Natur schreibt denselben nicht bloss die Zwecke ihres Wirkens, sondern grösstentheils auch die Art, wie sie diese Zwecke erreichen oder verwirklichen müssen, vor. Das allgemeine Princip ist noch zum grössten Theil das eigentliche Wissende und Wirkende in den Thieren. Dieses leitet sie in dem Aufsuchen und der Wahl ihrer Nahrung, in ihren Geschlechtsangelegenheiten und ihrer Sorge für die Brut. Dasselbe lehrt die Vögel ihre Nester am zweckmässigsten bauen, die Bienen ihre Zellen formen, die Insecten ihre Eier gerade an

die passendsten Orte legen, überhaupt die zweckmässigsten Einrichtungen für Erhaltung des Individuums und der *species* treffen. Bekannt ist die Thatsache, dass Thiere manchmal Dinge vorbereiten, von denen sie keine Erfahrung, und Zwecke ausführen, von denen sie keine Vorstellung haben können. Dieses Walten des allgemeinen Princip's in den Handlungen der Thiere nennt man den Instinkt derselben. *) Allein der Instinkt bestimmt natürlich die Handlungen der Thiere nicht bis in die kleinsten Details hinein. Vieles ist der eigenen Erfahrung und Ueberlegung des Thieres überlassen, und zwar um so mehr, je höher sich das Thier zur selbständigen Individualität entwickelt, d. h. je mehr Erfahrungen dasselbe gesammelt und je grössere Herrschaft es über dieselben erlangt hat. Oft ist es gewiss nicht leicht zu sagen, wie viel durch blossen Instinkt und wie viel durch eigene Ueberlegung zu Stande gebracht wird. Wir sehen also eine fortschreitende Befreiung des Individuums von dem realen, objectiven Allgemeinen, eine fortschreitende Ausbildung der Individualität desselben, welche der Ausbildung der subjectiven, ideellen Allgemeinheit in ihm, d. h. der Erweiterung seines geistigen Horizonts oder seines Gesichtsfeldes parallel geht.

Im Menschen erreicht diese fortschreitende Entwicklung ihre höchste Stufe. Hier zeigt sich uns wieder etwas Eigen-

*) Hier muss ich der Erklärungsweise gedenken, nach welcher die Instinkte der Thiere eine Folge angeerbter Erfahrungen sind. Mit dieser Erklärungsweise hat es dieselbe Bewandtniss, wie mit der Lehre *Darwin's* überhaupt. Es ist etwas Wahres in ihr, aber sie reicht bei weitem nicht aus, von allen einschlägigen Thatsachen Rechenschaft zu geben. Da die Thiere für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse selbst sorgen müssen, so ist von vornherein klar, dass sie gar nicht hätten bestehen, also auch keine Erfahrungen sammeln können, ohne eine Anleitung durch vorher schon vorhandene Instinkte. Oder soll man etwa die Bedürfnisse der Thiere selbst für erworben halten? Allein so etwas könnte man nur im Scherz behaupten.

thümliches, Neues, welches sich bei den Thieren gar nicht, auch nicht der Anlage nach, vorfindet. Der Mensch besitzt nämlich einen weiteren geistigen Gesichtskreis nicht bloss in dem Sinne, dass er mehr Kenntnisse hat, als das Thier, sondern noch in dem viel wesentlicheren Sinne, dass er ein Bewusstsein von dem *Allgemeinen als solchen*, d. h. von den Gesetzen und den Gattungen der Dinge hat. Hier tritt das Subject offen als etwas (ideell) Allgemeines auf, und eben darauf beruht die ungleich grössere Selbständigkeit seiner Individualität, die grössere Unabhängigkeit derselben von dem allgemeinen wirkenden Princip der Natur und deren Gesetzen. Ja, der Mensch gelangt endlich dahin, das empirische Grundgesetz alles Lebenden, welches auch die Grundbedingung seiner eigenen Individualität bildet, nämlich den Egoismus zu prüfen und an dem Werth der Individualität selbst zu zweifeln. Und je mehr ein Mensch sich von den Banden der Individualität und deren Bedingungen befreit, je mehr er selbst sich zur Allgemeinheit erweitert, um so grössere Ausbildung und Selbstständigkeit erlangt er, als Individuum, um so freier steht er der Natur gegenüber. Die höchste Entfaltung der Individualität würde nur in einem Menschen erreicht werden, welcher die allgemeinsten, den ganzen Zusammenhang der Dinge überschauenden Einsichten mit den weitesten Sympathien und der grössten Unabhängigkeit von den Trieben seiner empirischen Natur in sich vereinigte.

Aber diese höchste Ausbildung der Individualität setzt schon eine Grundlage voraus, welche von dem allgemeinen wirkenden Princip der Natur durchaus verschieden ist. Bis jetzt haben wir nämlich bloss die *Verwandtschaft* dieses wirkenden Principis mit unserem eigenen Wesen ins Auge gefasst. Wir dürfen aber ebensowenig das unserem Wesen *Fremde* in diesem Princip ausser Acht lassen. Dieses Princip ist nämlich bloss unserem *empirischen* Wesen verwandt, dagegen ist es dem wahren Kern unseres Wesens und des Wesens aller Dinge überhaupt fremd. Das Fremde, ja Unheimliche des wirken-

den Princip der Natur zeigt sich vor Allem darin, dass dasselbe die Quelle aller Uebel ist oder den Grund der Gesetze enthält, nach welchen alle Uebel in der Welt entstehen und unterhalten werden. Schon das empirische Grundgesetz alles Lebenden, welches die Basis aller Individualität bildet, der Egoismus, führt nothwendig zum Kampf um die Bedingungen der Existenz, ist also eine nothwendige und unerschöpfliche Quelle des Uebels und des Bösen. Am grellsten offenbart sich jedoch das Finstere und Unheimliche des natürlichen Logos in dem grausamen Gesetze, dass die lebenden Wesen einander zur Nahrung dienen müssen. Darin erweist sich das Uebel und das Böse als ein integrierender Bestandtheil der natürlichen Ordnung der Dinge, nicht als ein bloss zufälliger Begleiter oder eine zufällige Folge der Wirksamkeit ihrer Gesetze. Daher widerstrebt dieses Gesetz unserer Vernunft am meisten und alle Versuche, dasselbe vor den Augen der Vernunft zu rechtfertigen, erscheinen uns als ein blosses Geschwätz, welches seinen Grund in einer unhaltbaren vorgefassten Annahme hat. Diese vorgefasste Annahme ist nämlich die Voraussetzung, dass das wirkende Princip der Natur, der sich in dieser bethätigende und offenbarende Logos identisch sei mit dem Unbedingten, welches der Consequenz des Begriffes *a priori* gemäss als das rein Gute, als das Göttliche gedacht werden muss. Aus dieser Identificirung entspringen die handgreiflichen und unaustilgbaren Widersprüche in allem Theismus und allem Pantheismus.

Aber wie kann sich die Stimme der Vernunft in diesem Punkte Gehör verschaffen? Muss sie doch hier gegen ein am tiefsten eingewurzelt Vorurtheil ankämpfen. Schon seit Jahrtausenden laborirt die Menschheit unter einem schweren doppelten Missverständniss und eine unermessliche Menge geistiger Kraft ist von den Menschen vergeudet worden, die sich mit demselben abgequält haben, anderer schlimmen Folgen nicht zu gedenken. Die eine Seite dieses Missverständnisses ist die, dass man das wirkende Princip der Natur mit

dem Unbedingten, mit Gott verwechselt, die andere, — dass man dasselbe als dem Menschen ähnlich fasst. Nun sind erstens das wirkende Princip der Natur und das Unbedingte so weit entfernt, mit einander identisch zu sein, dass sie vielmehr ihrem Wesen nach den grössten Gegensatz bilden. Das wirkende Princip ist, wie wir gesehen haben, nichts Anderes, als die Welt der Erfahrung selbst nach der Seite ihres Daseins, wo das in der Wahrnehmung getrennt Gegebene untereinander verbunden ist. Aber wir wissen, dass die Verbindung oder Vereinigung des Verschiedenen gerade dasjenige in der Welt der Erfahrung ist, was dem Wesen der Dinge an sich, d. h. dem Unbedingten fremd ist, mit dessen Begriffe nicht übereinstimmt. In der Vereinigung des Verschiedenen wurzelt ja alles Bedingtsein als solches; das Bedingtsein eines Gegenstandes ist eben in erster Linie dessen Abhängigkeit von anderen Dingen, also dessen Verbindung mit diesen. Was kann folglich verkehrter sein, als der Einfall, den inneren Zusammenhang der Dinge mit dem Unbedingten zu verwechseln? Aber dazu kommt noch das andere Missverständniss, dass man das wirkende Princip der Natur und das Unbedingte, welche von einander nicht unterschieden werden, als menschenähnlich denken, mit Willen und Intelligenz ausstatten will. So sehr ungleich auch diese beiden sind, so stimmen sie doch darin überein, dass keines von den beiden menschenähnlich, mit Willen und Intelligenz begabt ist. Sie sind wohl beide mit dem Menschen verwandt, aber selbstverständlich nach zwei ganz verschiedenen Seiten seines Wesens. Das wirkende Princip, das Allgemeine in der Natur ist mit dem empirischen Wesen des Menschen, mit dessen Willen und dessen Denken verwandt, das Unbedingte dagegen ist mit dem höheren, nientempirischen Wesen des Menschen verwandt, ja dasselbe ist nichts Anderes, als das höhere, nientempirische Wesen der Dinge überhaupt. Doch ist dies Alles eine so klare Folgerung aus den in diesem Werke festgestellten Principien, dass ich

mich nicht weiter darüber zu verbreiten brauche. Wer jene Principien begriffen hat, wird von selbst zu dieser Folgerung kommen, und wer dieselben nicht begriffen hat, dem können alle meine Ausführungen nichts helfen und nichts nützen.

ZWEITES BUCH.

DAS ICH.

ERSTES KAPITEL.

VON DER NATUR UND DER EINHEIT DES ICH.



Ueber die Natur und Einheit des Ich habe ich viele Auseinandersetzungen gelesen und musste zu der Ueberzeugung kommen, dass im Grunde niemand davon etwas weiss. Auch bin ich mit *St. Mill* der Meinung, dass die Unzulänglichkeit aller Theorien und Ansichten über diesen Gegenstand ihren Grund in der Natur des Gegenstandes selbst hat, als welcher kein rechtes Verständniss zulässt. Um so mehr müssen wir bestrebt sein, den reinen Thatbestand der Sache mit aller möglichen Präcision aufzunehmen, Alles, was von diesem Gegenstande, trotz seiner Unbegreiflichkeit, mit Gewissheit erkannt werden kann, sorgfältig aufzusuchen und zu registriren.

Unser Ich ist untrennbar von unserer Selbsterkenntniss, ja Ich und Selbsterkenntniss sind Wechselbegriffe. Zuerst ist es nun für uns eine grosse Stütze, dass wir, wie ich im 1. Bande d. *W.* gezeigt habe, mit Sicherheit annehmen können, dass auch in der Erkenntniss unserer inneren Zustände die Vorstellungen, die wir von diesen haben, etwas von ihnen selbst Unterschiedenes und Getrenntes sind. Demgemäss müssen wir im Ich nicht etwa bloss zwei Seiten, sondern geradezu zwei Hälften unterscheiden, eine objective und eine subjective. Die objective Hälfte des Ich besteht aus den Gefühlen (der Lust und der Unlust), den objectiven Empfindungen (von Farben, Tönen u. s. w.), den Willensregungen und den Affectionen oder Emotionen des Gemüths (wie Furcht, Hoffnung,

Liebe, Hass u. s. w.). Alle diese Dinge sind nicht das Wissende, sondern das Gewusste in uns. Die subjective, die wissende Hälfte unseres Ich besteht aus den Vorstellungen, die wir von diesen und von anderen Gegenständen haben.

Wir können uns keinen genügenden Begriff weder von der Einheit unserer Gefühle, noch von der Einheit unserer Vorstellungen unter einander (d. h. von der Einheit des vorstellenden Subjects in uns), noch endlich von dem Grunde machen, welcher die subjective und die objective Hälfte, das Wissende und das Gewusste in uns zu der Einheit unseres Ich zusammenfügt. Aber eine Thatsache von Wichtigkeit können wir constatiren, nämlich die, dass der Schwerpunkt gleichsam der Einheit unseres Ich in der subjectiven, vorstellenden Hälfte unseres Wesens liegt. Das vorstellende und erkennende Subject ist dasjenige in uns, was den Beziehungspunkt und das Kriterium zur Unterscheidung des uns Eigenen und des uns Fremden in dem gegebenen Inhalte abgibt und diese Unterscheidung selbst vollzieht. Das erkennende Subject ist daher der Grundpfeiler unserer Einheit oder Identität. Die Einheit unseres Selbst oder unseres Ich ist vor allen Dingen die Einheit unseres Selbstbewusstseins. Dieser Satz ist schon von *Locke* aufgestellt worden und hat seitdem viele Anfechtungen erfahren, aber ohne dass man hätte zeigen können, worin denn sonst die Einheit und Identität unseres Ich bestehe.

Auf eine durchaus verständige Weise hat *Locke* in seinem Essay (in dem Kapitel über Identität) ausgeführt, dass die empirische Individualität, die factische Persönlichkeit ganz und gar an der Einheit und Continuität des Selbstbewusstseins hängt, gleichviel wie man sich dieselbe metaphysisch erklären will. Er hat gezeigt, dass wenn die Einheit des Selbstbewusstseins durch das Zusammenwirken einer Vielheit von Substanzen hervorgebracht wäre — wie es z. B. die Materialisten annehmen — dieselbe dennoch eine einheitliche Persönlichkeit bilden würde, gerade wie bei der Annahme einer einzigen

Substanz des Ich; und dass umgekehrt, wenn man eine und dieselbe Substanz des Ich annimmt, welche aber ihre früheren Erlebnisse vergessen hätte, deren gegenwärtiges Selbstbewusstsein also in keinem Zusammenhang mit dem früheren stände, — wie bei der Annahme einer Präexistenz der Seelen, die sich ihrer früheren Zustände nicht mehr erinnern — diese eine Substanz zu verschiedenen Zeiten mehrere verschiedene Ich oder Persönlichkeiten bilden würde, die einander ebenso fremd sind, als wären sie verschiedenen Substanzen angehörend. Aber diese Ausführungen *Locke's* haben natürlich wenig genützt. Ueberall steht der richtigen Auffassung der Thatsachen die metaphysische Erklärung derselben im Wege und man will durchaus nicht begreifen, dass die Thatsachen stets die gleichen bleiben, ob man sie auf die eine oder die andere Weise erklärt.

Wir müssen nun alle die erwähnten Punkte erwägen und zuerst die objectiven Empfindungen (Farben, Töne u. s. w.) aus unserer Betrachtung vorläufig ausscheiden. Denn obgleich diese einen Theil des gegebenen Inhalts der Erkenntniss bilden, so gehören sie doch nicht zu unserem eigenen, individuellen Wesen, weil wir in ihnen nichts uns persönlich Eigenes erkennen können. Dieser Inhalt ist zwar unserem Ich beigesellt und von demselben gar nicht zu trennen, ist aber dennoch nicht ein Moment oder ein Bestandtheil unserer eigenen Beschaffenheit, sondern in diesem Inhalte sehen wir vielmehr das Andere, uns Fremde, das Nicht-Ich, ja sogar eine äussere Welt. Und wenn dies von den objectiven Empfindungen überhaupt gilt, so gilt es auch von derjenigen beherrlichen Gruppe derselben, die wir unseren Leib nennen. Auch unser Leib ist etwas unserem Ich Fremdes und Aeusseres, bildet keinen ursprünglichen Bestandtheil unseres Selbstbewusstseins. Dieses habe ich schon oben (S. 57 ff.) nachgewiesen.

Betrachten wir nun zuerst unsere Gefühle der Lust und der Unlust, welche im Gegensatz zu den objectiven Empfin-

dungen gewiss unser Eigenstes sind. Es ist eigentlich nicht denkbar, dass die wechselnden Gefühle von Lust und Unlust selbständige Objecte oder Vorgänge seien, ohne ein Ding, dessen Zustände sie wären, welches abwechselnd Lust und Unlust fühlte und in deren Succession sich selbst gleich bliebe. Diese Gefühle müssen als blosser Accidenzien oder Modificationen eines fühlenden Wesens gefasst werden. Wenn wir aber zusehen, was für ein Ding denn in unseren Gefühlen gegeben ist, welches abwechselnd bald Lust, bald Unlust fühlt und in deren Wechsel dennoch eine sichselbstgleichbleibende Beschaffenheit beibehält, so finden wir keins. Die Beschaffenheit eines solchen Dinges könnte auch offenbar nicht in den wechselnden Gefühlen bestehen, denn sie muss durch allen Wechsel derselben hindurch unverändert beharren; aber in den Gefühlen kann uns natürlich nichts Weiteres gegeben sein, als die Gefühle selbst. Ja, es ist gar nicht denkbar, dass eine reale Einheit Veränderungen, Modificationen erleiden und zugleich dieselbe Einheit, dasselbe Ding bleiben könnte. Denn sie würde dann contradictorisch Entgegengesetztes in sich vereinigen. Die einzige Veränderung, welche ohne Widerspruch an einem realen Dinge gedacht werden kann, ist die Bewegung, als welche nicht die Beschaffenheit des Dinges selbst, sondern nur dessen äusserliches Verhältniss zu anderen Dingen trifft. Es gibt also kein fühlendes Wesen als Substanz und Träger der Gefühle. Die Einheit unserer wechselnden Gefühle liegt denn auch nicht in einer solchen Substanz, sondern in der vorstellenden Hälfte des Ich, in dem Subjecte, welches diese Gefühle als die *seinigen* erkennt. Das vorstellende Subject ist nicht unmittelbar selbst das Fühlende in uns, — denn wie es sich früher erwiesen hat, ist die Vorstellung, die wir von einem Gefühl haben, von diesem Gefühl selbst verschieden — aber das Subject ist dasjenige, was den Beziehungspunkt abgibt, in Rücksicht auf welchen die Gefühle als die wechselnden Zustände *desselben* Wesens erkannt werden. Nur dadurch, dass das erkennende Subject infolge einer

inneren Intuition die Gefühle auf sich bezieht oder sich eignet, werden dieselben in die Einheit des Ich aufgenommen und bilden ein Moment desselben. Auf dem erkennenden Subjecte beruht also die Einheit unseres Ich überhaupt und man muss dasselbe daher vor Allem ins Auge fassen.

Wenn einige Empiristen das Ich als eine blossе Reihe von Gefühlen und Vorstellungen definiren, so könnte dies höchstens von den Gefühlen gelten, nicht aber von den Vorstellungen, welche nur als Acte eines einheitlichen Subjects gefasst werden können. In dem 1. Bande d. W. habe ich gezeigt, dass jedes Urtheil, wo zwei Dinge zusammengefasst werden, das eine von dem anderen prädicirt oder überhaupt ein Verhältniss der beiden erkannt wird, die Einheit des urtheilenden Subjects voraussetzt, welches die Vorstellungen dieser Dinge in seinem Bewusstsein vereinigt. Auf dem Gesetze des Subjects, die in seiner Wahrnehmung gegebenen Gefühle als *seine eigenen Zustände*, oder mit anderen Worten, in diesen Gefühlen *sich selbst* zu erkennen, beruht die Einheit des Ich, und somit das Ich selber.

Das ursprüngliche allgemeine Gesetz des erkennenden Subjects besteht, wie schon ausführlich nachgewiesen worden, in der inneren Nothwendigkeit, jeden Gegenstand an sich, in seinem eigenen Wesen als einen mit sich selbst identischen, also selbstexistirenden und im Grunde stets gleichbleibenden oder unwandelbaren, kurz als eine Substanz zu erkennen. Nur durch die Beziehung der aufeinanderfolgenden Zustände auf einen sichselbstgleichbleibenden Gegenstand kann auch die Succession derselben eingesehen werden. Wäre aber dieses Gesetz allein wirksam, so würde das Subject zwar Gegenstände und Successionen erkennen, aber ein Bewusstsein seiner selbst und die Unterscheidung seiner selbst von anderen Dingen würde in diesem Subject auf keine Weise entstehen können. Denn welches Kriterium hätte das Subject, um unter den gegebenen Vorgängen und Gegenständen einige als seine eigenen Zustände zu erkennen, andere dagegen als

fremde und von ihm unabhängige Ereignisse? Das Kriterium wäre, wie schon früher gezeigt, die Erkenntniss seiner, des Subjects selber. Aber sich selber kann das Subject nicht zum unmittelbaren Gegenstande seiner Erkenntniss haben, da ja seine Gegenstände etwas von ihm selbst (d. h. von seinen Vorstellungen) Unterschiedenes sind. Die Rückkehr auf sich selbst, wodurch das Subject selbst zum Gegenstande seiner Erkenntniss wird und worin das eigentliche, höhere Selbstbewusstsein besteht, kann, wie wir aus Erfahrung wissen, nur in einem sehr vorgerückten Stadium seiner Entwicklung erfolgen. Daher kann die Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich nur auf einem ursprünglichen Gesetze des Subjects beruhen, welchem zufolge das Subject intuitiv die gegebenen Gefühle der Lust und Unlust als seine eigenen Zustände, dagegen den Inhalt der objectiven Empfindungen als eine Welt fremder, von ihm unabhängiger Dinge erkennt.

Durch das Zusammenwirken dieser beiden Gesetze des Subjects erklärt sich auch die Schwierigkeit, welche *Herbart* in der Natur des Ich signalisirt hat. Dieselbe besteht nämlich in Folgendem:

Ich, in meiner individuellen Beschaffenheit, bin ein Product meines Lebenslaufs und aller der Einflüsse, welche in demselben bleibende Spuren zurückgelassen haben. Der ganze Inhalt meiner Individualität besteht, ausser den actuellen, gegenwärtigen Gefühlen, Gedanken und Wünschen, aus der Erinnerung meiner früheren Erlebnisse, deren Reihe durch die Beziehung auf mich selbst, durch die Erkenntniss derselben als meiner eigenen Erlebnisse, zu einer Einheit zusammengefasst wird; sodann aus den Resultaten meiner früheren Erfahrungen über die Dinge überhaupt, welche sowohl für meine theoretische Ansicht als auch für mein praktisches Verhalten und sogar für meine moralische Beschaffenheit von Einfluss und Wichtigkeit sind; ferner, aus den Associationen, die sich sowohl zwischen manchen meiner Vorstellungen als auch zwischen Vorstellungen einerseits

und Gefühlen und Willensbestrebungen andererseits gebildet haben, — was Alles meinen intellectuellen und moralischen Charakter ausmacht oder wenigstens wesentlich mitbestimmt. Denn es gibt auch angeborene Eigenthümlichkeiten des Intellects und des moralischen Wesens in den Menschen. Die Summe also aller dieser Data, welche den Inhalt meiner Individualität bilden, ist offenbar dasjenige, was mich von allen anderen Individuen unterscheidet und mich zu der bestimmten Persönlichkeit macht, die ich bin.

Aber es *scheint* mir, und zwar mit Nothwendigkeit, dass alle diese Umstände für mich *zufällig* sind, dass ich ganz derselbe Ich gewesen wäre, auch wenn ich unter ganz anderen Verhältnissen geboren wäre, einen ganz anderen Lebenslauf durchgemacht, überhaupt einen ganz verschiedenen Inhalt meiner Individualität gehabt hätte.*)

Der Grund dieses Widerspruchs ist der, dass wir uns selbst als Substanzen erkennen und erkennen müssen, in der That aber keine sind. Auch in unserer Selbsterkenntniss macht sich das Grundgesetz unseres Denkens auf dieselbe Weise geltend, wie in der Erkenntniss der Körper, nämlich durch die Nothwendigkeit, die gegebenen Objecte als Substanzen aufzufassen. Darum erkennen wir uns selbst factisch als eine Substanz, gleichviel welches unsere Ansicht über unser eignes Wesen *in abstracto* sein mag, gerade so wie wir die Körper factisch als Substanzen erkennen, ohne Rücksicht darauf, was wir über dieselben *in abstracto* denken. Dass dies auch in Hinsicht der Selbsterkenntniss ein Factum sei, wird vielleicht Vielen auf den ersten Blick nicht einleuchten, ist jedoch nicht schwer zu constatiren.

Auch der entschiedenste Materialist, der den Gedanken einer Seelensubstanz aus allen Seelenkräften hasst und verhöhnt, kann doch factisch sein eignes Selbst unmöglich als

*) Eine ausführliche Darlegung dieser Schwierigkeit findet man in *Herbart's Psych. als Wiss. u. s. w.* §§ 24—26.

die Function eines anderen Dinges, d. h. als etwas dem Wesen nach Bedingtes erkennen. Denn sich selbst als die Function eines Anderen erkennen heist ja, *sein wahres Selbst in diesem Anderen erkennen*, und das wäre offenbar ein Hinausgehen über das factische Selbstbewusstsein, über den in der blossen Erfahrung gegebenen Inhalt des Ich. Aus den Vorhergehenden wissen wir zwar, dass wir in Wahrheit keine Substanzen sind, dass unser wahres Wesen, sowie das wahre, unbedingte Wesen aller Dinge überhaupt ausserhalb der Erfahrung liegt; aber diese abstracte Einsicht kann keinen Einfluss auf unser factisches Selbstbewusstsein haben. Unmittelbar im Selbstbewusstsein finden wir uns bloss als fühlende, wollende und denkende Wesen. Auch der Materialist und der Skeptiker, sowie der kritische Philosoph kann, wenn er an sich selbst, an sein eignes Ich, nicht in der Theorie, sondern in der gewöhnlichen Art, welche allein die ursprüngliche ist, denkt, nicht umhin, unter seinem Ich oder Selbst nichts Anderes als seine Erlebnisse, seine Gedanken, Gefühle und Wünsche zu verstehen. Denn in unserem Selbstbewusstsein finden wir factisch nichts weiter als diese. Aber dass wir diese als Zustände eines beharrlichen Selbst in uns erkennen, ist die Folge des Gesetzes, einen jeden Gegenstand an sich als eine Substanz aufzufassen. Indem wir die innerlich gegebenen Gefühle, Gedanken und Wünsche uns aneignen, als Acte und Zustände unserer selbst erkennen, erkennen wir uns eben factisch als die Substanz, deren Functionen jene sind und welche nicht selbst Function eines Anderen ist, weil nichts Anderes in unserem Selbstbewusstsein vorkommt. Wohl treffen wir in der unmittelbaren Wahrnehmung auch die Sinnesempfindungen an, die nicht zu unserem Ich gehören, die wir vielmehr von Anfang an als ein Nicht-Ich, als eine äussere Welt erkennen; aber wir erkennen uns selbst nicht als eine Function dieser äusseren Welt in unserem Selbstbewusstsein. Denn weit entfernt, in dieser Welt unser wahres Selbst zu sehen, sehen wir ja umgekehrt in ihr das uns Fremde und

Aeussere *par excellence*. Alle wissenschaftlichen Erfahrungen, welche die Abhängigkeit unseres psychischen Wesens von der äusseren Welt und in erster Linie von dem eignen Leib documentiren, können daher nichts an der Thatsache ändern, dass das psychische Wesen sich unmittelbar in seinem Selbstbewusstsein als eine Substanz erkennt. Denn diese Erfahrungen können nur unsere abstracte Einsicht, nicht aber unser factisches Selbstbewusstsein afficiren, welches stets denselben Inhalt behält. Eine Substanz ist aber unbedingt und unwandelbar. Daher muss uns der erworbene und wechselnde Inhalt unserer Persönlichkeit als etwas uns im Grunde Zufälliges erscheinen, obgleich er in Wahrheit unser ganzes empirisches Wesen ausmacht.

So sehen wir, wie auf der Function des erkennenden Subjects in uns die Einheit unseres Selbstbewusstseins und somit überhaupt die Einheit unseres Ich beruht.

Was können wir nun von der Einheit des erkennenden Subjects erfahren, auf welcher die Einheit des Ich überhaupt beruht? Nichts, als den Umstand, dass das Subject nicht das Product der Zusammenfassung verschiedener Vorstellungen in einem Bewusstsein, sondern umgekehrt der Grund derselben ist. Von dem Subjecte ist uns nichts gegeben und bekannt, als die einzelnen Vorstellungen und die allgemeinen Gesetze derselben; aber das Subject ist nicht bloss die Reihe seiner Vorstellungen, sondern umgekehrt, die Vorstellungen sind Acte des Subjects. Die Einheit des Subjects ist nicht anschaulich und unfassbar, aber sie ist dennoch ein Factum, welches sich namentlich in der Unterscheidung des Ich vom Nicht-Ich ganz unzweifelhaft documentirt. Diese Unfassbarkeit und dieses nichtanschauliche Wesen hat das erkennende Subject in uns gemeinsam mit dem wirkenden Princip der Natur überhaupt, welches das Band der Erscheinungen ausmacht und Kraft genannt wird. Und nicht zufällig ist diese Gemeinsamkeit. Denn, wie ich schon oben gezeigt habe, das erkennende Subject in uns ist seinem Wesen nach auch etwas

Allgemeines und daher dem allgemeinen, verbindenden Princip der Natur verwandt. Alle Acte des Subjects, d. h. alle Urtheile und Schlüsse beruhen darauf, dass das Subject verschiedene Dinge in seinem Bewusstsein vereinigt. Aber dasjenige, was Verschiedenes in sich vereinigt, ist ein Allgemeines. Und nicht bloss vereinigt das Subject in seinem Bewusstsein viele Vorstellungen, sondern es erkennt seinem immanenten Gesetze gemäss in dem Inhalt derselben eine ganze reale, von ihm unabhängige Welt. Doch ist das Subject das Allgemeine in einer individuellen Gestaltung, das Allgemeine zum Individuum hypostasirt. Um dieses einzusehen, darf man sich nur an den Umstand erinnern, dass wir eine ganze Welt erkennen und uns selber als einen verschwindenden Punkt in der Unermesslichkeit der erkannten Welt. In diesem Bewusstsein kommt sowohl die allumfassende Natur des Subjects einerseits als auch dessen individuelle Beschränktheit andererseits recht klar zu Tage. Wenn das erkennende Subject einen Theil unseres Ich ausmacht, so ist dieser Theil in einem gewissen Sinne grösser, als das Ganze. Denn wäre das erkennende Subject nicht an einen besonderen Inhalt seiner Wahrnehmung speciell gebunden, wäre dasselbe nicht durch ein inneres Gesetz genöthigt, in einigen gegebenen Elementen sich selber zu erkennen oder diese sich anzueignen, so würde es etwas schlechthin Allgemeines sein, ohne Beimischung von Individualität. So lässt sich ein Quantum eines Gases, wenn an andere Stoffe gebunden, in einer Nuss aufheben, welches, wenn frei oder allein existirend, ein ganzes Zimmer erfüllen würde.

Dies hat vielleicht *Schopenhauern* vorgeschwebt, wenn er behauptete, dass das erkennende Subject in uns Allen dasselbe und schlechthin unerkennbar sei. Diese Behauptung *Schopenhauer's* würde nur dann richtig sein, wenn in uns Allen eine und dieselbe Reihe von Vorstellungen sich abwickelte, wenn wir Alle zu gleicher Zeit dasselbe dächten und vorstellten. Wir sehen aber, dass in jedem von uns viel-

mehr eine besondere Reihe von Vorstellungen ihren Verlauf hat, von welcher die anderen Menschen nichts unmittelbar wissen. Das uns Allen Gemeinsame ist also nicht das erkennende Subject, sondern dasjenige, was die Subjecte unter einander verbindet.

Noch müssen wir diese Verbindung der Subjecte etwas näher betrachten. Es gibt zwei Umstände, durch welche oder in welchen eine solche Verbindung sich kund gibt, nämlich:

Erstens, sind, um den Ausdruck *St. Mill's* zu gebrauchen, die Möglichkeiten objectiver Empfindungen allen Subjecten gemeinsam, d. h. alle Subjecte bekommen unter gleichen Umständen dieselben objectiven Eindrücke oder Empfindungen. Wenn ich z. B. zu meinem Fenster hinausschaue, so sehe ich immer dieselben auf der Strasse befindlichen Gegenstände, d. h. ich empfangе immer dieselben Gesichtseindrücke. Stellt sich nun ein anderer Mensch neben mich, so empfängt er auch die gleichen Eindrücke, und wiewohl jeder von uns seine besonderen Eindrücke oder Empfindungen hat, so glauben wir doch beide in unseren respectiven Empfindungen dieselben Gegenstände auf der Strasse zu erkennen. Erfolgt in diesen Empfindungen eine Veränderung, ohne dass einer von uns sich bewegt, so erfolgt dieselbe auf gleiche Weise in uns beiden und wir erkennen sie auch beide nicht als eine Veränderung unserer inneren Zustände, sondern als eine Veränderung der Gegenstände draussen. So ist es auch mit den anderen objectiven Empfindungen bewandt. Es ist also klar, dass der Grund unserer objectiven Empfindungen, die Ordnung, nach welcher dieselben in uns auftreten und aufeinanderfolgen, uns Allen gemeinsam ist.

Zweitens, bestehen zwischen uns, den Subjecten, auch causale Verhältnisse. Wenn z. B. Jemand spricht, so höre ich die Laute seiner Rede, wenn er mich schlägt, so fühle ich einen Schmerz u. s. w. Das heisst, die Willensentschlüsse eines anderen Menschen haben durch irgend eine noch zu

betrachtende Vermittlung gewisse Eindrücke und Gefühle in mir regelmässig zur Folge, mit anderen Worten, erscheinen als die Ursachen dieser letzteren.

Was sollen wir nun von dieser Gemeinschaft der Subjecte denken? Die gewöhnliche Ansicht ist die, dass wir in keiner unmittelbaren Gemeinschaft mit einander stehen, dass zwischen uns, den Subjecten, Körper existiren, durch deren Einwirkung wir die gleichen Eindrücke unter gleichen Umständen bekommen und durch deren Vermittlung wir auch auf einander einwirken können. Allein ich habe schon oben ausführlich gezeigt, dass die Körper unserer Erfahrung nichts von unseren eignen Sinnesempfindungen Verschiedenes sind und dass die Annahme anderer, unbekannter, ausserhalb unserer Erfahrung liegender Dinge nicht eine Erklärung, sondern umgekehrt eine unabsehbare und dazu unberechtigte Complication des zu erklärenden Thatbestandes ergibt.

Wir werden auf diese vermeintliche Erklärung um so eher verzichten können, als die Sache eigentlich keiner Erklärung, sondern einfach nur der Constatirung bedarf. Zwischen uns, den Subjecten, besteht ein Zusammenhang. Das ist That-sache. Und nichts hindert uns, diesen Zusammenhang als einen in dem Wesen der Subjecte selbst liegenden zu betrachten. Was brauchen wir also nach Vermittlungen zu suchen? Wären wir selbst Substanzen, ursprüngliche und von einander ganz unabhängig existirende Wesen, dann freilich würden unsere Beziehungen einer besonderen Erklärung bedürfen. Allein dem ist nicht so. Obgleich wir uns in unserem gewöhnlichen Bewusstsein als Substanzen erscheinen, so sind wir doch in der That entstandene und bedingte Wesen, deren Dasein und Beschaffenheit durch und durch von gegebenen Antecedentien in der Welt abhängt, in deren Nexus ganz verflochten ist. Also sind unsere Verhältnisse in unserer Natur selbst begründet. Die Induction aus den Thatsachen kann nie zu einem anderen Ergebniss führen, als zur Con-

staturung eines Bandes, welches die gegebenen Objecte und Erscheinungen untereinander verknüpft. In diesem Bande müssen wir daher den Grund sehen, dass die objectiven Empfindungen unter gleichen Umständen bei uns Allen die gleichen sind und dass wir in factischen Verhältnissen untereinander stehen.

Auf diesem Umstande, dass die Möglichkeiten (objectiver) Empfindungen uns Allen gemeinsam sind und dass wir auch in einander Veränderungen bewirken können, beruht nun die Möglichkeit für uns, andere Subjecte ausser uns zu erkennen und deren Dasein mit Sicherheit zu constatiren. Diese Erkenntniss setzt nicht das wirkliche Dasein von Körpern voraus. *) Denn wenn Körper oder andere denselben entsprechende Dinge auch wirklich existirten, so könnten sie, als äussere Dinge, nie in unsere Wahrnehmung kommen; der Grund aber, von welchem wir auf das Dasein anderer uns ähnlicher Wesen schliessen, sind gewisse Veränderungen unserer inneren Zustände und unserer Wahrnehmungen. Allein die Erkenntniss von Gruppen unserer Empfindungen als Dingen im Raume (Körpern), ist für unsere Erkenntniss anderer Subjecte ausser uns durchaus unentbehrlich. Denn ohne diese Projection des wahrgenommenen Inhalts nach Aussen würden wir keine Veranlassung und keine Möglichkeit haben, nach Antecedentien unserer inneren Zustände und wahrgenommenen Veränderungen

*) Im Gegentheil, wenn man wirklich existirende Körper annimmt, dann ist der Schluss auf das Dasein anderer Menschen, wissenschaftlich genommen, nicht zu rechtfertigen. Denn dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft gemäss können die in den Körpern erfolgenden Wirkungen keine anderen Antecedentien oder Ursachen haben, als vorhergehende Bewegungen der Körper selbst. Wir haben also demnach kein Recht, die Bewegungen anderer menschlicher Leiber durch den Einfluss von Vorstellungen und Wünschen in ihnen zu erklären. Vielmehr müssen wir dann in den Bewegungen anderer menschlichen Leiber, gleichwie in den Bewegungen unbelebter Körper rein mechanische Vorgänge sehen, welche durch rein mechanische Ursachen bedingt, also rein automatisch sind.

ausser uns zu suchen. Dies ist die unumgängliche subjective Bedingung, sowie jener oben erwähnte zwischen den Subjecten bestehende Zusammenhang die unumgängliche objective Bedingung für unsere Erkenntniss anderer lebenden Wesen ist. Auf dieser Grundlage ist nun unser Schluss von gewissen Veränderungen in uns auf das Dasein anderer uns ähnlicher Wesen ausser uns eine regelrechte Induction, welche durch unzählige Experimente bestätigt wird. Ueber diesen Schluss lasse ich *St. Mill* reden. Er sagt:

»Aus welchem Grunde weiss ich oder durch welche Betrachtungen werde ich zu dem Glauben geführt, dass andere lebende Wesen (*sentient creatures*) existiren? Dass die gehenden und sprechenden Gestalten, die ich sehe und höre, Gefühle und Gedanken haben, oder mit anderen Worten, Intelligenz besitzen (*possess Minds*)? Auch der entschiedenste Anhänger der Intuitionstheorie zählt dies nicht zu den Dingen, die ich durch directe Intuition erkenne. Ich folgere dies aus gewissen Dingen, welche, wie mir meine Erfahrung der eigenen Gefühlszustände beweist, Merkmale derselben sind. Diese Merkmale sind von zweierlei Art, vorhergehende und nachfolgende: die für das Gefühl nöthigen Bedingungen und die Folgen oder Wirkungen desselben. Ich schliesse, dass andere menschliche Wesen Gefühle haben, wie ich, aus dem Grunde, weil, erstens, dieselben Leiber haben, wie ich, was, wie ich an mir selber weiss, die vorhergehende Bedingung von Gefühlen ist; und weil, zweitens, dieselben Acte vollführen und andere äussere Zeichen offenbaren, welche bei mir durch Gefühle bewirkt werden, wie ich aus Erfahrung weiss. In mir selber finde ich eine Reihe von Thatsachen, welche in der Succession unveränderlich mit einander verknüpft sind, und wovon der Anfang Modificationen in meinem Leib, die Mitte Gefühle und das Ende — äusseres Betragen bilden. Bei anderen Menschen habe ich das Zeugniss meiner Sinne für das erste und das letzte Glied der Reihe, nicht aber für das mittlere Glied. Ich finde jedoch, dass das Folgen des letzten

Gliedes auf das erste in diesem anderen Falle ebenso beständig und regelmässig ist, wie in meinem eigenen. In meinem eigenen Falle weiss ich nun, dass das erste Glied das letzte nur durch das mittlere bewirkt und dasselbe nicht ausserdem bewirken kann. Erfahrung also nöthigt mich, zu schliessen, dass es auch da ein mittleres Glied gibt, welches entweder dasselbe ist bei Anderen, wie bei mir, oder aber ein von diesem verschiedenes; d. h. ich muss die Anderen entweder für lebende Wesen oder für Automaten halten. Und wenn ich dieselben für lebende Wesen halte, wenn ich glaube, dass das Mittelglied von gleicher Natur ist, wie in dem mir aus meiner Erfahrung bekannten Fall, welcher sonst jenem in allen anderen Rücksichten ähnlich ist, so bringe ich andere menschliche Wesen, als Phänomene, unter dieselben Generalisationen, welche meiner Erfahrung gemäss die wahre Theorie meiner eigenen Existenz bilden. Und wenn ich so verfare, so handle ich gemäss den wahren Regeln experimenteller Forschung (*enquiry*). (*An Examination* etc. pp. 237—8.)

Jede Frage, die ich an einen anderen Menschen richte, überhaupt jede Einwirkung, die ich auf ihn ausübe, ist ein Experiment, welches meinen Schluss auf die innere Aehnlichkeit desselben mit mir bestätigt. Denn die Rückwirkung, welche von ihm auf meine Wirkung erfolgt, ist gerade von der Art, wie ich sie von einem mir ähnlichen Wesen erwarten würde. Daher ist das Dasein anderer Menschen und überhaupt anderer lebender Wesen, obgleich nur erschlossen, doch über jeden Zweifel erhaben und auch nie bezweifelt worden.*) Wenn man dagegen in gewissen Wirkungen der unbelebten Natur eine Aehnlichkeit mit unseren eigenen Wirkungen sieht und daraus den Schluss auf einen uns ähnlichen Grund

*) *Descartes* hatte allerdings die Thiere für blosse Automaten erklärt, aber dazu haben ihn besondere Gründe bewogen, welche seiner philosophischen Ansicht eigenthümlich sind.

dieser Wirkungen zieht, so entbehrt dieser Schluss der experimentellen Bestätigung. Denn die Mächte der Natur reagiren auf unsere Einwirkungen nicht in der Weise, wie wir selbst oder ein anderes uns ähnliches Wesen darauf reagiren würde.

ZWEITES KAPITEL.

DAS GEFÜHL UND DIE EMPFINDUNG.



Die Wissenschaft hat zwei Interessen, die sich oft durchkreuzen und beeinträchtigen, nämlich einerseits die Thatsachen zu constatiren und zu erforschen, andererseits aber dieselben zu erklären. Es ist klar, dass das Verlangen, die Thatsachen zu erklären, nur zu oft dahin führt, dass man dieselben nachlässig, ja geradezu falsch auffasst. Das Erklären besteht vor Allem darin, verschiedene Facta als Fälle und Modificationen eines und desselben Factums nachzuweisen. Es liegt also im Interesse der Erklärer, die Unterschiede der Facta zu vernachlässigen oder als unwesentlich und abgeleitet darzustellen. So sehen wir denn, dass auch in der Auffassung und der Classification der inneren Erscheinungen dieses irreführende Bestreben sich stark bethätigt hat. Vergebens ist es schon längst bemerkt worden, dass man in dem inneren Wesen des Ich dreierlei Art Erscheinungen unterscheiden muss, welche nicht ganz auseinander abgeleitet werden können, nämlich die *Vorstellungen* (man sagt gewöhnlich: das Denken), die *Gefühle* der Lust und Unlust und das *Begehren* und *Wollen* mit den aus ihm entspringenden *Emotionen* und *Affecten* des Gemüths (wie: Frucht, Hass, Liebe, Zorn u. s. w.), zu welchen noch als die vierte Art die *Sinnesempfindungen* hinzugefügt werden müssen. Stets war das Interesse der Erklärer

thätig, die Einsicht in die Thatsachen zu trüben, um dieselben auseinander ableiten zu können.

So hat man die Vorstellungen als blosse Modificationen der Empfindungen darstellen wollen, was, wie ich schon im 1. Bande ausführlich gezeigt habe, ganz falsch ist. So hat man auch beharrlich die Gefühle der Lust und Unlust aus den Vorstellungen abzuleiten gesucht, und zwar auf die verschiedenste Weise. Einige nahmen an, dass das Gefühl der Lust in uns aus der Betrachtung einer »Vollkommenheit« in den äusseren Dingen entstehe und Unlust aus dem Gegentheil, — das ist die *Wolf'sche* oder *Wolfianische* Ansicht. Andere behaupteten, dass Lust aus der Betrachtung einer »Vollkommenheit« in uns selbst entstehe und Unlust aus dem Gegentheil, — das ist die *Cartesianische* Ansicht. Nach *Herbart* ist das Gefühl der »gepresste Zustand der Vorstellungen«, die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen »beruhen auf der Verschmelzung (der »Vorstellungen«) vor der Hemmung, wie die Vorstellungen des Zeitlichen und Räumlichen auf der Verschmelzung nach der Hemmung« (*Psychologie als Wissenschaft*, II, S. 92—3).

Es ist merkwürdig, wie die Sucht nach dem Erklären die Menschen gegen die einfachsten, am nächsten liegenden Thatsachen blind machen kann. Alle jene erwähnten Theorien beruhen auf der Verkennung des doch offenkundigen Umstands, dass die Gefühle der Lust und Unlust in erster Linie physiologische, in dem Organismus liegende Ursachen haben. Ich steche mich z. B. mit einer Nadel und fühle in Folge davon einen Schmerz. Was in aller Welt hat dieser Schmerz mit der Betrachtung irgend einer »Unvollkommenheit«, sei es in mir, sei es ausser mir, oder mit dem Zustände meiner Vorstellungen zu thun?

Wenn man dazu bedenkt, was für ein welttiefes Geheimniss in den Schmerz- und Unlustgefühlen liegt, wie ich es schon im 1. Bande (S. 222) gezeigt habe, so zwingen Einem die kindischen Versuche der Erklärer unwillkürlich ein Lächeln

ab. Denn dieselben begnügen sich nicht damit, nach den physikalischen Ursachen der Gefühle, d. h. nach deren unveränderlichen Antecedentien in der Zeit zu suchen; nein, sie machen Anspruch darauf, das Wesen der Gefühle selbst durch ihre Einfälle zu ergründen und klar zu machen.

Von allen Ableitungen der inneren Phänomene auseinander ist nur eine einzige richtig und begründet, nämlich die Ableitung des Wollens und Begehrens aus den Gefühlen der Lust und Unlust. Das Wollen entspringt in der That aus den Gefühlen, wie ich es im nächsten Kapitel zeigen werde. Nichtsdestoweniger ist das Wollen nicht eine blosse Modification der Gefühle. Man darf dasselbe zwar nicht als ein besonderes Seelenvermögen, aber doch als ein Phänomen *sui generis* betrachten und muss sich hüten, es mit anderen Phänomenen zu vermengen. Von Seelenvermögen kann überhaupt nicht die Rede sein, wohl aber von verschiedenen Arten innerer Phänomene, und dieser Arten gibt es vier: Die Sinnesempfindungen, die Gefühle der Lust und Unlust, die Vorstellungen und das Wollen.

Weder können die Vorstellungen als eine blosse Modification der Empfindungen oder irgend welcher anderer Objecte gedacht, noch können die Gefühle der Lust und Unlust aus den Vorstellungen oder den Empfindungen abgeleitet werden. Und was die Sinnesempfindungen betrifft, so hat man dieselben stets als von anderen Seelenvermögen unabhängig betrachtet, weil sie zu jeder Zeit directe äussere Ursachen haben, ja wie wir wissen, eigentlich selbst als die äusseren Dinge unserer Erfahrung erkannt werden.

Hier wollen wir das Verhältniss der Sinnesempfindungen zu den Gefühlen der Lust und Unlust ins Auge fassen. Dieses Verhältniss kann, wenn man die Sache unbefangen betrachtet, nur als dasjenige von Ursache und Wirkung im gewöhnlichen Sinne gedacht werden. Einige Empfindungen oder Combinationen von Empfindungen haben unter gewissen Umständen regelmässig Lust- oder Unlustgefühle zur Folge, gerade auf

dieselbe Weise, wie die Reizung eines Nerven eine Empfindung und das Erscheinen der Sonne über dem Horizont den Tag regelmässig zur Folge hat. Wenn es erlaubt ist, eine familiäre Vergleichung zu gebrauchen, so werde ich sagen, dass Gefühl und Empfindung sich zu einander ungefähr so verhalten, wie Wasser und Oel in einem Gefässe. Sie grenzen an einander, aber vermischen sich nicht. Die Gefühle der Lust und der Unlust sind die eigenen Zustände des Ich, die objectiven Empfindungen dagegen ein neben diesem auftretender und sie oft bedingender, aber dem Ich durchaus fremder Inhalt. Es ist ebensowenig möglich durch die Betrachtung der Lust und der Unlust etwas über die äusseren Gegenstände, als durch die Betrachtung der objectiven Empfindungen von Farben, Tönen u. s. w. etwas über das eigene Wesen und Leben des Ich zu erfahren. Die objectiven Empfindungen werden in der Regel als Eigenschaften äusserer Dinge erkannt und verschiedene Menschen glauben in ihren respectiven Empfindungen dieselben, Allen gemeinsamen Dinge zu erkennen, während unsere Gefühle von Lust und Unlust zwar auch eine gemeinsame Ursache haben können, aber nie selbst als etwas Allen Gemeinsames erscheinen. Jeder von uns weiss vielmehr von vornherein, dass seine Lust und Unlust nur in ihm selber besteht und von den Gefühlen anderer Menschen durchaus getrennt ist. So sehen wir auch, dass die Gefühle der Lust und noch mehr die der Unlust und des Schmerzes immer dieselben oder die gleichen sind, sich von einander nur durch den Grad der Intensität unterscheiden, wie verschiedenartig auch die Ursachen sein mögen, die sie bewirken. Wenn uns Schmerzgefühle manchmal qualitativ verschieden (wie brennend, stechend u. s. w.) zu sein scheinen, so kommt dies nur von der Verschiedenheit der Nebenempfindungen, die sie begleiten, her. Darum kann dieser Schein der Verschiedenheit nur in den Gefühlen vorkommen, welche von körperlichen Ursachen herrühren. Denn nur in solchem Falle gibt es solche begleitende Nebenempfindungen. Der rein seelische

Schmerz dagegen ist qualitativ immer derselbe, ob er durch den Tod eines uns theueren Wesens oder durch eine uns zugefügte Ungerechtigkeit, oder durch den Anblick fremder Leiden, oder durch irgend eine andere geistige Ursache bewirkt wird.

Aber auch die Sinnesempfindungen sind selbst der Erklärungsmanie tributär gemacht worden. Es gibt nämlich viele Arten der Empfindungen und viele Unterschiede unter denselben; eine Gesichtsempfindung, eine Farbe hat nichts Gemeinsames mit einer Gehörempfindung, einem Ton und dieser ist wiederum von einem Geschmack total verschieden. Ja, die Farben, Töne, Gerüche und der Geschmack sind selbst sehr mannigfaltiger Natur. Der Geist der Erklärer kann dieses nicht ruhig hinnehmen, sie müssen suchen, die Unterschiede der Empfindungen illusorisch zu machen, aus einem gemeinsamen Princip abzuleiten, zumal die Naturwissenschaft ein so verlockendes Beispiel dazu bietet.

Die Untersuchungen der Physiologen über das Zustandekommen der Wahrnehmung haben nämlich zu dem Ergebniss geführt, dass Manches darin, was uns einfach zu sein scheint, seine Entstehung der Zusammensetzung mehrerer Elemente verdankt, und dass sogar der Zustand und die Gedankenassociationen des Subjects einen erheblichen Einfluss darauf ausüben, wie uns eine gegebene Qualität in der Wahrnehmung erscheint. Da man nun in den materiellen Bedingungen oder Ursachen der Empfindungen alle Unterschiede auf einer quantitative Differenzen zurückgeführt hat, auf grössere oder geringere Geschwindigkeiten, Längen und Amplituden in den Schwingungen der körperlichen Atome und auf Zusammensetzungen dieser Elemente, so will man dem entsprechend auch die qualitative Mannigfaltigkeit der Empfindungen vereinfachen und aus quantitativen Verhältnissen erklären. So wollen z. B. *Spencer* und *Taine* alle Mannigfaltigkeit der Empfindungen aus einem einzigen psychischen Element ableiten und glauben damit in dem Sinne der naturwissenschaft-

lichen Forschung vorzugehen. Allein das heisst den wesentlichen Unterschied des in dem einen und in dem anderen Falle vorliegenden Thatbestands ganz und gar verkennen. In der materiellen Welt darf man wohl, ja muss man sogar Alles rein quantitativ fassen und erklären, weil die materielle Welt keine reale Qualitäten, mithin auch keine Verschiedenheit von Qualitäten enthält. Ganz anders steht aber die Sache in der Welt der Empfindungen, wo Alles Qualität und qualitativer Unterschied ist. Denn den Unterschied realer Qualitäten quantitativ erklären hiesse ja, denselben in der That als *nicht vorhanden* nachweisen, und das ist denn doch eine unmögliche Aufgabe.

Es ist wahr, dass eine regelmässige Succession von Geräuschen, wenn sie eine gewisse Geschwindigkeit erreicht, einen musikalischen Ton ergibt, dessen Höhe mit der zunehmenden Geschwindigkeit wächst. Aber daraus folgt nicht, dass der musikalische Ton selbst aus jenen Geräuschen besteht, eine blosser Combination derselben ist. Es ist wahr, dass verschiedene Combinationen von Farben weiss ergeben, aber daraus folgt nicht, dass die Empfindung der weissen Farbe selbst eine blosser Combination anderer Farbenempfindungen ist. Die *Qualität* der Weisse oder des Weissens kann eben nicht zusammengesetzt sein, sie ist durchaus einfach. So ist auch das Wasser aus Wasserstoff und Sauerstoff zusammengesetzt; aber niemand wird behaupten wollen, dass die Qualität des Wassers aus den Qualitäten dieser seiner Elemente zusammengesetzt sei. Die Qualitäten sind ihrem Wesen nach durchaus irreductibel. Wenn etwas qualitativ Neues entsteht, so kann man wohl die Bedingungen seines Auftretens in dem Vorhandenen und früher Dagewesenen nachweisen; aber das *Neue* in ihm, seine unterscheidende qualitative Eigenthümlichkeit kann offenbar auf diese Weise aus dem Vorhandenen nicht abgeleitet werden, gerade weil sie etwas Neues, also in den gegebenen Bedingungen eben nicht Anzutreffendes ist. Wirkliche quali-

tative Unterschiede aus Zusammensetzungen des Ununterschiedenen ableiten heisst daher einfach, etwas aus nichts ziehen wollen. *)

*) *Schopenhauer* (*W. als W. u. V. I.* 165) nennt dies „das thörichte Bestreben, den Inhalt aller Erscheinungen auf ihre blosse Form zurückzuführen, wo denn am Ende nichts als Form übrig bliebe“, und *Stuart Mill* hat in seinem Werke über Logik (5. Buch, 5. Kap., § 3) derartige Versuche ganz richtig unter den „Fallacies of Generalization“ aufgeführt.

DRITTES KAPITEL.

DER WILLE.

1. *Ursprung und Natur des Willens.*

Die gegenwärtige Betrachtung wollen wir durch die Erwägung der Frage einleiten: Ob die Gefühle der Lust und Unlust eine Folge unseres Willens und unserer Thätigkeiten seien oder ob umgekehrt in jenen Gefühlen der Grund des Willens und der Thätigkeiten des Ich liege?

So offenbar die Annahme, dass Lust und Unlust ihrem Wesen nach eine Folge des Willens oder irgend welcher Aktivitäten des Ich seien, den Thatsachen widerspricht, so hat sie doch namhafte Vertreter gefunden. In Deutschland war es bekanntlich hauptsächlich *Schopenhauer*, der die Gefühle aus dem Willen abgeleitet wissen wollte. Dieselben sind nach seiner Ansicht die Folgen einer Einwirkung auf den Willen; diese Einwirkung »heisst als solche Schmerz, wenn sie dem Willen zuwider, Wohlbehagen, Wollust, wenn sie ihm gemäss ist« (*W. als W. u. V.* I. S. 120). Lust und Unlust sind »unmittelbare Affectionen des Willens, in seiner Erscheinung, dem Leibe: ein erzwungenes, augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks, den dieser erleidet« (*Eb.*). Allein auf die Behauptungen *Schopenhauer's* kann man überhaupt nicht viel geben, weil sie meistens nicht aus einem rein theoretischen Interesse und nicht aus einer sorgfältigen und unbefangenen Erforschung und Erwägung

der Thatsachen, sondern aus gewissen vorgefassten Annahmen entsprungen. *Schopenhauer* hatte die fixe Idee, dass der Wille der Grund aller Dinge sei, derselbe musste also auch der Grund der Gefühle sein; eine bessere Begründung dieser Behauptung findet sich bei ihm nicht. Mit der ihm eigenen Sorglosigkeit hat *Schopenhauer* es nicht unterlassen, sich selber auch in diesem Punkte zu widersprechen. So sagt er z. B. ganz richtig: »Alles *Wollen* entspringt aus Bedürfniss, also aus Mangel, also aus Leiden« (*Eb.* I. SS. 230—1) und an einer anderen Stelle: »weil alles *Wollen*, als solches, aus dem Mangel, also dem Leiden entspringt« (*Eb.* S. 429). Aber noch auf derselben Seite wird von ihm wieder das alte Lied angestimmt: »Alles *Leiden* ist durchaus nichts Anderes, als unerfülltes und durchkreuztes *Wollen*: und selbst der Schmerz des Leibes, wenn er verletzt oder zerstört wird, ist als solcher allein dadurch möglich, dass der Leib nichts Anderes, als der Object gewordene *Wille* selbst ist.« Nach *Schopenhauer* entspringt also alles *Wollen* aus dem *Leiden* und umgekehrt alles *Leiden* aus dem *Wollen*.

Eine der *Schopenhauer*'schen verwandte Ansicht hat in England *W. Hamilton* vertreten. »Alles Vergnügen, sagt er, entsteht aus dem freien Spiel unserer Vermögen und Fähigkeiten; aller Schmerz aus deren gewaltsamer Unterdrückung oder deren erzwungener Thätigkeit« (Citirt in *St. Mill's An Examination* etc. p. 542). Dagegen hat *St. Mill* die einfache Thatsache angeführt, dass das Schmecken von Zucker eine angenehme, das Schmecken von Rhabarber eine unangenehme Empfindung zur Folge hat. Durch welche Sophistik könnte man in dem Schmecken von Zucker eine Beförderung und in dem Schmecken von Rhabarber eine Hemmung des Willens oder irgend welcher Thätigkeiten und Fähigkeiten des Ich ausfindig machen? Augenscheinliche Thatsache ist dass die Gefühle der Lust und der Unlust den Grund alles Strebens und alles Wollens bilden. Ja, das Verhältniss zwischen den Gefühlen und dem Willen ist der einzige in

unserer Erfahrung vorkommende Fall, wo aus der Natur der Antecedentien die der Folgen *a priori* eingesehen werden kann, was jedoch nicht so zu verstehen ist, dass wir *a priori* eine Kenntniss von unseren Gefühlen und deren Folgen hätten. Was ich sagen will, ist vielmehr Folgendes:

Den Schmerz fühlen wir unmittelbar als einen Zustand, welcher nicht bleiben kann, wie er ist, sondern selbst die Nöthigung enthält, sich aufzuheben, in einen anderen (also schmerzlosen) Zustand überzugehen. Und die Lust fühlen wir unmittelbar als einen Zustand, welcher nicht bloss keine innere Nöthigung enthält, sich aufzuheben oder zu verändern, sondern umgekehrt den Grund enthält, sich gegen alle entgegenwirkenden Einflüsse zu behaupten. Da aber ein Schmerzgefühl sich nicht unmittelbar selbst beseitigen oder aufheben kann, weil dasselbe eine Wirkung anderweitiger Ursachen, d. h. die unveränderliche Folge gewisser, von dem fühlenden Subjecte durchaus verschiedener Antecedentien ist, — so können wir aus der Natur des Schmerzes *a priori* ersehen, warum ein fühlendes Wesen nothwendig bestrebt sein muss, die Ursachen seiner Schmerzgefühle zu entfernen oder ausser Wirksamkeit zu setzen. Und auf gleiche Weise vermag ein Lustgefühl sich nicht unmittelbar selbst gegen widerstreitende Einflüsse zu behaupten, weil dessen Dasein und Nichtsein von unveränderlichen Antecedentien oder Ursachen abhängt. So können wir aus der Natur der Lust *a priori* ersehen, dass ein fühlendes Wesen bestrebt sein muss, die Ursachen seiner Lustgefühle möglichst zu erhalten, oder, wenn dieselben fehlen, sie herbeizuschaffen und zu verwirklichen. Die Ursachen der Lust nennt man nun *angenehm*, die der Unlust *unangenehm*. Die in dem Wesen des fühlenden Subjects liegende Anziehung zu den ersteren heisst das *Begehren*, und die in dessen Wesen liegende Abstossung gegen die letzteren heisst das *Verabscheuen*. Wir können mithin einsehen, wie und warum das Begehren und das Verabscheuen aus der Natur der Lust- und Unlustgefühle folgt. Aber das

Begehren und das Verabscheuen machen den Willen aus oder sind wenigstens dessen constitutive Elemente; sie repräsentiren zusammen das innere *Streben*, welches den Kern alles Willens bildet. Also ist der Wille eine Folge der Gefühle.

Sagen, dass der Wille vor den Gefühlen existirt, heisst sagen, dass die Tendenz eines Zustands zur Veränderung vor dem Zustande selbst existirt, der sich zu verändern strebt. Das ist auf einem anderen Gebiete dieselbe Behauptung, wie die, dass die Attraction der Körper vor diesen selbst existirt habe, dass die Körper oder deren Bestandtheile einander angezogen haben, ehe sie ins Dasein kamen, ja dass dieselben infolge dieser ihrer Anziehung erst entstanden seien. So widersinnig diese letztere Behauptung auch ist, so hat dieselbe doch, wie wir in einem vorhergehenden Kapitel gesehen haben, ihre Vertreter, und zwar keine geringen, unter den Philosophen gefunden.

Hier will ich noch eine paradoxe Behauptung *Bain's* erwähnen, deren Kritik zur Erläuterung unseres Gegenstandes beitragen kann. Wir haben gesehen, dass die Lust unmittelbar, so lange sie unangefochten besteht, keinen Grund zum Streben und Handeln enthält, wohl aber die Unlust und der Schmerz. Im Gegensatze dazu behauptet nun *Bain*, dass umgekehrt, »die Lust zur Thätigkeit treibt, der Schmerz dieselbe zum Stillstand bringt.« (In einer Anmerk. zu dem Werke *James Mill's Analysis etc.* II. p. 384, auch in seinem Werke *Mental and moral science*, 3. ed. p. 322). Ja, er sagt noch deutlicher: »Die eigentliche bewogende Kraft des Schmerzes ist nicht der Zustand des Leidens selbst, sondern die Hoffnung auf Erlösung aus demselben, und die Erlösung vom Schmerz ist selbst eine Art von Lust« (*Analys.* II. p. 387).*) Diese Meinung kommt daher, dass *Bain* physio-

*) Man muss vielmehr umgekehrt sagen, Lust oder Vergnügen kann zum Handeln treiben nur insofern es vermisst wird, d. i. nur insofern dessen Abwesenheit Unlust bedingt oder erzeugt. Ein Vergnügen, welches

logische Erfahrungen ohne Weiteres als psychologische Facta verwerthet. Wir sehen in der That, dass Thiere und auch Menschen in einem vergnügten Zustand sich oft lebhaft bewegen, dagegen wenn verwundet oder krank, sich möglichst unbeweglich verhalten. Aber sie bewegen sich im ersteren Falle nicht aus dem Grunde, weil sie vergnügt sind, sondern weil die Bewegung zur Erhaltung oder Steigerung ihres Lustgefühls beiträgt. Und in anderem Falle ist nicht der Schmerz die Ursache der Unbeweglichkeit, sondern umgekehrt der Umstand, dass die Bewegung den Schmerz vermehrt. So lange eine Lust vorhanden ist, zu deren Erhaltung oder Steigerung keine Bewegungen nöthig sind, sehen wir eine vollkommene Bewegungslosigkeit bestehen, so z. B. bei dem Anblick einer schönen Natur, bei dem Anhören angenehmer Melodien (mit Ausnahme der Tanzweisen, weil bei diesen die tactmässige Bewegung des Körpers das Vergnügen noch erhöht), beim Liegen in einem warmen Bad, bei dem *Keif* der Orientalen und in allen ähnlichen Fällen. Und umgekehrt, wenn Bewegung einen vorhandenen Schmerz nicht steigert, so tritt, selbst bei der Unmöglichkeit, die Ursache des Schmerzes zu entfernen, doch eine rastlose Beweglichkeit ein, welche entweder im Schreien oder im Umherlaufen, oder in irgend einer Beschäftigung sich Luft macht, durch welche man den Schmerz zu betäuben sucht. Die Behauptung *Bain's* beruht also auf einem Missverständniss.*)

Die eigenthümliche Spontaneität, deren wir in uns selber uns bewusst sind, unterscheidet sich eben dadurch von der Activität oder Ursächlichkeit der leblosen Dinge, dass sie ihren Grund in uns selber, in unserer individuellen Natur

— aus Unkenntniss oder aus anderen Gründen — nicht vermisst wird, wird auch nicht gesucht oder angestrebt.

*) *Bain* sagt denn auch selbst an einer anderen Stelle ganz richtig: „Pleasure prompts to action for its continuance, increase or renewal; and pain prompts to action for its cessation, abatement or prevention“ (*Sens. and Intell.* p. 4, ähnlich auch p. 347).

hat. Wir enthalten selbst, zwar nicht unbedingt, sondern, wie eben angedeutet, nur unter gewissen Bedingungen, die Nöthigung, das Streben, unsere eigenen Zustände und infolge davon auch die Zustände anderer Dinge zu verändern. Dies folgt, wie gezeigt, aus der eigenen Natur gewisser Zustände in uns, während man aus der Natur und dem Zustande eines leblosen Dinges nie ersehen kann, warum dieser Zustand einen Grund zu Veränderungen enthält.*) Die Ursächlichkeit der leblosen Dinge ist in keiner Hinsicht in dem individuellen Wesen derselben begründet, sondern vielmehr ausschliesslich in dem allgemeinen wirkenden Princip, welches alle Dinge unter einander verbindet, und welches man Kraft nennt. Den Grund z. B., warum ein irdischer Körper zur Erde zu fallen strebt, kann man nie in dem individuellen Wesen desselben finden; dieser Grund ist die Gravitation, welche die Körper unter einander verbindet. Eine scheinbare Ausnahme davon macht das Streben eines bewegten Körpers, sich weiter fortzubewegen; denn dieses Streben besteht ausser allen Verhältnissen zu anderen Dingen. Aber die aufmerksame Betrachtung lehrt, dass diese scheinbare Ausnahme vielmehr eine Bestätigung des oben hervorgehobenen Gegensatzes ist. Betrachten wir einen bewegten Körper in irgend einem Punkte seiner Bahn, so wird klar, dass dessen Zustand selbst die Nöthigung enthält, in diesem Punkte nicht liegen zu bleiben, sondern zu immer anderen Punkten des Raumes überzugehen. Allein was ist der Grund dieses Strebens in dem bewegten Körper? Nicht eine Spontaneität, sondern das Gegentheil einer solchen, die Inertie. Der bewegte Körper strebt seinen Ort immer zu wechseln, nicht weil sein Zustand

*) Dies widerspricht jedoch nicht der in einem früheren Kapitel aufgestellten Behauptung, dass unsere eigene Ursächlichkeit als solche von der Ursächlichkeit der anderen, leblosen Dinge nicht unterschieden ist. Denn wir enthalten zwar eine innere Nöthigung, aber kein inneres Vermögen, Veränderungen ausser uns zu bewirken.

die Nöthigung enthält, sich selbst zu ändern, sondern umgekehrt, weil er aus sich allein, ohne äussere Ursache keine Veränderung in sich hervorbringen kann, vielmehr stets beharren oder sichselbstgleichbleiben muss. Sobald in dem Zustande eines bewegten Körpers eine Veränderung hervorgebracht wird, z. B. dadurch, dass er auf einen anderen Körper stösst, kann man nicht mehr *a priori* einsehen, welches die Folge oder die Wirkung dieser Veränderung sein wird, weil die Gesetze der Mittheilung der Bewegung nicht in dem eigenen, individuellen Wesen der Körper ihren Grund haben, sondern in dem allgemeinen verbindenden Principe, in welchem sich ihre Relativität geltend macht

Die Eigenthümlichkeit der Spontaneität und des Strebens der lebenden Wesen besteht also darin, dass dieses Streben in den Gefühlen der Lust und der Unlust seinen Grund hat. Dieses unterscheidet unseren Willen von den Energien der leblosen Natur. Damit wird uns auch die hohe Bedeutung der Gefühle klar. Dieselben bilden in der That den eigentlichen Schwerpunkt unseres ganzen Wesens.*) Wären wir keiner Lust und Unlust fähig, so würde uns Alles vollkommen gleichgültig sein; wir würden keinen inneren Antrieb haben, nach irgend etwas zu streben noch irgend etwas zu thun. Die ganze gemüthliche und moralische Seite unseres Wesens würde wegfallen und selbst unser Intellect zu einem blossen Mechanismus herabsinken, dessen Getriebe durch rein äusserliche Beweggründe unterhalten wäre. Der Intellect besitzt zwar auch eine Spontaneität, aber dieselbe besteht nicht in einem inneren Impuls zur Bethätigung, sondern in inneren oder eigenen Gesetzen, welche seine Function bestimmen, wenn dieselbe einmal durch irgend eine Ursache in Gang

*) Obgleich der blosser Mechanismus des Ich, als eines sich selbst erkennenden Wesens, seinen Schwerpunkt, wie schon früher gezeigt worden, in der vorstellenden Hälfte desselben, d. h. in dem erkennenden Subjecte hat.

gebracht und darin unterhalten wird. Ein solcher Fall kommt wirklich in jedem neugeborenen Kinde vor, bei welchem noch kein Zusammenhang zwischen den Gefühlen und den Vorstellungen besteht, und welches daher den Verlauf seiner Vorstellungen noch nicht controliren kann. Ohne seinen Antheil, rein durch äusserliche Antriebe, in Folge der Reizung der Sinnesnerven und der Gesetze der Association, also rein mechanisch, geht Alles im Intellect eines solchen Kindes zu, werden Vorstellungen hervorgerufen und reproducirt, Associationen gebildet, die Kenntniss von Objecten angebahnt. Dass auch das Grundgesetz *a priori* des Denkens an diesem theilhaftig ist, das ändert den mechanischen Charakter dieser Function nicht, denn das Grundgesetz *a priori* wirkt vor aller Reflexion in der Art eines blossen Instinkts. Ein solches Kind lernt daher viel, ohne Anstrengung und ohne Ermüdung, weil sein Intellect ebenso mechanisch fungirt, wie die Herzmuskeln, welche auch keine Anstrengung und Ermüdung kennen. Wir dagegen üben, im wachen Zustande, eine stete Controle über den Verlauf unserer Vorstellungen. Immer steht bei uns irgend ein Interesse im Vordergrunde, das die Aufmerksamkeit erweckt, resp. fixirt, d. h. die Anstrengung herbeiführt, welche nöthig ist, um gerade die beabsichtigte Ordnung in der Succession der Vorstellungen einzuhalten. Aber allem Interesse liegen die Gefühle zu Grunde. Selbst das rein intellectuelle Interesse an der Erwerbung neuer Kenntnisse und der Entdeckung neuer Wahrheiten ist ohne Lust und Unlust nicht denkbar. Diese sind also der eigentliche innere Grund aller der grossartigen Leistungen des menschlichen Intellects in Wissenschaft und Kunst. Man darf mithin nicht glauben, dass eine »reine Intelligenz«, ohne Beimischung der Gefühle, etwas Höheres wäre; dieselbe wäre vielmehr eine blossе Maschine.

2. Die Gesetze des Willens.

Auf diesem Umstande, dass das Streben der lebenden Wesen einen inneren Grund hat, beruht eine weitere Eigenthümlichkeit ihrer Causalität, welche dieselbe von der Ursächlichkeit der leblosen Dinge unterscheidet, nämlich die, dass sie durch *Vorstellungen* vermittelt werden muss.

Der Grund des Strebens und Wollens der lebenden Wesen ist, wie wir gesehen haben, das Vorhandensein von Zuständen in ihnen, welche sich selbst nicht gleich bleiben können, die innere Nothwendigkeit enthalten, sich selbst aufzuheben oder in andere überzugehen. Solcher Art Zustände sind die Schmerz- und Unlustgefühle. Aber es ist von vornherein klar, dass die Tendenz eines Zustandes, sich selbst aufzuheben, unmittelbar nur eine rein innere Veränderung herbeiführen kann, nämlich den Uebergang dieses Zustandes in einen anderen. Wie der Grund, so ist auch das Ziel des Strebens eines lebenden Wesens in ihm selber, in seinen Gefühlen enthalten und kann daher in keiner directen Beziehung zu äusseren Gegenständen und Ursachen stehen. Unsere Unlustgefühle können zwar selbst durch äussere Ursachen bewirkt, oder richtiger, herbeigeführt werden, aber der ihnen eigene *Trieb zur Veränderung* kann keine äusseren Ursachen, mithin auch keine Richtung und Beziehung nach Aussen haben. Wenn dagegen das Subject eine *Vorstellung* von den äusseren Ursachen seiner Gefühle hat, so kann es nicht nur, sondern muss auch auf diese einzuwirken suchen. Denn dann sieht es ein, dass es sein Ziel, nämlich die gewünschte Veränderung seiner inneren Zustände nur durch die Einwirkung auf die äusseren Ursachen derselben erreichen kann. Daraus folgt aber, dass äussere Ursachen ein lebendes Wesen nur durch Vermittlung seiner Vorstellungen, d. h. in Gestalt von *Motiven* bewegen können und dass die Causalität eines solchen Wesens gleichfalls durch Vorstellungen vermittelt, d. h. ein *Handeln nach Zwecken* sein muss.

Die Einwirkung äusserer Ursachen auf die Gefühle, die inneren Zustände eines lebenden Wesens geschieht zwar ohne jede Vermittlung von Vorstellungen und wird durch diese Einwirkung, im Fall dieselbe unangenehm ist, das Subject zur Thätigkeit angetrieben. Aber die Richtung seiner Thätigkeit wird nicht durch die äusseren Ursachen selbst, sondern durch die Vorstellung, die das Subject von ihnen hat, bestimmt. Hat dasselbe eine irrthümliche Vorstellung von den Ursachen seiner Zustände, so wird es auch in seinem Handeln irre geleitet. Denn es wird dann nicht auf die wirklichen Ursachen seiner Zustände, sondern auf diejenigen Dinge und Umstände, die es für die Ursachen derselben hält, einzuwirken suchen. So greift oft ein Kranker nach Mitteln, die seinen Zustand nur verschlimmern können, in dem Glauben, durch dieselben die Ursachen seiner krankhaften Gefühle zu entfernen.

Mit diesem Umstande, dass äussere Ursachen das Subject nur durch Vermittlung seiner Vorstellungen bewegen können ist auch die Möglichkeit gegeben, dass dasselbe durch noch nicht gegenwärtige, sondern bloss erwartete, gefürchtete oder erhoffte Ursachen bewegt wird. So nimmt die Causalität eines lebenden Wesens einen von der Ursächlichkeit der unbelebten Dinge ganz verschiedenen Charakter an. Und dies hat sogar Viele zu dem Glauben verleitet, dass das Handeln des Menschen dem Gesetze der Causalität nicht unterworfen sei. Denn da das Verhältniss zwischen den Handlungen des Menschen und den äusseren Veranlassungen derselben kein unmittelbares und directes ist, wie dasjenige zwischen physischen Ursachen und Wirkungen, sondern durch die Vorstellungen oder die Ansichten vermittelt wird, die er von den Dingen hat, und da diese Ansichten anderen Menschen nicht immer bekannt, ja ihm selber manchmal nicht klar bewusst sind und dazu noch sich ändern können, und da obendrein die Empfänglichkeit verschiedener Menschen für dieselben Motive verschieden ist und sogar bei demselben Subjecte

nicht unter allen Umständen sich gleich bleibt, — so ist klar, dass die Handlungen des Menschen nicht so unveränderlich und augenscheinlich auf die Motive folgen können, wie die physischen Wirkungen auf ihre Antecedentien folgen, und dies bewirkt leicht den Schein einer Gesetzlosigkeit in dem Handeln des Menschen. Dass aber das Handeln des Menschen in der That gesetzlos wäre, davon kann natürlich gar nicht die Rede sein, da eine Ausnahme von dem Gesetze der Causalität schlechterdings undenkbar ist. Vielmehr erfolgen die Handlungen des Menschen aus den gegebenen Antecedentien, wenn man nur die ganze Summe derselben in Betracht zieht, ebenso unausbleiblich, wie irgend ein anderes Naturereigniss. Hier will ich eben über die Gesetze, die das Handeln der lebenden Wesen bestimmen, einige Bemerkungen machen.

Das Grundgesetz des Strebens und Handelns aller lebenden Wesen ist unabänderlich durch die Natur der Zustände bestimmt, aus denen alles Streben selbst entspringt. Diese Zustände sind, wie wir wissen, die Schmerz- und Unlustgefühle, weil diesen die Tendenz innewohnt, sich selber aufzuheben. Das Grundgesetz alles Wollens ist daher — Schmerz und Unlust zu fliehen und folglich auch nach dem Gegentheil derselben, d. h. nach der Lust zu streben. Die Lustgefühle, welche, wie wir oben gezeigt haben, unmittelbar, an und für sich keinen Grund zur Veränderung und Wirksamkeit enthalten, werden vermittelt der Vorstellungen auch zu wirklichen Motiven, indem das Subject durch die Vorstellung eines ihm fehlenden Lustgefühls angetrieben wird, dasselbe in sich zu bewirken oder herbeizuführen. Lust und Unlust sind also die eigentlichen, weil die inneren Triebfedern alles Wollens. Ein lebendes Wesen kann gar nicht anders, als durch eine Einwirkung auf seine Gefühle oder durch die Vorstellung einer solchen bewegt werden.

Nun ist aber das Dasein eines lebenden Wesens an das Bestehen eines leiblichen Organismus gebunden, welches von

vielen Bedingungen abhängt, und diese Bedingungen müssen zum Theil durch das Wirken des lebenden Wesens selbst erzeugt oder herbeigeführt werden. Durch diesen Umstand wird sofort die Nothwendigkeit von besonderen Naturgesetzen des Wollens in den lebenden Wesen offenbar. Aus diesem Umstande erhellt zu allererst, dass das Grundgesetz eines lebenden Wesens die Selbsterhaltung sein muss, da das Bestehen des lebenden Wesens eben die nothwendige Bedingung aller weiteren Eigenschaften und Gesetze desselben ist. Aber in der Natur eines wollenden Wesens liegt unmittelbar kein Trieb zur Selbsterhaltung. Im Gegentheil entspringt alles Wollen und Streben, wie wir gesehen haben, aus Zuständen, die sich *nicht erhalten* können, sondern vielmehr die Tendenz haben, sich selbst aufzuheben. Darum musste der Selbsterhaltungstrieb den lebenden Wesen besonders eingepflanzt werden; und da diese nicht anders als durch Einwirkung auf ihre Gefühle bewegt werden können, so musste auch der Selbsterhaltungstrieb auf die Gefühle gepropft werden. Dies geschieht nun in der Weise, dass die Vorstellung der eignen Vernichtung in dem Subjecte Furcht bewirkt, d. h. zur Ursache eines peinlichen Gefühls wird.

Unmittelbar kann in dem Gedanken der eigenen Vernichtung kein Grund zur Furcht oder zu einem peinlichen Gefühle liegen. Denn da das Nichtsein selbst nicht schmerzhaft ist, so kann auch die Erwartung oder Vorstellung desselben nicht naturgemäss schmerzhaft sein. Die Furcht vor der Vernichtung ist also nicht ein eigenes, ursprüngliches Gesetz des wollenden Wesens, sondern ein ihm eingepflanztes. Man kann ihre Nothwendigkeit nicht aus der inneren Natur desselben, sondern nur aus den Bedingungen seines Bestehens in der empirischen Welt ersehen.

Allein die Furcht vor der Vernichtung ist bloss die negative Seite des Selbsterhaltungstriebes. Sie zwingt das lebende Wesen, alle Gefahren, die sein Leben bedrohen, zu fliehen

und denselben vorzubeugen, aber nicht unmittelbar auch die positiven Bedingungen seines Bestehens zu erfüllen. Das letztere wird durch eine andere Einwirkung auf seine Gefühle erreicht, die sich in seinen *Bedürfnissen* kund gibt. Die Sache ist so eingerichtet, dass die Erfüllung der für das Bestehen des lebenden Wesens nöthigen Bedingungen, d. h. die Befriedigung seiner Bedürfnisse für dasselbe angenehm, die Nichtbefriedigung dagegen unangenehm und sogar schmerzlich ist. Dadurch wird das lebende Wesen angetrieben, für seine eigene Erhaltung sowie für die Erhaltung seiner *species* durch Zeugung zu sorgen. Hunger, Durst, Geschlechts- und Aelternliebe sind solche ursprüngliche Triebe, ohne deren Vorhandensein die animalische Welt nicht würde bestehen können.

Da diese Triebe vor jeder einzelnen Erfahrung angenehmer und unangenehmer äusserer Einwirkungen vorhanden sind, so hat dies Viele zu der irrthümlichen Ansicht geführt, dass die Gefühle der Lust und Unlust selbst eine Folge jener Triebe seien. Wie unhaltbar diese Ansicht ist, haben wir im Vorigen schon gesehen. Das ist auch ein Fall, wo man physiologische Erfahrungen ohne Prüfung als psychologische *Facta* verwerthet. Wenn die Triebe von den Gefühlen unabhängig wären, so würde es sich fragen, wozu sie überhaupt da sind. Dann könnten die lebenden Wesen direct, wie die unbelebten bewegt und allen nöthigen Zwecken dienstbar gemacht werden. Allein darin gerade besteht der grosse Unterschied zwischen den lebenden und den unbelebten Wesen, dass erstere in ihren inneren Zuständen selbst den Grund zu Veränderungen enthalten und nur durch Einwirkung auf dieselben bewegt werden können. Das Thier würde nicht nach Nahrung suchen, wenn der Mangel der Nahrung in ihm nicht einen peinlichen Zustand herbeiführte. Es würde sich nicht begatten, wenn das Bedürfniss darnach nicht entweder in dem unangenehmen Gefühl der Nichtbefriedigung oder in der Vorahnung der Lust, welche aus der Befriedigung des Bedürfnisses entsteht,

wurzelte. Um solche Fälle nach Erfahrungsgründen zu beurtheilen, darf man nur die menschliche Erfahrung benützen, als welche allein unmittelbaren Zugang zu den inneren Zuständen des handelnden Subjects gestattet.

Aber hier kommen wir auf eine andere Frage von eminenter Wichtigkeit, deren Beantwortung wenigstens angedeutet werden muss.

Wie Lust und Unlust allen individuellen Bestrebungen zu Grunde liegen und für die Zwecke der Selbsterhaltung des Individuums verwendet werden können, ist nach dem Obigen nicht schwer einzusehen; aber wie, wird man fragen, kann das moralische Gesetz auf dieselben gegründet werden? Wenn der Grund und das Ziel alles Wollens und Strebens des Individuums in ihm selber, in seinen Gefühlen liegt, wie kann dann das moralische Gesetz, welches Verleugnung und, unter Umständen, Aufopferung der Individualität fordert, in der Natur des Individuums begründet sein? Muss man dasselbe nicht als blosser Satzung ansehen, erfunden zu dem Zweck, das Geschäft der Polizei und der Gerichte zu erleichtern? Zwar sehe ich ein, wird ein unbefangener Mensch sagen, dass die allgemeine Befolgung des moralischen Gesetzes sehr viel zum allgemeinen Wohl beitragen würde. Aber das allgemeine Wohl kann doch nie mein Zweck sein. Denn welchen Anlass hätte ich das Wohl Anderer dem meinigen voranzustellen? Das würde ja im offenbarsten Widerspruch mit dem Grunde alles meinen Strebens und Wollens selbst stehen.

Dagegen lässt sich vom Standpunkte der empirischen Natur des Menschen aus schlechterdings nichts einwenden. Weder im Himmel noch auf Erden kann es einen anderen berechtigten Imperativ für den Willen eines lebenden Wesens geben, als den Satz: *Wolle und handle deiner eigenen Natur gemäss*. Von einem Menschen verlangen, dass er gegen seine Natur wolle und handle, hiesse offenbar, unmögliche und unberechtigte Zumuthungen an ihn stellen. Nun ist aber das

Grundgesetz der empirischen Natur des Menschen, wie wir soeben gesehen haben, der Egoismus, und es kann auch nicht anders sein, da der Mensch seiner empirischen Natur nach eben ein Individuum ist. Wäre also die empirische Natur des Menschen sein wahres und ganzes Wesen, so würde das moralische Gesetz in demselben keine Basis und keine Berechtigung haben. Wohl könnte man den Menschen auch dann noch zur Berücksichtigung der Rechte und des Wohls Anderer zwingen, aber nur durch Einwirkung egoistischer Motive, der Furcht vor Tadel und Strafe und der Hoffnung auf Beifall und Lohn. Eine uninteressirte Hingebung an allgemeine Interessen dagegen, eine innere Moralität der Gesinnung wäre dann als Wahn und Thorheit zu betrachten.

Ganz anders stellt sich jedoch die Sache dar, wenn man die Einsicht in Betracht zieht, welche in dem 1. Bande d. W. bewiesen worden ist, nämlich die, dass das wahre, eigene Wesen aller Dinge, also auch die Menschen miteinbegriffen, *eine Einheit* ist. Denn dann wird auf einmal klar, dass gerade das moralische Gesetz allein der wahren oder wahrhaft eigenen Natur des Menschen angemessen ist, und dass also wer ihm zuwider handelt, im Widerspruch mit sich selber steht. Ist das eigene Wesen der Dinge Eins, so beruht die Vielheit der Individuen, mithin auch deren Individualität selbst auf Bestimmungen, welche eben ihrem wahren Wesen fremd sind. Folglich kann der Egoismus, als das Grundgesetz der Individualität, den Menschen seinem wahren Wesen nur entfremden, ihn von dem wahren Ziele seines Strebens und Wollens nur ablenken. So sehen wir, dass derselbe Imperativ, der auf dem Standpunkte der empirischen Natur des Menschen den Egoismus legitimirt, auf dem Standpunkte seiner wahren, höheren Natur das moralische Gesetz allein als berechtigt erscheinen lässt.*)

*) Ausführlicher habe ich diesen Gegenstand in meiner Schrift „Moralität und Religion“ (1874) behandelt.

VIERTES KAPITEL.

DIE VORSTELLUNG ALS REALER VORGANG BETRACHTET.

In einem Kapitel am Anfang des 1. Bandes d. W. habe ich das Wesen der Vorstellung ausführlich erörtert, welches Kapitel daher als Einleitung zu den jetzt folgenden dienen kann. Namentlich glaube ich dort Folgendes festgestellt zu haben: Das Wesen der Vorstellung besteht darin, dass sie selbst, an sich *nicht das* ist, was sie vorstellt, dass sie die Affirmation eines von ihr unterschiedenen Gegenstandes, den Glauben an das Dasein desselben enthält.

Diesem gemäss muss man in der Vorstellung zwei Seiten unterscheiden, die ich resp. die reale und die ideelle nenne. Man kann nämlich die Vorstellung erstens nach dem betrachten, was sie selbst, an sich, als ein realer Vorgang in der Wirklichkeit ist, abgesehen von Allem, was in ihr vorgestellt wird, — und dies ist die *reale* Seite derselben. Man kann aber zweitens die Vorstellung auch nach dem betrachten, was und wie in ihr vorgestellt wird, — und dies ist die *ideelle* Seite derselben. Die Functionen und die Gesetze der Vorstellung sind nach diesen beiden Seiten ganz verschiedener Natur.

Die Functionen der Vorstellung ihrer realen Seite nach sind: Die *Receptivität*, die *Reproduction* und die *Association* des reproducirten Inhalts. Die Gesetze der Vorstellung ihrer realen Seite nach sind physischer Natur, nämlich Causalgesetze des Bewirktseins durch Objecte und der Association unter einander.

Die Functionen der Vorstellung ihrer ideellen Seite nach sind: Das *Urtheilen*, das *Schliessen*, als ein Specialfall desselben die *Recognition*, das Wiedererkennen des Früheren, und endlich die *Generalisation*. In diesen Functionen besteht alles Denken und Erkennen als solches. Die Gesetze der Vorstellung ihrer ideellen Seite nach sind nicht physischer, sondern logischer Natur, d. h. sind nicht Causalgesetze, sondern Principien von Affirmationen und Negationen, allgemeine Gründe des Glaubens und Nichtglaubens. Es wird natürlich nicht gelehret, dass auch die oben erwähnten physischen Gesetze der Vorstellung auf den Glauben einen Einfluss haben, aber diese sind nicht die eigenen Gesetze desselben.

Zuerst werde ich die Vorstellung ihrer realen Seite nach und zwar nur kurz betrachten. Eine ausführliche Behandlung dieses Gegenstandes gehört in die Psychologie.

Die erste Eigenschaft der Vorstellungen, als realer Vorgänge ist, dass dieselben Wirkungen der Objecte sind, und zwar Wirkungen, welche dem Inhalte nach eine Aehnlichkeit mit ihren Ursachen haben. Dieses wird gemeint, wenn man das Bewirktsein der Vorstellungen durch die Objecte eine *Receptivität* der ersteren nennt. Das Bewirktsein der Vorstellung durch ihr Object besteht nämlich in Folgendem: Auf das Erscheinen eines Inhalts in dem unmittelbaren Objecte (welches, wie wir wissen, stets eine Empfindung ist) folgt unveränderlich das Erscheinen eines entsprechenden, d. h. ähnlichen Inhalts in der Vorstellung. — Aber dass an das Erscheinen dieses Inhalts in der Vorstellung die Affirmation des Objects, der Glaube an dessen Dasein geknüpft ist, — dies ist in keiner Hinsicht eine Wirkung des Objects, ja ist gar nicht mehr ein physischer Vorgang noch eine blosser Folge solcher Vorgänge, sondern ein Act ganz eigenthümlicher Art, welcher in der Natur der Vorstellung selbst seinen Grund hat und die ideelle Seite derselben ausmacht, hier jedoch vorläufig nicht weiter betrachtet wird.

Die zweite Eigenschaft der Vorstellungen, als realer

Vorgänge ist die merkwürdige Fähigkeit derselben, auch in Abwesenheit der Objecte *reproducirt* zu werden. Ich habe z. B. vor mehreren Jahren eine Stadt, sagen wir Paris, gesehen und bin seitdem nicht mehr dort gewesen; nichtsdestoweniger kann ich mich an manche Gegenstände erinnern, welche zur Zeit meiner Anwesenheit sich dort befunden haben, d. h. ich vermag mir die damals empfangenen Eindrücke auf irgend welche Weise wieder gegenwärtig zu machen. — Diese Eigenschaft bildet schon eine unübersteigliche Grenze zwischen der Vorstellung und der Empfindung. Wenn man unter den Vorstellungen ausschliesslich nur die reproducirten Vorstellungen versteht und dieselben für Reproduktionen der Empfindungen selbst in einer abgeschwachten Form hält, wie es die Sensualisten oder Sensationalisten thun, so verfallt man in alle die Absurditäten, welche die Verwechslung der Vorstellungen mit ihren Objecten implicirt und welche schon von *Reid* in seiner Polemik gegen *Hume* hervorgehoben worden sind.

Die Empfindungen werden gar nicht reproducirt. Dasjenige, was die Sensualisten für reproducirte Empfindung halten, besitzt Eigenschaften, welche aller Empfindung, ja überhaupt allem bloss Objectiven vollkommen fremd sind. Aber aller Empfindung in uns entspricht eine gleichzeitige Vorstellung, und diese letztere wird nachher, auch in Abwesenheit der Empfindung und der Ursachen der Empfindung selbst, reproducirt. Es kommen unstreitig in uns auch Empfindungen vor, denen keine Vorstellungen entsprechen, oder mit anderen Worten, deren wir uns nicht bewusst sind; aber solcher können wir uns eben deshalb auch nie wieder erinnern, d. h. dieselben werden nicht reproducirt. Das Gewesensein solcher Empfindungen kann nur erschlossen, indirect erkannt werden.

Auf der Reproduktion der Vorstellungen beruhen zwei Umstände, erstens die Möglichkeit, sich des Früheren zu erinnern, und zweitens die Möglichkeit, mehrere Vorstellungen

in einem Bewusstsein zu vereinigen. Ohne dies würde offenbar eine Erkenntniss schlechterdings nicht möglich sein. Wir werden nun nicht nach den objectiven Gründen oder Ursachen der Reproduction der Vorstellungen fragen. Wir wollen nicht wissen, ob dieselbe, wie *Herbart* lehrte, die Folge einer den Vorstellungen selbst eigenen Elasticität ist, die sie immer wieder ins Bewusstsein zurückzudrängen strebt, oder ob sie, wie es die Materialisten wollen, durch die Spuren früherer Wahrnehmungen im Gehirn bedingt ist. Den Vorstellungen, gleich Stahlfedern, Elasticität zuzuschreiben, haben wir kein Recht, da die Erfahrung nichts derartiges zeigt. Und gegen die Voraussetzung der Materialisten werden wir die Bemerkung *St. Mill's (Logik, II. S. 457 [p. 434])* anführen, dass »es unstreitig Gleichförmigkeiten der Succession zwischen Zuständen des Intellects (*states of mind*) gibt, und dass dieselben durch Beobachtung und Experiment constatirt werden können.« Ob die Reproduction der Vorstellungen Antecedentien im Gehirn hat oder nicht, ist uns gleichgültig, da die Gesetze der Reproduction in den Vorstellungen selbst begründet sind. Diese Gesetze zu erforschen, ist das Einzige, was wissenschaftliches Interesse hat, und dazu brauchen wir das Gehirn nicht in Betracht zu ziehen. Nur pathologische Zustände des Intellects müssen nothwendig im Zusammenhang mit den Zuständen des Gehirnes studirt werden.

Soweit die Vorstellungen durch gegenwärtige Objecte unmittelbar bewirkt werden, gehorchen sie in ihrem Erscheinen und ihrem Wechsel natürlich den Gesetzen der Objecte, deren Erforschung Aufgabe nicht der Erkenntnisstheorie, sondern der Naturwissenschaft ist. Sofern aber die Vorstellungen nicht durch gegenwärtige Objecte bewirkt, also bloss reproducirt werden, kann das Erscheinen derselben im Bewusstsein nur durch das Vorhandensein anderer Vorstellungen in diesem bedingt sein, und setzt daher etwas Gemeinsames, irgend eine Verbindung zwischen diesen und jenen Vorstellungen voraus. Diese Verbindung nennt man im Allgemeinen die

Association der Vorstellungen. Die Gesetze der *Reproduction* sind also Gesetze der *Association* der Vorstellungen.

Vorstellungen können nun bloss in zweifacher Bedeutung etwas Gemeinsames unter einander haben, nämlich: Das Gemeinsame der Vorstellungen kann entweder erstens, die *Ähnlichkeit* ihres Inhalts sein oder zweitens, das Vorhandensein dieses Inhalts *in einem Bewusstsein*, gleichviel ob die Objecte dieser Vorstellungen der Wahrnehmung zugleich oder zu verschiedenen Zeiten sich dargeboten haben. Demgemäss gibt es zwei Grundgesetze der *Association* und *Reproduction* der Vorstellungen: 1) Die *Association* nach der *Ähnlichkeit* und 2) die *Association* nach dem, was die Engländer die *Nachbarschaft* (*the contiguity*) der Vorstellungen nennen. Das heisst, eine im Bewusstsein vorhandene Vorstellung hat die Tendenz, frühere ihr ähnliche ins Bewusstsein zurückzurufen, und diese haben wiederum die Tendenz, andere Vorstellungen, mit denen sie früher in einem Bewusstsein zusammen vorgekommen sind, ebenfalls in Erinnerung zu bringen, und zwar um so leichter, je öfter sie mit diesen zusammen vorgekommen waren. Die *Stärke* der *Association* wächst mit der Wiederholung des Zusammenseins.*)

*) Ueber die *Association* durch *Nachbarschaft* ist eine Erläuterung nöthig. Da alle Wahrnehmung eigentlich successiv ist, so können zwei Vorstellungen nur infolge der *Reproduction* im Bewusstsein zugleich sein. Die *Reproduction* kann also unmöglich darauf allein beruhen, dass diese oder diesen ähnliche Vorstellungen früher in einem Bewusstsein zusammen vorgekommen sind. Zuerst wird denn auch in der That die *Reproduction* durch einen anderen Umstand bedingt, nämlich, wie ich glaube, durch die *Continuität* in der Aufeinanderfolge der Vorstellungen. Bei den ersten Wahrnehmungen, die ein Kind oder ein junges Thier macht, wenn es z. B. einen Körper von einem Ende zum anderen besieht, reproduciren sich bei dem Fortschreiten der Wahrnehmung die früheren Vorstellungen infolge der Verbindung, in welcher sie mit den im Augenblicke gegenwärtigen durch *Continuität* stehen. Diese Verbindung ist zwar nur schwach und gewinnt erst durch öftere Wiederholung, also durch *Association* mehr Consistenz, aber dieselbe genügt, um die *Repro-*

Dass dies in der That die Gesetze sind, durch welche die Aufeinanderfolge der Vorstellungen in unserem Bewusstsein geregelt wird, das unterliegt keinem Zweifel. Nur muss man bemerken, dass die Stärke der Association nicht allein von der Häufigkeit der Wiederholung, sondern auch von anderen Umständen abhängt, namentlich von der Lebhaftigkeit der ursprünglichen Eindrücke und vor Allem von der Beziehung der Vorstellungen zu unseren Interessen, also in letzter Instanz zu unseren Gefühlen der Lust und der Unlust. Was unser Wohl und Wehe angeht, das hat eine ganz besondere Persistenz in unserem Bewusstsein und drängt sich trotz aller widerstreitenden Einflüsse immer wieder in den Vordergrund. Auf diesem Umstand beruht das so wichtige Factum der *Aufmerksamkeit*, welches darin besteht, dass das Vorherrschen eines Interesses dem Verlaufe der Vorstellungen eine bestimmte einheitliche Richtung gibt, indem diejenigen Vorstellungen vornehmlich reproducirt werden, welche zu jenem Interesse in directer oder indirecter Beziehung stehen. Jedermann weiss, wie schwer es ist, die Aufmerksamkeit auf einem Gegenstand festzuhalten, der uns kein Interesse einflösst, wie ganz absorbirend dagegen ein Gegenstand von ausnehmend grossem Interesse ist. Ohne diese Abhängigkeit von unseren Interessen und also von unserem Willen, wäre keine Controle über den Verlauf der Vorstellungen und somit kein planmässiges Denken und Handeln möglich. Dies erklärt auch, warum dieselben Gegenstände so verschiedene Reihen von Vorstellungen bei verschiedenen Menschen erwecken, indem sie nämlich verschiedene Beziehungen zu deren Interessen haben; warum z. B. der Anblick einer Gegend bei dem Einen ästhetische, bei dem Anderen wirthschaftliche, bei

duction der Vorstellungen vor der Association möglich zu machen, ohne welche auch keine Association zwischen denselben sich bilden könnte. Unzweifelhaft wird eine Vorstellung um so leichter reproducirt, je kürzere Zeit vorher man sie gehabt hat; zur Reproduction der soeben vergangenen genügt daher auch ein schwacher Grund oder Anlass.

einem Dritten wissenschaftliche oder militärische Betrachtungen hervorruft. Ausserdem gibt es unstreitig auch persönliche Eigenthümlichkeiten, welche die Art und die Stärke der Associationen bedingen.

Durch den Einfluss des Interesses im Erzeugen und Fixiren der Aufmerksamkeit erklärt sich auch der Umstand, dass wir Vieles von dem, was in unserem Bewusstsein vorkommt, ganz übersehen, obgleich dasselbe ein untrennbarer Bestandtheil unserer Vorstellungen ist. *Helmholtz* (*Popul. naturwiss. Vorträge*, 1. Heft, S. 82) bemerkt: »Wir sind in dieser Beziehung alle höchst einseitige und rücksichtslose Anhänger des practischen Nutzens, mehr als wir vermuthen. Alle Empfindungen, welche nicht directen Bezug auf äussere Objecte haben, pflegen wir im gewöhnlichen Gebrauche der Sinne vollständig zu ignoriren, und erst bei der wissenschaftlichen Untersuchung der Sinnesthätigkeit werden wir darauf aufmerksam, oder auch bei Krankheiten, wo wir unsere Aufmerksamkeit mehr auf die Erscheinungen unseres Leibes richten.« *Helmholtz* führt als Beispiele davon die sog. fliegenden Mücken im Auge, den blinden Fleck, den Umstand, dass alle Gegenstände, wenn nicht fixirt, doppelt gesehen werden, wovon wir gewöhnlich nichts bemerken, und ähnliche an. Die englischen Psychologen nennen dies das Gesetz des Vergessens oder der Vergesslichkeit (*law of obliviscence*). *St. Mill* (*An Examin.* etc. pp. 314—5) sagt darüber: »Können wir, wenn wir nach der Durchlesung eines Buches dasselbe weglegen, uns eines Bewusstseins der einzelnen gedruckten Buchstaben und Sylben erinnern, die an uns vorübergegangen sind? Und doch muss jeder von diesen Buchstaben uns als eine Empfindung gegenwärtig gewesen sein, wenigstens während eines flüchtigen Augenblicks, sonst hätte uns der ausgedrückte Sinn nicht beigebracht werden können. Da aber der Sinn das Einzige ist, was für uns Interesse hat, so behalten wir keinen Eindruck von den besonderen Buchstaben und Sylben.« Die Association zwischen den Worten und den Gedanken, die sie

ausdrücken, hat sich durch häufige Wiederholung ihres Zusammenvorkommens gebildet; in Folge davon zieht das Eine nothwendig das Andere nach sich ins Bewusstsein. Da wir aber bloss auf den Sinn achten, so entschwinden uns die Worte, nachdem sie ihr Geschäft im Bewusstsein vollbracht haben, sofort wieder und lassen keine Spur von ihrer individuellen Eigenthümlichkeit zurück.

Der wichtigste Grund der Association in theoretischer Hinsicht ist indessen die häufige Wiederholung des Zusammenvorkommens gleicher Vorstellungen im Bewusstsein, oder wie es die englischen Psychologen nennen, die Nachbarschaft der Vorstellungen. Denn auf dieser beruhen alle unsere gewöhnlichen, nicht wissenschaftlichen Inductionen, ohne welche wir keinen Schritt thun können, weder geistig noch leiblich. Diejenigen Vorstellungen müssen nämlich offenbar am häufigsten zusammenvorkommen, deren Objecte in der Wirklichkeit mit einander verbunden sind. *) Daraus folgt, dass die Association, welche dadurch zwischen den Vorstellungen gebildet wird und uns bei dem Vorkommen eines Gegenstandes auf das Vorhandensein eines anderen zu schliessen nöthigt, der mit jenem oft zusammen wahrgenommen worden ist, uns in unseren Inductionen meistens richtig leitet. Die Häufigkeit des Zusammenvorkommens ist freilich bei weitem nicht immer der Beweis eines zwischen den Gegenständen bestehenden Zusammenhangs, — darum prüfen wir auch im gewöhnlichen Leben unsere Inductionen manchmal durch Experimente — aber dieselbe ist doch in sehr vielen Fällen wirklich die Folge einer Verbindung der Objecte und rechtfertigt also unseren Schluss von einem Object auf ein anderes. Wie es jedem mit der Sache Vertrauten bekannt ist, enthält selbst die einfache Wahrnehmung eines Gegenstandes viele inductive Schlüsse,

*) Kant hat daraus eine „transcendentale *Affinität* der Erscheinungen“ gemacht, da nach seiner Ansicht alle Verbindung der Objecte vom Verstande und dessen transcendentalem Vermögen kommt.

welche nur infolge der Association durch Nachbarschaft möglich sind und durch diese geleitet werden, von denen wir aber gewöhnlich keine Ahnung haben.

Receptivität, Reproduction und Association sind nun die einzigen Functionen der Vorstellung ihrer realen Seite nach. Auf diesen beruhen das Gedächtniss und die Einbildungskraft. Die Functionen der Vorstellung ihrer ideellen Seite nach werden in den nachfolgenden Kapiteln betrachtet; nur eine derselben will ich noch hier erörtern, weil sich unten keine passende Stelle dazu finden wird, nämlich — die Recognition, die Wiedererkennung des Früheren.

Kant sagt in der 1. Aufl. der *Kr. d. r. Vft.* (Ausgabe von *Kirchmann*, S. 663—4) über Recognition Folgendes: »Ohne Bewusstsein, dass das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduction in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein Vergesse ich im Zählen, dass die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zu einander von mir hinzugethan worden sind, so würde ich die Erzeugung der Menge, durch diese successive Hinzuthung von Einem zu Einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen; denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewusstsein dieser Einheit der Synthesis.« Dies ist nun aber in der That kein Wiedererkennen des Früheren, weil das Bewusstsein des Früheren, des Vergangenen selbst kein ursprüngliches, sondern ein erschlossenes, abgeleitetes ist. Sofern die Vorstellungen durch Reproduction meinem Bewusstsein gegenwärtig erhalten werden, weiss ich anfangs gar nicht, dass dieselben bloss reproducirt sind. Im Zählen z. B. denke ich nicht daran, dass ich die Einheiten nach und nach zu einander hinzugethan habe; denn ich denke nicht an meine Handlung des Zählens, sondern an den Gegenstand oder das Product derselben, an die Summe, die ich constatiren will. Und dabei ist es mir gleichgültig, welche von den gezählten Einheiten im Augenblick selbst wahrgenommen und welche in meiner Vorstellung bloss

reproducirt sind. Noch offener ist dieses bei Wahrnehmungen der Fall, welchen keine so bestimmte Absicht, wie dem Zählen, zu Grunde liegt. Wenn ich einen Gegenstand überschau und die Vorstellungen der successiv wahrgenommenen Theile desselben sich in meinem Bewusstsein nach und nach reproduciren, so kommt es mir nicht in den Sinn, dass die reproducirten Vorstellungen dasselbe vorstellen, was vor einem Augenblick wahrgenommen worden ist, denn dieser Unterschied des Reproducirten und des Wahrgenommenen kommt mir gar nicht zum Bewusstsein. Erst wenn die frühere Wahrnehmung eines Gegenstandes von der gegenwärtigen durch eine Zeit getrennt ist, während welcher ich an den Gegenstand gar nicht gedacht habe, kann von einer wirklichen Wiedererkennung desselben die Rede sein. Ueber diese letztere will ich nur die folgende Bemerkung machen.

Man ist gewöhnlich geneigt, eine unmittelbare Recognition der früher gehabten Eindrücke und Vorstellungen selbst anzunehmen und aus dieser die Wiedererkennung der früher wahrgenommenen Gegenstände abzuleiten. In der That verhält sich aber die Sache umgekehrt. Die Gegenstände werden zuerst wiedererkannt und nicht die Vorstellungen. Dieses erhellt schon daraus, dass das Bewusstsein von den Vorstellungen selbst, als solchen nothwendig viel später ist, als das Bewusstsein von den Gegenständen, ohne welches keine Vorstellung überhaupt sein kann. Man denke sich, dass ich heute einen Gegenstand sehe, den ich gestern schon gesehen habe. Durch diesen Anblick hervorgerufen, reproducirt sich die gestrige Vorstellung des Gegenstandes in mir und ich habe also *gleichzeitig zwei* Vorstellungen. Hier fragt es sich nun erstens, wie kann ich dieselben identificiren? D. h. wie kann ich erkennen, dass beide *dasselbe* vorstellen? Und zweitens, wie kann ich einsehen, dass die eine Vorstellung die gestrige, die vergangene ist, da sie doch in mir gegenwärtig und mit der anderen gleichzeitig existirt?

Nimmt man die Vorstellungen bloss als reale Vorgänge

oder Objecte, welche in ihrem Wesen keine Beziehung auf eine von ihnen unterschiedene Wirklichkeit enthalten, dann kann die Identificirung zweier Vorstellungen nichts Anderes bedeuten, als deren *Verschmelzung in eine*. Aber mit der Verschmelzung der Vorstellungen würde die Recognition nicht mehr möglich sein. Denn dieselbe setzt die Unterscheidung von Jetzt und Früher im Bewusstsein voraus, welche nur in dem Unterschiede der Vorstellungen ihren Anhaltepunkt haben kann. Verschmelzen aber die beiden Vorstellungen nicht, so sind sie eben *zwei* und nicht eine; ich kann also unmöglich in der einen die andere selbst wiedererkennen, da sie mit dieser gleichzeitig im Bewusstsein vorhanden und von ihr verschieden ist. Wenn man dagegen einsieht, dass das Subject von seinen Vorstellungen als solchen ursprünglich gar kein Bewusstsein hat, sondern in dem Inhalte der Vorstellungen unmittelbar Gegenstände erkennt und affirmirt, worin eben das Wesen der Vorstellung als solcher besteht, dann wird die Möglichkeit der Recognition klar.

Eine Succession, ein Unterschied von Jetzt und Früher kann, wie gezeigt worden, uns nur dadurch zum Bewusstsein kommen, dass wir die successiven Zustände auf denselben, sich gleichbleibenden Gegenstand beziehen. Habe ich nun eine der gegenwärtigen Wahrnehmung eines Gegenstandes ähnliche reproducirte Vorstellung, und zwar mit einer solchen Vereinigung individueller Merkmale, wie sie nicht zu dem allgemeinen Wesen einer ganzen Gattung der Dinge gehört, so kommt eine Wiedererkennung zu Stande, d. h. ich erinnere mich, denselben individuellen Gegenstand, den ich jetzt wahrnehme, auch früher schon wahrgenommen zu haben. Und wenn die reproducirte Vorstellung andere, die ich mit ihr gleichzeitig gehabt habe, in Folge der Association nach sich ins Bewusstsein zieht, so erinnere ich mich, wann und wo, unter welchen Umständen ich den gegenwärtigen Gegenstand früher wahrgenommen habe. Ein einzelnes Schaf z. B. kann nicht so leicht wiedererkannt werden, als ein einzelner Hund,

weil bei den Schafen der Gattungscharakter vorherrscht, die individuellen Eigenthümlichkeiten dagegen so wenig hervorstechend sind, dass sie sich nicht leicht der Aufmerksamkeit und infolge davon dem Gedächtniss einprägen Habe ich dagegen ein Schaf mit einem besonderen Abzeichen gesehen, so kann ich es leicht an diesem wiedererkennen, weil es dadurch von allen anderen Thieren derselben Gattung unterschieden wird.

Damit das Wiedererkennen eines Gegenstandes zu Stande komme, ist also, wie man sieht, Folgendes nöthig:

1) Die Reproduction seiner früheren Wahrnehmung, welche mit seiner gegenwärtigen Wahrnehmung nicht in eins verschmelzen darf.

2) Die Eigenschaft der Vorstellungen, ihren Inhalt auf Gegenstände zu beziehen oder von solchen zu affirmiren.

3) Die Identificirung des Gegenstandes der reproducirten Vorstellung mit dem Objecte der gegenwärtigen Wahrnehmung, trotzdem diese beiden Vorstellungen selbst von einander verschieden sind, welche Identificirung auf dem Bewusstsein beruht, dass ein solches Zusammentreffen individueller Merkmale, wie sie zugleich in der reproducirten Vorstellung und in der actualen Wahrnehmung sich zeigen, nicht zu dem allgemeinen Charakter einer Gattung gehört.

4) Die ursprüngliche Gewissheit des Denkens, dass ein Gegenstand von sich selbst nicht verschieden sein kann. Und endlich.

5) die darauf beruhende Deutung des Unterschiedes zwischen der reproducirten Vorstellung und der actualen Wahrnehmung des Gegenstandes dahin, dass die erstere eine *frühere* Wahrnehmung desselben Gegenstandes repräsentirt aus Gründen, die ich oben (S. 61) dargelegt habe.

FÜNFTES KAPITEL.

DAS URTHEIL.

1. Was ist das Urtheil?

Nach der Definition der Logiker ist das Urtheil eine Vergleichung von Vorstellungen und Begriffen oder auch von Worten. Wäre nun die richtige Ansicht über das Urtheil nicht gefunden und bekannt gemacht, so könnte man sich noch diese Definition als einen ersten Versuch gefallen lassen. Allein dem ist durchaus nicht so. Schon vor langer Zeit haben einige Denker richtig eingesehen, dass das Urtheil keine Vergleichung von Vorstellungen, sondern eine Affirmation über reale Gegenstände und Facta ist. Nachher hat diese Ansicht Reid in seinen *Essays on the intellectual powers of man* (Ess. VI. ch. I) treffend vertheidigt und in unserer Zeit St. Mill (*Logik*, 1. Buch, Kap. V. und *An Examination* etc. ch. XVIII) noch besser und ausführlicher auseinandergesetzt. Das ist aber Alles an den Logikern spurlos vorübergegangen; für diese bleibt nach wie vor das Urtheil eine Vergleichung von Vorstellungen.*) Es gibt zwar auch Ur-

*) Hier gebe ich die folgende Auswahl von Definitionen aus neuerer Zeit: W. Hamilton (citirt in Mill's *An Exam.* etc. p. 399): „To judge is to recognise the relation of congruence or of confliction in which two concepts, two individual things, or a concept and an individual, compared together, stand to each other“. Mansel (*Methaph.* p. 220—1: „Judgement in the limited sense in which it is distinguished from consciousness

theile, welche sich bloss auf den Inhalt der Vorstellungen und deren Ausdruck beziehen, ohne eine Behauptung über Gegenstände zu enthalten, nämlich die sog. analytischen Urtheile; allein es wäre ganz verkehrt, auf diese die Definition des Urtheils zu gründen, da sie etwas Untergeordnetes, Nebensächliches und namentlich zu Schlüssen nicht verwendbar sind.

Ich werde das nicht wiederholen, was schon von Anderen vortrefflich dargelegt worden ist. Für den Beweis des Satzes, dass ein Urtheil die Affirmation realer Gegenstände und Facta sei, verweise ich daher auf die oben erwähnten Schriften von Reid und Mill. Das Wesen des Urtheils besteht nicht in der Form der Aussage, sondern in dem Glauben an die Realität oder die Wahrheit des Ausgesagten. In dem Kapitel des 1. Bandes d. W., welches von der Natur der Vorstellung handelt, habe ich nun aber gezeigt, dass die Affirmation des vorgestellten Gegenstandes, der Glaube an dessen Dasein das Wesen der Vorstellung selbst (nämlich ihrer ideellen Seite nach) ausmacht, und eine durchaus ursprüngliche Eigenschaft derselben, ein unableitbares Factum ist. Der Intellect urtheilt

in general, is an act of comparison between two given concepts, as regards their relation to a common object". *W. Thomson (An Outline of the necessary Laws of Thought, London, 1864, p. 108)*: „A Judgment is an expression that two notions can or cannot be reconciled“. Nach *Schopenhauer (W. a. W. u. V., I. S. 50)* heisst Urtheilen erkennen, was verschiedene Begriffe Gemeinsames haben. *Drobisch (Neue Darstellung der Logik, 2. Aufl. Leipzig, 1851, S. 44)* sagt: „Das Urtheil ist die Denkform, durch welche Vorstellungen zu Begriffen ausgebildet werden“. *Dühring (Natürl. Dialektik, Berlin, 1865, S. 61)* lehrt, dass „das Urtheil in der Geltendmachung eines durch zwei Vorstellungen hindurchgehenden identischen Begriffes besteht“. *Ueberweg (System der Logik, 3. Aufl. Bonn, 1868, S. 150)*: „Das Urtheil ist das Bewusstsein über die objective Gültigkeit einer subjectiven Verbindung von Vorstellungen, welche verschiedene, aber zueinander gehörige Formen haben, d. h. das Bewusstsein, ob zwischen den entsprechenden objectiven Elementen die analoge Verbindung bestehe“. Hier scheint zum Theil eine Ahnung der richtigen Ansicht, aber in einer höchst schwerfälligen, verworrenen und pedantischen Form ausgedrückt zu sein.

also von dem ersten Augenblick seines Lebens an, denn ein Urtheil ist eben die glaubende Affirmation des Vorgestellten. Das Urtheilen ist die einfachste Form der intellectuellen Bethätigung, der elementarste Act der Erkenntniss. Dass das Urtheil, die Affirmation, der Glaube nicht nothwendig der Worte bedarf, das hat man schon längst eingesehen und dies ist auch eine am Tage liegende Thatsache. Wenn z. B. ein Hund einem ihm zugeworfenen Stück Brod sich nähert, dagegen vor einem geworfenen Stein flieht, so geschieht dies, weil er glaubt, dass die Berührung mit dem ersteren angenehme, die Berührung mit dem letzteren dagegen unangenehme Folgen für ihn haben wird. Der Hund glaubt das und vieles Andere mehr, ohne seinen Glauben in Worten aussprechen zu können.

Bis jetzt habe ich bloss von der Affirmation gesprochen und das Urtheil nur als die Affirmation eines Gegenstandes oder eines Factums definirt, und dies nicht ohne Grund. Die formale Logik darf zwar die Affirmation und die Negation auf gleiche Linie stellen und demgemäss alle Urtheile in bejahende und verneinende eintheilen, aber nicht so die Erkenntnisslehre. Denn die Affirmation allein ist ursprünglich und unableitbar, die Negation dagegen ist abgeleitet, das Ergebniss eines Schlusses. Zum Bewusstsein, dass etwas (Vorgestelltes) *nicht ist*, können wir nur mittelst eines Schlusses gelangen. Das habe ich für das Bewusstsein des Vergangenen in dem vorliegenden Bande (oben S. 61) und für das Bewusstsein der Unwahrheit in dem 1. Bande d. W. (S. 86 ff.) gezeigt. Die einzige nicht abgeleitete Negation ist die Erkenntniss, dass ein gegebener Gegenstand *nicht* so beschaffen ist, wie ein anderer, d. h. die Erkenntniss des Unterschiedes gegebener Objecte. Aber die Erkenntniss und die Constatirung des Unterschiedes darf man nicht als eine blosser Negation der Gleichheit oder Identität ansehen. Denn die Negation der Identität ist nothwendig stets dieselbe oder einerlei, während die Unterschiede, und mithin auch die Erkenntniss derselben, sehr

mannigfaltig sind. Nur insofern die Urtheile zu Schlüssen verwendet werden, ist die Affirmation eines Unterschiedes gleich viel werth oder gleichbedeutend mit der blossen Negation der Gleichheit oder Identität. Denn wie alle bejahende Conclusion auf der Constatirung der Identität oder Gleichheit der in den Prämissen ausgedrückten Data beruht, so alle verneinende Conclusion auf der blossen Negation der Gleichheit oder Identität, d. h. auf der Constatirung der Nichtidentität oder Ungleichheit der betreffenden Data. Was von einem Haus gilt, das gilt weder von einem Baum, noch von einem Berg, noch von einem Vogel. Obgleich sich ein Haus ganz anders von einem Baum, als von einem Berg und einem Vogel unterscheidet, so ist doch der Umstand, dass wir von den Eigenschaften des Hauses nicht auf diejenigen des Baumes, des Berges und des Vogels schliessen dürfen, als eine bloss e einschränkung oder Negation, überall gleich. Der Unterschied wird da nur als bloss e Nichtidentität, als Mangel oder Negation der Identität verwerthet. Die formale Logik, welche die Lehre vom Urtheil im Zusammenhang mit der Lehre von den Schlüssen behandelt, darf daher jede Constatirung des Unterschiedes als ein bloss negatives, verneinendes Urtheil auffassen.

Die Affirmation des Gegenstandes, der Glaube an dessen Dasein ist also das ursprüngliche Factum, die unableitbare Eigenschaft der Vorstellung, welche deren ideelle oder logische Natur constituirte und dieselbe von allen bloss objectiven, physischen Vorgängen principiell unterscheidet. So sind daher auch die Gesetze der Vorstellung ihrer ideellen Seite nach keine physischen, sondern logische Gesetze, Gründe des Glaubens, Principien von Affirmationen. Das ursprüngliche Gesetz der Vorstellung ihrer ideellen Seite nach, das allgemeinste Princip von Affirmationen ist nun, wie der ganze 1. Band d. W. zu beweisen sucht, die in der Natur der Vorstellung selbst liegende Nöthigung, jeden Gegenstand an sich, in dessen eigenem Wesen als einen mit sich selbst identischen zu fassen

oder zu affirmiren. Ohne dieses Princip wäre keine Erkenntniss, keine Affirmation, kein Urtheil möglich. *Kant* hat mit Recht gelehrt, dass die Behauptung der Existenz des vorgestellten Gegenstandes ein synthetisches Urtheil ist, weil das Dasein eines Objects in der Vorstellung nicht unmittelbar das Dasein desselben ausserhalb der Vorstellung implicirt. Worin besteht nun das Band der Synthesis von Vorstellung und Object, welches die Behauptung der Existenz des Objects in der Vorstellung möglich und nöthig macht? Das Band zweier Dinge liegt natürlich in beiden, ist etwas den beiden Gemeinsames; aber hier kommt dasselbe nur in soweit in Betracht, als es in dem Wesen der Vorstellung selbst begründet ist; denn es handelt sich um die Möglichkeit der Affirmation des Gegenstandes in der Vorstellung. Als ein realer Vorgang in der Wirklichkeit ist die Vorstellung etwas von dem in ihr vorgestellten und geglaubten Gegenstande durchaus Verschiedenes, welches nur im Falle der directen Wahrnehmung zu demselben in dem causalen Verhältnisse einer Wirkung zu deren Ursache steht. Aber aus dem Bewirktsein durch ein Object folgt nicht der Glaube, die Affirmation des Objects oder der Ursache, sonst müssten alle Wirkungen an da Dasein ihrer Ursachen glauben, was nicht der Fall ist. Die ursprüngliche Beziehung der Vorstellung auf das Object, welche ihrer ideellen Natur und ihren Affirmationen zu Grunde liegt, ist denn auch nicht die causale Beziehung zu diesem oder jenem Object im Besonderen, sondern eine Beziehung auf das Object im Allgemeinen; — und eben diese kommt in dem ursprünglichen Gesetze, jedes Object an sich als ein mit sich selbst identisches zu fassen, zur Geltung. Wäre nicht in der Vorstellung diese ursprüngliche Nothwendigkeit, etwas von Gegenständen überhaupt zu behaupten, so würde es in ihr nie zu irgend einer Behauptung oder Affirmation über Gegenstände kommen können.

Bei dem Glauben kommen nothwendig stets zwei Dinge in Betracht, dessen Bestehen und dessen Berechtigung. Es

muss also die Rede sein von *factischen* Gründen des Glaubens und von *rationellen* Gründen des Glaubens, von dem, was den Glauben bewirkt und von dem, was ihn rechtfertigt. Da die Vorstellung nur einerseits ein ideeller oder logischer, andererseits aber ein realer oder physischer Vorgang ist, so kann in ihr durch die Gesetze ihrer physischen Natur (durch die Association) eine Glaube bewirkt werden, der keine objective Gültigkeit und Berechtigung hat. Soweit jedoch von ursprünglichen Urtheilen die Rede ist, fällt diese Duplicität in dem *Wesen* der Vorstellung nicht ins Gewicht. Denn ursprünglich sind natürlich bloss diejenigen Urtheile, welche in keiner Weise Ergebnisse einer Schlussfolgerung, also in der unmittelbaren Wahrnehmung als solcher implicirt sind, und die unmittelbare Wahrnehmung der Objecte ist stets untrüglich. Es bedarf also keines Kriteriums der Richtigkeit bei den unmittelbaren, wohl aber bei den vermittelten oder erschlossenen Urtheilen; aber damit haben wir uns in dem gegenwärtigen Kapitel nicht zu befassen. Allerdings führt auch das ursprüngliche Gesetz des Intellects, die Nothwendigkeit, jeden Gegenstand an sich als einen mit sich selbst identischen zu fassen, zu einem irrthümlichen Glauben, weil in Folge davon die gegebenen Objecte als Substanzen gefasst werden, was sie in der That nicht sind, wie dies oben Alles ausführlich gezeigt worden. Aber durch diesen irreführenden Grund wird die Auffassung aller Objecte gleichmässig verfälscht und es bedarf also zu dessen Berichtigung keiner besonderen Kriterien. Eben der ursprüngliche Begriff des Denkens, welcher uns in der gewöhnlichen Erfahrung irre führt, befähigt uns selbst bei der Reflexion einzusehen, dass in der Erfahrung nichts demselben wirklich entspricht, dass sein wahres Correlat ausserhalb der Erfahrungswelt liegt.

2. Was wird in den Urtheilen affirmirt oder behauptet?

Der einzige mir bekannte Versuch, diese Frage verständlich zu beantworten ist der in *St. Mill's Logik* (1. Buch, 5. Kap.)

gemachte. *Mill* sagt: »Dasein, zugleichsein, Folge, Verursachung, Aehnlichkeit — Existenz, Coexistenz, Sequenz, Causalität, Similarität — das eine oder das andere wird ohne Ausnahme in einem jeden Urtheil behauptet (oder verneint); diese fünffache Eintheilung ist eine erschöpfende Classification der Thatsachen; eine erschöpfende Classification aller Dinge, welche geglaubt oder dem Glauben dargeboten werden können, aller Fragen, welche gestellt, und aller Antworten, die darauf gegeben werden können« (I. S. 124 [p. 115]).

Bei der Betrachtung dieser Aufzählung drängt sich nun sofort eine Bemerkung auf, welche dem scharfsinnigen *Mill* selbst sonderbarerweise entgangen zu sein scheint. Man sieht nämlich, dass darin die Coexistenz oder das zugleichsein nur einmal vorkommt, dagegen die Succession oder die Aufeinanderfolge zweimal. Ausser der blossen, einfachen Aufeinanderfolge führt *Mill* auch die Causalität, d. h. die unveränderliche Aufeinanderfolge, deren Glieder also unter einander zusammenhängen, an. Aber er unterlässt es, ausser dem blossen zugleichsein des Verschiedenen noch das verbundene zugleichsein (z. B. der verschiedenen Eigenschaften eines Dinges) besonders anzuführen. Und doch ist das letztere der gewöhnlichste Fall der Prädication, welcher namentlich von den Logikern in der Regel fast allein gebraucht wird. Dazu gehören alle Urtheile, wie: Der Schnee ist weiss, das Gold ist gelb, der Körper ist schwer u. s. w.

Eine andere Bemerkung, welche nicht so leicht in die Augen fällt, ist die folgende: Sofern das einfache zugleichsein und die einfache Aufeinanderfolge als ein *Verhältniss* von Objecten (im ersteren Falle von zugleichseienden, im letzteren von successiven) betrachtet werden, können dieselben nie in allgemeinen, sondern nur in einzelnen Sätzen ausgedrückt werden, wie: »*A* ist zugleich mit *B*« oder »*A* ist auf *B* gefolgt«. Denn wenn man zugleichsein oder Aufeinanderfolge zwischen ganzen *Arten* von Objecten und Erscheinungen constatirt, d. h. wenn man behauptet, dass *alle* Erscheinungen

einer gewissen Art mit Erscheinungen einer gewissen anderen Art entweder zugleich sind oder auf diese folgen; mit anderen Worten, dass die Erscheinungen der einen Art *stets* mit denen der anderen Art zugleich sind oder *stets* auf diese folgen, — so behauptet man kein einfaches Zugleichsein und keine einfache Aufeinanderfolge, sondern *unveränderliches* Zugleichsein und *unveränderliche* Aufeinanderfolge, d. h. *Verbindung* im Zugleichsein und *Verbindung* in der Aufeinanderfolge. In der Sprache der Logiker ausgedrückt: Das einfache Zugleichsein und die einfache Aufeinanderfolge können als *Prädicat* nur in einzelnen, nicht in allgemeinen Urtheilen vorkommen. Darum darf man sie in einer logischen Betrachtung ganz weglassen. Wir müssen also die obige Frage wieder aufnehmen: Was wird in den Urtheilen behauptet?

Geglaubt und behauptet kann uur die Existenz eines *Objects* oder eines *Verhältnisses* von Objecten werden. Der Verhältnisse gibt es nun zwei Hauptarten, nämlich: 1) *Gleichheit* oder *Identität*, in geringerem Grade *Aehnlichkeit*, (die Logik darf, wie wir oben gesehen haben, die Behauptung des Unterschiedes als blosser Negation der Gleichheit oder Identität auffassen) und 2) *Verbindung* oder *Zusammenhang*.

Ogleich die Behauptung der Existenz eines Gegenstandes ebenfalls nur ein einzelnes, kein allgemeines Urtheil sein kann, so darf man doch dieselbe nicht, wie die Behauptung des einfachen Zugleichseins und der einfachen Aufeinanderfolge, aus der Aufzählung der Urtheile weglassen. Denn die Behauptung der Existenz und der Glaube an diese ist eben die fundamentale Function der Vorstellung oder des Intellects, der Grundact des Erkennens, ohne welchen überhaupt kein Urtheil zu Stande kommen würde. Die Aufzählung *Mill's* müssen wir also vereinfachen, nur auf drei Glieder: *Existenz*, *Identität* oder *Gleichheit* und *Zusammenhang*, reduciren.

Um so weniger darf man aber von diesen drei irgend eins ausser Acht lassen, und doch ist dies manchen tüchtigen Denkern passirt. Einige sind nämlich geneigt, von den

Verhältnissen der Dinge nur die Gleichheit oder Identität (und die Ungleichheit) in Betracht zu ziehen, Andere dagegen nur den Zusammenhang oder die Verbindung. Ein auffallendes Beispiel einer solchen Einseitigkeit bieten *W. Hamilton* und *St. Mill* in ihrem Gegensatze.

Man unterscheidet bekanntlich bei den Begriffen deren *Umfang* und deren *Inhalt*, oder wenn man, wie *St. Mill*, anstatt der Begriffe allgemeine Worte setzt, deren Bezeichnung (*denotation*) und deren Mitbezeichnung (*connotation*). Den Umfang eines Begriffs bilden die *Objecte*, welche unter den Begriff gehören und durch dessen Ausdruck bezeichnet werden, so z. B. den Umfang des Begriffes *Vogel* alle die befiederten Thiere (wie Tauben, Schwalben, Reiher, Adler u. s. w.), welche zwei Füße, zwei Flügel haben und Eier legen. Den Inhalt eines Begriffs bilden die *Merkmale* oder *Attribute*, welche in dem Wesen der Objecte verbunden sind, die unter den Begriff gehören, und welche durch dessen Ausdruck mitbezeichnet (connotirt) werden, — so den Inhalt des Begriffes *Vogel* die oben erwähnten und alle anderen allgemeinen Eigenschaften der Vögel. Wenn man nun die Begriffe hauptsächlich ihrem Umfang nach nimmt, so wird man geneigt, alle allgemeinen Urtheile als Behauptungen der Gleichheit, Identität oder Uebereinstimmung zu betrachten. Denn viele Gegenstände gehören eben aus dem Grunde unter denselben Begriff oder bilden zusammen dessen Umfang, weil ihr Wesen übereinstimmend ist, den gleichen Complex allgemeiner Merkmale oder Attribute enthält. Nimmt man dagegen die Begriffe hauptsächlich ihrem Inhalte nach, so wird man geneigt, alle allgemeinen Urtheile als Aussagen einer Verbindung zu betrachten. Denn der Inhalt eines Begriffs ist eben die Verbindung der Merkmale, welche in dessen Definition ausgesagt werden.*) So sehen wir denn, dass *W. Hamilton*, der die

*) *Mill (An Exam. etc. p. 419)* setzt dies so auseinander: „Every proposition is capable of being understood in two meanings, which in-

Begriffe vornehmlich nach ihrem Umfang nahm, alle Urtheile als Behauptungen der Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung betrachtet. Nach seiner Ansicht vergleichen wir in jedem Urtheil zwei Begriffe als Subject und Prädicat und entscheiden, ob der eine einen constitutiven Theil des anderen bilde oder nicht. (Citirt in *Mill's Exam.* etc. p. 416—7). Dieser Ansicht zufolge ist der Sinn des Urtheils »Schnee ist weiss« eigentlich dieser: Der Schnee gehört unter die weissen Dinge, was, wie *St. Mill* treffend zeigt, unhaltbar ist, da wir beim Prädiciren der weissen Farbe vom Schnee an andere weisse Dinge gar nicht denken oder wenigstens nicht zu denken brauchen. *Mill* nun selbst nahm umgekehrt die Begriffe hauptsächlich ihrem Inhalte nach und war daher geneigt, alle allgemeinen Urtheile als Behauptungen einer Verbindung, oder wie er sich stets ausdrückt, einer *Coexistenz* von Objecten zu betrachten. Nach ihm sollte das Urtheil »Der Mensch ist ein Thier« eigentlich bedeuten: Der Mensch coexistirt mit den Attributen, die durch das Wort Thier mitbezeichnet werden, — was aber offenbar auch unhaltbar ist, weil diese Attribute nicht neben dem Menschen (als eine besondere Entität) existiren, sondern einen Theil seiner eigenen Beschaffenheit ausmachen. Das Urtheil »Der Mensch ist ein Thier« behauptet in der That eine Uebereinstimmung zwischen den Begriffen Mensch und Thier; dasselbe besagt, dass der Complex von Merkmalen, welcher den Inhalt des Begriffs Thier ausmacht, sich auch im Menschen wiederfindet. Dieses

volve one another, inasmuch as if either of them is true the other is so, but which are nevertheless different; of which only one may be, and commonly is, in the mind; and the words used do not always show which. Thus, All men are bipeds, may either mean, that the objects called men are all of them numbered among the objects called bipeds, which is interpreting the proposition in Extension; or that the attribute of having two feet is one of, or coexists with, the attributes which compose the notion Man: which is interpreting the proposition in Comprehension“.

sonderbare Versehen *Mill's* war, wie ich weiter unten zeigen werde, der Grund seiner falschen Theorie des Syllogismus.

Der fundamentale Unterschied zwischen den Urtheilen, welche die Identität, Uebereinstimmung oder Aehnlichkeit, und den Urtheilen, welche den Zusammenhang oder die Verbindung von Objecten aussagen, wird dadurch verdeckt und der Aufmerksamkeit entzogen, dass beiderlei Verhältnisse gewöhnlich auf dieselbe Weise, nämlich durch die *copula* »ist« ausgedrückt werden. Das Urtheil »Schnee *ist* weiss« sagt eine Verbindung aus; dasselbe behauptet, dass die weisse Farbe mit den anderen Merkmalen des Schnees unveränderlich zusammenvorkommt. Das Urtheil »der Mensch *ist* ein Thier« sagt dagegen eine Uebereinstimmung oder Aehnlichkeit aus, denn dasselbe behauptet, dass alle Merkmale eines Thieres überhaupt in dem Menschen angetroffen werden. Aber wie dort die Verbindung, so wird hier die Uebereinstimmung von Subject und Prädicat durch dieselbe *copula* »ist« ausgedrückt. Nur für die Identität oder die Gleichheit der Grössen hat man ein besonderes Zeichen, =, im Gebrauch. Und andererseits wird, wo das Prädicat ein causales Verhältniss ausdrückt, die Verbindung desselben mit dem Subject manchmal ohne die *copula* bezeichnet, wie in dem Satze »Feuer brennt«. Man darf also nicht übersehen, dass die *copula* »ist« sowohl »ist verbunden mit« als auch »ist identisch mit« bedeuten kann.

3. Unterschied der synthetischen und der analytischen Urtheile.

Man sollte meinen, dass die Unterscheidung der synthetischen und analytischen Urtheile nicht besonders schwer sei, namentlich seitdem sie von *Kant* formulirt worden ist. Indessen sehen wir, dass in diesem Punkte eine Verschiedenheit von Ansichten und eine grosse Verwirrung besteht. *Kant* selbst unterschied nicht die analytischen Urtheile von den identischen und einige andere Denker halten die Sätze der

Arithmetik und der Geometrie ebenfalls für analytisch und vermeinen, dieselben aus dem Satze der Identität ableiten zu können. Ja, man bekommt über diesen Unterschied sogar Dinge, wie das Folgende zu hören: »Ob ein gegebenes Urtheil analytisch oder synthetisch sei, wird, im einzelnen Fall, erst bestimmt werden können, je nachdem im Kopfe des Urtheilenden der Begriff des Subjects mehr oder weniger Vollständigkeit hat: der Begriff »Katze« enthält im Kopfe Cuvier's hundert Mal mehr, als in dem seines Bedienten: daher dieselben Urtheile darüber für Diesen synthetisch, für Jenen bloss analytisch sein werden« *Schopenhauer, W. a. W. u. V. II. S. 39*). Die Unterscheidung der synthetischen und analytischen Urtheile hätte keinerlei Bedeutung für die Wissenschaft, wenn dieselbe nicht in der Natur der Urtheile, sondern in zufälligen Eigenthümlichkeiten des urtheilenden Subjects ihren Grund hätte.

Schon zweimal habe ich Gelegenheit gehabt, von diesem Unterschied zu sprechen (vgl. S. 39. ff. und 1. Band S. 34). Ueber die synthetischen Urtheile ist es überhaupt nicht nöthig, irgend etwas hinzuzufügen. Alle Urtheile, in welchen die Existenz, die Identität (Gleichheit) oder die Verbindung von Objecten behauptet wird, sind ohne Ausnahme synthetisch. Andererseits brauchen die identischen Urtheile ebenso wenig einer besonderen Besprechung, denn unter diesen können nur die einfachen Tautologien verstanden werden. Bloss das Wesen der eigentlich analytischen Urtheile, soweit dieselben sowohl von tautologischen als auch von synthetischen Sätzen unterschieden sind muss noch erörtert werden.

Ich habe schon oben darauf aufmerksam gemacht, dass es zwei Arten analytischer Sätze gibt, nämlich diejenigen, welche eine blosser *Wortdefinition*, und diejenigen, welche die blosser *Specification* eines Begriffs ausdrücken. Wir wollen diese beiden Arten nach einander betrachten.

Wenn wir eine Vorstellung haben — gleichviel, wie sie zu Stande gekommen ist oder welchen Ursprung sie hat —

und dieselbe bloss analysiren, um zu sehen, was in ihr enthalten ist, *ohne das Geringste von dem entsprechenden Object behaupten zu wollen*, so sind die Sätze, in welchen das Resultat dieser Analyse ausgedrückt wird, im eigentlichen Sinne analytische Urtheile. Dieselben bilden dann eine blossе Wortdefinition. Wenn wir z. B. behaupten, die Vorstellung eines gewissen Gegenstandes zu haben, den wir übereingekommen sind, mit dem Worte »Gold« zu bezeichnen, und nun constatiren, dass diese Vorstellung eine Verbindung gewisser Merkmale, wie: Schwere, gelbe Farbe, metallischer Glanz, Dehnbarkeit u. a., enthält, so sind unsere Aussagen darüber analytische Urtheile. Das Urtheil »Gold ist gelb« ist, auch als blossе Wortdefinition, kein identischer Satz, keine Tautologie. Denn darin wird eben der Zusammenhang der Eigenschaft »gelb« mit den anderen Eigenschaften des Goldes behauptet. Das Subject »Gold« des analytischen Urtheils enthält mehr, als das Prädicat »gelb«, ist also mit diesem nicht identisch. Aber das analytische Urtheil behauptet diesen Zusammenhang bloss in unserer *Vorstellung* des Gegenstandes, nicht in dem Gegenstande selbst; denn dasselbe gibt bloss die Analyse unserer Vorstellung wieder. Sobald das Urtheil »Gold ist gelb« von Objecten in der Wirklichkeit ausgesagt wird, ist dasselbe ein synthetischer Satz. Wir können uns auch eine Vorstellung von gar nicht existirenden Objecten bilden, dieselbe durch ein Wort bezeichnen und deren Inhalt in analytischen Urtheilen auseinandersetzen, so z. B. die Vorstellung eines Kentauren. Die Urtheile sind dann bloss der Ausdruck der Bedeutung, d. h. des Complexes von Merkmalen, welche wir mit dem Worte »Kentaur« verbinden wollen, und können in keiner Hinsicht synthetische Sätze sein, weil ihnen die Beziehung auf die Wirklichkeit fehlt. Alles, was wir von einem Kentauren aussagen können, ist eine blossе Analyse unserer Vorstellung oder der Vorstellung, welche andere Menschen mit dem Worte Kentaur verbunden haben. Es fehlt demselben das Grundelement der

synthetischen Urtheile, der Glaube an den entsprechenden Gegenstand.

Kant hat die blosse Wortdefinition von der Realdefinition, welche den Glauben und die Behauptung des entsprechenden Objects implicirt, nicht ausdrücklich unterschieden, und daher kam die Verwirrung in diesem Punkte. Nach seiner Darstellung soll jede Aussage über ein Merkmal, welches in der Definition eines Begriffs schon enthalten ist — gleichviel, ob sie auf den Gegenstand selbst oder auf die blosse Vorstellung des Gegenstandes geht — ein analytisches Urtheil sein. Darüber ist nun Folgendes zu bemerken: Alle Gegenstände, die wir erkennen, sind Complexe von Merkmalen oder Eigenschaften und sind ausserdem nichts. Unsere Begriffe der Objecte sind also selbst synthetische Begriffe, Producte einer Synthesis. Wenn wir nun einige von diesen in dem Begriffe eines Objects enthaltenen Merkmalen aussondern, um daraus die Definition des Begriffs zu machen und sie mit dem ihn bezeichnenden Worte besonders zu verknüpfen, so gewinnen diese Merkmale dadurch doch keine neue Eigenschaft. Wenn ich also eines von den in der Definition enthaltenen Merkmalen von den entsprechenden Objecten selbst prädicire, so ist mein Urtheil ein synthetisches, trotzdem dass ich aus der Definition nicht herausgehe. Die in der Definition eines Objects enthaltenen Merkmale unterscheiden sich von den übrigen Eigenschaften desselben bloss dadurch, dass man über dieselben auch analytische Urtheile bilden kann, nämlich wenn man seinen Begriff vom Objecte bloss analysirt, ohne etwas von dem Object selbst behaupten zu wollen. Dies ist hinsichtlich der übrigen Eigenschaften des Objects nicht möglich, weil dieselben eben in der Definition nicht einbegriffen sind.

Die obigen Bemerkungen genügen, wie ich glaube, um diese eine Art der analytischen Urtheile zu erläutern. Was die andere Art der analytischen Urtheile, die Aussagen der *Specificationen* eines Begriffs betrifft, so habe ich nicht viel

zu dem früher über diesen Gegenstand Gesagten hinzuzufügen. Die Ausdrücke der Specificationen sind meistens ebenfalls nur in dem Sinne analytische Urtheile, dass sie über den gegebenen Begriff nicht hinausgehen; als Behauptungen über die entsprechenden Objecte sind dieselben auch synthetische Urtheile. Doch gibt es Urtheile dieser Art, welche bloss analytisch, in keiner Hinsicht synthetisch sind. Als ein Beispiel davon kann das Axiom »zwei Dinge, welche einem dritten gleich sind, sind auch unter einander gleich« angeführt werden. Dieses Axiom ist weder eine Tautologie noch eine Behauptung über die Natur realer Objecte; dasselbe ist auch keine blossе Wortdefinition, wohl aber eine unmittelbare Folgerung aus der Definition gleicher oder identischer Dinge. Identisch sind nämlich die Dinge, welche dieselbe Beschaffenheit haben, von welchen also dasselbe prädicirt werden kann; und umgekehrt, Dinge, von welchen dasselbe prädicirt oder behauptet werden kann, sind insofern identisch. Das sind blossе Wortdefinitionen; aber aus denselben ergibt sich unmittelbar das Axiom. Wenn wir nämlich sagen, dass zwei Dinge einem dritten gleich sind, so prädiciren wir von beiden *dasselbe* in Hinsicht ihrer Grösse. Also sind sie, nach der Definition, in Hinsicht ihrer Grösse mit einander identisch, d. h. einander gleich.*) Diese Folgerung ergibt

*) Es zeugt von grosser Unklarheit des Denkens, wenn man das Axiom „zwei Dinge, welche einem dritten gleich sind, sind auch unter einander gleich“ für einen Erfahrungssatz hält. *St. Mill* war in diese Unklarheit verfallen. Er sagt: „I believe that my knowledge of this axiom is of exactly the same kind as my knowledge of the inequality of two lines; I know it because I see it . . . I believe that I am only unable to conceive them (d. h. die zwei Dinge, welche einem dritten gleich sind) unequal, because I have always seen them to be equal, and am renewing that experience at almost every instance of my life (*An Exam.* etc. p. 176—7). *Mill* glaubt also, dass eine Erfahrung denkbar ist, in welcher zwei Dinge, welche einem dritten gleich sind, unter einander ungleich wären. Aber diese Dinge müssten dann offenbar sowohl

sich aus der Definition der gleichen oder identischen Dinge, ohne dass man ein neues, von dieser Definition unabhängiges Datum hinzunehmen müsste. In der Voraussetzung von zwei Dingen, welche einem dritten gleich sind, liegt nichts, was nicht in dem Begriffe der gleichen Dinge enthalten wäre. Diese Voraussetzung ist, um sich eines *Herbart'schen* Ausdrucks zu bedienen, eine »zufällige Ansicht« des Begriffs gleicher Dinge. Was ich die Specification eines Begriffs nenne, entspricht in der That in einer gewissen Hinsicht dem, was *Herbart* »zufällige Ansichten« nannte, nur ist die Bedeutung einer Specification enger begrenzt. Eine und dieselbe gerade Linie z. B. kann sowohl die Seite eines Dreiecks, als auch der Halbdurchmesser eines Kreises oder der Radius-Vector einer Ellipse sein. Die Betrachtung dieser Linie in allen diesen verschiedenen Beziehungen nannte *Herbart* »zufällige Ansichten« derselben. Aber das sind keine Specifications des Begriffs der geraden Linie, wie ich sie verstehe. Denn eine gerade Linie als die Seite eines Dreiecks oder als die Sehne eines Bogens betrachten heisst, dieselbe unter Umständen und in Beziehungen betrachten, welche ganz ausserhalb des Begriffs selbst und der Definition der geraden Linie liegen. Alle Behauptungen, welche aus einer solchen Betrachtung hervorgehen, sind keine Specifications des Begriffs der geraden Linie, sondern Folgerungen aus demselben. Dagegen wenn wir urtheilen, dass zwei Gerade, welche zwei Punkte gemeinsam haben, mit einander ganz zusammenfallen müssen, so drückt unser Urtheil eine blosser Specification des Begriffs der Geraden aus. Denn in dieser Voraussetzung liegt nichts, was nicht in dem Begriffe der Geraden enthalten wäre. Die Voraussetzung zweier Geraden, welche zwei Punkte gemeinsam haben, ist in dieser Hinsicht ähnlich der Voraussetzung zweier Dinge, welche einem dritten

gleich als auch ungleich unter einander sein, denn ihre Gleichheit mit einem dritten Dinge implicirt unmittelbar ihre Gleichheit unter einander.

gleich sind. In beiden Voraussetzungen gehen wir nicht aus den betreffenden Begriffen heraus.

Jeder Denkact ist nun entweder eine Behauptung über Objecte oder eine Analyse unserer Vorstellungen. Die Schlussfolgerung ist selbst die Ableitung einer Behauptung aus anderen Behauptungen. In letzter Instanz besteht also alles Denken in synthetischen und analytischen Urtheilen.

SECHSTES KAPITEL.

DIE ABSTRACTION UND DER BEGRIFF.

Dartüber, was ein Begriff ist, wird bekanntlich gestritten, und es ist bis jetzt noch keine Uebereinstimmung in diesem Punkte erzielt worden. Die sog. Nominalisten leugnen die Möglichkeit allgemeiner Vorstellungen und zeigen, dass eine allgemeine Vorstellung etwas Widersprechendes wäre. Hier setze ich die folgende Stelle aus *Berkeley's* »Principien der menschl. Erkenntniss« (übers. von *Ueberweg* S. 6—7) her:

»Ob Andere die wunderbare Fähigkeit der Ideenabstraction besitzen, können sie uns am besten sagen; was mich betrifft, so finde ich in der That in mir eine Fähigkeit, mir die Ideen der einzelnen Dinge, die ich wahrgenommen habe, vorzustellen oder zu vergegenwärtigen, und dieselben mannigfach zusammensetzen und zu theilen. Ich kann mir einen Mann mit zwei Köpfen oder auch die oberen Theile eines Menschen mit dem Leibe eines Pferdes verbunden vorstellen. Ich kann die Hand, das Auge, die Nase, jedes für sich abstract oder getrennt von den übrigen Theilen des Körpers betrachten. Was für eine Hand oder was für ein Auge ich dann aber auch mir vorstellen mag, so muss doch dieser Hand oder diesem Auge irgend eine bestimmte Gestalt und Farbe zukommen. Ebenso muss auch die Idee eines Mannes, die ich mir bilde, entweder die eines weissen oder eines schwarzen oder eines rothhäutigen, eines gerade oder krumm gewachsenen, eines grossen oder kleinen oder eines Mannes von mittlerer

Grösse sein. Es ist mir unmöglich, durch ein angestregtes Denken die oben beschriebene abstracte Idee zu erfassen. Ebenso unmöglich ist es mir, die abstracte Idee einer Bewegung ohne einen sich bewegendem Körper, die weder schnell noch langsam, weder krummlinig noch geradlinig sei, zu bilden und das Gleiche gilt von jedweder anderen abstracten allgemeinen Idee.*

Es ist nicht zu leugnen, dass eine Vorstellung von der Art, wie sie hier *Berkeley* anführt, die Vorstellung eines Dreiecks z. B., welches weder rechtwinklig, noch spitzwinklig, noch stumpfwinklig wäre, unmöglich ist. Ein Begriff ist also in der That keine Vorstellung und wir müssen zuerst sehen, was derselbe nach der Ansicht der Nominalisten ist.

Die eigentlichen Nominalisten, welche *Mill* die Ultra-Nominalisten nannte, glaubten, dass es bloss allgemeine Worte gebe, aber gar nichts im Denken, was diesen Worten entspräche. Diese Ansicht wird indessen schwerlich noch von irgend jemand, wenigstens von keinem verständigen Menschen vertreten. Denn es ist ja klar, dass die Worte an und für sich blosser Schall sind und nur von dem, was sie im Denken bezeichnen, ihren Sinn und also auch ihre Allgemeinheit haben. Die Ansicht, welche gegenwärtig die Nominalisten vertreten, ist die, dass zwischen den Vorstellungen der Attribute, welche einer Gattung oder einer Art von Objecten gemeinsam sind, eine stärkere Association besteht, als zwischen diesen und den übrigen, bloss individuellen Eigenschaften der betreffenden Objecte, und dass wir aus diesem Grunde bei dem die Gattung oder die Art bezeichnenden Worte hauptsächlich an diese allgemeinen Eigenschaften erinnert werden, ohne jedoch im Stande zu sein, die allgemeinen Eigenschaften uns allein vorzustellen, weil die Association nothwendig zugleich bald diese bald jene individuellen Eigenschaften der zur Gattung oder Art gehörenden, von uns früher wahrgenommenen Objecte in Erinnerung bringt. Nach der Definition *St. Mill's*, eines Vertreters dieser Art von Nominalismus,

>ist die einem Gattungsnamen entsprechende Idee die Vorstellung einer gewissen beständigen Combination von Gattungsattributen, welche begleitet wird von einer gemischten und veränderlichen Menge von Vorstellungen der individuellen Objecte dieser Gattung«. (In einer Anmerkung zu dem Werke *James Mill's Analysis* etc. I. p. 293.)*)

Die Frage darnach, ob wir beim Anhören eines Wortes nur an die allgemeinen Attribute der Gattung oder der Art, welche durch das Wort bezeichnet wird, denken oder nothwendig zugleich an individuelle Eigenschaften der Objecte miterinnert werden, ist jedoch eine untergeordnete. *St. Mill* gibt selbst zu, dass >während die Concentration der Aufmerksamkeit andauert, wir, falls dieselbe intensiv genug ist, uns keines anderen Attibuts bewusst sind, und wirklich, für einen kurzen Zeitraum, ausschliesslich nur diejenigen Attribute in unserem Denken gegenwärtig haben können, welche den Begriff constituiren . . . und dass wir im Stande sind, Meditationen und Schlussfolgerungen über diese Theile allein zu führen, gerade so, als ob wir fähig wären, dieselben von den übrigen getrennt zu denken« (*An Exam.* etc. p. 377.**)) Wenn wir ein Object bestimmter Art uns in der Vorstellung vergegenwärtigen wollen, so müssen wir nothwendig demselben eine bestimmte Figur, eine bestimmte Farbe u. s. w. beilegen, aber dies thut der Allgemeinheit unseres Denkens keinen Abbruch. Das Wichtige an der Sache, welches die Nominalisten geneigt scheinen zu übersehen, ist dieses: Beim Anhören eines Wortes werden wir nicht allein vornehmlich an die allgemeinen Attribute der durch das Wort bezeichneten Gattung oder Art der Objecte erinnert, sondern wir

*) Ausführlich hat *St. Mill* seine Ansicht über die Begriffe in seiner Schrift *An Examination* etc., ch. XVII, dargelegt.

**)) Und an einer anderen Stelle (*Eb.* p. 483) sagt *St. Mill*: „All oxen, in my thoughts, does not mean particular animals — it means the objects, whatever they may be, that have the attributes by which oxen are recognised, and which compose the notion of an ox.“

haben auch das Bewusstsein, dass diese Attribute allgemein, d. h. allen Objecten dieser Gattung oder dieser Art gemeinsam sind. Der Fehler der Nominalisten ist hier der, dass sie die reale und die ideelle Seite der Vorstellung nicht scharf genug unterscheiden. *Real* sind die Vorstellungen der allgemeinen Attribute von den Vorstellungen der individuellen Attribute nicht zu trennen; aber sie sind *ideell* von diesen getrennt, nämlich durch das Bewusstsein, dass die einen Attribute allgemein, die anderen dagegen bloß individuell sind. *) Erst dieses Bewusstsein verleiht den Worten ihre allgemeine Bedeutung oder ihren Sinn.

Ein Begriff ist keine Vorstellung — darin haben die Nominalisten Recht. Die Begriffe sind *Gesetze des Vorstellens*, abgeleitete Gesetze, welche ursprünglich infolge der Association zu Stande kommen. Zu Vorstellungen werden die Begriffe erst nachträglich durch die Reflexion, welche diese Gesetze selbst zum Object der Betrachtung macht.

Zur Bildung der Begriffe genügen folgende zwei Bedingungen:

1) Es muss Gattungen und Arten der Dinge geben, d. h. es müssen viele Dinge in mehreren ihrer Eigenschaften mit einander übereinstimmen. Die offenbare Folge davon ist, dass diese, vielen Dingen gemeinsamen Eigenschaften sich der Wahrnehmung öfter darbieten werden, als diejenigen Eigenschaften, welche den Dingen in ihrer unterschiedlichen Individualität zukommen. Denn die Wahrnehmung der allgemeinen Eigenschaften wiederholt sich bei dem Erscheinen eines jeden von den zur Gattung oder Art gehörenden Objecten.

2) Es muss ein allgemeines Gesetz der Vorstellungen ge-

*) Dies hat wahrscheinlich Kant sagen wollen, wenn er in seiner Streitschrift gegen Eberhard (*Kl. Schrift. zur Log. u. Met.* IV. Bändchen, S. 17) bemerkte: „Man abstrahirt nicht einen *Begriff* als gemeinsames Merkmal, sondern man abstrahirt in dem *Gebrauche* eines Begriffs von der Verschiedenheit desjenigen, was unter ihm enthalten ist“.

ben, nach welchem die Vorstellungen einander um so leichter ins Bewusstsein zurückrufen, je öfter sie zusammen vorgekommen sind.

Diese beiden Bedingungen sind nun in der That vorhanden, und es ist nicht schwer einzusehen, wie in Folge davon Begriffe, d. h. besondere, abgeleitete Gesetze der Association zwischen bestimmten Gruppen von Vorstellungen sich bilden.

Es gibt bekanntlich zwei Wege der Generalisation, die *Abstraction* und die *Induction*. Die erstere trennt, die letztere verbindet. Die *Abstraction* besteht darin, dass wir einige Eigenschaften eines Gegenstandes oder mehrerer Gegenstände mit Weglassung der anderen festhalten und betrachten. Die *Induction* besteht darin, dass wir den Zusammenhang der Eigenschaften eines Gegenstandes oder die Verbindung verschiedener Gegenstände selbst erkennen, nämlich aus dem beständigen Zusammenvorkommen derselben erschliessen. *Abstraction* und *Induction* scheinen also einander gewissermassen entgegengesetzt zu sein. Nichtsdestoweniger entspringen sie beide aus demselben Grunde und tragen auch beide zu demselben Resultat, nämlich zur Bildung der Begriffe, bei. Denn es ist klar, dass die Association, welche die Vorstellungen der vielen Dingen gemeinsamen Attribute fester unter einander, als mit den Vorstellungen der individuellen Attribute verbindet und uns inductiv auf einen Zusammenhang derselben schliessen lässt, uns auch in den Stand setzt, die allgemeinen Attribute von den individuellen Eigenthümlichkeiten der betreffenden Dinge im Bewusstsein zu trennen, indem wir einsehen, dass jene allgemein, diese dagegen bloss individuell sind.

Dass diese Trennung ohne Weiteres bis zu dem obigen Bewusstsein gehen könnte, davon ist natürlich gar nicht die Rede. Die Thiere gelangen nie zur bewussten Unterscheidung allgemeiner und individueller Attribute, aber diese Unterscheidung ist dennoch bei denselben *virtuell* vorhanden. Das heisst, die Begriffe ganzer Gattungen und Arten der Dinge

sind in den Thieren zwar nicht als bewusste Vorstellungen, wohl aber als unbewusste Gesetze des Vorstellens vorhanden. Bei dem Anblick eines Dinges werden in dem Thiere vorzugsweise die Vorstellungen derjenigen Attribute reproducirt, welche dem gesehenen Dinge mit den anderen Dingen gleicher Art gemeinsam sind, und dadurch wird das Thier zu unbewussten und unwillkürlichen inductiven Schlüssen geführt. Wenn z. B. ein Hund einen Wolf und einen Hasen sieht, so bemerkt er nicht bloss den Unterschied in der individuellen Erscheinung dieser beiden Thiere, sondern er weiss auch, dass der gesehene Wolf ganz andere, im Augenblick nicht wahrgenommene Eigenschaften besitzt, als der gesehene Hase; d. h. er hat virtuell das Bewusstsein von dem Artunterschied dieser Thiere. Daher betrügt sich der Hund anders gegen einen Wolf, als gegen einen Hasen. Diese Verschiedenheit des Betragens ist eine Folge der inductiven Schlüsse, die der Hund aus seinen früheren Erfahrungen unwillkürlich zieht, und die Verwendung der früheren Erfahrungen zu solchen Schlüssen ist nur infolge der Association der Vorstellungen möglich. Die Association ist auch dasjenige, was die Vereinigung der verschiedenen und wechselnden Eindrücke in der Vorstellung eines einzelnen Objects möglich macht, ohne jedoch der einzige Grund der Erkenntniss der Objecte zu sein, wie früher gezeigt worden ist.

Wenn nun die Thiere ausser Stande sind, die Gruppen allgemeiner Attribute, welche ganzen Gattungen und Arten der Dinge eigen sind, von den individuellen Eigenschaften dieser Dinge im Bewusstsein zu trennen, mit Abstraction von den letzteren zu fixiren, — so vermögen sie noch weniger ein Attribut mit Abstraction von allen anderen Attributen, mit welchen dasselbe zusammenvorkommt, festzuhalten. Das Bewusstsein der Attribute als solcher ist noch abstracter, als das Bewusstsein der ganzen Gattungs- und Artcharaktere der Dinge, und daher dem Thiere noch weniger zugänglich. Die Association der Vorstellungen bietet aber dennoch den Grund

welcher unter geeigneten Umständen auch zu dieser Abstraction führen kann. Denn erstens, kann ein und dasselbe Attribut nicht nur in allen Individuen einer Art, sondern auch in vielen Arten zugleich vorkommen, wie z. B. der metallische Glanz nicht bloss in allem Silber, sondern auch in allem Gold, allem Kupfer und überhaupt allen Metallen vorkommt. Die Folge davon ist, dass bei dem Anblick eines Attributs die Erinnerung an dessen früheres Vorkommen leichter wird, als die Erinnerung an die anderen Attribute, mit welchen dasselbe früher zusammen wahrgenommen worden ist. Die erstere bildet in der That die Basis der letzteren. Zweitens, ist die Häufigkeit der Wiederholung nicht der einzige Grund der Stärke der Association. Es gibt auch andere Gründe, namentlich die Lebhaftigkeit des Eindrucks, welcher die Wahrnehmung eines Dinges oder eines Attributs begleitet, und vor Allem dessen Beziehung auf die Interessen, d. h. auf die Gefühle und die Bedürfnisse des erkennenden Subjects. Es unterliegt kaum einem Zweifel, dass ein Thier beim Anblick von Dingen, die sich ihm als schädlich oder nützlich erwiesen haben, vorzugsweise an deren schädliche oder nützliche Eigenschaften erinnert wird. Dadurch entsteht in dem Thiere eine unbewusste Classification der Dinge nach der Beziehung, in welcher deren Eigenschaften zu seinen Interessen stehen. Aber das Thier kommt nie dazu, seine Aufmerksamkeit vorzugsweise diesen Eigenschaften zuzuwenden und überhaupt die Dinge nach der einen oder der anderen Seite ihrer Beschaffenheit besonders zu betrachten. Die Association, durch welche das Denken der Thiere allein geleitet wird, macht dies unmöglich.

Welches ist nun die Eigenthümlichkeit des menschlichen Intellects, die denselben befähigt, zu abstracten Vorstellungen, zu dem Bewusstsein der Allgemeinheit der Attribute und gewisser Verbindungen der Attribute zu gelangen? Diese Eigenthümlichkeit ist, wie ich glaube, eine besondere Spontaneität, nämlich die Fähigkeit, eine infolge eines äusseren Anstosses eingeschlagene Richtung selbständig weiter zu verfolgen.

Der erste Grund und Anstoss zur Abstraction liegt, wie gezeigt, in den Gesetzen der Association der Vorstellungen selbst. Gerade die festere Verbindung einiger Vorstellungen unter einander ermöglicht die relative Trennung derselben im Bewusstsein von den anderen Vorstellungen, welche zwar auch stets, aber nicht so unveränderlich, weil abwechselnd mit denselben zusammenvorkommen. Dazu kommt der Umstand, dass verschiedene Associationen sich gleichsam durchkreuzen, indem sie aus verschiedenen Gründen entstehen. Einige Vorstellungen sind unter einander infolge ihres sehr oft wiederholten Zusammenvorkommens, andere dagegen infolge ihrer Beziehung zu den Interessen des Subjects fest verbunden. Sind nun ein paar Vorstellungen in beiden Verbindungen involvirt, so ist damit der Grund und der Anstoss gegeben, dieselben für sich allein abgesondert von den übrigen, mit denen sie associirt sind, festzuhalten. Und wenn dazu die Fähigkeit des Subjects hinzukommt, diesen gegebenen Anstoss selbständig weiter zu verfolgen, so führt beides zur Abstraction, d. h. zur Trennung im Bewusstsein dieser Vorstellungen von den anderen. Consolidirt wird die Trennung und die Abstraction durch den Gebrauch von Worten zur Bezeichnung verschiedener Vorstellungskomplexe. Ueber diesen Punkt kann nur die vergleichende Sprachforschung und die Beobachtung der Kinder, welche das Sprechen erlernen, das nöthige Licht verbreiten; ich muss mich auf eine leichte Andeutung beschränken.

Ein Thier kennt z. B., ebensogut wie der Mensch, verschiedene Thierarten, die ihm schädlich sind. Das Thier kann sich auch im Nothfall erinnern, welche Eigenschaften dieser Arten mit ihrer Schädlichkeit verbunden sind. Darin liegt nun der Anstoss, die schädlichen Eigenschaften für sich allein, in ihrem besonderen Zusammenhange zu betrachten. Aber das Thier verfolgt diesen Anstoss nicht; dasselbe kann nie seine Aufmerksamkeit auf eine Gruppe von Eigenschaften, mit relativer Weglassung der anderen, festhalten oder con-

centriren. Die höhere Befähigung des Menschen, das Speculative seines Intellects besteht gerade darin, dass er diese, dem Thiere unmögliche Concentration der Aufmerksamkeit zu üben vermag, und darauf beruht die Möglichkeit der Abstraction und der Sprachbildung. Es ist bemerkt worden, dass in einigen alten Sprachen die meisten *substantiva* aus *adjectivis* entstanden sind. Irgend ein Attribut in einer Art der Dinge hat die Aufmerksamkeit der ursprünglichen, sprachbildenden Menschen besonders auf sich gezogen und ist dadurch gleichsam zum Centrum der Krystallisation geworden, um welches herum sich die Vorstellungen der anderen Attribute gruppiert haben. Infolge davon wurde die Bezeichnung dieses Attributs zur Bezeichnung der ganzen Gruppe. So heisst im Sanscrit der Wolf der Reissende, die Tochter die Melkende und ähnl. Dasselbe ist auch an kleinen Kindern bemerkt worden. Auch diese werden von irgend einer Eigenschaft eines Dinges besonders frappirt und legen dann den Namen dieses Dinges allen Gegenständen bei, welche die gleiche Eigenschaft besitzen. Diese hastige Generalisation wird nun durch die weitere Erfahrung berichtigt, welche zeigt, dass Dinge in dieser einen Eigenschaft übereinstimmen können, welche sonst vielleicht nichts Gemeinsames haben. Aber gerade hierin liegt der Antrieb zur Abstraction der Attribute und zur Unterscheidung der allgemeinen Eigenschaften von den individuellen. Die Worte, die absichtlichen Bezeichnungen für die Dinge, welche ohne jene Concentration der Aufmerksamkeit nicht möglich sind und daher von den Thieren nicht gebraucht werden, sind, wenn einmal gebildet und mit entsprechenden Vorstellungscomplexen associirt, eine grosse Stütze für diese Concentration und ein unentbehrliches Hilfsmittel zum weiteren Fortschreiten der Abstraction. Das Bewusstsein von der Allgemeinheit der Attribute, welche durch ein Wort bezeichnet werden, kann anfangs nur dunkel oder schwach sein, wird aber durch den Gebrauch der Sprache immer deutlicher und stärker, indem die Association

dieser Attribute mit dem sinnlichen Zeichen und namentlich das Absichtliche dieser Association die Fixirung der Aufmerksamkeit auf diese Attribute allein, mit Weglassung der anderen, mit ihrer Erstarkung immer leichter macht.

Ich bemerke hier, dass ich bloss die allgemeinen Vorstellungen abstract nenne. Man will oft auch eine individuelle Vorstellung abstract nennen, wenn dieselbe allein, ohne die anderen mit ihr verbundenen, im Bewusstsein festgehalten wird. So soll z. B. die Vorstellung von der Figur eines einzelnen Körpers, wenn sie für sich, abgesehen von den übrigen Eigenschaften desselben, betrachtet wird, eine abstracte Vorstellung sein. Aber ich glaube nicht, dass eine solche Benennung passend ist, weil man sonst alle unsere Vorstellungen für abstract halten müsste. Es gibt keinen Gegenstand, dessen sämtliche Eigenschaften uns bekannt wären; und gäbe es auch einen solchen, so würden wir doch in keinem Augenblick seine sämtlichen Eigenschaften im Bewusstsein gegenwärtig haben können. Alle unsere Vorstellungen sind also factisch Theilvorstellungen, und wenn man solche abstract nennen will, so sind sie sämtlich abstract. Ich glaube, dass man jede Vorstellung mit individueller Bestimmtheit, gleichviel ob dieselbe eine Theilvorstellung ist oder nicht, concret nennen und die Bezeichnung »abstract« bloss auf diejenigen Vorstellungen anwenden muss, welche keine individuelle Bestimmtheit haben, mit anderen Worten, allgemein sind. Die Vorstellung eines bestimmten Dreiecks ist somit eine concrete, obgleich sie nur einen Theil der Beschaffenheit eines realen Dinges vorstellt; und bloss der Begriff des Dreiecks im Allgemeinen ist abstract, welcher keine Vorstellung von einem Gegenstand, sondern von einer vielen Gegenständen gemeinsamen Eigenschaft enthält.

Man muss, wie ich glaube, annehmen, dass auch bei den nichtreflectirenden Menschen die Begriffe nicht als Vorstellungen, sondern bloss als unbewusste Gesetze des Vorstellens vorhanden und wirksam sind. Das Bewusstsein der

Allgemeinheit der Gattungs- und Artcharaktere und besonderer Merkmale in denselben ist zwar beim Menschen deutlicher, als beim Thier, aber immer noch implicirt. Das heisst, allgemeine und individuelle Attribute werden zwar im Gebrauch des Vorstellens, aber nicht an sich unterschieden. Denn von seinen Vorstellungen als solchen hat der nicht-reflectirende Mensch überhaupt kein Bewusstsein. Was derselbe vor den Thieren voraus hat, ist hauptsächlich jene durch den Gebrauch der Worte unterstützte Fähigkeit, seine Aufmerksamkeit auf diejenigen allgemeinen Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge zu concentriren, deren besondere Beachtung für die Wahrung seiner Interessen nöthig ist. Dadurch wird der nichtreflectirende Mensch in den Stand gesetzt, sich zuerst Werkzeuge zu schaffen und planmässige Vorkkehrungen zu seiner Erhaltung und seinem Wohlsein zu treffen. Im weiteren Verlaufe des geselligen Lebens, durch die Sammlung der Erfahrungen und deren Mittheilung von Geschlecht zu Geschlecht werden die Vorstellungscomplexe von den Gattungs- und Artcharakteren und den Gesetzen der Dinge in der Weise consolidirt, dass die Menschen befähigt werden, in Allem so zu handeln, als ob sie abstracte Begriffe hätten, obgleich sie solche vorerst im eigentlichen Sinne nicht haben, weil die ausdrückliche Unterscheidung des Allgemeinen und des Individuellen fehlt. Diese letztere, ausdrückliche Unterscheidung verhält sich zu jener implicirten, wie die Theorie einer Kunst zu dieser Kunst selbst. Erst durch die letztere Unterscheidung werden die Begriffe aus blossen Gesetzen des Vorstellens zu Vorstellungen von den allgemeinen Eigenschaften und Gesetzen der Dinge. Damit fängt die eigentliche Wissenschaft an, die absichtliche Prüfung und Berichtigung der schon gebildeten Vorstellungscomplexe und das absichtliche Suchen nach neuen Erkenntnissen der allgemeinen Eigenschaften und Gesetze der Dinge. Ueber die Regeln der wissenschaftlichen Abstraction und Classification werde ich hier jedoch nicht sprechen.

Wenn nun die empirischen Begriffe ursprünglich Gesetze des Vorstellens sind, die sich durch Association gebildet haben, so können Begriffe *a priori* nichts Anderes sein, als Gesetze des Vorstellens, welche dem Subjecte selbst von Anfang an eigen sind. Wie ich gezeigt habe, gibt es eigentlich nur einen ursprünglichen Begriff *a priori*, nämlich die Nothwendigkeit, jeden Gegenstand in dessen eigenem Wesen als einen mit sich selbst identischen aufzufassen. Dieses ursprüngliche Princip von Affirmationen ist auf dieselbe Weise ein Gesetz des Denkens und Vorstellens, wie z. B. der empirisch gebildete Begriff von Gold, nur dass seine Tragweite viel grösser ist. Andere Begriffe *a priori* kommen noch auf dem Gebiete der Geometrie vor. Diese sind aber weder selbst ursprüngliche Begriffe noch, wie derjenige der Causalität, aus dem ursprünglichen Begriffe *a priori* gefolgert, sondern aus der Anschauung abstrahirt. Wie diese Abstraction zuerst zu Stande gekommen, ist uns gleichgültig; genug dass, sobald der Umstand bemerkt worden war, dass die geometrischen Eigenschaften der Dinge die merkwürdige Eigenthümlichkeit haben, sich aus einigen Voraussetzungen mit logischer Nothwendigkeit ableiten zu lassen, das Feld der geometrischen Forschung offen gelegt wurde. Die Begriffe der geometrischen Linien und Figuren sind nicht sowohl Gesetze des Vorstellens, als vielmehr, wie *Kant* es bemerkte, Regeln, nach welchen die betreffenden Linien und Figuren construirt und deren Eigenschaften abgeleitet werden können. Die Eigenschaften eines Dreiecks z. B. werden in dessen Begriffe nicht durch blosser Induction infolge eines häufigen Zusammenvorkommens vereinigt; dieselben sind logische Folgerungen aus dessen Definition, welche sich unter Anwendung gewisser Hülfdata oder Hülfconstructions nothwendig aus der Definition ergeben. Der Zusammenhang der Eigenschaften eines Dreiecks oder eines Kreises ist daher ganz anderer Art, als der Zusammenhang der Eigenschaften des Goldes oder des Wassers. Im Gold und im Wasser gibt es keine Eigenschaft, aus welcher

sich die übrigen Eigenschaften ableiten lassen könnten; dagegen kann man aus der Eigenschaft des Kreises, dass alle seine Theile von einem einzigen Punkte gleich weit entfernt sind, die übrigen Eigenschaften des Kreises deduciren. Der Zusammenhang der Eigenschaften im Gold oder im Wasser ist bloss factisch constatirt, derjenige zwischen den Eigenschaften des Dreiecks oder des Kreises *a priori* eingesehen. Daher sind die Begriffe des Goldes und des Wassers empirische Gesetze des Vorstellens, dagegen die des Kreises und des Dreiecks Regeln *a priori*.

SIEBZENTES KAPITEL

DER SYLLOGISMUS.

1. *Von dem Schliessen überhaupt.*

Die erste Frage, mit welcher wir uns hier zu beschäftigen haben, ist natürlich die: Was ist das Schliessen? In welcher Art von Process besteht dasselbe? — Man sollte nun denken, dass dieses wenigstens schon längst definitiv entschieden sei, da ja die Logik und in dieser vornehmlich die Lehre vom Schliessen schon seit zwei tausend Jahren mit grossem Eifer cultivirt wird und in dem Gegenstande selbst keine besonderen Schwierigkeiten liegen. Allein auch über das Schliessen bestehen noch verschiedene Meinungen und wir sehen, dass selbst ein so eminenten Denker und Logiker, wie *St. Mill* zum Theil eine falsche Theorie des Schliessens gelehrt und vertheidigt hat. Die Fachlogiker haben es sogar verstanden, das Schliessen als ein blosses Wortspiel darzustellen, wo in dem Schlusssatz dasselbe bloss wiederholt wird, was schon in den Prämissen gesagt worden war.

Um am leichtesten einzusehen, was das Schliessen ist, muss man zuerst weder das Schliessen vom Allgemeinen auf's Besondere noch das Schliessen von dem Besonderen auf das Allgemeine, sondern nur das Schliessen von einem einzelnen Fall oder Gegenstand auf einen anderen Fall oder Gegenstand betrachten. Was ist der Zweck des Schliessens? Offenbar

der, die Wahrnehmung der Objecte zu anticipiren, und wo diese unmöglich oder beschwerlich ist, sie ganz zu ersetzen. Könnten wir alle Gegenstände in ihrem ganzen Wesen und Verhalten auf einmal übersehen, so würde das Schliessen unnöthig sein, mit Ausnahme desjenigen, welches sich auf künftige Wahrnehmungen der Gegenstände beziehen würde. Wenn ich also von einem Fall oder Gegenstand *A*, dessen Beschaffenheit mir aus früherer Erfahrung bekannt ist, auf einen anderen mir gegenwärtig vorliegenden Fall oder Gegenstand *B* schliesse, so anticipire und ersetze ich die detaillirtere Erforschung und Erfahrung des *B* durch meine Kenntniss des *A*. Das heisst offenbar, ich übertrage meine Kenntniss des *A* auf *B*, ich behaupte von *B* dasjenige, was mir von *A* bekannt ist, — und hier wird es klar, dass das Schliessen von *A* auf *B* die Identität, Uebereinstimmung oder Aehnlichkeit von *A* und *B* voraussetzt. Erstens, muss *B* in seiner unmittelbaren Wahrnehmung etwas mit *A* Uebereinstimmendes oder diesem Aehnliches darbieten, sonst hätte ich keinen Grund, von *B* dasselbe wie von *A* zu behaupten. Aus der constatirten Identität oder Uebereinstimmung zwischen *A* und *B* in einer Hinsicht schliesse ich nun, dass *B* auch in einer anderen, nicht untersuchten Hinsicht mit *A* identisch oder übereinstimmend sei. Das Schliessen enthält also zwei Momente: 1) Die Constatirung der Identität oder Uebereinstimmung zweier Fälle in einer Hinsicht, und 2) die Behauptung von deren Identität oder Uebereinstimmung in anderen Hinsichten.

Darin besteht der *Process* des Schliessens selbst. Das Grundaxiom oder das Vehikel aller Schlussfolgerungen ist also der Grundsatz, dass von gleichen oder identischen Dingen dasselbe behauptet werden kann. Allein es fragt sich nun: Wie können wir das Recht haben, von der constatirten Identität oder Uebereinstimmung von *A* und *B* in einer Hinsicht auf deren Identität oder Uebereinstimmung in anderer Hinsicht zu schliessen? Ein Recht dazu können wir offenbar

bloss dann haben, wenn uns schon bekannt ist, dass die Identität oder Uebereinstimmung der Fälle in der einen Hinsicht deren Identität oder Uebereinstimmung in der anderen Hinsicht implicirt oder mit dieser verbunden ist. Und hier ist eben der Punkt, wo Syllogismus und Induction auseinandergehen. Ist es nämlich *a priori* gewiss, dass die Uebereinstimmung der Fälle in einer Hinsicht die Uebereinstimmung in der anderen Hinsicht implicirt, dann ist das Schliessen von einem Fall auf einen anderen gleichen — ein *Syllogismus*. Ist es dagegen die Erfahrung, die uns zeigt, dass die Uebereinstimmung in beiden Hinsichten stets zusammen wahrgenommen worden ist, so ist das Schliessen von früheren Fällen auf gegenwärtige und zukünftige, welche jenen (in der einen Hinsicht) ähnlich sind, — eine *Induction*.

Das Wesen des Syllogismus besteht also nicht in dessen Form, sondern in der Art der Gewissheit, welche dem Schliessen zu Grunde liegt. In der Arithmetik und der Geometrie wird von einer Bildungsweise einer Summe auf eine andere Bildungsweise, von einer Linie auf eine andere Linie, von einem Winkel auf einen anderen Winkel, von dem Verhältniss der Winkel auf das Verhältniss der Seiten u. s. w. geschlossen, und alle diese Schlussfolgerungen sind Syllogismen, weil die Identität der Fälle und Objecte, zwischen denen dort geschlossen wird, *a priori* gewiss ist. Ja, selbst das Schliessen von einem einzelnen Dinge auf ein anderes einzelnes kann manchmal ein Syllogismus sein, wie wenn wir z. B. zwei Dinge mit einem und demselben Maasse gemessen und gefunden haben, dass sie beide dem Maasse gleich sind und daraus schliessen, dass sie auch unter einander gleich sind. Hier sind zwar die beiden Prämissen, nämlich die respective Gleichheit der beiden Dinge mit dem gemeinsamen Maasse, nicht *a priori* gewiss, sondern durch directe Erfahrung constatirt. Aber die Gewissheit einer directen Erfahrung oder Wahrnehmung ist gleich der Gewissheit einer Einsicht *a priori*; darum ist in diesem Falle der Schluss auch ein Syllogismus.

Da indessen jede Einsicht *a priori* nothwendig allgemein ist und man der Identität zweier Fälle nicht *a priori* gewiss sein kann, ohne dass zugleich eine unbestimmte Menge solcher Fälle gewiss wäre, — so kann man den Syllogismus als diejenige Schlussart bezeichnen, wo wenigstens eine Prämisse *a priori* feststeht oder allgemeingültig ist. Und für den Zweck der formalen Logik muss man diese Definition sogar noch erweitern. Denn da die formale Logik sich um die Art der Gewissheit, welche den Prämissen eigen ist, gar nicht kümmert, da es für dieselbe gleichgültig ist, ob die Prämissen *a priori* gewiss, oder durch vorhergehende Inductionen gewonnen, oder endlich einfach angenommen sind, — so fällt für sie der Syllogismus in eins zusammen mit der Deduction, d. h. mit der Schlussfolgerung aus schon feststehenden Prämissen überhaupt. In dieser Hinsicht wollen wir jetzt den Syllogismus, und zwar zuerst die Ansicht *St. Mill's* über denselben betrachten.

2. *Stuart Mill über den Syllogismus.*

Es war ein wahres Glück, dass ein Mann von so hellem Geiste und so eminenten Begabung, wie *St. Mill*, sich entschlossen hatte, ein grosses Werk über Logik zu schreiben. Denn die Behandlung der Logik durch gewöhnliche Fachleute bestand immer und besteht grösstentheils noch jetzt im Aufstellen scholastischer Formeln, in der Analyse dieser Formeln und in verschiedenen Manipulationen mit denselben, wodurch nie ein nennenswerthes Resultat gewonnen werden kann. *Mill* zeigt nun zuerst, dass das *dictum de omni et nullo*, nach welchem den Logikern zufolge alles Schliessen geschehen soll, bedeutungslos ist und darnach nie etwas wirklich erschlossen wird. »Wenn der Untersatz, sagt er, nichts behauptete, als dass etwas zu einer Classe gehört, und wenn der Obersatz von dieser Classe nichts behauptete, als dass sie in einer anderen Classe eingeschlossen ist, so würde der Schluss nur sein, dass das was in der unteren Classe eingeschlossen ist, es

auch in der oberen ist, und das Resultat würde demnach nur sein, dass die Classification mit sich selbst übereinstimmt. < (Logik, I. SS. 212—3 [pp. 196—7]).

Aber *Mill* verfällt selbst in einen Irrthum, der bei ihm wahrhaft überraschend ist. Anstatt des *dictum de omni et nullo* stellt *Mill* als das fundamentale Princip des bejahenden Syllogismus einen Satz auf, der nach seiner Bemerkung »den Axiomen der Mathematik auffallend ähnlich ist«, nämlich diesen: »Dinge, welche mit demselben Dinge coexistiren, coexistiren mit einander« (S. 214 [p. 198]). Unter der Coexistenz kann nun hier kein blosses Gleichsein, sondern nur die *Verbindung* zweier Dinge oder zweier Attribute eines Dinges verstanden werden, wie es *Mill* selbst (S. 216 [p. 200]) bestätigt. Das fundamentale Princip des bejahenden Syllogismus ist also nach *Mill* das Axiom: Zwei Dinge, welche mit einem dritten verbunden sind, sind auch unter einander verbunden, oder wie er es auch ausdrückt: *Nota notae est nota rei ipsius*. Nun unterliegt es aber keinem Zweifel, dass nach diesem Axiom niemals geschlossen wird und dass dasselbe den wahren Grund des Schliessens, nämlich die Identität oder Uebereinstimmung zweier Fälle, gar nicht zum Ausdruck bringt.

Wir wollen sehen, aus welchem Grunde dieser Irrthum *Mill's* entsprungen ist, dann wird uns der Irrthum selbst klar werden. In einem früheren Kapitel habe ich gezeigt, dass in Urtheilen nur dreierlei behauptet werden kann, die Existenz, die Gleichheit oder Identität (Aenlichkeit) und der Zusammenhang von Objecten. Aus der blossen Existenz von Objecten kann aber nichts gefolgert werden; bei Schlussfolgerungen kommen also bloss zweierlei Urtheile in Betracht, Behauptungen der Identität und Behauptungen des Zusammenhangs oder der Verbindung von Objecten. Je nachdem man nun die eine oder die andere Art der Urtheile ausser Acht lässt, wird man entweder zu der Ansicht der scholastischen Logiker oder zu der Ansicht *Mill's* über das Schliessen ge-

führt, welche Ansichten beide einseitig sind. Warum einige Denker die eine oder die andere Art der Urtheile zu vernachlässigen geneigt sind, das habe ich ebenfalls in jenem Kapitel angedeutet. Da nämlich jedes Urtheil entweder nach dem Inhalt oder nach dem Umfang der Begriffe construiert werden kann, so kann dasselbe entweder als die Behauptung einer Verbindung oder als die Behauptung der Identität, Uebereinstimmung zwischen Subject und Prädicat gefasst werden. Aber in einigen Urtheilen ist nur die erste Fassung passend, nicht die zweite, in anderen dagegen nur die zweite, nicht die erste. Bedeutet das Prädicat des Urtheils ein *Attribut* oder *Merkmal* des Subjects, so behauptet das Urtheil die *Verbindung* von Subject und Prädicat. Bedeutet dagegen das Prädicat des Urtheils eine *Classe*, *Gattung* oder *Art* der Dinge, so behauptet das Urtheil die *Uebereinstimmung* von Subject und Prädicat, die Zugehörigkeit des Subjects zu der im Prädicat angeführten Classe, Gattung oder Art. Den Satz »Gold ist gelb« so zu construiern: »Gold gehört unter die Zahl der gelben Dinge«, ist ungereimt. Denn dieser Satz behauptet den Zusammenhang des Prädicats »gelb« mit den anderen Eigenschaften des Subjects »Gold« und sagt nichts über die übrigen gelben Dinge aus. Aber es wäre gleich ungereimt, den Satz »Gold ist ein Metall« so zu construiern: »Gold coexistirt oder ist verbunden mit den Eigenschaften eines Metalls«. Denn dieser Satz behauptet offenbar die Uebereinstimmung zwischen dem Wesen des Goldes und dem des Metalls überhaupt, die Zugehörigkeit des Begriffs »Gold« zu der Gattung »Metall«. Die scholastischen Logiker waren und sind geneigt, alle Urtheile nach dem Umfang der Begriffe zu construiern, mithin als Aussagen der Uebereinstimmung zwischen einem Dinge und einer Classe oder zwischen einer Classe und einer anderen, höheren Classe zu fassen. Daher ist nach diesen das Schliessen eine Einschachtelung von Begriffen in einander. Dagegen war *Mill* geneigt, alle Urtheile umgekehrt nach dem Inhalte der Begriffe zu con-

struiren, mithin als Behauptungen der Verbindung von Subject und Prädicat zu fassen, und dieses hat ihn zu der Ansicht geführt, dass das Princip des Schliessens jenes oben erwähnte Axiom »Dinge, welche mit einem und demselben Dinge coexistiren (verbunden sind), coexistiren mit einander« sei.

In der That kann ein Syllogismus aus zwei Prämissen gebildet werden, welche beide Gleichheit oder Uebereinstimmung behaupten. Solcher Art sind die sämtlichen Schlussfolgerungen nach dem Axiom »zwei Dinge, welche einem dritten gleich sind, sind auch unter einander gleich«. Aber es kann niemals ein Syllogismus aus zwei Prämissen gebildet werden, welche beide Verbindung oder Zusammenhang behaupten. Der Untersatz muss in allen Fällen die Behauptung der Identität oder Uebereinstimmung zweier Facta oder Begriffe sein und eben darauf beruht der Schluss. Dies kann an den von *Mill* selbst angeführten Beispielen gezeigt werden, so an dem folgenden (*Log.* I. S. 217 [p. 201]):

»Die Attribute des Menschen sind ein Merkmal des
Attributs Sterblichkeit,
die Attribute eines Königs sind ein Merkmal der
Attribute des Menschen,

Also

sind die Attribute eines Königs ein Merkmal des
Attributs Sterblichkeit.«

Der Obersatz behauptet hier in der That eine Verbindung von Subject und Prädicat, die Unzertrennlichkeit des Todes von den anderen Attributen des Menschen. Aber der Untersatz, der in der *Mill'schen* Fassung auch den Anschein hat, eine Verbindung zu behaupten, behauptet vielmehr die Uebereinstimmung zwischen dem Subject »König« und dem Prädicat »Mensch«. Nur weil ein König selbst ein Mensch ist, können wir von ihm dasselbe, wie von dem Menschen überhaupt prädiciren.

Dasselbe kann von einem anderen, in *Mill's* »Logik« (I.

S. 256—7 [p. 239—40]) angeführten Beispiele bemerkt werden. Die beiden Prämissen sind da: 1) Das Gesetz der Lichtstrahlen, dass der einfallende und der reflectirte Strahl gleiche Winkel mit der spiegelnden Fläche bilden. 2) Das Gesetz der Parabel, dass wenn man von irgend einem Punkte derselben eine Linie der Axe parallel und eine andere durch den Brennpunkt zieht, diese beiden Linien mit der Parabel gleiche Winkel bilden. Daraus folgt, dass wenn Lichtstrahlen auf eine parabolische spiegelnde Fläche ihrer Axe parallel einfallen, sie sich alle in ihrem Brennpunkt vereinigen müssen. Worauf beruht hier nun diese Folgerung? Offenbar nicht auf der Constatirung eines Zusammenhangs zwischen dem Gesetze der Lichtstrahlen und dem Gesetze der Parabel, denn ein Zusammenhang besteht zwischen den beiden nicht, sondern auf der Constatirung ihrer *Uebereinstimmung* in einem besonderen Falle, nämlich wenn die Strahlen auf die parabolische Fläche ihrer Axe parallel fallen.

Dass *Mill* die richtige Ansicht in der Theorie verkannt und verleugnet hat, ist um so merkwürdiger, als er dieselbe an vielen Stellen seiner »Logik« selbst behauptet, und namentlich in dem, was er als den »allgemeinen Typus des schlussfolgernden Verfahrens« anführt. Dieser allgemeine Typus besteht nach seiner Angabe in Folgendem: »Gewisse Individuen haben ein gegebenes Attribut; ein Individuum oder Individuen *gleichen* den ersteren in gewissen anderen Attributen, also *gleichen* sie ihnen auch in dem gegebenen Attribut« (I. S. 243—4 [p. 226]). Was kann aber nach diesem die Grundlage alles Schliessens sein? Offenbar die Einsicht in die Identität oder Uebereinstimmung verschiedener Dinge und Fälle. Das Grundaxiom aller (bejahenden) Syllogismen ist daher der Grundsatz: »Von zwei gleichen oder identischen Dingen kann dasselbe behauptet werden« und der umgekehrte Satz »Dinge, von welchen dasselbe behauptet werden kann, sind insoweit identisch oder gleich«. Aus diesem letzteren Satze folgt nämlich, wie wir oben gesehen haben, das Axiom »zwei Dinge,

welche einem dritten gleich sind, sind auch unter einander gleich«, welches in der Mathematik bei Schlussfolgerungen eine so grosse Rolle spielt, von welchem aber die scholastischen Logiker mit ihrem *dictum de omni et nullo* keine Rechenchaft geben können.

3. Von dem Werth des Syllogismus.

Da der Syllogismus ein Schliessen aus schon feststehenden und bekannten Prämissen ist, da in demselben der Schlusssatz nicht mehr enthält, als was in den Prämissen schon enthalten ist, so fragt es sich: Wie kann durch Syllogismen etwas Neues, Unbekanntes erschlossen werden? Dass dies möglich ist, zeigt erstens die sämmtliche Mathematik, in welcher Alles deductiv, durch Syllogismen erreicht wird; ferner, zeigen es die sämmtlichen Erfindungen und alle Entdeckungen physikalischer und sonstiger Wahrheiten, welche nicht durch Beobachtung und Experiment erreicht worden sind.

St. Mill hat versucht, diese Frage zu beantworten, aber, wie es mir scheint, nicht ganz zufriedenstellend. Er sagt nämlich darüber (I. S. 232 [p 214]): »Alles Folgern geschieht vom Besonderen auf das Besondere (*from particulars to particulars*); allgemeine Urtheile sind blosser Aufzeichnungen solcher bereits gemachter Folgerungen, und kurze Formeln, um deren mehr zu machen; die obere Prämisse eines Syllogismus ist folglich eine derartige Formel, und der Schluss ist eine nicht aus dieser, sondern *gemäss* (*according to*) dieser Formel gezogene Folgerung, indem das wirkliche logische Antecedens oder die wirkliche Prämisse die Thatfachen sind, aus denen das allgemeine Urtheil durch Induction gewonnen worden ist«. Das ist in der That keine Antwort. Denn ob die Prämissen durch vorhergehende Induction oder auf andere Weise erreicht worden sind, ist gleichgültig; genug, sie sind bekannt und anerkannt, und es fragt sich, wie kann aus Bekanntem Unbekanntes gefolgert werden?

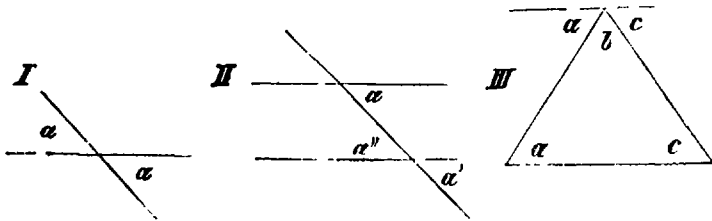
Es kommt hier vor Allem einfach auf den Unterschied zwischen »etwas in seinem Denken überhaupt haben« und »sich dessen bewusst sein« an. Wir können in unserem Kopfe viele Prämissen herumtragen, welche, wenn zusammengeführt, wichtige Folgerungen ergeben würden; aber sie kommen eben nicht zusammen. Die Eigenthümlichkeit der Association der Vorstellungen, gerade solche Combinationen von Prämissen herbeizuführen, aus welchen sich wichtige und unerwartete Folgerungen ergeben, macht eben den Genius der Erfinder und Entdecker aus. So war es z. B. schon seit dem vorigen Jahrhundert bekannt, dass der Dampf zur Verrichtung von Arbeit gebraucht werden kann; und ferner, war es seit Jahrtausenden bekannt, dass ein Schiff vorwärts getrieben wird, wenn man von demselben aus das Wasser nach hinten treibt, — aber erst *Fulton* fiel es ein, den Dampf zum Bewegen der Schiffe zu verwenden. Dasselbe kann man vom Aërostat, vom electricischen Telegraph und von allen Erfindungen sagen. Der erfinderische Mensch besitzt nicht mehr Kenntnisse, also auch nicht mehr Prämissen, als viele andere Menschen; aber bei ihm kommen gerade solche Prämissen zusammen, aus welchen vorher ungeahnte Folgerungen sich ergeben. Das Gleiche gilt auch von vielen Entdeckungen. So waren z. B. die sämmtlichen Prämissen, aus welchen sich die Nothwendigkeit von Passatwinden ergibt, schon seit Jahrhunderten bekannt, aber es fiel lange Zeit Niemandem ein, aus diesen Prämissen die Passatwinde zu erklären, weil sie eben so lange bei Niemandem zusammengekommen sind. Sobald aber die Prämissen einmal zusammengestellt sind und auf deren Verhältniss ausdrücklich hingewiesen wird, ist das Ziehen des Schlusses ein so leichtes Geschäft, dass dasselbe von dem leersten Kopfe, ja sogar von einer Maschine besorgt werden kann. *H. Spencer (Princ. of Psych. II. p. 90)* berichtet, dass Prof. *Jevons* in England eine solche Maschine construirt hat.

Es gibt aber noch eine höhere Leistung des schöpferischen deductiven Geistes, welche darin besteht, die Prämissen

sen selbst erst zu erfinden; und zwar kann dies in zweierlei bestehen, entweder in dem unmittelbaren, genialen Aufstellen eines allgemeinen Gesetzes, einer fruchtbaren Hypothese, welche durch die Erfahrung bestätigt wird, oder im Subsummiren unter schon bekannte Gesetze nicht einzelner Thatsachen und Daten, sondern ganzer Combinationen von Daten, welche man vielleicht in der Erfahrung niemals ungesucht antrifft. Beispiele davon sind *Newton's* Theorie der Gravitation, *Th. Joung's* Undulationstheorie des Lichts, aus der sich namentlich die unerwartete und in der Wahrnehmung sonst nie zu constatirende Thatsache der Interferenz der Lichtstrahlen ergeben hat, die *Kant-Laplace'sche* Hypothese über die Entstehung unseres Planetensystems und ähnliche. Aber das deutlichste Beispiel einer solchen deductiven Schöpfung nach beiden Rücksichten hin bietet die Geometrie. Erstens sind die obersten Prämissen, aus denen in der Geometrie Alles abgeleitet wird, nämlich die Definitionen — Schöpfungen des Geistes, welchen in der Erfahrung nie etwas genau entspricht. Zweitens, besteht dort der Fortgang der Schlussfolgerung in dem Einführen immer neuer passender Combinationen anschaulicher Data, welche bei jedem Schritt neue Einsichten in die Gesetze des Raumes eröffnen. Alles z. B., was von den Eigenschaften der geradlinigen Figuren erkannt wird, wird aus der Definition der geraden Linie erschlossen; der Fortgang der Demonstration ist hier also durch das Einführen immer neuer Combinationen von Daten bedingt. Um sich die Sache klarer zu machen, nehmen wir die einfachste Reihe von Schlussfolgerungen, nämlich diejenige, welche zu der Einsicht führt, dass die Summe der Winkel in einem Dreieck gleich zwei Rechten ist. Dazu sind die Combinationen der Data nöthig, welche die auf der nächsten Seite stehenden Figuren zeigen.

Was für allgemeine Prämissen haben wir hiebei? 1) Die Definition der Geraden, nach welcher eine gerade Linie sich selbst in allen ihren Theilen vollkommen gleich ist, eine

ganz gleichförmige Richtung verfolgt. 2) Die Definition der parallelen Linien, nach welcher zwei Parallelen genau gleiche und homogene Richtungen verfolgen, und folglich mit einander nie einen Winkel, d. h. einen Unterschied von Rich-



tungen bilden können. 3) Das Axiom »zwei Dinge, welche einem dritten gleich sind, sind auch untereinander gleich«. 4) Das Axiom »Gleiches zu Gleichem addirt, gibt gleiche Summen«.

Aber die Axiome sind analytische Sätze und aus denselben kann eigentlich nichts gefolgert werden. Die Ableitung des zuerst angeführten Axioms aus der Definition gleicher Dinge habe ich schon oben angegeben; dasselbe besagt einfach, dass Gleiches für Gleiches substituirt werden kann. Und das zuletzt angeführte Axiom »Gleiches zu Gleichem addirt, gibt gleiche Summen« ist sogar ein identischer Satz und kann, wie *Mansel* (*Metaph.* p. 253) richtig bemerkt hat, in der Gleichung $A + B = A + B$ ausgedrückt werden. Die Axiome sind also nicht die Prämissen, aus welchen etwas gefolgert wird, sondern gleichsam die Vehikel der Schlussfolgerung selbst, ungefähr so, wie die Kraft nicht die Ursache von Wirkungen, sondern die Grundlage des Verhältnisses zwischen Ursachen und Wirkungen selbst ist. Die eigentlichen Prämissen können also nur zweierlei sein, erstens, die Definitionen*) und zweitens, die Combinationen der Linien.

*) *Müll* (*Log.* I. S. 229—30 [p. 212—3]) behauptet, dass die Definitionen nicht die Prämissen unserer Schlussfolgerungen in der Geometrie sind; aber das, was er darüber sagt, ist die reinste Logomachie. Denn er gibt

Wenn man nun nach der Vorschrift der Logiker so schliessen wollte:

Gerade ist eine Linie, welche sich selbst überall gleich ist,

Diese Linie ist eine gerade,

Also ist diese Linie sich selbst in allen ihren Theilen gleich,

so würde man natürlich in aller Ewigkeit nicht von der Stelle kommen. Ein solches tautologisches, vermeintliches Schliessen ist aber schon dadurch ausgeschlossen, dass die Linien, die wir ziehen, von vornherein als der Definition conform angenommen werden. Die wirklichen Schlussfolgerungen bestehen in etwas ganz Anderem. Es folgt erstens, wie wir sehen, aus der Definition der geraden Linie, dass zwei Gerade, die sich schneiden, gleiche gegenüberliegende Winkel (a und a in Fig. I und a' und a'' in Fig. II) bilden, weil sie auf den beiden Seiten des Schnidungspunktes (nach der Definition) genau gleiche Richtungen verfolgen, also auch gleiche Unterschiede von Richtungen, d. h. gleiche Winkel ergeben. Man sieht, dieses wird nicht nach dem *dictum de omni et nullo* geschlossen, sondern nach dem Grundsatz, dass von gleichen oder identischen Dingen (hier von den beiden Geraden auf den beiden Seiten ihres Schnidungspunktes) dasselbe behauptet werden kann. Zweitens, folgt nach demselben Grundsatz aus der Definition der parallelen Linien, dass wenn zwei solche durch eine gemeinsame Gerade durchschnitten werden, die entsprechenden, dadurch gebildeten Winkel (a und a' in Fig. II) einander gleich sind, weil sie Unterschiede gleicher

selbst zu, dass Alles, was wir z. B. von den Eigenschaften eines Kreises erschliessen können, aus der Voraussetzung der Gleichheit seiner Halbdurchmesser folgt; und was ist denn diese Voraussetzung, wenn nicht die Definition des Kreises? Ob man dieselbe bloss auf einzelne Kreise oder auf alle Kreise anwendet, ist gleichgültig, stets ist die Definition die Prämisse aller Schlüsse auf die weiteren Eigenschaften des Kreises.

Richtungen darstellen. Substituiren wir in Fig. II a'' für a' , so folgt die Gleichheit von a und a'' und daraus in Fig. III die Gleichheit von $a + b + c$ und $a + b + c$.

Die Gleichheit von a und a in Fig. I und die Gleichheit von a und a' in Fig. II könnte uns auch eine empirische Anschauung zweier sich schneidender gerader Linien und zweier paralleler Linien, die von einer dritten Geraden durchschnitten werden, suggeriren, falls sich dieselben nicht weit von wirklicher Parallelität entfernen, obgleich der eigentliche Beweis dieser Gleichheit sich nur aus den Definitionen ergeben kann; aber das Ziehen einer Linie an der Spitze des Dreiecks parallel seiner Basis ist schon ganz eine eigene Schöpfung des deductiven Geistes, welcher sich neue Prämissen schafft, um zu neuen Folgerungen zu gelangen. Und diese Folgerung wird, wenn einmal erreicht, ihrerseits selbst wiederum zu einer wichtigen Prämisse, aus welcher man z. B. bei der Kenntniss zweier Winkel in einem Dreieck stets den dritten Winkel erschliessen kann.

Die Schlussfolgerungen sind hier echte Syllogismen, weil die Identität der Fälle, zwischen denen geschlossen wird, *a priori* gewiss ist. Dies beruht darauf, dass die Prämissen nicht empirisch constatirte Facta, sondern Linien und Figuren sind, die als den Definitionen gemäss oder conform angenommen werden. Die Definitionen sind selbst keine Generalisationen aus Erfahrung, wie es *Mill* (*Log.* I. S. 271 [p. 253]) behauptet. Diese Behauptung hat einfach keinen Sinn, da ja die Erfahrung nie etwas darbietet, was den Definitionen genau entspräche. »Der Kreis in unserer Einbildung«, sagt *Mill* (*An Examinat.* etc. p. 323), »ist bloss von denjenigen uns aus Erfahrung bekannten Kreisen copirt, in welchen die Sinne keine Abweichung von der Definition entdecken können, d. h. deren Halbdurchmesser nicht merklich ungleich sind«. Wenn wir aber selbst im Voraus bestimmen, welche in der Erfahrung vorkommenden Kreise wir copiren wollen, so steht ja offenbar unsere Definition des Kreises, welche die Regel dazu

angibt, unabhängig von der Erfahrung fest, und kann mithin keine blosse Copie derselben sein. Ohne die Erfahrung würden wir allerdings nie etwas von Kreisen und geraden Linien wissen können; aber wenn einmal die Vorstellung des Raumes in uns zu Stande gekommen, ist dieselbe eine Anschauung *a priori* und macht aus diesem Grunde allein eine deductive Geometrie möglich. Denn aus unseren Definitionen würden wir nie etwas erschliessen und keine neue Einsicht gewinnen können, wenn nicht die Möglichkeit da wäre, die entsprechenden Objecte in der Anschauung darzustellen und zu combiniren. .

Die Wichtigkeit des deductiven, syllogistischen Schliessens kann also nicht hoch genug angeschlagen werden und *Mill* hat darüber (in dem 3. und 4. Kapitel des 2. Buches seiner *Logik*) sehr gute Bemerkungen vorgebracht. Aber daraus folgt nicht die Wichtigkeit der syllogistischen, formalen Logik, deren Regeln nie zur Entdeckung einer neuen Wahrheit führen noch zur Prüfung der Wahrheit der Prämissen, aus welchen geschlossen wird, dienen können. Vortrefflich sagt *Mill* (*Log. I. p. 233*): »Das Ziel, auf welches die formale Logik gerichtet ist, und welches durch Befolgung ihrer Regeln erreicht wird, ist nicht Wahrheit, sondern Consistenz«; und an einer anderen Stelle (*An Exam. etc. p. 464*): »Leute zu zwingen, einen Widerspruch da zu sehen, wo ein solcher vorhanden, ist die ganze Aufgabe der Logik im eingeschränkten Sinne«. In der That besteht das Fruchtbringende des syllogistischen Verfahrens im Erfinden neuer Prämissen und im Zusammenführen solcher schon vorhandenen, aus welchen sich neue Folgerungen ergeben; und darüber lassen sich keine Regeln aufstellen. Aber es kann geschehen, dass wir irrthümlich glauben, eine gewisse Folgerung ergebe sich aus gewissen Prämissen, weil wir die letzteren nie mit Deutlichkeit zusammen gedacht haben; und dann ist es gut, unsere Schlussfolgerung, zur Verification, sich in der Form eines Syllogismus darzulegen. Denn sobald die Prämissen auf dem Papiere neben

einander stehen oder auch im Kopf ausdrücklich zusammengebracht werden, kann kein Zweifel mehr darüber obwalten, ob die betreffende Folgerung sich aus denselben ergibt oder nicht. Zur leichteren Handhabung solcher Fälle sind auch die syllogistischen Regeln von Nutzen, obgleich deren Kenntniss schwerlich Jemanden vor Fehlschlüssen bewahrt hat.

ACHTES KAPITEL.

DIE INDUCTION.

1. Von den factischen Gründen der Induction.

Bei der Behandlung der Frage nach dem Schliessen kommen stets drei Hauptpunkte in Betracht: 1) Worin besteht der Process des Schliessen selbst? Wodurch werden wir zu unseren Schlussfolgerungen factisch geführt? 3) Welchen Grund und welchen Grad der Gewissheit haben dieselben? Alle diese Punkte müssen jetzt hinsichtlich der Induction, wenn auch nur kurz, erörtert werden.

Alles Schliessen setzt die Identität der Fälle, zwischen denen geschlossen wird, voraus, und die Induction unterscheidet sich von dem Syllogismus dadurch, dass bei derselben diese Identität der Fälle nicht *a priori* gewiss ist, sondern auf Grund früherer Erfahrungen angenommen wird. Die Induction ist ein Schliessen von bekannten Fällen auf ähnliche unbekannte. Während im Syllogismus der Schlussatz nicht mehr enthält, als schon in den Prämissen liegt, geht bei der Induction die Folgerung über ihre Grundlagen hinaus. Die Induction ist wesentlich eine Generalisation.*) Man kann nun

*) Die scholastischen Logiker führen noch eine sog. „vollständige Induction“ an, welche keine Generalisation ist und welche sie für die einzige berechnigte halten. Diese „vollständige Induction“ ist jedoch weder eine Induction noch überhaupt eine Schlussfolgerung, sondern die zweimalige Constaturung einer und derselben Thatsache. Eine „vollstän-

entweder direct von bekannten Fällen auf andere ähnliche schliessen oder aus jenen erst eine allgemeine Proposition ableiten, um dieselbe nachher auf andere einzelne Fälle anzuwenden. Einige Denker wollen nur das letztere, die Ableitung einer allgemeinen Proposition aus mehreren einzelnen Fällen Induction nennen, aber mit Unrecht. Denn das Verfahren ist im Grunde dasselbe, ob wir von einigen Fällen direct auf einzelne ähnliche schliessen oder eine allgemeine Proposition aus denselben ableiten; da derselbe Grund, der uns auf einige unbekannte Fälle zu schliessen nöthigt und berechtigt, uns auch auf *alle* Fälle derselben Art zu schliessen nöthigt und berechtigt. Der einzige Unterschied ist hier der, dass das directe Schliessen von bekannten Fällen auf einzelne unbekannte eine Generalisation ohne bewusste Absicht, während das Ableiten einer allgemeinen Proposition aus einzelnen Fällen eine mit Absicht und Bewusstsein gemachte Generalisation ist.

Zuerst muss nun betrachtet werden, wodurch wir factisch zu inductiven Schlüssen von bekannten Fällen auf ähnliche unbekannte geführt werden.

Es gibt zwei Elemente in unserer geistigen Organisation, welche dieses bewirken, nämlich: 1) Die in der Natur des erkennenden Subjects selbst liegende Nöthigung, die Realität alles Dessen, was in seinem Bewusstsein vorhanden ist, zu glauben, mit anderen Worten, Alles, was in seiner Vorstellung

dige Induction würde z. B. Jemand vollziehen, wenn er etwa Folgendes sagte: „St. Petrus hatte einen Bart und St. Paulus hatte auch einen Bart. St. Petrus und St. Paulus waren die beiden Hauptapostel. Also waren die beiden Hauptapostel bärtig“. Mit solchen Albernheiten quälen sich die Logiker noch in unserer Zeit und doch hatte schon *Galilei* einem Aristotelischen Logiker über die „vollständige Induction“ die folgende treffende Bemerkung gemacht (angeführt in *Whewell's Philosophy of discovery. Chapters historical and critical*. London, 1860, p. 118): „If induction were required to pass through all the cases, it would be either useless or impossible; impossible when the cases are innumerable, useless when they have each already been verified, since then the general proposition adds nothing to our knowledge.“

vorkommt, als einen realen Gegenstand zu behaupten oder aufzufassen. 2) Die Association der Vorstellungen.

Es ist leicht einzusehen, wie diese zwei Bedingungen nothwendig zu inductiven Schlüssen führen. Hat sich im Subjecte zwischen den Vorstellungen zweier Objecte *A* und *B* eine Association gebildet, so wird bei dem Anblick des *A* oder eines ihm ähnlichen Objects, in Folge der Association, auch die Vorstellung von *B* reproducirt, und da das Subject ursprünglich die Realität alles Vorgestellten glaubt, so wird auch das gegenwärtige Dasein von *B* oder eines dem *B* ähnlichen Objects geglaubt oder innerlich behauptet. Dies ist ein inductiver Schluss von bekannten Fällen auf ähnliche unbekannte.

Das beständige Zusammenvorkommen von Objecten ist aber nicht der einzige Grund der Association ihrer Vorstellungen. Es gibt auch andere Gründe, welche eine Association zwischen Vorstellungen bewirken, deren Objecte in gar keinem Zusammenhang unter einander stehen, ja vielleicht nur ein einziges Mal sich der Wahrnehmung zugleich oder in unmittelbarer Succession dargeboten haben. Man könnte also meinen, dass das Subject in seinen Schlüssen rettungslos dem Zufall preisgegeben ist, welcher Associationen zwischen seinen Vorstellungen stiftet. Allein dem ist nicht so, denn die irreführenden Agentien enthalten auch das Correctiv in sich. Das allgemeine Princip der Affirmationen ist, wie ich früher gezeigt habe, auch das allgemeine Princip der Negationen; aus dem Conflictte entgegengesetzten Glaubens entsteht der Unglaube; und dieselbe Association, welche uns zu unrichtigen Schlüssen führt, kann auch negative Instanzen, d. h. von dem vorliegenden abweichende Fälle aus der früheren Erfahrung uns zur Erinnerung bringen und uns dadurch vor übereilten und unrichtigen Schlüssen bewahren. Das schliessliche Ergebniss davon ist, dass mit der Bereicherung der Erfahrung alle anderen Gründe der Association der Vorstellungen ihren Einfluss auf den Glauben verlieren und nur das beständige Zusammenvorkommen der Objecte, welches also die Abwesen-

heit negativer Instanzen in der früheren Erfahrung bedingt, das Subject in seinen inductiven Schlüssen von bekannten Fällen auf ähnliche unbekannte leitet.

Sowohl diese Schlüsse selbst als auch die Berichtigung derselben gehen ursprünglich in dem erkennenden Subjecte ganz unbewusst vor sich. Den englischen Psychologen war das Vorhandensein und die Rolle dieser unbewussten inductiven Schlüsse schon seit lange bekannt; in Deutschland aber hat, so viel ich weiss, *Helmholtz* zuerst auf dieselben hingewiesen. *Helmholtz* hat auch zahlreiche Fälle von Täuschungen, namentlich der Gesichtswahrnehmung angeführt, die ebenfalls durch solche unbewusste inductive Schlüsse, in Folge der Association, entstehen.

2. Von den rationellen Gründen der Induction.

a) Bei der Succession der Erscheinungen.

Die Induction nach dem steten Vorkommen übereinstimmender und dem Nichtvorkommen abweichender Fälle hat *Mill* nach *Bacon's* Vorgang die Induction durch einfache Aufzählung (*Inductio per enumerationem simplicem, ubi non reperitur instantia contradictoria*) genannt. Da das natürliche Correctiv der Inductionen nur das Vorkommen abweichender Fälle oder negativer Instanzen ist, so beruhigt sich der nichtreflectirende Intellect so ziemlich bei der Induction durch einfache Aufzählung, und greift nur in zweifelhaften Fällen, d. h. wo das Zeugniß der Erfahrung nicht ganz übereinstimmend ist, zum Experiment.*) Mit Recht sagt

*) Was manchmal ganz unbewusst, fast automatisch geschieht, wie wenn z. B. Jemand bei einem ganz ungewohnten und überraschenden Anblick sich die Augen reibt. Dieses Reiben der Augen ist ein unwillkürlich angestelltes Experiment, welches den Zweck hat, sich zu vergewissern, dass der ungewohnte Anblick nicht etwa durch eine Störung im Gesichtsgesichtselbst bedingt, sondern unabhängig davon, also objectiv wirklich ist.

daher *Mill* (*Log.* I. S. 367—8 [p. 347]): »Das ist die Art der Induction, welche dem an wissenschaftliche Methoden nicht gewöhnten Intellect natürlich ist Ob der Fälle viele oder wenige, ob dieselben entscheidend sind oder nicht, das macht nicht viel Unterschied; solche Betrachtungen kommen erst nach der Reflexion. Die natürliche Neigung des Intellects ist, seine Erfahrung zu generalisiren, vorausgesetzt, dass diese ganz übereinstimmend ist, dass keine abweichende Erfahrung ungesucht sich darbietet. Der Gedanke, diese letztere zu suchen, zum Behuf derselben zu experimentiren, die Natur zu *befragen* (um den Ausdruck *Bacon's* zu gebrauchen), kommt erst viel später«. Kommt aber einmal die Reflexion hinzu, so wird der Umstand bemerkt, dass die Induction durch einfache Aufzählung sich nicht immer bewährt, dass im Laufe der Erfahrung sich Ansnahmen auch von den scheinbar ganz festgestellten Gesetzen zeigen. So bemerkt *Mill* (S. 367 [p. 346]): »Vor fünfzig Jahren schien einem Centralafrikaner wahrscheinlich keine Thatsache auf eine gleichförmigere Erfahrung gegründet, als die, dass alle Menschen schwarz sind. Vor wenigen Jahren noch schien einem Europäer die Behauptung, alle Schwäne seien weiss, ein ebenso unzweifelhaftes Beispiel von Gleichförmigkeit im Gange der Natur zu sein. Eine spätere Erfahrung hat beiden gezeigt, dass sie im Irrthum waren; aber auf diese Erfahrung mussten sie fünfzig Jahrhunderte warten. Während dieser langen Zeit glaubte die Menschheit an eine Gleichförmigkeit in dem Gange der Natur, wo keine solche wirklich existirt hat«.

Es entsteht also die Frage: Wie können sichere Inductionen von unsicheren unterschieden werden? Und was verbürgt überhaupt die Gültigkeit der Induction?

Alles Schliessen beruht auf der Voraussetzung der Identität, Gleichheit oder Uebereinstimmung der Fälle, zwischen denen geschlossen wird. Die Gültigkeit der Induction setzt also voraus, dass in der Erfahrung wirklich identische oder übereinstimmende Fälle vorkommen, mithin bei allem Wech-

sel etwas Unveränderliches existirt. Woher kann nun die Gewissheit von etwas Unveränderlichem in der Erfahrung kommen? Durch Induction? Offenbar nein, denn die Gültigkeit der Induction setzt ja selbst diese Gewissheit voraus, und letztere aus jener ableiten hiesse also, sich im Cirkel drehen. Folglich, wenn es einen *rationellen Grund* für die Gültigkeit der Induction gibt, so kann derselbe nicht in der Erfahrung allein liegen. Dass die Erfahrung keinen solchen Grund für die Berechtigung der Induction darbietet, das hat schon *Hume* gezeigt, und man muss sich wundern, wie leicht *Mill* über diese Frage hinweggeht. *Mill* giebt selbst zu, dass wenn die Erfahrung der einzige Grund der Induction ist, diese in letzter Instanz doch sämmtlich auf Induction *per enumerationem simplicem* hinauskomme. Denn das Gesetz der Causalität, dessen Gewissheit die Grundlage der strengeren, wissenschaftlichen Methoden der Induction bildet, kann auf empirischem Wege selbst nur durch Induction *per enumerationem simplicem* constatirt werden. Aber *Mill* glaubt, dass in dem Verfahren, welches die Gültigkeit der Induction auf die Gewissheit des Causalitätsgesetzes und umgekehrt die Gewissheit des Causalitätsgesetzes auf die Gültigkeit der Induction gründet, kein *circulus vitiosus* liege. Denn, sagt er, es gibt Fälle, wo die Induction durch einfache Aufzählung ein Gesetz mit vollkommener Sicherheit feststellen kann, nämlich die, wo wir nicht allein keine Ausnahme von dem betreffenden Gesetze kennen, sondern auch wissen, dass eine Ausnahme unserer Kenntniss nicht hätte entgehen können, was namentlich von den allgemeinsten Gesetzen gilt, welche zu jeder Zeit und an jedem Orte wirken. »Die Unsicherheit der Induction durch einfache Aufzählung steht in einem umgekehrten Verhältniss zum Umfang der Generalisation. Das Verfahren ist täuschend und unzureichend gerade in dem Verhältniss, als der Gegenstand der Beobachtung speciell und im Umfang beschränkt ist. Je mehr sich seine Sphäre erweitert, um so mehr verringert sich die Unsicherheit dieser unwissenschaftlichen Me-

thode, und die universellste Classe von Wahrheiten, das Gesetz der Causalität z. B. und die Principien der Zahlenlehre und der Geometrie, werden durch diese Methode allein genügend bewiesen und sind auch keines anderen Beweises fähig (Log. II. S. 110 [p. 102]).

Die Principien der Arithmetik und der Geometrie lassen wir hier bei Seite, denn dass diese nicht bloss inductiv sind, ist eine zu offenbare und schon mehrmals hervorgehobene Thatsache.*) Aber bei dem Gesetze der Causalität müssen wir ein wenig verweilen.

Dass jede Veränderung eine Ursache, ein unveränderliches Antecedens hat, das wissen wir nach *Mill* bloss aus Erfahrung, und er glaubt, wir seien sicher, dass in unserer Erfahrung nie eine Veränderung ohne Ursache vorgekommen ist, weil ein solches Ereigniss unserer Kenntniss nicht hätte entgehen können, obgleich in entfernten Sternenregionen möglicherweise Veränderungen ohne Ursachen eintreten. Das wäre nun schon gut, wenn nur die Veränderungen nicht etwas so Flüchtiges wären. Dass alle irdischen Körper schwer sind oder gegen die Erde gravitiren, das glauben wir mit Recht auf Grund der Induction durch einfache Aufzählung. Denn obgleich wir nicht alle Körper gewogen haben, so können wir doch sicher annehmen, dass ein Körper ohne Schwere irgend einem Menschen irgend einmal vorgekommen wäre, wenn es einen solchen überhaupt gegeben hätte. Aber kann man dasselbe von Veränderungen sagen, welche nicht, wie die Körper, bleiben, sondern sofort vergehen? Unzählige Veränderungen ereignen sich in jedem Augenblicke, und wir können

*) In Hinsicht der Geometrie habe ich das Nöthige schon oben gesagt. Was aber das Apriorische in der Arithmetik betrifft, so besteht dasselbe ganz offenbar in der Voraussetzung, dass die Einheiten, mit welchen operirt wird, vollkommen gleich seien, dass, wie *Mill* es selbst ausdrückt, $1 = 1$ sei. Eben diese Voraussetzung begründet den exacten, apodictischen Charakter der Lehren der Arithmetik, der dieselben von blossen Ergebnissen der Erfahrung unterscheidet.

aus Erfahrung sicher sein, dass keine einzige während vieler Jahrtausende ohne Ursache geschehen ist? Es genügt aber eine einzige Veränderung ohne Ursache, um die Gültigkeit des Gesetzes der Causalität und mit dieser das ganze Gebäude der inductiven Wissenschaft zu untergraben. Ja, dazu ist nicht einmal das wirkliche Vorgefallensein einer Veränderung ohne Ursache nöthig; die blosser Möglichkeit oder Denckbarkeit einer solchen genügt, um die Berechtigung aller Induction in Frage zu stellen. *Mill* scheint sich nie recht vergegenwärtigt zu haben, was die Möglichkeit einer Veränderung ohne Ursache eigentlich bedeutet; sonst würde er nicht so unbefangen von Veränderungen ohne Ursachen in entfernten Sterneregionen geredet haben. Die Möglichkeit einer Veränderung ohne Ursache bedeutet nichts weniger, als dass kein Gesetz, keine in der früheren Erfahrung constatirte Gleichförmigkeit des Zugleichseins oder der Succession, sei es wo er wolle, die mindeste Bürgschaft ihres weiteren Fortbestehens hat; kurz, dass es nichts schlechthin Unveränderliches in der Erfahrungswelt gibt (Vgl. 1. Band d. W. S. 100 ff.). Denn eine Veränderung ohne Ursache ist an keinen Ort, an kein Gesetz, an keine Bedingung überhaupt gebunden, und das Eintreten einer solchen kann daher weder durch irgend etwas verhindert noch in irgend einer Hinsicht eingeschränkt werden. Etwas wirklich Festes und Unveränderliches in der Erfahrung kann uns nur dann sicher sein, wenn die Veränderungen einem Gesetze unterworfen sind, von welchem schlechterdings keine Ausnahme denkbar ist. Ist nun, wie *Mill* (II. p. 97) selbst sagt. »der Glaube kein Beweis,« so kann auch die Induction keinen berechtigten Glauben erzeugen, wenn sie auf blosser Erfahrung beruht. Einen rationellen Grund zum Glauben an die Gültigkeit unserer Inductionen können wir nur dann haben, wenn die Gewissheit des Gesetzes der Causalität *a priori* feststeht.

Haben wir aber einen berechtigten, rationellen Grund, zu glauben, dass schlechterdings keine Veränderung ohne Ursache

möglich ist, — wovon uns die blosse Erfahrung nie vergewissern kann — dann ist uns etwas Unveränderliches in der Erfahrung sicher, nämlich der Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen selbst. Aus dem Satze »keine Veränderung ohne Ursache« folgt, wie ich im 1. Bande d. W. (S. 267 ff.) gezeigt habe, mit logischer Nothwendigkeit, dass gleiche Ursachen unter gleichen Umständen stets gleiche Wirkungen hervorbringen müssen. Die Ursache einer Veränderung ist eben nichts Anderes, als das unveränderliche Antecedens derselben. Daher können wir unter der Voraussetzung der Gültigkeit jenes Satzes aus einem einzigen Falle ein allgemeines unwandelbares Causalgesetz ableiten und feststellen. Der Satz »keine Veränderung ohne Ursache« ist denn auch die Basis der wissenschaftlichen Methoden der Induction. *Mill* hat vier solche Methoden angeführt und erörtert, die er die Methode der *Uebereinstimmung*, die Methode des *Unterschiedes* oder der *Differenz*, die Methode der *Rückstände* oder der *Reste* und die Methode *der sich begleitenden Veränderungen* nannte.

Um die Aufgabe dieser Methoden klarer zu machen, muss zuerst Folgendes bemerkt werden: Wenn alle Ursachen und alle Wirkungen ganz einfach wären, keine Complication verschiedener Umstände und Elemente enthielten, so würden keine besondere Methoden nöthig sein, um das Verhältniss zwischen einer Wirkung und deren Ursache wissenschaftlich zu constatiren. Die Ableitung eines Gesetzes aus einem einzelnen Falle würde dann die Form eines einfachen Syllogismus von diesem Inhalt haben:

Jede Veränderung hat eine Ursache, d. h. ein unveränderliches Antecedens (das Gesetz der Causalität),

A ist das *einzige* Antecedens von *B* (eine directe Erfahrung),

Also ist *A* das unveränderliche Antecedens, d. h. die Ursache von *B* (die Constatirung eines Causalgesetzes).

Wir würden dann vollkommen sicher sein, dass überall und immer, wo nur *A* vorkommt, *B* darauf folgen wird, und überall und immer, wo wir *B* antreffen, *A* vorhergegangen sein muss.*) Allein in der Natur gibt es keine so einfache Fälle; sowohl das Vorhergehende als das Nachfolgende ist stets etwas Complicirtes, Zusammengesetztes. Wir müssen also zu ermitteln suchen, was in dem vorhergehenden Zustande der Dinge die Ursache, das unveränderliche Antecedens einer gegebenen Veränderung, oder umgekehrt, was in dem nachfolgenden Zustande die Wirkung oder die unveränderliche Folge eines gegebenen Antecedens ist. Die oben erwähnten Methoden geben nun den Weg an, wie dieses ermittelt werden kann. Dieselben sind, wie *Mill* bemerkt, Methoden der Elimination. »Die Methode der Uebereinstimmung gründet sich darauf, dass Alles, was eliminirt werden kann, mit der Naturerscheinung durch kein Gesetz verknüpft ist. Die Methode der Differenz hat zu ihrer Basis, dass das, was nicht eliminirt werden kann, mit der betreffenden Erscheinung durch ein Gesetz verbunden ist« (*Log.* I. S. 458 [p. 430]).

Die Methoden der Reste und der sich begleitenden Veränderungen sind eine Erweiterung der beiden ersten. Dieselben sind eigentlich keine Methoden der Induction, sondern Methoden zur Constatirung, welche Erscheinungen in allen *untersuchten* Fällen unveränderlich aufeinanderfolgen. Die Induction besteht erst in dem Schluss, dass diese Erscheinungen auch in *allen anderen*, nicht untersuchten Fällen unveränderlich aufeinanderfolgen werden, und seine Berechtigung hat dieser Schluss in der Gewissheit des Gesetzes der Causalität.**)

*) Das letztere ist freilich nicht so sicher, weil die gleiche Wirkung verschiedene Ursachen haben kann.

**) Dieser Schluss hat, wie wir gesehen haben, die Form eines Syllogismus und unterscheidet sich von dem eigentlichen Syllogismus nur da-

Wir sehen also was den Inductionen einen wissenschaftlichen Charakter verleihen kann. Das Ziel der Wissenschaft ist, schlechthin ausnahmslose und unveränderliche Gesetze zu constatiren. Trefflich sagt darüber *Helmholtz*: »Es ergeht an uns die Forderung, fortzuarbeiten, bis wir ausnahmslose Gesetze gefunden haben; eher dürfen wir uns nicht beruhigen« (*Vorträge*, I 22). Aber das Höchste, was die Erfahrung leisten kann, ist die Constatirung eines unveränderlichen, ausnahmslosen Gesetzes in allen untersuchten Fällen, d. h. die Constatirung, dass zwei Erscheinungen in allen untersuchten Fällen unveränderlich und ausnahmslos aufeinandergefolgt sind. Dagegen enthält die blosse Erfahrung keinen rationellen Grund zu glauben, dass ein so constatirtes Gesetz zu allen Zeiten und an allen Orten unveränderlich bleiben wird. Nichtsdestoweniger glaubt die Naturwissenschaft an die Unveränderlichkeit und Ausnahmslosigkeit der nach wissenschaftlichen Regeln constatirten, bisweilen bloss aus wenigen Fällen erschlossenen Gesetze. Woher kommt diese Zuversicht? Offenbar aus der apriorischen, apodiktischen Gewissheit des Satzes der Causalität. Sobald es *a priori* gewiss ist, dass keine Veränderung ohne Ursache eintreten kann, ist es auch *a priori* gewiss, dass jede Veränderung nach einem unwandelbaren und ausnahmslosen Gesetz geschieht, welches sie mit ihrer unmittelbaren Ursache verbindet. Der Naturwissenschaft fällt dann bloss die Aufgabe zu, das Complicirte in seine Bestandtheile zu zerlegen, die abgeleiteten Gesetze auf die ursprünglichen zurückzuführen, die vermittelte Causalität aus der unvermittelten abzuleiten. Wird dieses richtig vollzogen, dann ist die auf die Thatsachen gegründete Induction schlechthin ge-

durch, dass der Untersatz ein empirisch constatirtes Verhältniss enthält, ein weiterer Beweis dafür, dass das Wesen des Syllogismus nicht in seiner Form liegt. Wollten wir auch diesen Schluss einen Syllogismus nennen, so würde nur die Induction durch einfache Aufzählung Induction heißen müssen.

wiss, erhält die Gültigkeit einer apodiktischen, ausnahmslosen Einsicht.

Zu diesem wissenschaftlichen Charakter der Induction gehört folglich, wie man sieht, zweierlei: Erstens die fehlerfreie Ermittlung der Data, aus welchen geschlossen wird, und zweitens die apodiktische Gewissheit der Einsicht, dass alle Veränderungen nach unwandelbaren und ausnahmslosen Causalgesetzen erfolgen. Das Erstere gehört zum Ressort der Naturwissenschaft, das letztere zum Ressort der Philosophie. So ergänzen sich diese beiden gegenseitig.

3. Von den rationellen Gründen der Induction.

β) Beim Zugleichsein der Erscheinungen.

Die Gesetze der successiven Erscheinungen (d. h. die Causalgesetze) sind aber nicht die einzigen in der Natur. Es gibt auch Gesetze der zugleichseienden Erscheinungen. Mit anderen Worten, es gibt auch unveränderliches Zugleichsein, ebensogut wie unveränderliches Aufeinanderfolgen, und es fragt sich, wie können wir dieses mit Sicherheit constatiren? Es gibt kein solches allgemeines Gesetz der zugleichseienden Erscheinungen, wie das Gesetz der Causalität bei den successiven Erscheinungen. Aus welchem Grunde dürfen wir also ein constatirtes beständiges Zugleichsein gewisser Erscheinungen für ein unveränderliches halten? *Mill* hat der Erörterung dieser Frage ein ganzes Kapitel seiner »Logik« (3. Buch, 22. Kap.) gewidmet und ist zu dem Resultat gelangt, dass auf die zugleichseienden Erscheinungen nur die unwissenschaftliche Induction durch einfache Aufzählung anwendbar sei, und alle constatirten Gleichförmigkeiten des Zugleichseins mithin bloss als empirische Gesetze angesehen werden müssen, welche nur in gewissen engen Grenzen zuversichtlich sind. Hierin zeigt sich die Ohnmacht der blossen Empirie ganz klar.

Wäre uns die Unveränderlichkeit im Zugleichsein gewisser Erscheinungen nicht gewiss, so würde uns auch die Con-

staturung von Causalgesetzen nicht möglich sein. Denn was sind in der That die Ursachen und die Wirkungen in der äusseren Welt? Eigenschaften und Zustände von Körpern; und ein Körper ist selbst nichts, als ein Complex oder eine Gruppe von Eigenschaften. Unveränderlichkeit der Succession kann also nicht constatirt werden, ohne die Unveränderlichkeit dieser Complexe zugleichseiender Erscheinungen, die wir Körper nennen. Wir haben z. B. constatirt, dass eine Substanz, sagen wir, der Schwefel, unter gewissen Umständen eine bestimmte Wirkung hervorbringt, und wir schliessen daraus mit vollkommener Sicherheit, dass der Schwefel unter gleichen Umständen immer dieselbe Wirkung hervorbringen wird. Aber was würde uns das nützen, wenn wir den Schwefel selbst nicht mit Sicherheit wiedererkennen könnten, also nicht sicher wären, dass der Complex zugleichseiender Merkmale oder Erscheinungen, den wir Schwefel nennen, unveränderlich ist? Offenbar nichts. Nur bei Causalgesetzen, die sich auf Eigenschaften und Zustände beziehen, welche allen Körpern ohne Ausnahme gemein sind, würde dieser Grund der Unsicherheit der Induction wegfallen. Wir haben indessen die Gewissheit, dass der Schwefel an gewissen Merkmalen unfehlbar erkannt werden kann, und dies ist mit allen chemischen Substanzen, sowohl den einfachen als den zusammengesetzten, der Fall. Ja, *Mill* sagt selbst (*Log.* I. S. 370 [p. 350]), dass eine neuentdeckte Substanz durch ein einziges Experiment mit Sicherheit festgestellt werden kann, und wie wäre dies möglich, wenn die Unveränderlichkeit im Zugleichsein der Erscheinungen, welche das Wesen einer Substanz ausmachen, so wenig sicher wäre, wie es *Mill* darstellt? Die Empirie kann offenbar die Thatsachen nicht erklären.

Hier kommen zwei Fragen in Betracht: Erstens, wie können wir in der Erfahrung ein unveränderliches Zugleichsein von Erscheinungen constatiren? Und zweitens, mit welchem Recht dürfen wir aus der Unveränderlichkeit des Zugleichseins in bekannten und untersuchten Fällen auf die

Unveränderlichkeit desselben auch in anderen nicht bekannten und nicht untersuchten Fällen schliessen?

Was den ersten Punkt betrifft, so ist man bei der Constatirung des unveränderlichen Zugleichseins nicht auf die unwissenschaftliche Methode durch einfache Aufzählung beschränkt. Die experimentelle Methode findet hier vielmehr eine ausgedehnte Anwendung. Die Chemie ist doch gewiss eine vorzugsweise experimentelle Wissenschaft, und das Hauptgeschäft derselben besteht gerade darin, die Natur der chemischen Substanzen, also die Unveränderlichkeit gewisser Gruppen oder Complexe zugleichseiender Erscheinungen festzustellen. Nicht diejenigen Erscheinungen, welche einfach stets zusammenvorkommen, sondern nur diejenigen, welche *bei dem Wechsel aller anderen* stets zusammenvorkommen, werden als mit einander verbunden oder unveränderlich coexistirend erkannt; und um sich davon zu vergewissern, muss das Experiment angewendet werden, wozu auch die chemische Analyse und Synthese gehört.

Der Grund aber, welcher uns die Gewissheit gibt, dass die Merkmale einer chemischen Substanz nicht bloss in den untersuchten Fällen, sondern überall und immer (wenigstens unter gleichen Umständen) zusammenvorkommen werden, ist der Begriff der Substanz überhaupt, welcher die Unzerstörbarkeit und Unveränderlichkeit der Substanz implicirt, wie ich im 1. Bande d. W. gezeigt habe. Haben wir die Eigenschaften einer Substanz, sei es Gold, Silber, Schwefel, Wasser oder sonst was Anderes, constatirt, so haben wir infolge jenes Begriffs die Gewissheit *a priori*, dass dieselbe Substanz unter gleichen Umständen stets dieselben Eigenschaften haben wird. Diese Gewissheit besitzt denselben Charakter der Ausnahmslosigkeit und Apodikticität, wie die Constatirung von Causalgesetzen auf Grund des Satzes der Causalität. Darum ist auch die Induction, die sich auf das Zugleichsein der Erscheinungen bezieht, ebenso sicher und wissenschaftlich berechtigt, wie die, welche Successionen betrifft. Aus dem

Vorhandensein einiger Merkmale einer bekannten chemischen Substanz können wir mit gleicher Sicherheit auf das Vorhandensein der übrigen vorher constatirten Eigenschaften derselben schliessen, wie aus dem Vorhandensein einer Ursache auf das Eintreten ihrer vorher schon ermittelten Wirkungen. Denn dem Begriffe der Substanz gemäss bleibt die Natur jedes Stoffes und jedes Stofftheilchens in alle Ewigkeit unverändert. Von dem Stoffe kann weder etwas verloren gehen noch kann etwas Neues zu dem schon Vorhandenen hinzukommen; und dieses gilt sowohl in Hinsicht auf die Menge als auch in Hinsicht auf die Eigenschaften der vorhandenen Stoffe. Unzerstörbarkeit und Unveränderlichkeit der Substanz, dies ist es, was unsere Erfahrung überhaupt erst möglich macht, zugleich aber auch den rationellen Grund für die Gültigkeit der sich auf Stoffe beziehenden Inductionen abgibt.

Man wird vielleicht sagen, der Begriff der Substanz finde keine berechtigte Anwendung auf Körper, weil diese nicht wirkliche Substanzen, sondern Complexe von Erscheinungen sind. Allein ich habe gezeigt, dass diese Complexe nicht hätten als Substanzen erkannt werden können, wenn sie nicht von Natur dieser Erkenntniss angepasst wären. Eben dasselbe Princip, welches die Erkenntniss der Körper selbst erzeugt, sichert daher auch die Gültigkeit der auf das Wesen der Körper sich beziehenden Inductionen. Erschienen uns unsere Sinnesempfindungen bloss als innere Zustände und Modificationen unserer selbst, dann würden wir keinen rationellen Grund haben, an ein unveränderliches Zusammenkommen derselben zu glauben. Im Fall uns die Erfahrung zeigte, dass gewisse Empfindungen stets zusammen wahrgenommen worden sind, würden wir darauf eine bloss empirische Generalisation gründen können; d. h. wir würden erwarten, dass dieselben auch ferner stets zusammen auftreten werden, ohne für diese Erwartung einen in Vernunft gerechtfertigten Grund angeben zu können. Dadurch aber, dass wir genöthigt sind, unsere Sinnesempfindungen als Sub-

stanzen im Raume zu erkennen, und somit die Gewissheit haben, dass die Gesetze unserer Erfahrung dieser Auffassung angepasst sind, weil sie sonst gar nicht würde zu Stande kommen können, — haben wir einen rationellen, logisch berechtigten Grund, an ein unveränderliches Zusammenvorkommen von Sinnesempfindungen zu glauben. Und das ist es, was den Inductionen der Physik und der Chemie den wissenschaftlichen Charakter verleiht.

Die Unveränderlichkeit, welche in dem Begriffe der Substanz implicirt ist, findet daher mit Recht auch auf die körperlichen Substanzen Anwendung, obgleich die Unveränderlichkeit dieser letzteren allerdings nicht unbedingt ist, wie es bei einer wirklichen Substanz sein müsste. Die Eigenschaften einer chemischen Substanz bleiben sich nicht unter allen Umständen gleich. Eine jede derselben, mit wenigen Ausnahmen, kann in drei verschiedenen Zuständen, dem festen, dem flüssigen und dem gasförmigen, existiren, und mit dem Wechsel des Zustandes tritt auch ein Wechsel in der Wärmecapacität und in einigen anderen Eigenschaften ein. Bei der chemischen Verbindung zweier oder mehrerer Substanzen scheinen sogar neue Substanzen zu entstehen, welche Eigenschaften ganz anderer Art besitzen, als die Substanzen, aus denen sie zusammengesetzt sind. Und dennoch thut dies Alles der Sicherheit der Induction keinen Abbruch, da ja der Wechsel in der Zusammensetzung der Eigenschaften selbst nach unveränderlichen Gesetzen geschieht, auf Grund des Gesetzes der Causalität. Wir dürfen nicht erwarten, dass eine Substanz unter allen Umständen dieselben Eigenschaften zeigen werde; aber wir haben die Gewissheit, dass sie unter gleichen Umständen stets dieselben Eigenschaften haben, d. h. dieselbe Gruppe zugleichseiender Erscheinungen bilden wird. Die Induction kann nur durch Verwechslung verschiedener Substanzen irre geleitet werden; aber dies kann nur zu einzelnen Fehlschlüssen bei weniger vorsichtigen oder nicht genug unterrichteten Menschen führen. Die Wissenschaft gibt die

Mittel an die Hand, die Substanzen stets mit vollkommener Sicherheit von einander zu unterscheiden und dies ist die Hauptsache. So sicher ist man dieser Art der Induction, dass man z. B. durch die blosse Spectralanalyse das Vorhandensein verschiedener bekannter Substanzen in der Sonne und in noch entfernteren Himmelskörpern mit Gewissheit constatiren zu können glaubt, und wir kennen keinen Grund, dem zu widersprechen.

Ja, die Gewissheit von der Unzerstörbarkeit und Unwandelbarkeit der Substanz ist nicht bloss ein rationeller Grund für die Gültigkeit der Inductionen, welche sich auf das Gleichsein der Erscheinungen beziehen, sondern man darf in einem gewissen Sinne (nämlich vom empirischen Standpunkte aus) sogar die Unveränderlichkeit der Causalgesetze, oder was dasselbe ist, die Gültigkeit des Gesetzes der Causalität selbst, wenigstens soweit die materielle Welt allein in Betracht kommt, daraus ableiten. Denn alle Ursachen und Wirkungen in der materiellen Welt sind Eigenschaften und Zustände der Körper, der Stoffe; der Umstand, dass gleiche Ursachen in der materiellen Welt stets gleiche Wirkungen haben, kann daher als blosse Folge davon angesehen werden, dass die Körper, die Stoffe ihrer Natur nach unwandelbar sind. In der That, der Begriff von der Unwandelbarkeit der Substanz ist der eigentliche leitende Begriff der Naturwissenschaft. Das ganze Bestreben derselben geht, wie wir im 1. Buche d. B. (7. Kap.) gesehen haben, dahin, die letzten Bestandtheile der Materie, d. h. die eigentlichen Körper selbst als einfach und vollkommen unveränderlich zu fassen, und alle Vorgänge und Modificationen in der materiellen Welt auf blosse Bewegungen dieser einfachen Körper zurückzuführen. Und der Begriff der Substanz ist ein metaphysischer. Es wird oft behauptet, die Einsicht von der Unzerstörbarkeit und Unwandelbarkeit der Substanz, welche von Philosophen schon seit Jahrtausenden gelehrt worden ist, sei erst durch die Experimente der Naturforscher

zu einer wirklich wissenschaftlichen Einsicht erhoben worden. Wie doch die Menschen über die elementarsten Fragen so sehr im Unklaren sind! Jene Behauptung beruht offenbar auf dem naiven Glauben, dass die Gegenstände der Erfahrung wirkliche Substanzen seien, dass wir das ausser uns Liegende selbst wahrnehmen und darüber experimentiren können. Allein selbst wenn die Gegenstände unserer Erfahrung wirkliche Substanzen wären, so würden wir dies aus blosser Erfahrung nie erkennen können. Denn die Anfangs- und Endlosigkeit in dem Dasein der Substanz ist etwas, dessen Constatirung ganz augenscheinlich alle Mittel der Erfahrung weit übersteigt.

Aus den vorhergehenden Ausführungen wird man nun hoffentlich klar ansehen können, welches das Verhältniss der Philosophie zur Naturwissenschaft in dem, was das eigne Geschäft der letzteren anbetrifft, ist. Die Philosophie darf der Naturwissenschaft keine Vorschriften machen und derselben in ihrem Geschäfte in keiner Weise vorgreifen; aber sie hat das Vermögen und die Aufgabe, die Grundvoraussetzungen der Naturwissenschaft selbst logisch zu begründen, aus blossen Postulaten zu wissenschaftlichen Einsichten zu erheben, welche dadurch allein mit Recht als Principien der Gewissheit in allen Generalisationen der Wissenschaft betrachtet werden können. Die beiden Grundvoraussetzungen der Naturwissenschaft sind die Unveränderlichkeit der Substanz und die ausnahmslose Gültigkeit des Gesetzes der Causalität. Diese allein können den Inductionen und den Ergebnissen der Naturforschung wissenschaftlichen Charakter verleihen. Aber die Naturforschung vermag diese ihre Grundvoraussetzungen nicht selbst zu rechtfertigen, sie kann eben ihr eignes Fundament nicht selbst begründen und unterbauen. Diese Aufgabe fällt der Philosophie zu. Die philosophische Erforschung der Sache zeigt nun, wie wir in dem vorliegenden Werke zur Genüge dargethan haben, dass der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz und der Satz der Causalität beide unmittelbare lo-

gische Folgen der einen höchsten, selbstverständlichen oder unmittelbar gewissen Einsicht sind, dass in seinem eignen Wesen jeder Gegenstand mit sich selbst identisch ist. Dieses oberste Gesetz des Denkens — der einzige Gegenstand der echten philosophischen Forschung — ist somit das oberste Princip, die Quelle der Gewissheit auch in den empirischen Wissenschaften.

--

SCHLUSS.

Man wird vielleicht finden, dass die Ausführungen in diesem zweiten Bande meistens etwas knapp und dürftig sind. Allein ich bitte zu bedenken, dass in der Philosophie ebenso sehr wie in jedem anderen Zweige menschlicher Thätigkeit Theilung der Arbeit nöthig ist, um wirklich werthvolle Resultate zu erzielen. Wer es unternimmt, zugleich die Principien zu ergründen und die logischen Folgen derselben in voller Breite darzulegen, kurz ein vollständiges System der Philosophie auszuarbeiten, der kann sicher sein, seine Bemühungen scheitern zu sehen. Des Menschen Kraft ist beschränkt und nur durch Beschränkung kann sie etwas leisten. Nur durch Concentration aller Anstrengungen auf wenige Punkte ist es mir denn auch möglich geworden, ein Ziel zu erreichen, welches weit grössere Geister verfehlt haben, nämlich die Auffindung der wahren Principien des Wissens.

Allerdings war dazu noch eine andere Bedingung nöthig, deren Nichterfüllung der Hauptgrund aller Fehlgriffe und Irrungen in der Philosophie gewesen ist. Diese Bedingung ist die völlige Unterdrückung der Erklärungssucht, die Einsicht, dass echte Philosophie sich mit Erklärungen nicht abzugeben habe oder dieselben wenigstens bloss als etwas Nebensächliches und Untergeordnetes betrachten müsse. Bis jetzt war gerade das Erklären stets als die Hauptaufgabe der Philosophie betrachtet worden, und es war darum das Erfinden von Principien zum Behuf der Erklärung das Hauptgeschäft der

Philosophen, welche Neues vorbringen wollten. Aber erfundene Principien können keinen Werth für die Wissenschaft haben, da das Ziel derselben Forschung Erkenntniss, nicht Erfindung ist. Das Fehlschlagen ihrer Bemühungen haben also die Philosophen hauptsächlich selbst verschuldet. Man wird vielleicht meinen, dass die kritische Philosophie *Kant's* davon eine Ausnahme mache, dass dieselbe nicht auf die Erklärung der Dinge, sondern auf die Erforschung des Erkenntnissvermögens selbst ausgegangen sei. Allerdings hat *Kant* keine Erklärung der Welt angestrebt, aber sein Hauptziel war dennoch die Erklärung, wenn nicht der Dinge, so doch der Thatsachen des Erkennens. Seine Kategorien und Schemata, seine Grundsätze des reinen Verstandes und der Mechanismus des Erkennens, der dieselben erzeugen soll, sind lauter Erfindungen, oder wenn man lieber will, Hypothesen, welche keinen anderen Zweck haben, als den, die Erfahrung, die Thatsachen des Erkennens überhaupt zu erklären. Zwar will ich nicht etwa sagen, dass echte Philosophie sich mit der Erklärung der Thatsachen des Erkennens nicht zu befassen habe, ich glaube vielmehr im Vorhergehenden die einzige richtige Erklärung derselben gegeben zu haben; aber die Philosophie darf nicht auf die Erklärung ausgehen, nicht diese zu ihrem ersten Ziele machen. Die Philosophie darf in erster Linie nicht darnach fragen und forschen, wie die Erkenntniss zu Stande kommt, sondern was in derselben unmittelbar gewiss ist und wie durch dieses auch Anderes gewiss werden kann. Ist dies ergründet, dann ergibt sich die Erklärung der Thatsachen, als eine nothwendige logische Folge der wahren Principien, von selbst, wie man es aus dem vorliegenden Werke zur Genüge hat ansehen können. Sobald dagegen die Erklärung als ein selbständiges Ziel verfolgt wird, führt sie unvermeidlich zu Irrthümern. Der Leser wird sich erinnern, wie wir fast auf jedem Schritt mit Erklärungen haben kämpfen müssen, welche Sorgfalt und Wachsamkeit nöthig war, um die Thatsachen rein von aller

Beimischung der Erklärungen zu halten und deren Auffassung durch diese nicht verfälschen zu lassen. Und was nun gar die metaphysische Erklärung der Dinge, die Ableitung des Bedingten aus dem Unbedingten betrifft, so haben wir in derselben den Ur- und Grundirrtum erkannt, welcher der ganzen Entwicklung des philosophischen Denkens eine falsche (die dogmatische) Richtung gegeben hat. Das Suchen nach der metaphysischen Erklärung der Dinge ist gleich dem Suchen nach der Quadratur des Cirkels, dem *perpetuum mobile* und der Verwandlung der Stoffe. Alle diese Aufgaben sind nicht allein unlösbar, sondern die wirkliche Wissenschaft kann sich gar nicht constituiren, so lange deren Unlösbarkeit nicht aus dem Grunde selbst eingesehen worden ist. Die anderen Wissenschaften haben dies nun auf ihrem Gebiete schon längst gethan, aber die Philosophie quält sich noch in unseren Tagen mit ihrer Quadratur des Cirkels, der metaphysischen Erklärung der Dinge, ab. Darum hat man von dem, was ein streng logisches, wissenschaftliches Denken in der Philosophie ist, bis jetzt kaum eine Ahnung gehabt, trotzdem dass das logische Denken in anderen Zweigen des Wissens, vornehmlich in der Mathematik, der mathematischen Physik und der Astronomie, zu so grosser Macht und Vollendung gebracht worden ist. Zu einem wahrhaft wissenschaftlichen Denken gehört eben nicht bloss das richtige Ziehen von Folgerungen, sondern noch weit mehr die fehlerfreie Ermittlung der Prämissen, aus denen gefolgert wird, und wie dieses anzugreifen ist, davon hat man auf philosophischem Gebiete bisher kaum etwas gewusst.

Man sieht also, das Einzige, was Noth that, war die Auffindung der wahren Principien. Dieser Aufgabe habe ich daher alle meine Kräfte gewidmet und alles Andere verhältnissmässig unberücksichtigt gelassen. Das Weiterbauen auf den hier geschaffenen Grundlagen kann von Anderen besser besorgt werden, welche dazu besser befähigt sind. Wenn eine Philosophie von erfundenen Principien ausgeht, also in

ihrem Grund und Wesen selbst ein blosses Werk oder ein Ausfluss der Persönlichkeit ihres Urhebers ist, dann ist eine völlig authentische Ausarbeitung derselben nur ihrem Urheber allein möglich. Was dieser nicht selbst behauptet hat, das kann nicht als ein legitimer Bestandtheil seiner Philosophie angesehen werden, selbst wenn es eine nothwendige logische Folge der von ihm angenommenen Principien ist. Aber ganz anders verhält es sich mit den in dem vorliegenden Werke festgestellten Principien. Dieselben enthalten nichts von meiner Individualität in sich, sind von keiner Meinung und Willkür abhängig, sind evident und allgemeingültig. Jede regelrecht daraus gezogene Folgerung ist auf gleiche Weise gültig und jede nicht regelrecht daraus gezogene Folgerung auf gleiche Weise ungültig, ob sie von mir oder von einem Anderen herrührt. Und die Entscheidung darüber, ob eine Behauptung eine regelrechte Folgerung aus den hier auseinandergesetzten Principien ist oder nicht, kann nie zweifelhaft oder ungewiss sein. Ein Blick auf die am Ende beigelegte Tafel, welche eine übersichtliche Darstellung der hauptsächlichsten Folgerungen enthält, würde dies Jedermann lehren, der es nicht vorher schon eingesehen hätte.

Die Frage ist nur, ob die hier entwickelten Principien selbst Eingang und Verbreitung finden. Schon längst habe ich den naiven Glauben abgelegt, dass das Gewisse und Evidente nothwendig von allen denkenden Menschen anerkannt und angeeignet werden müsse. Die Erfahrung zeigt leider, dass die meisten Menschen in ihrem Denken nicht durch Gründe, sondern durch Ursachen, nicht durch logische, sondern durch physische Einflüsse geleitet werden. Natürliche Neigung und Gewohnheit, das sind die Hauptfactoren, welche die Ueberzeugung bestimmen; die Selbstsuffisance verleiht dem Producte derselben einen unantastbaren Charakter und so ist man es ganz zufrieden, gleichsam ein geistiger Automat zu sein, der, wie er einmal aufgezogen worden ist, seine Bahn bis ans Ende abläuft. Dies ist eine der am tiefsten beschämen-

den Eigenschaften oder vielmehr Mängel unseres Geschlechts. Aber wir wollen dennoch an der Menschheit nicht verzweifeln. Unter der dumpfen Menge gibt es gewiss auch hellere Geister, welche sich gegen die Evidenz nicht ganz verschliessen und ihre Aufmerksamkeit einem Werk nicht nach dem Lärm, den es in der Welt macht, sondern nach der Sorgfalt, mit welcher das darin Behauptete bewiesen und begründet wird, zu messen. Durch solche verwandte Geister wird die hier gebotene Anschauungsweise einst zum Gemeingut Aller gemacht.



Uebersichtliche Darstellung der Folgerungen.

Oberster, unmittelbar gewisser Grundsatz: In seinem eignen Wesen ist ein jeder Gegenstand mit sich selbst identisch. (Der Satz der Identität.) } vgl. oben I. Band, 2. Buch,
Allgemeine Prämisse aus Erfahrung: Die Erfahrung enthält keinen einzigen Gegenstand, der mit sich selbst vollkommen identisch wäre. } 3., 4. und 5. Kapitel.

Allgemeine Folgerung

erkenntnistheoretische Seite.
Der Satz der Identität ist nicht aus Erfahrung geschöpft, drückt also einen Begriff von dem Wesen der Dinge aus, welcher dem Denken ursprünglich, *a priori* eigen ist.

ontologische Seite.
1) Das eigne Wesen der Dinge liegt ausserhalb oder jenseits der Erfahrung.
2) Die Erfahrung stellt die Dinge *nicht* so dar, wie sie *an sich*, ihrem eignen Wesen nach beschaffen sind, oder: Die Erfahrung enthält Elemente, welche zu dem eignen Wesen der Dinge *nicht gehören* (demselben fremd sind).

Begriffsanalyse.

Identität eines Dinges mit sich selbst bedeutet Abwesenheit innerer Unterschiede in demselben. Aus dieser Definition ergeben sich analytisch die folgenden vier Sätze:

- 1) Das mit sich selbst Identische ist allein im vollen Sinne *eins*, da in ihm keinerlei Vielheit unterschieden werden kann. (Vgl. I, 240.)
- 2) Das mit sich selbst Identische kann nichts von einem *Anderen*, also keine Relativität in sich enthalten, d. h. dasselbe ist *unbedingt*, mit andern Worten, ist eine *Substanz*. (Vgl. I, 240.)
- 3) Das mit sich selbst Identische kann nie von sich selbst verschieden werden, d. h. ist *beharrlich, unveränderlich*; alle Veränderung ist ihm fremd. (Vgl. I, 240 ff.)
- 4) Das mit sich selbst Identische kann keinen denkbaren *Mangel* enthalten, d. h. ist *vollkommen* (ausführlich I, 343 ff.)

Spezielle Folgerungen

logische.	erkenntnistheoretische.	ontologische.	physikalische*).	moralische und religiöse.
<p>Der Satz der Identität in seiner negativen Fassung (der Satz des Widerspruchs), welche so lautet: <i>Kein Gegenstand kann von sich selbst verschieden sein, oder: Verschiedenes kann nicht an sich, als solches eins und dasselbe sein</i>, ist</p> <p>1) Der Grund des logischen <i>conträren Gegensatzes</i>, d. h. der Unmöglichkeit, zwei verschiedene Prädicate einem Subjecte in derselben Hinsicht beizulegen.</p> <p>D. h. aus Grund des Satzes der Identität ist es <i>a priori</i> gewiss, dass z. B. ein Körper nicht zwei verschiedene Figuren zugleich haben, nicht zwei verschiedene Richtungen zugleich verfolgen kann u. s. w. (vgl. I, 171 ff.)</p> <p>2) Auf eben demselben Grunde beruht die Möglichkeit, uns der <i>Unwahrheit</i> unserer eignen Vorstellungen bewusst zu werden (vgl. I, 87 ff.). D. h. der Satz der Identität in seiner negativen Fassung ist das allgemeine <i>formale</i> oder <i>negative Kriterium</i> der Wahrheit.</p> <p>In dieser Acception, als Regel für die Urtheile, muss der Satz der Identität so formulirt werden:</p> <p><i>Zwei verschiedene Behauptungen, welche sich auf denselben Gegenstand in derselben Hinsicht beziehen</i> (wie „A ist viereckig“ und „A ist rund“) <i>können nicht beide wahr sein.</i></p> <p>3) Die Gewissheit des Satzes der Identität ist der rationelle Grund des Glaubens an die Gültigkeit der Induction. Denn aus ihm abgeleitet ist sowohl der Satz von der Beharrlichkeit der Substanz (s. <i>ontol. Folg.</i>, Satz 2) als auch der Satz der Causalität (s. <i>ontol. Folg.</i>, Satz 2a, und <i>physikal. Folg.</i> A), welche allein die Gültigkeit aller Inductionen verbürgen.</p>	<p>A. 1) Die Körper werden nicht durch einen Schluss auf die Ursachen unserer Empfindungen erkannt, sondern die Empfindungen (der äusseren Sinne) werden selbst dem Grundgesetze des Denkens gemäss als Substanzen (Körper) erkannt (s. <i>oberster Grundsatz u. Begriffsanal.</i> Satz 2, ausführl. II, 68 ff.). Den experimentellen Beweis dafür, dass wir unsere Sinnesempfindungen selbst als Körper erkennen, s. oben I, 113 ff.</p> <p>2) Der Begriff der Körper, als Substanzen, ist ein metaphysischer und kann nicht aus Erfahrung geschöpft sein (vgl. I, 129 ff.). Die Form oder die Art des Nebeneinanderseins von Substanzen ist aber der <i>Raum</i>. Also</p> <p>3) ist auch die <i>Anschauung des Raumes</i> ihrer Anlage nach vor aller Erfahrung gegeben (vgl. II, 22 ff.)</p> <p>4) Die Körper sind als Substanzen unveränderlich (s. <i>Begriffsanal.</i> Satz 3).</p> <p>Also müssen unsere Empfindungen von Natur so eingerichtet sein, dass sie mit ihrer Auffassung als Dinge im Raume (als Körper) factisch congruiren, sonst würde man in ihnen nicht eine Welt von an sich unänderbaren Substanzen erkennen können (vgl. I, 142 ff. u. II, 74–5).</p> <p>5) Darum hat unsere Erkenntniss der Körper <i>empirische</i> und <i>praktische Gültigkeit</i>.</p> <p>6) Aber darum hat diese Erkenntniss <i>keine unbedingte Gültigkeit</i> (nach <i>Kant</i> keine „transcendentale Realität“). D. h. die Körper existiren nicht in Wirklichkeit, da dasjenige, was wir als Körper erkennen, der Inhalt unserer eignen Empfindungen ist. Deshalb ist unsere Erfahrung bei aller factischen Consistenz in ihren Grundbegriffen logisch widersprechend (vgl. II, 90 ff.)</p> <p>B. Eine <i>Veränderung</i> kann nicht als solche wahrgenommen werden. Denn dazu wäre es nöthig, das Vergangene, also Nichtseiende wahrzunehmen, oder als nichtseiend zu erkennen, was nicht möglich ist. Die Veränderungen werden also <i>erschlossen</i>.</p> <p>Der Satz: <i>Kein Gegenstand kann von sich selbst verschieden sein</i> drückt nun die <i>a priori</i> gewisse Basis aus, auf welcher die Erkenntniss der Successionen oder Veränderungen beruht (vgl. II, 60 ff.).</p>	<p>1) Das eigne Wesen der Dinge ist <i>unbedingt</i> (s. <i>ob. Grundsatz u. Begriffsanal.</i>, Satz 2).</p> <p>2) Das eigne Wesen der Dinge ist <i>unwandelbar</i> (s. <i>ob. Grundsatz u. Begriffsanal.</i>, Satz 3), oder: Dem unbedingten Wesen der Dinge ist alle Veränderung <i>fremd</i>. (Einen besonderen Beweis dafür s. oben I, 212 ff.)</p> <p>Folgerungen daraus:</p> <p>a) Alle Veränderung ist <i>bedingt</i>, von Antecedentien abhängig, oder: <i>Keine Veränderung ohne Ursache</i>. Der Satz der Causalität (ausführl. I, 254 ff.)</p> <p>β) Das eigne unbedingte Wesen der Dinge ist nicht die Ursache der Veränderungen, enthält nicht den Grund derselben (vgl. I, 283 ff. u. 369 ff.)</p> <p>γ) Die Ursache einer Veränderung kann nur eine andere Veränderung sein (vgl. I, 261 ff.)</p> <p>δ) Eine <i>erste</i> (unbedingte) Ursache von Veränderungen ist nicht denkbar, die Reihe der Ursachen geht in's Unendliche rückwärts.</p> <p>D. h. der Wechsel, das Geschehen hat keinen Ursprung und erhält sich durch sein eignes <i>momentum</i> oder Beharrungsvermögen (vgl. II, 133.)</p> <p>Ferner:</p> <p>Da alle Objecte der Erfahrung veränderlich sind und die Veränderung dem unbedingten Wesen der Dinge fremd ist, so ist der einzige gerechtfertigte Schluss auf dieses letztere der, dass demselben auch die <i>Vielheit</i> der empirischen Objecte <i>fremd</i> ist. Das heisst:</p> <p>3) Es gibt in Wirklichkeit nur <i>Eine Substanz</i>, nicht eine Vielheit von Substanzen (vgl. I, 295 ff.)</p> <p>4) Die Welt der Erfahrung enthält keine Substanzen, weder seelische noch körperliche, sondern bloss Phänomene.</p> <p>5) Die Welt der Erfahrung ist <i>in keinem uns bekannten Sinne</i> Function der wahren Substanz der Dinge. Letztere enthält nicht den zureichenden Grund der Welt. Das Verhältniss beider ist unerkennbar (vgl. I, 279 ff.)</p>	<p>Aus dem Satze <i>Keine Veränderung ohne Ursache</i> ergibt sich logisch die Folgerung, dass in dem <i>Verhältnisse</i> von Ursache und Wirkung selbst nie eine Veränderung eintreten kann. Das heisst:</p> <p>A. <i>Der Wechsel ist unveränderlichen Gesetzen unterworfen</i>. Die Natur, durchgängig veränderlich im Einzelnen, bleibt im Allgemeinen, d. h. in dem Zusammenhange der einzelnen Erscheinungen <i>sich selbst stets gleich</i>. Hierauf beruht die Gültigkeit aller Inductionen. (vergl. I, 267 ff. u. II, das Kap. über Induction.)</p> <p>B. 1) Die Körper sind unsere eignen Empfindungen, sofern diese dem anschauenden Subjecte als Substanzen im Raume erscheinen. Die Körper haben daher im Unterschiede von den Empfindungen und nach Abzug dieser keine andere Eigenschaft, als die, einen Raum einzunehmen oder zu erfüllen. Damit sind als die zwei primären Qualitäten der Körper die <i>Ausdehnung</i> und die <i>Undurchdringlichkeit</i> gegeben. Das letztere nicht auf Kräften beruht, darüber weiter unten.</p> <p>2) Ein (physisch) theilbarer Körper, d. h. eine theilbare Einheit ist ein Widerspruch. Theilbar können nur Aggregate von Körpern sein. Die eigentlichen Körper selbst sind mithin nothwendig <i>ausgedehnte Atome</i> (vgl. II, 106 ff.)</p> <p>3) Die Körper sind als Substanzen unveränderlich.</p> <p>Folgerung daraus: In der Körperwelt kann keine andere Veränderung vorkommen, als die Veränderung der gegenseitigen Lage, d. h. die <i>Bewegung</i>.</p> <p>4) Die Körper sind, als Substanzen, von einander <i>unabhängig</i>, stehen untereinander in keiner inneren Verbindung (vgl. <i>Begriffsanalyse</i> Satz 2).</p> <p>5) Die Körper sind nicht an sich (von Natur) Ursachen der Bewegung (s. <i>ontol. Folg.</i> 2, β). Somit ist die dritte primäre Eigenschaft der Körper die <i>Trägheit</i>, die <i>Inertie</i>.</p> <p>Folgerungen aus den zwei letzten Sätzen:</p> <p>a) Die Kraft (als Ursache der Bewegung) ist eine Eigenschaft nicht der Körper, sondern der Bewegungen selbst. Nichts kann Ursache einer Bewegung sein, als eine andere vorhergehende Bewegung.</p> <p>β) Die Bewegungen haben keinen Ursprung und erhalten sich durch ihr eigenes <i>momentum</i> oder Beharrungsvermögen. Hieraus folgt weiter:</p> <p>γ) Das Quantum der Kraft oder Energie, welche in den Bewegungen liegt, ist <i>unveränderlich</i>. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft.</p> <p>Das Obige ist der rationelle Grund der naturwissenschaftlichen Tendenz, Alles in der Körperwelt mechanisch zu erklären.</p>	<p><i>Prämisse aus Erfahrung</i>: Der Schmerz ist ein Zustand, der sich selbst nicht gleich bleiben kann, die Tendenz enthält, in einen anderen (schmerzlosen) Zustand überzugehen. Das heisst: <i>Der Schmerz ist ein Zustand der Nichtidentität mit sich selbst</i> (vgl. I, 221 ff.)</p> <p>Schmerz und Uebel sind identisch und das Gegentheil beider ist das <i>Gut</i>. Also:</p> <p>Das Gut ist gleich Identität mit sich selbst.</p> <p>Aber auch Vollkommenheit ist gleich Identität mit sich selbst (vgl. <i>Begriffsanalyse</i>, Satz 4). Daraus folgt:</p> <p>1) Das eigene Wesen der Dinge, das Unbedingte ist (als ein mit sich selbst identisches) selig und vollkommen, d. h. ist (<i>Gott</i> vgl. „<i>Moralität und Religion</i>“, 113 ff.).</p> <p>2) Gott ist nicht der Grund oder die Ursache des Uebels und der Unvollkommenheit in der Welt, ja nicht die Ursache der Welt selbst (vgl. <i>ontol. Folg.</i> 5).</p> <p>3) Die Menschen sind nach der Seite ihrer nichtempirischen Natur mit Gott <i>verwandt</i>. Denn Gott ist die wahre Substanz der Dinge, deren reines, durch keine fremden Beimischungen getrübtet Wesen. In einem höheren Sinne kann man daher Gott bildlich den <i>Vater</i> der Menschen nennen.</p> <p>4) Das innere Gefühl unserer Verwandtschaft mit Gott ist die <i>Religiosität</i>, die wahre Grundlage aller Religion, welche diesen Namen verdient (vgl. I, 224).</p> <p>5) Gott ist nicht durch sein Wirken, sondern durch sein blosses Dasein, durch das Gefühl und das Bewusstsein, welches wir von ihm haben, der reale Grund aller höheren Bestrebungen unseres Geistes, und namentlich auch der Grund der <i>Moralität</i>.</p> <p>Denn aus den zwei Prämissen:</p> <p>a) Das Gut ist gleich Identität mit sich selbst.</p> <p>b) Die Vielheit und die Individualität sind dem wahren Wesen der Dinge fremd (vgl. <i>ontol. Folg.</i> 3), oder: Alle Menschen sind in Gott eins,</p> <p>ergibt sich unmittelbar die Conclusion, dass</p> <p>6) der <i>Egoismus</i> (Bejahung der Individualität) eine Heteronomie des Willens constituirt, den Willen von dem wahren Endziel, von dem wahren Gut (der Identität mit sich selbst) ablenkt, <i>das moralische Gesetz</i> („behandle den Anderen wie dich selbst“) dagegen zur Autonomie des Willens gehört, dem wahren Wesen der Dinge angemessen ist und dem wahren Endziel alles Wollens (dem Gut oder der Identität mit sich selbst) allein näher zu bringen vermag (vgl. „<i>Mor. u. Rel.</i>“ 63 ff. und oben II, 209 ff.)</p>

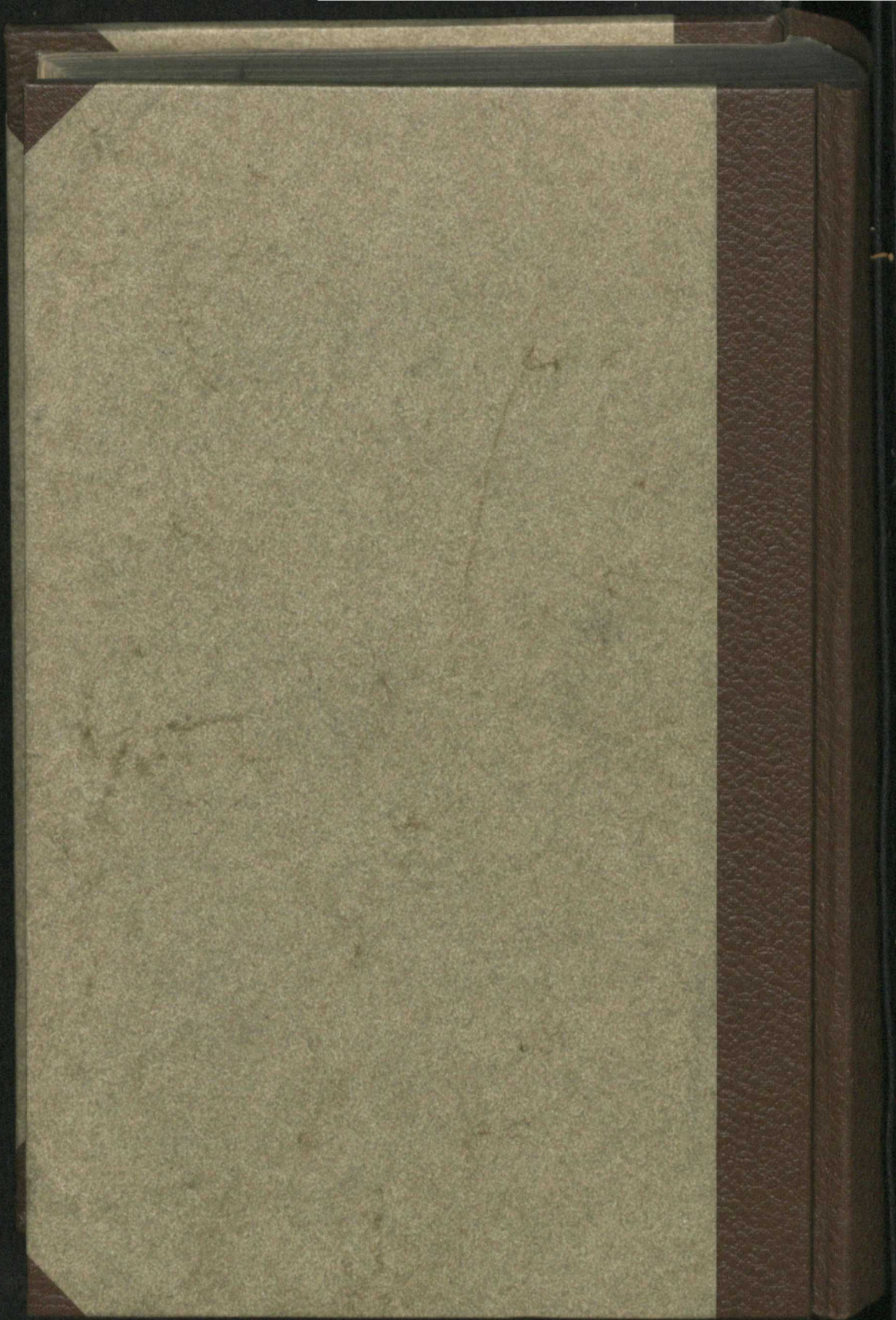
* Die unter A. angeführte physikalische Folgerung ist zugleich auch eine ontologische, d. h. sie ist nicht bloss auf dem empirischen Standpunkt gültig, sondern schlechthin wahr und gültig, obgleich sie sich bloss auf die Gegenstände der Erfahrung bezieht. Dieselbe ist somit als das Verbindungsglied zwischen den ontologischen und den physikalischen Folgerungen zu betrachten. Dagegen sind die unter B. angeführten physikalischen Folgerungen nicht zugleich ontologisch, d. h. sie sind zwar empirisch gültig, aber nicht schlechthin wahr. Dies hängt davon ab, dass wir dem Grundgesetze des Denkens gemäss die Objecte der Erfahrung als eine Welt von Substanzen (Körpern) erkennen müssen (vgl. *erkenntnisth. Folg.* A. 1.), während es in Wahrheit nur Eine Substanz gibt (vgl. *ontol. Folg.* 3). Da aber auch die Körpererkenntniss aus einer Anwendung des Grundgesetzes des Denkens entsteht, so gelten auch für diese die aus demselben sich ergebenden Folgerungen. Daher der Parallelismus, der theilweise zwischen den ontologischen und den physikalischen Folgerungen besteht.



UB WIEN



+AM98844604



www.books2ebooks.eu