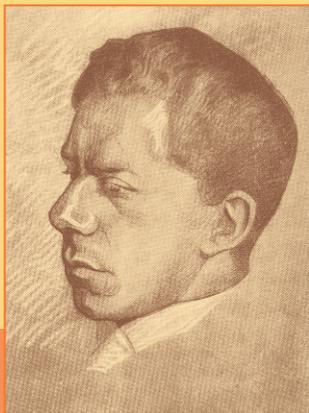


LEONARD NELSON

GESAMMELTE SCHRIFTEN



Fortschritte und
Rückschritte in der
Philosophie

Meiner

LEONARD NELSON

Gesammelte Schriften
in neun Bänden

Herausgegeben von
Paul Bernays, Willi Eichler, Arnold Gysin,
Gustav Heckmann, Grete Henry-Hermann,
Fritz von Hippel, Stephan Körner,
Werner Kroebe, Gerhard Weisser

SIEBENTER BAND

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

LEONARD NELSON

Fortschritte und
Rückschritte in der
Philosophie

Von Hume und Kant bis Hegel und Fries

Aus dem Nachlaß herausgegeben von
Julius Kraft

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3837-5

ISBN eBook 978-3-7873-3846-7

2., durchgesehene Auflage · Nachdruck 2020

© Felix Meiner Verlag Hamburg 1977. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt
auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, so-
weit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstel-
lung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruck-
papier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in
Germany. www.meiner.de

*Was glänzt, ist für den Augenblick geboren,
Das Echte bleibt der Nachwelt unverloren.*

Goethe

Vorwort

Mit der Gelassenheit seiner Altersweisheit bemerkt Bertrand Russell:

»The power of fashion is great, and even the most cogent arguments fail to convince if they are not in line with the trend of current opinion.« (Die Macht der Mode ist groß, und selbst die zwingendsten Argumente überzeugen nicht, wenn sie von der herrschenden Meinung abweichen.)

Leonard Nelsons (1882–1927) Argumente befanden sich nie und befinden sich nicht »in line with the trend of current opinion«, die denn auch selbst seiner überlegenen Geisteskraft und einzigartigen Klarheit bis heute die verdiente öffentliche Anerkennung vorenthalten hat.

Mag aber auch Nelsons Name nicht zu den vielgerühmten gehören, sein philosophisches Werk spricht für sich selbst: Es liegt vor in Gestalt seiner zwingenden Kritik der Erkenntnistheorie aller Spielarten, der positivistischen Rechtsphilosophie und der modernen Geschichtsprophezie, in Gestalt seiner tiefen und umfassenden Rekonstruktion der Ethik und in erhellenden Beiträgen zu allen übrigen philosophischen Disziplinen¹.

Als Wiederentdecker von J. F. Fries' grundlegender Fortbildung der kritischen Philosophie erneuerte Nelson außerdem die völlig vergessene Friessche Tradition², die Geschichte der Philosophie ihren Fortschritten und Rückschritten gemäß darzustellen.

¹ Ein Verzeichnis von Nelsons Schriften ist enthalten in: *Abhandlungen der Fries-schen Schule*, N. F., 5. Bd., 1. Heft, S. 81-94, Göttingen 1929, Verlag Öffentliches Leben.

Eine allgemeine Orientierung über sein Gesamtwerk bietet meine »Einleitung« zu: L. Nelson: *Socratic Method and Critical Philosophy*, Yale University Press, 1949 (wieder abgedruckt in: L. Nelson: *System of Ethics*, Yale University Press, 1956, pp. 263-275), sowie mein »Nachwort« zu dem vorliegenden Werk.

² J. F. Fries: *Die Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung*, Halle 1837 und 1840.

Wie seine »Kritik der praktischen Vernunft« (1916), so ist auch dies hiermit posthum vorgelegte, historisch-kritische Werk Nelsons³ ein großer Wurf. Es mag daher gleich jener mit Kepler sich darein ergeben, seinen Leser, wenn nicht anders, dann nach hundert Jahren zu erwarten⁴.

Frankfurt a. M., 1960

Julius Kraft

³ Es wurde von Nelson in mehrfach wiederholten Vorlesungen (1919-1926) an der Universität Göttingen mehr und mehr ausgebaut. Diese Vorlesungen erstreckten sich jeweils über drei Semester und bezogen sich auf:

1. Fortschritte der Metaphysik, insbesondere bei Hume und Kant.
2. Rückschritte der Metaphysik seit Kant.
3. Fortschritte der Metaphysik seit Kant.

⁴ Nelson: *Kritik der praktischen Vernunft*, Leipzig 1917, S. XIII.

Vorbetrachtungen

1. KAPITEL

Prinzipien der Gesamtdarstellung

Die Art, wie ich hier die Geschichte der Philosophie behandeln werde, weicht sehr ab von der allgemein üblichen, und eben deshalb muß ich dafür einige Erläuterungen voranschicken. Es herrscht über das Wesen und die Aufgabe der Geschichte der Philosophie noch eine große Verwirrung. Und das ist kein Wunder bei dem Zustand der Verwirrung, in dem sich die Philosophie selber noch befindet.

Wir müssen uns zuerst einmal fragen: Was ist überhaupt Geschichte? Und dann: Was ist Geschichte der Philosophie?

Das Wort »Geschichte« ist zweideutig. Es kann sich beziehen einmal auf das Geschehen selber und dann auf die Darstellung dieses Geschehens. Sprechen wir zuerst von der ersten Bedeutung des Wortes. Geschichte in diesem Sinne bildet den Gegenstand dessen, was man Geschichte im anderen Sinne nennt, genauer: der Geschichtsdarstellung. Nun ist aber offenbar nicht jedes Geschehen schon Geschichte, und wir müssen uns fragen: Was ist das Auszeichnende, das ein Geschehen zu Geschichte macht, ihm den Charakter der Geschichte verleiht? Und darauf antworte ich: Damit wir von Geschichte sprechen können, dazu ist nötig ein identischer Gegenstand, der nacheinander verschiedene Zustände annimmt, wobei sich diese Zustände in der Art einer Entwicklung folgen: in der Art einer Entwicklung, das heißt, wir müssen ein Ziel angeben können, dem sich die verschiedenen Zustände des fraglichen Gegenstandes allmählich annähern. Also ist zweierlei nötig, wenn von Geschichte die Rede sein soll: ein identischer Gegenstand, der sich entwickelt, und ein Ziel, auf das hin er sich entwickelt. Von beiden müssen wir einen klaren Begriff mitbringen, wenn wir uns an das Studium der Geschichte machen wollen. Erst also müssen wir diesen klaren

Begriff haben, sowohl von dem Gegenstand, dessen Geschichte wir studieren wollen, wie von dem Ziel seiner Entwicklung, ehe wir an das Studium der Geschichte herantreten, wenn wir dabei als denkende Menschen verfahren wollen.

Für uns ergibt sich demgemäß die Frage: Zunächst, welches ist der Gegenstand, um den es sich in der Geschichte der Philosophie handelt, und dann, welches ist das Ziel, mit Rücksicht auf das allein wir von einer Geschichte dieses Gegenstandes sprechen können?

Den identischen Gegenstand, um den es sich bei der Geschichte der Philosophie handelt, bilden die Probleme der Philosophie, und das Ziel der Entwicklung, die wir Geschichte der Philosophie nennen, ist die Lösung dieser Probleme. Die Geschichte der Philosophie selber besteht in der Aufeinanderfolge der nach und nach besser gelingenden Lösungen jener Probleme.

Nun kann man ein Problem nur dann lösen, wenigstens nur dann in planmäßiger Arbeit seiner Lösung näher kommen, wenn das Problem selbst hinreichend bestimmt ist. Die Vorbedingung für die Lösung ist daher das hinreichend bestimmte und klare Hervortreten des Problems selber. Demgemäß können und müssen wir die eigentliche Geschichte der Philosophie wohl trennen von ihrer bloßen Vorgeschichte. Die eigentliche Geschichte der Philosophie, wie ich sie verstehe, beginnt erst da, wo das Problem dieser Wissenschaft hinreichend bestimmt und klar hervortritt, hinreichend nämlich, um eine planmäßige Arbeit an seiner Lösung zu gestatten. Denn ehe die Klärung des Problems nicht abgeschlossen ist, handelt es sich bei den Lösungsversuchen, soweit man von solchen sprechen kann, mehr um ein Tasten in der Dämmerung als um ein planmäßiges Suchen. Ich beschäftige mich nur mit der eigentlichen Geschichte der Philosophie und nicht mit ihrer bloßen Vorgeschichte.

Wir müssen also den Gegenstand, dessen Geschichte wir studieren wollen, genauer bestimmen. Wir müssen uns nämlich fragen: Was gibt einem Problem seinen philosophischen Charakter? Wir müssen uns darüber verständigen, worin wir das eigentliche Problem der Philosophie zu suchen haben, mit anderen Worten darüber, welche Aufgabe wir der Philosophie eigentlich stellen.

Bei der Beantwortung dieser Frage können wir von zwei Gesichtspunkten ausgehen, die beide ihre Berechtigung haben, nämlich einmal

von einem allgemein kulturgeschichtlichen und dann von einem speziell wissenschaftlichen.

Was zunächst das erste betrifft, so können wir sagen, daß der Philosophie ihre Aufgaben erwachsen durch den Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur, von der sie selber ein Glied ist. Es erwachsen ihr ihre Aufgaben aus ihrem Verhältnis zum Leben selber, zum Leben überhaupt und zu den einzelnen Lebensgebieten, im besonderen aus ihrem Verhältnis zur Religion, zur Kunst, zur Moral, zur Erziehung, zum Staat. Die höchsten Zwecke der Philosophie liegen, von diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus gesehen, stets in der praktischen Philosophie, das heißt in dem, was die Philosophie dem Leben selber bedeuten soll, also in der Ethik im allgemeinsten Sinne dieses Wortes. Die Philosophie soll uns die Regeln geben, die wir brauchen, um die Tatsachen des Lebens deuten und meistern zu können. Wir brauchen solche Regeln, um den Tatsachen des Lebens nicht blind und wehrlos gegenüberzustehen; wir brauchen sie, um über diese Tatsachen vernünftig urteilen zu können und, mehr noch, um handelnd auf sie einwirken, sie nach vernünftigen Zwecken umgestalten zu können. Denn um irgendwelche Eingriffe in die Tatsachen vernünftigerweise vorzunehmen, dazu müssen wir Klarheit haben über Ziel und Zweck unseres Lebens überhaupt. Wo diese Klarheit fehlt, da sind alle solche Eingriffe blind und willkürlich und können bestenfalls nur zufällig einen guten Ausgang haben. Die Philosophie soll uns also über die letzten Ziele und Zwecke unseres Lebens verständigen. Wir können diese Ziele und Zwecke nicht etwa aus der Erforschung der Tatsachen selber entnehmen, sondern wir brauchen dazu einen Standpunkt über den Tatsachen und unabhängig von allen Tatsachen. Ein solcher Standpunkt allein kann philosophisch heißen.

Hier sind nun für die, die auf einem philosophischen Standpunkt zu stehen glauben, mannigfache Selbsttäuschungen möglich. Denn mancher glaubt, einen solchen Standpunkt einzunehmen, einen solchen Standpunkt über den Tatsachen, der doch im Grunde, ohne es selber zu wissen, nur ein Sklave der Tatsachen ist, der sich die Regeln, nach denen er urteilt und handelt, doch insgeheim von den Tatsachen diktieren läßt. Solche Tatsachen, die uns die Regeln unseres Urteilens und Handelns aufzwingen die Tendenz haben, die wir uns als philosophische Menschen nicht aufzwingen lassen sollen, solche Tatsachen sind die, die wir

zusammenfassend bezeichnen mit dem Namen der Tradition oder der Konvention und jeder Art von Autorität. Von allen diesen Einflüssen muß sich der vollständig frei machen, der einen wahrhaft philosophischen Standpunkt gewinnen will. Wir können mit Sokrates sagen: Die Philosophie soll uns die ungeschriebenen Gesetze lehren, wie sie uns die menschliche Vernunft selbst frei von allen außer ihr bestehenden Mächten vorzeichnet. Wir können auch mit Leibniz sagen: Die Philosophie soll uns die notwendigen Wahrheiten lehren, im Gegensatz nämlich zu allen nur zufälligen Tatsachenwahrheiten.

Da aber nun die philosophischen Wahrheiten keine Tatsachenwahrheiten sind, sondern unabhängig von aller Erkenntnis der Tatsachen feststehen müssen, eben darum sind sie Wahrheiten, über die wir allein durch Denken klar werden können.

Damit kommen wir schon hinüber zu der Betrachtung der Aufgabe der Philosophie, wie sie sich uns darstellt vom eigentlich wissenschaftlichen Gesichtspunkt aus. Philosophie kann nach dem eben Gesagten nur eine Wissenschaft des reinen Denkens sein, und das genügt wirklich bereits, um sie hinreichend von allen anderen Wissenschaften zu unterscheiden. Wir können das Eigentümliche der Philosophie, was sie hier nach auszeichnet gegenüber allen anderen Wissenschaften, auch negativ ausdrücken, indem wir sagen: Die Philosophie schöpft nicht aus der Anschauung. Sie ist frei von aller anschaulichen Erkenntnis. Alle Tatsachenerkenntnis beruht in der Tat auf Anschauung, und keine kann durch reines Denken gewonnen werden. Philosophische Erkenntnis dagegen ist eine solche durch reines Denken.

Was ich sagte von der Aufgabe der Philosophie in allgemein kulturgeschichtlicher Hinsicht, das können wir auch so ausdrücken: Ihre Aufgabe liegt in dem Aufbau einer allgemeinen Welt- und Lebensansicht; denn so nennen wir den Inbegriff der Regeln zur Deutung der Tatsachen. Demgegenüber können wir nun sagen, daß die Aufgabe der Philosophie, wissenschaftlich betrachtet, in der Begründung dieser allgemeinen Welt- und Lebensansicht liegt. Nur dadurch, daß die Philosophie die Welt- und Lebensansicht, die sie entwickelt, begründet, wird sie zur Wissenschaft. Diese Begründung geschieht zunächst dadurch, daß die Mannigfaltigkeit der einzelnen philosophischen Urteile zurückgeführt wird auf bestimmte Grundurteile. Aber diese Zurückführung dient doch zuletzt

nur dazu, das eigentliche wissenschaftliche Problem der Philosophie zu konzentrieren auf die Frage nach der Bedeutung und die nach der Wahrheit dieser Grundurteile selber. Es gehört also zur Philosophie als Wissenschaft auch und vor allem eine Antwort auf die Frage nach dem Erkenntniswert dieser Grundurteile, auf denen sie ihre allgemeine Welt- und Lebensansicht errichtet. Wir brauchen eine Antwort auf diese Frage, wenn die Philosophie ihr System nicht auf willkürlich aufgerafften Grundsätzen errichten soll, und das verbietet sich für die Philosophie als Wissenschaft. So muß sie sich denn wohl oder übel der Aufgabe unterziehen, auch die Grundurteile ihres Systems noch zu begründen. Eine Philosophie, die das nicht leistet, nennen wir dogmatisch. Sie ruht auf willkürlichen Voraussetzungen, ihr System mag im übrigen mit noch so vollkommener Konsequenz aufgebaut sein; denn auch auf den absurdesten Voraussetzungen läßt sich mit Konsequenz weiterbauen. Die Voraussetzungen, auf denen die Philosophie als Wissenschaft baut, sollen Wahrheit sein. Und sie sollen ihren Wahrheitscharakter rechtfertigen können, wenn Philosophie Wissenschaft sein soll. Deshalb stellen wir aller dogmatischen Philosophie, die auf willkürlich angenommenen Voraussetzungen ruht, die kritische Philosophie gegenüber, die es unternimmt, auch die Prinzipien, auf denen sie ihr System errichtet, noch zu begründen.

Ob diese Aufgabe lösbar ist, ob und wie also Philosophie in diesem strengen Sinne als Wissenschaft möglich ist, das ist selbst eins der größten Rätsel, das sich durch die Geschichte der Philosophie hindurchzieht.

Im Gegensatz zu der Welt- und Lebensansicht, die das Ergebnis der Philosophie sein soll, können wir den Inbegriff der Mittel zur Begründung dieses Ergebnisses zusammenfassen unter dem Namen der Dialektik. Die Dialektik ist dann, vom Standpunkt der Weltansicht aus betrachtet, ein bloßes Mittel zum Zweck; vom Standpunkt der Wissenschaft aus betrachtet, ist aber gerade die Dialektik das Wesentliche. Ob und wie eine wissenschaftlich begründete Weltansicht möglich ist, das ist eine Frage, die ihrerseits ganz auf dialektischem Gebiet liegt. Nur wenn wir diese Frage bejahen können, dann hat die Geschichte der Philosophie für uns ein höheres, ein wissenschaftliches Interesse. Die wissenschaftliche Begründung der Weltansicht ist das Ziel, im Hinblick auf das wir von einer Geschichte der Philosophie sprechen und im Hinblick

auf das wir die Geschichte der Philosophie studieren. Diese Geschichte selbst kann nur bestehen in einer Folge von allmählich besser gelingenden Annäherungen an dies Ziel. Und das eigentlich geschichtliche Interesse gilt daher gerade diesen mehr oder weniger unvollkommenen Versuchen, und nicht dem Ziel selbst, der Philosophie als vollendeter Wissenschaft. Demgemäß müssen wir beim Studium der Geschichte der Philosophie unser Interesse den mannigfachen Umwegen zuwenden, auf denen man sich dem Ziel der Philosophie als Wissenschaft angenähert hat. Diese Umwege sind in der Tat für uns bedeutsam. Denn es würde wenig nützen, wenn ich das Ziel im vollendeten System unmittelbar entwickelte, sondern es kommt darauf an, sich mit dem Weg vertraut zu machen, der über Schwierigkeiten und Umwege zum Ziel führt.

Von solchen Umwegen kann man in zweifacher Hinsicht sprechen. Man denkt gewöhnlich, wenn man von Umwegen spricht, die der Forscher zu gehen hat, nur an Irrtümer, die durchlaufen werden müssen, um zur Wahrheit zu gelangen. Es gibt aber noch einen anderen Umweg, der durchlaufen werden muß, wenn man zur Philosophie als Wissenschaft gelangen will: Das ist der Umweg über noch unbegründete Wahrheiten. Von ihm hat man im allgemeinen eine sehr unzureichende Vorstellung und deshalb auch eine sehr unzureichende Vorstellung vom Wesen des wissenschaftlichen Fortschritts. Was ich darüber sage, gilt übrigens nicht allein für die Philosophie. Man stellt sich im allgemeinen den Fortschritt der Wissenschaft so vor, daß neue Ergebnisse auf dem Wege ihrer wissenschaftlichen Ableitung gefunden werden und daß es, um zur Wahrheit zu gelangen, darauf ankommt, diese wissenschaftliche Begründung zu vervollkommen. Das ist ein ganz und gar verkehrtes Bild von dem Wesen des wissenschaftlichen Fortschritts. Wer die Geschichte der Wissenschaft kennt, der weiß, daß nur die allerunbedeutendsten Entdeckungen, nur solche, die eigentlich nicht mehr diesen Namen verdienen, auf diese Weise gemacht worden sind. Es gibt keine wirklich bedeutende Entdeckung, die auf dem Wege ihrer wissenschaftlichen Ableitung gemacht worden wäre. Es verhält sich gerade umgekehrt: Erst wird die Wahrheit entdeckt, und dann kommt, wenn es gut geht, ihre wissenschaftliche Ableitung. Und der Fall, daß die Begründung in wissenschaftlich strenger Form gelingt, ist jedenfalls immer das Ende und nie der Anfang der Entwicklung der Wissenschaft.

Wollte man also in einem Zustand der Wissenschaft, der überhaupt noch zu ihrer Geschichte gehört und somit vor der vollendeten Entwicklung ihres Systems liegt, den Wahrheitswert eines Satzes nach der Vollkommenheit seiner Begründung beurteilen, so würde man dazu gedrängt, alle großen Entdeckungen aus der Wissenschaft zu streichen. Das erscheint befremdlich. Aber wenn man wirklich folgerichtig nach dieser Maxime verfährt, so dürfte sich schwerlich auch nur etwas so Einfaches wie das Einmaleins festhalten lassen. Ein für den ganzen Verlauf der Geschichte der Wissenschaft nicht nur, sondern des menschlichen Geistes überhaupt besonders bedeutsames Beispiel, das hierher gehört, ist der Weg, durch den Kepler zu der Entdeckung der nach ihm genannten Gesetze gelangt ist, der Entdeckung, die den Weg zu den größten Fortschritten der Astronomie gebahnt hat. Der französische Mathematiker Poincaré hat darauf aufmerksam gemacht, daß diese Keplersche Entdeckung überhaupt nur dadurch möglich geworden ist, daß Kepler bei seiner Erforschung der Planetenbahnen von unrichtigen Beobachtungen ausging. Ohne die ungenauen Beobachtungen, auf die Kepler angewiesen war, wäre man nie zu diesen Ergebnissen gelangt. Die Keplerschen Gesetze gelten nämlich nur mit einer gewissen Annäherung, die ihre Form außerordentlich vereinfacht. Und der Weg zu dieser vereinfachten Form war es gerade, der sich durch die Ungenauigkeit der Beobachtungen eröffnete, von denen Kepler ausging. Hätte er die genauen Beobachtungen vor sich gehabt, wie wir sie mit Hilfe der modernen Methoden machen können, so wäre dadurch nicht nur ihm der Weg zu seiner Entdeckung, sondern auch seinen Nachfolgern der Weg versperrt worden; insbesondere die Newtonsche Entdeckung des allgemeinen Gravitationsgesetzes wäre dadurch unmöglich geworden. Denn dieser Weg führte und konnte psychologisch nur führen über die Keplerschen Gesetze, die ihrerseits nur unter einer gewissen Einschränkung gültig sind. Übrigens hat schon früher, vor mehr als einem halben Jahrhundert Apelt in seinem schönen und allgemein lesenswerten Buch über »Die Reformation der Sternkunde« gezeigt, wie Kepler, von den Beobachtungen abgesehen, nur durch das eigentümliche Zusammentreffen von zwei Fehlern, die voneinander unabhängig sind, von denen aber der eine in seinen Folgen die des anderen gerade ausgleicht, zu seiner Entdeckung gelangt ist.

Was hiernach schon für die anderen Wissenschaften gilt, das gilt in sehr erhöhtem Maße für die Philosophie. Die Geschichte der Philosophie ist in der Tat reich an Beispielen dafür, wie der Fortschritt der Wissenschaft dadurch aufgehalten worden ist, daß die Nachfolger eines bedeutenden Philosophen darum seine Resultate preisgaben, weil sie in der Begründung, die er ihnen gegeben hatte, Mängel und Lücken erkannten, die auszufüllen sie selbst außerstande waren. Der Fortschritt der Wissenschaft kommt gerade hier dadurch zustande, daß man, statt die Entdeckungen preiszugeben, sich die Aufgabe stellt, an der Vervollkommnung ihrer Begründung zu arbeiten.

Ein klassisches Beispiel dafür bildet das Schicksal der Platonischen Ideenlehre und aller der großen Entdeckungen Platons, die mit seiner Ideenlehre zusammenhängen, Entdeckungen, die noch heute gelten, aber selbst heute zum größten Teil noch nicht anerkannt sind, noch heute verworfen werden, weil man ihre Begründung nicht kennt. Platons Schüler Aristoteles hat zuerst, bewogen durch die offensichtliche Unvollkommenheit der Platonischen Dialektik, diese Entdeckungen seines Lehrers fallen gelassen. Und die weiteren Nachfolger sind durch die Jahrtausende hindurch dem Weg des Aristoteles gefolgt. Erst bei Kant finden wir wieder Ansätze dazu, sich der großen Platonischen Entdeckungen anzunehmen, um ihnen den Eingang in die Wissenschaft zu verschaffen. Und merkwürdig, hier wiederholt sich dann das gleiche Schauspiel. Wir beobachten, daß die großen Entdeckungen, die Kant in Anlehnung an Platons Ideenlehre gemacht hat, wieder aufgegeben worden sind darum, weil seine Nachfolger die Mängel der dialektischen Begründung erkannten, die Kant hinterlassen hat.

Noch eins kommt hinzu, was das Verhältnis von Weltansicht und Dialektik betrifft und was wir im voraus beachten müssen, um falsche und schiefe Urteile zu vermeiden. Was den einzelnen Philosophen und seine Stellung in der Geschichte der Philosophie auszeichnet, was ihm charakteristisch ist, das liegt auf dem Gebiete der Dialektik und nicht der Weltansicht. Die Wahrheiten, die zusammen die philosophische Weltansicht bilden, diese Wahrheiten bedürfen nicht eigentlich der Entdeckung; sie sind im Grunde ein Gemeingut für alle bedeutenden Denker, für alle diejenigen, die in ihren Überzeugungen sicher genug sind, um die Forderung zu erfüllen, die ich vorhin ausgesprochen habe, näm-

lich, ihre auf die Weltansicht bezüglichen Überzeugungen nicht abhängig zu machen von dem Stande der dialektischen Hilfsmittel, über die sie verfügen, um sie zu begründen. Kein wirklich bedeutender Philosoph gelangt zu seiner Weltansicht auf dem Wege der Dialektik, sondern seine Weltansicht steht ihm fest unabhängig von aller Dialektik. Nachträglich erfindet er sich dann dialektische Methoden, um die ihm ohnehin feststehende Weltansicht zu begründen. Das heißt nicht etwa, daß er seiner Wissenschaft willkürlich ein Ziel vorschreibt, nach dem sich ihr Gang wohl oder übel zu richten hat, sondern das heißt nur, daß er sich durch seine mehr oder weniger unvollkommene Dialektik nicht beirren läßt in seinen philosophischen Überzeugungen, in seinem Wahrheitsgefühl. Was dieses Wahrheitsgefühl, psychologisch betrachtet, eigentlich ist, das ist eine schwierige Frage, aber eine Frage, auf deren nähere Untersuchung wir an dieser Stelle nicht einzugehen brauchen, um uns die Tatsache vor Augen zu führen, daß es ein solches Wahrheitsgefühl jedenfalls gibt, das heißt ein bestimmtes, vor aller dialektischen Begründung sicheres Urteil über die Wahrheit. In bezug auf die Kraft und Sicherheit dieses Wahrheitsgefühls unterscheiden sich die Menschen. Nur der kann ein bedeutender Philosoph sein, in dem dieses Wahrheitsgefühl stark und sicher ist und der sich infolgedessen durch dialektische Konsequenzen seines Systems nicht von seinem Wahrheitsgefühl abdrängen läßt. Das heißt nicht, daß er sich mit einem bloßen Gefühl für die Wahrheit begnügt. Die Wissenschaft beginnt erst da, wo an der Begründung der Wahrheit gearbeitet wird, wenn wir auch dieser Wahrheit vermöge jenes Gefühls im voraus sicher sind, und nur darum, weil wir es sind, überhaupt dazu kommen, uns die Aufgabe ihrer dialektischen Begründung zu stellen. Aber, und nur darauf kommt es mir an dieser Stelle an, wer über ein ausgeprägtes Wahrheitsgefühl auf philosophischem Gebiete verfügt, der wird der Gefahr gewachsen sein, sich allein von der Konsequenz seines Systems leiten zu lassen bei dem Aufbau seiner Weltansicht. Er wird nicht ruhen, bis er die Weltansicht, deren er vermöge seines Wahrheitsgefühls sicher ist, dialektisch fest begründet hat. Die Schüler eines großen Philosophen begehen dagegen leicht den Fehler, daß sie, in Ermangelung eines festen und sicheren Wahrheitsgefühles, allein auf die Konsequenz des Systems bauen. Indem sie die Widersprüche, die im System ihres Lehrers stehengeblie-

ben sind, entdecken und sie zu beseitigen trachten, kommen sie dann leicht zu einer Weltansicht, die derjenigen ihres Lehrers gerade entgegengesetzt ist, wie uns dies das vorhin angeführte Beispiel von Platon und Aristoteles zeigt.

Der eigentliche Gehalt der Weltansicht ist also nicht das Wesentliche, auf das wir bei einem Philosophen zu achten haben. Er ist im Grunde allen großen Philosophen gemeinsam. Wodurch sie sich unterscheiden, das ist der Grad ihrer dialektischen Ausbildung, das ist die Strenge der Begründung, die sie ihrer Weltansicht geben. Das Ziel der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft ist nicht, die Wahrheiten der Weltansicht zu entdecken, sondern sie zu begründen. Bei diesen Wahrheiten handelt es sich nämlich um notwendige Wahrheiten der menschlichen Vernunft, die als solche unabhängig von der Erfahrung feststehen, um Wahrheiten, deren Umkreis durch die Vernunft selbst umgrenzt ist und die auch der weiseste und tiefste Denker nicht vermehren kann. Was sich entwickelt und eine Geschichte hat, das ist die Dialektik, das ist der Grad der begrifflichen Klarheit und Strenge, mit der jene Wahrheiten ausgesprochen und begründet werden. Die Aufgabe, die wir der Philosophie als Wissenschaft stellen, ist keine andere als die, die notwendigen Wahrheiten der menschlichen Vernunft auf wissenschaftliche Form zu bringen. Die Erkenntnis dieser Wahrheiten liegt an und für sich im Geist eines jeden, aber der Grad des Bewußtseins um diese Wahrheiten ist bei den einzelnen verschieden. Er hängt ab von der Ausbildung der Kunst des Abstrahierens. Wir gelangen zur Klarheit über eine philosophische Wahrheit nur dadurch, daß wir von dem anschaulichen Gehalt unserer Erkenntnis, das heißt von allem, was in ihr nicht philosophisch ist, abstrahieren, um so die mit diesem Gehalt verbundene philosophische Wahrheit in abstracto aufzufassen und ins Bewußtsein zu heben. Die Kunst dieser Abstraktion ist die eigentliche Kunst zu philosophieren, die sich im Lauf der Geschichte der Philosophie allmählich entwickelt. Sie kann von Generation zu Generation weitergebildet werden, indem der eine, was er in dieser Hinsicht erarbeitet hat, als Lehrer auf den Schüler überträgt. Darauf beruht die Möglichkeit des Fortschrittes in der Philosophie und damit die Möglichkeit der Geschichte der Philosophie selber.

Wir werden deshalb auch beim Studium der Geschichte der Philoso-

phie weniger auf das achten, was man gewohnt ist, das System des Philosophen zu nennen, als auf die Art, wie er dialektisch zu diesem System gelangt. Insbesondere werden wir uns hüten müssen vor der verbreiteten Art, einen Philosophen zu beurteilen nach der Konsequenz seines Systems. Diese Konsequenz ist, wie ich schon gesagt habe, ein sehr irreführender, ein sehr trügerischer Maßstab. Diese Konsequenz hat oft nur die Folge, daß sie einen Fehler, der sich in den Grundlagen eingeschlichen hat, durch das ganze System verbreitet und so dieses vollends entwertet, während man oft von Glück sagen kann, wenn eine Inkonsequenz unterläuft und die Schranken eines falschen philosophischen Systems durchbricht.

Die Darstellung der Geschichte der Philosophie soll uns den wissenschaftlichen Fortschritt in der Bearbeitung der philosophischen Probleme aufzeigen. Das Bekenntnis zu dieser Ansicht der geschichtlichen Aufgabe erfordert einen folgenschweren Entschluß. Man kann von Fortschritt oder Rückschritt in der Geschichte nur dann sprechen, wenn man sich erkühnt, ein Urteil zu fällen über Wert oder Unwert der Leistungen, die in dieser Geschichte einen Rang beanspruchen. Im allgemeinen ist man heute der Meinung, daß eine solche Auffassung und ein von ihr ausgehender Versuch, Geschichte zu behandeln, die Grenzen der für die Wissenschaft gebotenen Objektivität überschreitet. Offenbar kann sich nur der ein Urteil über Fortschritt und Rückschritt in der Philosophie erlauben, der bereits über einen Maßstab verfügt, an dem er die Leistungen anderer mißt und den er nur der eigenen Ansicht vom Wesen der Philosophie und ihrer Aufgabe entnehmen kann. Und da scheint es denn, als ob das Unternehmen, andere an diesem Maßstab zu messen, mit der Objektivität unvereinbar sei, die man von einem wissenschaftlichen Forscher und von einer wissenschaftlichen Darstellung zu verlangen hat.

Aber wir müssen fragen, wie denn überhaupt eine objektive Darstellung der Geschichte der Philosophie gegeben werden kann. Das wird sicher nicht dadurch möglich, daß man auf den eigenen philosophischen Standpunkt verzichtet; denn das kann man gar nicht. Man kann ihn verleugnen und verschleiern bis zur Unkenntlichkeit und dadurch sich und andere über die Tragweite der Urteile, die man abgibt, täuschen. Aber man kann den eigenen Standpunkt niemals wirklich

ausschalten, auch dann nicht, wenn man auf eine ausdrückliche Beurteilung von Fortschritt und Rückschritt in der Geschichte verzichtet. Aus zwei Gründen geht das nicht.

Erstens muß jeder Historiker, sei er nun Historiker der Philosophie oder irgendeines anderen Gebietes, in dem unübersehbaren Stoff der Tatsachen eine Auswahl treffen hinsichtlich dessen, was er für wert hält, in die Darstellung aufgenommen zu werden. Kein Geschichtsschreiber der Philosophie kann alle jemals erhobenen Ansprüche, daß etwas Philosophie sei, als gleichberechtigt in seiner Darstellung berücksichtigen. Wer sich aber eine Auswahl und damit eine Bevorzugung der einen Leistung vor der anderen erlaubt, der kann sie nur vornehmen an Hand des eigenen Urteils über das, was Wert hat und unser Interesse verdient. Und der Maßstab für dieses Urteil wird ihm gegeben — ob er es will oder nicht, ob er es zugesteht oder leugnet — durch den eigenen philosophischen Standpunkt. Indem er eine Begrenzung und Auswahl des Stoffes vornimmt, hat er alles das philosophisch verurteilt, was er in seiner Darstellung beiseite läßt.

Der zweite Grund liegt darin, daß man die Lehren, die man wiedergeben will, verstehen muß, um sie auch nur richtig darzustellen, und daß man sie nur verstehen kann nach Maßgabe des eigenen Verständnisses für das Wesen der Philosophie. Wer selbst keinen vernünftigen Standpunkt hat, der kann einem anderen, der ihn hat, nicht gerecht werden; denn er wird dessen Lehre gar nicht richtig aufzufassen und sinngemäß wiederzugeben vermögen. Wer also auch nur eine richtige Darstellung der philosophischen Lehren anderer geben will, der muß sich im voraus selbst um philosophische Einsicht bemühen, und wer nicht die Kühnheit besitzt, sich diese Einsicht selber zuzutrauen, der täte dann besser, auch darin bescheiden zu sein, daß er sich des Urteils über andere philosophische Lehren enthält und also auf jeden Versuch verzichtet, von ihnen eine geschichtliche Darstellung zu liefern. Man kann die philosophische Lehre irgendeines anderen nur verstehen und ihr also nur gerecht werden, wenn man dem Autor dieser Lehre zum mindesten gewachsen ist an Klarheit der Begriffe. Oft kann man ihn nur dann verstehen, gerade geschichtlich verstehen, wenn man ihm an Einsicht und Klarheit der Begriffe sogar überlegen ist. Man wird dann mitunter bemerken, daß das, was der andere nur gleichsam ertastet,

nur gefühlsmäßig aufgefaßt hat, eine wertvolle Entdeckung barg, der er auf der Spur war, eine Entdeckung, die sich als solche beim weiteren Fortschritt der Wissenschaft bewahrheitet hat. Und nur, wer derartiges bei einem anderen aufzuzeigen vermag, nur der kann ihm, geschichtlich betrachtet, gerecht werden.

Jede Darstellung der Geschichte der Philosophie ist daher einseitig und parteiisch in dem Sinn, daß ihr Urheber nicht umhin kann, den eigenen Standpunkt faktisch voranzustellen und an ihm alle anderen zu messen. Gegen die Härte dieser Konsequenz richtet sich das Bedenken, eine solche Darstellung müsse tendenziös ausfallen, das heißt dazu führen, daß der, der sie gibt, die Tatsachen verfälscht. Eine Darstellung, die die Tatsachen verfälscht, verwirkt in der Tat den Anspruch auf wissenschaftliche Objektivität. An Hand der eigenen Einsicht über die Leistungen eines Philosophen zu urteilen, ist aber etwas anderes, als die Lehren des anderen tendenziös darzustellen. Die eigene Einsicht in die philosophische Wahrheit braucht keinen störenden Einfluß zu haben auf das Bild, das man sich von dem tatsächlichen Inhalt fremder Meinungen macht. Sie darf einen solchen Einfluß auch nicht haben. Es ist möglich, wenn auch in der Tat schwierig, ohne das eigene Urteil aufzugeben, eine fremde Lehre so, wie sie tatsächlich von ihrem Urheber entwickelt worden ist, wiederzugeben. Jeder muß hier vor Entstellungen, die sich leicht einschleichen können, auf der Hut sein. Je weniger man sich darüber klar ist, welche Rolle die eigene philosophische Lehre bei der Darstellung fremder Ansichten spielt, desto leichter wird man der Versuchung verfallen, in die andere Ansicht hineinzudeuten, was man gern in ihr finden möchte. Gerade wenn wir Wert darauf legen, die Geschichte der Philosophie tendenzlos darzustellen, sind wir um so mehr darauf angewiesen, von der eigenen Ansicht über Philosophie Rechenschaft zu geben, ehe wir die Ansichten anderer darstellen, und achtzuhaben auf die Klarheit der eigenen philosophischen Begriffe, um diejenigen anderer zu verstehen und ihnen gerecht werden zu können.

Die wahre Objektivität der geschichtlichen Darstellung verträgt sich sehr wohl damit, daß wir eine Auswahl treffen unter den Lehren, die wir geschichtlich beurteilen wollen, die wir auch nur darstellen wollen zu dem Zweck, die Linie des wissenschaftlichen Fortschritts in der Geschichte aufzuzeichnen. Ja, dies und dies allein ist die wahre Anforderung.

rung der Objektivität an eine geschichtliche Darstellung der Philosophie. Die Geschichte der Philosophie muß aber, wenn man ihre Aufgabe so stellt, größtenteils ganz neu bearbeitet und erst geschrieben werden; denn durchweg herrscht die entgegengesetzte Ansicht von ihrer Aufgabe. Das wird jedem ohne weiteres bewußt sein, der jemals ein Lehrbuch der Geschichte der Philosophie auch nur aufgeschlagen hat. Er wird dann einen ähnlichen Eindruck bekommen haben, wie man ihn etwa von einer Schmetterlingssammlung bekommt, wo es nur auf die Reichhaltigkeit und Buntheit der Sammlung ankommt und wo man daher jedem neuartigen Exemplar gern seinen Platz gönnt neben den anderen. Das ist eine unwissenschaftliche Art, die Geschichte der Philosophie zu betreiben. Sie wird noch besonders begünstigt durch ein in der Wissenschaft durchaus zu verwerfendes Interesse am Originellen. Das wissenschaftlich Wertvolle ist etwas anderes als das Neue und Eigenartige. Das Ideal der Wissenschaft besteht nicht darin, daß alle einzelnen Denker möglichst Verschiedenes und Entgegengesetztes für wahr halten, sondern es verlangt im Gegenteil, daß sie ein und dasselbe für wahr halten, nämlich die Wahrheit. Die Wahrheit ist nur eine; sie ist kein Mosaik, das man aus allerlei einander widerstreitenden Teilmeinungen zusammensetzen könnte.

Eine wirkliche Ausbildung der Philosophie kann daher auch nur gelingen, wenn die Bearbeitung der philosophischen Probleme schulmäßige Form annimmt, wie auch die anderen Wissenschaften ihre Fortschritte einer schulmäßigen Ausbildung verdanken, nämlich der Entwicklung einer wissenschaftlichen Methode, mit deren Hilfe jeweils die jüngere Generation auf den Ergebnissen der älteren weiterbauen kann. Wo eine solche schulmäßige Ausbildung noch fehlt, haben wir es bestenfalls mit der Vorgeschichte der Wissenschaft zu tun. Das nötigt allerdings zu dem Schluß, daß die bisherige Entwicklung der Philosophie, soweit sie jedenfalls allgemein bekannt geworden ist, wenig Hoffnung läßt, darin mehr zu finden als bloße Vorgeschichte.

Um so wichtiger wird es für uns sein, in dieser bisherigen Entwicklung der Philosophie nach Ansätzen für die eigentliche Geschichte der Philosophie zu suchen. Dafür gibt es sogar noch einen besonderen Grund: Diese Geschichte der Philosophie wird einem bestimmten Ende zustreben. Da nämlich die Philosophie nicht aus der Anschauung schöpft,

sondern die Quelle ihrer Wahrheit in der menschlichen Vernunft selber findet, so läßt sich der Bereich der philosophischen Wahrheit durch die fortschreitende Erfahrung nicht erweitern, so wie dies in anderen Wissenschaften möglich ist und geschieht, sondern seine Grenzen sind ein für allemal bestimmt durch die menschliche Vernunft. Wenn es einmal gelungen ist, diese Wahrheiten der Philosophie so, wie ihr Umkreis durch die Vernunft umschrieben ist, auf wissenschaftliche Form zu bringen, dann hat die Geschichte der Philosophie ihren Abschluß erreicht, wenn sich natürlich auch das Feld ihrer Anwendungen ins Unendliche erweitern läßt. Das bedeutet, wie mir scheint, gerade einen besonderen Reiz, den die Philosophie vor jeder anderen Wissenschaft voraushat, einen Reiz, der — wie man meinen sollte — dazu anspornen müßte, diesen Abschluß auch wirklich herbeizuführen. Es ist auch ein allerdings bisher gänzlich unbekannter Reiz für das Studium der Geschichte der Philosophie, zu untersuchen, wie weit wir uns diesem Abschluß vielleicht schon angenähert haben und welche Hoffnung uns erwächst, ihn in absehbarer Zeit wirklich zu erreichen.

Hier drängt sich allerdings die Frage auf: Warum ist dieser Abschluß, wenn er möglich ist, bis jetzt nicht erreicht, da man doch schon seit Jahrtausenden an den philosophischen Problemen gearbeitet hat? Ja, warum bietet uns der Zustand der gegenwärtigen Philosophie ein so trostloses Bild, daß wir den Eindruck bekommen, von diesem Abschluß weiter entfernt zu sein als je in früheren Zeiten? Diese Frage wird uns in den folgenden Untersuchungen beschäftigen.

Die Überlegungen, die zeigen sollen, wie die Ansicht, die man sich von der Geschichte der Philosophie bildet, bedingt ist durch die eigene Einsicht in das Wesen der Philosophie selber, haben noch eine andere Konsequenz. Da das Bild, das wir uns von der Geschichte der Philosophie machen, bedingt ist durch den eigenen philosophischen Standpunkt dessen, der das Bild entwirft, so wird dies Bild seinerseits einer Entwicklung unterworfen sein, selbst eine Geschichte haben. Die Ansicht von der Geschichte der Philosophie wird sich selbst entwickeln mit der Entwicklung der Philosophie. Denn mit jeder Änderung des philosophischen Standpunktes verschiebt sich das Bild von der Entwicklung der Philosophie, und jede philosophische Schule wird sich infolgedessen ihre eigene Geschichte der Philosophie schreiben müssen.

Der Widerstreit der Bilder, die hier die eine und andere philosophische Schule von der Geschichte der Philosophie entwirft, dieser Widerstreit kann einzig und allein dadurch überwunden werden, daß der Widerstreit der philosophischen Schulen selbst verschwindet. Solange wir mit diesem Widerstreit der Schulen selbst zu rechnen haben, so lange können wir erst recht nicht hoffen, in unseren Ansichten über die Geschichte der Philosophie Übereinstimmung zu erzielen. Zuerst muß der Streit der Philosophen selbst geschlichtet sein, und dann wird es Zeit sein, den Streit der Historiker der Philosophie beizulegen. Und je mehr uns an der Erreichung des zweiten Zieles gelegen ist, desto mehr sollten wir Fleiß und Mühe auf die Erreichung des ersten verwenden. Bis dahin bleibt nichts anderes übrig, als daß jede philosophische Schule sich ihre eigene Geschichte der Philosophie schreibt. Und die Anforderung der Objektivität dieser Geschichtsschreibung kann in nichts anderem bestehen, als daß wir von dem Historiker der Philosophie verlangen, daß er uns klare Rechenschaft gibt von der eigenen philosophischen Schulmeinung, mit der er an seine Aufgabe herantritt.

Einer der am meisten gerühmten und gefeierten Historiker der Philosophie, Windelband, hat einmal gesagt: »Je ausgesprochener und schärfer die maßgebende Meinung ist, um so parteiischer, ungerechter und unbrauchbarer wird die geschichtliche Darstellung als solche.« Ich behaupte nunmehr getrost das Gegenteil und sage: Je ausgesprochener und schärfer die maßgebende Meinung ist, um so unparteiischer, gerechter und brauchbarer wird die geschichtliche Darstellung als solche.

Alle diese Gründe werden freilich den nicht überzeugen, der, wie auch gerade Windelband, von der Vorstellung ausgeht, die Geschichte der Philosophie sei ihrerseits die wahre Quelle der Philosophie.

Diese historische Ansicht von der Philosophie geht hauptsächlich auf den Einfluß Hegels zurück. Diese Ansicht ist aber, bei Licht betrachtet, geradezu der Tod aller Philosophie. Wer auf diesem Wege ernstlich versucht, zur Philosophie zu gelangen, der wird sich am Ende enttäuscht sehen und vielmehr an aller philosophischen Wahrheit verzweifeln, wie das ja auch das Schicksal der Geistesrichtung geworden ist, die sich dem Einfluß dieser historischen Philosophie verschrieben hat. Denn man mag die Geschichte der Philosophie studieren so gründlich man will: die Geschichte bietet uns an und für sich nur Tatsachen —

die Geschichte der Philosophie wie jede Geschichte. Die Tatsache aber, daß dieser oder jener Philosoph dieses oder jenes gelehrt hat, und der Anspruch, den er tatsächlich erhebt, das, was er lehrt, sei wahr, erlaubt uns nicht den Schluß, daß es auch wahr ist. Wir können daraus, daß Heraklit den Fluß aller Dinge gelehrt hat, ebensowenig schließen, daß seine Lehre richtig ist, wie wir es daraus schließen können, daß Heraklit in Ephesus geboren ist. Wollten wir aber selbst so schließen, so müßten wir jedem anderen Philosophen, der je in der Geschichte aufgetreten ist, den gleichen Gefallen tun, und wir würden auf eine unabsehbare Fülle einander widerstreitender Wahrheiten kommen. Man müßte also schon annehmen, die Wahrheit selbst sei buntscheckig. Man muß dies wirklich annehmen, wenn man sich auf den Hegelschen Standpunkt stellt, wie er ja auch in dem berüchtigten Wort Ausdruck gefunden hat, das von Hegel selbst stammt: »Alles, was wirklich ist, ist vernünftig.«

Ich betrachte es jetzt aus den dargelegten Gründen als meine Aufgabe, unzweideutig zu formulieren, auf welchen Standpunkt der Philosophie gegenüber ich mich meinerseits stelle, ehe ich mit der geschichtlichen Darstellung beginne.

Die Anforderungen, die ich an eine Leistung stelle, die mit Recht den Anspruch erheben soll, in der Darstellung der Geschichte der Philosophie von mir berücksichtigt zu werden, bestimmen sich mir durch die Aufgabe, die ich der Philosophie als Wissenschaft stelle.

Ich will diese Anforderungen in einige Leitsätze zusammenfassen:

1. Den Gegenstand der Geschichte der Philosophie, wie ich sie verstehe, diesen Gegenstand bilden die philosophischen Probleme und nicht die Philosophen oder das Schicksal der Philosophen oder das Schicksal ihrer Schriften. Es wird also hier nicht die Rede sein von dem Charakter, von der Persönlichkeit, dem Urheber einer Lehre und von der Lebensgeschichte dieser Persönlichkeit, sondern es wird hier nur die Rede sein von dem, was sie zur Lösung der philosophischen Probleme geleistet hat.

2. Die Lösung dieser Probleme soll Wahrheit sein. Die erste Vorbedingung dafür, daß jemand beanspruchen darf, in der Geschichte der Philosophie berücksichtigt zu werden, ist also, daß er wenigstens selbst nach der Wahrheit gestrebt hat, ist seine eigene Ehrfurcht vor der Wahr-

heit. Er muß bei dem Aufbau seiner philosophischen Lehre den einen Zweck der Wahrheit im Auge gehabt haben. Ich spreche jetzt nicht vom Gelingen seiner Lösung, sondern von der Absicht, die ihn bei der Arbeit beseelte. Diese Absicht wenigstens muß Wahrheit gewesen sein und kein außer ihr liegender Zweck, nicht der Zweck, eine geltende Tradition zu stützen oder irgendeiner Autorität zu Diensten zu sein oder was es sonst an außer der Wahrheit liegenden Zwecken geben könnte.

3. Das Interesse der Wahrheit scheidet sich aber auch von allen Interessen der Mythologie und der Dichtung. Was wir von der Philosophie als Wissenschaft fordern, das ist Wahrheit und nicht Schönheit. »Wahre Worte sind nicht schön, und schöne Worte sind nicht wahr!« sagt Lao-Tse, einer von denen, die am meisten von denen angerufen werden, die die Schönheit über die Wahrheit setzen.

4. Es ist jedoch nicht genug, daß die Philosophie uns Wahrheit bietet, sondern wir verlangen von ihr, daß sie ihre Wahrheiten auf wissenschaftliche Form bringt. Wo diese wissenschaftliche Form fehlt, da mag sich zufällig Wahrheit finden, aber eben darum lohnt es nicht, da nach der Wahrheit zu suchen. Auch jemand, der sich in krankhaftem Geisteszustande befindet, ein ekstatischer Visionär, mag Wahrheiten verkünden. Nur, wie sollen wir von ihm erfahren, daß es Wahrheiten sind? Es könnten zufällig Wahrheiten sein, was aus seinem Munde kommt; das wäre aber kein Grund, ihm in der Geschichte der Philosophie einen Platz einzuräumen. Alle Versuche also, die philosophische Wahrheit auf mystische Weise, durch höhere Inspiration ohne Wissenschaft, zu erkennen, alle diese Versuche scheiden für uns aus.

5. Wir müssen ferner bedenken, daß die Mitteilung philosophischer Lehren an den Gebrauch der Sprache gebunden ist. Es ist für uns nicht gleichgültig, wie ein Philosoph sich mit dieser Notwendigkeit abfindet. Von einer wissenschaftlichen Darstellung werden wir verlangen, daß sie sich einer verständlichen Sprache bedient. Sie ist aber nur verständlich, wenn sie sich dem Gebot der Eindeutigkeit der Sprachzeichen unterwirft, das heißt, wenn sie gleiche Ausdrücke nur zur Bezeichnung der gleichen Gedanken benutzt. Denn wie sollen wir sonst wissen, woran wir im einzelnen Fall sind, welchen Gedanken der Sprechende meint? Dies ist eine allgemeine Anforderung an jede wissenschaftliche Darstellung. Sie gilt also auch für die Philosophie. Für die Philosophie

kommt aber noch ein besonderer Umstand hinzu. Andere Wissenschaften schöpfen aus der Quelle der Anschauung. Man ist daher dort immer in der Lage, im Zweifelsfalle die Eindeutigkeit der Bezeichnung dadurch herzustellen, daß man auf den fraglichen Gegenstand in der Anschauung verweist. Dadurch läßt sich jeder Zweifel darüber zerstreuen, welchen Gegenstand man meint. In dieser glücklichen Lage ist der Philosoph nicht. Er kann die Begriffe, die er mit den Worten bezeichnet, einem anderen nicht anders übermitteln als durch den Gebrauch der Sprache. Denn dem Begriff entspricht hier nichts in der Anschauung. Eben das macht das Wesen der philosophischen Gedanken aus. Zu ihrer Mitteilung sind wir also ausschließlich auf den Gebrauch der Sprache angewiesen, und alle Hoffnung, sich gegenseitig zu verständigen, ist verloren, wenn dieses einzige Verständigungsmittel preisgegeben wird. Wir können also im voraus sagen, daß sich nur diejenigen Philosophen mit Aussicht auf Erfolg um den Fortschritt der Philosophie bemühen können, die bei der Darstellung ihrer Philosophie den allgemeinen Sprachgebrauch achten. Wer dies nicht tut, scheidet aus der Geschichte der Philosophie, wie sie hier verstanden werden soll, aus.

6. Denken wir uns alle diese Anforderungen erfüllt, so sind wir doch noch nicht am Ende. Unter all den Philosophen, die diesen Forderungen genügen, verdienen für uns nur diejenigen Beachtung, deren Lehren eine kontinuierliche Reihe bilden, wo der eine auf den Ergebnissen des anderen weiterbaut und nicht unter Mißachtung der Leistung seiner Vorgänger wieder von vorn anfängt. Denn nur wo wir Kontinuität haben, haben wir Geschichte, nur da findet die schulmäßige Entwicklung der Wissenschaft statt, von der ich gesprochen habe. Ich werde also auf die vielfachen Wiederholungen längst überwundener Irrtümer, an denen die Geschichte der Philosophie so reich ist, nicht eingehen, auch wenn sie von dem größten geschichtlichen Erfolg gekrönt waren. Der geschichtliche Erfolg ist kein Maßstab für die wissenschaftliche Bedeutung einer philosophischen Lehre. Wissenschaftliches Interesse haben für uns nur diejenigen, die sich die Ergebnisse ihrer Vorgänger zu eigen gemacht oder sie widerlegt haben.

7. Ich werde auf solche Lehren, die sich schon in den Grundlagen als verfehlt erweisen, nicht weiter eingehen, als nötig ist, um uns von dieser Verfehltheit ihrer Grundlagen zu überzeugen. Es lohnt nicht, da um

Konsequenzen zu rechten, wo die Verfehltheit der Grundlage schon feststeht; denn wir wissen im voraus, daß dort nur durch einen glücklichen Zufall noch etwas Richtiges unterlaufen könnte.

8. Ich habe schon auseinandergesetzt, inwiefern das wissenschaftliche Interesse an einer philosophischen Lehre nicht sowohl der Weltansicht des Philosophen zu gelten hat als vielmehr der Art, wie er diese Weltansicht begründet, und daß der eigentliche Fortschritt in der Geschichte der Philosophie in der allmählich besseren Ausbildung der Begründungsmethoden besteht. Demgemäß werden wir den Gesichtspunkt für die Gruppierung der einzelnen Schultypen von Philosophen nicht suchen in dem Charakter ihrer Weltansicht, wie das gewöhnlich geschieht, sondern in dem, was ihre Dialektik kennzeichnet. Wir werden also weniger darauf sehen, ob ein Philosoph Theist war oder Atheist oder Pantheist, ob er Determinist oder Indeterminist war, Dualist oder Monist und wie diese Ismen sonst heißen, sondern wir werden vielmehr darauf sehen, wie der einzelne Philosoph gemeint hat, seinen Ismus wissenschaftlich zu begründen. Der Faden, dem wir hier folgen, ist also die Fortbildung der Dialektik, und ich werde auf die Weltansicht eines Philosophen nur insoweit eingehen, als eine Veränderung der Dialektik einen Fortschritt in der Begründung der Weltansicht möglich gemacht hat.

9. Was nun diese Anforderungen an die Dialektik betrifft, so wird es hier im voraus genügen, eine Mindestforderung festzulegen. Ich meine die, daß der Philosoph diejenigen Wissenschaften, die sich bereits einer besseren wissenschaftlichen Ausbildung erfreuen als die Philosophie, als solche respektiert, daß er aus ihnen zu lernen sucht und sich nicht über ihre Leistungen hinwegsetzt. Alle Wissenschaften stehen miteinander in Zusammenhang, und es ist offenbar das allein Vernünftige, eine Wissenschaft, die sich das Recht auf diesen Namen erst verdienen will, nach dem Vorbild der Wissenschaften zu bearbeiten, die sich dies Recht längst erworben haben, statt sogleich nach einem vermeintlich höheren Ziel zu greifen, wie es selbst für jene unerreichbar ist. Von einem Philosophen, der sich gar mit Bewußtsein zu den exakten Wissenschaften in Widerspruch setzt, von einem solchen Philosophen werden wir keine wissenschaftliche Belehrung erwarten, er mag im übrigen noch so geistreiche Gedanken vortragen.

10. Ich sagte, daß wir unser Interesse weniger der Weltansicht als der Dialektik der Philosophen zuwenden wollen und daß wir auf die Konsequenzen einer in den Grundlagen verfehlten Dialektik nicht erst eingehen wollen. Ich füge hinzu, daß wir unser Augenmerk um so mehr richten werden auf die Voraussetzungen, aus denen sich der Besitzstand an dialektischen Hilfsmitteln bei den einzelnen Philosophen rekrutiert. Diese allerersten und allertiefsten Voraussetzungen, die dem einzelnen Philosophen selbst oft nur darum unwesentlich erscheinen, weil sie ihm selbstverständlich sind, diese sind für den wissenschaftlichen Erfolg aller seiner Bemühungen meist schon das Entscheidende. Sie werden im Vordergrund unseres Interesses stehen. Wenn wir unser Interesse diesen ersten Voraussetzungen eines dialektischen Lehrgebäudes zuwenden, dann findet sich oft etwas sehr Merkwürdiges. Es findet sich, daß die wichtigsten von diesen Voraussetzungen dem einzelnen Denker selbst gar nicht bewußt geworden sind. Das ist die Folge davon, daß er sie wie eine Selbstverständlichkeit aus dem Gedankenkreis übernimmt, der das geistige Gemeingut seiner Zeit bildet, ohne daß er sich davon Rechenschaft gibt. Es ist dann unsere Aufgabe, diese Voraussetzungen aufzudecken und die Rolle zu prüfen, die sie, ihm unbewußt, für den Gang seiner Untersuchungen gespielt haben.

Es ist nun notwendig, einen bestimmten Einschnitt vorzunehmen in dem Gang der Entwicklung, die uns zur wissenschaftlichen Ausbildung der Philosophie hinführt. Ich habe diesen Einschnitt deutlich, und zwar durch den Namen Hume bezeichnet.

Eine kritische Untersuchung der Geschichte der Metaphysik gerade seit Hume hat für uns eine besondere wissenschaftliche Wichtigkeit, auch unabhängig von ihrem geschichtlichen Interesse. Wir müssen uns nämlich an diese Untersuchung machen, wenn wir uns in der Gegenwart philosophisch orientieren wollen. Die Gegenwart bietet uns ein trostloses Bild von der Philosophie. Wir befinden uns hier vor einem Chaos einander widerstreitender Lehrmeinungen, in dem unmittelbar überhaupt keine Orientierung möglich ist. Um zu einer solchen zu gelangen, müssen wir in der Geschichte zurückgehen bis an die Stelle, wo sich für unseren Blick das Chaos lichtet. Wir müssen wenigstens versuchen, eine solche Stelle zu finden. Wir wissen ja nicht im voraus, ob sie

sich finden wird. Aber wenn es sie gibt, dann wird es die Stelle sein, wo wir so etwas wie den Ansatz zur Bildung einer wissenschaftlichen Schule finden. Eine solche schulmäßige Ausbildung und Forterbung der Philosophie hat es wirklich in früherer Zeit gegeben, es hat sie gegeben jedenfalls bis auf Kant. Die schulmäßige Weiterbildung der Philosophie scheint aber bei Kant abzubrechen, und der nach Kant einsetzende Widerstreit der Schulen ist in der Tat bis heute ungeschlichtet geblieben, ja er ist in völlige Anarchie ausgeartet. Wir müssen also, um uns in dem Chaos der gegenwärtigen Philosophie zu orientieren, zurückgehen bis auf Kant und dann prüfen, welcher von den Versuchen nach Kant, an dem Fortschritt der Philosophie weiterzuarbeiten, uns auf den richtigen Weg weist. Um aber diese Prüfung mit Aussicht auf Erfolg anstellen zu können, dazu ist es nötig, noch einen Schritt weiter zurückzugehen, nämlich zu Hume. Der Grund dafür liegt darin, daß das dialektische Problem, das im Mittelpunkt der Kantischen Philosophie steht, seinen Urheber in Hume hat. Kant hat dies Problem nicht zuerst gestellt, sondern konnte es von seinem großen Vorgänger Hume übernehmen. Dieser war seinerseits der erste, der das Problem der Metaphysik als Wissenschaft auf eine für die wissenschaftliche Bearbeitung hinreichend bestimmte Form gebracht hat.

Wir können nun aber auch nicht ohne weiteres mit Hume unsere Darstellung beginnen. Denn auch Hume ist abhängig von seiner Zeit. Er ist zu dem großen Fortschritt, den wir ihm verdanken, nur dadurch gelangt, daß er auf den Schultern seiner Vorgänger fortgearbeitet hat. Und wir können den verschlungenen Weg, der ihn zu diesem Fortschritt geführt hat, geschichtlich nur verstehen, wenn wir wenigstens ein ungefähres Bild haben von dem Geistesgut, das er von seinen Vorgängern übernommen hat. Aus diesen Gründen will ich zu Beginn einen allgemeinen Überblick über den Zustand der Philosophie vor Hume geben. Wir wollen uns orientieren über den allgemeinen Charakter der Zeit, von der unsere Betrachtung ausgehen soll, und wenigstens die Hauptzüge herausheben, die der nachfolgenden Entwicklung so tiefe Spuren aufgedrückt haben, daß wir sie kennen müssen, um diese nachfolgende Entwicklung geschichtlich zu verstehen. Darum will ich zuerst die Aufgabe der Philosophie dieser Zeit vom kulturgeschichtlichen und dann vom dialektischen Standpunkt aus erläutern.

2. KAPITEL

Die Aufgaben der neueren Philosophie kulturgeschichtlich betrachtet

Allgemein kulturgeschichtlich betrachtet, ist die Zeit, die wir hier im Auge haben, das Zeitalter der Aufklärung. Was aber heißt Aufklärung? Aufklärung ist das Bestreben, die Leitung des Lebens dem eigenen Verstande anzuvertrauen, sich frei zu machen von der Herrschaft aller äußeren Mächte, die darauf Anspruch erheben, uns Richtlinien für unser Denken und Handeln vorzuschreiben. Damit ist an und für sich nur die Richtung eines individuellen Strebens bezeichnet; aber dieses erweitert sich zu einer gesellschaftlichen Aufgabe der Aufklärung, nämlich zu der Aufgabe, die Menschheit überhaupt zu befreien von den Fesseln der Tradition und Autorität. Diese Aufgabe wurde den Völkern der neueren Zeit zuerst im Zeitalter der Aufklärung klar, das davon seinen Namen erhalten hat. Man kann sagen, daß das Ideal der Aufklärung immer einmal im Laufe der Geschichte eines Volkes diesem klar wird. Und daher gibt es auch nicht nur in neuerer Zeit so etwas wie ein Zeitalter der Aufklärung, sondern wir finden ein solches schon in der alten Geschichte. Ein solches ist zum Beispiel das Zeitalter der Sophisten bei den Griechen. Nun aber hat die Aufklärung der neueren Zeit ihr besonderes Gepräge, und dies müssen wir uns zunächst vergegenwärtigen. Fragen wir uns: Was ist der Unterschied der modernen Aufklärung gegenüber der antiken? Mir scheint da entscheidend das Zusammenreffen von zwei miteinander in einem eigentümlichen Widerstreit befindlichen Mächten, der Naturwissenschaft einerseits und des Christentums andererseits. Beide, sowohl das Christentum wie auch das, was wir Naturwissenschaft nennen, waren der antiken Kultur fremd. Die Griechen kannten keine Kirche, keine öffentlichen Anstalten zur Pflege

des Glaubens, die wir irgendwie mit der christlichen Kirche vergleichen könnten. Und sie kannten ebensowenig eine Naturwissenschaft in unserem Sinne des Wortes, sondern allenfalls gelegentliche Ansätze zu einer solchen, Ansätze, die für den Gang ihrer Geschichte jedenfalls nicht bestimmend geworden sind und überhaupt keinen Einfluß auf sie ausgeübt haben. Diese beiden Mächte finden wir in einem eigentümlichen Konflikt miteinander. Das ist allgemein bekannt. Was aber weniger bekannt oder, besser gesagt, weniger bedacht wird, das ist, daß die Tendenz des Christentums, was seine ursprüngliche geschichtliche Mission betrifft, nicht im Widerspruch mit der Naturforschung steht. Man kann im Gegenteil sagen, daß nichts die Entstehung der Naturwissenschaft so gefördert hat wie das Aufkommen des Christentums in Europa. Diese Behauptung erscheint zunächst paradox. Aber es verhält sich tatsächlich so. Die Tendenz des Christentums ging bekanntlich dahin, die Naturanschauung von aller Mythologie zu befreien. Das Christentum verlangt von seinen Anhängern, daß sie die Gegenstände ihrer religiösen Verehrung jenseits der Natur suchen und nicht in diese hinein verlegen. Das ist ein ausgesprochener Gegensatz zur religiösen Auffassung der Griechen. Die Griechen hatten eine mythologische Naturbetrachtung. Und diese mythologische Art der Naturbetrachtung war für ihre ganze Stellung zur Natur entscheidend. Sie stand dem Unternehmen einer wissenschaftlichen Erforschung der Natur und noch mehr dem Einfluß einer solchen auf die allgemeine Denkart und die Entwicklung ihrer Kultur hemmend im Wege. Von dieser mythologischen Naturauffassung hat uns das Christentum befreit. Und dadurch erst ist überhaupt Raum geschaffen worden für so etwas wie eine unbefangene und nüchterne Erforschung der Natur und damit für die Naturwissenschaft.

Allerdings, sobald die Naturwissenschaften dann eine gewisse Stufe der Ausbildung erreicht hatten, wurde in der Tat der Konflikt mit dem Christentum unvermeidlich, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Die Naturwissenschaft mußte der kirchlichen Lehre zunächst dadurch gefährlich werden, daß sie das anthropozentrische Weltbild zerstörte, auf das die kirchliche Lehre sich gründete. Indem der Fortschritt der Naturwissenschaft dazu führte, in der Ansicht von der Natur die Erde aus dem Mittelpunkt zu rücken, fiel auch die beherrschende Stellung des

Menschen in der Natur dahin und mit ihr die jenseitige Bestimmung, die dem irdischen Menschenleben nach der christlichen Auffassung zukommen sollte. Die Konsequenz des naturwissenschaftlichen Denkens nötigte überdies dazu, die Vorstellung von der Begrenztheit der Körperwelt zu verlassen und also die Frage nach einem Mittelpunkt der Welt überhaupt aufzugeben. Mit dieser Einsicht in die Grenzenlosigkeit der Körperwelt schwand die Möglichkeit, überhaupt ein Jenseits außerhalb der Grenzen der irdischen Welt anzunehmen und so den Gegenständen der Glaubenslehre ihre Realität im Ganzen des Weltbildes zu wahren. Schließlich mußte die Entwicklung der neueren Naturwissenschaft der kirchlichen Lehre dadurch verderblich werden, daß sie sich nicht mehr vereinbaren ließ mit der Hauptstütze, die diese Lehre an dem Wunderglauben hatte. Die Naturgesetze, deren Entdeckung der Stolz der neuen Wissenschaft war, konnten keine Ausnahme zulassen, und so war durch sie jener Stütze der Glaubenslehre der Boden entzogen.

Durch alles dies war aber nicht etwa nur die überlieferte Kirchenlehre erschüttert, sondern weit mehr. Religion und Moral selber waren in ihren Grundlagen wankend geworden, in ihrem Ansehen und ihrer Existenz bedroht. Denn ihr Fundament, die geoffenbarte Kirchenlehre, war ihnen genommen, und die Naturwissenschaft vermochte nicht, ein neues Fundament an deren Stelle zu setzen. Im Gegenteil, diese Naturwissenschaft mußte sich mehr und mehr als irreligiös erweisen. Sie konnte keine neuen Wege aufzeigen, die verlorenen Güter zu ersetzen. Ihr Weltbild ließ keinen Raum für die Hoffnungen des Glaubens, und ihre Lehren widersprachen der Ansicht von einer höheren Bestimmung der Menschheit.

Indessen kamen noch andere Einflüsse hinzu, die die kirchliche Lehre in Schwierigkeiten verwickelten und ihrer Machtstellung Abbruch taten. Da ist zunächst der Humanismus, die Wiederanknüpfung an die antike Kultur, insbesondere das Studium der griechischen Literatur. Da ist ferner zu nennen die Reformation und in Verbindung mit beiden die allmähliche Aufnahme der geschichtlichen Studien und der Quellenkritik, die naturgemäß auch zu einer Kritik der religiösen Tradition und ihrer Quellen führen und die Erschütterung des Vertrauens zu dieser Lehre nach sich ziehen mußte. Aber die Rolle, die alle diese Einflüsse in bezug auf die Änderung der religiösen Denkart gespielt haben, kann

an Bedeutung doch nicht verglichen werden mit dem Einfluß der emporblühenden Naturwissenschaften. Die im Kampf mit der kirchlichen Lehre entscheidende Macht war die moderne Naturforschung. Sie verdankt die beherrschende Stellung, zu der sie aufstieg, besonders zwei Umständen. Der eine von diesen war die Möglichkeit, die sie jedermann bot, ohne alle gelehrten Hilfsmittel ihre Ergebnisse nachzuprüfen, den Gang ihrer Forschung als zwingend zu erkennen, allein mit Hilfe des eigenen Verstandes. Der andere Umstand war die Überzeugungskraft, die von ihren Ergebnissen ausging und die sich darin zeigte, daß sich die Konsequenzen der naturwissenschaftlichen Theorien durch Beobachtungen und Experimente bestätigen ließen und daß sich so die Voraussagen, die auf theoretischem Wege gemacht werden konnten, an den Tatsachen bewahrheiteten. Dies gab den Lehren der Naturforschung eine Evidenz, der auf die Dauer keine gegnerische Macht standhalten konnte. Eine bezwingende Kraft, wie sie von dieser Evidenz ausging, kam keiner der anderen Bestrebungen zustatten, durch die der Kirchenlehre Gefahr drohte, und darum konnte keine von ihnen die gleiche durchschlagende Wirkung haben.

Die Philosophie sah sich dadurch vor die große Aufgabe gestellt, den Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Religion zu lösen, sei es, daß sie ihn schlichtete durch die Aufzeigung der Möglichkeit einer friedlichen Nebenordnung beider, sei es, daß sie die eine als irrig verwarf und die andere allein in ihre Rechte einsetzte. Es handelte sich auf alle Fälle darum, die Rechte beider gegeneinander abzugrenzen. Dies ist das große Problem der neueren Philosophie, kulturgeschichtlich betrachtet.

Allerdings, die Formulierung dieses Problems erlaubt noch eine bedeutende Verallgemeinerung. Die einmal wachgewordene Kritik konnte sich nämlich unmöglich auf ein bestimmtes Gebiet beschränken. Sie mußte weitergreifen und ihre Ansprüche ausdehnen auf alle überkommenen Institutionen. Sie mußte nicht allein die kirchliche Lehre in ihren Bereich ziehen, sondern auch die weltlichen Mächte und mußte die Frage aufwerfen, worauf diese ihren Anspruch auf Herrschaft und Verbindlichkeit gründeten. So kamen, wie die Ansprüche der Religion, auch die der Moral und des Rechts in Frage. Es wird die Aufgabe der Philosophie, nach einem damals üblich gewordenen Ausdruck, die Möglichkeit

einer natürlichen Religion, einer natürlichen Moral und eines natürlichen Rechts zu prüfen. Das »Natürliche« wird hierbei dem »Positiven« entgegengesetzt, das heißt dem, was auf bloßem Herkommen oder willkürlicher Satzung beruht, und bezeichnet eine Geltungsweise, die sich aus der menschlichen Vernunft allein begründen läßt. Man kann das allgemeine Problem der Aufklärung nicht besser ausdrücken als durch die Anführung eines Wortes von Lessing. Dieser hat den berühmten Satz ausgesprochen: »Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis notwendiger Vernunftwahrheiten niemals werden.« Lessing hat dies Wort ausgesprochen zwar nur in unmittelbarem Hinblick auf die Wahrheiten der Religion, aber dieser Satz hat eine allgemeine Bedeutung, eine Bedeutung nicht allein für die Begründung der religiösen, sondern auch für die der sittlichen und rechtlichen Wahrheiten. Die Quelle der notwendigen Wahrheiten auf allen diesen Gebieten in der menschlichen Vernunft aufzuweisen, das ist die Aufgabe der Philosophie. Darum ist es zuerst und vor allem anderen ihre Aufgabe, das Denken zu befreien aus den Fesseln der Tradition. Die Wissenschaft mußte aufhören, die Magd der Theologie zu sein. Es mußten aber darüber hinaus neue Normen an die Stelle der alten gesetzt werden. Man mußte suchen nach einer rationalen Grundlage für die Wahrheiten der Religion, der Moral und des Rechts. Einer solchen philosophischen Begründung bedurfte es aber nicht allein im Kampf gegen die noch übermächtige Tradition, sondern auch im Kampf gegen den Skeptizismus, der naturgemäß mit der allgemeinen Tendenz zur Kritik erwachen mußte und in dessen Konsequenz es lag, sich gegen alle notwendigen Wahrheiten und alle festen Normen überhaupt zu wenden, mit der schwankenden positiven Moral und mit dem positiven Recht alle Moral und alles Recht in ihrer Verbindlichkeit anzuzweifeln. Und endlich mußte auch die Frage auftauchen: Worauf beruht denn die Autorität dieser neuen Naturforschung selber? Welches sind denn die Quellen ihrer Gewißheit und ihrer Ansprüche?

Wir können also zusammenfassend sagen: Es handelt sich in der neueren Philosophie um die Aufgabe, die Möglichkeit zu prüfen, kraft der menschlichen Vernunft allein zu festen Normen für das menschliche Denken und Handeln zu gelangen.

3. KAPITEL

Die Aufgabe der neueren Philosophie dialektisch betrachtet und der Streit der Rationalisten und Empiristen

I. DER UNIVERSALIENSTREIT UND DAS AUFTRETEN DER NATURWISSENSCHAFT

Seit dem Altertum herrscht in der Philosophie die Vorstellung von der Möglichkeit einer Wissenschaft des Übersinnlichen. Das Ideal dieser Wissenschaft sah man an als das Ideal der Philosophie. Die Wissenschaft vom Übersinnlichen war das eigentliche Rätsel und die Aufgabe der Metaphysik. Zur Lösung dieses Rätsels boten sich zwei Wege. Der eine war der der sogenannten Neoplatoniker oder Mystiker. Der andere war der der Scholastiker.

Die Mystiker dachten sich die Lösung dieser Aufgabe so, daß sie sich auf eine höhere Anschauung stützten, eine Anschauung des göttlichen Wesens, während die Scholastiker auf dem Wege begrifflichen Denkens das gesteckte Ziel zu erreichen hofften.

Diese beiden Bestrebungen standen in einem verschiedenen Verhältnis zur Kirchenlehre, und das wurde auch für ihre geschichtliche Entwicklung von Bedeutung. Der Mystizismus mußte in ein gespanntes Verhältnis zur Kirchenlehre treten. Und umgekehrt: Die Kirche mußte ihn mit Mißtrauen betrachten. Denn der Mystizismus bringt eine Gefahr für die Kirchenlehre mit sich dadurch, daß er das Individuum von der Tradition emanzipiert, indem er ihm einen eigenen, von der Kirche unabhängigen Standpunkt gegenüber dem Übersinnlichen erschließt. Wenn ich ein eigenes Anschauungsvermögen habe, durch das ich unmittelbar mit Gott und der Geisterwelt in Verbindung treten kann, so bin ich nicht angewiesen auf die Vermittlung der göttlichen Wahrheit

durch die Kirche. Der bloße Anspruch auf ein solches Vermögen gibt daher schon zum Verdacht der Ketzerei Anlaß. Aus diesem Grunde durfte die Kirche die Schule der Neoplatoniker oder Mystiker nicht aufkommen lassen. Aber die Versuche der Mystiker mußten andererseits auch wissenschaftlich unbedeutend bleiben; denn die Intuitionen des Mystikers müssen von ihm persönlich erlebt werden und lassen sich nicht mitteilen. Was sich mitteilen lassen soll, das muß sich in allgemeine Begriffe fassen lassen, und dem entziehen sich die mystischen Intuitionen. Daraus erklärt es sich, daß das Unternehmen der Mystiker wissenschaftlich wenig vorwärtsführte, wenn es auch dazu beitrug, die Macht der Kirche über die Geister zu erschüttern.

Anders verhält es sich mit dem Unternehmen der Scholastiker. Die Lehren der Scholastik konnten als ein willkommenes Instrument dienen, dem Unglauben und dem Zweifel an der kirchlichen Lehre entgegenzuwirken. Zu diesem sogenannten »apologetischen« Zweck hatte man sie herangezogen, und in seinem Dienst sah die scholastische Philosophie ihren Beruf. Sie war recht eigentlich die »ancilla theologiae«: die Magd der Theologie. Ihr Zweck war also der Schutz des Kirchenglaubens und nicht die Verdrängung des Kirchenglaubens durch eine freie wissenschaftliche Erkenntnis der religiösen Wahrheiten. Der logizistische Charakter der Scholastik, das heißt ihre Eigentümlichkeit, daß sie aus bloß logischen Quellen ihre Erkenntnis zu schöpfen sucht, mußte auf die Frage nach der Bedeutung der allgemeinen Begriffe führen. So erklärt es sich, daß die scholastische Philosophie in dialektischer Hinsicht gekennzeichnet ist durch den Streit um die Bedeutung der sogenannten Universalien, das heißt durch den Streit um die Realität des Allgemeinen.

In der Tat: Die scholastische Philosophie ist gegenüber der Philosophie der Mystiker gekennzeichnet dadurch, daß sie nicht aus der Anschauung schöpft, sondern aus dem bloßen Denken. Das Denken bezieht sich aber unmittelbar nur auf Begriffe. Wenn also durch bloßes Denken eine Erkenntnis des Übersinnlichen möglich sein soll, so muß man die Realität der allgemeinen Begriffe behaupten. Man muß behaupten, daß wir in den Begriffen übersinnliche Wesenheiten erkennen, und diesen eine Existenz zuschreiben, die von der sinnlich wahrnehmbaren Einzelgegenstände unabhängig ist. Und man kam wirklich dazu, in

den allgemeinen Begriffen den Erklärungsgrund und den Seinsgrund für das einzelne Wirkliche zu suchen.

Gegen diese Lehre von der Realität des Allgemeinen, kurz Realismus genannt, erhob sich auf der anderen Seite der sogenannte Nominalismus. Dieser leugnet die Existenz des Allgemeinen und lehrt, daß die Annahme einer solchen auf bloßer Selbsttäuschung beruht. Es gibt nach ihm nicht allgemeine Gegenstände, sondern es ist nur die Einheit des Wortes (Nomen), wodurch wir eine Vielheit von Einzelgegenständen zusammenfassen. Der Nominalismus leugnet also die Möglichkeit allgemeiner Begriffe überhaupt und behauptet, daß wir außer der sinnlichen Erkenntnis der einzelnen Gegenstände nur noch Worte übrig behalten, aber keine diesen entsprechenden Vorstellungen oder gar Erkenntnisse von Gegenständen.

Dieser Streit des Realismus und Nominalismus, der sogenannte Universalienstreit, wurde mit viel Spitzfindigkeit und Weitschweifigkeit geführt. Er dehnte sich sehr lange aus. Aber er blieb äußerst unfruchtbar, und zwar darum, weil die dialektischen Hilfsmittel der Philosophie damals noch nicht genügend entwickelt waren, um eine klare Lösung zu erlauben, und es auch noch nicht sein konnten. Wir müssen heute sagen, daß im Grunde beide Teile bei diesem Streit unrecht hatten. Der Realismus hatte unrecht, wenn er behauptete, daß die Begriffe selbst als wirkliche Gegenstände anzusehen seien. Es gibt keine allgemeinen Gegenstände, sondern es gibt nur einzelne Gegenstände. Was wir darüber hinaus besitzen, sind nur Begriffe von diesen Gegenständen, allgemeine Merkmale, wonach wir die einzelnen Gegenstände in Klassen einteilen, Prädikate möglicher Urteile über diese Gegenstände. Auf der anderen Seite irrte der Nominalismus, wenn er behauptete, daß wir neben der Erkenntnis der einzelnen Gegenstände nur noch Worte besitzen und keine Begriffe. In der Tat besitzen wir Begriffe, und jeder mann bedient sich ihrer als Prädikate seiner Urteile. Man kann nicht sagen, daß in diesem Streit eine Entscheidung herbeigeführt wurde. Er verlor sich in unfruchtbaren Spitzfindigkeiten.

Was wirklich weiterführte, das war ein neues Element, das dazwischentrat, nämlich die Naturwissenschaft. Der Zwiespalt, der dem Universalienstreit zugrunde lag, zwischen der sinnlichen Erkenntnis des Einzelnen und der gedachten Erkenntnis des Allgemeinen, dieser Zwie-

spalt wurde überwunden nicht durch die Fortführung philosophischer Disputationen, sondern durch die Tat. Diese Tat war die Schöpfung der Naturwissenschaft, insbesondere der Physik. Die Naturwissenschaft lehrt uns wirklich ein Allgemeines kennen, das zwar nicht als eine Wesenheit eigener Art von den Gegenständen der sinnlichen Erkenntnis unabhängig ist und Gegenstand einer höheren, übersinnlichen Erkenntnis sein könnte, das aber dennoch nicht ein bloßer Begriff ist, sondern ein Gesetz. Im Gesetz liegt die Realität des Allgemeinen. Aber dieses Gesetz ist nicht der Gegenstand einer übersinnlichen Erkenntnis. So hatte die Entstehung der Naturforschung die Folge, daß die alte Fragestellung, die sich um die Universalien drehte, vergessen wurde und eine andere an deren Stelle trat.

Damit kommen wir auf das eigentlich Neue, das die neuere Philosophie von der alten dialektisch trennt. Dieses Neue ist, um es mit einem Worte zu bezeichnen, der Naturbegriff. Er ist in der Tat etwas durchaus Modernes, der alten Philosophie Fremdes. Wenn man gelegentlich die Behauptung hört, daß im Grunde alle Probleme der neueren Philosophie schon in der alten zu finden seien, so beruht das auf einer Verkennung der Tatsache, daß den Griechen unser Naturbegriff fremd gewesen ist. Die Entwicklung dieses Begriffes brachte den ganzen Reichtum der neueren Philosophie mit sich. Wie das immer klarere Hervortreten dieses Begriffes zur Emanzipation von der Kirchenlehre führen mußte, habe ich schon erörtert. Jetzt fragen wir uns, was die Einführung dieses Begriffes dialektisch an Fortschritten mit sich brachte. Ein solcher Fortschritt liegt zunächst in der Abkehr von der Scholastik. Positiv aber führte die Entwicklung des Naturbegriffs zu einer Kritik der Quellen der Gewißheit. Es entstand nämlich zunächst die Frage: Worauf beruht es, daß wir den Lehren der Naturwissenschaft unser Vertrauen schenken und den ihr widersprechenden Lehren unser Vertrauen entziehen? Welches sind die Kriterien der Wahrheit, deren wir uns dabei bedienen?

In der Verfolgung dieser Fragestellung mußte man sich von der Scholastik immer mehr entfernen. Wir können zwar nicht sagen, daß man sich sogleich der Scholastik entledigte, vielmehr bildete man sie langsam, fast unmerklich, um und gelangte allmählich dazu, sie von ihrer apologetischen Tendenz loszulösen und die Philosophie nach dem Ideal der so erfolgreich fortschreitenden neuen Wissenschaften umzugestalten.

Das Imponierendste, was die neue Wissenschaft in dialektischer Hinsicht darbot, fand man in der Mathematik. Die Mathematik war das mächtige Rüstzeug, das die Naturwissenschaft von Triumph zu Triumph führte. Nach ihrem Muster strebte man daher danach, auch die Philosophie auszubilden. Man meinte, der Weg zur Metaphysik als strenger Wissenschaft sei zu finden in der Nachahmung der mathematischen Methode. Man hoffte also, durch die Aufstellung möglichst einfacher und allgemeiner Definitionen und Axiome einen festen Boden zu schaffen, auf dem sich dann rein syllogistisch, das heißt durch bloßes Schließen, ein Gebäude der Metaphysik errichten ließe, das an Festigkeit und Exaktheit der Resultate denen der Mathematik nichts nachzugeben brauchte. Die glänzendsten Namen dieser philosophischen Schule, die man die rationalistische nennt, sind Descartes und Leibniz, auch Spinoza und Wolff gehören dazu.

Dieser rationalistischen Schule trat nun eine andere gegenüber: die empiristische. Während sich die rationalistische Schule orientiert an dem Vorbild der neuen Mathematik, orientiert sich die empiristische Schule an der neuen Erfahrungswissenschaft und ihrer Methode, der Induktion. Die bedeutendsten unter ihren Vertretern sind Bacon und Locke, auch Hobbes und Berkeley. Die empiristische Schule vertraut nicht, wie die rationalistische, auf die Kraft des reinen Verstandes. Sie geht im Gegenteil davon aus, daß der menschliche Verstand unvernünftig sei, metaphysische Wahrheiten von sich aus zu entdecken; denn wenn er auch wohl aus anderweit gegebenen Erkenntnissen weiterzuschließen vermag, so vermag er doch nicht selbstschöpferisch neue Erkenntnisse zu erzeugen. Während daher die Rationalisten unter Berufung auf das Vorbild der Mathematik die Möglichkeit einer rationalen Erkenntnis der Wahrheit auch in der Metaphysik behaupten, bestreiten die Empiristen diese Möglichkeit unter Berufung auf die Leerheit des bloßen Verstandes und die Fruchtbarkeit der Erfahrungswissenschaften.

Der Fortschritt der Wissenschaft bewegt sich im Streit dieser beiden Schulen. Dieser Streit wird vorwiegend mit psychologischen Mitteln geführt — ganz natürlich; denn er bezieht sich ja auf die Quellen unserer Erkenntnis. Er spitzte sich zu auf die Frage nach der Existenz der sogenannten angeborenen Ideen. In der Tat mußten die Rationalisten, um ihre Position folgerichtig behaupten zu können, ihre Zuflucht neh-

men zu der psychologischen Hypothese angeborener Begriffe. Denn wenn wirklich der Verstand für sich allein die Quelle neuer Erkenntnis sein soll, so muß er einen ursprünglichen Schatz eigenen Wissens in sich enthalten. Dieses eigene, von aller Erfahrung unabhängige Wissen kann er offenbar nur schöpfen aus Begriffen. Es müßte also in der Tat der Verstand von sich aus schon, vor aller Erfahrung, im Besitz gewisser Begriffe sein.

Die Existenz angeborener Begriffe bestreitet nun auf der anderen Seite der Empirismus unter Berufung auf die psychologischen Tatsachen. Auf Grund dieser Tatsachen stellt er dem Rationalismus den Satz entgegen: *Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu* (Nichts ist im Verstande, das nicht vorher in den Sinnen gewesen wäre). Der Verstand ist, nach der empiristischen Lehre, von Haus aus eine »*tabula rasa*«, ein leeres Blatt, ein unbeschriebenes Blatt, wie man deutsch sagt. Er kann nicht von sich aus neue Erkenntnisse erzeugen, sondern er ist zu deren Erlangung angewiesen auf die Sinne. Wir können aus der Erkenntnis, die uns die Sinne liefern, mit Hilfe des Verstandes zwar Schlüsse ziehen, aber nicht einen eigenen, von der Sinnlichkeit unabhängigen Gehalt von Erkenntnissen aus dem Verstande schöpfen.

Die Existenz eines solchen eigenen Gehaltes behaupten aber die Rationalisten, und so stellte Leibniz dem empiristischen Satz die Einschränkung gegenüber: *nisi intellectus ipse* (es sei denn der Intellekt selber). Er zog sich hierbei gegenüber der mit Recht von der Gegenseite geltend gemachten psychologischen Tatsache der Leerheit des Verstandes zurück auf die Behauptung, daß uns die fraglichen Begriffe, die offenbar nicht der Erfahrung entlehnt sind, sondern ein Eigentum des reinen Verstandes bilden, zwar nicht aktuell, aber doch virtuell angeboren seien, das heißt, daß sie nicht der Wirklichkeit, aber der Möglichkeit nach vor aller Erfahrung uns innewohnen.

Hierdurch kam man in der Tat der psychologischen Wahrheit wesentlich näher. Aber die Sache blieb doch unklar und der Streit verworren. Denn wie sollen wir es verstehen, daß dem Verstande gewisse Begriffe der Möglichkeit nach innewohnen? Wir gelangen zu den Begriffen nur durch Abstraktion von irgendeinem Stoff der Erkenntnis wirklicher Gegenstände. Ohne die Erkenntnis wirklicher Gegenstände, wie sie uns durch die Sinne zuteil wird, müßte der Verstand leer bleiben, wenn er

es ursprünglich ist. Ohne einen eigenen ursprünglichen Gehalt würde ihm alle Kunst der Abstraktion doch nur zur Bildung empirischer Begriffe verhelfen. Nur solche könnten es sein, die virtuell angeboren wären, das heißt, die zu bilden der Verstand von sich aus die Möglichkeit mit sich bringt. Das heißt ja nichts anderes, als dem Verstand das Vermögen der Abstraktion zuschreiben, der Begriffsbildung durch Abstraktion. Bei der damaligen Lage der Psychologie konnte man in dieser Streitfrage nicht weiter vorwärtsdringen. Man gab schließlich auf beiden Seiten zu, daß wir nur durch Abstraktion zum Bewußtsein der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten gelangen. Aber man dachte sich diese Abstraktion auf beiden Seiten verschieden. Die Rationalisten suchten darin eine eigene Erkenntnisquelle und hätten ohne diese Auffassung auch nicht an der Behauptung festhalten können, daß der Verstand unser Wissen wirklich erweitern kann. Ebenso wurde das Wesen der Abstraktion aber auch mißverstanden von den Empiristen. Sie bemerkten ganz richtig, daß die hinsichtlich ihres Ursprungs umstrittenen notwendigen Wahrheiten nur im Laufe der Erfahrung klarwerden, daß das Bewußtsein um das Allgemeine und Notwendige das Letzte ist, zu dem wir nur stufenweise durch Abstraktion vom Bewußtsein um das Einzelne und Zufällige aufsteigen. Aber sie schlossen daraus fälschlicherweise, daß die Erfahrung den Erkenntnisgrund dieser Wahrheiten bildet. Sie verwechselten den an sich zufälligen Anlaß für das Eintreten einer Erkenntnis ins Bewußtsein mit der Quelle dieser Erkenntnis selbst.

Hierbei konnten sie sich freilich dem Anschein nach auf den Tatbestand berufen, wie er ihnen im Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis vor Augen trat. Wir können das Bestehen eines Naturgesetzes nur aus den beobachteten Tatsachen oder dem Experiment erschließen. Hier ist also die Beobachtung oder das Experiment wirklich der Erkenntnisgrund der erschlossenen Wahrheit. Vergleichen wir aber damit die Art der Abstraktion, die uns etwa auf ein mathematisches Gesetz führt! Man kann auch hier mit Recht sagen, daß wir nur durch Abstraktion von der Erfahrung zu der Einsicht in das Gesetz gelangen, in das Gesetz zum Beispiel, daß der Betrag einer Summe unabhängig ist von der Reihenfolge der Glieder, oder daß die gerade Linie die kürzeste Verbindung zweier Punkte ist. Zum Bewußtsein um ein solches Gesetz kommen wir nur durch Abstraktion von einzelnen Beispielen aus der

Erfahrung. Aber dieses Gesetz läßt sich hinsichtlich seines Erkenntnisgrundes doch auf keine Erfahrungsatsache stützen. Es gilt, wenn es überhaupt gilt, unabhängig von den Erfahrungsatsachen. Von den Gesetzen der Physik können wir das gleiche nicht sagen. Nur die Beobachtung gewährleistet uns ihre Gültigkeit. Um daher ein Gesetz, wie die genannten mathematischen, als gültig zu behaupten, unabhängig von allen Erfahrungen, von denen es abstrahiert worden ist, dazu müssen wir einen anderen Erkenntnisgrund als die Erfahrung haben. Die Abstraktion, die uns auf dieses Gesetz führt, kann hier nur die Bedeutung haben, daß sie die verschiedenen Erkenntnisarten, die sonst vermengt in unserem Geiste liegen, sondert und uns die eine getrennt von der anderen zum Bewußtsein bringt. Jedermann hat die Erkenntnis, daß eine Summe unabhängig ist von der Reihenfolge der Glieder, und jedermann hat die Erkenntnis, daß die gerade Linie die kürzeste Verbindung zweier Punkte ist; jedermann wendet solche Erkenntnisse täglich an. Aber nicht jeder ist sich dieser Erkenntnisse in abstracto bewußt. Er hat das Bewußtsein der Wahrheit dieser Gesetze nicht abge sondert von ihren einzelnen Anwendungen. Erst eine Abstraktion von den besonderen Fällen der Anwendung bringt sie ihm in ihrer Allgemeinheit zum Bewußtsein. Diese Abstraktion ist etwas anderes als die Induktion, die uns zur Erkenntnis der Naturgesetze führt. Diese erschließt in der Tat das Gesetz aus den Beobachtungen. Die Beobachtung spielt also hinsichtlich der Gültigkeit beider Arten von Gesetzen eine verschiedene Rolle. Die Erkenntnis des Naturgesetzes steht nicht unabhängig von der Beobachtung fest. Es hat in ihr wirklich seinen Erkenntnisgrund. Dieser Unterschied der beiden Arten der Abstraktion konnte damals noch nicht klarwerden, weil man auf beiden Seiten in der Annahme befangen war, daß jede Erkenntnis entweder aus den Sinnen oder aus dem bloßen Verstande entspringen mußte. Unter dieser Voraussetzung, die unausgesprochen auf beiden Seiten anerkannt wurde und gar nicht in die Diskussion gezogen wurde, offenbar, weil man sich ihrer gar nicht bewußt war als einer besonderen Voraussetzung, unter dieser Voraussetzung war man genötigt, entweder, um nicht die Leerheit des bloßen Verstandes verleugnen zu müssen, die Sinne allein als Erkenntnisquelle anzuerkennen, wie dies die Empiristen taten, oder aber die Existenz einer von den Sinnen unabhängigen Erkenntnis zu

behaupten und diese dann auf den bloßen Verstand zurückzuführen, wie dies die Rationalisten taten. Dies ist der Grund, weshalb man in dem Streit des Rationalismus und des Empirismus zu keiner Einigung gelangen konnte.

Wir wollen jetzt auf die dialektische Form dieses Streites selbst noch etwas tiefer eingehen, und wir wollen das darum tun, weil wir hier zum ersten Male auf ein bestimmt durchgeführtes und klar greifbares Beispiel eines Typus von dialektischen Streitfragen stoßen, wie wir ihn häufig wieder antreffen werden in unseren weiteren Betrachtungen. Es sind im Grunde einfache und genau zu überschauende Schlüsse, mit denen man in diesem Streit einander entgegentritt. Wir haben auf der einen Seite die Behauptung der Existenz von Erkenntnissen a priori, das heißt von Erkenntnissen, die nicht aus der Erfahrung geschöpft sind. Wir haben auf der anderen Seite die Behauptung von der ursprünglichen Leerheit des Verstandes, wie wir sie kurz nennen können, die Behauptung nämlich, daß der Verstand, das heißt das bloße Denkvermögen, von Haus aus keinen Gehalt an Erkenntnissen mitbringt.

Nun schließt man auf der einen Seite aus der Existenz von Erkenntnissen a priori auf die Existenz von Erkenntnissen aus bloßem Verstande und auf der anderen Seite aus der Unmöglichkeit von Erkenntnissen aus bloßem Verstande auf die Unmöglichkeit von Erkenntnissen a priori. Da »a priori« soviel bedeutet wie »nicht aus der Erfahrung entspringend«, so könnte man daher den letzten Satz auch positiv formulieren: Alle Erkenntnis entspringt aus der Erfahrung. Die Prämisse jeder Seite ist gerade das Gegenteil des Schlußsatzes der anderen Seite. Man begründet die eigene These dadurch, daß man sich einer indirekten Beweisführung bedient, das heißt man greift die These des Gegners an und schließt von der Falschheit der gegnerischen These auf die Richtigkeit der eigenen. Man geht aus von einer Widerlegung der gegnerischen Position, um daraus die Wahrheit der eigenen zu erschließen.

Dieser Übergang scheint rein logisch zu erfolgen, und darin liegt das anscheinend Zwingende der Argumentation auf beiden Seiten. Darum erscheint es hoffnungslos, diesen Streit zu entscheiden; denn auf beiden Seiten ist der gleiche Zwang.

Welches ist aber in Wahrheit der Grund dieses Zwanges? Es ist schon auffällig, daß hier ein Schluß anscheinend aus einer einzigen Prämisse

gezogen wird. Es läßt sich also vermuten, daß noch eine zweite Prämisse ins Spiel kommt, die versteckt dem Schluß zugrunde liegt. Und in der Tat behauptet die einzige ausgesprochene Prämisse im ersten Schluß die Existenz von Erkenntnissen *a priori*, der Satzsatz dagegen die Existenz von Erkenntnissen aus bloßem Verstand. Dieser Schluß ist zulässig nur, wenn jede Erkenntnis *a priori* eine Erkenntnis aus bloßem Verstand ist, wenn also — da umgekehrt gewiß jede Erkenntnis aus bloßem Verstand eine Erkenntnis *a priori* ist — der Begriff »Erkenntnis *a priori*« gleichgesetzt werden darf mit dem Begriff »Erkenntnis aus bloßem Verstand«. Damit ist die vermutete versteckte Prämisse aufgewiesen; sie lautet: Erkenntnis *a priori* ist identisch mit Erkenntnis aus bloßem Verstand. Diese Gleichsetzung ist aber auch die fehlende Prämisse für den zweiten Schluß, der aus der einen Voraussetzung, daß Erkenntnisse aus bloßem Verstand unmöglich sind, den Satzsatz ableitet, daß es keine Erkenntnisse *a priori* gibt, daß vielmehr alle Erkenntnis aus der Erfahrung entspringt.

Die Folgerung ist also auf beiden Seiten im Grunde die gleiche: Einmal wird aus der Bejahung einer Behauptung *a* auf die Bejahung einer anderen Behauptung *b* geschlossen, das andere Mal aus der Verneinung von *b* auf die Verneinung von *a*, in beiden Fällen unter der stillschweigend gemachten zusätzlichen Voraussetzung, daß die Behauptungen *a* und *b* inhaltlich dasselbe besagen.

Die unausgesprochene gemeinsame Prämisse beider Schlüsse, wonach Erkenntnis *a priori* identisch ist mit Erkenntnis aus bloßem Verstand, behauptet nun die Vollständigkeit der Disjunktion von Erkenntnis aus Erfahrung einerseits und Erkenntnis aus bloßem Verstand andererseits. Denn Erkenntnis *a priori* war ja definiert als Erkenntnis, die nicht aus der Erfahrung stammt. Wenn die Begriffe »Erkenntnis nicht aus Erfahrung« und »Erkenntnis aus bloßem Verstand« identisch sind, dann besteht in der Tat eine vollständige Disjunktion zwischen Erkenntnis aus Erfahrung und Erkenntnis aus bloßem Verstand und damit eine vollständige Disjunktion zwischen Erfahrung und Denken, zwischen Sinn und Verstand. Es gilt dann das »Tertium non datur«.

Diese Disjunktion wäre logisch gesichert, wenn von den Begriffen »Erkenntnis aus Erfahrung« und »Erkenntnis aus bloßem Verstand« der eine als die Negation des anderen definiert wäre. Wenn wir unter »Verstand«

die Quelle der Erkenntnisse verstünden, die nicht sinnlichen Ursprungs sind und also nicht aus der Erfahrung entspringen, dann wäre »Verstand« nur ein anderer Name für das Vermögen von Erkenntnissen a priori. Oder umgekehrt, wenn wir unter »Erfahrung« oder unter »Sinn« die Quelle der Erkenntnisse verstünden, die nicht aus bloßem Verstand entspringen, nun, dann hätten wir wieder eine logische vollständige Disjunktion zwischen Sinn und Verstand, und die Schlüsse bedürften keiner weiteren Voraussetzung. Damit sagen wir ja wieder nichts anderes, als daß man die beiden Begriffe »Erkenntnis a priori« und »Erkenntnis aus bloßem Verstand« vertauschen dürfte. Wir hätten dann dementsprechend dieselben Aussagen, wir hätten gar keine Schlüsse, sondern logische Identitäten, Sätze, die sich nur dem Wortlaut nach unterscheiden. Wir können auch sagen, wir hätten nur den trivialen Satz, wonach es sich widerspricht, das, was von dem Gegenstand eines Begriffes behauptet wird, von dem Gegenstand dieses Begriffes zu verneinen.

Aber so ist es offenbar nicht gemeint, sonst wäre dieser ganze Streit unverständlich. Der Verstand ist positiv verstanden als das Vermögen der Begriffe und also des Denkens. Daher ist das »Tertium non datur« nicht anwendbar. Wir schreiben logisch vollständige Disjunktionen nebeneinander:

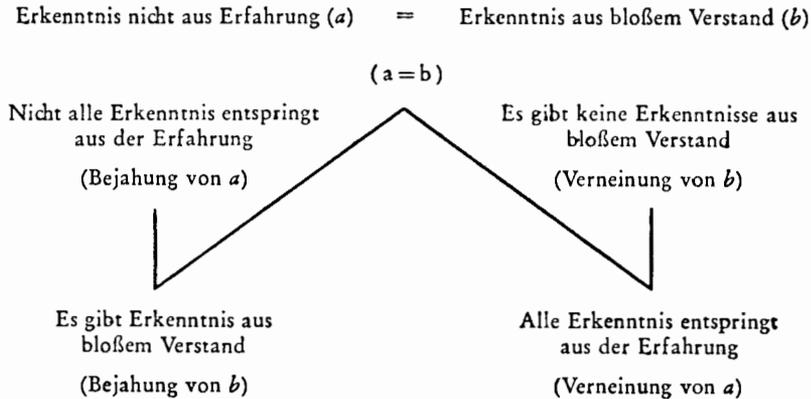
Erkenntnis aus bloßem Verstand	Erkenntnis nicht aus bloßem Verstand
Erkenntnis nicht aus Erfahrung	Erkenntnis aus Erfahrung

Wir haben zwei derartige Disjunktionen. Aber daß die untereinanderstehenden Begriffe sich decken, daß also Erkenntnis aus Erfahrung und Erkenntnis aus Verstand, oder, was dasselbe besagt, Erkenntnis nicht aus Verstand und Erkenntnis nicht aus Erfahrung vollständige Disjunktionen sind, das ist zunächst eine willkürliche Behauptung, die zumindest erst anderweitig begründet werden müßte. In dieser Behauptung liegt die versteckte Prämisse von der Vertauschbarkeit der Begriffe »Erkenntnis a priori« und »Erkenntnis aus bloßem Verstand«.

Wir haben hier also eine Erschleichung vor uns. Die unzweifelhafte Gewißheit des trivialen Satzes, der behauptet, daß die Bejahung von a und die Verneinung von a einander widersprechen, wird übertragen

auf den ihm untergeschobenen ganz anderen Satz, der den Widerstreit zwischen der Bejahung von a und der Verneinung von b behauptet.

Die erörterten logischen Zusammenhänge finden ihre Veranschaulichung in dem folgenden Schema:



In diesem Schema tritt uns zum ersten Mal eine Methode der Argumentation entgegen, die wir in der Geschichte der Philosophie häufig antreffen. Es wird sich als typisch erweisen, daß im Streit philosophischer Lehren die Vertreter beider Seiten die eigene Lehre nicht durch eine direkte Beweisführung, sondern durch die Widerlegung der entgegenstehenden Auffassung sicherzustellen suchen. Bei dieser indirekten Argumentation gelingt nun in vielen Fällen auf beiden Seiten der Übergang von der Bestreitung der Ansicht des Gegners zur Aufstellung der eigenen Behauptungen nur durch einen Schluß aus derselben stillschweigend vorausgesetzten unvollständigen Disjunktion, die der einen wie der anderen Partei auf Grund einer gemeinsamen Begriffsverschiebung verborgen bleibt. Hinter solchen Begriffsverschiebungen stehen in der Regel bestimmte Nominaldefinitionen, die einem Wort eine philosophische Bedeutung beilegen, ohne daß man dabei prüft, ob diese Worterklärung den Sinn trifft, in dem das Wort im gewöhnlichen Sprachgebrauch verwandt wird.

Auf das Schema einer solchen Antinomie lassen sich denn auch die meisten dialektischen Streitfragen zurückführen, die uns in der Geschichte der Philosophie begegnen und uns dort zu schaffen machen,

Streitfragen, über die nur darum von den Schulen so erfolglos gestritten wird, weil man gar nicht daran denkt, an der Richtigkeit der den beiden Parteien gemeinsamen Voraussetzung zu zweifeln, so daß die Strenge der Schlüsse, auf die man allein pocht, auf beiden Seiten gleich unanfechtbar bleibt. Die fragliche gemeinsame Voraussetzung einmal zu prüfen, darauf kommt man nicht, weil sie in den fraglichen Schlüssen explizite gar nicht auftritt. Nur der kann sie aufsuchen und prüfen, der schon damit rechnet, daß überhaupt noch eine stillschweigende und unbegründete Voraussetzung ins Spiel kommen könnte, und der bedenkt, daß sich hinter der durch bloße Worterklärungen eingeführten Begriffsbildung eine eigene Behauptung verbirgt. Hinter einer solchen willkürlichen Umdeutung des Wortsinnes verbirgt sich nämlich die Vertauschung zweier Begriffe. Diese Willkür rächt sich dadurch, daß man alsbald unvermerkt doch wieder den alten Begriff mit dem Wort bezeichnet, zu dessen Bezeichnung es früher diente, und dadurch die Eigenschaften, die den Gegenständen des einen Begriffs wirklich zukommen, überträgt auf die Gegenstände des anderen, scheinbar ohne daß es dazu eines Beweisgrundes bedürfte, weil dieser Übergang durch die vermeintliche Identität der Begriffe gesichert erscheint. Sich dieser versteckten Voraussetzung bewußt zu werden, das gelingt so schwer, eben weil sie nur entspringt aus der Nichtbeachtung der Verschiedenheit zweier Begriffe und daher auf die Selbstverständlichkeit der Identität eines Begriffes mit sich selber zurückzugehen scheint.

Die Identität eines Begriffes mit sich selber bedarf in der Tat niemals einer weiteren Begründung. Solange man also eine Identität der Begriffe vor sich zu haben glaubt, wird man nicht einsehen, warum hier noch eine weitere Begründung erforderlich sein sollte. Man kann darauf erst aufmerksam werden, wenn man einmal alle Sorge um richtiges Schließen beiseite läßt, alle Untersuchung der Konsequenzen zunächst einmal aufgibt und erst eine Erörterung der ins Spiel kommenden Begriffe anstellt, eine Erörterung, das heißt nicht eine willkürliche Nominaldefinition, die ja gerade die Gefahr in sich birgt, daß man durch Verwechslung des definierten Begriffes mit einem anderen, der durch dasselbe Wort bezeichnet wird, zu falschen Behauptungen kommt — eine Erörterung der wirklichen Bedeutung, in der man sich der Worte bedient bei solchen Schlüssen.

Die Notwendigkeit einer solchen Erörterung kann aber erst dem klar werden, der sich nicht von vornherein unter dem scheinbaren logischen Zwang einer einseitigen Schlußweise der Einsicht verschließt, daß sich derselbe logische Zwang für den gerade entgegengesetzten Schluß in Anspruch nehmen läßt. Erst diese Einsicht gibt den Anstoß dazu, die notwendige Erörterung durchzuführen.

Daß in unserem Beispiel eine solche versteckte Voraussetzung im Spiele ist und welche es ist, hat unsere Untersuchung ergeben. Ich will nur hinzufügen, daß wir wirklich bei beiden Schulen diese Voraussetzung gleichmäßig vertreten finden. Es läßt sich sehr leicht nachweisen, daß beide sie wirklich anerkennen, daß es nicht nur eine Konstruktion war, durch die wir dieses geschichtliche Phänomen vergewaltigen, indem wir ihm etwas unterschieben, was dabei nicht ins Spiel kam. Nur der Bedeutung, die diese Voraussetzung für die fraglichen Schlüsse hatte, der Rolle, die sie dabei spielte, war man sich nicht bewußt. Man war sich in beiden Schulen einig und blieb sich einig über das, was ich ihren versteckten gemeinsamen Ausgangspunkt nannte: daß nämlich jede Erkenntnis entweder aus dem Verstand oder aus den Sinnen entspringen müßte. Und die Meinungen gingen nur auseinander hinsichtlich der Zuteilung bestimmter gegebener Erkenntnisse an die eine oder andere dieser beiden Erkenntnisquellen. Auf diesen Unterschied reduziert sich der ganze Gegensatz beider Schulen.

Die Einteilung aller möglichen Erkenntnisse in diese beiden Grundklassen, Erkenntnisse aus dem Sinn und Erkenntnisse aus dem Verstand, kommt mit besonderer Klarheit zum Ausdruck bei Leibniz in seiner Einteilung der Wahrheiten in »vérités de fait« und »vérités de raison«, (Tatsachenwahrheiten und Vernunftwahrheiten) oder, wie er sie auch nannte, »vérités éternelles« und »vérités contingentes«, (ewige Wahrheiten und zufällige Wahrheiten).

Und dieselbe Einteilung finden wir auf der Seite der empiristischen Schule wieder, hier zwar meist in psychologischer Einkleidung formuliert, nämlich in der Einteilung der Erkenntnisquellen selber. Da stehen sich nach Lockes Ausdruck gegenüber: »sensation« und »reflection«.

Im Grunde ist dies übrigens gar nichts Neues in der Geschichte der Philosophie, sondern es erbt sich darin nur eine uralte Lehre weiter fort, die schon von Aristoteles, man kann sagen, axiomatisch festgestellt

worden ist: die Alternative zwischen Erfahrung und Logik. Die allgemeinen Prinzipien, so etwa sagt Aristoteles, aus denen wir auf das Besondere schließen, diese allgemeinen Prinzipien sind letzten Endes die logischen Grundsätze der Identität und des Widerspruchs. Und er unterscheidet demgemäß zwei Methoden der Wissenschaft: Die eine nennt er den Syllogismus und die andere die Induktion. Der Syllogismus, wie er ihn versteht, ist der Schluß vom Allgemeinen aufs Besondere; das ist die Leistung der Logik. Die Induktion ist umgekehrt für ihn der Übergang vom Besonderen zum Allgemeinen; das ist die Sache der Erfahrung.

Von Interesse ist hier noch, daß wir auf seiten der rationalistischen Schule noch zwei Richtungen unterscheiden können, gleichsam eine gemäßigte und eine extreme rationalistische Richtung. Es handelt sich um die Auffassung von dem Unterschied, den Leibniz bezeichnet als den Unterschied zwischen den *vérités de fait* und den *vérités de raison*. Nach der einen Auffassung, die ich die gemäßigte nenne, sind die beiden Klassen von Wahrheiten grundsätzlich verschieden, und ihr Auseinandertreten ist unvermeidlich für jede wie immer geartete Erkenntnis. Nach der anderen Auffassung, die ich die extreme nenne, handelt es sich bei diesem Auseinandertreten der beiden Klassen von Wahrheiten im Grunde nur um eine subjektive Eigentümlichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens, eine Eigentümlichkeit, die für eine vollkommene Intelligenz verschwinden müßte, für die nämlich nur die *vérités de raison* übrigblieben. Man dachte sich also die Sache hiernach so, daß zwar der Mensch infolge seiner natürlichen Beschränktheit an diese Trennung gebunden bleibt, so daß sie für ihn allerdings unüberwindlich ist, daß aber der göttliche Intellekt wirklich in der Lage sein müßte, diese Trennung aufzuheben und aus reinem Verstande auch die Wahrheiten zu entwickeln, die für uns zufällige Wahrheiten sind, Tatsachenwahrheiten, für deren Erkenntnis wir an den Sinn gebunden bleiben, daß es also in der Tat für Gott keine *vérités contingentes* gibt, sondern er jede Wahrheit als notwendige Wahrheit aus dem bloßen Begriff des Gegenstandes einzusehen vermag. So behauptet zum Beispiel Pascal, ein typischer Vertreter des extremen Rationalismus, daß es möglich sein müßte, jede Wahrheit zu beweisen, und daß der Grund, warum uns Menschen dies nicht gelingt, nur in der Unvollkommenheit des mensch-

lichen Verstandes liege. Ebenso lehrt Leibniz, daß es für den göttlichen Verstand möglich sei, rein logisch alle Wahrheiten einzusehen, also aus dem bloßen Begriff einer Sache deren sämtliche Eigenschaften zu entwickeln. Wenn uns Menschen dies nicht vergönnt sei, so liege das nur daran, daß unsere sinnliche Erkenntnis zu verworren sei, als daß wir die Zusammensetzung der Begriffe aus ihren Elementen deutlich genug auffassen könnten, um alle Merkmale der unter einen Begriff fallenden Gegenstände aus diesem Begriff zu entwickeln. Leibniz sieht also in der Verworrenheit der sinnlichen Erkenntnis gegenüber der Verstandeserkenntnis den Grund dafür, daß uns die Trennung zwischen *vérités de fait* und *vérités de raison* unüberwindlich bleibt.

II. DESCARTES ALS BEGRÜNDER DER ERKENNTNISTHEORIE

Wir haben den Streit zwischen den Rationalisten und Empiristen bisher nur von seiner psychologischen Seite betrachtet. Er hat aber eine weitergehende, nämlich erkenntnistheoretische Bedeutung. Worauf es den Streitenden ankam, das war noch etwas anderes als nur die Feststellung des psychologischen Tatbestandes hinsichtlich der angeborenen Ideen. Das war nämlich das Problem der Wahrheitskriterien. Und in diesem Sinne hat denn der Streit eine auch geschichtlich noch weiterreichende Bedeutung, über das Problem der angeborenen Ideen hinaus. Diese erkenntnistheoretische Bedeutung muß uns jetzt beschäftigen.

Wir tun da am besten, uns ein wenig vertraut zu machen mit der Auffassung des eigentlichen Begründers dieser ganzen erkenntnistheoretischen Schule, die, man kann sagen, die Rationalisten und Empiristen gemeinsam umfaßt. Sie sind alle Schüler des Descartes in dieser Hinsicht geblieben.

Man findet die Entwicklung dieser Gedanken am schönsten dargestellt in Descartes' »Meditationen«. Der Gedankengang, den er hier einschlägt, läßt sich etwa folgendermaßen zusammenfassen:

Der Ausgangspunkt ist der Zweifel. Das Ziel ist die Gewißheit. Um zur Gewißheit zu gelangen, zweifeln wir zunächst an allem; wir zweifeln, bis wir an einen Punkt kommen, wo der Zweifel unmöglich wird, weil er sich selbst aufhebt. Dies ist der einzige Weg zur Gewißheit.

Eine solche Schranke für die Möglichkeit des Zweifels entdeckt nun

Descartes wirklich. Er findet sie in der Tatsache des Zweifels selber, in dem »cogito«, »Ich denke«. Ich mag nämlich zweifeln, woran ich will, daran, daß ich zweifle, kann ich nicht wieder zweifeln. Hier ist die Evidenz vollkommen. Hier würde ein Widerspruch entstehen, wenn wir sie leugnen würden; denn um sie zu leugnen, müßten wir doch wieder zweifeln und also denken.

Hier haben wir also eine vollkommen klare und deutliche Einsicht in die Wahrheit. Diese Klarheit und Deutlichkeit ist es, was das Kriterium der Gewißheit ausmacht. Jede »Perception«, wie er sagt, die an Klarheit und Deutlichkeit dieser gleichkommt, muß auch die gleiche Wahrheit für sich in Anspruch nehmen. Und eine solche Evidenz besteht in der Tat für alle Ideen, soweit wir uns darauf beschränken, ihre Anwesenheit in unserem Geiste festzustellen, und solange wir uns des Urteils über die Existenz von etwas außerhalb unserer Gedanken enthalten.

Wir bleiben indessen nicht auf diese Gewißheit des bloßen Selbstbewußtseins beschränkt. Unter den Ideen, die wir in uns finden, ist nämlich auch die des vollkommenen Wesens, die Idee Gottes. Diese Idee hat ihre Ursache weder in uns selbst noch in irgendwelchen äußeren, endlichen Dingen. Die Ursache kann andererseits nicht weniger vollkommen sein als die Wirkung. Infolgedessen schließt Descartes auf die Existenz Gottes als der Ursache der Idee des göttlichen Wesens in uns. Nun würde es aber der Vollkommenheit Gottes widersprechen, wenn der Klarheit und Deutlichkeit der Ideen, die uns durch ihn zuteil geworden sind, nicht auch Wahrheit entspräche. Also verbürgt die Wahrhaftigkeit Gottes die Wahrheit der klaren und deutlichen Ideen in uns. Sie schließt die Möglichkeit einer Täuschung hier aus.

Auf diese Weise wird also zwar nicht die Möglichkeit des Irrtums überhaupt bestritten. Vielmehr führt Descartes den Irrtum zurück auf die eigene Willkür des Urteilenden, vermöge deren er abweicht von den klaren und deutlichen Ideen, die nicht auf Täuschung beruhen können. Descartes hat hier sehr richtig die Willkürlichkeit in ihrer Bedeutung für die Urteilsbildung erkannt. Und diese psychologische Erkenntnis bleibt ein wissenschaftliches Verdienst, auch wenn wir von der theologischen Deutung vermittels der Freiheit des Willens hier absehen.

So kommt also Descartes zur Idee Gottes als dem höchsten Punkt,

von dem aus, wie er sagt, eine vollkommene Philosophie alles erklären und ableiten müßte. Hier tritt bei ihm schon deutlich jenes eigentümliche Ideal der Philosophie auf, das uns noch weiterhin in schärferer Ausprägung begegnen wird, das Ideal der Einheit des Systems alles Wissens, nach mathematischer Methode aus einem höchsten Prinzip abgeleitet. Dieses eine höchste Prinzip wäre die Idee der Gottheit, und die logische Ordnung des Systems, das darauf errichtet wird, würde der realen Ordnung hinsichtlich der Abhängigkeit der Dinge selber entsprechen, der logische Grund im System dem Seinsgrund in der Welt, so wie Spinoza diesen Gedanken später sehr deutlich ausgeführt hat.

Wir kommen hier also auf den logischen Rationalismus in der Metaphysik in seiner bestimmtesten Form.

Wir wollen die metaphysische Bedeutung dieses logischen Rationalismus noch etwas weiter verfolgen, wenigstens in bezug auf die beiden metaphysischen Hauptbegriffe, um die sich der Streit dialektisch weiter dreht. Das sind die Begriffe der Substanz und der Kausalität. Die Idee der Substanz ist nach Descartes die Idee eines Dinges, das so existiert, daß es keines anderen bedarf, um zu existieren — wovon dann die letzte Konsequenz ist, daß es nur eine einzige Substanz geben kann, die Substanz Gottes, während alle anderen Wesen nur unter Gottes Mitwirkung existieren können.

Der logische Rationalismus zeigt sich ähnlich auch in der Anwendung des Begriffes der Kausalität. »Es kann keine Bewirkung geben«, sagt Descartes, »die nicht für den Verstand einsehbar wäre.« Noch schärfer hat diesen Gedanken Geulincx verfolgt, einer von den Schülern Descartes', wenn er sagt, daß es unmöglich sei, daß jemand etwas bewirkt, von dem er nicht weiß, wie es geschieht. Nach dieser Auffassung, wonach also keine Bewirkung möglich ist, die nicht vom Verstand eingesehen werden kann, kann es keine unmittelbare Einwirkung einzelner Dinge aufeinander geben; denn die Möglichkeit einer solchen läßt sich nicht durch den bloßen Verstand einsehen. Alle Einwirkung kann also nur durch Vermittlung der Allwirksamkeit Gottes möglich werden. Hiervon wird dann das Postulat der grundsätzlichen Trennung von Körperlichem und Geistigem eine einfache Folge. Körperliches kann nicht auf Geistiges einwirken und Geistiges nicht auf Körperliches.

Im übrigen sind die Konsequenzen dieser Gedanken in interessanter

Weise weiterentwickelt worden von Descartes' Schülern Geulincx und Malebranche. Sie wurden dadurch zu ihrem System des Occasionalismus geführt, wonach nur die Vermittlung Gottes die Einwirkung der Dinge selbst möglich macht, die also im Grunde gar keine Einwirkung der Dinge selbst ist, sondern eine prästabilisierte Harmonie, die ihrerseits auf die Wirksamkeit Gottes zurückgeht.

Bei Descartes selbst macht sich die Konsequenz dieser Gedanken besonders deutlich bemerkbar in seiner Ansicht von der Körperwelt. Die Substantialität der Körper muß nämlich danach für ihn überhaupt entfallen. Der Körper fällt für ihn zusammen mit einem begrenzten Raumteil. Er ist nichts anderes als eine Determination des allgemeinen Raumes, wobei dieser allgemeine Raum eine eigentümlich schwebende Bedeutung hat. Er erscheint bei Descartes wie ein allgemeiner Begriff, wo also der Raum das Allgemeine ist und die einzelnen Körper das Besondere, wo aber doch zugleich das Verhältnis des Teiles zum Ganzen gilt. Der einzelne Körper ist ein Teil, eine Eingrenzung des allgemeinen, des ganzen Raumes. Der Körper ist also durch ausschließlich geometrische Bestimmungen charakterisiert. Diese sind in jeder Hinsicht klar und deutlich erfassbar, im Gegensatz zu den sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten, die dunkel und verworren sind und nur erkennbar aus der Einwirkung auf unseren Geist, der sich bei ihrer Aufnahme passiv verhält, im Gegensatz zur willkürlichen Tätigkeit des Urteilens. Wir stehen damit im Grunde schon bei der Unterscheidung der primären und sekundären Qualitäten, wie sie später von Locke formuliert worden ist.

Erkenntnistheoretisch hängt damit ohne weiteres zusammen die Lehre von der verschiedenen Bedeutung der inneren und der äußeren Wahrnehmung. Die äußere Wahrnehmung ist im Gegensatz zur Aktivität der Willkür ein passiver Zustand, also unmittelbar nur eine Affektion in uns. Als solche ist zwar sie selbst mit Evidenz erkennbar, aber nicht das sie Bewirkende außer uns.

Auch hier ist der Gedanke in konsequenter Form erst von Malebranche ausgesprochen worden. Nach ihm erkennen wir die Körperwelt eigentlich überhaupt nicht. Es gibt von ihr keine unmittelbare Erkenntnis, sondern nur eine solche vermittelt der Idee in uns. Wir erkennen nur die Idee von dem Körper und auch dies nur durch die göttliche Ver-

mittlung, vermöge der Harmonie zwischen den Ideen in uns und den Ideen Gottes, die die Körperwelt ausmachen. Diese Erkenntnis beruht auf der Fähigkeit unseres Geistes, in ähnlicher Weise teilzuhaben an dem allgemeinen göttlichen Geist, wie nach Descartes der einzelne Körper teilhat an dem allgemeinen Raum, der nichts anderes ist als ein allgemeiner Körper.

Wir sehen, wie hier der Realismus des Allgemeinen dauernd weiterwirkt. Worauf es mir ankommt im weiteren Verlauf, ist, zu zeigen, daß sogar auch die empiristische Schule, was die dialektischen Hilfsquellen und Grundvoraussetzungen betrifft, ihr Gedankengut ebenso sehr den Lehren des Descartes entlehnt wie die rationalistische Schule. Man hat Descartes mit Recht den Vater der neueren Philosophie genannt. Das trifft wirklich zu, wenn man wenigstens das Urteil am Erfolg orientiert. Das wird uns aber gleich ein lehrreiches Beispiel dafür sein, was dieser Maßstab des Erfolges bedeutet, wenn es sich um die Feststellung des wissenschaftlichen Fortschritts handelt. Unter dem Gesichtspunkt des wissenschaftlichen Fortschritts betrachtet, ist die ganze neuere Philosophie, die Philosophie, wie sie zeitlich auf das Auftreten des Decartes folgt, im Grunde nichts anderes als ein ständiges und ein immer von neuem einsetzendes Ringen des Gedankens einer vorurteilsfreien und eben darum kritischen Philosophie mit den von Descartes gleichsam axiomatisch festgestellten Dogmen, Dogmen, die eben darum, weil sie als selbstverständlich gelten, als unverdächtig übernommen und fortgeerbt werden und lange Zeit auch die größten und selbständigsten Denker in ihren Bann geschlagen haben. Man kann sagen, daß das ganze Unternehmen der Kantischen Reformation der Metaphysik durch die Kritik der Vernunft bei Kant selbst noch an diesem Umstand gescheitert ist, dem Umstand, daß Kant sich nicht loszureißen vermocht hat von den Dogmen der Philosophie des Descartes. Womit es denn durchaus in Übereinstimmung steht, daß derjenige Nachfolger Kants, der diesen großen Fortschritt getan hat und die wissenschaftliche Philosophie befreit hat von der Dogmatik des Descartes, daß er, Jakob Friedrich Fries, in der Überlieferung bis heute sozusagen unbekannt geblieben ist. Aus diesem Grunde wird für uns die Kritik der Descarteschen Dialektik so besonders wichtig. Die Kritik dieser erkenntnistheoretischen Lehre ist nach dem bisher Ausgeführten nicht schwierig.

Eine unbefangene Würdigung dieser Lehre nämlich läßt nicht verkennen, daß das ganze Gebäude, das wir vor uns haben, auf einem logischen Zirkel errichtet ist. Denn der Schluß auf das höchste Wahrheitskriterium, der Schluß auf Gottes Wahrhaftigkeit als Grund der Zuverlässigkeit der klaren und deutlichen Ideen in uns, dieser Schluß ruhte ja erst auf der vorausgesetzten Richtigkeit einer klaren und deutlichen Idee. Nur vermöge des Zutrauens zu einer solchen sind wir ja zu dem Schluß auf die Existenz Gottes gekommen. Wir dürfen also nicht umgekehrt auf das Ergebnis dieses Schlusses unser Zutrauen zu dem Ausgangspunkt des Schlusses gründen, zur »perceptio clara et distincta« selber.

Übrigens ist dieser Begriff der »perceptio clara et distincta« mit einer verhängnisvollen Zweideutigkeit belastet, einer Zweideutigkeit, die den Lehren der Nachfolger des Descartes allen ihr Gepräge gegeben hat, die ungeklärt geblieben ist bis auf die eigentlichen Begründer der kritischen Philosophie, ja, die selbst die tiefste Ursache dafür ist, daß die Begründung der kritischen Philosophie sich geschichtlich so weit hinausgeschoben hat. Hier liegt das Haupthindernis, das allen Bestrebungen im Wege stand, einen gemeinsamen Weg zur wissenschaftlichen Begründung der Metaphysik zu finden. Man sieht nämlich nicht, handelt es sich hier wirklich um innere Wahrnehmung, der doch recht eigentlich Descartes die Klarheit und Deutlichkeit zuschreibt, die den Ausgangspunkt aller Gewißheit kennzeichnen soll, oder handelt es sich um Reflexion? Es sind zwei Gegensätze, die damals noch nicht in ihrer Verschiedenheit den Denkern zum Bewußtsein kamen und die deshalb ständig miteinander vermengt wurden und deren Vermengung die Ursache der fraglichen Doppeldeutigkeit ist: Es handelt sich einmal um den Gegensatz zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung und andererseits um den Gegensatz zwischen Wahrnehmung und Denken. Die Verwechslung dieser beiden Unterscheidungen verführt dazu, daß man die äußere Wahrnehmung dem Denken gegenüberstellt und dabei die innere Wahrnehmung mit dem Denken verwechselt, indem man einseitig und zunächst allein den Unterschied beachtet, der ja in der Tat leichter ins Auge fällt, den Unterschied zwischen Wahrnehmung und Denken. Man übersieht dabei den Unterschied zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung und kommt so leicht dazu, die innere Wahr-

nehmung dem Denken zuzuschreiben, um sie von der äußeren Wahrnehmung zu unterscheiden. Diese Zweideutigkeit spielt nun eine große Rolle für die Begründung der ewigen Wahrheiten. Diese Aufgabe sollte gelöst werden, indem man an die Evidenz und Klarheit der »perceptio clara et distincta« anknüpfte. Bei Descartes selbst leitet sich die Sicherheit dieser klaren und deutlichen Ideen von der Evidenz her, nämlich von ihrem intuitiven Charakter, den er wirklich für sie in Anspruch nimmt, weil ihm hier die innere Wahrnehmung vorschwebt. Aber mit dem intuitiven Charakter soll doch der rationale verbunden sein, und den kann sie wieder nur davon haben, daß ihm die Reflexion vorschwebt, im Gegensatz zur inneren Wahrnehmung. Die innere Wahrnehmung würde ja als Wahrnehmung nur auf einzelne und zufällige Wahrheiten gehen, uns also keine ewigen Wahrheiten lehren können. Dieser Sachverhalt ist erst Jahrhunderte später aufgeklärt worden; aber hier liegt doch die Stelle, an der sich über kurz oder lang daher die Schulen trennen mußten. Man mußte sich entscheiden, ob man die Unbestimmtheit dadurch beseitigen wollte, daß man sich an die innere Wahrnehmung, oder dadurch, daß man sich an die Reflexion hielt. Aber die Unbestimmtheit wurde nicht so bald bemerkt und wirkte lange hindernd und verwirrend nach.

Es bleibt überhaupt rätselhaft, wie man zu einer metaphysischen Gewißheit von dieser Stelle aus gelangen sollte. Denn im ersten Fall, wenn man sich für die innere Wahrnehmung als Ausgangspunkt entscheiden wollte, so war man im Grunde an den Empirismus verloren. Es bleibt nämlich ein Widerspruch, auf innere Wahrnehmung ewige Wahrheiten gründen zu wollen. Das hieße nichts anderes, als rationale Erkenntnis auf empirische zurückführen zu wollen. Um so interessanter ist es, daß dennoch dieser Versuch gemacht worden ist. Er ist in besonders bestimmter Form später unternommen worden von Tschirnhaus. Er hat den Versuch durchgeführt, an die innere Wahrnehmung die rationalen Wissenschaften der Metaphysik anzuknüpfen, die rationale Psychologie, die rationale Kosmologie und die rationale Theologie, ein Versuch also, auf eine psychologische Tatsache die rationale Wissenschaft der Metaphysik zu gründen. Ähnliche Versuche finden wir auch weiter vor. Noch zu Kants Zeiten hat Tetens eine psychologische Theorie entwickelt, die im Grunde, wenn auch in feinerer Form, auf demselben

Gedanken beruht. Bei ihm sind nämlich die ewigen Wahrheiten nichts anderes als der Ausdruck einer subjektiven Denknöwendigkeit und lassen sich insofern zurückföhren auf die Naturgesetze des Denkens, die ihrerseits durch innere Erfahrung erkannt werden.

Im anderen Fall, wenn man sich für die Reflexion als Ausgangspunkt entscheidet, im Gegensatz zur inneren Wahrnehmung, dann sind wir angewiesen auf die reine Logik, und es wird wiederum unerfindlich, woher der Gehalt kommen soll für die gesuchte Metaphysik. Denn über die Unfruchtbarkeit des bloßen Syllogismus war man sich mittlerweile einig geworden durch die Kritik an der Scholastik.

In der Richtung dieser logizistischen Versuche liegt der Gedanke des Descartes, so lange zu zweifeln, bis er auf eine Schranke für die Möglichkeit des Zweifels stoßen werde. Er findet sie in der Behauptung, daß ein weitergehender Zweifel sich selbst aufheben würde. Das heißt also, streng genommen, daß ein weitergehender Zweifel scheitern würde an der bloßen Logik, nämlich an einem Widerspruch. Wir wollen zusehen, wie es sich mit dieser Behauptung verhält. Es liegt hier ein Gedanke vor, der in verwandter Form in der Geschichte der Philosophie häufig wiederzufinden ist, übrigens auch schon vor Descartes, nämlich überall da, wo man mit rationalistischen Mitteln den Skeptizismus zu widerlegen unternimmt, so schon bei Platon in seiner Widerlegung der Sophistik.

Wir können Descartes ohne weiteres so viel zugeben, daß die Tatsache des Denkens bereits genügt, um in ihrer Feststellung volle Gewißheit zu finden, nämlich eben die Gewißheit der Tatsache des Denkens. Aber diese Gewißheit ist darum durchaus nicht logisch oder überhaupt rational gesichert, sondern ausschließlich durch innere Wahrnehmung. Die Verneinung der fraglichen Feststellung, des Satzes also: »Ich denke«, kurz der Satz: »Ich denke nicht«, schließt keinen inneren Widerspruch ein, sondern er widerspricht nur der anderweitig feststehenden Gewißheit, daß ich denke, einer Gewißheit, die also unabhängig von allen logischen Erwägungen in der Tat feststeht auf Grund innerer Wahrnehmung, nämlich der Wahrnehmung der Tatsache des Denkens. Rational, das heißt unabhängig von der Wahrnehmung, können wir nur die Aussage machen: »Wenn ich denke, dann denke ich«, womit wir aber hier nicht von der Stelle kommen. Erst wenn der Vordersatz: »Wenn

ich denke«, auf Grund innerer Wahrnehmung Assertion erlangt, dann können wir auch auf den Nachsatz schließen, der ja aber nur eine Wiederholung des Vordersatzes darstellt und uns also nichts anderes erkennen läßt als das, was wir doch erst durch innere Wahrnehmung erkennen mußten, um seiner überhaupt gewiß zu werden. Um nämlich diesen hypothetischen Satz anwenden und auf den Nachsatz schließen zu können, dazu müssen wir das, was im Nachsatz steht, anderweitig durch innere Wahrnehmung sichergestellt haben. Ich habe gezeigt, daß in der Verneinung des Satzes: »Ich denke«, kurz in dem Satz: »Ich denke nicht« kein logischer Widerspruch liegt. Wie erklärt sich nun der Anschein, daß dem doch so sei, dieser in der Geschichte der Philosophie immer wieder irreführende Anschein? Um darüber Klarheit zu erlangen, will ich eine Stelle wörtlich anführen, an der Descartes seine Argumentation entwickelt. (Diese Stelle befindet sich in den »Regeln zur Leitung des Geistes« in der zwölften Regel.) Da heißt es:

»Wenn zum Beispiel Sokrates sagt, er zweifle an allem, so folgt daraus mit Notwendigkeit, daß er also zum mindesten dies ein-
sieht, daß er zweifelt.«

Nun ist es klar, wenn Sokrates sagt, er zweifle an allem, so hebt sich diese Aussage selbst auf. Denn wenn es wahr ist, daß er an allem zweifelt, so heißt das ja so viel, daß es für ihn keine Gewißheit gibt. Wie könnte er also diese Gewißheit haben, daß er an allem zweifelt. Entweder hat er eine Gewißheit, dann zweifelt er nicht an allem, oder er zweifelt an allem, dann hat er keine Gewißheit und also auch nicht die, daß er an allem zweifelt. Die Frage war aber nicht: Wohin kommen wir, wenn wir sagen, daß wir an allem zweifeln, sondern: Wohin kommen wir, wenn wir an allem zweifeln? Dann kommen wir gewiß niemals zu der Erkenntnis, daß wir an allem zweifeln.

Wir müssen also zwei Sätze unterscheiden, den Satz *A*: »Sokrates zweifelt an allem« (mit anderen Worten: »Sokrates weiß nichts«) und den Satz *B*: »Sokrates weiß, er zweifelt an allem« (mit anderen Worten: »Sokrates weiß, daß er nichts weiß«). Der Satz *B* hebt sich selbst auf. Es ist ein Widerspruch, daß jemand weiß, daß er nichts weiß. Anders steht es mit dem Satz *A*. Es ist kein Widerspruch, wenn man nichts weiß. Und aus dem Widerspruch des Satzes *B* folgt das und nur das,

daß Sokrates dasjenige, was er nach diesem Satz zu wissen meint, in der Tat nicht weiß, nämlich nichts zu wissen. Es widerspricht sich und ist daher unmöglich, daß jemand weiß, daß er nichts weiß. Aber daraus folgt nicht, daß es ein Widerspruch und unmöglich ist, daß jemand nichts weiß.

Der Schein des Widerspruchs und damit der Schein der Fruchtbarkeit dieses indirekten Beweises entsteht nur durch die Verwechslung der beiden Sätze, dadurch, daß man dem widerspruchsfreien Satz *A* den anderen *B* unterschiebt, wonach das Subjekt von *A* um das weiß, was in *A* ausgesagt wird. Man erhält dadurch einen Widerspruch, aber einen Widerspruch, aus dem niemals auf die Falschheit des Satzes *A* geschlossen werden kann, sondern immer nur auf die Falschheit des Satzes *B*. Was hier aber bewiesen werden sollte, war die Falschheit des Satzes *A*, war die Behauptung, daß wir doch eine Gewißheit haben.

Die Widerlegung des Satzes *A* ist nicht mit rein logischen Mitteln möglich. Das ist das Ergebnis unserer Kritik.

Es verhält sich mit der vermeintlichen metaphysischen Fruchtbarkeit des Satzes: »Ich denke« daher nicht anders als mit der irgendeiner beliebigen anderen empirischen Behauptung, weshalb denn dem Descartes schon mit vollem Recht von Zeitgenossen entgegnet worden ist, er hätte ebenso gut wie von dem Satz: »Ich zweifle« von dem Satz ausgehen können: »Ich atme« oder: »Ich gehe spazieren«.

Bei dieser Kritik habe ich ganz außer Betracht gelassen, daß aus der Tatsache des Denkens natürlich nicht, wie Descartes meinte, die Tatsache des denkenden Wesens folgt, worauf es ihm für seine metaphysischen Zwecke wesentlich ankam. Wir wollten uns ja bei unseren Untersuchungen an die dialektischen Grundlagen eines philosophischen Systems halten und nicht an seine metaphysischen Konsequenzen.

Welche Bedeutung hat es aber für uns, daß wir uns so eingehend mit diesen Gedankengängen beschäftigen, die noch nicht einmal die Geschichte unserer Wissenschaft, sondern nur deren Vorgeschichte betreffen? Was wir gewonnen haben, ist die Einsicht, wieviel abhängen kann von einer solchen anscheinend unverfänglichen und deshalb unverdächtigen und gar nicht diskutierten Voraussetzung, wie hier bei Descartes von der Vorzugsstellung der inneren Wahrnehmung. Die innere Wahrnehmung erscheint hier als die einzige unmittelbare Erkenntnis. Die

Erkenntnis durch äußere Wahrnehmung dagegen erscheint als eine nur vermittelte Erkenntnis. Die äußere Wahrnehmung war nach dieser Lehre ein bloß passiver Zustand, eine Einwirkung auf unseren Geist, die durch innere Wahrnehmung recht wohl erkennbar ist, aber selbst keine unmittelbare Erkenntnis enthält, sondern nur einen Rückschluß erlaubt, einen an und für sich nicht gesicherten Rückschluß auf die Ursache dieser Einwirkung auf unseren Geist.

Diese Ansicht von der Mittelbarkeit der Erkenntnis durch äußere Wahrnehmung ist viel älter als die Lehre des Descartes. Sie geht im Grunde zurück auf den griechischen Philosophen Demokrit. Schon Demokrit lehrte, daß die Sinneswahrnehmung dadurch entsteht, daß die äußeren Gegenstände in unserem Geist Abbilder hervorrufen. Diese Ansicht ist die Folge einer naiven Anwendung des Kausalitätsgesetzes, nämlich seiner Anwendung auf das Verhältnis von Gegenstand und Erkenntnis. Denn der Gegenstand erscheint hier als die Ursache, die Erkenntnis als die Wirkung, wo denn die Frage unvermeidlich wird, mit welchem Recht wir von der Wahrnehmung, die zunächst allein gegeben ist, auf deren Ursache zurückschließen. Aus dieser Verlegenheit entsteht dann das große Bedürfnis nach einer erkenntnistheoretischen Begründung für unsere Erkenntnis der Außenwelt überhaupt. Dies sind jedoch alles Künsteleien, hervorgerufen zutiefst durch das Bedürfnis, einen Weg zur objektiven Gewißheit zu finden auf Grund der Voraussetzung, daß uns ursprünglich nur subjektive Vorstellungen gegeben sind, hinsichtlich deren das Problem entsteht, wie weit ihnen objektive Wahrheit zugeschrieben werden darf und wie es möglich sei, die objektive Wahrheit zu den subjektiven Vorstellungen hinzuzuschaffen. Dafür wird ein Kriterium erforderlich, ein allgemeines Kriterium der Wahrheit überhaupt. Dieses Kriterium zu suchen, ist das Problem der Erkenntnistheorie.

Dieses Problem hat sich fortgeerbt seit der Zeit, wo es Descartes in aller Schärfe als erster stellte, bis auf die Gegenwart. Es beherrscht bis heute die Köpfe der Philosophen. Nicht nur das Problem, sondern auch die Lösung des Descartes ist bis heute, wenigstens in weitem Umfange, vorherrschend. Ein angesehener Philosoph unserer Zeit, und zwar einer von denen, die durch die Klarheit und Nüchternheit ihrer Philosophie dieses Ansehen verdienen, Franz Brentano, der getreulich in den Fuß-

tapfen des Descartes gewandelt ist, beginnt eine seiner reifsten Schriften (»Versuch über die Erkenntnis«) mit den Worten:

»Als Descartes zur modernen Philosophie die Anregung gab, machte er es ihr zur Pflicht, keinen Satz, der nicht unmittelbar evident ist, ohne Beweis zuzulassen. Die Forderung erscheint voll berechtigt.«

Mit welcher despotischen Macht ein solches Dogma die Köpfe beherrscht und allem freien Denken den Weg abschneidet, dafür kann man gar kein schlagenderes Beispiel finden als diese beiden Sätze. »Die Forderung erscheint voll berechtigt.« Was läge näher, als diese voll berechtigt erscheinende Forderung wenigstens auf den ersten ausgesprochenen Satz selber anzuwenden und zu fragen: Wo ist der Beweis für den eben ausgesprochenen Satz? Oder — in Ermangelung eines solchen Beweises —: Wo ist seine Evidenz? Eine Frage, die man nur zu stellen braucht, um sie zu verneinen; denn bei dieser Forderung kann sehr wenig von Evidenz die Rede sein.

III. DIE EMPIRISTISCHE ERKENNTNISTHEORIE BEI LOCKE UND BERKELEY

Wir haben Erkenntnistheorie der rationalistischen Schule, und zwar bei dem Begründer dieser Schule kennengelernt. Wir wollen noch das empiristische Spiegelbild betrachten, indem wir einen Blick werfen auf die erkenntnistheoretische Lehre von Locke. Wir werden dann in der Tat gar nicht so sehr Verschiedenes finden von dem, was wir bei Descartes gefunden haben.

Locke ist sich ganz einig mit den Rationalisten darin, daß das Kriterium der ewigen Wahrheiten nur bestehen kann in der Übereinstimmung oder dem Widerstreit von Ideen. Die ewigen Wahrheiten werden erkannt durch Vergleichung klarer und deutlicher Ideen. Und alles allgemeine Wissen beruht in der Tat allein in der Betrachtung unserer eigenen abstrakten Ideen.

Diese Grundauffassung hat zwei Folgen, die denn auch beide von Locke mit großer Klarheit entwickelt werden.

Erstens nämlich: Die Erkenntnis ewiger Wahrheiten, soweit wir solcher überhaupt fähig sind, ist nicht hinreichend zur Erkenntnis irgendeines realen Daseins. Die sinnliche Wahrnehmung, die schon an der erörterten Stelle, wo die verhängnisvolle Zweideutigkeit in der Lehre des Descartes liegt, das Übergewicht über die Reflexion zu gewinnen beginnt, die sinnliche Wahrnehmung geht ja nur auf Ideen in uns, und von da aus ist kein zwingender Schluß möglich auf die Existenz irgendwelcher äußeren Dinge, die solche Ideen in uns bewirken. »Denn«, so sagt Locke wörtlich, »es gibt keine notwendige Verbindung zwischen dem realen Dasein und irgendeiner Idee in unserem Bewußtsein.« Es sei zwar eine für praktische Zwecke hinreichende Wahrscheinlichkeit möglich im Urteilen über die äußeren Dinge, aber unter keinen Umständen eine wirkliche Wissenschaft, eine Wissenschaft von der Körperwelt. Er lehrt also, konsequent, die Unmöglichkeit der Physik.

Die zweite Folge jener allgemeinen Auffassung ist diese: Es gibt ewige Wahrheiten. Solche sind für uns erkennbar, nämlich als Sätze über Verhältnisse von Vorstellungen. Auf solchen Sätzen beruht die Wissenschaft der Mathematik. Die Mathematik bleibt somit als Wissenschaft unangefochten in Geltung. Ja, nach ihrem Muster wird es einmal möglich sein, auch die Moral als strenge Wissenschaft aufzubauen. Auch diese enthält sich ja aller Urteile über reales Dasein. Die unmittelbare Erkenntnis vom Verhältnis zweier Vorstellungen hinsichtlich Übereinstimmung oder Widerstreit nennt Locke die Intuition und die mittelbare, mit Hilfe von Zwischengliedern erschlossene, die Demonstration.

Die Möglichkeit der Erkenntnis ewiger Wahrheiten steht darum unwandelbar fest, weil, wie wir auch nach unserer Willkür uns unsere Ideen bilden mögen, »dieselben Ideen unwandelbar dieselben Verhältnisse zueinander haben«.

Wenden wir uns hier gleich der Kritik zu, so finden wir in dieser Lehre eine merkwürdige Unklarheit, ähnlich wie im Grunde schon bei Descartes. Entweder nämlich — wenn wir die mathematischen Sätze als Beispiele ewiger Wahrheiten nehmen — beziehen sich solche Sätze wirklich nur auf unsere Vorstellungen, dann bleibt es unbegreiflich, wie sie auf äußere Gegenstände anwendbar sind, auf körperliche Gebilde, die doch ihrerseits offenbar nicht Vorstellungen in uns sind, oder die fraglichen Sätze beziehen sich nicht im eigentlichen, nämlich psycho-

logischen Sinn auf Vorstellungen in uns, sondern drücken nur begriffliche Beziehungen aus. Sie müßten daher aus Begriffen geschöpft sein und also aus Definitionen abgeleitet, wie das Locke in der Tat von den Sätzen der Mathematik behauptet. Dann bleibt aber ihre Ableitung selber schon unbegreiflich. Denn es ist unerfindlich, wie es hier möglich sein soll, durch bloßes Schließen die Erkenntnis über Begriffe hinaus zu erweitern, wo dies doch sonst als unmöglich zugestanden ist. Wir können uns hier auf einen sehr klaren und verdienstvollen Nachweis Lockes selber berufen. Wie der große Rationalist Descartes in der Lehre von der Willkürlichkeit des Urteils eine psychologische Entdeckung von großem Wert gemacht hat, so finden wir bei dem Empiristen Locke eine logische Entdeckung von bleibendem Wert. Durch diesen Nachweis wird die übliche scholastische Vorstellung davon, wie eine Erweiterung der Erkenntnis durch Begriffe vor sich gehen soll, gänzlich vernichtet. Locke zeigt, daß derartige Versuche zurückgehen auf Erschleichungen, die zustande kommen durch einen Mißbrauch bloßer Nominaldefinitionen.

Locke erläutert das am Beispiel des Goldes: Es sei die Nominalessenz des Goldes die Vereinigung der Begriffe der gelben Farbe, der Hämmerbarkeit, der Schmelzbarkeit und eines bestimmten Gewichtsgrades. Dann ist es unmöglich, aus dieser wohldefinierten Nominalessenz durch einen Schluß zu entscheiden, ob das Gold fest ist. Die Erkenntnis der Festigkeit des Goldes muß durch Erfahrung zu diesem Begriff hinzukommen. Wir können dies neue Merkmal mit aufnehmen in die Nominalessenz des Goldes; wir haben dadurch nichts gewonnen. Denn es bleibt eine Erfahrungstatsache, daß der Gegenstand, der durch die erste Definition bestimmt wird, identisch ist mit dem, der durch die zweite bestimmt wird. Diese Identität läßt sich nicht aus der Identität des Wortes, mit dem wir das eine Mal den einen und dann den anderen Begriff bezeichnen, herausklügeln.

Wo der Schein entsteht, daß man auf Grund solcher Nominaldefinitionen die Erkenntnis erweitert, da liegt also allemal ein bloßer Mißbrauch der Sprache vor. Man schiebt der Identität der Bezeichnung des einen und anderen Begriffes eine vermeintlich logische Identität der Gegenstände der beiden Begriffe unter, die jedoch nur aus der Erfahrung genommen werden kann.

Wie verhält es sich nun aber mit jener Erklärung, die Locke für die

Möglichkeit der Erkenntnis ewiger Wahrheiten, insbesondere der mathematischen Erkenntnis gibt, daß nämlich dieselben Ideen unwandelbar dieselben Verhältnisse zueinander haben? Läßt sich auf diesen Satz die Behauptung ewiger Wahrheiten gründen? Offenbar geht das nicht.

Entweder nämlich, wir fassen den Satz so auf, daß wir Ideen dann und nur dann dieselben nennen, wenn sie nicht nur an und für sich gleich sind, sondern auch die Gleichheit ihrer Verhältnisse wahren. Dann ist der Satz trivial, daß dieselben Ideen unwandelbar dieselben Verhältnisse haben. Denn wir nennen Ideen ja nur dieselben, wenn dieser Satz für sie zutrifft. Der Satz wird damit aber unanwendbar. Wir müßten erst prüfen, ob im gegebenen Fall die vorliegenden Ideen auch die uns sonst vertrauten Verhältnisse aufweisen, um die allgemeine Wahrheit auch für diesen Fall als gültig zu erkennen. Dann aber bedürfte es dieses Umweges über die allgemeine Wahrheit nicht mehr. Es gäbe keine allgemeingültigen Erkenntnisse.

Oder aber wir fassen den Satz anders auf, nämlich so, daß im übrigen gleiche Ideen auch hinsichtlich ihrer Verhältnisse gleich sind. Dann bedeutet die Behauptung aber eine *petitio principii*. Sie erklärt nichts, sondern ist gleichwertig der Behauptung, daß ewige Wahrheiten erkennbar sind. Und der Widerspruch zu dem klaren Nachweis der Unfruchtbarkeit bloßer Nominaldefinitionen bleibt unaufgeklärt.

Blicken wir zurück auf das Ganze der Lockeschen Lehre, so finden wir sie beherrscht von einigen Voraussetzungen, die mehr oder weniger unausgesprochen am Anfang des Ganzen stehen und aus denen dann alles Weitere ganz natürlich folgt. Es ist hier erstens grundlegend die erkenntnistheoretische Behauptung von der Mittelbarkeit der äußeren Wahrnehmung. Dieser Satz stammt von Descartes. Locke verbindet mit diesem Gedanken einen anderen, den er ebenfalls von Descartes übernimmt, den Gedanken der Unmöglichkeit unvermittelter Einwirkung eines Dinges auf das andere. Alle Einwirkung kann nur durch Stoß oder Berührung vermittelt sein. Und so denkt sich Locke geradezu die äußere Wahrnehmung durch einen Stoß aus der Außenwelt auf den Geist hervorgerufen. Hieraus folgt dann von selbst, daß als unmittelbar gewisse Erkenntnis nur die innere Wahrnehmung unserer eigenen Vorstellungen möglich bleibt — wenigstens in Verbindung mit der zweiten Voraussetzung: der Unmöglichkeit angeborener Ideen und der dar-

aus folgenden Unmöglichkeit einer Erkenntnis unabhängig von der Erfahrung. Sollte es nämlich eine solche Erkenntnis geben, so müßte sie, nach der stillschweigenden Voraussetzung Lockes, mit ursprünglicher Klarheit in unserem Geiste liegen. Alle Erkenntnis wird aber nur im Laufe der Erfahrung klar. Locke setzt hier also das zeitliche Verhältnis mit dem des Ursprungs der Erkenntnis gleich. Er verwechselt die gelegentlichen Anlässe, die die Erfahrung bietet, um gleichsam die Abstraktion in Gang zu setzen, mit der Erkenntnis, die durch solche Abstraktion ins Bewußtsein tritt, ihren Ursprung aber darum nicht erst in der Erfahrung zu haben braucht. Er läßt also nur solche Erkenntnis als unmittelbar gegeben zu, die auch mit unmittelbarer Klarheit im Bewußtsein liegt. Und das gilt dann in der Tat nur für die Wahrnehmung. Da es nun keine unmittelbare Erkenntnis durch äußere Wahrnehmung gibt, so bleibt wirklich als einzige Erkenntnisquelle die innere Wahrnehmung übrig. Daher denn auch der Versuch, die Erkenntnis der ewigen Wahrheiten, soweit eine solche möglich sein soll, zurückzuführen auf die Erkenntnis, die entsteht durch bloße Vergleichung unserer Vorstellungen.

Wie wenig Locke radikal die Konsequenzen aus diesen Voraussetzungen zu Ende zu ziehen bereit ist, hat dieser Rückblick nochmals gezeigt. Der Empirismus gewinnt in der Form, in der er bei Locke auftritt, durchaus nicht seine konsequente Gestalt. Die Konsequenzen aus diesen Voraussetzungen sind vielmehr erst von einem anderen Philosophen der empiristischen Schule gezogen worden, der sich nicht vor dem äußersten Radikalismus scheute und der den Übergang bildet von Locke zu Hume. Das ist Berkeley.

Berkeley eröffnet die Polemik gegen den Rationalismus mit einer Polemik gegen die abstrakten Ideen. Er verspottet die Lehre von allgemeinen Begriffen, indem er ihre Konsequenzen darlegt. Kein Mensch, so argumentiert Berkeley, kann sich in Wahrheit eine abstrakte Idee — eines Dreiecks etwa — bilden, denn dies müßte ja die Vorstellung eines Dreiecks sein, das individuell unbestimmt ist, das also zum Beispiel weder gleichseitig noch ungleichseitig, das weder rechtwinklig noch stumpfwinklig noch spitzwinklig ist. Und ebensowenig kann sich jemand den allgemeinen Raum vorstellen, im Unterschiede von einzelnen individuell gestalteten Körpern, oder eine allgemeine Idee der Bewe-

gung bilden. Wer das Gegenteil behauptet, der begeht einen logischen Widerspruch. Denn es wäre ein Widerspruch, sich ein Dreieck zu denken, das weder spitzwinklig noch stumpfwinklig noch rechtwinklig ist, das weder gleichseitig noch ungleichseitig ist.

Es handelt sich hier um den springenden Punkt in dem Streit der beiden Schulen, um die Theorie der Abstraktion. Nach Berkeley ist die Bildung allgemeiner Begriffe überhaupt unmöglich. Es gibt nur Einzelvorstellungen. Trotzdem, sagt er, kann die Mathematik ihre Beweise führen; denn sie ist dafür nicht angewiesen auf die Voraussetzung, daß es so etwas wie allgemeine Begriffe gibt. Wenn sie zum Beispiel den Satz beweist, daß die Summe der Winkel im geradlinigen Dreieck zwei Rechte beträgt, so gilt dieser Beweis wirklich unabhängig von der gerade vorliegenden Figur. Aber nicht darum, sagt Berkeley, weil er sich auf eine allgemeine Dreiecks-idee bezieht, sondern darum, weil wir beim Beweise von den zufälligen Eigentümlichkeiten dieses bestimmten Dreiecks keinen Gebrauch machen, weil die Überlegung des Beweises auf diese Individualität gar nicht reflektiert. Die besondere Dreiecksfigur, die wir beim Beweise im Auge haben, vertritt, wie er sagt, die unzähligen anderen einzelnen Dreiecksfiguren. Und was an ihr bewiesen ist, gilt darum, weil der Beweis unabhängig von den individuellen Eigenschaften der Figur geführt wird, auch für die unzähligen anderen einzelnen Dreiecksfiguren.

Diese Argumentation trifft zwar wirklich die scholastische Vorstellung der allgemeinen Ideen als allgemeiner Gegenstände im Gegensatz zu den Einzelgegenständen, die unter den Begriff fallen. Denn diese allgemeinen Gegenstände würden in der Tat dem von Berkeley aufgedeckten Widerspruch verfallen. Und doch beweist sie nicht das, was sie beweisen soll. Sie trifft überhaupt nicht die Behauptung der Möglichkeit allgemeiner Begriffe. Deren Unentbehrlichkeit wird vielmehr im Grunde auch von Berkeley zugegeben und nur durch seine Ausdrucksweise verschleiert, wenn er darauf hinweist, daß die einzelne Figur die unzähligen ähnlichen vertritt und daß sich deshalb die Beweisführung auch auf alle diese anderen Figuren mit beziehen soll. Denn diese Beziehung auf die unzähligen einzelnen ähnlichen Figuren ist nur ein anderer Ausdruck für die Möglichkeit der allgemeinen Begriffe. Der Ausdruck »allgemeiner Begriff« ist in der Tat nur eine Um-

schreibung dieser Beziehung des Gedankens auf die unzähligen möglichen einzelnen Gegenstände einer Art. Wenn sich unsere Gedanken auf etwas Derartiges beziehen, auf unzählig viele Einzelgegenstände, so ist es gleichgültig, ob wir diese Gedanken ausführen können, ohne dabei ein bestimmtes individuelles Gebilde der Art vor Augen zu haben oder nicht, ob wir darauf angewiesen sind, eine individuelle Vorstellung eines Gebildes dieser Art vor Augen zu haben oder nicht. Das ist eine psychologische Nebenfrage, die die Hauptfrage, um die der Streit geht, nämlich die Frage nach der Möglichkeit allgemeiner Begriffe, nicht berührt.

Der nächste Schritt, den Berkeley unternimmt in seinem Kampf gegen den Rationalismus, ist die Polemik gegen die Lehre von den primären und sekundären Qualitäten. Es gibt ein eigenes Buch von ihm, die »Theorie des Sehens«, in dem er vor allem nachweist, daß die Vorstellung der Entfernung, der Tiefendimension, nur im Laufe der Erfahrung sich entwickelt, und zwar durch die Verbindung der Erfahrungen des Tastsinns und der Bewegungsempfindungen mit denen des Gesichtsinns. Er sagt: »Strenggenommen ist demnach von den Gesichtswahrnehmungen, wenn wir durch sie Entfernung und entfernte Dinge auffassen, zu sagen, daß sie uns nicht Dinge, die gegenwärtig in einer Entfernung existieren, bekunden oder zum Bewußtsein bringen, sondern uns nur darauf aufmerksam machen, welche Tastideen in unserem Geiste entstehen werden nach bestimmten Zeitabschnitten und infolge bestimmter Handlungen.« Wenn wir also die Vorstellung haben, daß ein Gegenstand sich in einer bestimmten Entfernung von uns befindet, so beruht dies auf der assoziativen Verknüpfung der Gesichtswahrnehmung mit gewissen Vorstellungen aus dem Gebiete des Tastsinns oder der Bewegungsempfindungen und der dadurch entstehenden Erwartung, daß, wenn wir zum Beispiel auf den Gegenstand zugehen, dazu eine gewisse Muskelarbeit erforderlich ist. Dadurch verliert die Vorstellung der Tiefendimension ihre objektive Bedeutung. Sie ist nicht etwas, was wir anschaulich erkennen können, was die Erkenntnis des gesehenen Gegenstandes objektiv erweitert, sondern sie ist nur eine subjektive Verbindung der Gesichtsvorstellung mit Vorstellungen aus dem Gebiete anderer Sinnesempfindungen.

Aber auch abgesehen von dieser Frage zeigt sich für Berkeley, daß

die Vorstellung des Raumes und der räumlichen Ausdehnung überhaupt gar nicht für sich möglich ist. Wir können, sagt er, keine ausgedehnte Fläche uns vorstellen ohne eine bestimmte Farbe. Wir können von der Farbe gar nicht abstrahieren. Wir können uns also nur eine bestimmt gefärbte Fläche vorstellen. Und wie verhält es sich mit dem absoluten Raum, wie Newton ihn in seinen kinematischen Betrachtungen verwendet, und wie mit der absoluten Bewegung? Alles dies, sagt Berkeley, sind Fiktionen, die uns im Grunde auf die absurde Vorstellung eines allgemeinen Raumes und einer allgemeinen Bewegung zurückführen würden, die ja schon als widerspruchsvoll erwiesen sind.

Wir wollen auch diese Gedanken einer Kritik unterziehen. Es verhält sich hier ganz ähnlich wie bei der Polemik gegen die allgemeinen Begriffe. Berkeley bleibt auch hier an einer psychologischen Nebenfrage hängen. Wir werden zugeben, daß wir keine eigene Vorstellung einer Fläche, unabhängig von einer bestimmten Färbung, haben. Wir können das Bewußtsein der räumlichen Ausdehnung nicht isolieren von dem Bewußtsein der Farbe. In diesem Punkt wird also Berkeley recht behalten. Aber was er gar nicht näher untersucht hat, das ist die Frage, ob denn wirklich hier eine Gleichartigkeit besteht für das Bewußtsein in der Vorstellung der Farbe und in der Vorstellung der Ausdehnung. Wir können uns weder die Farbe vorstellen ohne Ausdehnung noch die Ausdehnung ohne Farbe. Und doch besteht hier ein Unterschied, den Berkeley unberücksichtigt gelassen hat. Wir können in Gedanken recht wohl abstrahieren von der Farbe, sowohl nach Qualität als nach Intensität, und allein die räumliche Ausdehnung, die sie einnimmt, als solche untersuchen. Wir mögen die Farbe nach Intensität und Qualität wechseln lassen, wie wir wollen, die räumliche Ausdehnung bleibt dabei unwandelbar bestehen. Diese Abstraktion ist nun aber nicht umgekehrt möglich, so etwa, daß wir von der räumlichen Ausdehnung abstrahieren könnten und dann noch die Farbe übrigbehielten und für sich untersuchen könnten. Sondern es besteht hier ein durchaus einseitiges Verhältnis. Die Raumvorstellung ist ausgezeichnet vor den Sinnesempfindungen.

Und so geht auch Richtiges und Falsches durcheinander in Berkeleys Kritik der Vorstellung der Tiefendimension. Es ist richtig, daß sich diese Vorstellung nur an Hand der Erfahrung entwickelt, und zwar,

wie dies Berkeley nachweist, an Hand der Erfahrungen, die sich aus dem Gebiete der Muskelempfindungen und des Tastsinns zu denen des Gesichtssinns hinzugesellen. Und doch würde uns die dadurch entstehende Assoziation für sich allein niemals die Vorstellung der Tiefe geben. Wir haben hier in der Tat einen eigenen Gehalt einer Vorstellung räumlicher Art, wenn auch die fraglichen Empfindungen den Anlaß bilden, diesen Vorstellungsgehalt für sich ins Bewußtsein zu heben. Wir wissen doch, was das Wort »Tiefe« bedeutet. Dies Wort hat eine eigene Bedeutung, unabhängig von den assoziativ mit anklingenden Bewegungs- oder Tastempfindungen. Die Vorstellung der Tiefe läßt sich nicht auf solche Empfindungen zurückführen.

Berkeley zieht indessen unerschrocken die Konsequenz aus dieser empiristischen Umdeutung des Tatbestandes. Diese Konsequenz richtet sich gegen Vorstellungen, wie sie in der Mathematik üblich und unentbehrlich sind. Die Polemik gegen die primären Qualitäten führt so zu einer empiristischen Revision der Geometrie. Sie richtet sich insbesondere gegen den Begriff der Stetigkeit. In der Tat: Für die bloße Empfindung gibt es eine Grenze der Unterschiedempfindlichkeit, einen sogenannten Schwellenwert. Hierauf fußt Berkeley, wenn er von der Vorstellung der Stetigkeit sagt:

»Da diese Vorstellung die Quelle aller jener ergötzlichen geometrischen Paradoxien ist, die in so schroffem Widerstreit zu dem schlichten Menschenverstande stehen und die ein noch nicht durch Gelehrsamkeit von dem geraden Wege abgelenkter Geist nur mit so viel Widerstreben in sich aufnimmt, so ist sie der Hauptanlaß zu aller jener mißlichen äußersten Subtilität, welche das mathematische Studium so schwierig und abstoßend macht. Können wir also zeigen, daß keine endliche Ausdehnung unendlich viele Teile enthält oder ins Unendliche teilbar ist, so folgt, daß hierdurch sofort die geometrische Wissenschaft von einer Menge von Schwierigkeiten und Widersprüchen befreit werden wird, welche stets der menschlichen Vernunft zum Vorwurf gereicht haben, und daß zugleich die Aneignung dieser Wissenschaft weniger Zeit und Mühe kosten wird als bisher.«

Er fährt fort: »Jede einzelne begrenzte Ausdehnung, welche ein Objekt unseres Denkens werden kann, ist eine Idee, die nur in dem Geiste existieren kann, und demgemäß muß jeder Teil derselben per-

zipiert werden. Wenn ich also nicht unzählig viele Teile in irgendeiner begrenzten Ausdehnung, die ich betrachte, perzipieren kann, so ist gewiß, daß sie nicht darin enthalten sind; es ist aber offenbar, daß ich nicht unzählig viele Teile in irgendeiner einzelnen Linie, Fläche oder einem Körper unterscheiden kann, mag ich diese Gebilde sinnlich wahrnehmen oder sie mir in meinem Geiste vorstellen; hieraus schließe ich, daß dieselben darin nicht enthalten sind.«

Berkeley begnügt sich nicht mit dieser allgemeinen Feststellung, sondern er geht sehr tief in diese Materie hinein. Es gibt von ihm ein eigenes Buch, »The Analyst«, in dem er sich auf die Einzelheiten der Begründung der Analysis des Unendlichen einläßt und mit den Mathematikern seiner Zeit in eine Polemik über diesen Gegenstand eintritt. Sein Zweck ist dabei der durchaus gelungene und verdienstvolle Nachweis, daß dieser Zweig der Mathematik — in seinem damaligen Zustand — an unlösbaren Paradoxien und unverständlichen Mysterien den Dogmen der Theologie nichts nachgibt. Das Wesentliche dieser Polemik ist die empiristische Kritik des Stetigkeitsbegriffs.

Alles bisher Betrachtete ist aber gleichsam nur Vorbereitung zu dem eigentlichen Lehrstück der Berkeleyschen Philosophie. Dieses ist die Kritik der äußeren Wahrnehmung. Von allen Seiten sucht Berkeley die Gültigkeit und Gewißheit der äußeren Wahrnehmung zu erschüttern. Im Grunde ist sie ja schon erschüttert durch die empiristische Kritik der Raumvorstellung; aber auch unabhängig davon wird eine Fülle von Argumenten von Berkeley beigebracht zur Kritik der äußeren Wahrnehmung. So fragt er: Könnte nicht die äußere Wahrnehmung, wenn sie uns auch nicht unmittelbar äußere Gegenstände erkennen läßt, wenigstens auf solche hindeuten als ihr Abbild oder Zeichen? Seine Antwort ergibt sich konsequent aus seinen empiristischen Voraussetzungen. Berkeley argumentiert so: Vorstellungen — und die äußere Wahrnehmung ist eine Vorstellung — können nur Vorstellungen ähnlich sein und nicht äußeren Dingen, ausgedehnten Dingen. Die Annahme, daß es außer den Abbildern oder Eindrücken der Gegenstände in unserem Geiste noch außerhalb unseres Geistes in der Außenwelt diese Gegenstände gäbe, ist eine unnütze Verdoppelung. Die übliche und allgemein verbreitete Lehre von der repräsentativen Bedeutung der äußeren Wahrnehmung — »repraesentatio« heißt ja Vorstellung — enthält diese Ver-

doppelung, wonach wir einmal die Gegenstände außer uns haben und zweitens ein Abbild von ihnen in unserem Geiste. Durch diese Verdoppelung wird für Erklärung, Auffassung oder Verdeutlichung der Tatsachen nichts gewonnen.

Diese Kritik Berkeleys ist an und für sich wieder durchaus einwandfrei und überzeugend, wenn man ihre Voraussetzung zugibt, daß nämlich die äußere Wahrnehmung uns ein Abbild oder Zeichen von irgend etwas anderem gibt, so daß denn die Frage entstände, ob wir auf Grund dieses Abbildes oder Zeichens auf die Existenz des Abgebildeten oder Bezeichneten schließen dürfen. Aber stimmt denn die Voraussetzung? Haben wir in uns solche Bilder oder Zeichen von Gegenständen? Diese Frage hat Berkeley nicht näher untersucht. Es gilt ihm von vornherein als ausgemacht, daß es sich so verhält und daß unmittelbar keine äußeren Gegenstände wahrgenommen werden können, sondern nur ihre Vorstellung in uns. Das gilt ihm nicht nur als zugegeben, sondern sogar als selbstverständlich. Das war auch so allgemein zugegeben, daß es gar nicht in Frage gezogen wurde und daß niemand auf den Gedanken kam, es in Frage zu ziehen. Es galt als Axiom, das er unbesehen voraussetzen konnte.

Und wie verhält es sich, fragt Berkeley weiter, mit der Vorstellung der Materie, der ausgedehnten Substanz? Läßt sich nicht etwas Derartiges annehmen? Hier geht er in der schon von Locke eingeschlagenen Richtung weiter. Schon Locke hatte gezeigt, daß wir nichts weiter in der Erfahrung finden als eine gewisse, mehr oder weniger häufige Verbindung wahrnehmbarer Eigenschaften; nicht aber außerdem noch eine Substanz als sogenannten »Träger« dieser Eigenschaften. Berkeley geht — konsequent empiristisch — weiter als Locke darin, daß er die Vorstellung eines solchen Trägers der Eigenschaften nicht nur als die Vorstellung von etwas Unerkennbarem aus der Wissenschaft beseitigt, sondern als eine müßige und an sich sogar sinnlose Fiktion enthüllt — sinnlos in der eigentlichen Bedeutung, daß es sich hier um ein Wort ohne Sinn handelt. Wir können den Sinn dieses Wortes überhaupt nicht auffassen. Was wir in Gedanken auffassen, in unser Bewußtsein aufnehmen können, das sind immer nur einzelne wahrnehmbare Qualitäten in mehr oder weniger regelmäßiger Verbindung miteinander, so wie die Erfahrung uns diese Verbindung kennen lehrt.

Wie verhält es sich nun wirklich mit der Vorstellung der räumlichen Substanz? Haben wir sie nicht nötig? Mit großer Klarheit weist Berkeley hier nach, daß keine Wahrnehmung einer solchen Substanz möglich ist. Was wir wahrnehmen, sind die bestimmten einzelnen Qualitäten, die uns unsere Sinne zeigen und die wir in gewisser Verbindung miteinander vorfinden, aber das ist nicht außer diesen einzelnen Qualitäten noch ein von ihnen verschiedener vermeintlicher »Träger«, – »so, wie Säulen ein Gebälk tragen«, sagt Berkeley. So etwas finden wir nicht, sondern wir finden nur die einzelnen Sinnesqualitäten selber in bestimmter Verbindung miteinander. Es sind nur die Verbindungen sinnlicher Qualitäten, die wir Dinge nennen.

Berkeley führt hier nur einen Gedanken weiter, den wir schon bei Descartes finden. Schon Descartes weist nach, daß wir kein materielles Ding als solches durch unsere Sinne wahrzunehmen vermögen. Die materielle Substanz ist vielmehr ein bloßer Gegenstand des Denkens. So weit hatte Descartes die Überlegung geführt. Berkeley nimmt diesen Gedanken seinerseits auf und zieht nur den Schluß daraus, auf Grund seines empiristischen Obersatzes. Danach verfällt diese nur denkbare materielle Substanz der nominalistischen Kritik. Wenn wir alle okkulten Qualitäten, gegen die sich von jeher die Polemik des Empirismus gerichtet hatte, beseitigen, dann müssen wir auch den Begriff der Materie beseitigen. Okkulte Qualitäten sind für diese Polemik solche, die sich der Wahrnehmung entziehen.

Dieser Gedankengang ist so weit wieder völlig konsequent, und wir können zur Kritik nur das eine sagen, daß Berkeley es ganz unterlassen hat, sich die Frage zu stellen, wie wir denn die Verbindung der einzelnen Sinnesqualitäten, die in Verbindung miteinander auftreten, ihrerseits erkennen. Wie verhält es sich mit dieser Erkenntnis? Wenn Berkeley sich diese Frage vorgelegt und sie untersucht hätte, so hätte er gefunden, daß die Erkenntnis dieser Verbindung etwas ganz anderes ist als eine bloße Assoziation zwischen unseren Vorstellungen der einen und anderen Qualität. Wir werden darauf ausführlich zurückkommen bei der Erörterung der Humeschen Theorie.

Bei Berkeley gehen die Frage nach der Existenz der materiellen Substanz und die Frage nach der Objektivität unserer Sinneswahrnehmungen noch sehr durcheinander, die Fragen, ob Materie als solche für uns

wahrnehmbar ist und ob die äußere Wahrnehmung als solche objektive Gültigkeit hat. Auf diese letztere Frage findet ein weiteres Argument Berkeleys Anwendung, mit dem wir denn auch in den Mittelpunkt seiner Kritik der äußeren Wahrnehmung kommen. Es ist der Satz, in dem seine ganze erkenntnistheoretische Lehre gipfelt: »esse = percipi« (Sein ist gleich Wahrgenommenwerden). Berkeley hat für diesen Satz eine überaus einfache Begründung. Wie er nämlich behauptet, schließt die gegenteilige Annahme — also die Annahme eines absoluten Daseins — einen Widerspruch ein. Er sagt: Man versuche es, einen Gegenstand als etwas für sich Bestehendes vorzustellen. Man wird alsbald bemerken, daß dies nur durch die Vorstellung des Gegenstandes geschieht. »Ihr müßtet«, sagt er, »vorstellen, daß sie — die Gegenstände — existieren, ohne daß sie vorgestellt werden, was ein offenbarer Widerspruch ist.« Wir können diesen Widerspruch sehr leicht auflösen. Er ist nur durch eine Unbestimmtheit der Beziehung, in der der Ausdruck »ohne daß« in diesem Satz gebraucht wird, vorgetäuscht. Es kommt darauf an, worauf wir das »ohne daß« beziehen, ob auf »Ihr müßtet vorstellen« oder auf »daß sie existieren«. Natürlich können wir nichts vorstellen ohne vorzustellen. Damit ist die Frage jedoch nicht entschieden. Denn dem Sinn der Frage nach bezieht sich das »ohne daß« auf »existieren«. Und dann liegt in dem Satz kein Widerspruch.

Was hier immer irreführt, das ist die Zweideutigkeit des Wortes »Vorstellung«. Wir können in einem doppelten Sinn von der Vorstellung sprechen — sagen wir von der Vorstellung der Tafel. Einmal bedeutet das Wort das Vorstellen und ein andermal bedeutet es das Vorgestellte. Berkeley aber vertauscht diese Begriffe. Er behandelt das Vorgestellte wie das Vorstellen und nennt darum die Tafel eine bloße Vorstellung in uns. Gehen wir dem Gedanken etwas genauer nach, so finden wir, daß er schon an sich unhaltbar ist. Es fehlte da nämlich schließlich für das Vorstellen ein Gegenstand. Ich meine damit nicht, daß der Vorstellung nichts außer ihr Existierendes entspräche; diese Frage wollen wir hier einmal ganz beiseite lassen. Sondern es würde der Vorstellung schon das fehlen, was in ihr vorgestellt werden soll, und etwas muß doch in ihr vorgestellt werden, mag dieses Etwas außerhalb der Vorstellung existieren oder nicht.

Also ich sage: Jede Vorstellung ist die Vorstellung von etwas. Wenn

daher die Tafel nur unsere Vorstellung ist, so entsteht die Frage: Was soll denn eigentlich hier vorgestellt werden? Vielleicht sagt man: »Die Tafel«. Wir wollen diese Antwort prüfen. Die Tafel ist danach die Vorstellung der Tafel. Aber die Tafel ist ja, nach eben diesem Satz, nichts anderes als die Vorstellung der Tafel. Wir müssen also genauer sagen: »Die Tafel ist die Vorstellung der Vorstellung der Tafel.« Die Vorstellung wessen? Der Tafel. Also müssen wir statt »Tafel« wieder schreiben »Vorstellung der Tafel«, und so geht es ins Unendliche weiter: »die Vorstellung der Vorstellung der Vorstellung der Vorstellung . . .« und so weiter. Es bleibt nichts, was wir eigentlich vorstellen. Es wäre also auch die Vorstellung selber als solche nicht möglich.

Das Ergebnis dieser Betrachtung ist daher, daß nicht sowohl, wie Berkeley meint, die Verneinung seines Grundsatzes »esse = percipi« einen Widerspruch einschließt, sondern dieser Grundsatz selber. Auf ihm erhebt sich bei Berkeley eine ausschweifende spiritualistische Metaphysik unmittelbar verbunden mit einem Salto mortale in die Theologie. »Sein ist gleich Bewußtsein«, sagt er. Es bleibt ihm so, nachdem er den Erkenntniswert der äußeren Wahrnehmung zerstört hat, um so mehr und um so fester die Evidenz der inneren Wahrnehmung stehen. Und diese bürgt ihm für die Existenz der Seele als einer einfachen, also unteilbaren und darum auch unzerstörbaren und folglich unsterblichen Wesenheit. Wir haben unsere »sinnlichen Ideen« nicht selbst erzeugt — sie sind die ursprünglichen Vorstellungen, die wir zur Bildung neuer, zusammengesetzter Vorstellungen verwenden können. Wir verhalten uns bei ihnen passiv — eine Ansicht, die sich schon bei Descartes und Locke findet. Die Ursache der »sinnlichen Ideen« liegt also nicht in uns selber. Da sie aber auch nicht in äußeren Gegenständen liegt, so kann sie nur in einem geistigen Wesen liegen, von dem wir abhängen. So schließt Berkeley auf die Existenz Gottes als des Urhebers unserer sinnlichen Ideen. Die Ordnung und der Zusammenhang, in denen wir von Gott diese Vorstellungen empfangen, das sind die Naturgesetze, wie die Erfahrung sie uns erkennen läßt und wie sie die Voraussicht der Zukunft ermöglichen, eine Voraussicht, die uns befähigt, unsere Handlungen zum Nutzen des Lebens zu ordnen.

Dieser Sprung in die spiritualistische Metaphysik geschieht auf Grund einer naiven Voraussetzung der objektiven Gültigkeit sowohl der Sub-

stanzvorstellung wie der Kausalvorstellung, gerade der Vorstellungen, auf die sich vorher — allerdings nur in ihrer Anwendung auf die äußere Welt — Berkeleys schonungslose Kritik gerichtet hatte. Es kommt hier aber noch eine besondere Täuschung hinzu, die nicht so an der Oberfläche liegt. Diese Täuschung, die noch lange nach Berkeley fortwirkte und noch in der Gegenwart eine Rolle spielt, betrifft das, worauf seine Behauptung beruht, die Ordnung und der Zusammenhang unserer sinnlichen Ideen seien gleichbedeutend der Ordnung und dem Zusammenhang nach Naturgesetzen. Es gibt gewiß eine solche Ordnung und einen solchen Zusammenhang zwischen unseren Vorstellungen, der den Charakter der Naturgesetzlichkeit besitzt. Das ist nämlich die Naturgesetzlichkeit in der Assoziation unserer Vorstellungen. Kann man aber die Naturgesetze, so wie sie für die Naturwissenschaft, insbesondere für die Physik ihre Bedeutung haben, auf einen solchen assoziativen Zusammenhang unserer Vorstellungen zurückführen? Das ist die Frage, auf die hier alles ankommt. Und da bemerkt man denn leicht: erstens, daß der Verlauf der Vorstellungen, wie er durch die Gesetze der Assoziation beherrscht wird, ja allemal erst eingeleitet und oft genug unterbrochen wird durch die Sinneswahrnehmungen, wo dann das Eintreten einer solchen Sinneswahrnehmung nicht wieder die Folge einer Assoziation der Vorstellungen ist, sondern diesen Zusammenhang gerade unterbricht. Hier setzt jedesmal eine neue Reihe von assoziativ verknüpften Vorstellungen ein, eine Reihe, deren erstes Glied für den Spiritualismus allemal ein neues Wunder darstellt, wie ja denn auch Berkeley für die Möglichkeit dieses ersten Gliedes Gott als Erklärungsgrund zu Hilfe nimmt.

Aber noch von einer anderen Seite zeigt sich hier der Fehler sehr deutlich. Es entsteht nämlich die Frage: Wodurch unterscheiden sich die von Gott gegebenen sinnlichen Ideen — wie Berkeley sie nennt — und unsere bloßen Einbildungen, die wir uns selber machen? Wir finden nach Berkeleys grundlegender Annahme nur Vorstellungen in uns. Aber wenn wir auch nur in jener spiritualistischen Umdeutung unsere Vorstellungen zu so etwas wie Wissenschaft verwenden wollen, so müssen wir wissen, an welche Vorstellungen wir uns halten sollen, um nicht auf bloße Einbildung zu bauen. Berkeley gibt ein Kriterium für diesen Unterschied wirklich an. Er sagt: Die sinnlichen Ideen sind dadurch