

# Zur Entwicklung von Kant's Theorie der Naturcausalität.

Von

**Constantin Radulescu-Motru.**

(Schluss.)

---

## Drittes Capitel.

### I.

Entwicklung Kant's: Begriff der Causalität in der vorkritischen Periode. — Princip. prim. cognit. metaph. nova delucidatio. — Versuch über den Begriff der negativen Größen. — Träume eines Geistersehers. — G. E. Stahl und die animistische Theorie über das Leben. — Das Problem von der Einheit des Denkens.

In der Periode, die der Dissertation der Jahres 1770 und der Kritik der reinen Vernunft vorausgeht, schließt Kant, was die von ihm gebotenen Lösungen des Causalitätsproblems anlangt, im Grunde Compromisse, wobei er sich hier mehr der einen, dort mehr der anderen der beiden Richtungen, die wir im Voraufgehenden betrachtet haben, zuneigt. Erst jene beiden Werke bringen die endgültige Lösung, die, als das Eigenthümliche des Kant'schen Systems, so viel Einfluss auf die Philosophie der Gegenwart geübt hat und vielleicht noch weiter üben wird. Und so wird uns auch diese letzte Lösung, die, verglichen mit den früheren, die wahrhaft originale ist, ganz besonders beschäftigen. Immerhin mag es nicht unnöthig sein, wäre es auch nur als Rückblick auf das über die vorigen Richtungen in den letzten Abschnitten Gesagte, bevor wir uns zu der definitiven Lösung der »Kritik der reinen Vernunft« wenden, die Kant's

vorkritischer Periode angehörigen Compromiss- oder Zwischenlösungen an uns vorüberziehen zu lassen. Wie wenig immer Kant zu diesen Compromissen mit dem Seinigen beisteuern möge, so lässt er doch durch die Art und Weise seiner Modificationen den besonderen Gesichtspunkt erkennen, von dem aus er auf die philosophischen Ergebnisse des Jahrhunderts von Leibniz und Locke hinblickt, und diesen Gesichtspunkt sich zu vergegenwärtigen, wird für das Verständniss seines späteren Standpunktes nicht ohne Werth sein.

Bei seinem ersten Auftreten steht Kant völlig unter dem Einflusse der Newton'schen Physik; ihm genügen für die Erklärung der Welt die mathematisch bestätigten mechanischen Gesetze einerseits, die Annahme eines Gottes anderseits. »Die ganze Natur«, sagt er in der Vorrede seines Werkes »Allg. Naturgeschichte und Theorie des Himmels« (1755), »vornehmlich die unorganische, ist voll von solchen Beweisen, die zu erkennen geben, dass die sich selbst durch die Mechanik ihrer Kräfte bestimmende Materie eine gewisse Richtigkeit in ihren Folgen habe und den Regeln der Wohlanständigkeit ungezwungen genug thue«. »Die nach ihren allgemeinsten Gesetzen sich bestimmende Materie bringt durch ihr natürliches Betragen oder, wenn man es so nennen will, durch eine blinde Mechanik anständige Folgen hervor, die der Entwurf einer höchsten Weisheit zu sein scheinen«<sup>1)</sup>. Und weiterhin: »Die Materie, die der Urstoff aller Dinge ist, ist also an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen nothwendig schöne Verbindungen hervorbringen muss. Sie hat keine Freiheit, von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da sie also sich einer höchst weisen Absicht unterworfen befindet, so muss sie nothwendig in solche übereinstimmende Verhältnisse durch eine über sie herrschende erste Ursache versetzt worden sein, und es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann«<sup>2)</sup>. Man könnte die ganze oben erwähnte Schrift citiren, überall würde sich der mechanistische Determinismus bestätigt finden. Eine bessere Grundlage, als die bei Kant

1) Vorrede, S. 9. (Ausg. Kirchmann.)

2) Ebenda, S. 12.

gegebene, hätte übrigens zu jener Zeit eine kosmologische Hypothese überhaupt kaum aufweisen können.

Die philosophische Darlegung dieses Standpunktes gibt Kant in seiner im gleichen Jahre (Königsberg 1755) verfassten Habilitationsschrift: »Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio«. Er theilt dort im Grunde Leibniz' Ansichten, ohne sie jedoch völlig zu adoptiren. Er bereichert dessen »Principium rationis sufficientis« — rationis determinantis, wie er es bestimmter genannt wissen will — durch eine Unterscheidung, deren Wichtigkeit jederzeit ins Auge fallen muss; eine Unterscheidung, die dem 17. Jahrhundert, wäre sie ihm bekannt gewesen, zahlreiche gewagte Speculationen erspart hätte. »Ratio distinguitur in antecedentem et in consequenter determinantem. Antecedenter determinans est, cujus notio praecedat determinatum, h. e. qua non supposita determinatum non est intelligibile. (Huic annumerare licet rationem identicam, ubi notio subjecti per suam cum praedicato perfectam identitatem hoc determinat; e. g. triangulum habet tria latera, ubi determinati notio notionem determinantis nec sequitur nec praecedat.) Consequenter determinans est, quae non ponetur, nisi jam aliunde posita esset notio, quae ab ipso determinatur. Priorem rationem etiam rationem Cur s. rationem essendi vel fiendi vocare poteris, posteriorem rationem Quod s. cognoscendi«<sup>1)</sup>.

Diese Unterscheidung ist hiernach, dies liegt auf der Hand, nichts anderes als der Versuch, den logischen Satz vom Grunde von der realen Causalität zu trennen. Antecedenter determinans, im voraus bestimmend, ist nämlich, zumal ihm die ratio identica als gleichwerthig beigezählt wird, der logische Grund, während consequenter determinans, folgeweise bestimmend, was Kant auch den Grund des Was (rationem Quod) oder der Erkenntniss (rationem cognoscendi) nennt, sich deckt mit naturwissenschaftlicher Causalität. Zur besseren Erläuterung dieser Unterscheidung führen wir Kant's eignes Beispiel, die Bestimmung der Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Lichtes aus den Verfinsterungen der Jupitertrabanten, an. Die stetige Bewegung des Lichtes lässt sich nämlich als nothwendige Ursache aus der Erscheinung dieser Tra-

1) Princ. prim. cognit. metaph. sectio II. definitio.

banten erschließen. Wir haben hier eine *ratio consequenter determinans*, eine Art der Begründung, die sich völlig in den Grenzen der Naturwissenschaft hält. Der Grund des Seins hingegen oder die *ratio antecedenter determinans* würde in einer Hypothese über das Wesen des Lichtes bestehen, aus welcher analytisch folgen müsste, dass die Bewegung des Lichtes mit einem angebbaren Zeitverlust verbunden ist. Wenn man z. B. der Hypothese Descartes' folgt, so würde der im voraus bestimmende Grund, aus welchem analytisch die Erkenntniss der stetigen Bewegung des Lichtes hervorgeht, die Elasticität der elastischen Luftkügelchen (*elasticitas globulorum aëris elasticorum*) sein; denn ihr zufolge ist die Uebertragung des Stosses von einem Kügelchen zum andern und somit die Bewegung des Lichtes nur mit einem gewissen Zeitverlust möglich. Wären jedoch die Luftkügelchen vollkommen hart, so würde man auch bei einer noch so ungeheuren Entfernung keinen Unterschied zwischen Ausfluss und Ankunft des Lichtes wahrnehmen.

Augenscheinlich ist hier die oben erwähnte Unterscheidung nicht ganz scharf, aber der Weg zu ihr ist hinlänglich angedeutet. Wären logischer Grund und Causalität auch nur in dieser Differenzirung bekannt gewesen, so würde weder das Missverständniss zwischen Descartes und Galilei, noch die schiefe Auffassung der Philosophie Newton's durch Cotes möglich gewesen sein. Unter der Wirkung der Kant'schen Scheidung würde der mathematische Functionsbegriff, der für die Wissenschaft in dieser ganzen Zeit führend war, an Bestimmtheit gewonnen haben. So hätte man einen Unterschied machen können zwischen einer Naturerklärung nach Grund und Folge, wie sie die metaphysischen Hypothesen durch Annahme des Atomismus, der Monaden oder Substanzen beanspruchen, und einer solchen, welche die Nachfolger Galilei's und Kepler's erstrebten, nämlich die Verwirklichung der mathematischen Beziehungen durch das Experiment. Mit einem Worte, Kant's Unterscheidung in den *Princ. prim. cognit. metaph.* würde den um ein besseres Verständniss der Causalität bemüht gewesenen Denkern manchen Umweg erspart haben. Die mathematisch-physikalischen Ergebnisse eines Descartes, Huygens, Leibniz, Newton würden länger Stand gehalten haben gegenüber den psy-

chologischen Verallgemeinerungen eines Locke und Berkeley oder gegenüber Hume's Theorie der getrennten und isolirten Eindrücke.

In der angeführten Habilitationsschrift wäre noch manches andere als neu zu erwähnen, wie z. B. das Princip der Succession und der Coexistenz (vergl. III. Abschnitt), aber wir übergehen es einstweilen, da wir später ausführlicher darauf zurückkommen.

Ein Jahr später spricht Kant in seiner Rede »Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali (specimen I, *Monadologia physica* 1756)« dieselben Ansichten über die ratio determinans aus. Hervorzuheben ist nur, dass er dem Grunde »antede- cedenter determinans« einen gewissen Vorzug gibt. »Denn wer bei den Erscheinungen der Natur stehen bleibt, dem bleibt die Erkenntniss der ersten Ursachen immer verschlossen, und er gelangt so wenig zur Erkenntniss des Wesens der Körper, wie die, welche den Berg immer höher und höher hinaufsteigen, aber trotzdem den Himmel niemals mit ihren Händen erfassen werden.«<sup>1)</sup> Indem Kant eine Verbindung der Metaphysik und der Geometrie versucht, glaubt er dieser Art der Erkenntniss durch die Annahme einer anziehenden und abstoßenden Kraft zu genügen. Uebrigens bedeutet diese Rede keinen Fortschritt, gegenüber der oben erwähnten Schrift. Wichtiger sind die wenigen Seiten des »Neuen Lehrbegriffs der Bewegung und Ruhe« (1758), weil sich darin der Fortschritt in der kritischen Methode zu erkennen gibt.

Die Schrift aber, welche alle andern überragt und eines der entscheidendsten Momente für die Kant'sche Philosophie überhaupt bildet, ist der: »Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen« (1763). Hier sieht man ohne große Mühe, wie der Skepticismus Hume's bei Kant Eingang fand, um ihn, wie er selbst später sagte, aus seinem dogmatischen Schlummer zu rütteln. Hier ist die wichtigste Frage aufgeworfen, von deren Lösung Kant's Philosophie abhängt. Zwar sucht Kant den Begriff der negativen Größen zu erläutern; im Grunde aber steht das Problem der Causalität im Mittelpunkte der Betrachtung, und jener bietet ihm nur die Gelegenheit, dieses zu entwickeln.

1) Vorwort. (Ausg. Kirchmann.)

Kant beginnt wieder mit einer für alles übrige maßgebenden Unterscheidung. Er sagt: »Einander entgegengesetzt ist, wovon Eines dasjenige aufhebt, was durch das Andere gesetzt ist. Diese Entgegensetzung ist zwiefach: entweder logisch durch den Widerspruch, oder real, d. i. ohne Widerspruch. Die erste Opposition, nämlich die logische, ist diejenige, worauf man bis dahin einzig und allein sein Augenmerk gerichtet hat. Sie besteht darin, dass von eben demselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird. Die Folge dieser logischen Verknüpfung ist gar Nichts (*nihil negativum irrepraesentabile*), wie der Satz des Widerspruchs es aussagt. . . . Die zweite Opposition, nämlich die reale, ist diejenige, da zwei Prädicate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs. Es hebt hier auch Eins dasjenige auf, was durch das Andere gesetzt ist; allein die Folge ist Etwas (*cogitabile*). Bewegkraft eines Körpers nach einer Gegend, und eine gleiche Bestrebung eben derselben in entgegengesetzter Richtung widersprechen einander nicht und sind als Prädicate in einem Körper zugleich möglich. Die Folge davon ist die Ruhe, welche Etwas (*repraesentabile*) ist.«<sup>1)</sup> »Diese zweite Opposition, die Realrepugnantz, findet also statt, insofern zwei Dinge als positive Gründe eins die Folge des anderen aufhebt.«<sup>2)</sup> Sie beruht mit anderen Worten auf einer Beziehung zweier Prädicate eben desselben Dinges gegen einander: derart, dass das eine Prädicat nicht verneint, was das andere bejaht, denn dies wäre der Fall des logischen Widerspruchs, sondern dass beide bejahend sind. Eine solche Entgegensetzung hat nur Gleichgewicht zur Folge. Die Mathematiker bezeichnen die Größen in einer solchen realen Entgegensetzung mit + und —, ihr Gleichgewicht aber mit 0. Kant erläutert dies außerdem noch durch verschiedene Beispiele aus den Natur- und Geisteswissenschaften, um schließlich zu der Frage nach der wirklichen Natur des Realgegensatzes zu kommen, zu der Frage nämlich, welches seine Berechtigung, welches seine Stelle neben dem logischen Gegensatze sei. Kant behandelt diese Frage

---

1) Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. (Ausz. Kirchmann.) S. 25.

2) Ebenda, S. 25.

so, dass für uns kein Zweifel mehr darüber bestehen kann, dass wir es hier statt mit der realen Repugnanz mit der realen Causalität zu thun haben. Zu diesem Wechsel war er unter der Hand durch die Verallgemeinerung geführt worden, welche er in Betreff der Summe aller natürlichen Veränderungen der Welt machte, eine Verallgemeinerung, die er vermittelt der Analogie der negativen Größen so formuliren will: »In allen natürlichen Veränderungen der Welt wird die Summe des Positiven, insofern sie dadurch geschätzt wird, dass einstimmige (nicht entgegengesetzte) Positionen addirt und real entgegengesetzte von einander abgezogen werden, weder vermehrt noch vermindert.«<sup>1)</sup> Das ist, wie wir sehen, weiter nichts anderes als der schon längst behauptete Satz über die Constanz der Bewegungsquantität: *quantitas motus, summando vires corporum in easdem partes et subtrahendo eas, quae vergunt in contrarias, per mutuum illarum actionem (conflictum, pressionem, attractionem) non mutatur.*

Hier angelangt, wirft sich die Frage nach der Causalität wie von selbst auf. In welcher Beziehung stehen diese realen Gründe? Nach welcher Regel schließen wir von dem einen auf den andern? »Ich verstehe sehr wohl«, sagt Kant, »wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, dadurch, weil sie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. So ist die Nothwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zusammensetzung ein Grund der Theilbarkeit, . . . und diese Verknüpfung des Grundes mit der Folge kann ich deutlich einsehen, weil die Folge wirklich einerlei ist mit einem Theilbegriffe des Grundes, und indem sie schon in ihm befasst wird, durch denselben nach der Regel der Einstimmung gesetzt wird<sup>2)</sup>. Dies ist der logische Grund und seine Folge; die Gewissheit ihrer Beziehung ist analytisch aus den Begriffen selbst abgeleitet. »Wie aber etwas aus etwas anderem, aber nicht nach der Regel der Identität fließe, das ist etwas, was ich mir gerne möchte deutlich machen lassen.«<sup>3)</sup> Für diese zweite Art der Beziehung muss die

1) Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. (Ausz. Kirchmann.) S. 50.

2) Ebenda, S. 58 ff.

3) Ebenda, S. 59.

Gewissheit eine andere Quelle haben. Welches ist sie? »Wie soll ich es verstehen, dass, weil Etwas ist, etwas Anderes sei?« Das ist mit anderen Worten Hume's Frage: »Was ist das Wesen aller Begründung in Bezug auf Thatsachen?«<sup>1)</sup> »Ein Körper *A* ist in Bewegung, ein anderer *B* in der geraden Linie derselben in Ruhe. Die Bewegung von *A* ist etwas, die von *B* ist etwas anderes und doch wird durch die eine die andere gesetzt.«<sup>2)</sup> Besser konnte Kant wohl für eine volle Beeinflussung von Seiten Hume's nicht vorbereitet sein. »Ich lasse mich auch«, fährt Kant fort, »durch die Wörter: Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abspeisen. Denn wenn ich etwas schon als eine Ursache wovon einsehe, oder ihr den Begriff der Kraft beilege, so habe ich in ihr schon die Beziehung des Realgrundes zu der Folge gedacht, und dann ist es leicht, die Position nach der Regel der Identität einzusehen.«<sup>3)</sup> Er schließt seine Schrift, ohne eine Theorie aufzustellen. Was er zu behaupten wagt, ist nur die Unterscheidung dieser Beziehung von der logischen nach Grund und Folge. Die völlige Lösung spart er sich für ein anderes Mal auf. Es ist wahr, dass dem Buchstaben nach der »Versuch, den Begriff etc.« nichts weiter enthält; dagegen lassen sich aus seiner Darstellungsweise viel wichtigere Consequenzen ziehen. Wenn eine verschiedene Art der Fragestellung Einfluss auf die Lösung der Frage selbst haben kann, so lässt sich kein besseres Beispiel dafür anführen, als gerade die besprochene Lage Kant's. Die Art und Weise, wie die Frage gestellt ist, greift mehr, als es auf den ersten Blick hin erscheinen mag, in die erwartete Lösung ein. Wir wollen sie noch einmal wiederholen: »Wie soll ich verstehen, dass, weil Etwas ist, etwas Anderes sei?« Für Kant würde die Frage ganz natürlich sein, da man sie wie von selbst, sobald man nachdenkt, auf das Wesen der Causalität stellt. Aber ist dem so? Kann man schlechthin den Begriff der Ursache und Wirkung an die Stellen setzen, die in dieser Frage das »Etwas« und »etwas Anderes« einnehmen? Die Sprache allein zeigt uns ohne andere Ueberlegung, dass diese

---

1) Enquiry conc. hum. underst. (Uebers. Kirchmann S. 35.)

2) Ebenda, S. 59.

3) Ebenda, S. 60.

letzteren Ausdrücke ohne weitere Erörterung für getrennte angesehen werden. »Etwas« und »etwas Anderes« sind Ausdrücke, die anzeigen, dass zwischen zwei Dingen ein sehr deutlicher Unterschied besteht. Indem Kant sie annimmt, lässt er daran keinen Zweifel mehr, dass er in jener falschen psychologischen Theorie Hume's von losen und getrennten Eindrücken so sehr befangen ist, wie ihr Urheber. Nimmt man Ursache und Wirkung als solche lose, getrennte Eindrücke, so begreift man ohne Schwierigkeit, dass von einer nothwendigen Beziehung beider zu einander nicht mehr die Rede sein kann. Eine nothwendige Beziehung konnte sich nur durch die Aufhebung jener Annahme behaupten; dies aber ist weder Hume noch Kant, letzterem wenigstens nicht in dieser Periode seiner Philosophie, eingefallen. Es scheint mir, dass für beide als nicht weiter zu Erörterndes feststeht, die Thatsachen der Erfahrung, beziehungsweise unsere Vorstellungen seien isolirt gegeben, und ihre Verbindung geschehe willkürlich durch den Verstand. Das ist aber, wie früher gesagt, mehr als eine bloße Vorwegnahme der skeptischen Lösung. Kant deutet durch diese Art der Fragestellung an, dass er den anfangs eingenommenen Standpunkt verlassen habe: der mechanistische Determinismus der »Theorie des Himmels« ist bei ihm durch den englischen Sensualismus ersetzt worden.

Ein anderes Werk, welches gleichfalls das Problem der Causalität berührt, sind die drei Jahre später erschienenen »Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik« (1766). Wenn man den kurzen Zeitraum bedenkt, der beide Werke trennt, so neigt man unwillkürlich zu der Ansicht, dass beide in dem gleichen Geiste abgefasst sind. Und in der That findet sich diese Vermuthung, was das Causalproblem betrifft, zum großen Theile bestätigt. Die »Träume eines Geistersehers« wiederholen einfach dieselben Behauptungen wie der Versuch der negativen Größen. »Sofern aber etwas eine Ursache ist, so wird durch ‚Etwas‘, ‚etwas Anderes‘ gesetzt, und es ist also kein Zusammenhang vermöge der Einstimmung anzutreffen; wie denn auch, wenn ich eben dasselbe nicht als eine Ursache ansehen will, niemals ein Widerspruch entspringt, weil es sich nicht contradicirt, wenn etwas ge-

setzt ist, etwas anderes aufzuheben<sup>1)</sup>.« Dennoch würde man sich sehr täuschen, wenn man glaubte, die Träume eines Geistersehers seien ohne jede Bedeutung für das Causalproblem. Ihre Bedeutung übertrifft im Gegentheil in vielen Beziehungen die des »Versuches über die neg. Gr.«. Nur müssen wir ihren Inhalt von einem anderen Gesichtspunkte aus analysiren, als den des letzten Werkes. Hier beschränkt sich die Erörterung fast ausschließlich auf die Beziehung der Wirkung zu der Ursache; in den »Träumen eines Geistersehers« kreuzen sich bisweilen verschiedene Probleme, sogar mit dem Anscheine, als ob sie sich fast zufällig unter der Einbeugung des Augenblickes einführten und aufdrängten. Unter diesen Bedingungen macht sich eine Auswahl nothwendig, und nur weil diese gewöhnlich nicht getroffen worden ist, hat das ganze Werk selten nach seinem wahren Werthe gewürdigt werden können. Ist diese Auswahl einmal getroffen, so werden wir bemerken, dass sich unter der Incohärenz des Inhaltes einer der bedeutungsvollsten Standpunkte verbirgt, die Kant's Genie je eingenommen hat. In den Träumen eines Geistersehers befinden wir uns in der That bereits auf dem Wege, der später zu der Philosophie des Criticismus führt. Bevor wir aber daran gehen darzulegen, wie dieser Uebergang sich vollzieht, müssen wir einen Blick auf die Lage werfen, in der sich die biologischen Wissenschaften zu jener Zeit befanden, analog wie dies oben geschehen ist, um den englischen Sensualismus aus dem Anfang des Jahrhunderts in seiner Entstehung zu begreifen.

Dieser Blick auf die Lage der biologischen Wissenschaften um die Mitte des 18. Jahrhunderts ist überaus lehrreich. Neben den alten mechanistischen Schulen eines Baglivi (1668—1706), Hoffmann (1660—1742), Boerhaave (1668—1738) und Anderer, die immer noch eifrige Anhänger fanden, tritt in dieser Periode eine neue Schule auf, welche, von ganz anderen Principien ausgehend, einen neuen Gesichtspunkt in die Erklärung der biologischen Phänomene einführt. Diese Schule, die mit Erbitterung den anderen den Vorrang streitig machte, war von G. E. Stahl gegründet worden und wurde bekannt unter dem Namen des »Animismus«. Im

---

1) Träume eines Geistersehers. (Auszg. Kirchmann S. 116.)

Gegensatz zu den anderen wollte sie die Seele an den organischen Functionen mitbetheiligen und dergestalt das ausschließliche Uebergewicht der Physik und Chemie auf biologischem Felde brechen. Stahl machte es den mechanistischen Theorien in erster Linie zum Vorwurfe, dass sie jeder Definition des Lebens stillschweigend aus dem Wege gegangen seien. Er vermisste alle und jede Begriffsbestimmung des Lebens, des biologischen Objectes an sich. Den fraglichen Theorien zufolge war der menschliche Körper eine Maschine, gleich einer anderen, zusammengesetzt aus Säulen, Balken, Stricken, Hebeln u. s. w. Wie aber konnte man sich mit einer solchen Erklärung zufrieden geben? Stahl wollte dies nicht; er wollte von diesem Etwas, das man »Leben« nennt, wissen, worin es bestehe, woher es stamme, durch welche Mittel es aufrecht erhalten werde und in Kraft bleibe, weshalb endlich und inwiefern man den Körper lebend nenne. Die mechanistischen Theorien begingen nach seiner Ansicht den Irrthum, den Unterschied zwischen dem Leben und dem bloßen Substrat des Lebens, zwischen der Zusammensetzung des Organischen und seiner Function außer Acht zu lassen. Deshalb entschließt er sich, eine andere biologische Basis zu suchen. Seiner Theorie nach ist es die Seele (anima), welche den Körper ihren Zwecken gemäß aufbaut und nach der ihr innewohnenden Kenntniss aller einzelnen für diese Thätigkeit in Betracht kommenden Verhältnisse in Bewegung setzt und leitet. Das körperliche Leben erhält nur dadurch Bedeutung, dass es den Zwecken der Seele dient. Die Organe des Körpers leben deshalb nur für und durch die Seele; sie sind nicht eigentlich lebend, sondern belebt. Dem stofflichen »mixtum«, das den Körper bildet, bewahrt die Seele die Einheit und verfügt harmonisch über die Thätigkeit der verschiedenen Theilchen. Von ihr kommt das Leben, die Gesundheit<sup>1)</sup>.

Die Schule Stahl's machte seit ihrem Beginne viel Aufsehen. Sie war in der That die beste Waffe gegen den zu jener Zeit verbreiteten Materialismus und eine starke Stütze für viele spiritualistische Speculationen seitens der Philosophen und Theologen. Auf dem

---

1) Stahl's hierher gehöriges Hauptwerk, die *Theoria medica vera*, zuerst 1703 erschienen, ist mehrfach herausgegeben, zuletzt deutsch von Dr. W. Ideler u. d. T. *Theorie der Heilkunde*, 3 Theile. Berlin 1831.

Gebiet der Philosophie musste ihr Erscheinen bald bemerkt werden. Entstanden als eine Reaction gegen die mechanistischen Theorien der Biologie, traf sie auch direct die atomistischen Anschauungen von der Natur des Bewusstseins. Konnte das Hauptargument: »was bewirkt die Einheit des Organismus?« nicht in der That unter folgender Form wiederholt werden: »was macht die Einheit des Bewusstseins aus?« Die verwundbare Seite des Hume'schen Skepticismus war hierdurch vollkommen bloßgelegt.

Wenn wir, von diesem Blicke auf die biologischen Wissenschaften unterstützt, die »Träume eines Geistersehers« analysiren, so wird es ein leichtes für uns sein, die den darin verstreuten Theorien gemeinsame Tendenz herauszufühlen. Man wolle auf folgende Citate sein Augenmerk richten. »Die todte Materie, welche den Raum erfüllt, ist ihrer eigenthümlichen Natur nach im Stande der Trägheit und der Beharrlichkeit, in einerlei Zustande, sie hat Solidität, Ausdehnung und Figur, und ihre Erscheinungen, die auf allen diesen Gründen beruhen, lassen eine physische Erklärung zu, die zugleich mathematisch ist und zusammen mechanisch genannt wird. Wenn man anderseits seine Achtsamkeit auf diejenige Art Wesen richtet, welche den Grund des Lebens in dem Weltganzen enthalten, die um deswillen nicht von der Art sind, dass sie als Bestandtheile den Klumpen und die Ausdehnung der leblosen Materie vermehren, noch von ihr nach den Gesetzen der Berührung und des Stoßes leiden, sondern vielmehr durch innere Thätigkeit sich selbst und überdem den todten Stoff der Natur rege machen, so wird man, wo nicht mit der Deutlichkeit einer Demonstration, doch wenigstens mit der Vorempfindung eines nicht ungeübten Verstandes, sich von dem Dasein immaterieller Wesen überredet finden, deren besondere Wirkungsgesetze pneumatisch und, sofern die körperlichen Wesen Mittelursachen ihrer Wirkungen in der materiellen Welt sind, organisch genannt werden«<sup>1)</sup>. Und einige Zeilen weiter wird der Name Stahl's selbst genannt: »Gleichwohl bin ich überzeugt, dass Stahl, welcher die thierischen Veränderungen gerne organisch erklärt, oftmals der Wahrheit näher sei, als Hoffmann, Boerhaave u. a. m., welche

1) Träume eines Geistersehers. S. 69.

die immateriellen Kräfte aus dem Zusammenhange lassen, sich an die mechanischen Gründe halten . . . .«<sup>1)</sup>. »Es scheint, ein geistiges Wesen sei der Materie innigst gegenwärtig, mit der es verbunden ist, und wirke nicht auf diejenigen Kräfte der Elemente, womit diese unter einander in Verhältnissen sind, sondern auf das innere Principium ihres Zustandes.«<sup>2)</sup> Und dazu die bemerkenswerthe folgende Note, welche alle materialistischen Theorien kurz abweist: »Jedermann sieht von selber, dass, wenn man auch den einfachen Elementartheilchen der Materie ein Vermögen dunkler Vorstellungen zugesteht, daraus noch keine Vorstellungskraft der Materie selbst erfolge, weil viele Substanzen, von der Art in einem Ganzen verbunden, doch niemals eine denkende Einheit ausmachen können.«<sup>3)</sup>

Ueberall stößt man auf die Neigung und das planmäßige Streben, das Problem der Einheit des Denkens, das der Sensualismus nicht zu lösen vermocht hatte, als ein noch ungelöstes hervorzuheben. Und dies spricht zur Genüge für die historische Wichtigkeit der »Träume eines Geistersehers«. Die Lösung selbst freilich lässt ihre Behandlung des Gegenstandes noch nicht einmal voraussehen. Aber schon das aufgeworfene Problem lieferte nicht allein einen neuen Gesichtspunkt für die Causalitätsfrage, sondern barg auch den Keim zu einer Reform der gesammten Philosophie. Diese ist das Werk der Folgezeit, und umfänglichere Werke von verändertem Charakter müssen sie durchführen. Mit der in Rede stehenden Schrift schließt aber eine ganze Entwicklung ab. Das Jahr 1766 ist Zeuge der ersten entschiedenen Versuche Kant's, in eine von Grund aus neue philosophische Bahn einzulenken. Das Problem der »denkenden Einheit« öffnet ihm alsbald die Augen über das Irrige der Theorien, von denen Hume ausgegangen war, es wird selbst zum Ausgangspunkt eines neuen Systems, ja zum ersten Steine des neuen Baues.

Wir treten so über die Schwelle der zweiten Periode der Kant'schen Philosophie, der kritischen. Die Causalität wird in dieser als reiner Verstandesbegriff aufgefasst. Zu leichterem Ver-

1) Träume eines Geistersehers. S. 71.

2) Ebenda, S. 67.

3) Ebenda, S. 68.

ständniss dessen aber, was das Wesen eines Verstandesbegriffes ausmache, wird an dieser Stelle eine kurze Betrachtung des Kant'schen Systems überhaupt nicht zu umgehen sein.

## II.

Kurze Betrachtung des Kant'schen Systems. — Zeit und Raum als reine Anschauungsformen. — Zeit und Raum in der Mathematik. — Kant's Stellung zu Newton. — Erkenntniss durch Begriffe. — Theorie des objectiven Urtheils. — »Bewusstsein überhaupt«. — Das Bewusstsein überhaupt und das System der reinen Naturwissenschaft.

Den Anstoß zum Kriticismus gab, wie bemerkt, die Frage: Wie entsteht aus der Vereinigung der Empfindungen die denkende Einheit? Diese Frage drängte sich als eine den Stahl'schen Ideen verwandte unter dem reformirenden Einfluss der letzteren jedem Philosophen auf, der nach Locke und Hume auftrat. An sich ist sie, gleich fast allen philosophischen Fragen, keineswegs neu: ihre Existenz lässt sich vielmehr in eine ferne Vergangenheit zurückverfolgen, immerhin aber gelangt sie erst durch Kant dazu, nach ihrer ganzen Bedeutung empfunden zu werden.

Bereits in den Tagen des Epikur und des Lucretius finden wir der Schwierigkeit, zu begreifen, wie aus der Vereinigung von Atomen Empfindung entstehen könne, Erwähnung gethan<sup>1)</sup>. Und hiermit war schon an den Kern unserer Frage gerührt. Unter anderer Gestalt begegnen wir dem Bewusstsein von dieser Schwierigkeit in der Speculation des 17. Jahrhunderts. Wie entstehen überhaupt, so fragt man dort, die Körper der Außenwelt aus der Vereinigung der Atome? Und an die Seite dieser Frage tritt dann gemäß der Erweiterung des Gesichtspunktes durch die jüngeren Wissenschaften noch die andere: Wie steht es um die objective Gewissheit alles dessen, was uns in der Natur als Gesetz erscheint?

Die provisorische Antwort auf alle diese Fragen ward bis zu einem gewissen Punkte durch die Speculationen über die letzten Qualitäten der Materie und insbesondere durch die Leibniz'schen

1) Vergl. F. A. Lange, Geschichte des Materialismus. 3. Aufl. Bd. I. Erster Abschnitt. § IV, V.

Untersuchungen über die Kraft, sowie zum Theil durch die mathematischen Postulate und Axiome, die sich ihrerseits wiederum auf die angeborenen Ideen und die Annahme einer unendlichen Substanz oder eines Gottes stützten, gegeben. Gründlich und ausreichend aber wurden sie in dieser ganzen Periode nicht beantwortet.

Mit dem beginnenden Einflusse der englischen Philosophie bleiben nun zwar diese Fragen, im Grunde genommen, als solche an der Tagesordnung, sie erleiden indessen jetzt nothwendig eine wesentlich verschiedene Formulirung. Denn jene Doctrin behauptet, dass alles, was gegenwärtig unseren Vorstellungs-, Meinungs-, kurz Bewusstseinsinhalt ausmacht, irgendwann früher einmal Empfindung gewesen und uns auf sinnlichem Wege zugelangt sei, dass alles Intellectuelle also im Sensoriellen wurzele. Und daraufhin nehmen unsere Fragen die folgende Fassung an. Erstens: Wie entsteht aus der Vereinigung der isolirt-subjectiven Empfindungen die einheitlich-objective Anschauung? Zweitens: Welches sind die Normen, nach denen unser Verstand jene subjectiven Eindrücke zu ordnen hat, um zu einer objectiven Gewissheit zu gelangen? Der Fortschritt innerhalb der Philosophie war jetzt durchaus daran gebunden, dass das Problem in dieser Form aufgenommen und definitiv behandelt wurde. Zu dieser Ueberzeugung führten von verschiedenen Seiten her die atomistische sowohl wie sensualistische Speculation. Und dies hat auch Kant wohl begriffen, so zwar, dass er auf beide Fragen seine neue Philosophie basirt.

Die Antwort auf die erste Frage brachte in ihren Grundlinien bereits die Dissertation vom Jahre 1770, wenn sie sagte: »Damit das Vielerlei des Gegenstandes, welches den Sinn erregt, in das Ganze einer Vorstellung sich zusammensetze, bedarf es eines inneren Principis der Seele, wodurch jenes Vielerlei nach festen und angeborenen Gesetzen eine gewisse Gestalt annimmt«<sup>1)</sup>. Und bereits in derselben Schrift ist dies innere Princip als in seiner Thätigkeit zweifach — nach Raum und Zeit — Bedingtes angedeutet. Die definitive Antwort wird uns aber erst im ersten Theile der transcendentalen Elementarlehre der »Kritik der reinen Vernunft« gegeben. Zeit und Raum gewinnen hier die Bedeutung zweier reiner Formen

---

1) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. (Ausc. Kirchnermann.) Sectio II. § 4.

der sinnlichen Anschauung, die im Gemüthe bereits a priori liegen, und die als nothwendige subjective Bedingungen des Vorstellens das Mannigfaltige der Erscheinungswelt unter ein bestimmtes Verhältniss bringen. Wie die Dinge an sich, d. h. abgesehen von aller durch diese specifische Receptivität unserer Sinnlichkeit bedingten Interpretation, seien, »ist uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen, zukommen muss. Raum und Zeit sind die reinen Formen derselben Empfindung, überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori d. h. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und sie heißt darum reine Anschauung; diese aber ist das in unserer Erkenntniss, was da macht, dass die Erkenntniss a posteriori d. i. empirische Anschauung heißt. Jene hängen unserer Sinnlichkeit schlechthin nothwendig an, welcher Art auch nothwendig unsere Empfindungen sein mögen; diese können sehr verschieden sein«<sup>1)</sup>. Zeit und Raum, als reine Formen gedacht, ermöglichen hiernach erst die Anschauung der Objecte; auf ihnen allein beruht die Synthesis der Apprehension, d. i. die Einheit des Bewusstseins im Gegensatze zu der Mannigfaltigkeit der äußeren und inneren Perceptionen. Zeit und Raum sind die zwei nothwendigen Bedingungen, durch welche wir uns jedes äußeren Eindrucks bewusst werden. Die Hinausprojicirung der Eindrücke sowie die Wahrnehmung ihres Zugleichseins und ihrer Aufeinanderfolge ist uns nur durch die subjective Beschaffenheit unseres Bewusstseins möglich. Zeit und Raum als die zwei reinen Formen bringen es zu Stande, dass wir statt zusammenhangloser Eindrücke eine einheitliche Anschauung haben.

Wenn wir diese Resultate Kant's nicht als die Frucht der reinen Speculation betrachten sollen, so erklärt sich uns ihre Herkunft aus der Verwerthung des gesammten, ihm bekannt gewordenen wissenschaftlichen Materials. Seine Betonung der Zeit und des Raumes, können wir sagen, ist vielleicht eine Consequenz der wissenschaftlichen Anschauungen jener Periode, seine Art aber, beide in Verbindung zu bringen und so mit ihnen eine Lösung der genannten Frage anzubahnen, war jedenfalls eine wissenschaft-

1) Kr. d. r. V. (Ausg. Kirchmann S. 90.)

liche Neuerung. Diese Annahme scheint uns angesichts dessen, dass Kant zweifellos auf der Höhe der Naturwissenschaft seiner Zeit stand, die natürlichste, mindestens eine sehr beachtenswerthe. Machen wir indess die Probe darauf durch Prüfung des einschlägigen Materials der exacten Wissenschaften dieser Periode. Sehen wir zunächst zu, welche Wissenschaften für Kant in Betracht kamen.

Bis zum 17. Jahrhundert herrschte die Mathematik unumschränkt; von der Zeit Newton's an ist aber, wie wir gesehen haben, ihr Einfluss auf die Philosophie in beständigem Sinken. Die Ansicht, dass auch andere Wissenschaften als die Mathematik auf Kant's Auffassung von Raum und Zeit von Einfluss gewesen seien, hat daher die Wahrscheinlichkeit nicht geradezu gegen sich. Gleichwohl lehrt die nähere Betrachtung, dass der mathematische Einfluss auf Kant der entscheidende blieb. Die biologischen Wissenschaften jener Zeit konnten allenfalls Material zu Generalisationen über den sinnlichen Ursprung unserer Vorstellungen liefern, sie waren aber schwerlich irgendwie im Stande, zu der Erkenntniss der speciellen Beschaffenheit des Vorstellungsprocesses beizutragen. Dies war die Lage der Dinge bis Kant und über ihn hinaus, so zwar, dass wahrscheinlich erst mit J. Müller's Theorie der specifischen Sinnesenergien die selbständige physiologische Auffassung dieses Problems beginnt. Vor dem Jahre 1770, mindestens also vor dem Erscheinen der Dissertation, konnte so gut wie keine Rede davon sein, dass die apriorische Auffassung von Zeit und Raum ihre Argumente der Physiologie entlehnte. Selbst wenn sich damals aus der Physiologie der Sinne einiges Material für die apriorische Auffassung hätte gewinnen lassen, so würde doch dies gegenüber dem aus den mathematischen Wissenschaften zu Entlehnenden von untergeordneter Bedeutung sein. Und stellen wir gar diesem spärlichen Einflusse, welchen die physiologischen Wissenschaften auf die Auffassung von Zeit und Raum üben konnten, die stete Bedeutung und die schier unabsehbare Tragweite dieser Begriffe für die mathematische Wissenschaft selbst gegenüber, so können wir über die eigentliche Quelle der Kant'schen Theorie nicht länger im Zweifel bleiben.

Descartes' Entdeckung der analytischen Geometrie brachte eine tiefgehende und entscheidende Behandlung des Raum- und des Zeitbegriffes mit sich. Und zu noch gesteigerter Bedeutung gelangten

sie durch die Infinitesimalrechnung, welche die Herbeiziehung der mathematischen Rechnung zur Erklärung der sinnlichen Erscheinungen auf dem Gebiete der Mechanik und Physik außerordentlich erleichterte. Raum und Zeit erlangten durch sie den Charakter zweier unabhängiger Variablen, mittelst welcher wir unsere sinnliche Wahrnehmung zum Ausdruck bringen. Eine Erkenntniss wird erst dadurch exact, dass sie in Relation zu diesen Begriffen tritt. Die Bewegungsgesetze, die die Mechanik feststellt, betreffen ausschließlich Relationen zwischen Raum- und Zeittheilen. Wie aber steht es in dieser Beziehung um die Daten aller übrigen Wissenschaften? Werden sich nicht die Gesetze alles Naturgeschehens, d. h. auch die Ergebnisse der Physik, Chemie und Biologie eines Tages als einfache Differentialverhältnisse darstellen? Werden sie nicht einst den Charakter reiner Relationen zwischen Raum- und Zeittheilen — wie das, wie gesagt, in der Mechanik bereits geschehen — annehmen?

Die Bejahung dieser Frage erschien den Naturforschern jener Epoche über allen Zweifel gewiss; Kant selbst zeigt dies für seine Person zur Genüge. Zeit und Raum werden freilich hier nicht als irgend welche primäre Vorstellungen im Gegensatze zu anderen secundären gefasst — von dieser Seite her kommen sie für die Mathematik nicht in Betracht, — sondern als die geeignetsten Größen für die Messung des Erfahrungsinhalts. Diesen Erfahrungsinhalt aber unter quantitative Verhältnisse zu bringen, ist die ganze Tendenz der neuen exacten Wissenschaft.

Es nimmt nach dem Gesagten nicht Wunder, wenn Zeit und Raum auch nach dem Auftreten des englischen Sensualismus diese ihre aus der Entwicklung der Mathematik gegebene, so zu sagen apriorische Natur gegenüber den anderen Vorstellungen behalten haben. In dieser Präponderanz wären sie jedem, der eine logische Classification des Inhaltes der exacten Wissenschaften unternommen hätte, erschienen. Ja sogar im 18. Jahrhundert scheint ihnen noch eine weitere Bestätigung aus dem Ausbau des zweiten Theils der Infinitesimalrechnung, der Integralrechnung zu erwachsen. Das Problem der Cubatur der Körper nämlich und allgemein jede graphische Darstellung einer Integration lassen sich als ebenso viele Analogien für die Vorzugsrolle, welche die Kr. d. r. V. den

Raum- und Zeitvorstellungen gegenüber den anderen zuweist, betrachten.

Kann man also aus allen zeitlichen Umständen folgern, dass Kant seine Theorie der reinen Anschauungsformen lediglich den mathematischen Wissenschaften der Zeit entnommen habe? Die Bejahung dieser Frage mag überraschen, nichts desto weniger halten wir sie für ganz und gar berechtigt. Allerdings gibt es zwischen den mathematischen Theorien und derjenigen Kant's immer noch einen Abstand, welcher sie scheidet, auch bleibt der beiderseitige Gesichtspunkt ein anderer; allein diese Differenzen erklären sich zum großen Theile, wenn wir die Stellung ins Auge fassen, welche eine zwischen Kant und den mathematischen Verallgemeinerungen vermittelnde Philosophie der Zeit und dem Raume zuweist. Diese vermittelnde Philosophie, die keine andere als die Newton's ist, zeigt uns den Uebergang zwischen Zeit und Raum als mathematischen Begriffen und Zeit und Raum als reinen Formen der Anschauung. Newton geht für seine Theorie von Raum und Zeit von dem wissenschaftlich Gegebenen aus; nur lässt er sich bisweilen durch seine Tendenz, den Cartesianismus zu bekämpfen, zu Speculationen über die Materie und den leeren Raum hinreißen, so zwar, dass er der Zeit und dem Raume auch noch andere Attribute beilegt, als die dem exacten Gebiete entlehnten. Diese Speculationen, die sich durch seine Werke zerstreut finden, schlagen eine Art Brücke zu denen Kant's hinüber. So finden wir gegen Ende seiner berühmten »Phil. nat. princ. math.« den Begriff der Dauer und des Raumes mit dem Gottesbegriff in Beziehung gesetzt; Zeit und Raum werden danach gleichsam die Attribute Gottes, kraft deren er alles Sein in sich schließt. In seiner Optik finden sich dieselben Speculationen über den Raum noch ausführlicher. Dieser wäre gewissermaßen das Sensorium Gottes, von dem das Universum wirklich und unmittelbar zurückgestrahlt wird. »Ist das thierische Sensorium nicht dort, wo die empfindende Substanz selbst gegenwärtig ist, der Ort, wohin die sinnlichen Eindrücke durch die Nerven und das Gehirn geführt werden, um dort dieser Substanz unmittelbar gegenwärtig und also von ihm wahrgenommen zu werden? Und machen die Phänomene nicht wahrscheinlich, dass ein immaterieller, lebender, intelligenter, allgegenwärtiger Gott

existire, der im unendlichen Raume, gleich als wäre er sein Sensorium, allen Dingen ins Herz sieht (*res ipsas intime cernat*), sie völlig wahrnimmt und in ihrem ganzen Umfange begreift, dadurch, dass sie wirklich und unmittelbar gegenwärtig in ihm selbst sind, diese selben Dinge, deren bloße Bilder unserem schwachen Sensorium durch die Sinnesorgane übermittelt und dort gesehen und wahrgenommen werden, durch Das, was in uns sieht und denkt<sup>(1)</sup>. Gott nimmt direct die Dinge wahr und nicht ihre Bilder; die Dinge sind in ihm: die Unendlichkeit der Zeit und des Raumes ist gleichsam ein ungeheures Sensorium, durch welches Gott das Universum in sich fasst<sup>(2)</sup>.

In allen diesen Newton's Büchern entnommenen Stellen darf der Name »Gott« uns nicht irre führen und uns glauben machen, dass wir ausschließlich theologische Speculation vor uns hätten. Indem Newton Zeit und Raum zu göttlichen Attributen macht, interpretirt er lediglich die Principien, die er seiner »Mechanik« zur Basis gegeben hatte, in einer gewissen Richtung. Die Absoluta Zeit und Raum dieser letzteren werden hier die Anschauungsformen eines göttlichen Sensoriums, ohne darum ihrer früheren Natur zu widersprechen. Er hätte sie ebenso gut in einer anderen Richtung interpretiren können: er hätte die Absoluta Raum und Zeit ebenso gut als die Anschauungsformen eines idealen Bewusstseins betrachten können, d. h. eines Bewusstseins, dem das Universum durch das Prisma der exacten Wissenschaften zurückgestrahlt wird. Von einem solchen Bewusstsein aber wäre nur ein Schritt bis zu einem göttlichen, wie es Newton sich vorstellte.

Es ist höchst wahrscheinlich, dass Kant auf demselben Wege auch zu seiner Lösung gelangte.

Jeder, der die Argumente aufmerksam analysirt, die Kant zur Aufrechterhaltung der Apriorität von Zeit und Raum, besonders in der ersten Auflage der *Kr. d. r. V.*, beibringt, wird den Eindruck davontragen, als hätten diese Argumente vielmehr die geometrische Construction als die sinnliche Anschauung im Auge. Ohne diese Voraussetzung dürften einige Lücken in Kant's Be-

1) Isaac Newton, *Optice*. Lib. III, quaestio XXVIII.

2) Vergl. ebenda, Lib. III. quaestio XXXI.

handlung ziemlich unerklärlich bleiben. Warum sind z. B. gewisse Qualitäten der Empfindungen, die aus anderen Gesichtspunkten dieselbe Apriorität beanspruchen könnten, stillschweigend übergangen? Ist z. B. die Farbe, so kann man fragen, nicht auch eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zu Grunde liegt? Man kann sich durchaus keine Vorstellung davon machen, dass es keine Farbe gebe, während man sie sich ganz wohl unabhängig von allem Gegenständlichen denken kann. Es würde also nach Kant's Prämissen auch die Farbe als »eine Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung« anzusehen sein. Sie wäre eine Vorstellung a priori, die nothwendiger Weise äußeren Erscheinungen zu Grunde liegt. Der Einwand, dass die Farbe als solche nicht existire, sondern nur verschiedene Farben, und dass sie folglich nicht eine Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen ausmachen könne, trifft hier nicht zu. Denn vom Raume und von der Zeit könnte man eben dasselbe behaupten; ein Raum, stetig und unendlich, existirt realiter überhaupt nicht, — er ist nur eine wissenschaftliche Fiction auf Grund des Raumes, welcher uns durch die sinnliche Erfahrung gegeben ist. Und dieser letztere ist ganz gleicher Natur wie die reale Farbe. Das Bewusstsein, im psychologischen Sinne genommen, kennt keinen einheitlichen Raum, sondern nur mannigfaltige Raumempfindungen, gerade wie es nur Farbenempfindungen und keine Farbe kennt. Der Raum in der Bedeutung, wie ihn Kant genommen wissen will, ist eine bloße, für wissenschaftliche Zwecke geschaffene Abstraction.

Wir können in dieser Beziehung den Inhalt der sinnlichen Erfahrung in beliebiger Weise zergliedern, von gewissen Merkmalen abstrahiren, ihm gewisse andere beilegen und auf diese Weise einen Begriff ohne reelle Existenz bilden. Solche logische Operationen sind bis zu einem gewissen Grade die nothwendigen Vorbedingungen jeder Wissenschaft. Eine Wissenschaft der Mathematik z. B. wäre nicht denkbar ohne die Abstraction einer stetigen unendlichen Größe, auf die sie die Rechnung mit genauen Maßen übertragen kann. Und diesem Bedürfnisse verdanken augenscheinlich die Begriffe des stetigen und unendlichen Raums und einer ebensolchen Zeit ihre Entstehung. Sie sind logische Erzeugnisse und müssen darum in

den Grenzen der Wissenschaft, in deren Interesse sie geschaffen wurden, eine Bedeutung haben, nämlich in den Grenzen der Mathematik. Will man ihnen gleichwohl eine weitere Bedeutung leihen, d. h. ihre natürlichen Grenzen ausdehnen, so kann man dies wohl, muss aber dann — falls man nicht logischen Irrthümern preisgegeben sein will — die praktischen Grenzen der betreffenden Wissenschaften entsprechend erweitern.

Man kann z. B. Newton zugeben, dass ein Gott, der das Universum nach den Gesetzen der Mechanik betrachtet, eine absolute Zeitscala zu Anschauungsformen hat, — weil das Auge Gottes in diesem Falle nur das Auge eines idealen Mathematikers ist. Ebenso kann man einem Philosophen Zeit und Raum als zwei Formen a priori einräumen, insoweit er die concrete Erfahrung, die unseren Sinnen vor aller wissenschaftlichen Schulung eignet, durch eine abstracte Erfahrung ersetzt, eine, die ihre Objecte construirt wie die analytische Geometrie ihre Figuren. Andererseits könnte man ihm zeigen, dass sich außer dem Raume und der Zeit auch wohl noch andere Anschauungsformen aufstellen ließen, die dasselbe leisten würden wie jene, nämlich die Gegenstände auf einen analytischen Ausdruck zu bringen, eine Möglichkeit freilich, die selbst unsrer Zeit nur schwer einleuchtet, wie viel weniger also erst dem 18. Jahrhundert einleuchten konnte. Es bedürfte, um Zeit und Raum zu erkenntnisstheoretischer Bedeutung gelangen zu lassen, noch dessen, dass wir die Berechtigung besäßen, die sinnliche Erfahrung durch die abstracte zu ersetzen. Eine solche aber uns zuzugestehen hieße so viel als einräumen, dass es in der sinnlichen Erfahrung etwas geben könne, was nicht Gegenstand der Mathematik zu werden vermöchte, und dass das Jahrhundert nach Newton und Leibniz etwas derartiges zugegeben hätte, würde in hohem Grade befremden<sup>1)</sup>. Der Verfasser der Theorie des Himmels mindestens hätte diese Möglichkeit offenbar nicht zugegeben.

Mit dem Probleme des Raumes und der Zeit ist aber das Problem des einheitlichen Denkens erst zur Hälfte gelöst. Beide Formen der Anschauung haben uns Aufschluss darüber gegeben, wie das

---

1) Vergl. Ferd. Rosenberger, Die Geschichte der Physik in Grundzügen II. Theil. S. 215 f.

Vielerlei eines die Sinne erregenden Objectes in das Ganze einer Vorstellung verschmilzt, sie reichen aber, wie die Anschauung selbst, nur bis zur Erkenntniss der Objecte als einzelner, und es fragt sich jetzt erst noch, nach welchen Principien die Vorstellungen unter einander in Beziehung treten, und welches die Natur dieser Beziehung sei. Die Anschauung allein macht nicht die ganze Erkenntniss aus, es müssen daher außer ihr noch andere Erkenntnissvermögen vorhanden sein. »Es gibt aber außer der Anschauung keine andere Art zu erkennen als die durch Begriffe. Also ist die Erkenntniss eines jeden, wenigstens des menschlichen Verstandes, eine Erkenntniss durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern discursiv. Alle Anschauungen als sinnliche beruhen auf Affectionen, die Begriffe also auf Functionen. Ich verstehe aber unter Function die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter eine gemeinschaftliche zu ordnen. Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Receptivität der Eindrücke<sup>1)</sup>. Diese Spontaneität des Denkens wird, wie die Anschauung eine Synthesis der Apprehension, eine der Apperception erfordern. Unter die Synthesis der Apprehension fallen alle mannigfaltigen Vorstellungen der Anschauung, sofern sie uns gegeben werden, unter die der Apperception, sofern sie von dem Bewusstsein verbunden werden müssen, »denn ohne das kann nichts dadurch gedacht oder erkannt werden, weil die gegebenen Vorstellungen den Actus der Apperception: Ich denke, nicht gemein haben und dadurch nicht in einem Selbstbewusstsein zusammengesetzt sein würden<sup>2)</sup>. Der Verstand kann aber nach Kant's Aussagen keinen anderen Gebrauch von den Begriffen machen, als dass er dadurch urtheilt<sup>3)</sup>. Demnach, »die Functionen des Verstandes können insgesamt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen beständig darstellen kann<sup>4)</sup>. Das Urtheil ist das Princip, durch das das Mannigfaltige der Vorstellungen sich überhaupt unter die Einheit des Denkens bringen lässt; durch seine

---

1) Kr. d. r. V. S. 112.

2) Kr. d. r. V. S. 142.

3) Kr. d. r. V. S. 112.

4) Kr. d. r. V. S. 113.

verschiedenen Modificationen oder Momente gelangen wir daher zu der Auffindung der Verstandesbegriffe. Gibt es unter den letzteren auch reine Verstandesbegriffe — wie in der Anschauung reine Anschauungsformen — so wird selbstverständlich der Leitfaden zu ihrer Entdeckung im Wesen des Urtheils schon von vornherein gegeben sein.

Bevor wir aber auf die Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe, unter die, wie gesagt, die Causalität zählt, eingehen, empfiehlt es sich zu prüfen, welchen Sinn Kant mit dem Worte Urtheil verbindet, denn davon wird hier nothwendig sehr viel abhängen. Fasst er das Urtheil im psychologischen Sinne auf, d. h. als Beziehung zweier Vorstellungen auf das Gesetz der Ideenassociation begründet, dann werden wir es bei ihm mit einer Weiterbildung der sensualistischen Doctrin zu thun haben, wie sie in diesem ganzen Zeitabschnitte im Schwange ist; stellt es sich dagegen bei ihm anders definirt heraus, dann werden wir zuzusehen haben, ob sich nicht in diesem zweiten Theil derselbe Fall wiederholt wie in der transcendenten Aesthetik, — der Fall also, dass die eine oder andere wissenschaftliche Voraussetzung, durch ihre Erörterung von einem besonderen Gesichtspunkte aus, eine Verallgemeinerung erleidet, die über das Gebiet, für das sie von vornherein galt, hinausgeht. Bestätigt sich diese Voraussetzung, dann werden wir Begriffen begegnen, die, aus der wissenschaftlichen Entwicklung hervorgegangen, in ursprüngliche Bedingungen der Erfahrung überhaupt, ja sogar in nothwendige Bedingungen jeder Erkenntniss umgewandelt worden sind.

Diese vorläufige Aufgabe bietet keine besonderen Schwierigkeiten. Selbst wenn es uns an klaren Versicherungen Kant's selbst mangelte, würde uns doch die Natur des Gegenstandes, der in diesem zweiten Theile seines Werkes zur Erörterung gelangt, an sich hinlänglich zu Hilfe kommen. Was hier den Inhalt ausmacht, sind die Begriffe, also die Abstractionen, und der Ursprung dieser geistigen Producte ist leichter aufzudecken als der der Anschauungsformen. Ueberdies ist aber Kant keineswegs sparsam mit ganz unzweideutigen Erläuterungen. In der »Kr. d. r. V.« gibt er deren genügend, um uns eine Ansicht darüber bilden zu lassen. Da ist z. B. der folgende Passus, den wir uns in seiner ganzen Ausdehnung anzuführen gestatten: »Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die

Logiker von einem Urtheile überhaupt geben, befriedigen können; es ist, wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen. Ohne nun hier über das Fehlerhafte der Erklärung, dass sie allenfalls nur auf kategorische, aber nicht hypothetische und disjunctive Urtheile passt (als welche letztere nicht ein Verhältniss von Begriffen, sondern selbst von Urtheilen enthalten), mit ihnen zu zanken, . . . merke ich nur an, dass, worin dieses Verhältniss bestehe, hier nicht bestimmt ist. Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntnisse genauer untersuche und sie, als dem Verstande angehörig, von dem Verhältnisse nach Gesetzen der reproductiven Einbildungskraft (welches nur subjective Gültigkeit hat) unterscheide, so finde ich, dass ein Urtheil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen. Darauf zielt das Verhältnisswörtchen ist in denselben, um die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven zu unterscheiden. Denn dieses bezeichnet die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperception und die nothwendige Einheit derselben, wengleich das Urtheil selbst empirisch, mithin zufällig ist, z. B. die Körper sind schwer. . . . Dadurch allein wird aus diesem Verhältnisse ein Urtheil, d. i. ein Verhältniss, das objectiv gültig ist und sich von dem Verhältnisse ebenderselben Vorstellungen, worin bloß subjective Gültigkeit wäre, z. B. nach dem Gesetze der Association, hinreichend unterscheidet. Nach dem letzteren würde ich nur sagen können: wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, ist schwer; welches so viel sagen will, als: diese beiden Vorstellungen sind im Object d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjectes verbunden und nicht bloß in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt sein mag) beisammen<sup>1)</sup>. Das Urtheil übernimmt es also, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen; es hat eine objective Gültigkeit zum Unterschiede von der bloßen subjectiven Ideenverknüpfung.

Was will aber dieses Wort »objectiv« besagen? Welches sind die Merkmale, die uns zwischen den verschiedenen Vorstellungs-

---

1) Kr. d. r. V. S. 145 f.

verknüpfungen in unserem Bewusstsein unterscheiden lassen? Kant zeigt sie uns in gemeinverständlicher Form, kann man sagen, in einem anderen Werke, das gleichsam ein Resumé der »Kr. d. r. V.« ist, in seinen »Prolegomena«. Er sagt daselbst: »Das Urtheilen, ist uns hier gesagt, kann zwiefach sein: erstlich, indem ich bloß die Wahrnehmungen vergleiche und in einem Bewusstsein meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewusstsein überhaupt verbinde. Das erstere Urtheil ist bloß ein Wahrnehmungsurtheil, und hat sofern nur subjective Gültigkeit, es ist bloß Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemüthszustande, ohne Beziehung auf den Gegenstand«<sup>1)</sup>.

Der Vergleich mit dem voraufgehenden Citat aus der »Kritik« lehrt, dass dieser Art Verknüpfung der Name Urtheil überhaupt nicht beigelegt werden darf. Doch dies ist von untergeordneter Bedeutung. Folgen wir nun seiner Definition weiter: »Daher ist es nicht, wie man gemeiniglich sich einbildet, zur Erfahrung genug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewusstsein vermittelt des Urtheilens zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheiles, um derenwillen es allein objectiv gültig und Erfahrung sein kann«. Welches sind nun die Bedingungen, ein Urtheil letzterer Art zu gewinnen? Kant bezeichnet sie uns wie folgt: »Die gegebene Anschauung muss unter einen Begriff subsumirt werden, der die Form des Urtheilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewusstsein der letzteren im Bewusstsein überhaupt verknüpft und dadurch den empirischen Urtheilen Allgemeingültigkeit verschafft; dergleichen Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff a priori. . . .«<sup>2)</sup>. Also kurz gesagt: Die Merkmale, die dem objectiven zum Unterschiede von dem Wahrnehmungsurtheile eignen, sind: die Subsumirung seiner Verhältnisse unter einen reinen Verstandesbegriff und das Beziehen auf ein Bewusstsein überhaupt. Die »Kr. d. r. V.« hat sich selbstverständlich nur mit diesen objectiven Urtheilen zu beschäftigen; die anderen, die nur subjective

1) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. (Ausg. Kirchmann S. 53.)

2) Prolegomena, S. 53.

Gültigkeit beanspruchen können, überlässt sie einer speciellen empirischen Wissenschaft, der Psychologie.

Lassen wir vorläufig die Subsumirung unter Verstandesbegriffe aus dem Spiel, um ihrer später — in der eigentlichen Betrachtung des Causalitätsbegriffes, der nach Kant, wie wir wissen, ebenfalls ein reiner Verstandesbegriff a priori ist, — zu gedenken, und beschränken wir uns an dieser Stelle auf die zweite Hälfte der Definition des objectiven Urtheils, nämlich auf das Bezogensein auf ein Bewusstsein überhaupt.

Hier drängt sich von selbst die Frage auf: Was ist unter einem Bewusstsein überhaupt zu verstehen? Dass ein solches nicht identisch ist mit einem individuellen, psychologischen Bewusstsein, dies einzusehen ist kein besonderer Scharfsinn erforderlich: das individuelle Bewusstsein ist das fehlerhafte, das, was uns schon oben als empirisches charakterisirt wurde. Ist jenes dieses letztere aber nicht, was für ein Bewusstsein ist es dann überhaupt? Wie kommen wir, oder, besser gesagt, wie kommt Kant zu der Annahme, dass es ein solches gebe, eines, das obendrein den Urtheilen die objective Gültigkeit verleihen soll?

Vom Gesichtspunkte des psychologischen Subjectivismus — der natürlichen Consequenz der englischen Schule — ist »ein Bewusstsein überhaupt« ein Unding, mindestens auf alle Fälle ein Abstractum, das mehr als irgend eines unter Hume's Skepticismus fällt. Nichtsdestoweniger lässt Kant ein solches gelten, ohne sich auch nur die Mühe zu nehmen, es mit einer einzigen Zeile zu erläutern oder irgend einen Beweis für seine Existenz beizubringen. Er nimmt es allenthalben als etwas Gegebenes an, als etwas, das gar keiner Erläuterung bedarf.

Ist nun der Irrthum hier auf seiner Seite, oder liegt etwa ein Missverständniss der hier vorausgesetzten Auffassung dieses Verhältnisses vor? Offenbar das letztere, denn angesichts der höchst wichtigen Rolle, die dem »Bewusstsein überhaupt« in der Kant'schen Kritik durchweg zugetheilt wird, muss ein Irrthum bezüglich seiner dort wohl ausgeschlossen gelten. In diesem Falle aber müssen wir ihn selbst unrecht verstanden haben, und dies augenscheinlich insofern, als der Ursprung der Lehre von »einem Bewusstsein überhaupt«

anderswo als in der englischen Schule zu suchen ist. Wie früher, so vermuthen wir ihn in der Richtung Galilei-Newton.

Wenden wir uns denn zu ihnen und sehen wir zu, ob vielleicht innerhalb der Voraussetzungen der Erfahrungswissenschaften Raum für »ein Bewusstsein überhaupt« ist. Der flüchtigste Blick reicht hin, uns thatsächlich einen solchen gewahren zu lassen. Mit der bloßen Einführung des Experiments nämlich, mit der Formulirung des allereinfachsten Gesetzes, setzen diese Naturforscher, um allen psychologischen Subjectivismus unbekümmert, mittelbar »ein Bewusstsein überhaupt« voraus. Und dies, indem sie voraussetzen, dass ein unter Ausschluss von Fehlerquellen angestelltes Experiment überall und zu allen Zeiten durch jede neue Wiederholung bestätigt werden wird. Dies aber kommt auf das von uns weiter oben formulirte Postulat der Gleichförmigkeit des Naturverlaufes hinaus. Nehmen wir jetzt im Sinne dieser selben Periode an, dass alle Erscheinungen des Universums eines Tages experimentell wiederholt, oder mindestens in dieser Gestalt begreiflich werden können, und setzen wir ein Wesen voraus, das sie als Ganzes übersehen wird, und alsbald haben wir ein Beispiel davon, was »ein Bewusstsein überhaupt« sein könne. Es wäre eben das Bewusstsein eines Wesens, für das die ganze Natur ein großes Experiment ist, d. h. eine Folge von unter sich nach mathematischen Functionen, also den Gesetzen einer reinen Naturwissenschaft verknüpften Erscheinungen. Einfacher noch könnte man auch sagen: »Bewusstsein überhaupt« ist ein anderer Ausdruck für den Glauben an die Ausnahmslosigkeit und Unveränderlichkeit der wissenschaftlich festgestellten Gesetze. Bei den Philosophen des 17. Jahrhunderts fällt die Rolle eines solchen Wesens gewöhnlich Gott zu: das »Bewusstsein überhaupt« wird ihm als Attribut beigelegt. Aber, wie wir schon gelegentlich Newton's bemerkten, hat dies nichts mit Theologie zu thun. Der Begriff Gott erscheint in diesem Jahrhundert untrennbar von der allgemeinen Gesetzlichkeit der Natur; seine Allmacht manifestirt sich ausschließlich nach mechanischen und physikalischen Gesetzen. »Ich zeigte«, sagt Descartes, »welches die Naturgesetze sind, und bemühte mich, ohne meine Beweisführung auf irgend ein anderes Princip als die unendliche Vollkommenheit Gottes zu stützen, alle diejenigen zu beweisen, über

die man irgendwie Zweifel hegen konnte, und zu zeigen, dass sie so geartet sind, dass, hätte Gott auch mehr als eine Welt geschaffen, doch unter den geschaffenen keine sein könnte, die im Stande wäre, ihnen nicht zu gehorchen<sup>1)</sup>. Diese stolzen Worte Descartes' können uns eine annähernde Idee davon geben, welche Kraft der Glaube an die wissenschaftlichen Gesetze in jener Zeit besaß, und in welchem Sinne die Allmacht Gottes aufgefasst wurde. Das »Bewusstsein überhaupt« ist also etwas wie eine Voraussetzung für jedes System einer reinen Naturlehre. Man gibt dadurch ganz einfach dem Glauben Ausdruck, dass die wissenschaftlichen Gesetze für einen persönlich unbeeinflussten Betrachter zu allen Zeiten die gleiche Bestätigung finden müssen. Würde also ein solches persönlich Unbeeinflusstsein nicht vorausgesetzt, so hätte augenscheinlich nie ein Naturgesetz formulirt werden können.

Kehren wir von diesen Betrachtungen zu Kant zurück. Kant nimmt, wie wir gesehen haben, den Begriff eines »Bewusstseins überhaupt« an, ohne sich die Mühe zu nehmen, ihn zu erläutern, er nimmt ihn gleichfalls als Gegebenes. Thut er dies nur darum, weil auch er eine reine Wissenschaft annimmt? Dies scheint in der That die einzig mögliche Erklärung zu sein, angesichts dessen, dass eine psychologische Ableitung eines »Bewusstseins überhaupt« augenscheinlich ausgeschlossen ist. In der »Kritik der reinen Vernunft« und in den »Prolegomena« findet überdies diese unsere Erklärung ihre ungezwungene Bestätigung<sup>2)</sup>.

Mit der Erklärung des »Bewusstseins überhaupt« sind wir aber nun auch über das Wesen des Urtheils im Reinen. Das Urtheil, »als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen« oder als die »Verbindung der Wahrnehmungen in einem Bewusstsein überhaupt« kommt auf ein und dasselbe hinaus: es ist zum Unterschiede von der subjectiven Ideenverknüpfung eine Art Beziehung, die sich in ein System reiner Naturwissenschaft bringen lässt. Darum also, dass ein Urtheil in Uebereinstimmung mit den übrigen Theilen eines wissenschaftlichen

1) René Descartes, Discours de la méthode. Cinquième partie.

2) Vergl. Kr. d. r. V. S. 136. Proleg. S. 28.

Systems und somit unter die Einheit einer widerspruchslosen Welt-erklärung subsumirt erscheint, nennen wir es wahr oder, Kantisch gesprochen, ein Urtheil mit objectiver Gültigkeit. Mit dem Wesen des Urtheils aber ist uns auch unmittelbar eine Auskunft über die Spontaneität des Verstandes gegeben. Das Urtheil ist nach Kant, wie schon erwähnt, das Princip, durch das das Mannigfaltige der Vorstellungen sich unter die Einheit des Denkens bringen lässt; und die Functionen des Verstandes können insgesamt gefunden werden, wenn man die Function der Einheit in dem Urtheilen beständig darstellen kann. Ist aber die objective Gültigkeit des Urtheils an die Voraussetzung des »Bewusstseins überhaupt« geknüpft, so folgt daraus auch von selbst, dass die Thätigkeit des Verstandes, oder seine Spontaneität, nur insoweit für die kritische Philosophie in Betracht kommen kann, als sie an dieselbe Voraussetzung wie jene geknüpft ist. Die allgemeine Schlussfolgerung aus alledem wird daher sein: das Erkennen durch den Verstand oder das Erkennen durch Begriffe ist nur unter der Voraussetzung eines Systems der reinen Naturwissenschaft möglich. In der transcendentalen Aesthetik, bei der Entdeckung der reinen Anschauungsformen haben wir einen Schluss von derselben Art zu constatiren gehabt.

Hier angelangt ist die Uebersicht über die kritische Philosophie Kant's, insoweit sie als Vorbereitung zum Verständniss der Causalität dienen soll, als abgeschlossen zu betrachten. Wir haben gesehen, wie uns Kant durch die wichtigsten Punkte seines eigenen Systems auf die Wissenschaft und zwar auf Hypothesen derselben zurückführt, die aus dem Beginne unserer modernen Aera stammen. Seine reinen Anschauungsformen sind nahezu Raum und Zeit der analytisch-geometrischen Construction; seine Urtheilstheorie steht und fällt — durch die Abhängigkeit der Kant'schen Objectivität des Urtheils von einem Bewusstsein überhaupt — mit denselben Voraussetzungen wie die Mechanik eines Galilei und Newton. Gehen wir nun, so vorbereitet, etwas näher auf das Causalitätsproblem ein.

## III.

Die Function des Denkens in dem Urtheil. — Die Theorie der reinen Verstandesbegriffe. — Die wissenschaftliche Erfahrung und Erfahrung der Form des Denkens nach.

Welches immer die Natur des Urtheils sei, ob es nun eine einfache Verknüpfung zwischen zwei Vorstellungen, oder eine Zerlegung einer Gesamtvorstellung sei, es liegt auf der Hand, dass die Causalität, wofern sie überhaupt unter eine Rubrik zu bringen ist, unter die der Abhängigkeitsurtheile fällt; und dies nicht allein nach dem, was wir gelegentlich der mathematischen Entwicklung im 17. Jahrhundert fanden, die, nebenbei gesagt, eng mit der aller exacten Wissenschaften verbunden ist, sondern auch nach dem von Kant selbst adoptirten Gesichtspunkte. »Die Function des Denkens in dem Urtheil«, sagt er, »ist, wenn man von allem Inhalte abstrahirt, unter vier Titel, deren jeder drei Momente enthält, zu bringen: nämlich Quantität, Qualität, Relation und Modalität«<sup>1)</sup>. Warum unter vier und nicht unter drei oder fünf, darüber haben wir hier nicht zu rechten; Kant hat sich für diese Anzahl wahrscheinlich der Uebereinstimmung mit der überlieferten formalen Logik zu Liebe entschieden, die seit Aristoteles in den Schulen ihren Einfluss fortübte, für uns Heutige aber in den Hintergrund getreten ist. »Abstrahiren von allem Inhalte«, »nur auf die bloße Verstandesform Acht geben«<sup>2)</sup>, davon gehen wir heut je länger je weniger aus. Begnügen wir uns daher, seine Classification wiederzugeben, ohne uns irgendwie auf ihre Discussion einzulassen, zumal da diese Subsumirung unter Titel und Momente des Urtheils für das Verständniss der Causalität in der Kant'schen Philosophie nicht unbedingt geboten ist und mehr die Architektonik des Systems angeht als seinen Inhalt. Das Entscheidende werden wir unmittelbar berühren, sobald wir auf die reinen Verstandesbegriffe zu sprechen kommen.

Die drei Momente der Relation sind nun zufolge der »Kr. d. r. V.« die nachstehenden: 1) Die Verhältnisse des Prädicats zum

1) Kr. d. r. V. S. 114.

2) Kr. d. r. V. S. 114.

Subject: kategorische Urtheile; 2) des Grundes zur Folge: hypothetische Urtheile; und 3) der eingetheilten Erkenntniss und der gesammelten Glieder der Eintheilung unter einander: disjunctive Urtheile<sup>1)</sup>. Unter die zweite Rubrik wird die Causalbeziehung zu subsumiren sein. Das Verhältniss von Grund und Folge ist also demnach die formale Seite, oder, besser gesagt, die logische Grundlage, auf die sich die Causalität (eine Art Beziehung zwischen Erfahrungsthatsachen) stützen wird. In welcher Weise unser Denken von allem Inhalte abstrahirend zu diesem Satze von Grund und Folge gelangt, der nicht mehr eine beliebige, sondern eine sehr bestimmte und immer und in allen Fällen bewusst erkannte und angewandte Beziehung ist, und wie er in Geltung tritt, das ist augenscheinlich schwer zu begreifen. Wir sind weit eher geneigt, eine solche rein formale Thätigkeit des Denkens als etwas wie eine Illusion zu betrachten. Aber bleiben wir innerhalb der älteren Logik: »Grund und Folge« machen eine rein formale Begründung aus. Eine andere Frage drängt sich gleichwohl auf: es ist die folgende: Warum zwischen den Verhältnissen von »Grund und Folge« und »eingetheilter Erkenntniss und der gesammelten Glieder der Eintheilung unter einander« als zweitem und drittem Momente unterscheiden? Die Gliederung einer Gesamtvorstellung und die gegenseitige Abhängigkeit der Theile ist, so scheint es uns, wenn nicht die einzige, so doch die auffälligste Form, unter der die Beziehung nach Grund und Folge für unser Bewusstsein vor sich geht. »Das Verhältniss der Abhängigkeit als solches«, sagt mit vielem Rechte Wundt, »setzt schon als anschauliche Grundlage immer nur eine Gesamtvorstellung voraus, die sich in Theilvorstellungen gliedert. Sobald dann das Ganze jener Gesamtvorstellung als bestimmt durch gewisse Eigenschaften begrifflich fixirt wird, müssen auch die zugehörigen Theilvorstellungen als die von einander abhängigen Glieder des Ganzen gedacht werden«<sup>2)</sup>. Unter diesen Umständen bliebe zwischen dem zweiten und dritten Urtheilsmomente kaum noch eine Verschiedenheit bestehen.

---

1) Kr. d. r. V. S. 116.

2) System der Philosophie. Leipzig 1889. S. 84.

Nun sagt uns aber Kant, dass »Grund und Folge« sich mit »hypothetischem Urtheil« deckt, was nicht aus dem Auge zu verlieren ist. Ja, wir haben hier sogar das Motiv, das ihn zwischen dem zweiten und dritten Momente unterscheiden ließ. Durch die Identificirung von Grund und Folge mit dem hypothetischen Urtheile erreicht Kant in der That, was er von seinem streng formalen Gesichtspunkte aus nie erreicht hätte. Das hypothetische Urtheil trägt eine geringe Differenz in die Definition, die, wie leicht sichtbar, auf Rechnung des Erfahrungsinhaltes kommt, der den Prämissen zufolge von den rein formalen Operationen des Verstandes ausgeschlossen bleiben sollte, der nichtsdestoweniger aber so nöthig war, um den Uebergang zur Causalität zu vermitteln. »Es ist nur die Consequenz, die durch dieses Urtheil gedacht wird«<sup>1)</sup>, sagt uns Kant und fügt, um die Scheidung vom disjunctiven Urtheile weiter zu präcisiren, in Betreff dieses letzteren hinzu: Das disjunctive Urtheil enthält ein Verhältniss zweier oder mehrerer Sätze gegeneinander »aber nicht der Abfolge, sondern der logischen Entgegensetzung« . . . Das Verhältniss des hypothetischen Urtheils bleibt also als eine Abfolge zu erfassen, als ein Verhältniss zwischen Antecedens und Consequens: eine in der gleichzeitigen Schule unvertretene Lehre, gegen die sich Chr. Wolff<sup>2)</sup> erklärt hatte. Es könnte sein, dass logische Beweisgründe Kant gedrängt hätten, bei Gelegenheit dieses hypothetischen Urtheils von der Ueberlieferung abzuweichen und einer Theorie beizutreten, die seit Boethius verlassen war, aber Zweifel daran lassen sich gleichwohl nicht unterdrücken. Chr. Wolff erblickte zwischen derartigen Urtheilen — den hypothetischen — und den disjunctiven Urtheilen nur einen grammatikalischen Unterschied, und ich weiß nicht, wie man ihm hier widersprechen könnte, vorausgesetzt, dass man sich streng innerhalb der Grenzen der formalen Logik hält, und also einen Inhalt, welcher es immer sein möge, ausschließt. Die ganze formale Logik stützt sich lediglich auf grammatikalische Differenzen. In der Consequenztheorie, glauben wir, fand Kant nur ein gelegenes Mittel, um später die Zeitfolge, die ihm für die Causalität so un-

1) Kr. d. r. V. S. 116.

2) Vergl. B. Erdmann, Logik, I. S. 413.

entbehrlich war, zu adoptiren. Dies ist in unseren Augen sein Hauptmotiv, und das Folgende wird lehren, ob die Thatsachen uns Recht geben. Die Zeit spielt bei Kant stets eine doppelte Rolle . . . einmal ist sie Anschauungsform, ein andermal wieder Denkform! So oder so aber, und mag nun Kant unter der Consequenz des hypothetischen Urtheils eine Zeitfolge verstanden haben oder nicht, es bleibt gleichwohl wahr, dass in Folge seines Ausgangspunktes, nach den Prämissen der formalen Logik, auch für ihn die Voraussetzung besteht: Grund und Folge und somit das hypothetische Urtheil müssen in ihrer formalen Sphäre bleiben und dürfen den Erfahrungsinhalt durchaus nicht in Anspruch nehmen. Sie sind formale Beziehungen und ganz und gar aus dem Wesen des Urtheils im allgemeinen geschöpft, sie haben für den Inhalt der Erfahrung keinerlei verbindende Kraft. Wie aber gestaltet sich nun der Uebergang? Wie entsteht nach dem Typus dieser formalen Abhängigkeit auch eine andere für den Inhalt der Erfahrung?

Die reinen Verstandesbegriffe, antwortet uns Kant, machen das Unmögliche möglich. Der Einheit im Urtheilen correspondirt, gemäß der Function des Verstandes, eine andere in der Anschauung: der reine Verstandesbegriff. »Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit gibt, sie gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt«. »Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen vermittelt der analytischen Einheit die logische Form eines Urtheils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transcendenten Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objecte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann«<sup>1)</sup>. Mithin wohnt also unserem Verstande nicht allein die Kraft inne, eine logische Einheit der Vorstellungen zu bilden, sondern auch eine solche Einheit der Anschauungsmannigfaltigkeit, mittelst welcher seine Vorstellungen transcendenten Inhalt erlangen und a priori auf Objecte gehen

1) Kr. d. r. V. S. 120 f.

sollen. Diese letztere Kraft, die man in der Sprache Kant's das Vermögen unseres Verstandes reine Begriffe a priori zu bilden nennen könnte, macht in der That den gordischen Knoten des Problems aus. Von seiner Lösung hängt es ab, welche Wendung die Causalität nehmen kann. Ist eine Synthesis a priori des Erfahrungsinhaltes möglich, die der der logischen von Grund und Folge entspricht, dann werden wir in der Causalität, insofern nach der Natur des hypothetischen Urtheils diese Synthesis keine andere sein könnte als die reale Causalität, einen reinen Verstandesbegriff besitzen, der von allen Ergebnissen Hume's unberührt bleibt. Im entgegengesetzten Falle behält die Frage nach wie vor die Gestalt, die Hume ihr gegeben hat. Das Mannigfaltige der Anschauung ist dann ohne nothwendigen Zusammenhang, es stellt sich in unserem Bewusstsein als eine Summe aus getrennten und losen Theilen dar. Somit kommt alles auf die Prüfung dieser Annahme der reinen Verstandesbegriffe hinaus, und alles, was für dieselben sprechen wird, wird auch für das apriori der Causalität sprechen. Die Erklärung dieser letzteren in der kritischen Philosophie fällt ganz und gar zusammen, so kann man sehr wohl sagen, mit der Theorie der Verstandesbegriffe. Und hierin liegt die Originalität sowohl wie vielleicht auch die Schwäche des ganzen Systems.

Was ist es eigentlich, was Kant berechtigt, diesen neuen Gesichtspunkt in die Geschichte der Causalität einzuführen? Die Beantwortung dieser Frage wird zugleich die der folgenden speciellern sein. In welchem Maße und unter welcher Gestalt subsumirt sich der Inhalt der Erfahrung dem reinen Verstandesbegriffe? Eine Hypothese drängt sich bezüglich dessen unmittelbar auf. Man könnte sagen, dass genau so, wie Raum und Zeit die nothwendigen unmittelbaren Bedingungen der Sinnlichkeit sind, so hätten die reinen Verstandesbegriffe — oder die Kategorien, wie Kant sie zur Erinnerung an Aristoteles auch nennen will, als die nothwendigen Bedingungen für das Denken zu gelten, die die nothwendige Einheit jedes Verstandesinhaltes bewirken. So leicht aber diese Hypothese sich aufstellt, so leicht widerlegt sie sich auch. Es gibt auf dem Gebiete des Verstandes nicht die gleiche Einfachheit wie auf dem der Sinnlichkeit. Die reinen Verstandesbegriffe zwingen sich nicht dem Verstandesinhalte auf wie Zeit und Raum der sinnlichen Vor-

stellung; außer ihrer Synthesis gibt es noch andere Synthesen, die, wenn auch nicht von gleicher Bedeutung, so doch vorhanden sind. Dieser Unterschied ergibt sich von selbst nach dem, was, wie wir sahen, Urtheile von objectiver und Urtheile von subjectiver Gültigkeit bedeuten. Die reinen Verstandesbegriffe sollten demzufolge die objective Synthesis in einem Bewusstsein überhaupt und nicht die subjectiven Bedingungen eines individuellen Denkens sein. »Daher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich subjective Bedingungen des Denkens sollten objective Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniss der Gegenstände abgeben; denn ohne Functionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden«<sup>1)</sup>. Nehmen wir z. B. den Begriff der Ursache, welcher eine besondere Art der Synthesis bedeutet, da auf etwas *A* etwas ganz verschiedenes *B* nach einer Regel gesetzt wird. »Es ist a priori nicht klar, warum Erscheinungen etwas dergleichen enthalten sollten (denn Erfahrungen kann man nicht zum Beweise anführen, weil die objective Gültigkeit dieses Begriffes a priori muss dargethan werden können), und es ist daher a priori zweifelhaft — ob ein solcher Begriff nicht etwa gar leer sei und überall unter den Erscheinungen keinen Gegenstand antröffe. . . . Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände und alles so in Verwirrung läge, dass z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so dass mithin dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre«<sup>2)</sup>.

Woher nehmen wir daher die Berechtigung, dass wir, wenn wir von der Causalität sprechen (um diesen Verstandesbegriff beizubehalten), ihr trotzdem einen Erfahrungsinhalt beilegen und sie als eine nothwendige Verknüpfung der Erfahrungsthatigkeiten darstellen? »Es sind nur zwei Fälle möglich« — kommt uns hier wieder Kant zu Hülfe — »unter denen synthetische Vorstellung und ihre

1) Kr. d. r. V. S. 132.

2) Kr. d. r. V. S. 132/3.

Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander nothwendiger Weise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das Erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals a priori möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinungen in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ist aber das Zweite, weil Vorstellung an sich selbst (denn von der Causalität, vermitteltst des Willens, ist hier gar nicht die Rede) ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen<sup>1)</sup>. Folglich müsste die Causalität und müssten somit die Verstandesbegriffe sich in diesem zweiten Falle befinden, um zu diesem Anspruch auf Erfahrung berechtigt zu sein. Ist aber diese Annahme nicht der früheren widersprechend? Sie ist gerade diejenige, an der zu zweifeln wir früher so viel Grund hatten! Es leuchtet nun von selbst ein, dass die Anschauungsformen Raum und Zeit in Ansehung des Gegenstandes bestimmend sind, weil eine dingliche Anschauung allein durch sie möglich wird. Dass die Verstandesbegriffe aber auch vorausbestimmend seien, das ist, wenn wir nicht auf Seiten des Platonischen Idealismus, demzufolge die Erscheinungen Abbilder der Ideen sind, stehen, offenbar minder einleuchtend. Hat uns Kant doch selbst gesagt: »Es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände und alles so in Verwirrung läge«, u. s. w.

Dieser anscheinende Widerspruch wird aber sogleich aufgehoben, wenn wir die frühere Charakteristik der Verstandesbegriffe näher ins Auge fassen. Dort hieß es: die Verstandesbegriffe seien nicht subjective Bedingungen des Erkenntnissactes, sondern sie bildeten die objective Synthesis in einem Bewusstsein überhaupt. Einen Gegenstand durch die Verstandesbegriffe erkennen bedeutet demnach nicht, einen Gegenstand nach irgend welchen subjectiven Bedingungen bestimmen, sondern ihn objectiv, in Beziehung auf

1) Kr. d. r. V. S. 134.

ein Bewusstsein überhaupt feststellen. Die Erfahrung der Verstandesbegriffe ist von der der Anschauungsformen verschieden. Diese letzteren beziehen sich nur auf die empirische, die sinnliche Erfahrung, die sie ausbilden; die Verstandesbegriffe hingegen auf die objective, allgemeingültige. Demnach besteht der Widerspruch nur so lange, als wir hier nicht unterscheiden, d. h. so lange wir die Erkenntniss der Dinge durch Verstandesbegriffe als Bestimmung sinnlicher Erscheinungen nach subjectiven Bedingungen auffassen. Vermeiden wir diese Verwirrung, so erscheint uns jene Annahme, dass die Verstandesbegriffe in Ansehung der Gegenstände auch im voraus bestimmend sein können, überhaupt nicht mehr widersprechend. Eine zweite Art der Erfahrung im Gegensatze zur sinnlichen, eine objective, allgemeingültige Erfahrung enthält die Verstandesbegriffe in derselben Weise als a priori, wie die sinnliche Erfahrung die Anschauungsformen enthält. Welcher Natur aber ist diese zweite Erfahrung und wie kommt sie zu Stande? Eine Uebersicht über diese verschiedenen Erfahrungsauffassungen wird hier von Nutzen sein, insofern vielleicht eine von ihnen gerade die ist, die Kant bei seinen Verstandesbegriffen im Auge hatte.

Eine Auffassung der Erfahrung, die von der uns als sinnliche, naive Erfahrung bekannten abweicht, wird uns vom Beginn der Wissenschaften an gegeben. Indem wir sie mit einem Worte die wissenschaftliche Erfahrung<sup>1)</sup> nennen, finden wir, dass ihr hauptsächlichstes Merkmal, das sie von der anderen, der sinnlichen, unterscheiden lässt, ihr Anspruch auf einen allgemein oder objectiv gültigen Inhalt ist. Die wissenschaftliche Erfahrung hält sich, anders gesagt, frei von jenen vorübergehenden Beeinflussungen, denen ein individuelles Bewusstsein in der Betrachtung und Beobachtung der äußeren Welt stets unterworfen ist. Die Welt der Platonischen Ideen z. B. ist eine Erfahrung in diesem Sinne, sie erhebt Anspruch darauf, dass ihr Bestand allein wahr und wirklich, die Welt der

---

1) »Erfahrung« ist hier augenscheinlich nicht der rechte Ausdruck, wir behalten ihn gleichwohl bei, um dem Texte Kant's treu zu bleiben. Offenbar ist hier eine transsubjective Natur gemeint, die zu der Verstandeserkenntniss oder allgemein der objectiven Erkenntniss in dem Verhältnisse stünde, in dem die sinnliche Welt zur Wahrnehmung steht; übrigens werden wir uns im Nachfolgenden darüber klar machen.

Erscheinungen aber nur eine ihr mehr oder minder gemäße Summe von Schein sei. Ebenso hatte die Aristotelische Logik zum Ziel, die wirkliche und wahre Erfahrung der Formen im Gegensatz zu der unrealen, stofflichen zu schaffen. Im ganzen Alterthum aber erfuhr dieser Unterschied zwischen den beiden Erfahrungen eine ganz andere Auffassung als die, auf die man sich hätte beschränken sollen. Anstatt sie beide als verschiedene Grade unserer Abstractionsthätigkeit zu betrachten, ließ man einen Abgrund zwischen ihnen sich aufthun, erblickte man in ihnen gleichsam zwei verschiedene Welten, eine der Substanzen (oder der Formen), und eine der Abbilder, deren letztere sich dadurch, dass sie mit dem Zufall behaftet war, als die tieferstehende kennzeichnete.

Diese Unterscheidung zwischen zweierlei Erfahrungen dauert fort beim Inslebentreten der Wissenschaften nach der Renaissance; sie nimmt aber andere Gestalt an. Die Erfahrung der unvergänglichen und unveränderlichen Ideenwelt Plato's gestaltet sich dem Charakter der exacten Wissenschaften eines Galilei und Newton entsprechend. Und da uns der Unterschied zwischen diesen Wissenschaften und der griechischen Philosophie wohl bekannt ist, so müssen wir auch auf einen analogen Unterschied zwischen den beiderseitigen Auffassungen der wissenschaftlichen Erfahrung gefasst sein. In der That ist dies leicht einzusehen.

Das, was die modernen Wissenschaften in erster Linie verfolgen, ist die Aufstellung der Gesetze der Naturvorgänge, der Gesetzlichkeit des Naturgeschehens, während die Alten ihre Aufmerksamkeit mehr dem Probleme des Seins, den letzten Elementen aller Wirklichkeit zuwandten<sup>1)</sup>. Daher also bei diesen die große Wichtigkeit, die man den Speculationen über die Qualitäten der Materie beimaß, das Vorherrschen der Substanzableitungen in allen philosophischen Systemen, von der jonischen Schule bis auf Aristoteles. Dahingegen macht die wissenschaftliche Erfahrung für die Modernen, die umgekehrt den quantitativen Verhältnissen die höchste Wichtigkeit beimessen, als auf diese basirt, nicht länger

---

1) Vergl. C. Göring, System d. krit. Philosophie, II. S. 234. W. Wundt, System der Philosophie. S. 446f. K. Lasswitz, Geschichte der Atomistik, II, passim.

wie für die Alten eine Welt für sich, aus Substanzen oder Ideen, aus, sondern sie ist einfach eine höhere Stufe der sinnlichen Erfahrung. Zum Unterschiede von der letzteren wird die wissenschaftliche Erfahrung vorgestellt als eine Erfahrung, innerhalb deren alle Objecte streng nach Bewegungsgesetzen verknüpft sind, und alle Ereignisse im voraus und absolut sicher mathematisch errechnet werden können. Indem wir uns das weiter oben besprochene »Bewusstsein überhaupt« vergegenwärtigen, sehen wir leicht ein, wie eine derartige wissenschaftliche Erfahrung und das »Bewusstsein überhaupt« einander begrifflich ergänzen und gleichsam die zwei Seiten einer und derselben Voraussetzung sind. Mehr als irgend wer ist es vielleicht der geniale Laplace gewesen, der mit seinem Werke über die Wahrscheinlichkeit dazu beigetragen hat, den Glauben an einen solchen mechanischen Determinismus zu stärken; er hat uns auch seine präcisirte Formulirung gegeben. »Alle Ereignisse«, sagt er in seinem philosophischen Essai über die Wahrscheinlichkeit, »selbst die, die ihrer Kleinheit halber von den großen Gesetzen der Natur nicht abzuhängen scheinen, sind eine ebenso nothwendige Folge davon wie die Umläufe der Sonne..... Wir haben also den gegenwärtigen Zustand des Universums als Wirkung eines voraufgegangenen Zustandes desselben zu verstehen. Eine Intelligenz« — Laplace wird uns jetzt Kant's »Bewusstsein überhaupt« schildern — »die in einem gegebenen Augenblicke alle Kräfte kennt, die die Natur beleben, und das Wechselverhältniss zwischen den Wesen, die sie bilden, würde, wenn sie sonst umfassend genug wäre, um alle diese Daten der Analyse zu unterwerfen, in ein und derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper so gut wie die des unwägbaren Atoms umschließen: nichts wäre ungewiss für sie, und die Zukunft wie die Vergangenheit wären ihrem Auge gleich gegenwärtig«<sup>1)</sup>. Von diesen Zeilen kann man sagen, dass sie die Ueberzeugung der ganzen Periode seit Galilei zum Ausdruck bringen. In ihnen gipfelt der Geist des 17. Jahrhunderts, ohne Zweifel des productivsten Jahrhunderts, das die Menschheit bis heute durchlebt hat.

---

1) Laplace, Essai philosophique sur les probabilités. 2. Aufl. Paris 1814. S. 2 f.

So grandios aber diese Auffassung immer sein mag, man darf ihren relativen Charakter nicht aus den Augen verlieren. Was die moderne und die alte Anschauung mit einander gemein haben, ist, dass weder diese noch jene dem menschlichen Bewusstsein anders als durch Begriffe vermittelt werden kann. Eine Intuition der Welt der Substanzen sowohl wie eine Intuition der Gesetze des Weltalls ist eine reine Unmöglichkeit. Man mag sich ein menschliches Bewusstsein so überlegen vorstellen wie man will, es gelangt doch nie zur Intuition der wissenschaftlichen Erfahrung. Dies ist selbstverständlich. Durch die wissenschaftlichen Disciplinen erzeugt und unterhalten, kann die wissenschaftliche Erfahrung nur gleicher Natur sein mit diesen, nämlich begrifflicher Natur. Wäre aber gleichwohl eine solche nichtsubjective Anschauung, wie es die wissenschaftliche Erfahrung sein müsste, anders möglich, wozu dann alle Untersuchungen Kant's über objective und subjective Gewissheit? Und vor allem, wie hätte dann der menschliche Geist die Anschauung der Substanzen mit einer solchen der Naturvorgänge vertauschen können?

Offenbar kann man in abstracto stets von einem Gotte, von einem »Bewusstsein überhaupt« sprechen, die sich die wissenschaftlichen Gesetze intuitiv vorzustellen vermögen, nur sind dies eben Abstractionen und Postulate und keine Gegebenheiten. Die wissenschaftliche Erfahrung ist nur eine Verallgemeinerung, wie alle anderen wissenschaftlichen Verallgemeinerungen auch, ein Symbol der Realität und nicht die Realität selbst. Der menschliche Verstand kann es jederzeit mit einem anderen vertauschen, dadurch dass er den Gesichtspunkt wechselt, unter dem er seine Begriffe im allgemeinen construiert. Wählt er statt des Platonisch-Aristotelischen den von Galilei-Newton, so wird auch die wissenschaftliche Erfahrung eine andere, wie wir gezeigt haben; aus einer Welt der Substanzen wird sie zum mechanistischen Determinismus. Und wer steht uns gut dafür, dass in Zukunft nicht noch ein anderer Gesichtspunkt gefunden werden wird? einer z. B., aus dem heraus auch die Fernwirkung sich erklärte und mit der gleichen Leichtigkeit unter Gesetze gebracht würde wie heutzutage die allereinfachste Ortsveränderung! Und vor allem, wird man stets die Vorstellung von einem Gesetze beibehalten, wie wir sie seit

Galilei haben? Sie ist geschichtlichen Ursprungs, warum sollte sie nicht auch ein geschichtliches Ende nehmen?

Die wissenschaftliche Erfahrung also, um auf unseren Gegenstand zurückzukommen, ist etwas wie eine relative Anticipation des Inhalts der reellen Erfahrung von Seiten der Wissenschaften. Sie stützt sich auf unsere Gewissheit von der Gleichförmigkeit des Naturverlaufs und von der Gleichförmigkeit unseres logischen Denkens. Wenn man von ihren Objecten spricht, so darf man nicht Objecte gleich denen der sinnlichen Erfahrung darunter verstehen, sondern allein Begriffe, Abstractionen von den Objecten der sinnlichen Erfahrung. Gerade diese ihre Bedingung ist es, die bewirkt, dass man ihr objective Gewissheit beimisst. Allein deshalb, weil sie die Dinge nur nach gewissen Merkmalen erfasst, weil sie mit Abstractionen operirt, gelingt es ihr auch, einen widerspruchslosen Zusammenhang aller Ereignisse für die Zukunft zu bilden. Die sinnliche Erfahrung bleibt neben ihr etwas Unfestgestelltes, an dem es immer zu interpretiren gibt, das man nie erschöpft.

In der That beginnt unser Wissen und hat unsere Gewissheit Sinn erst insoweit, als wir die Fähigkeit haben Begriffe zu construiren. Die Auffassung der wissenschaftlichen Erfahrung kann mithin, soweit sie Anspruch auf Gewissheit erhebt, nur die Natur der Wissenschaft selbst theilen.

Verfolgen wir diesen Vergleich zwischen den wissenschaftlichen Systemen und der Auffassung der wissenschaftlichen Erfahrung noch etwas weiter, und das Ergebniss wird uns bald auf die Kant'sche Theorie der Verstandesbegriffe zurückführen. Zwischen den verschiedenen Begriffen, die das System unserer Naturerkenntniss ausmachen, bleibt stets zu unterscheiden. Es sind ihrer darunter, die im Vergleiche zu den anderen eine höhere Wichtigkeit besitzen, die wie Säulen sind, auf die sich das ganze System stützt. Nennen wir sie mit einem Worte die Grundbegriffe. Auf diese Grundbegriffe stoßen wir bei der Analyse aller übrigen, sie sind gleichsam unumgängliche Componenten unserer Erkenntniss. In einigen Fällen verknüpfen sie sich direct mit den Postulaten, die die Grundlage des Systems ausmachen, und bilden dann eine Art Skelet für künftige Errungenschaften; in anderen Fällen sind sie durch eine neue Abstraction aus den übrigen engeren Begriffen hervorgegangen.

Nennen wir z. B. die Begriffe der Einheit, der Zahl, der Quantität, der Function etc. . . . Ohne Mühe sieht man, dass, wenn man diese Begriffe mit anderen vergleicht, wie dem der Sphäre, der Fallbewegung, der Ausdehnung der Körper, des Gährungsprocesses etc., die Rolle, die wir ihnen oben zutheilten, sich wie von selbst ergibt. Sie sind gleichsam das Grundgerüst, dem sich die engeren, begrenzteren Begriffe jeder Wissenschaft einfügen werden. Das vollständige Verzeichniss dieser Grundbegriffe ergibt sich augenscheinlich aus einer Analyse unserer gesammten systematischen Erkenntniss, oder, wenn die Mathematik zuletzt statt aller anderen stehen kann, durch eine Analyse dieser Wissenschaft. Von einem »vollständigen Verzeichniss« ist natürlich nur relativ die Rede; die Entwicklung unserer Erkenntniss ist nie abgeschlossen, mithin auch die Zahl der Grundbegriffe nie endgültig gegeben. Sehen wir jetzt zu, ob sich ein solcher Unterschied auch zwischen den Elementen einer wissenschaftlichen Erfahrung machen lässt! Welchen Antheil haben hier die Grundbegriffe, die wahrscheinlich mit den Wissenschaften, die diese Erfahrung begründen, in sie gelangt sind? Behalten sie hier ein für allemal eine Art Ausnahmestellung? Ein Beispiel wird uns die Antwort auf diese Frage vielleicht besser als jede abstracte Auseinandersetzung an die Hand geben. Halten wir uns vor allem an eine bestimmte Auffassung der wissenschaftlichen Erfahrung, um das Problem besser zu begrenzen: etwa die letztberührte, die Galilei-Newton'sche. Ihr zufolge, sagten wir, ist ein Gegenstand  $A$  Gegenstand der wissenschaftlichen Erfahrung, wenn er mittelst ihrer sich unter den Begriffscomplex der exacten Wissenschaften bringen lässt und demzufolge als ein Ring in der nothwendigen Kette der Ereignisse erscheint. Je mehr er von verschiedenen Gesichtspunkten behandelt ist, um so vollständiger wird seine Erkenntniss sein, um so mehr objective Wahrheit seiner Existenz zukommen. Es sei nun dieser Gegenstand  $A$  ein neuer Planet, den ein Astronom zufälligerweise aufgefunden habe. Die einzige Bürgschaft für seine Existenz ist der optische Eindruck des Beobachters. Er kann jetzt entweder wirklich vorhanden sein, oder es kann sich um eine Sinnestäuschung seitens dieses Beobachters handeln. Insofern macht er zwar einen Bestandtheil der sinnlichen, aber noch keinen der wissenschaftlichen Erfahrung aus. Wir besitzen bezüglich seiner die gleiche sinnliche

Gewissheit wie bezüglich der sonstigen bereits bekannten und erforschten Planeten Jupiter, Saturn etc. Denn die Existenz aller dieser verbürgt uns allein der optische Eindruck. Inwiefern macht er dann aber nicht auch wie diese letzteren einen Bestandtheil der wissenschaftlichen Erfahrung aus, d. h. der Galilei-Newton'schen? Nach dem früher Entwickelten ergibt sich die Antwort von selbst. Das Erscheinen des neuen Planeten ist noch nicht unter feste Gesetze gebracht, es ist noch »zufällig«, könnten wir sagen, das Wort ohne allen metaphysischen Beigeschmack genommen. Soll der neue Himmelskörper jetzt Gegenstand der wissenschaftlichen Erfahrung werden, so wird die ihn betreffende Wahrnehmung nicht nur für unser subjectives Bewusstsein, sondern auch für ein »Bewusstsein überhaupt« Gültigkeit erlangen müssen; sie wird, anders gesagt, Allgemeingültigkeit zu erlangen haben. Und dies geschieht allein dadurch, dass wir sie in die begriffliche Construction, die die widerspruchslose Verknüpfung aller bekannten Weltereignisse ausmacht, hineinziehen und somit jedem möglichen Bewusstsein verbürgen. Gesetzt den Fall, die betreffende Wahrnehmung gestatte diese Einverleibung — es handelt sich, wie wir wissen, um einen Gesichtseindruck — wie stellt sich dann dieser Process des näheren dar? Wir werden offenbar die zusammenhangslosen sinnlichen Daten von dem Planeten  $A$  begrifflich zu verknüpfen suchen, wir werden seine Bahn mit irgendwelcher geometrischen Curve zu identificiren, seine Umlaufzeit mit unseren Zeitmaßen auszudrücken, seine Masse quantitativ zu bestimmen suchen u. s. w. Das Ergebniss von alledem kann aber sein, dass der Planet  $A$  sich mit den bekannten Planeten begrifflich nicht deckt. Seine Bahn fällt vielleicht mit keiner der bekannten Curven zusammen, seine Umlaufzeit folgt vielleicht dank ihm eigenthümlicher Störungen von außen her nicht einfach aus Kepler's Gesetzen. Thatsachen wie diese bilden gleichwohl kein Hinderniss für die Einverleibung des neuen Himmelskörpers in die wissenschaftliche Erfahrung. Denn diese ist damit erreicht, dass die Grundbegriffe auf ihn Anwendung finden können. Dass z. B. der Begriff der Quantität, der Function etc. zu seiner Definition ebenso brauchbar sei wie zu der des Jupiter, des Saturn etc., dass, mit anderen Worten, der festzustellende engere Begriff des Planeten  $A$  die Grundbegriffe zu Componenten habe. Ist dieser

Bedingung genügt, dann ist auch das Erscheinen des Planeten  $A$  durch unsere Messungsmittel bestimmbar und unter ein Functionsverhältniss zu den bereits bekannten planetarischen Erscheinungen zu bringen u. s. w., d. h. es steht seiner exacten Erkenntniss fernernichts im Wege; der Planet  $A$  ist Bestandtheil der wissenschaftlichen Erfahrung geworden, weil er dadurch, dass die Grundbegriffe auf ihn Anwendung finden konnten, für die exacte Erforschung begrifflich hinreichend fixirt ist. Seine künftigen Erscheinungen lassen sich von nun an vorherbestimmen. Gelingt die Vorherbestimmung dennoch nicht, trotzdem dass der Planet  $A$  quantitativ nach Ort und Zeit fixirt und in Function zu anderen regelmäßigen Erscheinungen gebracht ist; widersprechen sich die von ihm erlangten Daten, und ist bezüglich dessen jeder subjective Irrthum ausgeschlossen, so ist daraus kein anderer Schluss zu ziehen, als der, dass die ganze Grundlage der exacten Wissenschaften, das Princip der Permanenz in der Mathematik wie das Princip der Gleichförmigkeit des Naturgeschehens, falsch und folglich die Galilei-Newton'sche Auffassung der wissenschaftlichen Erfahrung eine gänzlich grundlose oder den Thatsachen nur theilweise Rechnung tragende Speculation ist. Die Möglichkeit eines solchen Falles bleibt für uns, die wir diese letztere Auffassung zur Voraussetzung nehmen, außer Betracht: der Planet  $A$  macht von den bekannten Gesetzen der Mechanik keine Ausnahme.

Worin bestand demnach unser Verfahren? Wir brachten dem neuen Gegenstande eine bestimmte Anticipation entgegen, eben unsere Auffassung der wissenschaftlichen Erfahrung, und dieser suchten wir ihn anzupassen. Diese Operation wurde auf der Basis gewisser uns zu Gebote stehender Grundbegriffe ausgeführt, eben der, die eine widerspruchslose Welterklärung ermöglichten. Durch Anwendung dieser Grundbegriffe auf den Gegenstand gewann dieser letztere begriffliche Gestalt und seine Erkenntniss die objective Gültigkeit. Von da an sind wir in den Stand gesetzt, das Erscheinen unseres Himmelskörpers vorherbestimmen zu können, ohne auf neue sinnliche Wahrnehmungen warten zu müssen: der Gegenstand ist eben unserer Anticipation adäquat. Verdankt diese letztere aber, wie jedermann zugeben wird, ihren Ursprung allein der logischen Function des Denkens, so kann man auch mit Recht sagen,

unser Denken, unser Verstand bestimmt die Erkenntniss der Gegenstände im voraus. Zur Richtigkeit dieser Behauptung bedarf es allein der Fernhaltung des Missverständnisses, dass die sinnliche Erfahrung selbst Gegenstand der Anticipation sei. Die sinnliche Erfahrung zu liefern sind wir ganz und gar nicht im Stande, es sind allein die Begriffe, die sich, insoweit als es sich um Gewissheit handelt, unseren Erwartungen anpassen.

Die gleiche Betrachtung lässt sich jetzt für die Grundbegriffe im besonderen wiederholen. Als Basis des wissenschaftlichen Systems, auf welches sich die Auffassung der wissenschaftlichen Erfahrung stützt, gehen sie auch der Erkenntniss der Gegenstände voraus, und werden falsch verstanden, wenn man in ihnen, statt Grundbedingungen einer widerspruchsfreieren Welterklärung, was sie in Wirklichkeit sind, subjective Bedingungen eines jeden sinnlichen Ereignisses erblickt.

Hier angelangt kehrt unsere Erinnerung fast unwillkürlich zu dem zurück, was wir über Kant's Verstandesbegriffe gesagt haben. Die Uebereinstimmung ist in der That überraschend. Auch dort hatten wir eine Erfahrung zu begreifen, die nicht identisch ist mit der sinnlichen, und unter dieser Bedingung nur konnten die Verstandesbegriffe dafür gelten, die Erkenntniss der Gegenstände im voraus zu bestimmen. Gerade so hier bei den Grundbegriffen der Galilei-Newton'schen Erfahrung. »Die objective Gültigkeit der Verstandesbegriffe als Begriffe a priori«, so lautet die Fortsetzung unseres letzten Kant'schen Citates, »beruht darauf, dass durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei«. Die objective Gültigkeit der Grundbegriffe, also Begriffe a priori, werden wir unsererseits sagen können, beruht darauf, dass durch sie allein Erfahrung (der exacten modernen Wissenschaft nach) möglich sei. In dieser Hinsicht entsprechen Verstandesbegriffe und Grundbegriffe einander vollkommen. Und ihre Aehnlichkeit ist darauf nicht beschränkt. Kant's mögliche Erfahrung der Form des Denkens nach und die mögliche Erfahrung der exacten Wissenschaft nach scheinen noch in anderer Hinsicht übereinzustimmen. In allen beiden ist eine und dieselbe Voraussetzung gleichsam der Kitt gewesen, der die Ableitung der Verstandesbegriffe wie die Aufstellung der Grundbegriffe einheitlich gestaltet hat. Eine Voraus-

setzung, die ganz und gar nicht formaler Natur ist, wie man wohl nach Kant's Ausdruck »Erfahrung der Form des Denkens nach« zu glauben geneigt wäre, sondern vielmehr so geartet ist, dass sie ausdrücklich auf den Inhalt einer beliebigen Erfahrung anwendbar sein will. Diese Voraussetzung ist die der Gesetzmäßigkeit der Naturerscheinungen, sie, die Kant sowohl wie die Naturforscher vor ihm postulirt hatten. Wenn man Kant an einigen Stellen seiner »Kritik der reinen Vernunft« hört, wäre die Gesetzmäßigkeit einfach aus der Apriorität der Kategorien abgeleitet und nicht umgekehrt diese letztere aus jener. So sagt er uns bezüglich dessen am Schlusse des ersten Buches der Transcendentalen Analytik zusammenfassend, dass: »alle Erscheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach, unter den Kategorien stehen, von welchen die Natur (bloß als Natur überhaupt betrachtet) als dem ursprünglichen Grunde ihrer nothwendigen Gesetzmäßigkeit (als *natura formaliter spectata*) abhängt«. Man bemerkt ohne große Mühe, dass Kant hier einer Selbsttäuschung unterliegt. Nicht allein insofern, als er sich durch diese Umkehrung in Widerspruch mit der Hypothese eines Bewusstseins überhaupt setzt, einer Hypothese, zu deren Gunsten gar nichts spräche, sobald man diese Gesetzmäßigkeit nicht zugäbe, sondern auch durch den Vergleich mit zahlreichen anderen Stellen der »Kritik d. r. V.« selbst und besonders der Prolegomena. Einer der scharfsinnigsten Ausleger der Kant'schen Erkenntnistheorie, J. Volkelt, scheint uns hierüber endgültig geurtheilt zu haben, wenn er sagt: »Ganz besonders handgreiflich zeigt die Ableitung der Kategorien in den Prolegomenen, dass Allgemeingültigkeit, Gesetzmäßigkeit von Kant ohne weiteres vorausgesetzt werden. Es steht ihm unzweifelhaft fest, dass wir im Besitze einer reinen Naturwissenschaft von apodiktischer Nothwendigkeit sind<sup>1)</sup>, dass es ,allgemeine Naturgesetze<sup>2)</sup>, eine ,notwendige Gesetzmäßigkeit der Erfahrung<sup>3)</sup>, ,objective Gültigkeit der Erfahrungsurtheile<sup>4)</sup> gibt, und wie seine Ausdrücke für die Gesetzmäßigkeit unserer Vor-

---

1) Prolegomena. (Ausz. Rosenkr.) III. S. 54.

2) Ebenda, III. S. 54.

3) Ebenda, III. S. 56.

4) Ebenda, III. S. 58.

stellungen sonst lauten mögen. Die Kategorien ergeben sich nun, indem er diese mit den wesentlichen Merkmalen der nothwendigen Allgemeingültigkeit ausgestattete Erfahrung ‚zergliedert‘ (III, S. 60) <sup>1)</sup>. Alle diese Aehnlichkeiten, die wir zwischen der möglichen Erfahrung Kant's und der wissenschaftlichen Erfahrung aufgedeckt haben, sind an und für sich sehr auffällig, sie reichen aber gleichwohl nicht hin, um aus ihnen den Schluss zu ziehen und uns dahin zu überzeugen, Kant habe nichts anderes gethan als die Ergebnisse seiner Vorgänger in andere Form gebracht. Dazu fehlt es an dem Beweise, dass Kant, gleich den früheren Naturforschern, die mögliche Erfahrung und die Gesetzmäßigkeit stets und ausschließlich zeitlich aufgefasst habe. Nur in diesem Falle aber könnten wir speciell für die Theorie der Causalität eine Uebereinstimmung zwischen Kant und der früher entwickelten wissenschaftlichen Theorie des 17. Jahrhunderts erwarten. Dieser wichtige Punkt bedarf einer besonderen Besprechung.

#### IV.

Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. — Die Zeit als Medium für synthetische Urtheile. — Die Auffassung der Zeit bei Kant und in den erklärenden Naturwissenschaften.

»In allen anderen Wissenschaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird, von denen, die diesen in concreto vorstellen, wie er gegeben wird, nicht so unterschieden und heterogen sind, ist es unnöthig wegen der Anwendung der ersteren auf den letzteren besondere Erörterung zu geben«. Bei den reinen Verstandesbegriffen aber, die in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig sind und niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden können, da entsteht die Frage: »Wie ist nun die Subsumtion der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich, da doch niemand sagen wird: diese,

1) J. Volkelt, J. Kant's Erkenntnisstheorie. Leipzig 1879. S. 198 f., vergl. auch H. Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. Einleitung.

z. B. die Causalität, könne auch durch die Sinne angeschaut werden und sei in der Erscheinung enthalten?<sup>1)</sup> Anders gesagt, wir nehmen z. B. zwei Naturerscheinungen wahr und gelangen durch hinlängliches Experimentiren oder durch andersartige Untersuchung dahin, sie unter den Begriff der mathematischen Gleichung zu subsumiren, d. h. diese Erscheinungen begrifflich so zu gestalten, dass sie jetzt als zwei äquivalente Factoren einer Gleichung betrachtet werden können, — dann haben wir, nach Kant, nichts Ueberraschendes gethan; wir sind auf wissenschaftlichem Gebiete geblieben, und dieser Begriff der mathematischen Gleichung, unter den die Erscheinungen zu subsumiren sind, bedarf keiner besonderen Erörterung. Seine Anwendung auf das Naturgeschehen hat nichts Unnatürliches an sich, er ist vielmehr gleichartig mit den zu subsumirenden Erscheinungen. Subsumirt man hingegen jetzt dieselben zwei Erscheinungen unter den Causalitätsbegriff als reinen Verstandesbegriff, dann ändert sich die Sache, und der Metaphysiker muss sich fragen, wie ein Verstandesproduct, ein formaler Bestandtheil mit der Sinnlichkeit in Berührung kommen könne. »Nun ist klar«, antwortet hier Kant, »dass es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit den Erscheinungen in Gleichartigkeit stehen muss und die Anwendung der ersteren auf die letzteren möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muss rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellectuell, andererseits sinnlich sein<sup>2)</sup>. Danach ist dieses Dritte das, was die Verstandesbegriffe aus ihrer reinen und hohen Sphäre herabziehen und in Contact mit der sinnlichen Anschauung bringen soll, ein Etwas, dessen Bedeutung wohl nicht zu hoch angeschlagen werden kann. Was ist nun dieses Dritte? Hören wir die »Kr. d. r. V.« weiter: »Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transcendente Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) sofern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung

---

1) Kr. d. r. V. S. 169.

2) Kr. d. r. V. S. 169.

sofern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein vermittelt der transcendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt<sup>(1)</sup>. Das Dritte ist also in der Zeit gegeben. Die Zeit macht die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren sowohl wie des äußeren Sinnes aus, sie besitzt also alle Eigenschaften des gesuchten Dritten, das die Anwendung der Kategorien auf die Erscheinungen vermitteln soll.

Bei dieser Gelegenheit wird uns eine Unklarheit des Kant'schen Systems fühlbar, die sich uns bisher nicht als solche aufdrängte, hier aber, wo es sich um die formale Bedingung des inneren Sinnes handelt, nicht länger entgehen konnte. Es ist die Unklarheit, die durch die ganze Ausdrucksweise Kant's hindurchgeht, wo es sich um Synthesis mit objectiver Gültigkeit handelt. Kant spricht oft davon, dass unser Verstand eine Synthesis zu Stande bringe, bezüglich des »Wie« aber dieser Synthesis haben wir stets vermieden, uns auf den Kant'schen Text zu beziehen. Wir hätten dort in der That nur unbestimmte Erläuterungen angetroffen und sogar solche, die im Widerspruche zu dem Gesichtspunkte stehen, von dem das ganze System ausgeht. An einer Stelle sagt er z. B.: »Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniss haben würden, der wir aber selten nur einmal bewusst sind«<sup>(2)</sup>. Diese Einbildungskraft kann allein in psychologischem Sinne genommen werden, und so sehen wir uns denn aufs Neue in den Irrthum, den wir zu eliminiren trachteten, verwickelt, den Irrthum nämlich, aus der Synthesis der Verstandesbegriffe eine einfache subjective Synthesis zu machen. Kant hat in der That diesen Widerspruch empfunden und darum die Bedeutung dieser Einbildungskraft etwas herabgemildert, indem er aus ihren Synthesen eine Art Präliminarien solcher machte, an denen sich weiterhin die Function des Verstandes

1) Kr. d. r. V. S. 169/70.

2) Kr. d. r. V. S. 119.

bethätigt. Und so ergänzt er denn auch den weiter oben citirten Ausspruch durch den folgenden: »Allein diese Synthesis« — d. h. die Synthesis der bloßen Wirkung der Einbildungskraft — »auf Begriffe zu bringen, das ist eine Function, die dem Verstande zukommt und wodurch er uns allererst die Erkenntniss in eigentlicher Bedeutung verschafft«<sup>1)</sup>. Und noch eingehender wenige Zeilen tiefer: »Das Erste, was uns zum Behuf der Erkenntniss aller (Dinge) Gegenstände a priori gegeben sein muss, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das Zweite, gibt aber noch keine Erkenntniss. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben und lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit bestehen, thun das Dritte zum Erkenntnisse eines vorkommenden Gegenstandes und beruhen auf dem Verstande«<sup>2)</sup>.

Alle diese Unterschiede, die Kant zwischen dem Verstande und der Einbildungskraft gelten lassen will, werden nun, scheint es, ganz und gar gegenstandslos gegenüber der großen Rolle, die er die vorgenannte transcendente Zeitbestimmung oder das Schema der Verstandesbegriffe spielen lässt. Dieses erst gibt uns Aufschluss über die Bildung der Synthesis mit objectiver Gültigkeit im Unterschiede von der bloß subjectiven. Die Einbildungskraft, die Function des Verstandes in der Kategorie treten mehr und mehr in den Hintergrund, ihre Bedeutung verblasst mehr und mehr. »Dieser Schematismus unseres Verstandes« — denn Schematismus nennt Kant das Verfahren mit den Schematen —, »in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine vorborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur sagen: das Bild ist ein Product des empirischen Vermögens der productiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Product und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelt des Schema,

---

1) Kr. d. r. V. S. 120.

2) Kr. d. r. V. S. 120.

welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen und an sich demselben nicht völlig congruiren. Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt, und ist ein transcendentales Product der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form (der Zeit), in Ansehung aller Vorstellungen betrifft, sofern diese der Einheit der Apperception gemäß a priori in einem Begriffe zusammenhängen sollten<sup>1)</sup>. In Wirklichkeit ist die Einbildungskraft überall in den drei von Kant im Voraufgehenden vorgesehenen Fällen zugegen, nur dass sie von Fall zu Fall etwas verschieden prädicirt wird: einmal als productive, sodann als reine, im letzten Falle scheinbar als prädicatlos, wie sie es aber sehr gut sein könnte, als transcendental. Gerade durch diese Wiederholung jedoch will Kant zu viel beweisen und beweist darum zu wenig. Indem er die Einbildungskraft überall einführt und ins Spiel bringt, entzieht er ihr nach und nach alle ihre Unterschiede und macht sie nahezu inhaltlos. Er nimmt zu der Einbildungskraft seine Zuflucht, wenn jede andere Erklärung versagt, und daher seine Unklarheit, seine Vieldeutigkeit des Ausdrucks jedes Mal, wo es sich um Synthesis bei ihm handelt.

Es ergibt sich aus der angeführten Stelle deutlich, dass es das Schema ist, das die sinnlichen Erscheinungen zur möglichen Erfahrung (der Form des Denkens nach) erhebt. Die productive Einbildungskraft hat nur eine nebensächliche Bedeutung. Kant wollte das Schema als etwas Organisches, Lebendes darstellen, und dies konnte er am besten dadurch erreichen, dass er es mit der Einbildungskraft in Verbindung brachte. Der einzige Wegweiser und Leitfaden zum Verständniss der Synthesis ist das Schema, die Hypothese der Einbildungskraft hingegen könnte allenfalls in diesem Theile des Systems fehlen.

Auch die Zahl und die Gestalt der Kategorien hängt allein von der Annahme dieses Schemas ab. Nach einigen Stellen der »Kr. d. r. V.« könnte diese Behauptung falsch erscheinen. Kant gibt

---

1) Kr. d. r. V. S. 171 f.

sich öfters den Anschein, als stelle er die Kategorien voran als Ergebnisse der reinen Thätigkeit des Verstandes und greife erst hinterdrein und nur zur Erläuterung ihrer Anwendung auf die sinnliche Welt, zum Schematismus. Diese Reihenfolge hat übrigens in den Citaten im Beginne dieses Paragraphen klaren Ausdruck gefunden. Fügen wir, um noch besser hierüber aufzuklären, die folgenden hinzu: »Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objecte, mithin Bedeutung zu verschaffen, und die Kategorien sind daher am Ende von keinem anderen, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie bloß dazu dienen, durch Gründe einer a priori nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigungen alles Bewusstseins in einer ursprünglichen Apperception) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen«. »In der That bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings, auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingungen, eine, aber nur logische Bedeutung der bloßen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Objecte abgeben könnte«<sup>1)</sup>.

Sieht man aber näher zu, erwägt man, welche Reihenfolge am besten zu den Prämissen des ganzen Systems stimmt, dann bemerkt man ohne weiteres, dass die Theorie, derzufolge die Verstandesbegriffe irgend eine Bedeutung haben außer der, die ihnen von der Zeitbestimmung kommt, ganz und gar ohne Stütze bleibt. Die Aufgabe, die sich die transcendente Logik von Anfang an gestellt hatte, war gerade die, dass sie zum Unterschiede von der allgemeinen Logik sichtbar machte, welches der transcendente Inhalt sei, den der Verstand vermittelt seiner Functionen bei den Objecten voraussetzt. Die Synthesen mit transcendentalem Inhalte hießen die reinen Verstandesbegriffe. Nun ist aber klar, dass, wenn ein Inhalt a priori von dem Verstande gedacht werden soll, dies nicht geschehen kann, ohne dass diesem Inhalte gleichzeitig eine gewisse Ordnung beigemessen wird. Bei der sinnlichen Erfahrung besteht

1) Kr. d. r. V. S. 174 f.

diese Ordnung in der Anschauung unseres Bewusstseins; bei der wissenschaftlichen Erfahrung bestand diese Ordnung — wie dies im vorigen Paragraphen entwickelt wurde — in der Voraussetzung der Gleichförmigkeit, die die Mechanik bezüglich der Natur des Naturgeschehens gemacht hatte. Die Gegenstände können uns sinnlich gegeben sein, oder wir können sie begrifflich ausdrücken, in beiden Fällen können sie dieser Ordnung nicht entrathen. Der Fehler, den Kant in den letzten Citaten begeht, ist nun gerade der, dass er die Kategorien mit transcendentalem Inhalte als möglich dachte, auch wenn sie diese Bedingung nicht erfüllten. Dieser Fehler ist aber nur einer des Ausdrucks, weil Kant in Wirklichkeit das Schema als Ordnung des Inhaltes allenthalben dachte, wo die Architektonik des Systems dadurch ungefährdet blieb. Die Zeit ist ihm stets eine Art Medium, das den transcendentalen Inhalt so gestaltet, dass die weitere Synthesis auf ihn Anwendung finden könne. Dies ergibt sich klar z. B. aus dem folgenden Passus, einem der wichtigsten der ganzen »Kr. d. r. V.«. Er findet sich in dem Abschnitte »Von dem obersten Grundsätze aller synthetischen Urtheile«. »Im analytischen Urtheile bleibe ich bei dem gegebenen Begriffe, um etwas von ihm auszumachen. Soll es bejahend sein, so lege ich diesem Begriffe nur dasjenige bei, was in ihm schon gedacht war (mit demselben); soll es verneinend sein, so schließe ich nur das Gegentheil desselben von ihm aus. In synthetischen Urtheilen aber soll ich aus dem gegebenen Begriffe hinausgehen, um etwas ganz Anderes, als in ihm gedacht war, mit demselben im Verhältniss zu betrachten, welches daher niemals weder ein Verhältniss der Identität, noch des Widerspruchs ist und wobei dem Urtheile an ihm selbst weder die Wahrheit noch der Irrthum angesehen werden kann«. Bis hierher ist Kant nicht neu, er wiederholt nur kurz das ganze Problem seiner Philosophie. Nur dass die Schärfe, mit der er zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen unterscheidet, wohl zu beachten ist, zumal da sie den nun folgenden Zeilen eine größere Wichtigkeit verleiht. Also zugegeben, dass man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einem anderen synthetisch zu vergleichen, so ist ein Drittes nöthig, worin allein die Synthesis zweier Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dieses Dritte, als das

Medium aller synthetischen Urtheile? »Es ist nur ein Inbegriff; darin alle unsere Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innere Sinn und die Form desselben a priori, die Zeit«<sup>1)</sup>.

Noch eine dieser voraufgehende Stelle der »Kr. d. r. V.« lässt sich in demselben Sinne aus<sup>2)</sup>. Aber unser Zweck erfordert es nicht, dass wir länger dabei verweilen. Wir begnügen uns mit diesem Ergebniss, das wir constatirt haben, dass die Zeitbestimmung in der Bildung der Synthesis die größte Rolle spielt. Sei es nun auch, dass der Anstoß zur Bildung dieser letzteren von außen kommt, von der Einbildungskraft oder vom Verstande, so bleibt es darum doch nicht minder wahr, dass ohne die Form des inneren Sinnes, ohne die Zeit, keine synthetischen Verbindungen statthaben können. Die Zeit ist die nothwendige Bedingung jeder apriorischen Synthesis mit transcendentalem Inhalte. Ließe sich das Mannigfaltige der äußeren Sinne nicht zeitlich auffassen, und wäre andererseits der Verstand unvermögend, Begriffe nach dem Schema zu erzeugen, so wäre es um unsere apriorische Erkenntniss geschehen. Diese Feststellung lässt übrigens die Bedeutung der Einheit der Apperception intact, obwohl sich bezüglich ihrer Vieles von dem über die Einbildungskraft Gesagten wiederholen ließe. Indem wir der Rolle der Apperception in einer zweiten Abhandlung näher gedenken, begnügen wir uns hier mit diesem Resultat, nämlich dem, dass in der Kant'schen Philosophie die Form des inneren Sinnes das ist, was das Mannigfaltige für die Synthesis des Verstandes prädisponirt. Will man sich noch genauer ausdrücken und zugleich die Wichtigkeit der Zeit für das Problem der Causalität mehr hervorheben, so kann man sagen: Das Vermögen unseres Verstandes, synthetische Urtheile zu bilden — aus Etwas etwas Anderes zu schließen — ist nur zeitlich möglich, d. h. nur Zeitbestimmungen allein können, auch wenn nicht analytisch erschlossen, objective Gültigkeit beanspruchen.

Sollte hiermit nicht der von uns gesuchte Beweis geliefert sein, dass die mögliche Erfahrung und die reinen Verstandesbegriffe

1) Kr. d. r. V. S. 180.

2) S. 156 f.

Kant's sich mit dem mechanistischen Determinismus und seinen Grundbegriffen decken? Wenn wir uns an das erinnern, was in der Einleitung über die Zeitbestimmung und ihre Rolle in den neuen Wissenschaften gesagt worden ist, so sind wir gewiss von der Coincidenz überrascht. Stets — dort wie hier bei Kant — ist es die Zeit, der wir auf dem Grunde des ganzen Gebäudes begegnen. Wissen um vorher zu wissen, im Voraus zu wissen, scheint in einem wie im anderen Falle der Ausgangspunkt oder das Ziel — wie man es nun ansehen will — alles Strebens zu sein.

Bei alledem könnte, ungeachtet dieser Coincidenz, die bejahende Antwort falsch sein. Es könnte sehr wohl sein, dass, obwohl die Ausdrücke die gleichen sind, die Dinge sich dennoch unterscheiden: dass nämlich die Zeit, als die Form des inneren Sinnes, bei Kant anderer Natur ist, als die Zeit bei Galilei. Bei diesem ebenso wie bei allen seinen Nachfolgern enthält die Idee nichts Psychologisches: die Zeit ist, wie wir gesehen haben, eine einfache Abstraction von eher geometrischem Charakter, ein fingirtes genaues Maß für das Naturgeschehen, während die Zeit Kant's sehr wohl einen anderen Sinn haben könnte. Wir werden demnach, ehe wir uns endgültig entscheiden, auch diesem Einwande begegnen müssen. In unserer Uebersicht über die Kritik der reinen Vernunft haben wir gesehen, dass es, was die Zeit als Anschauungsform anlangt, sehr wahrscheinlich ist, dass sie von Kant, gleichwie der Raum, in einem mathematischen Sinne genommen wird. Denn besonders gelegentlich dieses letzteren haben wir hervorgehoben, dass die Merkmale der Stetigkeit, der Unendlichkeit sich keinesfalls mit einer psychologischen Auffassung verbinden lassen. Es erübrigt uns jetzt, die Zeit unter diesem anderen Gesichtspunkte, als Form des inneren Sinnes, zu prüfen und zuzusehen, welches die Theorie ist, die sich den Aeußerungen Kant's am besten anpasst. »Wir können uns keine Linie denken«, sagt eine Stelle der Kritik, »ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Raumes gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht auf einander zu setzen, und selbst die Zeit nicht, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir

den inneren Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben Acht haben«<sup>1)</sup>. Und wenige Zeilen später ist wieder gesagt, dass »wir die Zeit . . . uns nicht anders vorstellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, sofern wir sie ziehen, ohne welche Darstellungsart wir die Einheit ihrer Abmessung gar nicht erkennen könnten, imgleichen, dass wir die Bestimmung der Zeitlänge, oder auch der Zeitstellen für alle inneren Wahrnehmungen, immer von dem hernehmen müssen, was uns äußere Dinge Veränderliches darstellen . . .«<sup>2)</sup>. Dieses Ziehen einer Linie, dem wir hier allenthalben begegnen, ist augenscheinlich nichts Anderes, als der von uns oben erwähnte Schematismus, die allgemeine Regel, nach der wir die Begriffe construiren, unser einziges Mittel zu einer Erkenntniss zu gelangen. Die bloße Form der äußeren sinnlichen Anschauung, der Raum, ist noch keine Erkenntniss; »er gibt nur das Mannigfaltige der Anschauung a priori zu einer möglichen Erkenntniss. Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muss ich sie ziehen und als eine bestimmte Verbindung der gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen« u. s. w.<sup>3)</sup>, oder dieselben Gedanken ohne das Bild des Ziehens: »In der That liegen unseren reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemata zu Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein . . . . Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existiren und bedeutet eine Regel der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume . . . . Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzelne besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein«<sup>4)</sup>. — Demnach ist die Zeit, die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, nicht das Bestimmte unserer Wahrnehmungen, nicht das, was wir unseren Empfindungen als Zeitlänge beilegen,

1) Kr. d. r. V. S. 154.

2) Kr. d. r. V. S. 155.

3) Kr. d. r. V. S. 143.

4) Kr. d. r. V. S. 171.

sondern eine bloße abstracte Form, die sich dem Ziehen einer Linie, dem Schema der geometrischen Gebilde, vergleichen lässt. Und damit sind wir über alles psychologische Gebiet hinaus. Wir vermögen unter solchen Voraussetzungen nur bildlich von einer Zeit zu sprechen, denn die reale Zeit, die unser Bewusstsein wahrnimmt, verläuft nicht so einfach wie das Ziehen einer Linie. Ein »successiver Fortgang von einem Augenblicke zum anderen, wo durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun endlich eine bestimmte Zeitgröße erzeugt wird« wie Kant<sup>1)</sup> ihn nennt, ist, wenn der Fortgang in psychologischem Sinne genommen werden soll, eine bloße Selbsttäuschung der inneren Beobachtung. In Wirklichkeit verhalten sich die Zeittheile im realen Bewusstsein nicht so einfach, dass durch ihr Hinzuthun eine bestimmte Zeitgröße erzeugt würde, sie sind vielmehr an viele andere complicirtere Bedingungen gebunden, von denen uns die Psychologie bis heute nur einen kleinen Theil, und auch diesen nur mit allem Vorbehalt, an die Hand gegeben hat. Die Zeit Kant's, als adäquat dem »Ziehen einer Linie« und dem »Schematismus«, kann daher — so können wir mit aller Wahrscheinlichkeit schließen — nur mit der Zeit, der wir zu Anfang bei den Naturforschern des 17. Jahrhunderts begegneten, gleichartig sein. Und in der That nimmt sie in der Philosophie Kant's dieselbe Stellung ein, und sind ihre Merkmale die gleichen wie dort, trotz der Verschiedenheit der Ausdrücke. Die Zeit und nur die Zeit allein ist nach Kant die Form, in der die synthetischen Urtheile sich bilden, oder das Medium, welches es ermöglicht, dass man aus Einem auf Anderes schließt, sie ist endlich nicht psychologisch, sondern abstract, als eine stetige mathematische Größe aufzufassen. — Dieses Ergebniss aber ist, wie Jedermann sehen kann, im Grunde nur eine andere Formulirung einer Wahrheit, die zwei Jahrhunderte vor der »Kr. d. r. V.« entdeckt wurde, der nämlich, dass alle unsere Erkenntniss der Natur nur insoweit objectiv, allgemeingültig ist, als sie selbst unter dem genetischen Gesichtspunkt erlangt ist. Nur insoweit als wir die Naturerscheinungen unter die Form einer stetigen durch Bewegung erzeugten Größe zu bringen vermögen, nur insoweit unterstellen wir sie auch unserem Vermögen, sie vorzusehen

1) Kr. d. r. V. S. 187.

und vorauszusagen. Dieses Voraussehen ist nichts anderes, als das Vermögen synthetische Urtheile zu bilden. Dies ist auch der Grund, warum die analytische Geometrie und die Infinitesimalrechnung von so hoher Wichtigkeit für den Fortschritt der Wissenschaften gewesen sind. Die eine wie die andere sind mehr als irgend etwas sonst das Mittel gewesen, diese Naturanschauung zu erreichen. Das Verfahren dieser beiden Wissenschaften, das Erzeugen der Größe nach bestimmten mathematischen Verhältnissen, nennt nun Kant den Schematismus der Verstandesbegriffe. Neu ist hier einzig der Ausdruck.

## V.

Reine Mathematik und reine Physik. — Ist der Begriff der mathematischen Function von Kant als Voraussetzung angenommen? — Mechanische Causalität und die Definition der Causalität in der Kr. d. r. V.

Die Resultate der voraufgehenden Paragraphen legen uns die entscheidende Frage nahe und nehmen sogar in gewissem Sinne ihre Lösung vorweg, mit der wir nunmehr unseren seitherigen Untersuchungen ihre natürliche Einheit zu geben gedenken, die Frage: Nimmt der reine Verstandesbegriff der Causalität in Kant's »möglicher Erfahrung der Form des Denkens nach« dieselbe Stellung ein, besitzt er denselben geschichtlichen Ursprung wie der Grundbegriff der Causalität in dem Systeme der Naturwissenschaften, zu dem Galilei und Newton den Grund gelegt haben? Sind sie beide, der Verstandesbegriff sowohl wie der wissenschaftliche Grundbegriff, der Anwendung der mathematischen Abhängigkeit auf die realen Phänomene entsprungen? Alle Aehnlichkeiten zwischen den beiden Conceptionen, denen wir bisher begegneten, convergirten in der Richtung auf diese Frage hin. — Im Falle, dass die Antwort bejahend ausfällt, werden wir einen Grund mehr haben, mit der Tradition zu brechen, die in der Kant'schen Philosophie eine unvermittelte Erscheinung, ein von keiner Vergangenheit vorbereitetes Ereigniss erblickt. Im Gegentheil sehen wir die historische Continuität in der Kant'schen Philosophie fast außergewöhnlich klar bestätigt, weil alle Beweise für die Kant'schen Theorien aus denselben Quellen geschöpft sind, aus denen auch die erklärende

Naturwissenschaft, die zwei Jahrhunderte früher begonnen, schöpft. Die Theorie eines »Bewusstseins überhaupt«, die Definition eines »Urtheils mit objectiver Gültigkeit«, einer »möglichen Erfahrung«, »der Zeit und des Raumes als reiner Anschauungsformen« sind der einen wie der anderen gemeinsam; nur die Namen, nur die Perspectives sind verschieden.

Einen Umstand, der uns mit genügender Sicherheit annehmen lässt, dass der reine Verstandesbegriff der Causalität bei Kant der Theorie der Causalität, die sich, wie wir sahen, vom Beginne der exacten wissenschaftlichen Forschung aufdrängte, wesensverwandt ist, können wir in dem erblicken, was an anderer Stelle von der logischen Function des Verstandes im Urtheilen gesagt wurde. In der That sahen wir im Paragraph III dieses Capitels Kant zwischen den Momenten der Relation der Urtheile, nach kategorischen, hypothetischen, disjunctiven unterscheiden und unter dem hypothetischen Urtheil die logische Beziehung des Grundes zur Folge verstehen. Diesen logischen Functionen im Urtheile entsprechen nun die reinen Verstandesbegriffe, die a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, und besonders im hypothetischen Urtheil der Begriff der Causalität. Die Beziehung des Grundes zur Folge wäre so die logische Function, die der realen Abhängigkeit entspräche, ganz wie in der von uns im Anfange entwickelten Theorie; nur mit einem einzigen Unterschiede, insofern hier bei Kant die mathematische Abhängigkeit nicht dieselbe Vermittlerrolle zu spielen scheint wie dort. Ist aber diese mathematische Abhängigkeit vielleicht vorausgesetzt, wie Kant oft bezüglich der wissenschaftlichen Resultate, die er vorfindet, zu thun pflegt? Ganz gewiss, wenn man die mathematische Abhängigkeit voraussetzt, ergibt sich die Synthese des Kant'schen Verstandesbegriffs mit Leichtigkeit; die Hauptschwierigkeit, die sich dem entgegenstellen könnte, ist damit bereits überwunden. Denn das Haupthinderniss, was sich dem Entstehen der Causalitätstheorie bot, war, wie wir gesehen haben, gerade dies, dass man nicht daran glaubte, das Mannigfaltige der Anschauung lasse sich ohne Rest in mathematische Beziehungen bringen. Und erst nach jahrhundertelangen Bemühungen wurde dies Hinderniss überwunden! Es vollzog sich gleichsam eine Revolution im menschlichen Denken, als Galilei und Kepler

die ersten Versuche machten, die neue Bahn zu betreten. Diese Anwendung der mathematischen Abhängigkeit war eine Revolution, auch wenn sich die correspondirende logische Function, der Satz vom Grunde, seit dem ersten Lallen der Wissenschaft, ja seit von einem menschlichen Denken überhaupt die Rede war, bethätigt hatte. Wenn jetzt Kant die Möglichkeit einer solchen Anwendung der Mathematik ein für alle Mal voraussetzte, dann war die Aufgabe eines reinen Verstandesbegriffes der Causalität bereits zur Hälfte erfüllt. Die Antwort auf die Frage Hume's: »Was ist das Wesen aller Begründung in Bezug auf Thatsachen?« ist durch Kant's Vorgehen so leicht als möglich gemacht. Dieses Wesen, so antwortet jeder, kann nicht anders als identisch mit dem der mathematischen Begründung sein, sobald die Thatsachen sich dieser unterordnen lassen! Ist aber einmal der Boden so geebnet, der Begriff der Welt der Thatsachen so gestaltet, dass einer voll durchgeführten und allgemeinen Anwendung der Mathematik nichts mehr im Wege steht, dann ist die Spontaneität des Verstandes auch ihrerseits berechtigt, ihre Synthesen mit transcendentalem Inhalte zu construiren. Oder wie wollte man ihr diese Berechtigung absprechen, wenn man außer Frage lässt, ob der Verstand berechtigt oder nicht berechtigt sei, die mathematische Function als Gesichtspunkt für die Einordnung der Begriffe in ein Wissenschaftssystem zu wählen? Diese Wahl ist der wichtigste Act, der von der Spontaneität des Verstandes jemals ausgegangen ist. Er allein hätte genügt, die Irrthümlichkeit des psychologischen Automatismus oder des Hume'schen Skepticismus zu erweisen. Aber wir kommen auf diesen Punkt sogleich des weiteren zurück. Folgen wir also jetzt dem Kant'schen Texte, sehen wir zu, ob die mathematische Abhängigkeit wirklich Voraussetzung bei Kant ist.

Die Vorrede zur zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« enthält einen kostbaren Hinweis darauf. Es sind dort Mathematik und Physik für Kant die »beiden theoretischen Erkenntnisse der Vernunft, welche ihre Objecte a priori bestimmen sollen«. — Kant nimmt sie also als von Anfang an bekannt, wie wir bereits des öfteren gesehen, weshalb wir jetzt dabei nicht zu verweilen brauchen; was uns aber nun zu wissen interessirt, ist dies: in welchem Sinne werden Mathematik und Physik hier genommen? Als

reine Mathematik und Physik! hören wir antworten. Sehr wohl, aber hier entsteht eine andere Frage: Was soll hier »reine« heißen? Gibt es eine andere als reine Mathematik oder Physik, oder hat es je eine solche gegeben? Sind Mathematik und Physik mit der Zeit, im Laufe ihrer historischen Entwicklung, reine Wissenschaften geworden? Hören wir Kant selbst darüber! Was die Mathematik betrifft, sagt er, so »glaube ich, dass es lange mit ihr (vornehmlich noch unter den Aegyptern) beim Herumtappen geblieben ist, und diese Umänderung einer Revolution zuzuschreiben sei, die der glückliche Einfall eines einzigen Mannes in einem Versuche zu Stande brachte, von welchem an die Bahn, die man nehmen müsste, nicht mehr zu verfehlen war und der sichere Gang einer Wissenschaft für alle Zeiten und in unendliche Weiten eingeschlagen und vorgezeichnet war. Die Geschichte dieser Revolution der Denkart, welche viel wichtiger als die Entdeckung des Weges um das berühmte Vorgebirge, und des Glücklichen, der sie zu Stande brachte, ist uns nicht aufbehalten. Doch beweist die Sage, welche Diogenes der Laertier uns überliefert . . . , dass das Andenken der Veränderung, die durch die erste Spur der Entdeckung dieses neuen Weges bewirkt wurde, den Mathematikern äußerst wichtig geschehen haben müsse und dadurch unvergesslich geworden sei. Dem ersten, der den gleichseitigen Triangel demonstirte (er mag nun Thales oder wie man will geheißt haben), dem ging ein Licht auf; denn er fand, dass er nicht dem, was er in der Figur sah, oder auch dem bloßen Begriffe derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellte (durch Construction), hervorbringen müsse, und dass er, um sicher etwas a priori zu wissen, der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem nothwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäß selbst in sie gelegt hat«<sup>1)</sup>.

Mit der historischen Peinlichkeit der Zeit Kant's darf man es im Einzelnen nicht eben streng nehmen, und daher den etwas aufs Gerathewohl angeführten Thales weder für noch gegen Kant verwerthen wollen; davon abgesehen ist aber die Umwälzung im

1) Kr. d. r. V. S. 24.

Gebiete der Mathematik, die wir bereits im Anfange unserer Studie hervorhoben, im Grunde genau wiedergegeben. Augenscheinlich beabsichtigte Kant hier von der Einführung des neuen Gesichtspunktes in die Mathematik zu sprechen. Die Berücksichtigung der Verhältnissmäßigkeit statt der Messbarkeit der Größen war, wie wir wissen, die natürliche Folge der Einführung der gebrochenen und negativen Zahlen, und entwickelte sich dann weiterhin, dank den Schriften Euklid's und Diophant's, bis zum 17. Jahrhundert, wo sie zur vollen Reife gelangte und in der Function eine neue Grundlage der Mathematik schuf. Nachdem der Begriff der Function als Grundlage gegeben ist, kann man jetzt von der Mathematik mit Kant sagen, dass sie die geometrischen Figuren, die Construction vorschreibe; es geht eben die Beziehung dem Bilde voraus als a priori.

Ist aber auch auf dem Gebiete der Physik eine gleiche Umwälzung erfolgt? »Mit der Naturwissenschaft ging es weit langsamer zu, bis sie den Heeresweg der Wissenschaft traf . . . . . Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder Toricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ . . . . . , so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, dass sie mit Principien ihrer Urtheile nach beständigen Gesetzen vorausgehen und die Natur nöthigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem nothwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muss mit ihren Principien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich Alles vorsehen lässt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nöthigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar die Physik die so vortheilhafte Revolution

ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken. . . . . Hierdurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war<sup>1)</sup>.

Wir fragen nun: kann man sich unter einer solchen Naturwissenschaft eine andere vorstellen, als eine, die auf Bestätigung der mathematischen Abhängigkeit in den Naturerscheinungen hinzielt? Unmöglich, denn welche hätte die Vernunft sonst an die Hand geben können? Welche Gesetze hätte sie in der Natur anders suchen und fordern sollen? Doch nicht die qualitativen Gegensätze eines Aristoteles oder Empedokles?

Und nun das wichtige Ergebniss, zu welchem alle diese Betrachtungen hinführen:

»Ich sollte meinen, die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind, wären merkwürdig genug, um dem wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen so vortheilhaft geworden ist, nachzusinnen, und ihnen, so viel ihre Analogie, als Vernunftkenntnisse, mit der Metaphysik verstatet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuahmen. Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniss erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniss richten. . . . .«<sup>2)</sup>

So sehen wir Kant sich mehr und mehr über seinen Ausgangspunkt klar werden, die wissenschaftliche Grundlage, die die Basis seiner Speculation ausmacht, mehr und mehr als solche andeuten. Und damit fällt neues Licht auf jene dunklen Worte wie Schemata der reinen Verstandesbegriffe, Regel oder Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, Ziehen einer Linie etc. Und wenn er von der von ihm aufgestellten Tafel der Kategorien sagt, sie sei

1) Kr. d. r. V. S. 25.

2) Kr. d. r. V. S. 27.

unentbehrlich, um »den Plan einer Wissenschaft, sofern sie auf Begriffen a priori beruht«, vollständig zu entwerfen, ja sogar sie »enthalte alle Elementarbegriffe des Verstandes vollständig, ja selbst die Form eines Systems derselben im menschlichen Verstande«, — so wissen wir jetzt, wie wir dies alles auffassen sollen. Ohne das historische Ergebniss: die Aufstellung der quantitativen Beziehungen als Ziel und einzige Methode der Wissenschaft, hätte Kant's Tafel niemals eine Anwendung erlebt. Ein a priori aber, das so an ein historisches Ergebniss geknüpft ist, ist es überhaupt noch ein a priori? Hatte es sich nicht zu allen Zeiten der Vernunft aufgenöthigt, und könnte dann nicht eine Zeit kommen, wo es in der Gestalt, wie es Kant verstanden wissen will, aufs neue gegenstandslos wird?

Dieselbe Umwälzung steht aber auch dem Verstandesbegriffe der Causalität als eng mit der reinen Naturwissenschaft verknüpft in Aussicht. Diese unsere Erwartung ist leicht bestätigt. Die klarste Stelle in Kant's Schriften ist in Bezug darauf vielleicht die folgende aus den Prolegomena, deren Wiedergabe wir, so gern wir häufige lange Citate vermeiden, nicht umgehen können. »Wenn man die Eigenschaften des Zirkels betrachtet, da durch diese Figur so manche willkürliche Bestimmungen des Raumes in ihr sofort in einer allgemeinen Regel vereinigt, so kann man nicht umhin, diesem geometrischen Dinge eine Natur beizulegen. So theilen sich nämlich zwei Linien, die sich einander und zugleich den Zirkel schneiden, nach welchem Ohngefähr sie auch gezogen werden, doch jederzeit so regelmäßig, dass das Rechtangel aus den Stücken einer jeden Linie dem der anderen gleich ist. Nun frage ich: »liegt dieses Gesetz im Zirkel, oder liegt es im Verstande«, d. i. enthält diese Figur, unabhängig vom Verstande, den Grund dieses Gesetzes in sich, oder legt der Verstand, indem er nach seinen Begriffen (nämlich der Gleichheit der Halbmesser) die Figur selbst construiert hat, zugleich das Gesetz der einander in geometrischer Proportion schneidenden Sehnen in dieselbe hinein? . . . . Erweitern wir diesen Begriff nun, die Einheit mannigfaltiger Eigenschaften geometrischer Figuren unter gemeinschaftlichen Gesetzen noch weiter zu verfolgen, und betrachten den Zirkel als einen Kegelschnitt . . . . Gehen wir von da noch weiter, nämlich zu den Grundlehren der physischen Astronomie, so zeigt sich ein über die ganze materielle

Natur verbreitetes physisches Gesetz der wechselseitigen Attraction, deren Regel ist, dass sie umgekehrt mit dem Quadrat der Entfernungen von jedem anziehenden Punkt ebenso abnehmen, wie die Kugelflächen, in die sich diese Kraft verbreitet, zunehmen, welches als nothwendig in der Natur der Dinge selbst zu liegen scheint, und daher auch als a priori erkennbar vorgetragen zu werden pflegt. So einfach nun auch die Quellen dieses Gesetzes sind, indem sie bloß auf dem Verhältnisse der Kugelflächen von verschiedenen Halbmessern beruhen. . . . Nun frage ich: liegen diese Naturgesetze im Raume, und lernt sie der Verstand, indem er den reichhaltigen Sinn, der in jenem liegt, bloß zu erforschen sucht, oder liegen sie im Verstande und in der Art, wie dieser den Raum nach den Bedingungen der synthetischen Einheit, darauf seine Begriffe insgesamt auslaufen, bestimmt?<sup>a)</sup>

Sie liegen freilich im Verstande und in seiner Art den Raum zu bestimmen! Diese Art der Bestimmung ist aber, historisch genommen, keineswegs eine andere als die, die wir bereits im Beginne kennen lernten und die unser Citat deutlich genug hervortreten lässt: die Functionenlehre. Und dieser, Kant und der Naturwissenschaft seit Galilei gemeinsame Ausgangspunkt musste nun auch dazu führen, dass beide zu einer übereinstimmenden Lösung des Causalitäts-Problems bestimmt wurden. Ebenso wie den Mathematikern seiner Zeit die Natur als in einer analytischen Formel darstellbar galt, so galt sie auch Kant dafür. Derselbe mechanistische Determinismus findet sich bei diesem wie bei jenen, nur dass Kant eine ungleich complicirtere Sprache gebraucht, wenn er sich darüber auslässt. Er nennt mögliche Erfahrung, was jene wissenschaftliche oder hypothetische, objectiv-gültige nennen würden; die Zeitbestimmung haben sie Beide mit einander gemein, nur dass Kant sie auf einem längeren Umwege entdeckte, die logische Beziehung endlich galt wiederum dem Einen wie den Anderen als Ziel der Naturgesetze. Und nun hören wir Kant's Kritik der reinen Vernunft: »Dass also etwas geschieht, ist eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehört, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erscheinung ihrer Stelle nach in der Zeit als bestimmt, mithin

1) Prolegomena, S. 77.

als ein Object ansehe, welches nach einer Regel im Zusammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann. Diese Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: dass in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. nothwendiger Weise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objectiven Erkenntniss der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit<sup>(1)</sup>. Und noch deutlicher spricht die folgende Stelle, mit der Kant's specielle Ausführungen über Causalität in der Kritik schließen: »So ist demnach, ebenso wie die Zeit die sinnliche Bedingung a priori von der Möglichkeit eines continuirlichen Fortganges des Existirenden zu dem Folgenden enthält, der Verstand, vermittelt der Einheit der Apperception, die Bedingung a priori der Möglichkeit einer continuirlichen Bestimmung aller Stellen für die Erscheinungen in dieser Zeit, durch die Reihe von Ursachen und Wirkungen, deren die ersteren der letzteren ihr Dasein unausbleiblich nach sich ziehen und dadurch die empirische Erkenntniss der Zeitverhältnisse für jede Zeit (allgemein), mithin objectiv gültig machen«<sup>(2)</sup>.

Es ist also das Causalverhältniss ein dem Verstande a priori innewohnendes Postulat, dem stets Genüge werden muss, damit wir für unsere Erkenntniss eine objective Gültigkeit zu beanspruchen vermögen. Dadurch, dass sie sich als diese »Reihe von Ursachen und Wirkungen« gestaltet, wird die empirische Erkenntniss eine objectiv gültige, d. h. für alle Zeiten, für das Bewusstsein überhaupt gültige. Lassen wir nun aber das a priori des Verstandes bei Seite, so sehen wir, wie das Ergebniss kein anderes ist, als eins, zu dem auch ein streng mechanistischer Determinist hätte gelangen können. Die einzige Behauptung Kant's, der ein den Galilei-Newton'schen Principien treu gebliebener Naturforscher nicht zustimmen, oder in die er keinen rechten Sinn legen konnte, ist die von der Apriorität. Ist diese Differenz aber so wesentlich? Welches ist die Lücke in der Galilei-Newton'schen reinen Wissenschaft, die Kant mit dieser seiner Ergänzung füllt? Bisher

1) Kr. d. r. V. S. 216.

2) Kr. d. r. V. S. 223.

haben wir die Apriorität Kant's, die bei allen seinen Ergebnissen eine Rolle spielt, als ganz und gar mit der Richtung Galilei-Newton vereinbar betrachtet und so unterlassen, sie für sich zu erörtern: jetzt aber muss dieser Punkt besonders beleuchtet werden, um damit die letzte Dunkelheit, die auf unseren voraufgehenden Untersuchungen noch liegen könnte, zu zerstreuen.

## VI.

Die wissenschaftliche Methode in der geschichtlichen Behandlung des Kant'schen Apriori. — Die rationalistische und empiristische Auffassung des Bewusstseins. — Theorie des einheitlichen individuellen Bewusstseins. — Kant's idealistisches System und seine Stellung in der Geschichte der Philosophie.

Es wird ohne allen Zweifel befremden, dass wir die Frage des »a priori« an letzter Stelle behandeln. Eine Erklärung der Kant'schen Philosophie, die nicht mit der Erörterung des »a priori« beginnt, ist sie nicht nothwendig ein Missverständniss? Mit dem »a priori« wäre eine solche Darlegung zu eröffnen, denn in ihm gipfelt der Umschwung in dem philosophischen Denken, den Kant für alle Zeiten bewirkt hat, oder doch bewirken wollte. Die Einheit der Verstandesfunctionen ist es, nach Kant, deren Bethätigung die Natur und ihre Gesetzlichkeit schafft. Die Natur ist nicht vor dem Verstande da, um sich in ihm zu spiegeln; nein, sie erstet erst im Verstande, durch den Verstand. Die Erscheinungen als solche haben keine Regel, keine Ordnung, kein Gesetz in sich<sup>1)</sup>. Bedingt es also nicht die Logik, mit der Einheit der Verstandesfunctionen zu beginnen, sie klar darzustellen und von ihr aus zur Wissenschaft fortschreitend die Möglichkeit dieser letzteren, nachdem die Mitwirkung der apriorischen Elemente zuvor bewiesen worden ist, erkenntnisstheoretisch zu begründen? »Nichts anderes als diese ersten Bedingungen aller Erfahrung im Denken und in der Sinnlichkeit aufzusuchen, ist der nächste Zweck der Kritik der reinen Vernunft«<sup>2)</sup>. Was liegt daher näher, als von diesen ersten Bedingungen auszugehen? . . . Oder, da die Philosophie nach Anderen »die Wissen-

1) Vergl. darüber C. Stumpf, Psychologie und Erkenntnisstheorie. Abh. d. k. bayr. Acad. d. Wiss. I. Cl. XIX. Bd. II. Abth. S. 7.

2) F. A. Lange, Geschichte des Materialismus. 2. Aufl. II. S. 28.

schaft und Kritik der Erkenntniss« ist, und die Erkenntnistheorie überhaupt »die apriorischen Erfahrungsbegriffe betrifft«<sup>1)</sup>, heißt es nicht dem System Kant's seinen gesammten philosophischen Charakter nehmen, wenn man seinem »a priori« nicht die erste Stelle einräumt? Nun, es ist zweifellos, die Kant'sche Philosophie erscheint, wenn sie in dem Sinne, wie hier vorgeschlagen, behandelt wird, in glänzenderem Lichte als nach unserer Methode erörtert. Die Architektur des Systems bleibt mehr bewahrt, und nicht ohne Genugthuung sieht man, mit welcher Leichtigkeit die Lösungen sich eine der anderen anreihen, wie Eines aus dem Anderen folgt, wenn die Prämissen einmal aufgestellt sind! Aus der synthetischen Einheit der Apperception fließen die obersten Principien alles Verstandesgebrauches, diese letzteren wiederum machen die objectiven Urtheile möglich, und so weiter von den logischen Functionen der Urtheile, den Kategorien und ihren Schematen bis zu den untersten wissenschaftlichen Einzelbegriffen. Das einzige wissenschaftliche Verfahren, die Philosophie Kant's nach ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrer Bedeutung für die Geschichte der Philosophie überhaupt verständlich zu machen, ist nichtsdestoweniger gerade das umgekehrte von dem empfohlenen. Dieses »a priori«, in das Kant den Umschwung des Denkens setzte, ist lediglich eine philosophische Ergänzung zu der Summe der schon vor ihm vorhandenen Einzelkenntnisse, und seine geschichtliche Wichtigkeit wird erst greifbar, nachdem man zuvor dargethan hat, wo es ergänzend eintritt, welche Lücke es füllt. Oder welchen philosophischen Fortschritt dürfte man im Kant'schen a priori überhaupt erblicken, außer dem durch eine solche Rolle gegebenen? Und wie wollte man das Bedürfniss nach ihm fühlbar machen, wenn man es einfach voraussetzt, d. h. aus ihm eine schlechthin unentbehrliche Hypothese macht? Auf diese Beweggründe hin müssen wir, wie auch an anderer Stelle gesagt, ein Vorgehen im Sinne des unsrigen für das einzige halten, das überhaupt eine genügende Erklärung der Kant'schen Philosophie verbürgt. Beginnen seine Vorzüge ja doch schon mit der Problemstellung selbst merklich zu werden, da für uns jetzt die

---

1) A. Riehl, Der philosophische Criticismus. II. Bd. Erster Theil. S. 11. II. Bd. Zweiter Theil. S. 15.

Frage nicht länger die ist, welchen Sinn Kant mit seinem a priori verbinde, ob es psychologisch oder rein erkenntnisstheoretisch gemeint sei, ob es von Leibniz erborgt sei oder nicht. Und doch stellen sich diese Fragen der traditionellen Behandlung Kant's von vornherein sphinxartig in den Weg und dringen auf Beantwortung, ehe ein weiterer Schritt gethan werden kann. Man musste alsbald in dem einen oder anderen Sinne Partei ergreifen, und dann blieb es der Dialektik des Erläuternden überlassen, diejenigen Theile des Kant'schen Systems in den Vordergrund zu rücken und zu betonen, die mit der vorausgenommenen Lösung harmonisirt: die psychologischen, wenn er sich für das psychologische a priori entschieden hatte, die erkenntnisstheoretischen, wenn für das erkenntnisstheoretische. Das Endergebniss war bis heutigen Tages, dass die Philosophie Kant's entweder nach der Tagesmeinung, oder aber so zurechtgelegt ward, dass sie zu dem eigenen philosophischen Systeme eines jeden Erläuterers die gewünschte Stellung einnahm: sie blieb dabei stets deutungsfähig und wurde nie gedeutet. Bei der Behandlung des Stoffes nach jener anderen Methode, in deren Anwendung sich — ob mit Glück, berührt die Sache selbst nicht — unser eigener Essay versucht, verliert das Kant'sche a priori seinen räthselhaften Charakter vollkommen. Ueber seine Natur entscheidet nicht länger die Inspiration des Dialektikers, sie ist vielmehr ganz und positiv durch die historische Entwicklung der Einzelwissenschaften bestimmt. Wo tritt es ergänzend ein? Welche Lücke füllt es? Wie wurde die Lücke als solche soweit fühlbar, dass ein Philosoph sich veranlasst sah, sie auszufüllen? . . . Dies sind jetzt unsere Fragen, und die Natur des a priori wird uns mit ihrer Beantwortung ein für alle Mal an die Hand gegeben sein. Und soweit diese Beantwortung uns jetzt zur Vervollständigung der Causalitätstheorie von Nöthen ist, bietet sie sich uns hinlänglich in dem That-sachenmaterial der vorausgehenden Capitel. Kehren wir denn neuerdings zu unserem Ausgangspunkte zurück, — erinnern wir uns der beiden wissenschaftlichen Richtungen, deren Verfolgung das 17. Jahrhundert und das 18. bis auf Kant beschäftigt, und sehen wir, sobald wir sie uns klargemacht haben, zu, ob der Widerspruch, den wir in Bezug auf die Theorie der Causalität zwischen ihnen fanden, nicht auf irgend eine Weise zu heben war; ferner warum weder

die rationalistische noch die englische Philosophie ihn zu heben vermochten, und schließlich, ob die Kant'sche Philosophie dies Bedürfniss befriedigte.

Im ersten Capitel sahen wir, welches die Richtung der Wissenschaft und der Philosophie des 17. Jahrhunderts war. Auf der einen Seite fanden wir die durch die Mathematiker der Renaissanceperiode ins Leben gerufenen Wissenschaften: Galilei wendet zum ersten Mal mit Glück die mathematische Function auf die sinnliche Erscheinung der Ortsbewegung der Körper an und wird so der Schöpfer der Dynamik; Kepler thut das Gleiche in Bezug auf die Bewegung der Himmelskörper. Und mehr und mehr entwickeln sich diese Anfänge mit den Fortschritten in der Functionsrechnung, der Entdeckung der analytischen Geometrie, der Differentialrechnung u. s. w., bis die ganze Basis zu einem System reiner Naturwissenschaft gelegt ist. Auf der anderen Seite fanden wir die Philosophie, wie sie, gleichfalls auf die Klarheit und das Deductionsverfahren der Mathematik gestützt, sich bemüht, mit zahllosen ontologischen Deductionen und Speculationen über die Materie oder Gott diesen Wissenschaften, den mechanischen, wie man sie zu nennen pflegte, ihre Einheit zu geben und ihre Gewissheit durch Nachweis des Bandes, das sie mit den unmittelbaren Aussagen des Bewusstseins verknüpft, in ihrem ganzen Umfange an den Tag zu legen. Das Ergebniss ist eine Art von universellem Intellectualismus, der im Spinozismus seine schärfste Ausprägung findet. Was die Gegebenheiten des Intellects anlangt, so blieb dieses ganze Jahrhundert dogmatisch; d. h. die Philosophen dieser Epoche nahmen alle Deductionen, die »more geometrico« aus einander folgten, ohne alle weitere Kritik für wahr, für wirklich an. Es wurde so natürlich die Beziehung der realen Causalität vollkommen mit der logischen Beziehung, der enger mit dem Bewusstsein verknüpften, verwechselt. Die Tendenz nun des folgenden, des 18. Jahrhunderts ist umgekehrt das Streben nach vertiefter Kenntniss von diesem Intellect, nach Analyse dieser Quelle, der alle Wahrheiten entfließen, dieses Werkzeuges, mittelst dessen alle Deductionen des 17. Jahrhunderts ausgeführt wurden. Das zweite Capitel hat uns in allgemeinen Umrissen gezeigt, welche Einzelforschungen diese Tendenz zur Grundlage hatte und zu welchen Resultaten sie gelangt war. Die Vernunft,

hörten wir die Vertreter des 18. Jahrhunderts sagen, ist nichts anderes als die Summe der Empfindungen, die uns durch die Sinne zugelangt, wie die physiologischen Forschungen beweisen; — es ist also falsch, in ihr die höchste Instanz zu sehen, die das Problem der Gewissheit lösen könne, falsch, auf sie alle Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit zu begründen. Die rationellen, more geometrico erlangten Wahrheiten sind nur der Rückstand von dem, was uns durch die Sinne zugelangt; ihre Gewissheit kommt also erst in zweiter Reihe, nach der der Anschauung. Und diesem Ideen- gange entsprechend sahen wir Hume für jede Behauptung einen Eindruck als Basis fordern, das Bereich des Bewusstseins in lauter isolirte Empfindungen auflösen und damit das Problem der Causalität im skeptischen Sinne lösen. In dieser doppelten Auffassung der Causalität, der wir bereits im Anfange begegnet sind, spiegeln sich die Besonderheiten der beiden philosophischen Richtungen, des rationellen Dogmatismus einerseits, des psychologischen Empirismus andererseits, am klarsten wieder. Ließ sich indes gleichwohl auf ebendieselben wissenschaftlichen Elemente, die diesen beiden Denkrichtungen zur Unterlage dienten, eine neue Lösung des Causalitätsproblems begründen<sup>1)</sup>? Eine Lösung, die zugleich, ungleich der rationalistischen, zwischen ihm und dem Satze vom Grunde und, ungleich der empiristischen, zwischen ihm und der Ideenassociation schied. Die vorausgehenden Paragraphen haben uns bereits die vollendete Thatsache vor Augen geführt. Aber nicht als Ganzes, als einheitlichen Bau haben wir dort diese Lösung gesehen, sondern eher in Gestalt von Bausteinen. Eine nach der anderen haben wir die Theorien geprüft, die die Basis dieser Lösung ausmachen, wie die Bauenden das Material zu einem Baue, ohne Rücksicht auf den Gesamtplan; wir haben gesehen, wie diese

---

1) Wir sprechen hier von einer Lösung der Causalität, obwohl wir ganz ebenso gut von einer neuen Philosophie überhaupt sprechen könnten, wenigstens im Einklange mit Kant, wenn es bei ihm heißt: »Da es mir nun mit der Auflösung des Hume'schen Problems nicht bloß in einem besonderen Falle, sondern in Absicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft gelungen war, so konnte ich sichere obgleich immer nur langsame Schritte thun, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft . . . nach allgemeinen Principien zu bestimmen, welches denn dasjenige war, was Metaphysik bedarf, um ihr System nach einem sicheren Plan auszuführen«. Prolegomena. S. 7f.

Theorien fast ausnahmslos der von Galilei begründeten exacten Wissenschaft, wie wir sagen, entlehnt sind, und so schlagend waren die Aehnlichkeiten mit dem geschichtlich Vorhandenen, dass wir fast nach jedem Paragraphen versucht waren zu fragen: Wo ist der Fortschritt, den wir Kant verdanken? Was sollen die alten Theorien in neuem Gewande?

Aber der Augenblick ist da, mit der Analyse des Details abzuschließen und uns zur Betrachtung des ganzen Gebäudes und seiner planvollen Einheitlichkeit zu erheben. Denn hier, in der That, stehen wir vor Kant's wahrer Ursprünglichkeit, hier nur war anderseits eine Lücke, die philosophisch ausgefüllt werden konnte!

Hinter Allem, was die beiden Denkrichtungen zu trennen schien, gewährte Kant's Auge den Punkt, gegen den hin sie beide, wie verschieden ihre Methoden und Resultate sein mochten, convergirten. Dieser Punkt lag für beide geistige Tendenzen in ihrer Stellung zum Bewusstsein, in der ihm zugewiesenen Rolle bei der Gestaltung einer Naturerklärung überhaupt. Die Philosophie Descartes', Spinoza's und Leibniz' ging von seinen unmittelbaren Aussagen, von der Annahme angeborener Ideen aus, um auf ontologischem Wege die Einheit der Wissenschaften und eine Naturanschauung überhaupt zu construiren; die Philosophie Locke's und Hume's anderseits lief, obwohl sie diese ihm zugesprochenen Vorzüge (Angeborensein, Spontaneität) principiell und aufs entschiedenste bestritt, nichts destoweniger, sobald das Bewusstsein einmal automatisch, als Association von Eindrücken, erklärt war, wie die der Anderen darauf hinaus, auf diesen Automatismus eine philosophische Theorie des Wissens zu begründen. Dort war die Naturgesetzlichkeit nach Analogie des mit angeborenen Ideen ausgerüsteten Bewusstseins, hier die Beziehung von Ursache und Wirkung wiederum nach Analogie des Bewusstseins, aber diesmal als Summe getrennter und isolirter Empfindungen aufgefasst. Und dieser charakteristische und gemeinsame Zug in den beiden gegensätzlichen Denkrichtungen entging Kant's Scharfblicke nicht. Und wie konnte er es auch, als starkes Argument für die Solidität des Idealismus, zu dem Kant, von Natur können wir sagen, hinneigte! Wenn zwei philosophische Gegenpole darin übereinkommen, dass sie dem Bewusstsein die centrale Stellung einräumen, dass sie mit allen

ihren Theorien gegen diese hin convergiren, ist damit nicht der Sieg des Idealismus schon zur Hälfte zugestanden? Und es bedurfte nicht einmal der natürlichen Sympathien für den Idealismus, um dieses Band, diesen Zusammenhang zwischen den Gegnern erkennen zu lassen; eine gründliche Kenntniss beider Anschauungen hätte für sich schon dazu befähigt. Kant war aber ohne allen Zweifel mit einer solchen ausgerüstet. Seit dem Beginne seiner schriftstellerischen Thätigkeit finden wir ihn mit der Philosophie Newton's vertraut; er bekleidete selbst eine Professur der Mathematik und Logik; Descartes' und Leibniz' Philosophie waren ihm geläufig, Umstände, die ihn im Glauben an die rationalistischen Lösungen nicht anders als bestärken konnten, die ihn zum mindesten hindern mussten, mit der Leichtfertigkeit an sie heranzutreten, die ihnen so viele sensualistische Philosophen seiner Epoche entgegenbrachten. Anderseits wiederum versenkte er sich als Geist, der jeder neuen Wahrheit im höchsten Maße offen stand, nicht weniger erschöpfend in die Lösungen der Gegenrichtung. In unserer Darlegung seiner vorkritischen Periode haben wir gesehen, wie weit er dieser letzteren besonders in seiner Schrift über den »Begriff der negativen Größen« entgegenkommt. Dazu weiß er stets, so oft er sich über die Philosophie der Engländer auslässt, zumal in seinen späteren Werken, zwischen den direct auf den Einzelforschungen der Physiologie basirenden Wahrheiten und den entlegeneren Speculationen zu unterscheiden, die Locke und Hume aus jenen ableiten, aber als mit ihnen gleichartig angesehen wissen möchten. Dass er hier in solchem Maße zu unterscheiden wusste, das zeichnet Kant aufs höchste vor seinen Zeitgenossen aus, die dessen nie fähig waren. War nun aber das Band, das beide Denkrichtungen mit einander verknüpfte, einmal als solches erkannt, so wies sich damit Kant's Genie auch schon zur Genüge die Bahn, auf der sich ihm die Auflösung jenes Widerspruches darbieten musste. Die Thatsache, dass sich auf das Bewusstsein zwei weit verschiedene Grundtheorien des Wissens aufbauen ließen, je nach dem Gesichtspunkte, unter dem man es betrachtete, je nachdem man es zum Zweck der Uebereinstimmung mit den mathematischen oder mit den physiologischen Wahrheiten interpretirte, mehr als dieser Thatsache bedurfte es für ihn nicht. Nicht in den Einzelerkenntnissen, dies sah er, war jener Wider-

spruch begründet, sondern in der Auffassung des Bewusstseins selbst. Der Fehler, den seine Vorgänger gemacht, lag offenbar in ihrer unkritischen Weise, das Bewusstsein und seine Functionen zu verstehen. Hier war der Angriffspunkt für neue Forschungen, und hier ging Kant ans Werk. Gelang es ihm, zu entdecken, worauf jener Zwiespalt beruhte, so musste sich ihm auch ergeben, welche von beiden Richtungen die Wahrheit für sich hatte, oder aber er vermochte, wenn sich beide Theile im Irrthume befangen zeigten, die Kriterien einer neuen Philosophie aufzustellen, die fähig war, die einander bekämpfenden Einzelforschungen, als deren Vertreter sich hier Mathematiker und Physiologen gegenüberstanden, durch Verschmelzung zu einer höheren wissenschaftlichen Einheit über ihre Differenzen hinauszuhoben.

Zwanzig Jahre unablässigen Bemühens widmete Kant diesem Ziele, bis zum Jahre 1781, in dem seine »Kritik der reinen Vernunft« erschien, und das also seine »vorkritische Periode« beschloss, unermüdlich im Sichten, Prüfen, Vergleichen und Berichtigten der beiderseitigen Lösungen. Auf Seiten Hume's oder Descartes' oder beider, dies stand für ihn fest, musste man zu weit gegangen sein, um den gleichen Begriff des Bewusstseins zu solchen Gegensätzen entwickelt zu haben.

Zuerst scheint Kant das Ueberschreiten des Zulässigen bei Hume gewahrt zu haben. Seine Theorie der losen und isolirten Empfindungen, der Automatismus, auf den es für ihn bei allen intellectuellen Operationen hinauskam, sie ließen ihm die denkende Einheit schlechterdings unerklärt, von der Hume kaum etwas zu ahnen schien, die mindestens kein Problem für ihn war, zu der aber Kant, der zu einer Zeit lebte, in der die animistischen Theorien Stahl's mehr und mehr herrschend wurden, so gestellt war, dass ihm das Zustandekommen dieser Einheit jedenfalls bewiesen werden musste. In der That fanden wir gelegentlich unserer Analyse der »Träume eines Geistersehers«, dass er bereits seit dem Jahre 1762, ihrer Tragweite voll bewusst, die Frage aufwirft: Was macht die denkende Einheit aus? Mit dieser Frage aber war ja der Anstoß zu einem neuen Denken bereits gegeben, war es auch immer nur ein erster Anstoß. Lag aber nun Hume's Irrthum für Kant zu Tage, so fiel ihm jetzt die Aufgabe zu, zu prüfen, in wiefern

das Bewusstsein, in seiner neuen Auffassung als einheitliches, die Basis für eine neue Theorie des Wissens zu gewähren vermöge. Das, was Hume ausschließen zu sollen geglaubt hatte, die Annahme der Allgemeingültigkeit, der Nothwendigkeit unseres Wissens in Bezug auf die Thatsachen, war es nicht mit dem neu Erworbenen, eben der denkenden Einheit, aufs Neue zu begründen? Folgten aber diese Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit aus der Einheit des Denkens, dann hätte ja eine Philosophie wie die Descartes', die jene in so weitem Umfange gelten ließ, darum wissen, ja von ihr ausgehen müssen! War dem so? Man sieht, Kant ward auch dazu geführt, die rationalistische Auffassung vom Bewusstsein zu prüfen. Was verstanden Descartes, Spinoza, Leibniz unter angeborenen Wahrheiten, wie dachten sie sich diese vereinbar mit dem realen Bestande des Bewusstseins? Fassen sie ein individuelles Bewusstsein ins Auge? Alle diese Fragen drängen sich von selbst auf, sobald man unternimmt, beide Denkrichtungen zu vergleichen. Und ihre Beantwortung wurde Kant insofern erleichtert, als er bald dahinter kam, dass die Rationalisten einen analogen Fehler begingen wie die Anhänger der englischen Schule. Bei diesen war der Fehler die Außerachtlassung der Einheit, bei jenen die Außerachtlassung der Individualität des Bewusstseins: die natürliche Erklärung für den psychologischen Automatismus, die Reduction alles Wissens auf Ideenassociationen auf Seite der Engländer, und wiederum für den universellen Intellectualismus die Umsetzung alles Wissens in Logik auf Seite der Rationalisten. Es waren demnach in letzter Linie beide Philosophien dogmatische, sie bearbeiteten jede von ihnen die von den Einzelwissenschaften überkommenen Ergebnisse, ohne Kritik daran zu üben; weder der einen noch der anderen fiel es bei zu prüfen, ob die Natur des Bewusstseins mit den aus den einzelwissenschaftlichen Resultaten gewonnenen Verallgemeinerungen harmonire oder nicht. Für Descartes bedurfte es eines Bewusstseins, das uns durch seine unmittelbaren Aussagen über alle Erfahrung hinaus die Natur der Dinge enthüllt; für Locke und Hume, die von der Beobachtung der Sinnesorgane ausgingen, eines Bewusstseins, das, in hohem Grade passiv, nichts weiter ist als die einfache Summe der verschiedenen Empfindungen. Mit der Entdeckung der Mängel der beiden Richtungen war aber auch die

Aufgabe, die sich einer neuen Philosophie stellte, hinlänglich vor-  
gezeichnet! Dieselbe hatte jetzt, von denselben Einzelwissenschaften  
ausgehend, diesen ihre Einheit zu geben, und zwar durch jenen  
neuen Begriff des Bewusstseins, der sich kritisch aus der Ent-  
wicklung der voraufgegangenen Systeme ergeben hatte. Nicht  
die Mathematik oder die Physiologie (insbesondere die Physiologie  
der Sinnesorgane) zu begründen, lag der neuen Philosophie ob —  
diese wie jene waren von ihr als begründet vorauszusetzen —, sondern  
es war ihre Aufgabe, von dem neuen idealistischen Gesichtspunkte  
aus, d. h. dem Begriffe eines einheitlichen individuellen Bewusstseins,  
eine allgemeine Theorie des Wissens aufzustellen, die zugleich die  
Nothwendigkeit und die Allgemeinheit der mathematischen Sätze  
sowohl wie die Lehre vom empirischen Ursprunge der Vorstellungen  
in sich schloss. Was die Theorie der Causalität im Besonderen an-  
geht, so bestand diese Aufgabe darin, zu zeigen, dass die Auf-  
suchung der Verkettung der Naturereignisse, als nothwendig nach  
Ursache und Wirkung, die das Ziel der reinen Naturwissenschaft  
von Galilei an bei allen ihren Bestrebungen, die mathematische  
Abhängigkeit in den sinnlichen Erscheinungen bestätigt zu finden,  
gewesen war, nicht allein nicht unvereinbar mit dem Bewusstsein  
nach Hume'scher Auffassung, anderseits aber auch nicht nothwendig  
nach rationalistischer Vorstellung, sondern dass sie eine nothwendige  
allgemeine Regel gegenüber dem Naturgeschehen war, weil die Natur  
eines individuellen, einheitlichen Bewusstseins selbst sie bedingte.

Es war also ein idealistisches System, aber eines, das sowohl  
endgültig dem psychologischen Automatismus der englischen Schule  
Schranken setzte, als auch dem universellen Intellectualismus die  
metaphysischen Flügel beschnitt, was von der Entwicklung der  
Philosophie gefordert war. Die Kant'sche Philosophie entsprach  
dieser Forderung, soweit wir sie bis jetzt kennen gelernt haben,  
vor allem durch ihre Unterscheidung zwischen den zwei Quellen der  
Erkenntniss. Diese, »deren erste ist, die Vorstellungen zu empfangen  
(die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch  
jene Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der  
Begriffe) . . . « zu scheiden, hieß dies nicht ein für alle Mal mit  
den Widersprüchen der Vergangenheit abrechnen? »Anstatt im Ver-  
stande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von

Vorstellungen zu suchen, die aber nur in Verknüpfung objectiv-gültig urtheilen könnten, hielt sich ein jeder dieser großen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezöge, indessen dass die andere nichts that, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen («<sup>1</sup>).

Und welchem Bedürfniss sonst kamen alle anderen Theorien Kant's, mit denen wir bisher Bekanntschaft machten, entgegen! Zeit und Raum als reine Anschauungsformen a priori — mit ihnen räumte Kant Newton's Theorie, die aus jenen absolute wahre Größen oder auch Attribute Gottes gemacht hatte, die selbstgeschaffenen Hindernisse aus dem Wege. Und die Umformung der wissenschaftlichen Erfahrung in Erfahrung der Form des Denkens nach, der Grundbegriffe der erklärenden Naturwissenschaft in reine Verstandesbegriffe a priori, der mathematischen Construction der Größe als Function der Zeit im Schematismus u. s. w. . . ., dies alles diente demselben Zwecke.

»Unsere Vernunft ist nicht etwa eine unbestimmbare weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur so überhaupt erkennt, sondern muss vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthetischer Sätze a priori) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begründungen derselben mit Sicherheit angeben lässt («<sup>2</sup>).

Als unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene hatten sie aber die philosophischen Vorgänger Kant's gefasst, ohne etwas von ihrer Einheit und Individualität und dem, was aus diesen folgte, zu ahnen und dadurch den eigenen Uebergreifen vorzubeugen. Indem Kant's System diese Uebergriffe als solche aufdeckte, brachte es den Einzelwissenschaften seiner Zeit die philosophische Ergänzung, deren sie bedürftig waren. Die naturwissenschaftlichen Grundvoraussetzungen eines Galilei, eines Newton erschienen jetzt nicht allein vereinbar mit der Grundbedingung eines einheitlichen, individuellen Bewusstseins, sondern sogar als ihre nothwendigen Consequenzen.

1) Kr. d. r. V. S. 275.

2) Kr. d. r. V. S. 593.

Wir sahen, welche Gestalt Kant's System der Lösung des Causalitätsproblems gab. Aus einem wissenschaftlichen Postulat, das sie für eine reine Naturwissenschaft wie die Galilei's oder Newton's sein und bleiben sollte, machte er die Causalität zu einem reinen Verstandesbegriffe.

Hatte aber Kant, so fragen wir uns jetzt am Schlusse, der Causalitätstheorie ihre definitive, letzte Gestalt gegeben, die keine weitere Ausbildung über sich hinaus zuließ? Wurde durch ihn den Einzelwissenschaften jede nochmalige Ergänzung durch die Philosophie, deren sie bis auf ihn bedürftig gewesen waren, entbehrlich gemacht?

Diese Fragen müssten unklar gestellt sein, um auch nur gleichsehr bejahbar wie verneinbar zu erscheinen.

Die Bedeutung des Kant'schen Systems ist gleich der aller ihm vorausgegangenen Systeme eine geschichtliche, das heißt, es hat in einem gegebenen Zeitpunkte die concreten Wissenschaften unter einem höheren Gesichtspunkte geeint; es hat die Widersprüche, die, obwohl von ihrer eigenen Entwicklung erzeugt, zu Schranken zwischen ihnen geworden waren, die ihr Zusammenwirken je länger je mehr begrenzten, indem er sie ihrer Relativität überführte, als Hemmnisse beseitigt und den Fortschritt jener gefördert, wie dies andere Philosophien vor ihm in der von ihrer Zeit geforderten Weise, d. h. gegenüber den zeitgenössischen Wissenschaften, gethan oder doch zu thun versucht hatten. Beerbte Kant aber Vorgänger, wie sollten seiner nicht Erben warten! Die Fortentwicklung der Wissenschaften musste Gegensätze erzeugen, deren Aussöhnung schlechterdings nicht zu anticipiren war. Nicht zum letzten Male hat sich die Philosophie in Kant verkörpert.