Der Streit um das Ding an sich und seine Erneuerung im sozialistischen Lager.

Von Franz Staudinger.

Ein altes Gespenst geht wieder um, das man schon zuweilen gebannt glaubte. Das „Ding an sich“, das jenseits der Erscheinung unerkennbar zu thronen pflegt, tritt wieder, gleich der weissen Frau im Hohenzollernschloss, in Erscheinung. Und diese Erscheinung des Dinges an sich findet heute statt in sozialistischen, bzw. marxistischen Kreisen. Ob Heil oder Unheil verkündend, das muss die Zukunft lehren; vorläufig hat es nur Streit erregt.

In diesem Streite stand auf der einen Seite der strenge Materialist alter Observanz Georg Plechanow, bekannt durch seine „Beiträge zur Geschichte des Materialismus“, worin er scharfe Ausfälle gegen die Kantianer, besonders gegen F. A. Lange gemacht hat, und auf der anderen Seite standen Eduard Bernstein sowie Dr. Konrad Schmidt, die bei Kant eine Vertiefung ihrer Philosophie zu finden hoffen.¹⁾

Das Problem, das hier in Frage steht, ist von Plechanow dahin entwickelt worden, dass Kant sich widerspreche, indem er einerseits richtig die Dinge an sich als Ursache unserer Empfindungen ansehe, andererseits aber behaupte, dass die Kategorie der Kausalität

¹⁾ Die einschlägigen Arbeiten sind:

Georg Plechanow: Beiträge zur Geschichte des Materialismus. Stuttgart. 1896.

Konrad Schmidt: Kritik zu vorgenanntem Buch im „Sozialistischen Akademiker“. 1896. Juli- und Augustheft.

K. Schmidt: Über Kronenbergs Buch: Kant, sein Leben und seine Lehre. Vorwärts, 17. Okt. 1897. 8. Beil.

Eduard Bernstein: Das realistische und ideologische Element im Sozialismus: „Die Neue Zeit“, Stuttgart 1897/98. Heft 34 u. 39.

G. Plechanow: Bernstein und der Materialismus. Ebenda: Heft 44.

G. Plechanow: Konrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedr. Engels Ebenda, 1898/99. Heft 5.

K. Schmidt: Einige Bemerkungen über Plechanow. Ebenda No. 11.

G. Plechanow: Materialismus oder Kantianismus. Ebenda, No. 19 u. 20.

Dr. Ch. Schitlowsky: Die Polemik Plechanow contra Stern und Konrad Schmidt. „Sozialistische Monatshefte“, 1899, Juni u. Juli.

auf die Dinge an sich nicht anwendbar sei.¹⁾ Konrad Schmidt dagegen, dem Bernstein den Austrag des Streits zuschiebt, vertritt den Gedanken, dass Kants Lehre wesentlich eine Theorie der Erfahrung sei, innerhalb deren überall streng kausale Verknüpfung der Erscheinungen stattfindet. Dieser Gedanke, den man auch Materialismus nennen könnte, sei aber grundverschieden von dem metaphysischen Materialismus, der „die Elemente der Erscheinungen für Dinge an sich erklärt.“²⁾

Es ist nicht zweifelhaft, dass hier beide Streiter aneinander vorbeireden. Was Plechanow betont wissen will, lässt Konrad Schmidt völlig kalt, und umgekehrt kennt Plechanow nicht die Probleme, welche Kant zu der Trennung des Dings an sich von den Erscheinungen geführt haben und notwendig führen mussten. Er bäumt sich mit der Vehemenz und den Waffen des common sense gegen eine Schlussfolgerung, deren Prämissen er nicht erfasst hat. Darum kann er natürlich auch bei seinem Gegner auf kein Verständnis desjenigen Einwands hoffen, der ihm am Herzen liegt, und den wir allerdings als sehr berechtigt, wenn auch als falsch gefasst, erkennen müssen.

So steht der Sachverhalt; — aber nicht etwa bloss in sozialistischen Kreisen. Der zwischen genannten Sozialisten ausgebrochene Streit spiegelt nur den Zustand wieder, in dem sich das Erkenntnisproblem noch heute überhaupt befindet. Die einen, auf dem Boden der Empirie und Psychologie stehend, verkennen die erkenntnistheoretische Hauptleistung Kants, die anderen, zum Verständnis dieser Errungenschaft vorgedrungen, vergessen darüber, eine empfindliche Lücke zu beachten, die Kant nicht nur offen gelassen hat, was nichts geschadet hätte, sondern die er durch eine widerspruchsvolle Annahme zu schliessen suchte. Infolge dieses Lösungsversuchs von Kant selbst muss das „Ding an sich“ immer wieder als Gespenst erscheinen und Verwirrung stiften.

Wir wollen den Versuch machen, diesen armen, irren Geist zur Ruhe im Orkus zu bringen. Dazu ist es nötig, dass wir uns kurz die wesentlichsten Erkenntnisfragen vor Augen führen, die bis zu Kant die Denker beschäftigt haben, sodann die wertvolle Entdeckung Kants skizzieren, drittens das Problem offen legen, das auch hier nach noch zu lösen bleibt, und endlich den Weg, der zu dessen Lösung führen möchte, andeuten.

¹⁾ N. Z. 1898/99, Heft 5, S. 136.

²⁾ N. Z. a. a. O., No. 11, S. 326.

Das geschichtlich erste Problem, welches die Philosophie beschäftigt hat, ist die Frage: Was ist das eigentliche Sein in dem Wechsel der Erscheinungen. Dem zum Selbstbewusstsein erwachenden Denken wohnt ja der Drang inne, in dem Vielen und Wechselnden Einheit zu suchen. Und diese Einheit fand z. B. ein Thales im Wasser, ein Anaximenes im Apeiron, ein Parmenides in der den Raum erfüllenden einheitlichen und ewigen Kugel etc. etc. Diese Nachforschung nach der sachlichen Grundlage des Seins wird heute, mit Ausnahme von einigen Metaphysikern, nicht mehr von den Philosophen betrieben. Die Naturwissenschaft, insbesondere Physik und Chemie, sind an deren Stelle getreten und forschen auf Grund ihrer allmählich immer sichereren Methoden nach dem einheitlichen Zusammenhange dessen, was ist.

Allein indem man jene Forschung nach dem Seienden betrieb, musste naturgemäss eine zweite Frage auftreten: Wodurch erkennen wir? Welches sind die Erkenntnismittel, durch die wir dem Seienden beizukommen, es in unsere Erkenntnis aufzunehmen vermögen? Diese Frage liegt schon der Eleatischen Philosophie zu Grunde. Wenn Parmenides das als ewige Kugel vorhandne Seiende für das Denkbare und das Denkbare für wirklich erklärt, dem wechselnden Sinnenschein aber keine Wahrheit zugesteht, so hat er bereits den Schritt über die blossе Erforschung des Seins hinaus gethan und Erkenntniskritik geübt. Er hat die Erkenntnismittel bereits in Sinneswahrnehmungen und Gedanken getrennt, und unter Abweisung der ersteren für das Denken als allein adäquates Erkenntnismittel Partei ergriffen. Und umgekehrt liegt, wenn auch minder deutlich, der Heraklitischen Lehre vom ewigen Flusse der Gedanke von der massgebenden Bedeutung der den ewigen Wechsel vor Augen führenden Sinneswahrnehmungen zu Grunde, ein Gedanke, der bei Protagoras und seinen Schülern auf die Spitze getrieben wird. Die Objektivität der Dinge geht hier in der Subjektivität der Erscheinungen auf. Unsere modernen „Positivisten“ kommen so ziemlich zu dieser Anschauung zurück.

Auf diesem Boden der ständigen Vermengung von Erforschung des Seienden und Kritik der Erkenntnismittel bewegt sich die Philosophie bis auf Kant. Als charakteristisch in dieser Denkentwicklung sei die Aufstellung Lockes hervorgehoben. Ohne weiteres gleitet dieser von der Trennung der Erkenntnismittel in Sensation und Reflexion hinüber zu dem Unterschiede der sekundären Eigenschaften der Dinge, der Töne, Farben etc.,

die keinem existierenden Dinge ähnlich sind, und der primären Eigenschaften, Grösse, Zahl, Gestalt, die in den Körpern selber wahrgenommen werden. Eine kritische Untersuchung der Befugnis der Erkenntnismittel zu solchen Feststellungen fehlt.

Ein wirklicher Fortschritt war erst möglich, als man lernte, grundsätzlich zu fragen, ob nicht selbst diejenigen Begriffe, die man ohne weiteres zu wirklichen oder scheinbaren Eigenschaften der Dinge gemacht hatte, zunächst einmal selbst als Erkenntnismittel zu betrachten, und auf ihre Bedeutung in dieser Hinsicht zu untersuchen seien. Denn alle Vorstellungen, durch welche wir Objekte erkennen, sind, sofern sie das leisten, Mittel zur Erkenntnis.

Diese, bekanntlich auf David Humes Forschungen ruhende Problemstellung und sodann die Feststellung der zur Konstruktion der Erfahrung notwendigen Erkenntnismittel ist die grundlegende Leistung Kants. Darin allein besteht die Kopernikanische Bedeutung seiner Lehre. Er selbst stellt diese freilich in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik anders dar: „Wenn die Anschauung [oder der Begriff] sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man a priori davon etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, [bezw. nach den Regeln des Verstandes, die ich „in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, a priori voraussetzen muss“], so kann ich mir diese Möglichkeit sehr wohl vorstellen“.¹⁾ In dieser Darstellung fliessen somit zwei verschiedene Gesichtspunkte zusammen, erstens die Untersuchung der Erkenntnismittel, der Anschauungsformen und Verstandesbegriffe, sofern sie als Erkenntnismittel bei der Bildung der Erfahrung fungieren, zweitens die Voraussetzung, dass diese Erkenntnismittel nichts als „Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens“ und Regeln des Verstandes in uns sind. Das heisst aber: Die erkenntniskritische Frage nach der Funktion der Erkenntnismittel fliesst bei Kant zwar nicht mit der alten Frage nach dem Sein, aber doch ohne weiteres mit der sorgsam davon zu trennenden Frage nach der Herkunft dieser Erkenntnismittel zusammen.

Dies lässt sich an dem Begriffe des a priori leicht deutlich machen. Die erkenntniskritische Bedeutung des a priori liegt ganz einfach in den folgenden beiden Thatsachen beschlossen.

¹⁾ Krit. d. r. V. ed. Kehrbach, S. 18.

Erstens: Ich kann keine Vorstellungen haben ausser in zeitlicher Folge; ich kann keine Gegenstände vorstellen ausser im Raum; ich kann keine Veränderungen dieser Gegenstände vorstellen, ausser mittelst des Begriffs der Ursache u. s. w. Raum, Zeit, Kausalität etc. liegen also all meinem besonderen Erkennen zu Grunde, sie sind notwendige Grundlagen aller Erfahrung. Das heisst: Während sich z. B. der Begriff eines Vulkans, einer Sonnenfinsternis, einer Tiergattung erst nach Aufbau des Weltbildes und nach Erkenntnis vieler Einzelheiten der Erfahrung herausstellt, kann die Erfahrung selbst, der Aufbau des Weltbildes im einzelnen wie im ganzen gar nicht ohne Anwendung der apriorischen Formen zu stande kommen.

Zweitens: Von allen nach der Erfahrung gebildeten, bezw. aus der Erfahrung geschöpften Begriffen kann ich niemals bindende Schlüsse auf weitere Erfahrung ziehen. Ich kann daraus, dass heute Vulkane speien, niemals folgern, dass sie immer speien werden und kann daraus, dass mir heute ein bestimmter Knochenbau für eine Tierart charakteristisch erscheint, niemals mit Bestimmtheit schliessen, es könne nicht etwa eine andere, mir unbekannte Tierart denselben Knochenbau besessen haben. Ganz anders ist dies bei Schlüssen, die auf Grund der apriorischen Formen gezogen werden. Da kann ich, wenn ich einmal bewiesen habe, dass $\frac{a}{2} \frac{h}{2}$ den Inhalt des Dreiecks ausmacht, nicht im mindesten zweifeln, dass dieser Satz für jedes mir vorkommende Dreieck gilt; und wenn ich $r^2\pi$ als Formel des Kreises bestimmt habe, so bin ich ausser Zweifel, dass diese Formel für keine andere Figur gilt. Dieser Geltungswert charakterisiert das a priori und macht seine wissenschaftliche Bedeutung aus.

Diesem Geltungswert aber steht der Empirist ratlos gegenüber. „Warum ist in manchen Fällen ein einziges Beispiel zu einer vollständigen Induktion hinreichend, während in anderen Fällen Myriaden übereinstimmender Fälle ohne eine einzige bekannte oder nur vermutete Ausnahme einen so kleinen Schritt zur Festsetzung eines allgemeinen Urteils thun?“ So fragt J. St. Mill; und er hat keine Ahnung davon, dass die Antwort auf diese Frage mehr als ein halbes Jahrhundert vor ihm bereits gegeben worden ist. Er meint: „Wer diese Frage beantworten kann, versteht mehr von der Philosophie der Logik, als der erste Weise des Altertums; er hätte das grosse Problem der Induktion gelöst.“¹⁾ Das muss ja wohl sein, dass

¹⁾ System der deduktiven und induktiven Logik, übers. v. Schiel. 3. deutsche Aufl. I, S. 371.

Kant von dieser Frage mehr verstanden hat, als der erste Weise des Altertums, denn jedenfalls hat er sie gelöst.

Da diese Seite der Kantischen Philosophie über empirischen und psychologischen Einzelerwägungen noch immer von vielen verkannt wird, so sei die Art, wie sich unsere Erfahrung konstituiert, an ein paar elementaren Beispielen illustriert. Wir haben z. B. die Wahrnehmung einer Orange. Woraus besteht diese? Aus einer Summe von Gesichts- und ev. Tast- und Geruchsempfindungen, denen sich wohl Erinnerungen von Geschmacksempfindungen zugesellen mögen. Aber es ist nicht die einfache Summe dieser Empfindungen, sondern der an einer bestimmten Raumstelle vorgestellte Komplex derselben, der die Wahrnehmung ausmacht. Und diesen Komplex stellen wir, ebendamit, dass wir ihn wahrnehmen, als ein materielles Etwas, als eine Substanz vor. Substanz! Die sehen und fühlen und schmecken wir nicht; was wir sehen und fühlen und schmecken, sind sinnliche Empfindungen. Aber wir haben keine Wahl; wir müssen diesen Empfindungen jenen Gedanken einer Substanz unterlegen, und erst damit, dass wir dies thun, nehmen wir die Orange als Ding wahr. Thäten wir es nicht, so würde sie uns als ein Sinnentzug erscheinen. In dieser Thatsache, dass wir nur da, wo wir den Substanzgedanken zufügen, von Dingen reden können, oder, umgekehrt ausgedrückt, dass wir nur dann wirkliche Dinge wahrnehmen, wenn der Substanzgedanke untergelegt ist, liegt die Bedeutung des Substanzgedankens als Erkenntnismittels und zwar als eines für alle dingliche Wahrnehmung notwendigen Erkenntnismittels. Die besondere Frage, unter welchen besonderen Umständen wir den Substanzgedanken zuthun, unter welchen Umständen wir von Sinnentzug reden, berührt obige Frage nicht; das ist eine Frage der Einzelforschung.

Die Entdeckung Kants, dass erst der zutretende Gedanke eine Wahrnehmung zur objektiven Wahrnehmung mache, ist jedoch nicht bloss „transcendental“ d. h. als notwendige Voraussetzung möglicher Erfahrung zu erweisen; man kann die Probe bei einiger Aufmerksamkeit selber machen, nicht bloss in Bezug auf den Substanzgedanken, sondern auch in anderen Fällen, bei wahren wie bei irrthümlichen Wahrnehmungen; ja man kann das Experiment willkürlich machen. Bekanntlich nimmt man oft wahr, dass der eigne Zug abfährt, während der neben uns stehende stille steht, und muss nach einem Blick auf die übrige Umgebung den Sachverhalt umgekehrt denken. Aber sobald diese Korrektur in Gedanken da ist, ist auch

meist die Wahrnehmung selber umgekehrt. Bei einiger Übung nun, freilich nicht immer gleich, gelingt es, dass man, ohne das Auge zu wenden, durch blosse Umschaltung des Gedankens auch die effektive Wahrnehmung umschalten kann, zwei-, drei-, viermal während des langsamen Vorbeifahrens eines Zuges.

Ebenso kann man bekanntlich ein regelmässig geordnetes Tapetenmuster je nach Belieben aus kreuzweisen Reihen, aus Dreiecken, aus Rhomben, ev. auch aus Quadraten bestehend nicht nur denken, sondern auch wahrnehmen. Mit einiger Mühe bringt man es an geeigneten Punkten sogar fertig, dass man nicht die Sonne hinter dem Bergrand untergehen, sondern den Bergrand sich vor die Sonne heben sieht, also die der Kopernikanischen Thatsache entsprechende Wahrnehmung erhält; und dies geschieht offenbar vermöge blossen Hineinlegens des Gedankens. Wenn dies Verhalten des Geistes einerseits dazu führt, dass wir auf natürlichem wie auf geistigem Gebiete oft irrigerweise etwas unmittelbar wahrzunehmen glauben, was erst durch unsern Gedanken, den wir ohne Wissen hereingelegt haben, zur Wahrnehmung geworden ist, so belegt es doch auf der anderen Seite die Thatsache, dass unsere Vorstellungen erst durch die Denkazthat zu gegenständlichen Wahrnehmungen werden.

Aber wenn wir dies festgestellt haben, so bleibt uns noch übrig, eine Beobachtung zu betonen, die Kant wohl gemacht, aber in ihrer Konsequenz nicht beachtet hat. Sie bezieht sich auf die Frage: Was drücken wir durch die Anwendung des Substanzgedankens als Erkenntnismittel aus? Darauf lautet die Antwort: Sobald wir den Substanzgedanken hinzuthun, wird uns der betreffende Vorstellungskomplex unweigerlich zur Wahrnehmung eines thatsächlich ausser uns und unabhängig von der zufälligen Einzel-Wahrnehmung existierenden Dings. Die Wahrnehmung sagt mittelst des in ihr liegenden Substanzgedankens aus, dass das wahrgenommene Ding unabhängig von ihr daure. Denn Substanz heisst ja das Beharrliche in der Zeit, darauf verschiedene Einzelwahrnehmungen einheitlich als auf dasselbe Ding bezogen werden.

Durch den in der Wahrnehmung liegenden Substanzgedanken wird, ohne dass wir das merken, dem subjektiven und wieder verschwindenden Empfindungsgehalt der Gegenstand selbst als der Subjektivität entrückt untergelegt. Diese Art der Objektivität besteht allen Ausflüchten zum Trotz als notwendige Bedingung aller Erfahrung. Und hieraus allein ergibt sich, wie bodenlos es ist,

wenn sogar ein Helmholtz behaupten kann, ein idealistisches Weltbild sei konsequent durchführbar, wenn es auch eine praktisch sehr zweifelhafte Hypothese sei. Ein Weltbild ist vielmehr garnicht möglich ohne Wahrnehmung, und wenn in der Wahrnehmung notwendig der Gedanke eines ausserhalb der Wahrnehmung Beharrenden steckt, so kann dieses Beharrende nicht in die Subjektivität zurückbezogen werden, ohne die Wahrnehmung selbst und damit jedes Weltbild aufzuheben.

Ganz dasselbe zeigt sich, wenn wir den objektiven Kausalgedanken betrachten.

Nehmen wir wahr, dass das schöne runde, gelbe Orangenbild verschwindet, und nur ein Häufchen Schalen und Scheiben vor uns liegt! In diesem Fallé haben wir zunächst nichts als eine Reihenfolge subjektiver Empfindungen, bezw. einzelner verschiedener Wahrnehmungen. Aber damit begnügen wir uns nicht. Wir sagen vielmehr, die Orange ist geschält und zerteilt worden. Wir beziehen somit die Reihe verschiedener Empfindungen bezw. Wahrnehmungen auf einen einheitlichen, ausser uns stattfindenden Vorgang. Wir behalten trotz der verschiedenen Inhalte die identische Beziehung auf denselben Gegenstand bei und konstatieren: Der Gegenstand ist anders geworden. Überall da aber, wo wir solche Veränderung an demselben Gegenstand konstatieren, denken wir, ebendamt dass wir dies thun, einen neuen Gedanken hinzu, den nämlich, dass der Zeitreihe der geänderten Empfindungen eine Änderung im Gegenstande selbst entspricht. Aber wie können wir behaupten, wir hätten denselben Gegenstand vor uns, während doch die Empfindungsinhalte ganz anders sind? Nur dadurch, dass wir hinzudenken, es sei eine gegenständliche Beziehung vorhanden, welche die Änderung an demselben Gegenstand bedingt. Diese gegenständliche Beziehung aber nennen wir Ursache. Nur vermöge des Hinzudenkens des Ursachgedankens ist es somit möglich, eine Veränderung von Wahrnehmungen als gegenständliche Veränderung von Dingen aufzufassen; und hieraus stammt die unausweichliche Nötigung, nunmehr nach den bestimmten Ursachen der bestimmten Veränderungen zu fragen. Der Kausalgedanke kommt also nicht etwa erst zur Wahrnehmung eines Geschehens nachträglich hinzu;¹⁾ sondern die Wahrnehmung des Ge-

¹⁾ Hier gilt es den Ausdruck „Wahrnehmung der Veränderung“ beachten. Kant sagt (Kehrbach S. 181) der Begriff der Veränderung liege nicht in der Wahrnehmung verschiedener Zustände, sondern werde hinzugedacht.

schehens selbst als eines gegenständlichen Geschehens ist nur auf Grund des Kausalgedankens möglich. Der Kausalgedanke selbst ist in seinem Kern nichts als die Festhaltung der identischen Beziehung trotz der Verschiedenheit der Inhalte.

Darum müssen wir auch hier konstatieren: Damit, dass wir eine Reihe wechselnder Empfindungen als Wechsel in der Wahrnehmung desselben Dinges, also als Veränderung des Dinges selbst auffassen, sagen wir, dass diese Veränderung sich wirklich ausser uns und unabhängig von unserer zufälligen Wahrnehmung dieser Veränderung vollzogen habe. Und auch hier ist diese Feststellung von der anderen Frage zu trennen, ob wir da vielleicht im einzelnen geirrt und vielleicht etwas als Veränderung eines Dinges angesehen haben, was vielleicht nur eine Veränderung an einem subjektiven Medium der Beobachtung war.

Diese und die dem Gesagten analogen thatsächlichen, für das Verständnis der Erfahrung grundlegenden und massgebenden Feststellungen müssen wir festhalten, denn sie führen allein aus dem Irrlichtelieren phantastischer Spekulation, die schon Kant selbst in der Kritik der Paralogismen und Gottesbeweise abgefertigt hat, auf den klaren und sicheren Boden wissenschaftlichen Denkens und Forschens. Sie geben die Lösung eines Problems, um das die Jahrtausende gerungen haben.

Dass aber diese Lösung keinen allgemeinen Anklang gefunden hat, ja noch heute von weiten Kreisen nicht gewürdigt wird, hat seinen Grund in dem oben erwähnten Umstande, dass Kant die Frage nach dem Geltungswert des objektiven Apriori nicht von der Frage nach seiner Herkunft zu trennen vermag und letztere Frage voreilig und widerspruchsvoll entscheidet. Nachdem er z. B. in durchaus exakter Weise in der sog. „metaphysischen Erörterung“ des Raums erwiesen hat, dass der Raum nicht erst nachträglich, d. h. als „empirischer Begriff“ von äusseren Erfahrungen abgezogen sei, sondern diesen Erfahrungen zu Grunde liege, und nachdem er daraus in der „transcendentalen Erörterung“ die Möglichkeit, apriorische Schlüsse von allgemeiner Geltung zu ziehen, also die Möglichkeit der Geometrie als Wissenschaft begründet hat, springt er ohne weiteres zu folgenden „Schlüssen“ über: „Der Raum stellt keine Eigenschaften (oder Verhältnisse) irgend einiger Dinge an sich

Das ist keineswegs ein Widerspruch zu dem eben Gesagten. Denn die Wahrnehmung verschiedener Zustände ist eben noch nicht die Wahrnehmung dieser Zustände als eines einzigen objektiven Vorgangs.

vor,“ sondern ist „nichts anderes als die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist“. Ganz ebenso verfährt er, in Bezug auf die Zeit, nachdem er sie ganz vortrefflich als eine allen, nicht bloss allen äusseren Anschauungen notwendige Grundlage dargelegt, und betont hat, dass die Wissenschaft der Bewegungslehre nur auf Grundlage der Zeitvorstellung apriorische Schlüsse ziehen kann. Und dasselbe Spiel wiederholt sich betreffs der Kategorien. Der richtige Gedanke, dass die Kategorien Bedingungen a priori sind, die der Bildung der Erfahrung zu Grunde liegen, also Bedingungen möglicher Erfahrung sind, führt sofort zu dem voreiligen Schluss, dass sie in „der Natur unseres Gemütes“ als „subjektive Gründe“¹⁾ der Einheit liegen.

Freilich, diese Schlussfolgerung liegt nahe genug. Wenn man einmal erkannt hat, dass die Erfahrung nicht fertig in uns hereinfliesst, sondern von uns geschaffen werden muss, so scheint es ohne weiteres, als müssten die Erkenntnismittel, durch die wir die Erfahrung schaffen, auch in uns ihren Ursprung nehmen, also vom „Gemüt“ aus sich heraus hinzugegeben werden.

Und es ist leider Thatsache, dass gerade dieser Schluss in der Geschichte der Philosophie eine weit bedeutsamere Rolle spielt, als Kants wertvollere methodische Untersuchung, hinter der er sich als Verlegenheitsauskunft aufbaut. Sowohl bei den Fortbildnern Kants von Fichte bis Hegel als auch bei Gegnern des Mannes bildet gerade diese Schlussfolgerung den Angel, um den sich die Haupterörterung dreht.

Aber dieser Schluss ist erstens an sich nicht notwendig, und zweitens führt er zu Widersprüchen, die unlösbar bleiben, wenn man ihn festhält.

Der Erweis, dass der Schluss nicht notwendig ist, ist am besten dadurch zu erbringen, dass man eine andere Möglichkeit der Erklärung, bezw. der Herkunft obiger Begriffe zeigt. Um aber dazu zu gelangen, eine solche anderweitige Erklärung aufzusuchen, muss man die Widersprüche aufdecken, die sich infolge jener Annahme ergeben. Diese sind nun allerdings in der Hauptsache seit lange empfunden, aber meist in falscher Weise geltend gemacht worden. Man hat gesagt, dass eine Objektivität, die durch unser Denken geschaffen werde, doch keine Objektivität der Dinge selbst sei,

¹⁾ Kehrb. S. 134.

dass also die „Erscheinung“ im Grunde Schein sei. Mit diesem Einwande aber macht man Kants fehlerhafte Schlussfolgerung selbst mit, supponiert also mit ihm, dass die Denkformen, durch die wir Erfahrung schaffen, auch im Subjekt entspringen müssen. Gegen solche Formulierung des Einwands hat darum der Kantianer leichtes Spiel. Er braucht bloss auf die von Kant festgestellte objektive Gesetzmässigkeit hinzuweisen, die nur unter genannter Voraussetzung möglich ist, und die wahrlich kein Schein ist. Er kann sagen: Wir können doch nie hoffen und beanspruchen, dass die Dinge, wie sie an sich, d. h. unabhängig von unserer Erkenntnis sind, in uns hereinspazieren. Im Gegenteil, gerade dann, wenn dies wäre, so wären sie Schein und nicht ausser uns befindliche wirkliche Dinge. Dass aber die Erkenntnisbestimmungen derselben nur in uns und nirgends anders sein können, ist so selbstverständlich, dass darüber kein Wort zu verlieren ist. Und hiergegen bringt obiger Einwand nur eine Behauptung, aber keinen Beweis. — Wenn also Plechanow meint, Kant damit zu widerlegen, dass er ihm sagt: „The proof of the pudding is the eating!“ so trifft er ihn an ganz falscher Stelle. Das leugnet ja Kant in keiner Weise; gerade er betont ja, dass Empfindung „die wirkliche Gegenwart des Dinges“ anzeige. Und gerade er hat ja die phantastischen Versuche, mit Umgehung der Bedingungen der Sinnlichkeit zu „Dingen an sich“ zu gelangen, mit aller Energie bekämpft und hat die Wirklichkeit der Dinge in der ersten ebenso wie in der zweiten Auflage festgehalten.¹⁾

Der Widerspruch, den sich Kant zu schulden kommen lässt, besteht nicht darin, dass er einerseits subjektive Vorstellungen, andererseits Dinge annähme, die davon unabhängig sind. Der Widerspruch besteht nur darin, dass er den Ursprung nicht nur derjenigen Vorstellungen, welche wie Möglichkeit, Notwendigkeit, Bejahung, Verneinung etc. bei der Bildung der Dingvorstellungen notwendig sind, aus der „Subjektivität des Gemüts“ als ihrem „Quell“ herleitet, sondern dass er mit diesen Vorstellungen eine ganz andere Reihe von

¹⁾ Wenn Plechanow den alten Gedanken wieder aufwärmt, in der 1. Aufl. stelle sich Kant zu den „Dingen an sich“ anders als in der zweiten, so wechselt er eine blosse Frontveränderung der Polemik mit einer sachlichen Veränderung. In der 1. Aufl. streitet Kant bloss wider diejenigen, welche aus blosser Vernunft an die Dinge gelangen wollen, in der 2. Aufl. auch wider die, welche behauptet haben, er sei materialer Idealist. Die Stelle (Kehrb. 283) aus der 1. Aufl. (S. 251), dass aus dem Begriffe einer Erscheinung folge, dass ihr etwas entspreche, was nicht Erscheinung sei, zeigt aufs deutlichste, dass er auch hier durchaus keine material-idealistische Position eingenommen hat.

Vorstellungen unterschiedslos zusammenwirft, nämlich diejenigen, welche als Bestimmungen der Naturerfahrung verwendet werden. Wenn wir sagen, ein Ding ist „möglicherweise“ vorhanden, so geben wir damit kein Prädikat eines Dinges, sondern nur ein Verhalten unseres Erkenntnisvermögens an. Wenn wir aber urteilen: „Das Ding beharrt in der Zeit“, oder „das Ding verändert sich“, so geben wir Aussagen über die Dinge selbst; und wenn diese Aussagen ebenfalls „in der Subjektivität unseres Gemüts“ ihren Ursprung hätten, so wären sie nicht möglich. Sobald wir sagen müssen, ein Flecken, den wir am Objekte sehen, gehöre dem Objekte selbst an, können wir nicht sagen, er stamme aus der Natur der Brille, durch die wir sehen. Und ebenso umgekehrt. Hier, in der Erkenntnisbeziehung, nicht in dem Gegensatz Ding—Vorstellung liegt der Widerspruch. Das verkennt Plechanow, wenn er seinen Einwand z. B. so formuliert: „Bei Kant haben die Gesetze a priori keinen objektiven Wert, oder mit anderen Worten, sie besitzen nur Geltung für die Phänomene nicht für die Dinge an sich.“¹⁾ Der Kantianer muss denken: Ist denn der Mann nicht klug, „der einem Kant gerade das vor der Nase wegleugnet, was dieser zuerst klar bewiesen hat, den objektiven Geltungswert der Gesetze a priori?“ — Und was soll erkenntniskritisch bedeuten „Dinge an sich?“: Das wären Dinge, die erfasst werden sollen, abgesehn von Bedingungen unseres Erkennens; und gerade dieses spekulative Suchen nach dem Stein der Weisen haben ja Kants Forschungen unmöglich gemacht. — Also, Plechanows Einwand ist für einen Menschen, der Kant versteht, nirgends zu fassen. Hätte er gemerkt, dass Kant selbst jenen metaphysischen Gegensatz im Auge hat zwischen einem Dinge, das wir natürlich erkennen, und einem Dinge, das wir hinter unseren Erkenntnisbedingungen herum (durch blossen Verstand) erkennen wollen, so hätte er seinen Einwand anders formuliert. Er müsste nach dem Gesagten lauten: „Kant zeigt, aus welchen Komponenten das objektiv gültige, auf Naturdinge angewandte Urteil geistig zustande kommt, aber er übersieht, dass Aussagen, die von dem Dinge selbst gelten sollen, unmöglich ihren Quell rein in der Subjektivität des Gemüts haben können.“ Gewiss will Plechanow in der Sache nichts anderes als dies behaupten; wenn er vom „Ding an sich“ spricht, meint er eben das Naturding; aber seine Verkennung der positiven Leistung Kants veranlasst ihn zu Formulierungen, die gerade diese Leistung in Frage stellen und er macht dadurch seine Einwände wirkungslos.

¹⁾ N. Z. 1898/99 No. 20, S. 629.

Sind wir uns aber darüber klar geworden, dass Kant in seiner Kategorientafel von vorn herein nicht zwischen solchen Verstandesformen scheidet, welche bloss unser Verhalten bei Bildung der Erfahrung angehen, und solchen, welche zu Prädikaten der Natur selber werden, sondern beide unterschiedlos durcheinanderwirft, dann stellt uns diese Unterscheidung vor ein neues Problem. Wir fragen nicht mehr metaphysisch, wie wir von Dingen an sich zu Erscheinungen kommen oder umgekehrt, sondern wir fragen erkenntniskritisch nach dem Unterschiede von zwei ganz verschiedenen Arten objektiver Gültigkeit.

Diesen Unterschied wollen wir uns noch an einigen Beispielen anschaulich machen. Wenn wir die Höhe und Breite eines Steines messen, und daraus den Kubikinhalt berechnen oder dergleichen, so sind die verschiedenen Verfahren, die wir dabei anwenden, objektiv gültig, aber eben nur objektiv notwendig für das Verfahren selbst. Dagegen nur das Resultat ist gültig für den Naturgegenstand: den Stein. Addition, Multiplikation, Potenzierung, Wurzelausziehen etc. sind notwendige und objektiv gültige Operationen für das Verfahren, aber sie sind in keiner Weise objektiv gültig für Naturgegenstände. Was soll $\sqrt{-1}$, auf Natur bezogen, bedeuten? Nichts, reinen Unsinn! Daraus ergibt sich, dass wir bei unseren notwendigen und objektiven Begriffen nicht bloss den Geltungswert festzustellen haben, und nicht etwa bloss, wie Kant thut, zwischen Sinnlichkeit und Verstand zu scheiden haben, sondern dass wir weiterhin prüfen müssen, für welche Art von Objektivität die betr. Begriffe gültig sind. Es muss also neben der Beziehungsart auch der Beziehungsort eines Begriffs erkenntniskritisch untersucht werden. Wenn sich also herausgestellt hat, dass Möglichkeit, Notwendigkeit, Bejahung, Verneinung etc. nur unser Verfahren in Bezug auf Gegenstände, Raum, Zeit, Kausalität, Substantialität aber die äussere Natur selbst zu Beziehungsorten haben, so muss die Befugnis, von solchen Beziehungsarten zu prädicieren, besonders untersucht werden.

Dazu reicht aber Kants Untersuchung nicht aus. Er begründet die objektive Geltung aus der sog. transcendentalen Einheit der Apperzeption, d. i. daraus, dass alle Begriffe in notwendigem Zusammenhang zum „Ich denke“ in demselben Subjekt stehen müssen. Darin hat er insoweit vollkommen recht, als er zeigt, dass nur der notwendige, einheitliche Zusammenhang aller Erkenntnisse uns Wahrheit verbürgt, dass wir also Irrtümer stets nur daraus erkennen können, dass irgendwelche Denkbestimmungen sich widersprechen.

Aber genannten Unterschied kann er damit nicht begreiflich machen. Es bleibt schon ein Rätsel, wie neben der notwendigen Beziehung auf das „Ich denke“ noch eine „empirische Apperzeption“ mit ihren vielfachen Irrtümern möglich ist. Es bleibt aber vor allem der Grund unbegreiflich, warum einige der apriorischen Denkbestimmungen konstitutive, andere, wenn wir so sagen dürfen, bloss konstruktive Erkenntnismittel sind.

Das hieraus entspringende Problem lässt sich durch kein Dekret über den Ursprung lösen, oder aus der Welt schaffen. Das Dekret, sie seien im Subjekt entsprungen, schafft einen fast noch grösseren Widerspruch, als das Dekret, sie stammten aus der Erfahrung. Letzteres enthält für den, der Kant durchdacht hat, freilich einen unausgleichbaren Widerspruch. Denn wie können diejenigen Elemente erst Erzeugnis der Erfahrung sein, durch welche Erfahrung ihrerseits erzeugt werden muss. Ersteres aber führt zu ganz haltlosen Versuchen, der Subjektivität durch ungeheuerliche Annahmen zu entgehen. Dahin gehören das Dekret, dass der Quell dieser Formen nicht im Subjekt, sondern in einem generellen Ich, wie Fichte annimmt, oder in einem „Bewusstsein überhaupt“, wie Laas es nennt, zu finden sei.¹⁾ Doch diese Ausflucht fruchtet nichts. In der Erfahrung erscheint das Subjekt als Teil in der Kette der Erscheinungen, und zwar als recht kleiner Teil. Als das die Erfahrung gestaltende Subjekt hat es aber die ganze Natur in sich. Hat es nun die Elemente zur Gestaltung der Erfahrung aus sich genommen, als seine Erzeugnisse, so müsste seine Subjektivität einerseits die gesamte Objektivität thatsächlich umfassen, andererseits nur ein Teil darin sein. Das Bewusstsein überhaupt oder das allgemeine Ich löst diesen Widerspruch nur durch Flucht aus der Dämmerung ins Dunkel, und lässt das Problem im Nebel eines mysteriösen Wortes verschwinden.

Auch das Verfahren Cohens und seiner engeren Anhänger genügt hier nicht. So sehr wir diese Forscher gerade darin schätzen müssen, dass sie das eigentlich wissenschaftliche Fundament des Kantianismus, die Untersuchung der Erkenntnismittel ausgegraben und der zerfahrenen Philosophie der Gegenwart gegenüber mit zäher Energie endlich mehr und mehr zur Geltung gebracht haben, so wenig können wir es billigen, dass sie das in Frage kommende

¹⁾ Kants Analogien der Erfahrung S. 94 ff. Als ich diesen Passus s. Z. zu lesen begann, hielt ich ihn für bittere Ironie; aber leider zeigte sich, dass Laas blutigen Ernst machte.

Problem geradezu ausschliessen wollen. Wenn freilich Cohen¹⁾ das Ding an sich für den Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnisse, bezw. als „Aufgabe“ bezeichnet, so haben wir an sich gar nichts gegen eine solche Definition einzuwenden. Aber — sie bezeichnet weder Kants Ding an sich, noch löst sie das durch ihn offen gelassene Problem. Sie ist eine Bestimmung, die nach Lösung des Problems ganz vortrefflich ist, vor dessen Lösung angewandt aber einer spanischen Wand gleicht, die es verdecken soll. Und dabei ist dieser Verdeckungsversuch umsonst. Auch bei Cohen erscheint das Bewusstsein als „Quell der Erfahrung“, aber um dem Schein des Subjektiven zu entweichen, meint er den „Inbegriff der Mittel und Methoden,“ welche wissenschaftliche Erkenntnis ausmachen.²⁾ Er geht also um den Fragepunkt herum, und behält die Subjektivität im Grunde bei, ohne es Wort haben zu wollen. Ebenso sagt Natorp in seinem neuesten Buch:³⁾ Die Bestimmungen, in denen man das Gegebene zu fassen versucht, „stellen sich bei näherer Betrachtung als Denkbestimmungen heraus, die als solche nichts Gegebenes, sondern eigne Gestaltungen des Denkens sind.“ Auch er sieht also da kein Problem, sondern lässt ganz ruhig die notwendigen Bedingungen objektiver Erfahrung ohne Unterschied eigne Gestaltungen des Denkens sein.

Alle diese Aufstellungen verkennen oder umgehen somit das Problem, um das es sich handelt. Das Problem haben wir erst gelöst, wenn wir zeigen können, dass wir Bewusstseinsvorgänge haben, die wir als wirkliche Relationen zwischen uns und den Dingen ansehen müssen, und dass die konstitutiv apriorischen Formen ohne Schädigung ihres Geltungswerts von ihnen abgeleitet gedacht werden können. Dann können wir begreiflicherweise dadurch, dass wir Bestimmungen, die aus diesen Relationen abgeleitet sind, auf die Dinge untereinander übertragen, gültige Urteile über diese Dinge selber fällen. Das ist dann genau so verständlich, wie es verständlich ist, dass wir die Höhe eines uns unzugänglichen Turmes aus den Winkeln, die er mit einer uns zugänglichen Wegstrecke bildet, berechnen können.

Um eine derartige Lösung des Problems vorzubereiten, müssen wir zunächst einige besondere Funktionen unseres Bewusstseins ins

1) Kants Theorie der Erfahrung 2. A. S. 519.

2) Cohen a. a. O. S. 141 f.

3) Sozialpädagogik S. 25.

Auge fassen, die Kant bereits betont hat, die Analyse und die Synthese. Wenn wir die Erfahrung, wie sie uns jeweils vorliegt, betrachten, so finden wir, dass jeder Fortschritt in ihr geschaffen wird mittelst Analyse irgend einer besonderen Einzelheit aus einem bisher noch ununterschiedenen Boden und durch Beziehung dieser Einzelheit auf einen Zusammenhang, in den sie sich einheitlich einfügen lässt. So erscheint eine Landschaft zunächst in ganz allgemeinen Zügen vor unserem Auge. Erst aufmerksame Beobachtung lässt besondere Einzelheiten hervortreten, und diese fixieren wir dann oft nicht ohne Mühe und Irrungen neben- und hintereinander, so dass uns endlich statt des Bewusstseins der verworrenen Fläche ein mehr oder minder gegliederter und geordneter Zusammenhang vor Augen steht.

So analysiert das Ohr aus dem Tongewirre eines Orchesters die Töne eines Instrumentes und bringt diese als geordnete Melodie zum Bewusstsein. So analysieren wir, mit der Fingerspitze hin- und hergleitend, die Formen einer Fläche und bringen uns dieselben als Zusammenhang des Gegenstands zum Bewusstsein. Wir vollziehen also, indem wir analysieren, schon in der sinnlichen Beobachtung gewissermassen Abstraktionen, indem wir, von allen anderen Bestandteilen des Untergrunds absehend, bloss bestimmte Einzelheiten ins Auge fassen, und diese bringen wir dann synthetisch untereinander in Beziehung.

Dabei ist uns folglich jedesmal nur diejenige Einzelheit, bezw. die Reihe der Einzelheiten deutlich bewusst, die wir gerade analysieren; diese Reihe wissen wir, aber wir beobachten dabei oft nicht einmal, dass wir das thun, geschweige denn, wie wir das thun. So ergibt sich uns bekanntlich das objektive Nebeneinanderbestehen bestimmter Dinge daraus, dass wir mit dem Auge oder dem Tastorgan nach Belieben wechselweise zwischen dem einen und dem anderen hin- und hergehen. Die Synthese „nebeneinander“ vollzieht sich auf Grund der wechselseitigen Analyse. Wo wir diese nicht wechselseitig vollziehen können, wo vielmehr die Wahrnehmungen bloss zeitlich folgen, da reden wir nicht von nebeneinander bestehenden Dingen, sondern von Vorgängen, die „nacheinander“ folgen. Das thun wir jederzeit unmittelbar und meist blitzartig schnell; aber das Bewusstsein, dass wir das so thun, steigt vielen Menschen ihr Lebenlang nicht auf. Dies Thun könnten wir, um es vom eigentlich unbewussten zu unterscheiden, „unterbewusst“ nennen. Bewusst wird es erst dann, wenn wir gelernt haben, die bei Analysierung und Verknüpfung der objektiven Begriffe ausgeübte eigne Thätigkeit

zu untersuchen und ihrerseits begrifflich zu machen;¹⁾ das heisst, wenn wir nicht mehr Naturphilosophie und Metaphysik des Seins treiben, sondern Erkenntniskritik üben.

Nach diesen Vorbemerkungen kommen wir zu dem Problem zurück, das wir aufgestellt haben, und fragen, ob wir unter unseren Erkenntnisfunktionen solche haben, die von vornherein Beziehungen von Dingen zu uns enthalten, oder genauer, ob Beziehungen in uns vorhanden sind, die wir notwendigerweise als Beziehungen von etwas Fremdem zu uns deuten müssen, und ob wir hiervon Bestimmungen abzuleiten vermögen, die wir nachher als auf Beziehungen der Dinge untereinander übertragen auffassen müssen. Können wir das leisten, dann ist der Schluss gegeben, dass letztere Beziehungen auf dem Wege der ursprünglichen unterbewussten analytischen und synthetischen Thätigkeit abstrahiert und verknüpft worden sind.

Solche Beziehungen aber, wie wir sie suchen, kennen wir seit lange — in unseren Empfindungsvorgängen. Diese gelten uns stets als unmittelbare Affektionen, als passive Veränderungen unseres Zustands als Beziehung von etwas Fremdem zu uns. Freilich, das muss betont werden, nur im lebendigen Empfindungsvorgang als einem Geschehen, kann solche Beziehung liegen, nicht bloss in dem nach Qualität und Intensität bestimmten Inhalte dieses Vorgangs. Der gesamte Empfindungsvorgang enthält weit mehr als diese, bereits durch Analyse aus ihm gewonnenen Elemente. Darauf weist schon Kant selbst. „Sinnliche Anschauung,“ so sagt er, „enthält die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden.“ Damit sagt er, dass das Grundelement der sinnlichen Anschauung, die Empfindung, die ja „die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt“,²⁾ als passives Affiziertwerden zum Bewusstsein kommt. „Affiziert werden“ heisst aber, Einwirkungen verspüren, zeitliche Veränderung des eigenen Zustandes spüren, führt also den Kausalgedanken mit sich.

Es kann sich da höchstens um das Bedenken handeln, ob dieser Kausalgedanke erst nachträglich zum Empfinden hinzuge-dacht wird, oder ob er ursprünglich in ihm selber liegt und erst durch Analyse davon abgesondert wird.

Da wir nicht bei unserem ursprünglichen Bewusstsein, d. h. bei unserer ersten Empfindung Nachfrage halten können, so ist diese Frage empirisch nicht zu entscheiden. Die Analyse unseres heutigen Empfindens kann uns da keine volle Gewissheit geben. Denn es

1) „Die Synthesis auf Begriffe bringen“, Kehrbach, S. 95.

2) Kehrbach, S. 76.

bliebe, sobald wir sagen wollten, der Kausalgedanke sei aus der Empfindung abgeleitet, dennoch der Verdacht bestehn, dies könne eine Täuschung sein, indem diese neuerdings vorgenommene Analyse auf einer für uns nicht mehr kontrollierbaren ursprünglichen Synthese ruhe.

Um dieses Dilemma zu lösen, kommt uns aber Kants eigne Methode vortrefflich zu statten. Die „transcendentale“ Frage, die er stets als methodischen Entscheidungsgrund stellt, lautet: Ergiebt sich eine gemachte Voraussetzung als Bedingung möglicher Erfahrung? Ist das der Fall, so lautet die Folgerung: Was sich als Bedingung möglicher Erfahrung herausstellt, wird ebendamt zur notwendigen Bedingung wirklicher Erfahrung.

Nun haben wir bereits gesehen, dass gewisse apriorische Formen notwendige Bestandteile der Erfahrung sind; und wir haben dargethan, dass mit diesem thatsächlichen Geltungswert die Annahme nicht stimmt, dass sie aus der reinen Subjektivität des „Gemüts“ stammen. Stammen sie aber nicht aus dem „Gemüte“, und müssen sie dennoch apriorisch sein, so bleibt nur die Wahl, dass sie von einem ursprünglichen Erfahrungselemente abgeleitet sind. Da wir nun kein anderes Erfahrungselement haben, von dem sie abgeleitet zu denken wären, als den Empfindungsvorgang, so ergiebt sich, dass die konstitutiv-apriorischen Formen ursprünglich in ihr liegen und erst aus ihr abstrahiert sein müssen.

Es wäre denn doch auch allzu seltsam, dass wir nur in späterer Erfahrung, falls wir einen ungewohnten Ton hören, einen unerwarteten Lichteindruck haben, eine plötzliche Tastempfindung verspüren, sofort fragen sollten, woher das kommt, wenn nicht der Empfindungsvorgang selbst durch eine in ihm liegende Eigenart diese Frage an die Hand gäbe. — Und ferner: Falls das Kausalbewusstsein im Empfinden liegt und von ihm abstrahiert ist, so ist es sehr begreiflich, dass wir überall da, wo wir Veränderungen wahrnehmen, a priori eine Ursache postulieren müssen, während umgekehrt, wenn die Empfindung nicht selber das Kausalbewusstsein enthält, gar kein Grund abzusehen ist, warum wir sie durch Zudenken des Kausalgedankens zum Bewusstsein eines Affiziertwerdens, d. h. zu einem Vorgange, der eine Ursache fordert, machen müssten, oder auch nur machen könnten.

Wir müssen daher zu dem Schlusse kommen, dass die konstitutiv-apriorischen Formen aus dem Empfindungsvorgang abgeleitet

werden müssen, dass also die apriorisch-synthetischen Urteile über Dinge — bezw. die Bildung der Erfahrung — auf einer Übertragung ursprünglich unterbewusster Abstraktionen auf das Verhältnis zwischen Dingen beruhen.

Die Frage, wie dies geschehen möge, ist nun von besonderer, im einzelnen nicht mehr „transcendentaler“ d. h. erkenntniskritischer, sondern psychologischer, bezw. psychologisch-physiologischer Art. Aber dennoch ist es gut, wenigstens einige allgemeine Gesichtspunkte zu geben. Denn die Möglichkeit, sich die Erfahrung in dieser Weise aufgebaut zu denken, bildet gleichsam die praktische Probe auf obige Schlussfolgerung.

Ist die Empfindung schon ursprünglich Bewusstsein eines Affiziert-werdens, also Relation eines Fremden zu uns, so muss die Reaktion des Bewusstseins darin bestehen, dass dies Fremde bestimmt werde. Allein zu seiner Bestimmung haben wir zunächst — wenn wir davon absehen, dass Empfindungsvorgänge wohl schon ursprünglich eine unterbewusste Grösse haben mögen — nur Qualität und Intensität der Empfindung. Also kann das Fremde zunächst als bloss durch diesen Inhalt bestimmt gedacht werden. Es ist dem Bewusstsein nichts als das in dieser bestimmten Weise Affizierende: so können wir den Thatbestand der ursprünglichen Synthese bezeichnen.

Nun kommen weitere Affektionen. Nehmen wir zunächst der Einfachheit halber solche von gleicher Qualität und Intensität. Sie werden notwendig auf dasselbe Fremde, also identisch bezogen. Und diese identische Beziehung besagt: es ist dieselbe gegenständlich beharrende Ursache, die auf uns verschiedenemale die gleiche Wirkung ausübt. Dieses und nichts anderes ist der Substanzgedanke. Dieser Gedanke ist somit nicht etwa vom Kausalgedanken verschieden; die dauernde oder gleichartig wiederkehrende Wirkung auf uns stellt uns vielmehr durch ihn eine gleichartige und dauernde Ursache dieser Wirkung vor das Bewusstsein.

Muss das Bewusstsein ursprünglich die gleichartig wiederkehrende Empfindung notwendig auf dasselbe beharrende Etwas, d. h. dieselbe Substanz beziehen, so muss es andererseits eine andersartige Empfindung ursprünglich auf eine andere Substanz beziehen. Und wenn nun die Beobachtung von dem einen zum andern Dinge unterschiedslos hin- und hergehen kann, dann wird, wie erwähnt, unmittelbar die ursprüngliche Beziehung eines Fremden, eines „ausser uns“ auf das Verhältnis der beiden Substanzen übertragen. Sie werden als aussereinander bestimmt. Damit aber treten sie in gegen-

seitige Beziehung in einer ausser uns vorgestellten Einheit — dem Raum.

Damit befinden wir uns sofort auf gewohntem Erfahrungsboden.

Sobald viele derartige Beziehungen auf verschiedene ausser-einander befindliche Substanzen fixiert sind, gewinnt der Raum seine Ausfüllung und seine Bestimmtheit. Oben und unten, neben, vorn und hinten, Grösse und Mass treten ins Bewusstsein. Und nun kann die Auswertung immer weiter gehen, indem jeder neue Inhalt, der neben oder hinter den bereits fixierten Stellen bezogen wird, immer wieder in dieselbe Relation des Aussenseins zu den bereits fixierten Substanzen tritt. Endlich kann bei entwickeltem Bewusstsein diese Fixation neuer Raumstellen ohne Empfindungsgrundlage bloss in Gedanken weiter gehen und führt so zur Vorstellung von der Endlosigkeit des Raums.

Ist dann, beiläufig bemerkt, der Raum einigermassen derart bestimmt und ausgefüllt, so können die neuen Empfindungen nicht mehr allesamt an verschiedenen Raumstellen fixiert werden. Ursprünglich ist es denkbar, dass z. B. eine Gesichtsempfindung an einer Substanz, eine Tastempfindung an einer anderen Substanz fixiert wird. Mit der zunehmenden Ausfüllung des Raums geht das nicht mehr. Die Empfindungen verschiedener Sinne müssen an denselben Raumstellen verbunden fixiert werden; die Vorstellung von Substanzen mit mehreren Eigenschaften, d. h. von Ursachskomplexen, die mehrere Empfindungsarten bewirkt haben, tritt ein. In steter Korrektur und Umordnung wird so das Weltbild geschaffen.

Eine andere Art der Beziehung schiebt sich von Anfang an herein, wo Empfindungsreihen in der Weise hervortreten, dass wir nicht von der einen zur anderen abwechselnd übergehen können. Jetzt besteht, wie wir gesehen haben, die Notwendigkeit, objektive Vorgänge gegenständliche Veränderungen zu statuieren.¹⁾ Diese Notwendigkeit aber setzt voraus, dass das unmittelbare und subjektive Bewusstsein der Folge von Empfindungen, vermöge dessen allein schon die Zusammenfassung früherer und jetziger Empfindungen in dem Gedanken der Substanz möglich war, als objektive Folge von Vorgängen, also als objektiv zeitliches Geschehen aufgefasst wird. Die Zeit also, ursprünglich unterbewusste Form der ursprünglichen Relation der Empfindungsvorgänge, wird jetzt gegenständlich. Und damit ist, wie

¹⁾ Dass sehr wahrscheinlich zuerst das Bewegte, nicht das Ruhende die Aufmerksamkeit erregt, ficht obige Darstellung nicht an. Diese will nur schematisch die Grundbeziehungen in ihrer Möglichkeit erörtern.

wir gesehen haben, eine Identität des substanziellen Zusammenhangs trotz gleichzeitiger Nichtidentität bestimmt, ein Widerspruch, der seine Lösung in der Nachfrage nach der Ursache der Änderung findet. Aber diese Ursache kann nicht in dem Vorgang selber liegen, sondern geradeso, wie wir die eigne Affektion im Empfinden auf etwas ausser uns beziehen müssen, so müssen wir die Affektion des ausser uns bestimmten Dings in einem erst ausser demselben bestimmten oder zu bestimmenden suchen. Wir übertragen also wiederum eine Besonderheit der ursprünglichen Relation des Empfindungsvorgangs auf die Relation zwischen äusseren Dingen bezw. Vorgängen.

Und hierdurch entsteht der Gedanke des Kausalzusammenhangs, der später, zu wissenschaftlicher Klarheit erhoben, die Aufgabe stellt, dass jede Veränderung, welcher Art sie auch sei, nach Mass, Richtung und Eigenart zureichend zu bestimmen sei.

Wie sich nun diese Analysen und Synthesen im einzelnen vollziehen, das zu erörtern, müssen wir uns versagen. Die physiologische Psychologie zeigt, dass der Erwerb schon des dürftigsten Weltbildes ein sehr komplizierter Vorgang sein muss, dass tausendfache irrije Beziehungen und irrije Übertragungen vorkommen. Das Kind greift nach dem Mond, hält die verschiedensten Dinge für identisch etc., und wir Erwachsenen irren uns noch oft, wenn es gilt, auszumachen, woher ein Ton kam, ob ein Berg hinter oder neben dem andern ist u. dgl. Die Korrektur erfolgt da stets erst dann, wenn irgendwelche Widersprüche zum Bewusstsein kommen. Das Auftauchen des Widerspruchs ist in dieser Hinsicht eine vorwärtstreibende Instanz.

Die gegebenen Andeutungen dürften für den vorliegenden Zweck genügen. Es lag uns ja nur ob, die Möglichkeit zu zeigen, dass die apriorischen Funktionen, wenn wir sie als analytische Abstraktionen aus dem Empfindungsvorgange als der ursprünglichen Relation zwischen uns und der Aussenwelt auffassen, zu synthetisch apriorischer Verwendung für den Aufbau des Erfahrungsganzen genau ebenso geeignet sind, als wenn wir sie als Bestimmungen der Subjektivität ansehen.

Das sind sie aber in jeder Weise. Der Raum liegt bei unserer Auffassung allem äusseren, die Zeit allem inneren und äusseren Sein und Geschehen ebenso zu Grunde, wie bei Kant. Darum sind auch die Schlüsse, die sich aus diesen Bedingungen der Erfahrung a priori ziehen lassen, ebenso bindend für alle Erfahrung, wie sie es nach Kants Annahme sind. Die apriorischen Folgerungen der reinen Geometrie, der reinen Mathematik, der reinen Naturwissenschaft sind,

wenn sie auf den genannten Bedingungen, und nicht, wie die Metamathematik auf einer Auswahl dieser Bedingungen, z. B. als Geometrie ohne Parallelenatz, aufgebaut sind,¹⁾ ebenso anwendbar auf Erfahrung, wie sie es bei Kants Voraussetzungen nur sein können.

In anderer Hinsicht dagegen ist unsere Ableitung, wie wir glauben, beträchtlich verständlicher, und mehr zur Erklärung geeignet, als diejenige Kants.

Sie lässt uns den Zusammenhang von Natur und Leben weit unmittelbarer und einheitlicher begreifen; und vor allem beseitigt sie die ganze Reihe von Rätseln und Widersprüchen, die bei Kants Annahme unvermeidlich sind und die, wie sich gezeigt hat, veranlasst haben, dass man an der bedeutsamen wissenschaftlichen Leistung Kants allzu oft achtlos vorübergegangen ist.

Zunächst beseitigt sie die bei Kants Annahme unerklärbare Schwierigkeit, dass einige der apriorisch notwendigen Denkfunktionen bloss konstruktiver Natur sind, d. h. bloss als Gerüste und Hilfswerkzeuge beim Aufbau der Erfahrung gelten, während andere Denkfunktionen sich als konstitutiv, d. h. als Bausteine der Gegenstände selber herausstellen. Und damit wird auch das Rätsel gelöst, dass neben der transcendentalen Apperzeption, welche die objektiv gültige Einheit enthält, noch eine empirische Apperzeption vorhanden sein kann, in der Irrtümer vorzukommen vermögen.

Damit ist aber die Kluft zwischen Ding an sich und Erscheinung, die Cohen durch Umgehung nur scheinbar beseitigt hat, wirklich beseitigt. Der Materialismus, der die Beziehung der Vorstellungen auf wirkliche Dinge einfach postuliert, ohne anderen Beweis als den common sense, der Empirismus eines Locke, der die primären Eigenschaften der Dinge „wahrnimmt“, der positivistische Phänomenalismus, der alles mit der denkenden Verarbeitung von gegebenen Empfindungsinhalten abmacht, und zu keinen wirklichen Dingen kommt, der materiale Idealismus, der die Welt aus dem absoluten Geist hervorzaubert, der materiale Rationalismus, der den Knoten durchhaut und, wie Volkelt, den Verstand die Transsubjektivität gewährleisten lässt, endlich der Skeptizismus, der,

1) Systeme, die nicht die Gesamtheit der Erfahrungsbedingungen zu Grunde legen, mögen in sich selber äusserst konsequent sein; aber sie haben nichts mit Erfahrung zu thun. Sie sind eine mathematische Metaphysik, ganz analog der ehemaligen Vernunftmetaphysik, die ja auch, wenn konsequent durchgeführt, in sich einheitliche Systeme, oft wahre logische Kunstwerke ergibt, die nur leider, auf Naturerfahrung bezogen, versagen.

wie bei Helmholtz¹⁾, die idealistischen Konzeptionen für unwiderlegbar, wenn auch für praktisch ungeeignet hält: sie alle sind, wenn anders unsere Ableitung probehaltig ist, widerlegt. Ebenso werden die Hilfskonstruktionen von einem „Bewusstsein überhaupt“ gegenstandslos und die nächtliche Ungeheuerlichkeit, dass das Subjekt als Quell der apriorischen Formen die ganze Gesetzlichkeit in die Natur hereinlegt, nachher aber, wenn es sich gegenständlich betrachtet, als kleiner Teil dieser gesetzlichen Natur erscheint, löst sich in verständlichster Weise im Tageslicht auf.

Das Ding an sich schrumpft also damit in den wirklichen Gegenstand der Erfahrung zusammen, wie Scrooges Phantom in den Bettpfosten. Was wir apriori von den Dingen aussagen können, gilt für die Dinge selbst, nicht bloss für Vorstellungen von Dingen. Nun erst ist man in der That berechtigt, Cohens Urteil zu fällen, das „Ding an sich“ bezeichne nichts, als den Inbegriff aller Erkenntnisse, bezw. die unendliche Aufgabe der Erkenntnis. Es ist jetzt nicht mehr das x eines fragwürdigen Rätsels, sondern in der That das x einer unendlichen Gleichung, die wir in immer weiter schreitender Forschung zu lösen haben. Wenn dem so ist, so sollte man, nachdem das Gespenst des Dinges an sich vom Zauber erlöst ist auch den Namen nicht mehr im Bereiche der Erkenntnis anwenden. Die unendliche Aufgabe, die wir theoretisch wie praktisch haben, bedarf beider nicht.

1) Die Thatssachen in der Wahrnehmung S. 34 f.