XV.

Die Grundlehre Spinozas im Lichte der kritischen Philosophie.

Von

Otto Samuel.

Jedes Grundprinzip eines philosophischen Systems ist ursprünglich irgendwie Bestandteil der Masse von Ansichten, Gedanken und Anschauungen, die zur Verfolgung der Zwecke und Aufgaben des praktischen Lebens erforderlich sind und die man unter dem Namen des naiven, gesunden Menschenverstandes zusammenfaßt. Als Systemprinzip erfährt dann der Bestandteil des natürlichen Systems des gemeinen Verstandes eine wesentliche Umbildung, eine Reinigung von den in ihm liegenden Widersprüchen und eine spekulative Vertiefung seiner ideellen Momente. Allerdings findet auch der umgekehrte Vorgang statt: das System des naiven Verstandes ist einer immerwährenden Entwicklung unterworfen; fortwährend gehen Bestandteile der Kunstsysteme in das „Zeitbewußtsein“ über, sodaß das Verhältnis zwischen beiden das einer befruchtenden Wechselwirkung ist. So kommt z. B. ein besonders großer Anteil an der Gestaltung unseres heutigen Bewußtseins auf das System des Aristoteles.

Die andere Seite des erwähnten Wechselverhältnisses zeigt sich besonders an demjenigen Systemprinzip, das wir hier näher betrachten wollen, dem Substanzbegriff Spinozas, der dem ursprünglichen Bewußtsein zuerst als das Beharrliche in den Einzeldingen erscheint, als dasjenige, was bleibt, während diese sich verändern. Dies ist ein Begriff, der zur verstandesmäßigen Auffassung von „Etwas, das sich verändert“, wozu das naive Bewußtsein tausendfach genötigt wird, schon vorausgesetzt werden muß. Das alltägliche Erlebnis eines sich verändernden Einzeldings führt zwar erst, da der Anschauende ursprünglich noch gar kein ausgebildetes Gegenstandsbewußtsein

besitzt, sondern nur den Wechsel von Zuständen erlebt, zur Annahme eines Beharrlichen, aber — mit der Ausbildung des Verstandes — auch zur Voraussetzung desselben, wenn auch dieser Begriff sich zunächst noch nicht klar und deutlich von andern im Bewußtsein abhebt.

Aber selbst, wenn das geschehen ist, so ist doch das Bewußtsein noch weit davon entfernt, nur eine, wenn auch noch ganz körperlich aufgefaßte Substanz in der Erfahrungswelt anzunehmen — diese Auffassung ist vielmehr schon echt spekulativ — sondern jedes empirische Einzelding ist, sofern es beharrt, Substanz. Es gibt verschiedene Substanzen. Das naive Bewußtsein hat eben noch keine Ahnung von der Notwendigkeit, die zur Verneinung dieses Satzes drängt.

Um aber diejenigen Züge herauszustellen, durch die der Substanzbegriff erst zum Grundprinzip des Systems Spinozas erhoben wird, dürfen wir uns nicht an die Darstellung, die er in der Ethik gewählt hat, eine Nachahmung der geometrischen Methode, binden; wir dürfen nicht etwa den Weg einschlagen, erst die Definitionen auf ihre Richtigkeit hin zu prüfen, dann zu entscheiden, ob die Grundsätze annehmbar sind, oder nicht; endlich die einzelnen, hier in Betracht kommenden Beweisgänge der Lehrsätze zu verfolgen usw. Es ist nämlich darauf zu achten, daß Spinoza sein System ganz anders erlebt als dargestellt hat. Aus seiner Grundkonzeption der Substanz haben sich ihm erst die dazu passenden Definitionen und Grundsätze und die darauf fußenden Beweise ergeben. Diese Grundauffassung, ja dieses ursprüngliche Erlebnis seines Substanzbegriffs, aus dem das ganze System herfließt, müssen wir unabhängig von dem Wuste seines ganz unzulänglichen Beweisverfahrens darzustellen versuchen. Ja, wir dürfen uns sogar einige Freiheit in der Begründung seiner Anschauungen, die manchmal ganz äußerlich ist, erlauben, wenn uns hierdurch das Eigenartige derselben besser hervortritt. Auf dieses allein haben wir es abgesehen. Hielten wir uns eng an seine Darstellung, so würden wir wohl das Gegenteil unserer Wünsche erreichen. Um aber diese Darlegung zu rechtfertigen, wollen wir erst noch das Ungeeignete der geometrischen Methode für die Philosophie ins rechte Licht setzen.

Auf die schwierige Frage nach dem Wesen der mathematischen Erkenntnis können wir hier aber nicht eingehen. Es ist nur auf das

Verhältnis, das zwischen Philosophie und Mathematik besteht, kurz hinzuweisen. Vieles ist ja hierüber schon bemerkt worden, das beste von Kant. Es bestehen nun aber nicht allein wesentliche Unterschiede, sondern auch eigenartige Berührungspunkte zwischen der philosophischen und mathematischen Erkenntnis. Bei beiden findet nämlich ein Unterschied zwischen der ersten Konzeption, dem ursprünglichen Erleben einer neuen Erkenntnis, und ihrer späteren Darstellung statt; auch in der Mathematik, besonders in der Geometrie, hat das „Sollte es nicht so sein?“, die durch die Analogie geleitete Vermutung als heuristisches Prinzip seine Stelle. Auch hier ist das Gedankenexperimentieren und -probieren nicht ausgeschlossen, aber es hat für die endliche Gestaltung dieser Wissenschaft eine viel mehr untergeordnete Bedeutung als für die der Philosophie. Hiermit kommen wir auf die wesentlichen Unterschiede zwischen beiden zu sprechen.

Die Mathematik bedarf nämlich der fortwährenden Bestätigung und Bekräftigung der Ergebnisse ihrer begrifflichen Verstandesarbeit durch die Anschauung; bleibt diese einmal aus, dann stockt das ganze Unternehmen. Das fehlt aber der Philosophie. Sie beweist durch Begriffe, verwendet dagegen nicht Anschauungen als Normen. Auch sie hat auf Schritt und Tritt das Bedürfnis, ihren Begriffen Anschauung zu geben, aber diese Konstruktionen — Schemata durch die Einbildungskraft nennt sie Kant — sind von denen der Mathematik wesentlich unterschieden: es sind nämlich nur Veranschaulichungen, die selbst der fortwährenden Bestätigung bedürfen, selbst aber keine sind. Hierdurch werden einem Begriffe schematisch Gegenstände gegeben, die aber den Begriff nie adäquat repräsentieren. Zum Begriff des Dreiecks läßt sich gar kein adäquater Einzelgegenstand geben; denn jener geht sowohl auf spitz-, als auf stumpf-, als auf rechtwinklige Dreiecke. Ein gegebenes Dreieck muß aber immer eins von diesen dreien sein. Das Schema eines Begriffs, aus dem Anschauungsbedürfnis der Philosophie heraus geboren, ist also immer eine inadäquate Vergegenständlichung, sehr zum Unterschiede der Konstruktionen der Mathematik. Diese dagegen zeigt etwas immer nur von konstruierten Einzeldingen; sie geht z. B. die Glieder der erwähnten Disjunktion durch und beweist von allen drei Arten von Dreiecken, daß ihre Winkel zwei rechte betragen. Dann gelangt sie zu der Aufstellung, es liege im Begriff des Dreiecks, diese Winkelsumme zu haben. In der Mathematik gehen Anschauungen normativ

den Begriffsbildungen vorher; in der Philosophie dagegen folgen die Schemata der Einbildungskraft den Begriffen nach.

Die Mathematik schränkt ihren Blick auf das weite Reich der Quantitäten ein, als das anschaulich Bestimmbare. Nur der Begriffsgegenstand hat Quantität, nicht der reine Begriff. Also ist die Hauptkategorie, die in dem Gebiete des Anschaulichgegenständlichen Anwendung findet, die Quantität. Das wird man aus dem vorigen ohne weiteres verstehen: war doch ausführlich von der gegenständlichen Unbestimmtheit des Begriffs die Rede. Indessen bedarf der Satz, daß sich die Mathematik mit Quantitäten, den reinen Raumgrößen und Zahlen, beschäftige, einer Richtigstellung: Quantität und Qualität sind nämlich zwei sich ausschließende Kategorien, aber nicht das Quantitative (Quantum) und das Qualitative. Am Quantitativen ist nämlich ein qualitatives Moment und umgekehrt¹⁾. Deswegen ist es nicht richtig zu sagen, daß die Mathematik dadurch, daß sie auf Quanta reflektiert (ein wahrer Satz), von aller Qualität abstrahiere. Die Mathematik sucht vielmehr vom Quantitativen aus das Qualitative zu erreichen, und ihre erstaunliche Fruchtbarkeit und Anwendbarkeit auf Erfahrungsinhalte beruht zum guten Teil auf dieser quantitativen Konstruktion des Qualitativen. Aber auch hier wird sie dem oben geschilderten Verfahren nicht untreu, d. h. sie konstruiert rein mit gleichartigen Größen.

Deshalb führt also in der Philosophie eine ganz andere Methode zum Ziel als in der Mathematik, und sehr zu Unrecht haben viele Philosophen in dem Verfahren der Mathematik, deren Vorteile aus ihrer Eingeschränktheit stammen, ein in der Philosophie zu erstrebendes methodisches Ideal erblickt.

Schließlich gibt es auch noch einen ganz speziellen Grund, der die geometrische Methode gerade für das System Spinozas noch besonders ungeeignet macht: Die Geometrie abstrahiert nämlich bei ihren Konstruktionen, die zur Erzeugung von reinen Raumgrößen führen, von aller empirischen Substanz. Was soll nun also ein Denken mit dieser Methode anfangen, das gerade umgekehrt auf diese empirische

¹⁾ Kant sieht in dem Grundsatz des reinen Verstandes, daß alle Erscheinung intensive Größe habe, eine Erkenntnis, dadurch wir etwas vom Erfahrungsinhalt selbst apriori antizipieren und kann sich nicht genug über diese Erscheinung wundern.

Substanz reflektiert, um sie durch spekulative Umbildung zum Prinzip eines philosophischen Systems zu machen!

Was nun die Darstellung des Substanzprinzips Spinozas betrifft, so werden wir zuerst über den Begriff der Substanz handeln, sodann über ihre Eigenschaften (was sie ist), endlich über die Art der Gesetzlichkeit ihrer Natur (wie sie wirkt). Auf die Darstellung sollte die Kritik folgen; diese fügen wir aber, um Wiederholungen zu vermeiden, an den geeigneten Stellen ein.

Es existiert eine Substanz, deren wesentliche Bestimmungen der Verstand als Attribute erkennt. Aber diese faßt von den Inhalten nur zweier Attribute etwas auf, die Denken und Ausdehnung heißen; im übrigen aber weiß er nur, daß die Substanz unendlich viele Attribute besitzen müsse. Denn sie muß als ein Wesen von höchster Realität gedacht werden, und je mehr Wesenheit eine Substanz hat, desto mehr Realität besitzt sie. Deshalb kann auch nicht eine zweite Substanz außer ihr gedacht werden, denn das Attribut, durch das sie dem Verstande als ein in sich Bestehendes und ein durch sich selbst zu Begreifendes erscheint, müßte ja schon in der Substanz von unendlich vielen Attributen enthalten sein, dann existierte aber jene in dieser. Denn wohl kann eine Substanz mehrere Attribute haben, nicht aber können zwei Substanzen dasselbe Attribut besitzen, weil sie dann nichts hätten, wodurch der Begriff der einen vom Begriff der andern verschieden wäre. Die Substanz, unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet, die Welt, ist also ganz in der Substanz von unendlich vielen Attributen, in Gott, aber umgekehrt ist Gott nur teilweise in der Welt.

Jede Substanz ist unteilbar, auch die körperliche; oder besser ausgedrückt, auch unter dem Attribut der Ausdehnung, des Teilbaren selbst, betrachtet, ist die eine Substanz, die es ja nur gibt, unteilbar. Das endliche teilbare Ding ist also nur eine Modifikation des Attributs der Ausdehnung, also eine rein räumliche Synthese. Hier erkennt man den Einfluß Descartes. Die Teilbarkeit betrifft deshalb nicht die Substanz selbst. Ebenso ist die Substanz als solche ewig, unendlich, frei von jeglicher Bewegung und Veränderung, das Eine des Parmenides, auch unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet. Denn alle gegenteiligen Prädikate betreffen nur dieses Attribut (und die andern Attribute) und seine Modifikationen. So ist sie beispielsweise unendlich; denn wäre sie endlich, so müßte es nach Definition 2 des ersten

Teiles etwas geben, was sie begrenzte. Dann wäre aber nicht dieses Endliche die Substanz, sondern dasjenige, was ihm und dem Begrenzenden zugrunde läge. Der regressus in infinitum, der hier entsteht, hat den Begriff der unendlichen Substanz zur Grenze; ihr kann keine teilweise Verneinung zukommen. Das Wasser, als dieser bestimmte Körper, ist endlich, teilbar, vergänglich und veränderlich. Als Substanz aber ist das Wasser dasselbe, was jeder andere Körper ist, dasselbe auch, was dasjenige ist, welches beharrt, während das Wasser entsteht und vergeht, woraus es entsteht und worin es vergeht; dieses also entsteht und vergeht nicht, ist ewig unvergänglich. Auch teilbar ist das Wasser, aber nur als Wasser. Denn dem geteilten Wasser liegt dasselbe zugrunde, wie dem ungeteilten, dieses ist also nicht geteilt, sondern unteilbar. In alles endliche Vergängliche so die wahren Prädikate der Substanz hineinzuschauen — darin besteht die Betrachtung aller Dinge sub specie aeternitatis.

Halten wir hier einen Augenblick inne. Zunächst sehen wir, daß wir es hier mit einer ganz und gar transzendenten Konstruktion in Begriffen der spekulativen Vernunft zu tun haben. Die Frage, wie der Verstand etwas derartiges überhaupt von Substanzen wissen kann, hat sich Spinoza weder aufgeworfen, noch aufwerfen können. Denn von seinem Standpunkt aus ist sie wesentlich unbeantwortbar. Hier stoßen wir auf den Fehler, der dem System Spinozas notwendig als einer vorkantischen Spekulation anhaftet.

Kant hat zuerst die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Erkennen auf eine neue Grundlage gestellt ²⁾, er hat den Lehrsatz

²⁾ Dieser Ausspruch soll nur eine allgemeine, abstrakte Formel sein. Von hier bis zur im Einzelnen haltbaren Ausführung des Gedankens ist noch ein weiter Weg. Mit der ersten Aufstellung dieses neuen Standpunktes ist noch lange nicht eine befriedigende, allseitige, in sich konsequente Durchführung desselben gegeben, und nicht nur hat die Kantsche Position in halben Köpfen, den „Kantianern“, von denen Reinhold noch der beste unter den schlechten ist, erbärmliche kritisch-dogmatische Zwittergebilde erzeugt, gegen die der schlechte und rechte Dogmatismus noch etwas Erträgliches darstellt, sondern auch der große Urheber dieses Standpunktes ist selbstverständlich nicht in allen Einzelheiten der Durchführung des neu Erkannten glücklich gewesen. Es sei nur an den Streit ums Ding an sich erinnert. Aber daß Kant zuerst den Mut gehabt hat, in der Erkenntnisfrage eine kopernikanische Umkehrung herbeizuführen, bleibt sein ewiges Verdienst und auch der sicherste Stützpunkt, an dem die heutigen systematischen Bemühungen der Philosophie neu anknüpfen können.

Spinozas, daß der Verstand nicht zur naturenden, sondern zur genaturten Natur zu rechnen sei, umgekehrt. Raum und Zeit als Anschauungen, die Kategorien als Begriffe, die Grundsätze als das zwischen beiden Vermittelnde, endlich die eine höchste Einheit der Erkenntnis anstreben, wenn auch nicht erreichenden Ideen der Vernunft hat Kant zuerst in umfassender Weise als die Bausteine der ganzen Erfahrungswelt nachgewiesen. Die Bedingungen der Erfahrung als Erkenntnis sind zugleich die Bedingungen der Gegenstände dieser Erfahrung. Nicht mehr sind alle Erkenntnisgebilde bloße Wirkungen von transzendent außer uns bestehenden Dingen an sich (welches „Außer uns“ eine Unbegreiflichkeit einschließt, wie Berkeley einsah) auf ein passiv hinnehmendes Subjekt, sondern die Spontaneität des Geistes beteiligt sich selbst an dem Aufbau der Welt der Objekte, die allerdings keine Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen enthält; dies ist die Machtverengerung, die die Erkenntniskraft gewissermaßen als Ausgleich jener Machterweiterung erfährt, nämlich auf die Leistung in der Erscheinungswelt eingeschränkt zu sein und nichts außerhalb der Grenzen unserer Erfahrung an selbständiger, stofffreier Erkenntnis schaffen zu können.

Offenbar fällt nun auch Spinozas transzendente Substanzkonstruktion dem Spruch der Kantschen Kritik anheim, der verbietet, ein den Verstand überragendes an sich Seiendes, auf das die Form des Verstandes zwar Anweisung gibt, als ein erforschbares Reales zu setzen. Tut er das doch, dann ist alles scheinbar von dem transzendenten Gegenstande, von dem Ding an sich Erforschte nichts als Erschleichung, deren Inhalt aus der Erscheinungswelt stammt. Die Substanz mit unendlich vielen Attributen ist nun das Ding an sich Spinozas. Das sicherste Anzeichen, daß wir hier eine un reale Begriffs-konstruktion vor uns haben, besteht darin, daß, wenn eine so beschaffene Substanz überhaupt existiert, das, was Spinoza von ihr ausmacht, ja wahr sein könnte, daß aber durch seine Begriffs-entwicklung gar nicht bewiesen wird, ob überhaupt so etwas wie eine Substanz von unendlich vielen Attributen existiert, sobald man die Existenz ursprünglich nicht als Prädikat, sondern der Wahrheit entsprechend, als absolute Position auffaßt.

Deshalb hatte Kant seine synthetische Beziehung auf mögliche Erfahrung nötig. Der Dogmatismus allerdings ersetzt diese Lücke durch einen ontologischen Beweis der Existenz der Gegenstände

seiner Begriffskonstruktionen, was bei Spinoza im 7. Lehrsatz des ersten Teils geschieht. Aber dieser Beweis ist allemal ein offenes Sophisma. Nach seinen Begriffen könnte sein Gegenstand ebenso gut sein wie nicht sein. Gerade dadurch, daß der Dogmatismus die Erkenntnis des Seienden an sich erstrebt, verstrickt er sich in leere Begriffsdichtung ³⁾.

Aber nicht nur ein dem Spinozistischen System mit andern seiner Zeit notwendig gemeinsamer Fehler wird durch die Anwendung Kantscher Kritik auf jenes klargestellt, sondern auch die ihm eigentümlichen Unwahrheiten. Sein Substanzbegriff nötigte ihn, unendlich viele Attribute anzunehmen, aus denen unendlich vieles folge, ohne aber daß eine Modifikation eines Attributs auf die Modifikation eines andern Attributs einzuwirken vermöchte, denn das Bindende der Attribute sollte nur die Substanz sein. Da aber die Modifikationen der verschiedenen Attribute an sich ein und dasselbe Ding ⁴⁾, eben die

³⁾ Sollen wir den Substanzbegriff aufgeben, dessen Fassung mit solchen Schwierigkeiten verbunden ist? Das wäre eine Lehre, die die Philosophie Spinozas der heutigen zu geben vermöchte. In der Tat besteht eine Richtung des Neukantianismus, die den Relationsbegriff an die Stelle des Substanzbegriffs setzen will. Hierzu gehört auch das Werk Cassirers über das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, über dessen ersten Band eine Besprechung von mir in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik erschienen ist. Dort habe ich darauf hingewiesen, daß gar keine Notwendigkeit für diesen Ersatz eines Substanzbegriffs für eine nachkantische Philosophie besteht.

⁴⁾ Man hat die Frage aufgeworfen, ob die Attribute nur verschieden vom Standpunkt der Betrachtungsweise des endlichen Verstandes, oder real in Gott verschieden und unterschieden seien. Diese Frage ist aber durch die Mittel des Systems Spinozas ganz und gar nicht beantwortbar. Daraus, daß wir selbst ein Modus des Attributs des Denkens in Gott sind, dieses Attribut unmittelbar durch unsere Selbstheit von andern unterscheiden, folgt nicht, daß auch die Wesenheiten in Gott nur getrennt existieren können und daraus, daß wir alles von unserem subjektiven Standpunkt aus betrachten, nicht, daß mit ihm auch die Unterschiede zwischen den Attributen verschwinden, da auch dann, wenn jenes stattfand, die Wesenheiten getrennt in Gott bestehen können. Entscheidet man sich für die erste Auffassung, dann kann man die Gründe nur aus der Erscheinungswelt hernehmen, indem man etwa sagt, jede Einheit setze eine Vielheit voraus, an der sie ihre Funktion erst vollziehe. Die andere Annahme, die Verschiedenheit der Attribute sei nur ein Schein, der die Modifikation des göttlichen Denkens, die wir nur sind, täusche, unabhängig von unserer Betrachtungsweise existiere nur ein unterschiedloses

Substanz sein sollten, so mußte er, mit gleichzeitiger Berücksichtigung jener Wirkungslosigkeit der Attribute aufeinander, in den Substanzattributen einen durchgängigen Parallelismus annehmen. Die Ordnung und Verknüpfung der idealen Dinge ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der realen Dinge. Mit der wirklichen Durchführung dieses Satzes und Parallelismus sah es aber schlimm aus, und es konnte gar nicht anders kommen, als daß bei der unendlichen Verschiedenartigkeit der beiden Gebiete des objektiv Seienden und der Welt des Geistes zwar einiges gefunden wurde, was in ein System des Parallelismus zu passen schien — und dies fand in der naiven Auffassung der Wahrheit als der Übereinstimmung eines Begriffes mit seinem Gegenstande seinen Stützpunkt — anderseits aber auch vieles, was gar nicht zu einander stimmen wollte. Es blieb dann nichts weiter übrig, dieses als Schein zu erklären, oder umzudeuten. Soweit dies aber nicht gelang, entstanden innere Widersprüche und eine Erscheinung, die man mit Begriffswechsel bezeichnen kann. Endlich konnte Spinoza sich auf jene Grundauffassung von dem Verhältnis der Attribute nur da berufen, wo es für seine Auffassung ersprießlich war, das übrige aber, was aus der Annahme eines Parallelismus zwischen Geistigem und Objektivem ebenso notwendig folgt, im Dunkeln lassen, was umso eher gelingen konnte, als Spinoza gar kein methodologisches Regulativ für die Anwendung seines Grundsatzes aufstellt.

Aus dem hier Dargelegten sind wie aus einem Keime die hauptsächlichsten Fehler des Systems Spinozas zu entwickeln. In eigenartiger Weise werden sich uns mit dieser Darlegung die Resultate der Kantschen Kritik verbinden. Zu demjenigen, was Spinoza, um die Attribute des Denkens und der Ausdehnung in Parallele setzen

Eines, hat auch ihre Schwierigkeit. Denn dann läßt sich die Möglichkeit, wie es zu einem solchen Schein kommen könne, gar nicht ausmachen. Man sieht leicht, daß derartige Unbestimmtheiten dem transzendenten Dogmatismus notwendig anhaften; denn woher sollten auch die Mittel genommen werden, sie abzustellen? Von der Art, wie die Substanz, insofern sie Substanz ist, die Attribute in sich enthält, können wir überhaupt nichts wissen. Läßt man aber mit Kant nur eine transzendente Einheit der Apperzeption als höchste zu, so verschwindet die Unbestimmtheit augenblicklich. Denn die Frage, ob die Vielheit des reinen Mannigfaltigen real in ihr unterschieden sei, fällt, da die Einheit der transzendentalen Apperzeption eine Erkenntniseinheit ist, mit der andern, ob dieser Unterschied nur vom subjektiven Standpunkt aus bestehe, zusammen.

zu können, so daß alles, was in dem einen enthalten ist, in dem andern auffindbar ist, als Schein erklären mußte, gehört die Realität der Begriffe des Zweckes, der Schönheit, des Guten und Bösen und ähnlicher. Im Attribut der Ausdehnung, der rein materiellen Welt, sind derartige Postulate nicht auffindbar; also wäre mit ihrer sich auf die geistige Welt beschränkenden Realität der Parallelismus verletzt. Also existieren jene Begriffe gar nicht in Gott. Aber sie sind doch auch Modifikationen des Attributs des Denkens und heischen als solche dieselbe Berücksichtigung wie der Kausalbegriff, der in Spinozas System eine ganz andere Stelle einnimmt. Des ganzen Reichtums an unmittelbarem Besitz des Geistes, den die neuere Philosophie als apriorische Elemente gerade in jenen Begriffen nachwies, muß sich also Spinoza begeben. Den begrifflichen Inhalt, der ihm für die Erforschung seines transzendenten Gegenstandes zur Verfügung stand, benutzte er also nur teilweise. Die köstlichen Blüten, die ganz dem Garten des Geistes angehören, trugen ihm keine Früchte. Er mußte sie wie Unkraut ausjäten, damit Geist und Natur einander angeglichen und sein Parallelismus möglich würde. Daher kommen diese naturalistischen Züge in sein System hinein, das doch der ursprünglichen Anlage nach das gerade Gegenteil des Naturalismus ist, Akosmismus, wie Hegel treffend die Kehrseite des Pantheismus benennt ⁵⁾.

Gegen diejenigen, die nur einen äußeren Zweck kennen, und alles nach dem engen Gesichtspunkte des Nutzens für ihre Einzelpersonlichkeit betrachten, ist Spinoza mit seiner Einwendung gegen den Zweckbegriff vollständig im Recht. Diese wollen aber auch den Zweckbegriff in einer Sphäre zur Anwendung bringen, wo der Kausalbegriff fast

⁵⁾ Ein anderer falscher Abstraktismus Spinozas zeigt sich in seiner Verwechslung des konkret und abstrakt Gemeinschaftlichen. Jenes kann nur die Substanz sein, das alles in sich Fassende; dieses dagegen, wodurch die adäquate Erkenntnis in Begriffen möglich wird, ist das Gemeinschaftliche von Attributmodifikationen. Das beiderseitige Vorkommen des Merkmals des Gemeinschaftlichen bildet für Spinoza nun den Mittelbegriff zum Schluß auf die adäquate Erkenntnis, die wir von Gott haben sollen. Aber dieses Merkmal kommt in zwei ganz verschiedenen Begriffen vor, Spinoza begeht also den Fehler der *quaternio terminorum*, und diese Abstraktion einer Abstraktion ist weit davon entfernt, eine adäquate Erkenntnis Gottes sein zu können. Die Spuren des Weges, der zur Abstellung dieses Mangels führt, haben in der neueren Zeit nicht Kant, sondern Hegel und Ed. v. Hartmann verfolgt.

alleiniges Recht hat. Spinoza verfällt aber in den umgekehrten Fehler, mit dem Begriff des Zwecks überhaupt auch den höheren Begriff des inneren Zwecks als Scheinbildung zu verwerfen. Es bliebe dann nichts anderes übrig, als da den Kausalbegriff einzuführen, wo der Zweckbegriff fehlerfreie Anwendung findet: in den Geisteswissenschaften. In der Geschichte z. B. wird die Kategorie des Zweckes fortwährend angewandt und ohne sie wäre jene gar nicht möglich.

Der erste Fehler, der Spinoza eigentümlich ist, besteht also in der Einschränkung des Geistes, Ideellen auf das Naturhafte⁶⁾. Dieser Fehler ist aber mit dem andern notwendig verknüpft, daß als Maßstab, nach dem die Art der Gesetzlichkeit der Substanz oder Gottes zu begreifen ist, die reine Naturgesetzlichkeit, d. h. das Kausalgesetz, angenommen wird. In diesem Sinne wird dann die Natur Gottes verstanden. Das Kausalgesetz erkennt Spinoza ganz an: Alle Modifikationen der Ausdehnung, alle endlichen Einzeldinge weisen auf eine unendliche Reihe von Ursachen hin, durch die sie hervorgebracht sind. Im Attribut des Denkens muß nach dem Prinzip des Parallelismus etwas Entsprechendes aufzufinden sein: es ist das Gesetz von Grund und Folge, nach welchem die Einzelgedanken ebenso notwendig auseinander folgen wie die Einzeldinge nach dem Kausalgesetz. Der letzte Grund aller dieser Modifikationen endlich ist nicht das Attribut, sondern die Substanz, Gott, aus dessen Natur alles notwendig folgt. Hieraus ergibt sich zunächst die Unfreiheit des menschlichen Willens, der mit dem Verstande identisch ist; und dieser ist ja nichts anderes als eine endliche Modifikation des Attributs des Denkens.

Ferner ist Gott zwar in dem Sinne frei, als nichts außer ihm Wirkendes existiert; aber diese Art von Freiheit können wir auch

⁶⁾ Der Philosoph, der diesen Mangel vermeidet, der aber mit der entgegengesetzten Einseitigkeit den Inhalt des Geistes für sein System verwertet, ist Hegel. Sein Prinzip ist die Idee, der Geist, dessen Wesen ihm in der Freiheit besteht. Trotz dieses verschiedenartigen Systemgefüges haben beide das Gemeinsame, daß ihnen das Problem der objektiven Existenz ungelöst bleibt. Spinoza kommt zu einer bloßen Konstruktion in Begriffen über das Seiende, von dem es aber zweifelhaft bleibt, ob es so existiert. Bei Hegel bleibt diese Existenz nur eine Bestimmtheit des Geistes, der „sich zur Natur, seinem Andern, entläßt“, es aber, wie wir hinzufügen können, nie erreicht. Der Grund dieser Übereinstimmung liegt darin, daß beide transzendent spekulieren.

der Natur zuschreiben, wenn wir sie als unabhängig Wirkendes denken. Das entspricht aber nicht dem Begriff, den wir uns von echter Willensfreiheit machen. Gehört auch zu ihr, soweit wir sie im Besitz von Menschen denken, nicht das Vermögen, logisch und real Unmögliches ausführen zu können, so doch im Reiche desjenigen, was ebensogut sein könnte wie nicht sein könnte, d. h. was möglich ist, eine Freiheit der Wahl zu besitzen. Das sprechen wir der Natur ab, und Spinoza muß es seinem Gotte absprechen. Dann besitzt aber Gott noch nicht einmal Willensfreiheit im menschlichen Sinne.

Erst nachdem Spinoza das eigentümliche des Geistes seiner unterscheidenden Bestimmungen beraubt hat, das Kausalgesetz zum Maßstab der Wirkungsart Gottes angenommen hat, ist sein Parallelismus, wie er ihn willkürlich faßt — denn es hätten ebenso gut andere Bestandteile der Natur oder des Geistes unter besserer Wahrung der Eigentümlichkeiten des letzteren in Parallele gesetzt werden können — möglich. Dieser Parallelismus stammt ursprünglich, wie schon bemerkt, aus dem naiven Realismus. Was aber die Bedeutung seiner Spinoza eigentümlichen Umbildung ist, haben wir jetzt einzusehen.

Das kausale Folgen des einen aus dem andern betrifft nur die endlichen Modifikationen der Attribute, nicht aber diese letzteren; das eine Attribut wirkt nicht auf das andere. Sie sind nur durch das Substanzsein miteinander verbunden. Das ist so, weil jedes Attribut die Wesenheit eines und desselben Dinges, der Substanz, ist. Gott ist also der Grund eines ausgedehnten Einzeldings, nicht insofern er das Ding erkennt, insofern in ihm eine Idee des Dinges existiert, sondern insofern ihm das Attribut der Ausdehnung zukommt, aus dem unendlich vieles auf unendlich viele Weise folgt.

Eine vollständige Durchbrechung des Prinzips liegt aber darin, Ideen von nicht existierenden Dingen zugeben zu müssen. Die Möglichkeit von falschen Ideen läßt sich nach den psychologischen Auffassungen, die aus Spinozas Grundkonzeption der Substanz folgen, auf die wir aber nicht näher einzugehen brauchen, noch dahin erklären, daß wir in uns nur Ideen von Affektionen unseres Körpers haben, während wir mehr zu haben glauben; ähnlich die Möglichkeit inadäquater Ideen dadurch, daß in Gott Ideen sein können derartig, daß davon nur ein Teil unser ganzes Denken füllt. Aber bei dem Versuch, die Möglichkeit von Ideen nicht existierender Dinge einzusehen, versagen alle Hilfsmittel, die der Parallelismus gewährt. Zwar ver-

wertet Spinoza die Tatsache als Analogie, daß es einen Komplex von als bloß möglich bestimmten Existenzen im Raume gibt, wie z. B. im Kreise die Rechtecke aus den Schnittstücken je zweier Sehnen nur der Möglichkeit nach existieren, solange dieses Sehnenpaar noch nicht gezogen ist. So sollen auch die Ideen von nichtexistierenden Dingen im Denken existieren. Hierauf ist zu sagen, daß die Erscheinung eines Komplexes bloß möglicher Existenzen im Raume nur dadurch möglich wird, daß der Raum selbst schon eine Erkenntnisart, und zwar eine Anschauung ist. Das Spinozistische Attribut der Ausdehnung — der reine Raum — gehört also selbst, wie Kant nachgewiesen hat, zum Attribut des Denkens im weiteren Sinne, reicht gar nicht an das Sein an sich heran; und nur hierdurch ist der Parallelismus Spinozas, soweit er überhaupt gelingt, möglich. Soweit er aber nicht gelingt, deutet er auf die ungeheure Verschiedenheit von Begriff und Anschauung hin, und aus dieser läßt sich sehr genau jenes Mißlingen deduzieren. Wir kommen also zu dem überraschenden Resultat, daß der Parallelismus Spinozas, durch den er das Denken und das Sein der Objekte in Beziehung setzen will, gerade nur soweit gelingt, als eine solche Beziehung gar nicht vorhanden ist, als aus dem Attribut des Denkens gar nicht herausgetreten wird, als dieses jenes vielmehr konstituiert.

Aber wir wollen das jetzt Widerlegte Spinoza einmal zugeben. Dann zeigt sich noch Eigentümlicheres. Zugegeben also, daß der bloß möglichen Existenz, der Existenz eines Dinges, insofern es bloß in dem Attribut der Ausdehnung einbegriffen ist, nicht aber Dauer besitzt, die ebenfalls bloß mögliche, nur in dem Attribut des Denkens enthaltene Existenz der Idee entspricht und der wirklichen Existenz eine wirkliche Idee, die aber außerdem natürlich die Existenz ihres Gegenstandes, weil er existiert, als begriffliches Merkmal enthält, dann ist bis jetzt der Parallelismus allerdings streng gewahrt. Nun ist aber auch eine wirkliche Idee möglich, ohne daß sie die Existenz ihres Gegenstandes einschließt; diese Beschaffenheit hat nämlich jede wirkliche, einzeln im Geiste existierende Idee eines nichtexistierenden Gegenstandes; diese Erscheinung durchbricht auf alle Fälle den Parallelismus.

Sagten wir aber nicht, daß die Existenz gar nicht Merkmal eines Begriffs, sondern Position sei? Natürlich handelte es sich damals um das, was die Existenz ursprünglich ist: absolute Position; über

diese können wir selbstverständlich auch einen Begriff bilden, der in einem andern Begriff von irgendeinem Gegenstand enthalten sein kann. Aber weil eben der Begriff, den wir uns von der Existenz als absoluter Position machten, die Wahrheiten zur Folge hat, erstens daß aus dem Enthaltensein dieses Merkmals niemals auf die Existenz geschlossen werden kann, da dann die Folge zum Grunde gemacht würde, daß zweitens ein Begriff wohl die Existenz eines andern Gegenstandes, niemals aber seine eigene enthalten kann, ist er der einzig mögliche.

Nach der naiven Auffassung bringt ein Gegenstand seine Vorstellung im Subjekt hervor; ein sonderbares Verhältnis: denn dann ist der Gegenstand Ursache der Existenz der Vorstellung, die ihrerseits wieder die Existenz des Gegenstandes, wenn auch nur als Folge, begrifflich enthält! Mit dem Gegenstande ist also die Vorstellung zwar gesetzt, aber nicht ist sie umgekehrt mit ihm aufgehoben. Aber auch das Gegenstück dieser ganzen Auffassung besitzt die naive Reflexion: mit der Vorstellung ist ihr nicht notwendig das Objekt aufgehoben, sie kennt unabhängig von allen Vorstellungen existierende Dinge. Aber welcher Unterschied besteht zwischen diesen beiden Aussprüchen! Gegen diesen richten sich die stärksten und berechtigtesten Zweifel der Philosophen, auch Spinozas. Auch er kennt keine unabhängig existierenden Objekte, sondern von jedem gibt es notwendig eine Idee in Gott. Hierin liegt sogar das innerste Motiv zur Aufstellung eines Parallelismus, der, soweit er sich hierin gründet, vollauf berechtigt ist. Aber der andere Ausspruch der naiven Reflexion von der Möglichkeit der Vorstellungen nicht existierender Dinge ist von unbezweifelbarer Wahrheit, und er macht die Lösung des erwähnten Problems durch einen exakten Parallelismus unmöglich. Will man trotzdem an ihm festhalten, dann wird er so kompliziert und widerspruchsvoll, daß sein Lösungswert für unsere Frage nicht größer ist als der der naiven Auffassung, während er doch nur der Versuch ist, die Annahmen derselben, die sich in dem Zustande einer verborgenen, aber heftigen Spannung befinden, zu vereinbaren. Eine Bestätigung dieser Darlegung, wie die Systeme der neueren Philosophie aus dem Gegenstandsproblem der naiven Reflexion geboren werden, besteht darin, daß dem Spinoza mit der Aufgreifung seines Parallelismus, eines immerhin höheren Denkmittels zum Versuch der Lösung jener Frage, sofort die Kausalität des Gegenstandes in bezug auf die

Vorstellung zweifelhaft wird. Dieses drückt sich in seiner Unterscheidung von Vorstellung und Idee aus: jene ist ihm eine bloße Wirkung der Einbildungskraft, wobei die Dinge Ursachen sind; diese wird ihm unabhängig von den Objekten rein innerlich erzeugt. Deshalb verwenden wir auch das Wort in diesem Sinne in unserer Abhandlung.

Wollte aber auch Spinoza in dem begrifflichen Nichteingeschlossensein der Existenz des Gegenstandes das Entsprechende der bloß möglichen objektiven Existenz erblicken (wodurch er sich aber mit seiner vorigen Auffassung in Widerspruch setzte), so bliebe dann eben das Verschwinden der Idee als Einzelnes im Denken und ihre bloß mögliche Existenz in ihm übrig, dem dann nichts im Attribut der Ausdehnung entspräche⁷⁾. Auf alle Fälle ist also der Parallelismus verletzt. Dann käme aber noch das Wunderbare hinzu, daß dem Fortfall der dauernden Existenz im Ausgedehnten gar nicht ein Gleiches im Denken entspräche, sondern nur der Fortfall des begriffsinhaltlichen Merkmals in der nach wie vor existierenden Einzelidee. Das Gebiet der Begriffe erweist sich eben wieder hier als viel beziehungsreicher als das der Anschauung und des objektiv Seienden, und da ist es eben nicht möglich, dieses Mehr an eigentümlichen Phänomenen einfach zu vernachlässigen und Denken und Sein über einen Kamm zu scheren.

Nun müssen wir einige Einwände besprechen, die sich im Sinne Spinozas hiergegen erheben lassen. Das Haben der Idee eines nicht-existierenden Dinges könnte auf das Haben gewisser Körperaffektionen zurückgeführt werden, und dann entspräche auch dieser ein Gegenstand im Attribut der Ausdehnung. Aber was ist das frei Hinzugefügte, das ich mehr habe, wenn jene Idee in mir ist? Auf diese Frage läßt sich im Sinne des Einwandes keine Antwort geben. Habe ich eine bloße Körperaffektion und glaube ich die Idee des Dinges zu haben, mit der sie in Wirkungszusammenhang stand, dann irre ich mich, habe aber nicht eine wahre Idee eines nicht existierenden Dinges, die ein Bewußtsein darüber, daß das Ding nicht vorhanden ist, einschließt.

⁷⁾ Die einzelnen Attributmodifikationen folgen kausal in jedem Attribut für sich auseinander, was ein reines Entsprechen der Modifikationen verschiedener Attribute mit begründet. Wird deshalb in einem Attribute etwas aufgewiesen, dem in einem andern nichts entspricht, so ist diese Art der Gesetzlichkeit, dieses Zusammen von reinem Entsprechen und kausalen Folgen, unmöglich geworden.

Die von innen nacherzeugte Körperaffektion ist wohl die psychologische Bedingung der betrachteten Erscheinung, die *conditio, sine qua non*, aber nicht die Sache selbst: der Gedanke an das Ding, das nicht existiert.

Ein zweiter Einwand, den einer erheben könnte, wäre: Aber Spinoza will ja die bekämpfte Auffassung nur als eine inadäquate Veranschaulichung gelten lassen, denn er sagt (nach der Übersetzung von Baensch): „Sollte jemand zur ausführlicheren Erläuterung des eben Gesagten ein Beispiel wünschen, so werde ich allerdings keins geben können, das die Sache, von der ich hier rede und die nun einmal einzigartig ist, adäquat erläutert; doch werde ich mich bestreben, die Sache, so gut es geht, anschaulich zu machen.“ Ja, wenn das nur wahr wäre! Aber man sollte gerade das Gegenteil erwarten: denn es handelt sich um das Verhältnis der Existenzweisen von Einzeldingen als Modifikationen des Attributs der Ausdehnung und der Ideen derselben. In demjenigen, was dem Zitat folgt, hat es aber Spinoza genau mit demselben zu tun: sogar mit rein mathematischen Modifikationen des Attributs der Ausdehnung und der Ideen hierüber. Gerade in seinem Sinne redet er also von der Sache selbst und gar nicht inadäquat. Daß dies eine bloße Veranschaulichung sein sollte, kann ich nicht gelten lassen. Sollte Spinoza etwas von der Schwierigkeit seiner Auffassung gemerkt haben?

Auch daß Spinoza seinen Parallelismussatz auf die Ideen als Objekte von andern Ideen anwendet, ist eine Durchbrechung seines Prinzips, da ja dieser Vorgang der Vergegenständlichung der Ideen für einander sich ganz in dem einen Attribut des Denkens abspielt. Bezeichnenderweise ist diese Durchbrechung mit einer Anerkennung des größeren Reichstums des Geistes verbunden: wer etwas weiß, weiß auch, daß er dies weiß, und so fort ins Unendliche, so daß jedes Wissen die vollendete Unendlichkeit eines Reihensystems von Ideen und Gegenständen ist, derartig, daß jede Idee in ihm zweimal vorkommt, einmal als Idee, dann als Gegenstand der nächst höheren. Die Anwendung des Parallelismussatzes erlaubt hier der Umstand, daß die Idee das mit den ausgedehnten Dingen gemeinsam hat, zur Ursache werden, das Attribut des Denkens zu einer andern Idee affizieren zu können. Allein Spinoza berücksichtigt nicht, daß nach der ursprünglichen Anlage seiner Auffassung das reine Entsprechen nur das Verhältnis zwischen Denken und Ausdehnung bestimmt. Da mit

dieser Festsetzung die Frage nach der Subjekt-Objekt-Beziehung mehr abgeschnitten als gelöst ist, wie wir noch sehen werden, so ist allerdings auch die Tatsache, daß eine Idee für eine andere vergegenständlicht werden kann, erst recht unbegreiflich geworden. Im Denken soll sich zwar dieselbe Verknüpfung finden wie im Ausgedehnten. Daß aber das Verhältnis, in dem beide Attribute zueinander stehen, im einen noch e i n m a l zur Anwendung kommt, ist ein entschiedener, aber notwendiger Widerspruch des Systems des Parallelismus.

Jetzt können wir seine wahre Bedeutung erkennen und den Zusammenhang des Urteils, das wir über ihn fällen, mit der Kantschen Philosophie. Die naive Reflexion stellt im Wahrheitsbegriff schon einen Parallelismus des Entsprechens der Gegenstände mit wahren Begriffen auf, durchbricht ihn aber, wie wir gesehen haben, in doppelter Weise. Einerseits dadurch, daß sie den größeren Reichtum der einen Seite mit Recht nicht antastet, dann aber, daß sie mit ihm den fruchtbaren Begriff des Bedingens in der Weise verbindet, daß sie die Gegenstände, denen doch die Begriffe, sofern sie wahr sind, rein entsprechen sollen, zu U r s a c h e n eben dieser Begriffe als Vorstellungen stempelt. Ein Philosoph, der sich durch die Einsicht des Problematischen, der widerspruchsvollen Bestandteile, die dieser Standpunkt benutzt, zu einer höheren und gefestigteren Ansicht erheben wollte, könnte das z. B. dadurch versuchen, daß er den Begriff des Bedingens, wie er hier verwandt wird, beiseite setzte, und die Vorstellung des Parallelismus rein herauszuarbeiten strebte. Das hat nun Spinoza getan. Zu diesem Zweck mußte er aber auch den Reichtum der einen Seite nivellieren. Auf diese Weise gelangte er zu einer sehr exakten Vorstellung des Parallelismus, aber hierdurch noch lange nicht zu einer glücklichen Lösung der Probleme, die die naive Reflexion darbietet. Der größere Reichtum der einen Seite darf nämlich in seiner Eigentümlichkeit nicht gestört werden, und ferner können wir auch nicht auf den außerordentlich fruchtbaren Begriff des Bedingens verzichten und den Unterschied zwischen dem Bedingenden und Bedingten durch den Begriff des reinen Entsprechens aufheben, der nur ein Trümmerstück dieses Begriffspaares ist. Dergleichen durch eine Nivellierung begrifflicher Problembestandteile zustande kommenden Lösungen stellen eine besondere Klasse dar. Weil sie sich von der gewöhnlichen Ansicht sehr weit entfernen, sind sie sehr schwer auszuführen und stellen an die geniale Denkkraft ihrer Urheber die größten Anforderungen.

Wenn man nun auch Spinoza zugestehen muß, daß er in dieser Hinsicht das Menschenmögliche geleistet hat, so ist damit doch nicht gesagt, daß das Schwerste auch immer das Richtigste ist. Wenn nun die naive Reflexion im Gebrauch des Begriffs des Bedingens im Recht ist und nur die Art, wie sie ihn verwendet, falsch ist, dann gilt die Frage: Da der Gegenstand nicht die Erkenntnis bedingt, welches Verhältnis des Bedingens findet denn dann hier wahrheitsgemäß statt? Hier setzt nun die großartige Leistung Kants mit seiner Antwort ein: Gerade das umgekehrte. Die Erkenntnis bedingt den Gegenstand durch die apriorischen Elemente, die sie enthält. Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur. Die nähere Ausführung dieser Idee in der Kritik der reinen Vernunft hat, obgleich sie in gewissen Punkten verbesserungsbedürftig ist, den Beweis erbracht, daß dabei der eigentümliche Reichtum des Geistes im Vergleich mit der Welt der Objekte nicht nivelliert, sondern gerade im Gegenteil recht plastisch herausgearbeitet wird (und dies ist die zweite Art, mit den Problemen der naiven Reflexion fertig zu werden), daß ferner der fruchtbare Begriff des Bedingens und Bedingtseins die ihm zukommende Stelle im System der Vernunft erhält. Hierdurch kommt so recht zum Bewußtsein, daß eine Lösung, die jenen Begriff antastet, nichts ist. Falls sich das aber so verhält, dann müssen die Mängel einer hiervon abweichenden Lösung des Problems sich auch durch immanente Kritik finden lassen, was oben durch Aufdeckung der Schwierigkeit, den Parallelismus wirklich rein durchzuführen, zu leisten versucht worden ist.

Zum Schluß noch ein Wort über die Bedeutung des Spinozistischen Parallelismus für die heutige Philosophie. In der Gegenwart erleben wir den höchst interessanten Vorgang der Lostrennung einer Einzelwissenschaft von dem Mutterboden der Philosophie: der Psychologie. Sie geschieht nun wesentlich mit Hilfe des Spinozistischen Parallelismus, der natürlich als eine metaphysische Theorie eine Umbildung ins Empirische als psychophysischer Parallelismus erfahren muß. Auch bei Wundt findet sich ein Hinweis auf diesen Zusammenhang. So erlebt Spinoza heute eine ganz andersartige Wiederauflebung als zur Zeit Lessings. Mit unserer Kritik ist nun auch zum größten Teil die Kritik dieser speziellen Ausbildung des Parallelismus gegeben. Es geht aus ihr vor allen Dingen hervor, daß die Psychologie als Einzelwissenschaft das Schicksal anderer physischer Einzelwissenschaften

teilt, auf sehr anfechtbaren Grundvorstellungen aufgebaut zu sein. Man denkt hier unwillkürlich an den Atomismus. Es sieht beinahe so aus, als ob eine Einzelwissenschaft nicht anders als auf Grund solcher trümmerhaften Begriffe, die auf ihre Eingeschränktheit Rücksicht nehmen, möglich wäre. Aber als Arbeitshypothese mag der psychophysische Parallelismus seine guten Dienste für die Psychologie leisten. Man muß von ihm nur nicht verlangen, eine Lösung für die letzten Fragen der Philosophie zu geben. In diesen natürlichen Fehler ist aber schon Fechner verfallen. Das kann nur die Philosophie durch eine begriffliche Durchforschung derjenigen Gedankengebiete zu leisten versuchen, aus denen die Grundvorstellungen der Einzelwissenschaften überhaupt hervorgehen, nämlich der Erkenntnisse a priori.