

Kant und der Neukantianismus in England.

Von Dr. phil. N. H. Marshall.

§ 1. Campbell Fraser meint in seiner Ausgabe von Lockes „Essay“, dass der Satz des Begründers der modernen Erkenntnistheorie „our business here is not to know all things, but those which concern our conduct“ in sehr passender Weise als Wahlspruch der englischen Philosophie angenommen werden könnte. Diese Charakteristik mag im grossen Ganzen sehr treffend sein, aber man darf doch bedenken, dass es beinahe scheint, als ob die herrschende philosophische Richtung des heutigen Englands behauptete, dass nur die Erkenntnis hinreichend sei, unser Handeln zu bestimmen, die eben alles umfasse. Denn diejenige Philosophie allein scheint dieser Schule einen festen Grund der Moral zu geben, die selber auf einer Erkenntnis des Absoluten beruht. In einem Zeitalter, in dem die Meinung häufig ausgesprochen wird, dass die Metaphysik ein für alle mal beseitigt, und der metaphysische Standpunkt gänzlich überwunden sei, ist es eine nicht leicht zu erklärende Thatsache, dass es gerade in England eine Reihe von Denkern giebt, die nichts weniger als Antimetaphysiker sind: Hutchison Stirling, Green, die beiden Cairds, Alexander, Bosanquet, Bradley, um keine anderen mehr zu nennen.

Ogleich innerhalb dieser Schule viele Verschiedenheiten zu Tage treten, stehen doch ihre Mitglieder durch ihre gemeinsame Bekämpfung des Empirismus und ihre gemeinsame Annahme eines geistigen Prinzips als erklärenden Grundes des Universums in sehr enger Beziehung zu einander, und ihre Anschauungen sind in erster Linie von derselben philosophischen Quelle beeinflusst: von dem deutschen Idealismus. Nun ist es möglich, den deutschen Idealismus als die Lehre, die aus der Entwicklung der Prinzipien Kants hervorgegangen ist, zu bezeichnen: also Kant als den Be-

gründer desselben hinzustellen — und dies ist vielleicht die gewöhnliche Anschauung. Allein wenn man Kant richtig verstanden hat, und nicht nur seine Polemik gegen den dogmatischen Idealismus, sondern auch seinen ganzen epistemologischen Standpunkt in Erwägung gezogen hat, und durch die bloss geschichtliche Tatsache der Entwicklungsreihe Kant-Fichte-Schelling-Hegel nicht irre geworden ist, muss man zwischen diesem deutschen Idealismus und dem Kriticismus Kants so streng wie möglich unterscheiden. Kant als den Urheber des modernen objektiven Idealismus (mit Dilthey zu reden) hinstellen, hiesse sein unvergessliches erkenntnistheoretisches Verdienst schmälern und denjenigen Recht geben, die in ihm den Neubegründer der Metaphysik zu erblicken glauben. Wie weit aber dieses Missverständnis der Bedeutung Kants in England gegangen ist, ist darin zu erkennen, dass diese idealistische Schule zugleich als der „englische Hegelianismus“ und als der „Neukantianismus“ bezeichnet wird¹⁾ — was beinahe so klug scheint, als wenn man einen englischen Katholiken als „Neulutheraner“ bezeichnete. Und doch liegt eine Erklärung dieser wunderbaren Doppelbezeichnung vor. Dieser englische objektive Idealismus ist weder durch Kant in durchgängiger Weise beeinflusst, noch ist er als einfacher Hegelianismus aufzufassen. Mit Recht protestiert Bradley²⁾ dagegen, dass man von einer Hegelschen Schule in England spricht. Vielleicht ist Hutchison Stirling der einzige unbedingte Anhänger Hegels in England gewesen, und auch er meint in seinem letzten Werke, dass Hegel „zu früh starb“, um seine Lehre der Persönlichkeit des Absoluten genügend klar ausdrücken zu können! Man darf aber sagen, dass von den beiden Namen der des „englischen Hegelianismus“ unvergleichbar richtiger als der andere ist. Niemand kann die Schriften Bradleys, Bosanquets und auch Greens lesen, ohne zu merken, wie weit sie von dem Kantischen Standpunkte entfernt sind, und wie mächtig der eigentliche deutsche Idealismus auf sie gewirkt hat. Bei einigen (z. B. Green) ist der Einfluss Fichtes mehr sichtbar, bei Bradley dagegen sind die Spuren des Einflusses Hegels überwiegend zu merken; aber bei keinem ist der Haupt-

¹⁾ Vgl. Andrew Seth: „Hegelianism and Personality“. Ueberweg, *Gesch. d. Phil.* 8. Aufl. III, 2. S. 435. Falckenberg, *Gesch. d. n. Phil.* S. 481—7. Windelband, *Gesch. d. Phil.* 2. Aufl. S. 513.

²⁾ „Principles of Logic“. Preface.

gedanke Kants weder in dem Vordergrund noch in dem Hintergrund zu finden.

Und doch werden wir, sofern wir von diesen Schriftstellern als einer Schule reden, den Namen „Neukantianer“ beibehalten. Es wird uns dadurch vielleicht um so klarer hervortreten, wie wenig diese Neuheit eine Erneuerung ist.

§ 2. Der eigentliche Führer der englischen Neukantianer ist T. H. Green gewesen. Seine philosophische Thätigkeit bestand in erster Linie in der Bekämpfung des zu seiner Zeit in England herrschenden Empirismus. In England selber gab es damals keine Macht, die im Stande war, der Lehre Humes, Spencers und Mills erfolgreich entgegenzutreten. So wandte sich Green nach dem Festlande¹⁾ und fand in Deutschland die Mittel, die in der That genügten, nicht nur um den Agnosticismus zu überwinden, sondern auch die Grundlagen einer gen Himmel strebenden Philosophie zu legen — einer Philosophie, die wie der himmelstrebende Babelturm der alten Sage sich schon in Verwirrung und entgegengesetzte Meinungen aufzulösen scheint.

Das Mittel gegen den Empirismus, das Green in dieser Weise suchte und fand, war eben der Begriff des Ich — d. h. ein allgemeines geistiges Erklärungsprinzip, etwas dem Empirismus der Natur der Sache nach völlig fremdes. Die unmittelbare Gewissheit der individuellen Erfahrung, das subjektive Moment, das im letzten Grunde auch für alles Objektive bestimmend ist, dies hebt er hervor als eine Thatsache, ein Erlebnis, das der Empirismus niemals zu erklären imstande gewesen ist²⁾ — niemals zu erklären hoffen kann. Und dies machte er zum Mittelpunkt seines Systems. Aber so bald er zur Systematisierung kam, stiess er auf eine grosse Schwierigkeit. Zunächst hatte er von dem individuellen Ich gesprochen — dem Erlebten. Aber um dies zum Erklärungsprinzip des Universums zu machen, musste er es seiner subjektiven Merkmale entkleiden und zu etwas allgemeinem umwandeln. Das Ich konnte nicht mehr das bloss Erlebte bleiben, auch konnte es nicht das transscendentale Ich Kants sein, denn dies Letztere verlangt als erkenntnistheoretisches Korrelat das Ding-an-sich, was Green unbedingt verwirft³⁾. Das Ich, das allein

¹⁾ Der Naturalismus ist für Green immer die eigentliche englische Philosophie. Vgl. Prol. to Ethics §§ 4—6 u. A.

²⁾ Einleitung zu Greens Ausgabe der Werke Humes. S. 295 folg.

³⁾ Prol. to Ethics § 11. § 38 folg.

zum Zwecke Greens brauchbar war, musste eine metaphysische Bedeutung haben ¹⁾. So entstand das Problem: Ist das allgemeine absolute Ich individuell, persönlich, oder ist die Persönlichkeit nur dem empirischen Ich zuzusprechen ²⁾? Sind mehrere Ichs anzunehmen, oder kann es nur Ein Ich geben, das absolute, das göttliche allumfassende Bewusstsein? Und obgleich Green in seinen ersten Schriften die Privatindividualität betont hatte, geht er in seinem Hauptwerke (Prolegomena to Ethics) von diesem Standpunkte aus zu dem des objektiven Idealismus über, indem er meint: Es giebt nur Ein Ich — absolut, zeitlos, — das geistige Prinzip, durch welches das Universum zu erklären ist. Ohne dieses absolute Ich hat das individuelle Ich keine erklärliche Bedeutung. Die Privatindividualität wird also durch das Absolute verschlungen ³⁾.

Mit diesem Übergange ist die Lehre Kants ein für alle mal verlassen, und der Neukantianer nimmt seine Stellung unter den objektiven Idealisten. Denn das Ich ist bei Kant kein metaphysisches Prinzip, sondern etwas durch die Erfahrung Entdecktes und ist (wie alles Erlebte) individuell, zeitlich bestimmt. Ohne dieses individuelle Ich ist Denken unmöglich. Mit jedem Urteilsakte ist das „Ich denke“ notwendigerweise verknüpft, und alle uns erkennbare Existenz ist Existenz für ein bestimmtes Ich. Für Kant ist die letzte Thatsache der Erfahrung und des Denkens weder etwas rein Subjektives noch etwas rein Objektives. Das Subjekt ist niemals allein da, sondern immer mit dem Bewusstsein von etwas anderem, etwas das nicht Subjekt ist, verbunden. So giebt es immer eine Dualität, die doch eine Dualität innerhalb einer Einheit ist. Diese ist die nicht weiter zu analysierende Thatsache der Erfahrung. Von diesem Subjekte kann man nichts weiter sagen, als dass es da ist; und so auch bei diesem Etwas, das mit dem Subjekte immer verbunden ist — man kann es nicht endgültig erklären, und man kann es auch nicht umgehen. Es ist einfach da, und bildet das vielbesprochene Ding-an-sich Kants.

Nun ist das wichtigste dieser ganzen Beweisführung gerade das, was Green nicht richtig verstanden zu haben scheint. Er wollte den Empirismus beseitigen und dazu brauchte er eine posi-

¹⁾ Ibid. § 11. § 33 folg. Dieses „Spiritual Principle“ wird endlich mit Gott identifiziert.

²⁾ Ibid. § 67.

³⁾ Ibid. § 71.

tive Lehre, wie er sie in Kants Theorie des transscendentalen Ichs und des Bewusstseins überhaupt gefunden zu haben glaubte. Aber er merkte nicht, dass dieses Bewusstsein überhaupt nur der Name war, den Kant dem Ich gab, wenn er von ihm alles Individuelle abstrahierte, um einen Begriff des Ich bilden zu können, der frei von dem bloss subjektiven Inhalte der Erfahrung sein sollte. Wie bemerkt, jedes Erlebte ist individuell und hat keine Allgemeingültigkeit. So ist auch das subjektive Bewusstsein empirisch, individuell, konkret, und selbst wenn es ein Continuum bezeichnet, d. h. als einen ganzen Zeitraum erfüllend vorgestellt wird, so ist es doch für uns immer nur eine lückenlose Reihenfolge von Einzelheiten. Kurz, es giebt keine empirische Identität des Ich. Nun kann man keine allgemeingültige Wissenschaft auf das Einzelne, Individuelle, aufbauen. Die Möglichkeit einer Wissenschaft setzt sogar das Allgemeingültige voraus, und so war es zum Zwecke einer Wissenschaft notwendig, dass Kant den Begriff des transscendentalen Ich aufstellte. Dieses transscendentale Ich wird bei ihm die Bedingung aller möglichen Erfahrung und konnte infolgedessen als allgemeingültig in der Durchführung seiner erkenntnistheoretischen Untersuchungen gebraucht werden. Der Begriff ist also bloss eine wissenschaftliche Abstraktion, und weil es nur eine solche ist, kann sein Gegenstand (das transscendentale Ich) mit Prädikaten versehen werden, die dem subjektiven empirischen Ich unmöglich zugeschrieben werden können. So nennt Kant das transscendentale Ich „stehend“, „identisch“, „unwandelbar“, „bleibend“ — Prädikate, die von Erfahrungsobjekten niemals ausgesagt werden können. So verstanden kann das transscendentale Ich weder mit dem empirischen Wesen des Bewusstseins (d. h. mit etwas Psychologischem) noch mit dem Wesen der objektiven Wirklichkeit (d. h. mit etwas Metaphysischem) identisch sein. Man kann dagegen sagen: Es ist das einzelne Bewusstsein, sofern es nicht empirisch ist, d. h. sofern es mit dem Begriffe des „Bewusstseins überhaupt“ übereinstimmt; und da das „Bewusstsein überhaupt“ lediglich ein wissenschaftlicher Begriff ist, und durchaus nichts bezeichnet, was objektiv existiert oder in der Erfahrung realiter zu finden ist, ist das transscendentale Ich auch eine blosser Abstraktion, das Werkzeug der Kantischen Erkenntnistheorie. So sieht man, dass die Methode Kants durchaus immanent ist, und sich innerhalb des Denkens, nicht psychologisch sondern rein erkenntnistheoretisch betrachtet, bewegt. Green wirft Kant vor,

dass er die Psychologie mit seiner Erkenntnistheorie verschlungen habe, aber die Betrachtung des Kantischen Gebrauches der Worte „möglich“ und „überhaupt“ sollte genügen, um diesen Vorwurf abzulehnen. Der Fehler Greens aber ist augenscheinlich derselbe, der bei Fichte zu finden ist: er bildet das transscendentale Ich zu einem transscendenten Ich um, damit er aus der Erkenntnistheorie eine Ontologie oder absolute Philosophie schaffen kann.

Und doch hat Green den Versuch gemacht, das individuelle subjektive Ich und das absolute Ich beides aufrecht zu halten. Zu diesem Zwecke braucht er das Bild eines Satzes, in welchem jedes Wort seine selbständige Bedeutung hat. Das Wort an und für sich bedeutet nicht das, was der Satz bedeutet; andererseits hat der Satz einen Sinn, der bei den einzelnen Wörtern nicht zu finden ist, einen Sinn, der doch zu gleicher Zeit den Sinn des einzelnen Wortes in sich fasst¹⁾. Ein ähnliches Verhältnis besteht zwischen dem absoluten Willen und dem individuellen Willen: Es geschieht nur vermöge des individuellen Willens, dass der absolute Wille sich geltend macht, und doch ist der individuelle Wille nicht der absolute Wille, sondern etwas an und für sich in gewissem Sinne Selbständiges. Wir können hier die Beweisführung Greens nicht eingehend besprechen; es genügt auf das Resultat seiner Untersuchung hinzudeuten: Er behauptet zwar, dass der Mensch von der äusseren Natur nicht abhängig ist, aber er kann ihn schliesslich nur als durch das Absolute bestimmt hinstellen: aber da nach Green diese Natur selber von dem absoluten geistigen Prinzip abhängig ist, ist die Individualität des einzelnen Willens ebenso sehr durch diese Erklärung gefährdet, als durch die Humesche, von Green im Interesse der Persönlichkeit so entschieden verworfene Ansicht der Naturbedingtheit desselben. Dies ist Green aber niemals klar gewesen, und er baut auf seine in-

¹⁾ Prol. to Ethics § 71. Der Fehlschluss in dieser Analogie ist augenscheinlich. Der Satz besteht nicht aus Wörtern: ein Satz hat keine Wörter in sich — wir scheiden die Wörter nur durch Abstraktion aus, und wenn ein Wort einmal aus dem Satze ausgezogen wird, dann besteht weder der Satz noch der Bestandteil des Satzes, den wir erst jetzt „ein Wort“ nennen dürfen. Das Herausziehen des Wortes ändert nicht nur den Satz, sondern auch das Wort. In dem Satze hat das Wort keine Bedeutung an und für sich. Erst dann, wenn der Satz zerstört worden ist, gewinnt das Wort eine selbständige Existenz. Und so auch bei dem Willen. Der individuelle Wille ist mit dem „spiritual Principle“ Greens unverträglich.

konsequenter Weise so genannte Freiheitslehre eine Ethik, deren Hauptaufgabe ist, eben durch diese Beseitigung des Determinismus die Verantwortlichkeit des Individuums zu sichern. Das naturgemässe Resultat der Unklarheit dieser Lehre ist eine Spaltung in den Reihen der englischen Neukantianer. Einige der Anhänger Greens wollen seine schwankende Freiheitslehre durchaus beibehalten (z. B. Fairbrother), während andere (z. B. Alexander) sie ausdrücklich verwerfen und einen konsequenten Determinismus vertreten.¹⁾

§ 3. Unter diesen konsequenten Idealisten ist F. H. Bradley als der jetzige Führer des Neukantianismus zu nennen, und in „Appearance and Reality“, dem bedeutendsten philosophischen Werke, das in England seit Greens „Prolegomena to Ethics“ erschienen ist, nimmt er die Lehre Greens auf, wo dieser sie fallen gelassen hat, und führt sie rücksichtslos zu ihren äussersten Ergebnissen. Man kann sagen, dass bei Bradley der englische Neukantianismus sich von der Lehre Kants völlig loslöst, und zwar in zwei Hauptpunkten, die als für die ganze Richtung des objektiven Idealismus kennzeichnend angesehen werden dürfen, nämlich: 1. die Ablehnung der erkenntnistheoretischen Methode; 2. der Aufbau einer Metaphysik, und zwar eines im Kantischen Sinne dogmatischen Idealismus. Diese zwei charakteristischen Sätze stehen augenscheinlich in sehr engem Zusammenhange mit einander, aber wir werden die Lehre Bradleys besser kennen lernen können, wenn wir die beiden zunächst auseinander halten.

§ 4. Erstens werden wir Bradleys Erkenntnislehre im Vergleich mit der Erkenntnistheorie Kants ins Auge fassen. Erinnern wir uns zunächst an die erkenntnistheoretische Methode im Allgemeinen. Locke sagt, dass er seinen Essay geschrieben hat, weil er überzeugt war, dass „it was necessary to examine our own abilities, and see what objects our understandings were or were not fitted to deal with“²⁾. Er untersuchte also die Gegenstände unserer Erkenntnis und den Sinn, in welchem wir unseren Sätzen Wahrheit zusprechen dürfen. Nicht anders wollte Hume die Grenze des menschlichen Verstandes untersuchen, um „the extent and force“ desselben klarzustellen und die Natur unserer

1) Vgl. meine Abhandlung: „Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England und ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen“ (Berlin, Reuther & Reichard, 1901), S. 77 ff.

2) Frasers „Locke“, S. XVI.

Ideen zu erklären¹⁾. Sein Verfahren, obgleich, wie dasjenige Lockes, vielfach durch eine überwiegend psychologische Behandlungsweise behindert, ist erkenntnistheoretisch. Er will zeigen, dass unsere Erkenntnis nur dann gültig ist, wenn sie sich zwischen bestimmten Grenzen bewegt. Und so auch bei Kant, der fragt: In welchem Sinne sind wir von Gegenständen unseres Denkens zu sprechen berechtigt? Kommt unseren Sätzen überhaupt Wahrheit zu? Wenn so, in wie fern, und was ist das Kriterium der Wahrheit? Und seine Antwort auf diese Fragen giebt uns: 1. der Satz des Dings-an-sich, des transscendentalen, nicht transscendenten Objekts der Erfahrung, welchem das Denken selbst eine Form giebt; 2. der Satz der objektiven Gültigkeit der Erfahrungsurteile; 3. der Satz der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes. Wir bemerken gleich, dass diese Sätze aus lauter erkenntnistheoretischen Begriffen bestehen.

Nun wenden wir uns Bradley zu. Von vorneherein stellt er sich die Aufgabe, das Erkenntnisvermögen zu üben statt zu prüfen²⁾: die Wirklichkeit selber zu untersuchen statt die Möglichkeit jenes Untersuchens³⁾: also, ein Kriterium der Wirklichkeit zu entdecken und nicht ein Kriterium der Wahrheit⁴⁾. Zu bedauern ist, dass Bradley nie merken lässt, dass er den erkenntnistheoretischen Standpunkt verstanden hat. Wenn er gesagt hätte: „Die Erkenntnistheorie hat ihre Berechtigung, aber die Metaphysik ist auch zu verteidigen, und diese will ich treiben, während ich die Erkenntnistheorie Anderen überlasse“, könnten wir seinen Standpunkt verständlich finden, wenn wir auch seiner Metaphysik keine wissenschaftliche Bedeutung zuschreiben würden. Aber dies ist sein Verfahren nicht. Statt die Erkenntnistheorie streng bei Seite zu lassen, nimmt er ihre Lehre auf und behandelt sie als eine Metaphysik. Ein Beispiel wird dies anschaulich machen. Kein Begriff der Kantischen Lehre ist wichtiger und zugleich mehr ausdrücklich von erkenntnistheoretischer und nicht metaphysischer Bedeutung, als der des Dings-an-sich. Ohne diesen Begriff beizubehalten, kann man die Kantische Epistemologie gar nicht verstehen, und umgekehrt, ohne den erkenntnistheoretischen Standpunkt eingenommen zu haben, kann man den Begriff des Dings-

1) *Traité*, Introduction.

2) *Appearance and Reality*, Introduction.

3) *Loc. cit.* Chap. XIII.

4) *Ibid.*

an-sich nicht verwerten. Und doch ist in Betreff dieses Begriffs nichts gewöhnlicher als das Begehen eines dieser beiden Fehler: entweder verwirft man (wie Fichte es gethan hat) das Ding-an-sich und will doch die Erkenntnistheorie beibehalten; oder man verlässt den erkenntnistheoretischen Standpunkt, indem man das Ding-an-sich hypostasiert (wie das von Spencer geschehen ist). Freilich gerade einen von diesen beiden Fehlern hat Bradley nicht gemacht, aber (und dies scheint noch schlimmer zu sein, denn es verrät ein mangelhaftes Verständnis für die Kantische Lehre, indem sie mit einer anderen verwechselt wird) er hat das hypostasierte Ding-an-sich für den (erkenntnistheoretischen) Begriff Kants angesehen. So identifiziert er das Ding-an-sich mit dem Unerkennbaren Spencers, und indem er diesen selbstgeschaffenen Strohmann besiegt, will er als erfolgreicher Gegner Kants angesehen werden¹⁾. Es lohnt sich also kaum, auf Bradleys Kritik des vermeintlichen Dings-an-sich hier weiter einzugehen. Wie er selbst in einem anderen Zusammenhange gesagt hat, „the best that can be said of its pretensions is that they are ridiculous“.

Die Verwerfung des erkenntnistheoretischen Begriffs des Dings-an-sich, mithin des erkenntnistheoretischen Standpunktes (und diese erfolgt trotz der missverständlichen Auffassung jenes Begriffs) bringt mit sich das Verkennen des Objekt-Subjekt-Verhältnisses. Nach Kant ist die Erkenntnis im letzten Grunde weder rein objektiv noch rein subjektiv, sondern eine Einheit, in welcher neben dem Subjektiven ein Bewusstsein von Empfindung, d. h. von etwas Objektivem, einem Nicht-Ich, besteht. Es ist bekannt, dass Fichte infolge seiner Verwerfung des Dings-an-sich, dieses Nicht-Ich als von dem Ich durch die „absolute Thesis“ gesetzt erklärte. Bei Bradley ist das Verfahren noch radikaler. Da er das Nicht-Ich als nicht im Bewusstsein gegeben leugnet, lässt er konsequenter Weise auch das Ich selber verschwinden. Die Folge hiervon ist bemerkenswert; denn da das Ding-an-sich nicht mehr besteht, und kein Ich da ist, ein Nicht-Ich vorzustellen, muss die Erkenntnis einfach als gegenstandslos hingestellt werden: d. h. statt der von Kant betonten Übereinstimmung des Begriffes mit seinem Gegenstande, ist bei Bradley die Selbstübereinstimmung des Begriffes das Kriterium seiner Wahrheit²⁾. Die Trag-

¹⁾ Op. cit. Chap. XIII.

²⁾ „Ultimate reality is such that it does not contradict itself: here is an absolute criterion“. Op. cit. Chap. XIII. p. 136. Chap. XXIV stellt dasselbe Kriterium als Kriterium der Wahrheit auf.

weite dieser Auffassung des Kriteriums der Wahrheit ist nicht zu verkennen, besonders wenn man bedenkt, dass Bradley das Kriterium nur nebensächlich als Kriterium der Wahrheit hinstellt, denn für ihn ist es in erster Linie ein Kriterium der Wirklichkeit. Nach Bradley ist die Wahrheit selber noch nicht vollständig wirklich; denn wenn sie durch das Kriterium der Wirklichkeit geprüft wird, stellt sie sich als bloße Erscheinung heraus. Wahrheit nämlich ist das Bestreben, mittels des Urteils die Wirklichkeit zu erfassen — und zwar ein nie völlig erfolgreiches Bestreben. Die Wahrheit ist der Versuch, die Erscheinungen immer von Neuem so zu ordnen, dass sie frei von Selbstwidersprüchen sind. Dieses Ziel kann nur erreicht werden, indem ein neuer Selbstwiderspruch veranlasst wird, oder indem die Funktion der Wahrheit (d. h. der Umordnung des Gegebenen) selber durch die Aufhebung der Unterschiede in dem Gegebenen aufgehoben wird. Mit anderen Worten, die Wahrheit strebt nach der Identität zwischen Denken und Sein, und sobald sie zu diesem gelangen würde, müsste sie selber aufhören und in die Wirklichkeit übergehen. Aber so weit bringt sie ihr Geschäft nie. Es besteht immer ein unaufgehobener Unterschied zwischen dem Subjekte und dem Prädikate, ein Unterschied, welcher, so lange er besteht, ein Misslingen des Denkens bezeugt, welcher aber, wenn aufgehoben, das besondere Wesen des Denkens völlig zerstören würde¹⁾. Hier haben wir das Bradleysche Gegenstück zur Kantischen Erkenntnistheorie, und sein Subjekt und Prädikat (in dieser Beziehung) sind in der letzten Analyse das Ich und Nicht-Ich oder Ding-an-sich des Kritikers. Aber nachdem er schon das Nicht-Ich prinzipiell geleugnet hat, kann er diesen Dualismus nicht als wirklich ansehen; denn derselbe widerspricht seinem Kriterium der Wirklichkeit: man kann einen Dualismus nicht ohne Selbstwiderspruch denken: also kann kein Dualismus wirklich sein. So hebt er den Dualismus auf, indem er die Wahrheit als bloße Erscheinung, als nur eine Stufe der Wirklichkeit hinstellt. Hier kommt der Gegensatz zwischen dem metaphysischen und dem erkenntnistheoretischen Verfahren zum allerklarsten Ausdruck: der Erkenntnistheoretiker fragt: Wie können wir unsere Erkenntnis wissenschaftlich beschreiben? Die Antwort lautet: Die Erkenntnis können wir nur dann beschreiben, wenn wir von zwei Elementen sprechen; es kommt gar nicht darauf an, ob wir diese

¹⁾ Op. cit. Chap. XV.

Elemente Objekt und Subjekt, oder Ding-an-sich und Ich, oder Prädikat und Subjekt nennen; Thatsache ist, dass (wie Bradley selber zugiebt) Erkenntnis ohne diese Doppelheit nicht wissenschaftlich zu beschreiben (mithin zu erklären) ist, da sie ohne diese Doppelheit niemals zu Stande kommt. Sie ist ein Prozess, in welchem immer wieder ein Doppeltes gefunden wird. Und so begnügt sich der Erkenntnistheoretiker mit der Beschreibung dieser letzten Elemente des Denkprozesses in ihrem Zusammenhange. Aber damit kann der Metaphysiker niemals zufrieden sein; denn die Metaphysik ist keine Wissenschaft und will keine wissenschaftliche Beschreibung der Thatsachen geben. Sie muss weiter gehen, und bei Bradley thut sie den Schritt, der in der Aufhebung des Unterschiedes dieser beiden letzten Elemente des Denkprozesses besteht. Die Wirklichkeit, meint er, muss selbstübereinstimmend sein; aber das Denken ist nicht selbstübereinstimmend; also ist das Denken nicht wirklich: es ist blosser Erscheinung und besteht nicht in dem von der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie beschriebenen Prozesse, sondern in etwas Anderem.

§ 5. So kommen wir zum zweiten Hauptbestandteile der Bradleyschen Lehre — dem Aufbau einer Metaphysik. Nachdem er die Lockesche und Humesche Lehre wie die Kantische verworfen hat, will er sich rechtfertigen durch die Aufstellung einer positiven Theorie der Wirklichkeit. In seiner Untersuchung hatte er nicht nur den Begriff der Wahrheit, sondern auch alle anderen letzten Begriffe der Philosophie als Erscheinungen hingestellt — Substanz und Eigenschaft¹⁾, Qualität und Relation²⁾, Raum und Zeit³⁾, Bewegung⁴⁾, Kausalität⁵⁾, Aktivität⁶⁾, das Ding⁷⁾, das Ich⁸⁾ — bis er zu einem durchaus skeptischen Resultate gekommen zu sein schien. Und doch will er seine Lehre als positiv und nicht nur negativ darstellen. Er sucht eine Wirklichkeit, und giebt zu, dass er, um seine negative Beweisführung zu bestätigen, oder sogar um ihr Gültigkeit zu verleihen, auch einen positiven

1) Op. cit. Chap. II.

2) Ibid. Chaps. I & II.

3) Ibid. Chap. IV.

4) Ibid. Chap. V.

5) Ibid. Chap. VI.

6) Ibid. Chap. VII.

7) Ibid. Chaps. VIII & XII.

8) Ibid. Chaps. IX & X.

Grund dafür finden muss. Und diesen findet er in der Lehre vom oben erwähnten „Etwas Anderen“, in der Lehre der mit sich selbst übereinstimmenden Wirklichkeit, durch welche der Dualismus der Erkenntnis aufgehoben wird.

William James nennt die Metaphysik „an unusually obstinate attempt to think clearly and consistently“¹⁾, und in dieser Ansicht scheint Bradley mit dem Psychologen übereinzustimmen²⁾. Hier zeigt sich das Verhältnis der Metaphysik zur Wissenschaft in der frappantesten Weise. Die Wissenschaft will das Gegebene denken — die Erfahrung nachdenken; die Metaphysik will überhaupt konsequent denken, und da die Erfahrung, wie Bradley mit bewunderungswürdiger Folgerichtigkeit immerzu nachweist, nicht konsequent gegeben ist, muss man wählen, ob man Metaphysik oder Wissenschaft treiben will. Eine wissenschaftliche Metaphysik (wenn man von Metaphysik im Bradleyschen Sinne spricht) ist eine *contradictio in adiecto*: denn wenn man das Gegebene denken will, kann man nur verlangen, dass der gebrauchten Methode Konsequenz zugesprochen werden soll — die Resultate sind nicht als konsequent, d. h. selbstübereinstimmend von vornherein vorauszusetzen und zu erwarten; und wenn man unter allen Umständen konsequent denken will, d. h. wenn man nur konsequente Ergebnisse des Denkens als berechtigt anerkennen will, muss man die ganze Erfahrung, so wie sie gegeben ist, auf Grund ihrer Inkonsequenz verwerfen. Man kann es vielleicht als letztes Ziel der Wissenschaft hinstellen, das Gegebene konsequent zu denken; aber dies ist nicht ihr unmittelbares Ziel, und wenn sie es einmal erreicht hat, hat sie das Problem der Metaphysik gelöst. Aber dann wird die Metaphysik selbst nicht mehr bestehen, da die Wissenschaft ihrerseits das Ziel des konsequenten Denkens schon erreicht haben würde.

Also ist die völlige Konsequenz Bradleys darin anzuerkennen, dass er das ganze Gegebene verwirft — Kausalität, Raum und Zeit, das Ich u. s. w. — und alle Erfahrung als blosser Erscheinung und nicht als Wirklichkeit hinstellt. Und das scheint uns der logische Enderfolg seiner Metaphysik zu sein. Diese kann konsequent kein anderes Resultat haben als die Verwerfung der Erfahrung. Und doch will Bradley eine positive Lehre aufstellen,

¹⁾ Textbook of Psychology, p. 461.

²⁾ Appearance and Reality, Introduction.

und er versucht sogar, alles das, was er als bloße Erscheinung hingestellt hat, in einem gewissen Sinne wieder als wirklich zu erweisen. Die vernichtende Kritik seines ersten Buches wird durch ein wiederaufbauendes Verfahren im zweiten Buch ersetzt. Wie ist dies möglich? Durch die Anwendung desselben Kriteriums, das Bradley gebraucht hat, um die Erfahrung zu untersuchen, und welches das Resultat gehabt hat, diese als Erscheinung aufzufassen. Das Kriterium der Wirklichkeit, durch dessen Anwendung die Erfahrung sich als unreal herausgestellt hatte, ist allein fähig, das Wesen der Wirklichkeit zu bestimmen: und dies behauptet, dass die Wirklichkeit allein demjenigen zukommt, das mit sich selbst in Übereinstimmung steht¹⁾. Aber was kann dies noch bedeuten, wenn man die ganze Erfahrung schon als Erscheinung erklärt hat? ist es nicht ein leeres Schema, das der Natur der Sache nach gar keinen Inhalt haben kann? ist es nicht das Unerkennbare Spencers, das wir nicht einmal zu nennen berechtigt sind? Keineswegs. Das Kriterium, meint Bradley, leugnet die Existenz einer Erfahrung nicht: es leugnet nur die Inkonsequenz dieser Erfahrung, und damit alle Erfahrung als gegeben. Es leugnet die Inkonsequenz und behauptet eben damit die Konsequenz. Das Kriterium sagt, dass, wie auch die Erscheinungen dem widersprechen mögen, die Wirklichkeit konsequent sein muss. Und die Wirklichkeit wäre nicht konsequent (selbstübereinstimmend), wenn sie nicht alles Phänomenale in sich enthielte²⁾. Aller Erscheinung muss also doch ein gewisser Grad Wirklichkeit zukommen. Ferner muss die Wirklichkeit einheitlich sein³⁾. Eine Mehrheit von Realen ist undenkbar, denn „we cannot maintain a plurality save as dependent on the relations in which it stands. Or if desiring to save relations we fall back on the diversity given in feeling, the result is the same. The plurality then seeks to become merely an integral aspect in a single substantial unity, and the reals have vanished“⁴⁾. Und nun thut Bradley den letzten Schritt dieser positiven Beweisführung; alles was nachher kommt, ist bloße Erweiterung und Ausarbeitung desselben, und hängt in der letzten Analyse von ihm ab: nämlich, Bradley nennt diese von ihm entdeckte einheitliche selbstübereinstimmende Wirklichkeit

1) Op. cit. p. 137.

2) Ibid. Chaps. XII & XIII (p. 140).

3) Ibid. p. 141.

4) Ibid. p. 143.

„sentient experience“. Diese „sentient experience“ ist innere Erfahrung, soweit man von der Beschränktheit dieser (als in einem individuellen Bewusstsein gegeben) abstrahiert, und ihr einen absoluten Wert beilegt. D. h. es giebt kein wahrhaft reales Wesen und keine reale Thatsache, abgesehen von dem, was gewöhnlich psychische Existenz genannt wird¹⁾.

Die Beweisführung an diesem, dem wichtigsten Punkte könnte nicht einfacher sein, als sie ist: sie ist ein blosses ipse dixit, eine dogmatische Aufstellung, die in ihrer schlichten, man möchte sagen, nackten Plumpheit kaum zu überbieten ist. Wenn Bradley diesen Satz irgendwie epistemologisch bedingt hätte, wäre er vielleicht verständlich. Das aber thut er nicht. „Feeling, thought and volition (any groups under which we class psychological phenomena) are all the material of existence, and there is no other material, actual or even possible“. Mit diesem Satz nimmt Bradley die Idee der Substanz wieder auf. Ob er sie so nennt oder nicht, kommt nicht in Betracht. Er hat alles, was existiert, als eine in der Erfahrung nur teilweise vorhandene, durch die Erfahrung nicht als solche gegebene psychische Wirklichkeit hingestellt, und eben damit einfach eine geistige Substanz gelehrt. Und in der That kann man die Lehre Bradleys derjenigen Berkeleys sehr ähnlich finden. Man hat bloss an den Satz des Philonous im dritten Dialoge Berkeleys zu denken: „I know that nothing inconsistent can exist, and that the existence of matter implies an inconsistency. Further, I know what I mean when I affirm that there is a spiritual substance, or support of ideas, that is, that a spirit knows and perceives ideas“. Freilich würde Bradley seine „sentient experience“ nicht für eine „spiritual substance or support of ideas“ erklären — dies ist aber bloss eine Sache der Terminologie, und es leuchtet gar nicht ein, warum Bradley sich der Terminologie Berkeleys nicht bedienen will. Wenn die „sentient experience“, eventuell das Absolute, die einzige und einheitliche Wirklichkeit ist, und unseren Vorstellungen volle Wirklichkeit nicht zukommt, sondern nur ein Grad der Wirklichkeit infolge des Raumes, den sie in der Wirklichkeit einnehmen, konnte man sie ebenso treffend als „support“ dieser Vorstellungen bezeichnen. Der Parallelismus zwischen Berkeley und Bradley ist also der: bei Beiden ist das Kriterium der Wirklichkeit die Kon-

¹⁾ Ibid. p. 144.

sequenz oder Selbstübereinstimmung; beide verwerfen die Materie, weil sie nicht konsequent gedacht werden kann; beiden ist die Wirklichkeit geistiger Natur; Berkeley nennt diese Wirklichkeit „spiritual substance“ und eventuell „Gott“, Bradley „sentient experience“ und eventuell „the Absolute“: der Inhalt dieser Bezeichnungen ist aber in beiden Fällen derselbe. Doch ist einer der Hauptsätze Berkeleys (*esse est percipi*)¹⁾ bei Bradley nicht zu finden, denn er unterscheidet zwischen Denken und Sein. Das Denken sei bloss ein Teil der „sentient experience“ oder des Seins. Dies haben wir bei der Besprechung von Bradleys Erkenntnislehre gesehen, wo er die volle Wirklichkeit der Wahrheit leugnete. „Sentient experience“ enthält sowohl Gefühl und Willen wie Denken.

Es ist augenscheinlich, dass diese Metaphysik eben so weit wie die Bradleysche Erkenntnislehre von der Lehre Kants abweicht. Bradley darf sogar an die Seite Berkeleys als der echte Typus des dogmatischen Idealisten (im Sinne Kants) gestellt werden. Kant unterscheidet bekanntlich zwischen dem dogmatischen und dem transscendentalen Idealisten. Der Unterschied zwischen diesen beiden ist prinzipiell derselbe, den wir bei der Besprechung des Kriteriums der Wahrheit gefunden haben: der dogmatische Idealist ist derjenige, der über die Grenzen der Erkenntnis, die die Erkenntnistheorie gezogen hat, hinaus geht und Lehrsätze über die substantielle Wirklichkeit resp. Unwirklichkeit der Gegenstände (an sich) der Erkenntnis aufstellt; der transscendentale Idealist dagegen ist derjenige, der immer innerhalb jener Grenzen sich im Denken bewegt, und darauf verzichtet, Urteile über solche Gegenstände zu fällen, welche die Erkenntnistheorie schon in das Jenseits unserer Erkenntnis verwiesen hat²⁾. Demnach tritt Berkeley als dogmatischer Idealist hervor, indem er „den Raum, mit allen Dingen, welchen er als unabtrennbare Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei, und darum auch die Dinge im Raum für blosser Einbildungen erklärt“³⁾. Bradley wird dogmatischer Idealist, indem er der „sentient ex-

1) Wenn Berkeley unter „percipi“ alle psychischen Vorgänge verstand (was sehr zweifelhaft ist), stimmt Bradley mit ihm auch hier überein.

2) Vgl. Kr. d. r. V. (Kehrbachs Ausgabe), S. 311 folg. und S. 401 folg. Ferner Prolegomena § 13. Anmerkung II.

3) Kr. d. r. V., S. 208.

perience“ eine substantielle Bedeutung zuschreibt, oder, wie er selber es ausdrückt, sie auf Grund seines Kriteriums der Selbstübereinstimmung als die einzige Wirklichkeit hinstellt.

Wie gesagt, ist mit dieser Identification von „sentient experience“ mit der Wirklichkeit die Möglichkeit gegeben, alle schon als Erscheinung verworfene Erfahrung wieder als in einem gewissen Sinne wirklich aufzunehmen. Denn nichts kann ausserhalb der Wirklichkeit liegen: alles was ist, ist wirklich. Dies scheint zunächst mit dem Kriterium der Selbstübereinstimmung gar nicht übereinzustimmen. Bradley hat schon gezeigt, dass alle Erfahrung blosse Erscheinung und nicht Wirklichkeit sei; nun erklärt er alle Erscheinung doch für wirklich, und zwar ist er durch sein Kriterium der Selbstübereinstimmung zu diesem Paradoxon getrieben. Er will es aber nicht als Paradoxon ansehen, und giebt ihm den Schein der Konsequenz, indem er von Stufen der Wirklichkeit redet¹⁾. Dem Absoluten allein, meint er, kommt volle Wirklichkeit zu, die einzelnen Momente der Erfahrung sind nur „mehr oder weniger“ wirklich. Dies ist nur eine der Redensarten, durch welche Bradley über die Schwierigkeiten seines Paradoxons hinweg zu gleiten sucht. In derselben Weise unterscheidet er auch zwischen dem, was das Absolute hat, und dem, was es ist: „You may affirm that the Absolute has ugliness and error and evil, since it owns the provinces in which these features are partial elements. But to assert that it is one of its own fragmentary and dependent details would be inadmissible“²⁾. Und doch betont Bradley überall, dass das Absolute alle „sentient experience“ und nur „sentient experience“ ist, und dass aller Erscheinung die Wirklichkeit zukommt. Um diesen Punkt noch anschaulicher zu machen, werden wir das Verfahren Bradleys, durch welches er verschiedenen Momenten der Erfahrung ihre Stellung in der Wirklichkeit zuweist, klarzulegen versuchen. Fassen wir beispielsweise seine Behandlung des Schmerzes ins Auge³⁾. Zweierlei Voraussetzungen werden gemacht: 1. die Wirklichkeit ist eine harmonische Einheit (nach dem Kriterium der Selbstübereinstimmung); 2. der Schmerz existiert. Die Frage ist, wie kann

1) Appearance and Reality, Chap. XXIV. Ferner pp. 487. 496. Vgl. „Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England“ u. s. w. §§ 34. 35.

2) Op. cit., pp. 488—9.

3) Op. cit., p. 198 folg.

die Existenz des Schmerzes mit der Harmonie der einheitlichen Wirklichkeit konsequent gedacht werden? Und dies löst sich in die engere Frage auf: ob die Schmerzlichkeit („painfulness“) des Schmerzes in einer höheren Einheit verschwinden, oder aufgehoben werden kann? Wenn dies geschehen kann, wird der Schmerz als Ganzes betrachtet („considered as a whole“)¹⁾ aufgehört haben, Schmerz zu sein. Nun zieht Bradley die Erfahrung in so fern in Betracht, dass er vom psychologischen Standpunkte aus behauptet, es sei möglich, eine Bilanz zu Gunsten des Überwiegens der Lust aufzustellen. Also ist kein positiver Grund gegen die Annahme vorhanden, dass die Schmerzlichkeit des Schmerzes im Absoluten verschwindet. Andererseits, kraft des allgemeinen Prinzips der harmonischen Einheit der Wirklichkeit muss der Schmerz in dieser Weise aufgehoben sein. Demgemäss lautet die Beweisführung: Es giebt eine empirische Möglichkeit des Verschwindens des schmerzlichen Wesens des Schmerzes, trotz seiner unzweifelhaften Existenz, in dem Absoluten; nach dem Prinzip der Selbstübereinstimmung muss dieses Verschwinden real sein; also ist es real. („For what may be, if it also must be, assuredly is“).

Dieses eine Beispiel des beständigen Verfahrens Bradleys²⁾ zeigt in klarster Weise das Wesen der oben besprochenen metaphysischen Denkart. Der Metaphysiker (im Sinne Bradleys) will nicht Wissenschaft treiben, sondern etwas Anderes. Der Mann der Wissenschaft will die Erfahrung nachdenken — will das Reale entdecken: er will nicht das Reale zwingen, sich in seine Denkformeln hineinzufügen, sondern *parendo vincere*. Der Metaphysiker dagegen will konsequent denken: das Wichtige ist die Form des Denkens — die Konsequenz. Schon durch die Annahme dieses Kriteriums der Selbstübereinstimmung oder der Konsequenz hat er der Realität ein Ideal aufgezwungen. Denn ob das Reale im letzten Grunde konsequent ist oder nicht, ist erst dann zu erkennen, wenn wir dasselbe bis ans Ende erforscht haben. Bis dahin aber kann der Metaphysiker nicht warten — er tritt mit seinem Kriterium, seinem Ideal hervor und fordert das Reale auf, mit demselben übereinzustimmen. Das Reale schweigt natürlich, und da also keine Antwort gegeben wird, und so sein Satz unwidersprochen bleibt, meint der Metaphysiker (wenigstens

¹⁾ Wiederum eine Redensart, um das Paradoxon zu verschleiern. Vgl. den Gebrauch der Phrase „in the main“, p. 199.

²⁾ Vgl. *Op. cit.*, pp. 196, 199, 201, 202, 240 u. A.

dieser¹⁾ meint es), dass das Reale mit ihm übereinstimmt, und er stellt sein Kriterium als Kriterium der Wirklichkeit hin. Diese Denkart hat den Grundfehler der Scholastik in sich — sie verkennt nämlich den eigentümlichen Charakter des Ideals und verwechselt infolgedessen das „ens realissimum“ mit dem „ens perfectissimum“²⁾.

§ 6. Es leuchtet gleich ein, wie sehr dem Kantischen Geiste dieser sogenannte Neukantianismus Bradleys zuwider ist. Wir dürfen aber eine Bemerkung hinzufügen, um diesen Grundunterschied der beiden Richtungen noch deutlicher hervortreten zu lassen. Bradleys Methode ist die: er stellt ein Ideal auf, und zwar das des konsequenten Denkens. Dieses Ideal sieht er mit einer Art Verehrung, man könnte fast sagen mit Anbetung, an, und stellt es schliesslich als alleingültiges Erklärungsprinzip der Wirklichkeit hin. Nun, wenn es überhaupt die Rolle eines Ideals wäre, ein solches Prinzip zu liefern, so könnte man doch schwerlich das Eine Ideal mit völlig unmotiviertem Ausschluss aller anderen zu diesem Zwecke annehmen. Aber selbst hiervon abgesehen, sieht man sofort, wie verschieden die Kantische Methode ist. Das Ideal tritt bei Kant ebenso stark hervor, wie bei Bradley, und seine Verehrung dafür ist beinahe die einzige Begeisterung, die das contemplative Leben des Königsberger Professors zu zeigen hat. Das grosse Ideal Kants ist freilich nicht ein Ideal des blossen Denkens³⁾, wie das Bradleysche — es ist ein Ideal des praktischen Lebens, und zwar das moralische Gesetz. Aber Kant will es ebenso wenig wie sein Ideal der Schönheit oder der Wahrheit zum Erklärungsprinzip des Universums machen. Sein Verfahren ist, was die praktische Vernunft betrifft, dasselbe wie bei der Behandlung der theoretischen Vernunft: seine Methode ist immanent (transscendental) nicht transscendent. Er will Wissenschaft treiben, nicht Metaphysik, und so will er innerhalb des Gebietes der praktischen Vernunft bleiben, und die Thatsachen des moralischen Lebens schildern und, soweit wie möglich, typisch feststellen. Die Begriffe, die er in seiner Ethik gebraucht, entbehren

¹⁾ Es giebt natürlich Metaphysiker, die nicht in einer in diesem Sinne dogmatischen Weise verfahren.

²⁾ Trotz seiner Polemik gegen diese Verwechslung. Op. cit. p. 155.

³⁾ Kr. d. r. V., S. 452.

allen metaphysischen Wert ¹⁾ — sie sind nur innerhalb des Reiches des moralischen Handelns gültig und haben nur dann einen Sinn, wenn man sie von diesem erkenntnistheoretischen Standpunkte aus betrachtet. Dies ist die Bedeutung der Kantischen Lehre der Willensfreiheit, des moralischen Gesetzes, der Pflicht und sämtlicher theologischer Ideen. Und dies alles heisst einfach, dass Kant mit Bewusstsein das Ideale und nicht das Reale behandelt. Er erkennt die Thatsache an, dass innerhalb der Grenzen unserer Erkenntnis das Ideale und das Reale sich keineswegs decken. Ganz anders ist es bei Bradley. Ihm ist das einzige Reale das logische Ideal. Und bei Bradley ist diese Thatsache um so merkwürdiger, da er selber gegen die Erhebung des moralischen Ideals zum Erklärungsprinzip der Wirklichkeit polemisiert. Er meint, das moralische Ideal sei für den Thatbestand der Wirklichkeit keineswegs bestimmend — im Gegenteil, es sei der Unterschied zwischen dem Sollen und dem Sein, der das Bestehen des ersteren ermöglicht ²⁾. Er behauptet aber, dass die Metaphysik das Sein untersucht, und so sei ihre Funktion von derjenigen der Ethik gänzlich verschieden, und demgemäss sei sie im Stande, der Ethik zu erklären, was wirklich ist. Dagegen kann die Ethik gar nichts über das Wesen des Seins aussprechen. Die Ethik „must not dictate as to what facts are, while it refuses to admit dictation as to what they should be“ ³⁾. Wir haben aber schon gesehen, dass das Verfahren Bradleys nichts weniger als eine Entdeckung der Wirklichkeit ist. Im Gegenteil, es ist der Versuch, der Wirklichkeit ein Ideal, ein Sollen aufzuzwingen. Er sagt nicht, „die Erfahrung lehrt uns, dass die Wirklichkeit konsequent ist“, sondern „die Erfahrung ist gar nicht konsequent, sie ist sogar widerspruchsvoll, und infolge dessen muss sie verworfen werden. Also, die Wirklichkeit soll mit meinem Ideal übereinstimmen“. Das ist der Sinn der Lehre von der Selbstübereinstimmung: das einzige Reale ist das logische Ideal. Und dieser Satz drückt keine Erkenntnis aus, sondern einen Glauben, und dieser Glaube enthält ein Dogma, das eben so schwer konsequent zu denken ist wie die orthodoxe

1) „Der Gegenstand einer blossen transscendentalen Idee ist etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich diese Idee ganz notwendig in der Vernunft nach ihren ursprünglichen Gesetzen erzeugt worden“. — Kr. d. r. V., S. 291. Vgl. Vorrede zur Kr. d. pr. V.

2) Appearance and Reality, Chap. XXV.

3) Ibid., p. 154.

Trinitätslehre der Kirche — nämlich das Dogma der Stufen der Wirklichkeit, das Paradoxon des objektiven Idealismus.

§ 7. Und freilich ist die hier angedeutete Ähnlichkeit zwischen dieser Metaphysik und einer religiösen Lehre keineswegs eine zufällige oder willkürliche. Im Gegenteil, wenn man sich zu der Religionslehre Bradleys wendet, findet man eine merkwürdige Übereinstimmung (in gewissen Hinsichten) zwischen der da gegebenen Schilderung des Wesens der Religion und der oben gezeigten Bewegung des metaphysischen Denkens Bradleys. Fassen wir diese Religionslehre kurz zusammen¹⁾: Hier wie überall entwickelt Bradley seine Theorie mittels des Kriteriums der Wirklichkeit, und um zu der Religion zu gelangen, wendet er dasselbe erst auf die Moral an.

Moralität ist, wie jede andere menschliche Vortrefflichkeit, ein Gut, und gehört zu derselben Gattung wie Schönheit, Kraft und sogar Glück. Das Gute ist die Verwirklichung eines wünschenswerten idealen Inhalts in der Existenz. Nun ist es eine Forderung der Moralität, dass das Gute zu jeder Zeit und überall zu finden sei. Es darf keine Ausnahme geben und keinen Zweifel betreffs der Natur dessen, was da ist: es muss als das Gute anerkannt werden. Das Böse muss abgeschafft und durch völlige Harmonie ersetzt werden. Diese Forderung ist aber selbstwidersprechend. Denn, dass das Böse abgeschafft werden soll, setzt voraus, dass es schon da ist: und wenn das Böse nicht da wäre, dann wäre die Forderung selber Illusion. Also muss es einen Gegensatz zwischen der Realität und dem Guten geben. Demgemäss ist die Moralität nicht absolut wirklich, und ihre Forderung geht über sich selbst hinaus und führt zu einer höheren Form des Guten, einer Form, welche im Stande ist, den Selbstwiderspruch der Moralität zu beseitigen und völlige Harmonie einzuführen. Diese höhere Form der Wirklichkeit, zu der die Moralität treibt, ist die Religion. Und nun fragt Bradley: In wie fern ist der Religion Wirklichkeit zuzuschreiben? Die Antwort lautet hier wie überall: Ihre Wirklichkeit ist eine beschränkte, denn die Religion ist nicht selbstübereinstimmend. Durch die Forderungen der Moralität getrieben, löst sie sich von der Aufgabe los, alles gut zu machen und behauptet, dass alles gut ist. Sie leugnet das Böse, indem sie alles unter einen vollkommenen Willen stellt. Der

¹⁾ Appearance and Reality, Chap. XXV.

Hauptfaktor der Religion ist der Glaube und, in der That, ein Glaubenmachen; er beruht auf der Existenz des Vollkommenen — und doch ist die Religion nur des Bösen wegen da! Und so schwankt die Religion zwischen zwei Abgründen: der moralischen Pflicht, über die Moral hinauszugehen, und der religiösen Pflicht, moralisch zu bleiben. So hat endlich die Moralität zur Leugnung des Bösen geführt — d. h.: sie hat eine neue Pflicht auferlegt, die religiöse Pflicht, welche als die moralische Pflicht, nicht moralisch zu sein, bezeichnet werden kann.

Dieser Widerspruch kann theologisch so dargestellt werden: Gott muss entweder in Beziehung zu den Menschen stehen, oder nicht. In Beziehung stehend ist Gott bedingt — aber als Gott kann er nicht bedingt sein. Und wenn er als ausser Beziehung stehend angesehen wird, verliert er alle religiöse Gültigkeit. Er wird ein blosses Abstraktes, ein Absolutes, ohne konkrete Eigenschaften — und mit einem solchen Gott hört alle Religion auf. Die Religion schwankt also zwischen einem sog. philosophischen Gott, der unerkennbar ist, und einer gefühlserregenden Persönlichkeit, die nur für das Subjekt da ist und keine objektive Gültigkeit besitzen kann.

Der Parallelismus zwischen dieser Religionslehre und der Metaphysik Bradleys ist auffallend. Auf der einen Seite sind zu merken: 1. Widerspruch zwischen den Ansprüchen der Moralität und der Erfahrung; 2. Fortschritt von Moralität zu Religion, welcher in der Leugnung dieses Widerspruches besteht; 3. Auflösung der Religion, die durch das Kriterium der Wirklichkeit als Erscheinung hingestellt wird, in das Absolute.

Auf der anderen Seite finden wir: 1. Widerspruch zwischen den Ansprüchen des Denkens und der Erfahrung; 2. Fortschritt vom wissenschaftlichen Denken zur Metaphysik, welcher in der Leugnung dieses Widerspruches besteht; 3. Auflösung der Metaphysik (durch das Kriterium der als Erscheinung und nicht Wirklichkeit hingestellten Wirklichkeit) in das Absolute¹⁾. Der Prozess ist in beiden Fällen derselbe, die Veranlassung des Prozesses ist aber, wegen der Verschiedenheit des Inhaltes, verschieden. Denn, meint Bradley, die Religion ist Sache des Gefühls²⁾, die Meta-

¹⁾ Op. cit. Chap. XXVI.

²⁾ Op. cit., p. 438 Note.

physik dagegen Sache des Denkens. In der Religion gipfelt alle Gefühlserscheinung in einer Form, der ein möglichst hoher Grad von Wirklichkeit als Gefühl zukommt; in der Metaphysik gipfelt alle Denkerscheinung in einer Form, der ein möglichst hoher Grad von Wirklichkeit als Denken zukommt. Keine von diesen beiden Formen hat volle Realität, und keine von beiden steht über der andern, weil sie mehr Wirklichkeit enthielte.

Aber hier müssen wir fragen: Besteht in der That diese Verschiedenheit des Inhaltes der Religion und der Metaphysik bei Bradley? Gewiss meint er, dass sie besteht; aber ist nicht seine Metaphysik, wenn näher betrachtet, ebenso sehr Gefühlssache wie Verstandessache? Wir haben gesehen, dass seine metaphysische Methode nicht durch Erkenntnis bestimmt wird, sondern durch ein Ideal des Denkens — ein Ideal, das eben so sehr ein Sollen enthält als das Ideal der Moralität. Und thatsächlich, wie Bradley das Wesen der Religion als die Leugnung des Widerspruchs in der Erfahrung (des Bösen) schildert, so schildert er die Metaphysik gleichfalls als die Leugnung des Widerspruchs (des logischen Widerspruchs) in der Erfahrung: eine Leugnung, die im Falle der Metaphysik wie im Falle der Religion sich ganz und gar auf Glauben stützen muss. D. h. die Metaphysik Bradleys ist kein reiner Denkprozess und zwar nicht einmal in der Hauptsache ein solcher. Sie giebt uns keine Erkenntnis: sie ist der Wissenschaft gänzlich fremd. Wie die Religion ist sie Gefühlssache, und liefert einen Glauben. Ob dieser metaphysische Glaube fähig ist, mit dem religiösen in Konkurrenz zu treten, können wir hier nicht untersuchen, aber wenn man bedenkt, dass das letzte Resultat dieses Bradleyschen Glaubens das ist: alles zu gleicher Zeit zu verneinen und zu bejahen, wird man nicht lange über seinen Wert für praktische Zwecke im Zweifel sein.

§ 8. Wir haben jetzt gesehen, wie Bradley durch seine Auffassung des Problems der Philosophie und durch seine Methode bei der Lösung desselben in schroffsten Gegensatz zu Kant gekommen ist, und zwar, indem er in letzter Hinsicht das eigentümliche Wesen der Erkenntnis verkannt hat. Seine Methode hat ihn auch zu einem unlösbaren Paradoxon geführt, nämlich zur Behauptung, dass es Grade in der Realität giebt¹⁾. Dies ist eine Ver-

¹⁾ „The doctrine of degrees in reality and truth is the fundamental answer to our problem“. (Op. cit. p. 487.)

letzung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Nur jemand, der die Konsequenz des Denkens zum obersten Prinzip alles Seins erhebt, konnte zu gleicher Zeit meinen: 1. dass alle Elemente der Erfahrung existieren¹⁾; 2. dass es in der Wirklichkeit keinen Widerspruch giebt²⁾; 3. dass einige Elemente (resp. alle Elemente) der Erfahrung als unwirklich verworfen werden müssen, weil sie selbstwidersprechend sind³⁾; 4. dass es keine Wirklichkeit ausser der Erfahrung giebt⁴⁾. Wie zu erwarten war, ruht dieses Paradoxon im letzten Grunde auf der Erkenntnislehre Bradleys. Wie oben gezeigt, sucht Bradley von vornherein nicht ein Kriterium der Wahrheit, sondern eines der Wirklichkeit. Bei der Prüfung der Wahrheit durch dieses Kriterium stellt es sich heraus, dass der Wahrheit die Wirklichkeit nicht zukommt. Dieses Resultat scheint einfach genug, aber die Frage, die daraus entsteht, ist für das System Bradleys sehr verhängnisvoll. Die Frage ist die: Wenn Bradley die Wahrheit gefunden hat, wie kann er sie erkennen? Denn nach ihm ist die Wahrheit blosser Erscheinung, d. h. sie muss immer einen Widerspruch in sich schliessen. Andererseits, wenn Bradley die Wirklichkeit finden will, ist sie ihm ebenso unerkennbar, da sie sich als Wahrheit nicht ausdrücken kann: denn die Wahrheit ist nicht wirklich, sondern Erscheinung. Die Wahrheit also soll als unwirklich verworfen sein, und die Wirklichkeit wird als unwahr thatsächlich verworfen. Und dies trifft nicht nur die Sätze, die Bradley selber kritisiert hat, sondern auch den Satz, den er als Kriterium der Wirklichkeit aufstellt. Dieses Kriterium hebt sich selbst auf, und beweist nur eins, nämlich, dass es unhaltbar ist. Es entdeckt die Wirklichkeit nicht — es treibt nur zu einer allgemeinen Skepsis.

§ 9. Obgleich unsere Kritik ziemlich scharf gewesen ist, erkennen wir den genialen Scharfsinn und die anregende Klarheit des Bradleyschen Werkes vollständig an. Die Lehre desselben ist aber durchaus unbefriedigend, weil sie zu einem vollständigen Skeptizismus führt. Um diesem Skeptizismus zu entinnen und eine positive Philosophie zu gewinnen, muss man sich wieder zu der Erkenntnistheorie wenden. Diese liefert allerdings keine

1) Op. cit. p. 131.

2) Op. cit. p. 140.

3) z. B. die Zeit op. cit. p. 43.

4) Op. cit. p. 144 folg.

Metaphysik, aber gerade deshalb, und weil sie eine Wissenschaft ist, kann man von ihr einen Fortschritt erwarten. Die Leistungen Lockes, Humes und Kants in dieser Wissenschaft bilden einen Entwicklungsgang, der sich in die Jetztzeit fortsetzt. Die wahren Neukantianer sind die, die diese Wissenschaft treiben und die Ergebnisse der Untersuchungen des Meisters zu kontrollieren, zu verbessern, zu ergänzen und weiterzubringen suchen.
