§ 9. Die dritte Analogie der Erfahrung.

Die dritte Analogie der Erfahrung ist der „Grundsatz des Zugleichseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft", welcher (in der zweiten Auflage) folgenden Wortlaut hat: „Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung."

Der Beweis beruht auf folgenden Ueberlegungen. Wir erkennen, dass Dinge im Raume zugleich sind. Wie ist diese Thatsache möglich? Das empirische Kriterium für die Gleichzeitigkeit zweier Erscheinungen ist die Umkehrbarkeit der Reihenfolge der Wahrnehmungen. Da aber die Zeit selbst nicht wahrgenommen werden kann, so ist die unmittelbare Wahrnehmung des Zugleichseins zweier Erscheinungen ebenso wenig möglich, wie die unmittelbare Wahrnehmung der Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen. So wie also zur Wahrnehmung der Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen ein reiner Verstandesbegriff erforderlich ist, so ist auch zur Wahrnehmung des Zugleichseins ein reiner Verstandsbegriff erforderlich, und zwar der der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Da also Erfahrung nur dadurch möglich ist, dass wir die Erscheinungen dem Gesetze von der Wechselwirkung unterwerfen, so sind auch die Erscheinungen, als Gegenstände der Erfahrung, nur nach demselben Gesetze möglich.

Der Beweis beruht zunächst wiederum auf der unbewiesenen Voraussetzung, dass die Zeit selbst nicht wahrgenommen werden kann. Er enthält aber noch eine zweite gleichfalls unbewiesene Voraussetzung, welche mit der ersten zwar zusammenhängt, aber nicht daraus folgt. Diese Voraussetzung, der wir auch schon an einer anderen Stelle (Axiomen der Anschauung Kr.[1]) S. 160, im 1. Teile dieser Abhandlung S. 10) begegnet sind, geht dahin, dass wir keine Linie, so klein sie auch sein mag, uns vorstellen (also auch wahrnehmen) können, ohne sie in Gedanken zu ziehen. Denn im anderen Falle würde uns die Gleichzeitigkeit gewisser Erscheinungen unmittelbar in der Wahrnehmuug gegeben, und die Annahme einer Wechselwirkung wäre für die Erklärung der Wahrnehmung des Zugleichseins in vielen Fällen selbst dann nicht erforderlich, wenn die erste Voraussetzung zuträfe.

Ist demnach der Beweis nicht als geglückt zu betrachten, so ist es doch eine andere Frage, ob der Satz von der Wechselwirkung nicht inhaltlich richtig ist. Es ist bekannt, dass Schopen-

[1]) Reclam'sche Ausgabe.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

hauer den Begriff der Wechselwirkung aufs schärfste angreift.[1]) Wir bitten die Leser, die teilweise sehr treffenden Bemerkungen Schopenhauers über die Wechselwirkung selbst nachzulesen.

Anderer Meinung ist Laas. Er sagt[2]): „Jede Substanz enthält die Kausalität gewisser Bestimmungen der andern und in Ansehung ihrer Bestimmungen zugleich die Wirkungen von der Kausalität der andern in sich. Als Beispiel für die „bis zu den entlegensten" Regionen sich erstreckende Gemeinschaft aller Weltagentien wird das Licht herangezogen, „welches zwischen unserem Auge und den Weltkörpern spielt". Wir sagten schon, dass dies Beispiel ungeschickt ist; völlig untadelig wäre der Hinweis auf die durch das Gravitationsgesetz geschaffene, kontinuierliche gegenseitige Abhängigkeit der kosmischen Substanzen und ihrer „Bewegungsweisen" gewesen. . . ."

„Diese kantische Idee der systematischen Einheit aller Bestandteile der „objektiven Welt" ist so wenig leer und nichtig, dass sie im Gegenteil seitdem nur die vollkommensten empirischen Bestätigungen erfahren hat. Ja es ist ein Weltsystem, zu dem die Dinge im Raume sich zusammenschliessen. Die fernsten Sterne, die entlegensten Nebelflecke enthalten dieselben Stoffe, wie unsere nächste Umgebung..." „Alle Naturkräfte sind in einander konvertibel..." „Hätte sich Schopenhauer getraut, die kontinuierlich sich gegenseitig determinierenden Bewegungen von nur drei kosmischen Körpern durch das Mittel von der „abwechselnden Gleichnamigkeit" auf gewöhnliche Successionskausalität zurückzuführen?"

Auch heute würde sich wohl niemand getrauen, die Bewegung auch nur zweier Himmelskörper auf gewöhnliche Succesionskausalität zurückzuführen. (Wir nehmen hier an, dass der Begriff der „gewöhnlichen Successionskausalität" uns vollkommen klar ist.) Aber sicherlich würde sich heute ebensowenig ein Naturwissenschafter getrauen, die Behauptung aufzustellen, dass zwischen den Himmelskörpern eine Wechselwirkung im Kantischen oder Laas'schen Sinne besteht. Wer die Bewegung der Himmelskörper (abgesehen vom Trägheitsgesetz) auf eine gegenseitige Anziehung im eigentlichen Sinne des Wortes bezieht, der muss freilich die Wechselwirkung zugeben. Aber an eine derartige Anziehung glaubt heutzutage kein Mensch so recht mehr. Seit Maxwell und Hertz es mehr als wahrscheinlich gemacht haben, dass die elektrodynamischen Vorgänge als die Wirkung der Bewegungen verborgener Massen anzusehen sind, ist der in den Kreisen der Naturforscher wohl niemals völlig erloschene Gedanke wieder mächtig geworden, dass auch die Gravitationserscheinungen sich auf ähnliche Art erklären lassen werden. Allerdings ist der Nachweis hierfür bis jetzt nicht erbracht.

Die Frage, ob die Annahme einer Wechselwirkung in der unbelebten Welt nach dem heutigen Stande der Naturforschung geboten erscheint, wird sich am besten mit Hilfe desjenigen Buches beantworten lassen, welches zur Zeit den höchsten Fortschritt in der mathematisch-philosophischen Auffassung der Naturwissenschaft bezeichnet. Ich meine die „Prinzipien der Mechanik" von Hertz.

Hertz baut die gesamte Mechanik, abgesehen von den Grundbegriffen Raum, Zeit und Masse auf einem einzigen der Erfahrung entlehnten Satze auf, welcher von ihm das Grundgesetz genannt wird. Dieses Grundgesetz hat folgenden Wortlaut[3]): „Jedes freie System beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung in einer geradesten Bahn." Das Verständnis dieses Gesetzes erfordert das Verständnis einer Anzahl mathematischer Begriffe, wegen deren Erklärung wir auf das genannte Werk verweisen.

Dieses Grundgesetz ist nichts anderes als das Kausalgesetz für die unbelebte Natur. Die Frage, ob das Gesetz auch für solche Systeme giltig ist, welche belebte Wesen enthalten, wird von

[1]) Schopenhauers Werke, Reclam'sche Ausgabe I S. 585 ff., III S. 109.
[2]) Kants Anologieen der Erfahrung, S. 173.
[3]) Hertz, Prinzipien der Mechanik, S. 162.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Hertz nicht entschieden. Er bezeichnet das Grundgesetz in Bezug auf Systeme der genannten Art als eine, wenn auch zulässige, so doch unwahrscheinliche Hypothese. Wir haben indessen in einem Aufsatz „Ueber die Prinzipien der Mechanik von Hertz und das Kausalgesetz", welcher in nächster Zeit im „Archiv für systematische Philosophie" erscheinen wird, den Nachweis geführt, dass das Grundgesetz für solche Systeme, welche lebende Wesen enthalten, keine Giltigkeit hat, dass also, entgegen der in den letzten Jahrzehnten in Naturforscherkreisen fast durchgängig verbreiteten Anschauung, zwischen organischer und unorganischer Natur ein durchgreifender Unterschied besteht.

Aus der Hertz'schen Mechanik ergiebt sich nun, dass für unbelebte Systeme der Satz von der Wechselwirkung überflüssig ist. Lässt sich die ganze Mechanik unbelebter Systeme auf den genannten Prinzipien aufbauen, so bedarf es eines Grundsatzes der Wechselwirkung nicht. Was man als Wechselwirkung aufgefasst hat, ist in Wahrheit keine Wechselwirkung, sondern nichts als ein Einfluss des Grundgesetzes, das doch von Wechselwirkung keine Spur enthält. Dass es gelingt, die Bewegung eines Systems auf eine einfache mathematische Form zu bringen, hat mit der Wechselwirkung nichts zu schaffen.

Auch die von Laas angeführte Thatsache, dass die Fixsterne (zum Teil) dieselben Stoffe enthalten, wie die Erde, hat mit der Wechselwirkung offenbar nichts zu thun. — Ob die entferntesten Fixsterne die Bewegung unseres Planeten auch nur im geringsten beeinflussen, ist eine Frage, die nach dem heutigen Stande der Naturwissenschaften nicht zu beantworten ist. So lange man die Ursache der Naturerscheinungen in allerhand Kräften sah, war es natürlich, dass man glaubte, alle Atome ständen in Wechselwirkung mit einander. Behauptungen, wie man sie so oft gehört und gelesen hat, dass kein Atom aus der Welt herausgerissen werden könnte, ohne den Bestand des Ganzen in Frage zu stellen, waren zwar auch früher naturwissenschaftlich nicht haltbar, aber sie waren doch erklärlich.

Ueber die noch vor wenigen Jahren fast allgemein verbreitete Anschauung, dass die Bewegungen in der Natur auf Kräfte zurückzuführen seien, sagt Hertz[1]):

„Ist unser Bild [sc. die gewöhnliche Darstellung der Mechanik, die sich auf den Begriff der Kraft stützt] auch einfach? Ist es sparsam an unwesentlichen Zügen, an Zügen also, welche von uns zwar zulässiger, aber doch willkürlicher Weise den wesentlichen Zügen der Natur hinzugefügt werden? Unsere Bedenken bei Beantwortung dieser Frage knüpfen sich wiederum an den Begriff der Kraft. Es kann nicht geleugnet werden, dass in sehr vielen Fällen die Kräfte, welche unsere Mechanik zur Behandlung physikalischer Fragen einführt, nur als leergehende Nebenräder mitlaufen, um überall da ausser Wirksamkeit zu treten, wo es gilt, wirkliche Thatsachen darzustellen. In den einfachen Verhältnissen, an welche die Mechanik ursprünglich anknüpfte, ist das freilich nicht der Fall. Die Schwere eines Steines, die Kraft des Armes scheinen ebenso wirklich, ebenso der unmittelbaren Wahrnehmung zugänglich, wie die durch sie erzeugten Bewegungen. Aber wir brauchen nur etwa zur Bewegung der Gestirne überzugehen, um schon andere Verhältnisse zu haben. Hier sind die Kräfte niemals Gegenstand der unmittelbaren Erfahrung gewesen; alle unsere früheren Erfahrungen beziehen sich nur auf den scheinbaren Ort der Gestirne. Wir erwarten auch in Zukunft nicht die Kräfte wahrzunehmen, sondern die zukünftigen Erfahrungen, welche wir erwarten, betreffen wiederum nur die Lage der leuchtenden Punkte am Himmel, als welche uns die Gestirne erscheinen. Nur bei der Ableitung der zukünftigen Erfahrungen aus den vergangenen treten als Hilfsgrössen vorübergehend die Gravitationskräfte ein, um wieder aus der Ueberlegung zu verschwinden. Ganz allgemein liegt die Sache so bei der Betrachtung der molekularen Kräfte, der chemischen, vieler elektrischen und magnetischen Wirkungen. Und wenn wir

[1]) S. 13.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

nun nach reiferer Erfahrung zurückkehren zu den einfachen Kräften, über deren Bestehen wir keinen Zweifel hatten, so werden wir belehrt, dass diese mit überzeugender Gewissheit von uns wahrgenommenen Kräfte jedenfalls nicht wirkliche waren. Der Trieb jedes Körpers gegen die Erde hin, welchen wir mit Händen zu greifen glaubten, dieser Trieb, so sagt uns die reifere Mechanik, ist als solcher nicht wirklich, er ist das als Einzelkraft nur vorgestellte Ergebnis einer unfassbaren Anzahl wirklicher Kräfte, welche die Atome des Körpers gegen alle Atome des Weltalls hinziehen. Auch hier sind dann also die wirklichen Kräfte niemals Gegenstand der früheren Erfahrung gewesen, noch erwarten wir sie in zukünftigen Erfahrungen anzutreffen. Nur während des Prozesses, mit welchem wir die zukünftigen Erfahrungen aus den vergangenen ableiten, treten sie leise ein und wieder aus. Doch selbst wenn die Kräfte nur von uns in die Natur hineingetragen wären, dürften wir darum ihre Einführung noch nicht als unzweckmässig bezeichnen. Wir waren uns von vornherein klar darüber, dass sich unwesentliche Nebenbeziehungen in unsern Bildern nicht ganz würden vermeiden lassen. Nur möglichste Einschränkung dieser Beziehungen, nur weise Besonnenheit in ihrem Gebrauch durften wir verlangen. Kann man aber behaupten, dass die Physik in dieser Richtung immer mit Sparsamkeit zu Wege gehen konnte? Musste sie nicht vielmehr die Welt bis zum Uebermass erfüllen mit den verschiedensten Arten von Kräften, mit Kräften, welche selbst niemals in die Erscheinung treten, sogar mit solchen, welche nur ganz ausnahmsweise eine Wirkung haben? Wir sehen etwa ein Stück Eisen auf dem Tische ruhen, wir vermuten demnach, dass keine Bewegungsursachen, keine Kräfte daseien. Die Physik, welche auf unserer Mechanik aufgebaut und durch dies Fundament notwendig bestimmt ist, belehrt uns eines anderen. Jedes Atom des Eisens wird zu jedem andern Atom des Weltalls durch die Gravitationskraft hingezogen. Jedes Atom des Eisens ist aber auch magnetisch und dadurch mit jedem anderen magnetischen Atom des Weltalls durch neue Kräfte verbunden. Aber die Körper des Alls sind auch erfüllt mit bewegter Elektricität und von diesen bewegten Elektricitäten gehen weitere verwickelte Kräfte aus, welche an jedem magnetischen Atom des Eisens ziehen. Und insofern die Teile des Eisens selbst Elektricität enthalten, haben wir wieder andere Kräfte in Betracht zu ziehen; neben diesen dann noch verschiedene Arten von Molekularkräften. Einige dieser Kräfte sind nicht klein; wäre von allen Kräften nur ein Teil wirksam, so könnte dieser Teil das Eisen in Stücke reissen. In Wahrheit aber sind alle Kräfte so gegen einander abgeglichen, dass die Wirkung der gewaltigen Zurüstung Null ist; dass trotz tausend vorhandenen Bewegungsursachen Bewegung nicht eintritt; dass das Eisen eben ruht. Wenn wir nun diese Vorstellung unbefangen Denkenden vortragen, wer wird uns glauben? Wen werden wir überzeugen, dass wir noch von wirklichen Dingen reden und nicht von Gebilden einer ausschweifenden Einbildungskraft? Wir selbst aber werden nachdenklich werden, ob wir wirklich die Ruhe des Eisens und seiner Teile in einfacher Weise geschildert und abgebildet haben."

Wir haben die ganze Stelle in ihrem Wortlaut hier angeführt, weil die Ansicht von dem wirklichen Vorhandensein der Kräfte auch heute noch weit verbreitet ist und es an allerlei Betrachtungen über das „Wesen" der Kräfte nicht fehlt. Für uns sind die Kräfte und damit auch die Wechselwirkung wenigstens in bezug auf die leblose Natur tot und begraben.

Nachdem wir gezeigt haben, dass der Grundsatz von der Wechselwirkung nicht nur von Kant nicht bewiesen, sondern auch seinem Inhalt nach falsch ist, haben wir keine Veranlassung, uns mit diesem Grundsatze weiter zu beschäftigen. Während die beiden ersten Analogien der Erfahrung zwar nicht, wie Kant meint, synthetische Urteile a priori, aber doch durch die Erfahrung hinlänglich bestätigte Naturgesetze sind, ist die dritte Analogie, weit davon entfernt, ein synthetisches Urteil a priori zu sein, nicht einmal materiell richtig.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

§ 10. Das Postulat der Möglichkeit.

Gewiss hat sich schon mancher die Frage vorgelegt: Sind denn die Postulate des empirischen Denkens überhaupt auch wirklich synthetische Urteile? Die von uns bisher betrachteten Grundsätze des reinen Verstandes waren ohne jeden Zweifel, wenn auch nicht synthetische Urteile a priori, so doch synthetische Urteile. Bei den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt aber müssen wir zunächst untersuchen, ob sie denn wirklich synthetische Urteile sind. Sind doch nach Kants eigenen Worten die Grundsätze der Modalität nichts weiter als Erklärungen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche und sind doch nach Kant die Definitionen insgesamt analytische Urteile. Doch unterliegt es wohl keinem Zweifel, dass nur die Nominaldefinitionen analytisch sind (und auch diese nicht immer, vgl. unsere Ausführungen im 1. Teil der vorliegenden Abhandlung S. 3 ff); die Realdefinitionen, „welche nicht blos einen Begriff, sondern zugleich die objektive Realität desselben deutlich machen" (S. 225), sind dagegen synthetisch Und dass es sich der Absicht nach bei den Postulaten der Modalität um Realdefinitionen handelt, ist sicher anzunehmen. Hiermit steht allerdings in Widerspruch, dass Kant nach seinen eigenen Worten (S. 98) eine Realdefinition der Kategorien nicht hätte geben können, wenn er auch gewollt hätte. Aber ein Widerspruch liegt hier auf alle Fälle bei Kant vor. Denn wenn wir annehmen, dass es sich bei den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt um Nominaldefinitionen, also nach Kant um analytische Urteile handelt, so gehören dieselben in die Reihe der Grundsätze des reinen Verstandes, die doch sämtlich synthetische Urteile sind, nicht hinein. Gerade der letztere Umstand zwingt uns dazu, anzunehmen, dass Kant hier Realdefinitionen hat geben wollen [1]) Indessen haben wir ein einfaches Kennzeichen, um die Frage zu entscheiden, ob unsere Definitionen analytische oder synthetische Urteile sind. Wir brauchen uns nämlich nur die Frage vorzulegen: Sind die Grundsätze der Modalität selbstverständliche, sinnleere Sätze, oder haben sie einen wirklichen Inhalt, einen guten Sinn? Im ersteren Falle sind sie analytische, im letzteren synthetische Urteile. Wir wollen diese Frage zuerst für den Grundsatz der Möglichkeit beantworten.

„Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich." So lautet der erste Grundsatz der Modalität. Dieses „möglich" bedeutet, wie aus dem ganzen Zusammenhang und aus der folgenden „Erläuterung" klar

[1]) Schopenhauer hat recht, wenn er (I., S. 598) einen Widerspruch darin findet, dass Kant (S. 225) erklärt, er hätte die Kategorien nicht definieren können, wenn er auch gewollt hätte, auf S. 98 dagegen sagt: „Der Definitionen dieser Kategorien überhebe ich mich geflissentlich, ob ich gleich im Besitze derselben sein möchte." Denn dass Kant in beiden Fällen die Realdefinition gemeint hat, geht aus dem Zusammenhange der späteren Stelle hervor, vor allem daraus, dass Kant sich hier auf die frühere Stelle bezieht. Was soll denn für eine „nicht unerhebliche Klugheitsregel" darin liegen, eine Nominaldefinition deshalb abzulehnen, weil man eine Realdefinition nicht geben kann? Der Versuch Cohens (S. 357), den von Schopenhauer hervorgehobenen Widerspruch als nicht vorhanden nachzuweisen, kann daher nicht als gelungen bezeichnet werden. Die Entrüstung Cohens über den schweren Vorwurf, den Schopenhauer aus dieser Veranlassung gegen Kant erhebt, ist dagegen gerechtfertigt. Der thatsächlich bei Kant vorhandene Widerspruch — es ist ja nicht der einzige und sicherlich einer der unbedeutendsten — erklärt sich ganz einfach, wenn man annimmt, dass Kant, als er die erste Stelle niederschrieb, die Realdefinitionen der Kategorien geben zu können glaubte, im Verlaufe der Untersuchung aber zu dem Ergebnis gelangte, dass er dazu doch nicht im stande sei. — Man könnte auch annehmen, dass Kant in der früheren Stelle die Nominaldefinition im Auge hatte, bei Abfassung der späteren Stelle dagegen glaubte, auch früher von einer Realdefinition gesprochen zu haben, sonst wäre es durchaus unverständlich, wie er von dem „Grunde jener Vorsicht" u. s. w. sprechen konnte.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

hervorgeht, so viel wie in der Erfahrung möglich, nicht etwa überhaupt möglich, in der Welt der Dinge an sich möglich. Der Sinn des Satzes ist also folgender: Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist ein möglicher Gegenstand der Erfahrung. Was in der Welt der Dinge an sich möglich ist, darüber wird nichts ausgesagt, und diese Frage lässt sich nach Kant überhaupt nicht beantworten. Um den Sinn unseres Grundsatzes genau zu erfassen, müssen wir noch das Wörtchen „nur" vorsetzen, wir erhalten also: „Nur was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist ein möglicher Gegenstand der Erfahrung". Nun frage ich: „Ist dieser Satz nicht durchaus selbstverständlich? Ist es nicht klar, dass das kein möglicher Gegenstand der Erfahrung sein kann, was den formalen Bedingungen der Erfahrung, d i. den Bedingungen, unter denen eine (einzelne) Erfahrung überhaupt nur zu stande kommen kann, widerspricht? Wenn, wie Cohen (S. 476) sagt, „das Streit der Schulen ist, was Möglichkeit, (Wirklichkeit und Notwendigkeit) bedeuten", so kann sich dieser Streit doch unmöglich darum drehen, ob etwas in der Erfahrung möglich ist, was den formalen Bedingungen der Erfahrung widerspricht, sondern doch nur darum, welches die formalen Bedingungen der Erfahrung sind. Die Sache stellt sich also so. Das Postulat der Möglichkeit ist analytisch, sobald über die formalen Bedingungen der Erfahrung nichts darin ausgesagt wird. Liegt aber die Behauptung darin eingeschlossen, dass die formalen Bedingungen der Erfahrung diejenigen sind, welche Kant bisher entwickelt hat, so ist der Satz allerdings synthetisch, aber eine unmittelbare Folgerung aus dem Vorhergehenden. Das erste Postulat des empirischen Denkens überhaupt bedarf daher eines Beweises nicht.

Das Postulat der Möglichkeit bedeutet also nichts Neues. Es ist nur eine Wiederholung dessen, was Kant oft genug früher bereits gesagt hat, dass nämlich (wie es ja selbstverständlich ist) eine Erfahrung nur dann zu stande kommen kann, wenn die formalen Bedingungen der Erfahrung erfüllt sind. Auch wenn Kant in der „Erläuterung" sagt, dass der Gebrauch der Kategorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit auf die Erfahrung beschränkt bleiben müsse, so ist das wiederum nichts Neues, sondern oft von ihm schon früher gesagt. Insofern erscheint also der Grundsatz der Möglichkeit nur als eine Wiederholung von früher bereits Gesagtem. In die Reihe der Grundsätze des reinen Verstandes scheint er nicht so recht zu gehören. Indessen schadet es ja nichts, wenn ein solcher Satz noch einmal in Form eines eigenen Grundsatzes eingeschärft wird, und wenn er auch selbstverständlich ist, denn das Selbstverständliche wird darum, weil es selbstverständlich ist, noch lange nicht immer von allen festgehalten.

Dass dem Postulat der Möglichkeit in formaler Beziehung durchaus nicht beizukommen ist, haben wir schon gesehen. Die Verschiedenheit der Auffassung kann sich nur darauf beziehen, welches die formalen Bedingungen der Erfahrung sind. Die Grundsätze des reinen Verstandes schienen uns (mit einer Ausnahme) richtig zu sein, aber ihre Giltigkeit ist nicht a priori, sondern nur aus der Erfahrung zu beweisen. Immerhin müssen wir zugeben, dass dieser Erfahrungsbeweis nicht von der Art ist, dass er jeden möglichen Zweifel ausschliesst. Wenn wir uns also jetzt die Frage vorlegen, was in der Erfahrung möglich ist, so liegt die Antwort auf der Hand. Möglich ist für uns (im ganzen) dasselbe, was es für Kant auch ist. Nur sind wir nicht in der Lage, alles das, was den Kantischen formalen Bedingungen der Erfahruug widerspricht, mit derselben Sicherheit aus dem Gebiete der Erfahrung auszuschliessen, mit der Kant dies vermag. Der Grund ist sehr einfach: Kants Beweise sind apodiktisch, die unseren sind es nicht, weil sie nur Erfahrungsbeweise sind. Wenn wir also sagen: Nur das ist ein möglicher Gegenstand der Erfahrung, was den von uns betrachteten Grundsätzen gemäss ist, so ist damit angegeben, was man vernünftigerweise für möglich ansehen kann. Ein durchans zwingender Beweis dafür, dass

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

beispielsweise nichts in der Erfahrungswelt geschehen kann, was dem Kausalgesetze widerspricht, ist nicht zu führen. Dass die Erfahrung, auf welche sich die Postulate der Modalität beziehen, die gemeine Erfahrung, nicht die Erfahrung im strengeren Sinne oder gar die mathematische Naturwissenschaft ist (vgl. im 3. Teile dieser Abhandlung S. 5), liegt auf der Hand. Es ist daher schwer zu begreifen, wie Cohen auch hier (S. 476) von der „Erfahrung, die in gedruckten Büchern vorliegt", sprechen kann. Dass eine „besondere Grundkraft unseres Gemütes, das Künftige zum voraus anzuschauen" (Kr. S. 232) kein Gegenstand der mathematischen Naturwissenschaft werden kann, hat wohl noch niemals ein Mensch bezweifelt. Kant will offenbar sagen, dass eine solche Grundkraft überhaupt im Gebiete der gemeinen Erfahrung ausgeschlossen ist. Es ist, wie gesagt, schwer begreiflich, dass Cohen trotz des klaren Sachverhaltes sich auch hier in seinem Vorurteil über die Bedeutung des Begriffes der Erfahrung nicht beirren lässt.

§ 11. Das Postulat der Wirklichkeit.

Haben wir das erste Postulat als eine durchaus selbstverständliche Folgerung aus den vorhergehenden Kantischen Betrachtungen kennen gelernt, so scheint das zweite Postulat, man möchte sagen, um so synthetischer zu sein. „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich." Dass dieses „wirklich" nicht absolut wirklich bedeutet, sondern empirisch wirklich, geht aus dem ganzen Zusammenhange mit Sicherheit hervor. Es wird also im zweiten Postulat die Frage beantwortet: Was ist wirklich, d. i. was ist ein wirklicher Gegenstand der Erfahrung?

Wir sind diesem Problem schon an einer anderen Stelle begegnet, nämlich bei der Besprechung der zweiten Analogie der Erfahrnng (im 3. Teile dieser Abhandlung S. 4 ff). Wir hatten dort gesagt, dass für den idealistischen Philosophen die Thatsache, dass die Existenz von unseren Vorstellungen unabhängiger Gegenstände sich uns aufzwingt, der Erklärung dringend bedürftig sei. Auch hatte sich ergeben (was freilich von uns nicht mit der genügenden Schärfe betont worden ist), dass Kant das Problem nicht gelöst hat. Man könnte das Problem vielleicht auch so ausdrücken. Wer sagt mir, dass ich diesen oder jenen Gegenstand, dessen Dasein sich mir unmittelbar aufdrängt, in der Erfahrung wirklich vorfinden werde? Wer giebt mir die Sicherheit, dass ich, wenn ich an jenen Schrank, der in meinem Zimmer steht, herantrete, ihn wirklich vorfinden werde? Wer sagt mir, dass die Sonne, die gegenwärtig meinem Blicke entschwunden ist, wirklich existiert und morgen wieder von mir wahrgenommen werden wird? Oder um einen anderen speciellen Fall herauszugreifen, warum kann ich nicht mit dem Kopfe durch die Wand rennen? Ist die Welt nichts als meine Vorstellung, so scheint ja gar kein Grund vorhanden zu sein, warum die Vorstellung der Wand, die doch zunächst nur für meinen Gesichtssinn da ist, auch mit dem Tastsinn wahrgenommen werden kann. Andere Gesichtsbilder erweisen sich beim Versuche, ihrer haftbar zu werden, als reine Einbildungen, als nicht wirklich, d. i. als nicht empirisch wirklich. Was unterscheidet den wirklichen Gegenstand der Erfahrung von der blossen Vorstellung? Wir haben gesehen, dass Kant auf diese Frage keine genügende Antwort hat. Sind es die reinen Verstandesbegriffe, welche die Vorstellung zu einem Gegenstande der Erfahrung machen, so bleibt doch Kant immer noch die Antwort auf die Frage schuldig, warum ich in diesem Falle einen reinen Verstandesbegriff anwende, in jenem aber nicht.

Wenn also Kant sagt: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusamenhängt, ist wirklich", so hat er damit eine schwerwiegende Behauptung aufgestellt,

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

die, wenn man auch die Beweise für die vorhergehenden Grundsätze des reinen Verstandes als richtig anerkennt, noch keineswegs erwiesen ist. Es ist also das Postulat der Wirklichkeit ohne jeden Zweifel ein synthetisches Urteil, ein Satz von grosser Tragweite und Bedeutung. Denn der Beweis dieses Satzes würde in der That den empirischen Idealismus überwinden, für den idealistischen Philosophen gewiss die allerschwerste Aufgabe. Der idealistische Philosoph, der das zu leisten vermöchte, würde ja doch in der That alles leisten, was von einem Philosophen billiger Weise verlangt werden kann. Er würde ausgehend von dem unbestreitbar richtigen Satze: Die Welt ist meine Vorstellung, den Nachweis führen, dass eine von meiner Vorstellung unabhängige Welt der Dinge an sich gar nicht angenommen zu werden braucht. Er würde damit die idealistische Weltanschauung zum mindesten unwiderlegbar machen.

Dass das Postulat der Wirklichkeit in der That sich nicht aus seinen früheren Ausführungen als eine selbstverständliche Folgerung ergiebt, ist Kant sehr wohl bewusst gewesen. Denn was ist die „Widerlegung des Idealismus" anders als ein Beweis des zweiten Postulates? Mit recht sagt deshalb Kant, dass die Widerlegung des Idealismus „hier an der rechten Stelle ist."

Die „Widerlegung des Idealismus" ist also nichts Ueberflüssiges, nichts Nebensächliches, sondern sie ist ein notwendiger Bestandteil des Kantischen Systems, sie ist gewissermassen die Probe, wenn auch nicht auf die Richtigkeit, so doch auf die Zulässigkeit des Systems. Besteht das Kantische System diese Probe nicht, so ist daraus zu schliessen, dass es als Weltanschauung durchaus unzulänglich ist, womit allerdings noch nicht gesagt ist, dass es ein „gründlicher Irrtum"[1]) ist. Denn dass das Kantische System in sich selbst folgerichtig aufgebaut ist, wird wohl kein Unbefangener behaupten.

Dass es sich in der „Widerlegung des Idealismus" um die Widerlegung des empirischen Idealismus, also um den Beweis für das Dasein der Gegenstände der Erfahrung, nicht der Dinge an sich handelt, geht aus der Stellung der „Widerlegung" in der Kritik, sowie aus dem ganzen Zusammenhang klar hervor. Es ist nicht überflüssig, das zu betonen. Denn auch unter den Neueren kommt es immer wieder vor, dass die „Widerlegung" auf die Dinge an sich bezogen wird.[2]) Erklärlich ist diese Auffassung einmal dadurch, dass die bekannte Anmerkung in der Vorrede der zweiten Ausgabe eine Stelle enthält, welche leicht auf die Dinge an sich bezogen werden kann,[3]) wenn auch die entgegengesetzte Deutung vielleicht noch möglich ist, dann aber auch durch eine Stelle in der „Widerlegung" selbst. Die „Widerlegung" richtet sich, wie Kant meint, nicht nur gegen den problematischen Idealismus des Cartesius, sondern auch gegen den dogmatischen des Berkeley, „der den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei, und darum auch die Dinge im Raum für blosse Einbildungen erklärt." Das ist aber genau die Ansicht Kants[4].) Man versteht daher nicht, weshalb Kant diese Ansicht widerlegen wollte, dagegen erscheint es begreiflich, dass die „Widerlegung" auf die Dinge an sich bezogen worden ist. Nichtsdestoweniger kann es nicht zweifelhaft sein, dass Kant nicht das Dasein der Dinge an sich, sondern das Dasein der Gegenstände der Er-

---

[1]) Vgl. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl., Vorrede S. VIII. Es erscheint schwer begreiflich, wie Cohen zu der Einbildung kommen konnte, die Auffassung von so ausgezeichneten Kantforschern wie Laas und Vaihinger als einen „gründlichen Irrtum" mit ein paar Worten abfertigen zu können. (Vgl. die Anmerkungen a. a. O. S. 135 und S. 444).

[2]) Z. B. Volkelt, Immanuel Kants Erkenntnistheorie, S. 102 ff.

[3]) Vgl. Vaihinger, Zu Kants Widerlegung des Idealismus, S. 132 Anm. (Strassburger Abhandlungen zur Philosophie.)

[4]) Vgl. Vaihinger, a. a. O. S. 121.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

fahrung beweisen will. Es geht das schon aus der Fassung des Lehrsatzes hervor: „Das blosse, aber empirisch bestimmte Bewusstsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum ausser mir."

Der empirische Idealismus in seiner dogmatischen Form ist sicher noch niemals von jemand gelehrt worden. Denn dass Gegenstände im Raum empirisch anzutreffen sind, beweist die alltägliche Erfahrung. Nur über den Grund dieser Erscheinung gehen die Ansichten auseinander. Auch Berkeley leugnet die empirische Realität der Aussenwelt nicht, er führt sie auf Gott zurück. Ob der problematische empirische Idealismus in der Geschichte jemals Vertreter gehabt hat, ist mir nicht bekannt. Die sog. Idealisten haben meines Wissens immer nur das absolute Dasein, nicht das empirische Dasein der Dinge geleugnet bezw. bezweifelt. Aber einerlei, ob das empirische Dasein der Gegenstände im Raum die empirische Realität der Dinge) jemals ernstlich angezweifelt worden ist oder nicht, wir haben gesehen, dass jedes idealistische System den Nachweis zu erbringen hat, dass es mit der erfahrungsgemäss feststehenden empirischen Realität der Dinge nicht im Widerspruch steht, dass es diese Realität zu erklären vermag.

Kant versucht nun diesen Nachweis etwa in folgender Weise. Ich bin mir nicht nur meines Daseins, ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst. Jede Zeitbestimmung ist aber nur durch etwas Beharrliches möglich. Dieses Beharrliche kann aber nicht in mir sein, da ja mein eigenes Dasein durch das Beharrliche bestimmt werden soll. Also muss das Beharrliche, durch welches mir mein Dasein als in der Zeit bestimmt bewusst wird, ausser mir liegen, d. h. die Bestimmung meines Daseins in der Zeit ist nur durch das wirkliche Dasein von Dingen ausser mir im Raume möglich.

Der Beweis beruht offenbar auf der Voraussetzung, dass die Zeit an sich nicht wahrnehmbar sei. Denn ist die Zeit selbst wahrnehmbar, so bedarf es sicherlich keines Beharrlichen ausser mir, um mein eigenes Dasein als in der Zeit bestimmt zu erkennen. Indessen ist die genannte Voraussetzung, so wenig haltbar sie auch ist, eine Grundvoraussetzung des Kantischen Systems.

Aber zugegeben, dass die Zeit an sich nicht wahrnehmbar sei, so ist doch nicht einzusehen, warum die Vorstellung eines Beharrlichen uns zur Zeitbestimmung nicht dieselben Dienste leisten soll, wie die Existenz des Beharrlichen. Es kommt doch auf alle Fälle nur darauf an, wie das Beharrliche auf uns wirkt, was für Eigenschaften sonst das Beharrliche hat, die keinen Einfluss auf uns üben, ist für unser Bewusstsein durchaus gleichgiltig. Insofern ist es also auch gleichgiltig, ob das Beharrliche thatsächlich existiert und eine Wirkung auf uns einübt, oder ob wir uns blos einbilden, es übe eine Wirkung auf uns aus. Sodann entsteht die Frage: Warum soll denn das Beharrliche, welches zur Bestimmung meines Daseins in der Zeit dient, nicht in mir liegen können? Ist es nicht viel geeigneter dazu, wenn es in mir liegt, als wenn es ausser mir liegt? Der Grund, welchen Kant angiebt, dass „eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann", ist deshalb nicht stichhaltig, weil das Beharrliche nur insofern es auf mich einwirkt, dazu dienen kann, mir mein in der Zeit bestimmtes Dasein zum Bewusstsein zu bringen. Das Beharrliche muss in irgend einer Weise sozusagen in mich übergehen, und, um den

[1]) Sehr verwunderlich ist es, wenn Cohen (S. 353) sagt: „Er [Schopenhauer] sieht in Kant einen scheuen, n der zweiten Ausgabe sogar reuigen empirischen Idealisten". Schopenhauer sieht vielmehr in Kant einen scheuen, in der zweiten Ausgabe reuigen transscendentalen oder besser (man verzeihe den harten Ausdruck) transscendenten Idealisten. Mit unrecht, denn das Dasein der Dinge an sich hat Kant trotz Cohen niemals ernstlich bezweifelt. (Vgl. Vaihinger a. a. O. S. 124, Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft II, S. 35 ff u. sonst und Cohen, S. 518: „Das Gerede, Kant habe die Erkenntnis zwar auf die Erscheinungen eingeschränkt, dennoch aber das unerkennbare Ding an sich stehengelassen, dieses oberflächliche Gerede wird doch nach hundert Jahren endlich einmal verstummen müssen.") Schopenhauer bezieht die „Widerlegung des Idealismus" auf das Ding an sich (W. W. I, S. 554 ff.).

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Ausdruck zu gebrauchen, nur der Teil des Beharrlichen, welcher in mich übergegangen ist, kann dazu beitragen, um mir mein Dasein als in der Zeit bestimmt zum Bewusstsein zu bringen, so dass im Grunde genommen doch dasjenige, was mir dazu verhilft, mein Dasein in der Zeit zu bestimmen, nicht ausser mir, sondern in mir liegt. Es macht dabei gar keinen Unterschied, ob der Einfluss von einem Beharrlichen ausser mir ausgeübt wird, oder ob er aus mir herauskommt.

So scheint der Beweis auf thönernen Füssen zu stehen. Indessen könnte man sagen. Die Wirkung des Beharrlichen muss doch eine Ursache haben, und da es sich nicht um den Nachweis der Existenz von Dingen an sich,[1]) sondern von Gegenständen der Erfahrung, das ist von Erscheinungen, handelt, so ist Kant durchaus berechtigt zu sagen, dass die Wirkung von einem „wirklich" Beharrlichen herrühren muss. Ganz richtig, die Wirkung muss eine Ursache haben, aber warum soll diese Ursache, dieses Beharrliche nicht in mir liegen? Die Antwort Kants: Weil eben mein Dasein in der Zeit bestimmt werden soll, ist schon oben als unzureichend dargethan worden. Sollte jemand einwenden — Kant macht diesen Einwand nicht —, dass im empirischen Ich thatsächlich nichts Beharrliches anzutreffen ist, so ist dem gegenüberzuhalten, dass das empirische Ich zum mindesten das Bewusstsein enthält, dass es während der ganzen Lebenszeit eine und dieselbe Person darstellt, und sollte hierauf entgegnet werden, dass dieses im empirischen Ich enthaltene Beharrliche kein solches im transscendenten Sinne ist, so ist darauf zu erwidern, dass für Kant und für jeden idealistischen Philosophen das Beharrliche im Raume im transscendenten Sinne gleichfalls nicht beharrlich, sondern ein Unding ist.

Es muss also dabei bleiben, dass Kant die „Widerlegung des Idealismus" missglückt ist.

Um den empirischen Idealismus zu überwinden, d. h. um nachzuweisen, dass ich mit dem Kopfe nicht durch die Wand rennen kann, giebt es für denjenigen, welcher die Anwendbarkeit der Denkgesetze auf die Welt der Dinge an sich leugnet, keinen anderen Weg als die Berufung auf die Erfahrung Das mag ein schlechter Grund sein, aber er ist jedenfalls besser als die Kantische „Widerlegung". Aus sich heraus vermag kein idealistisches System die empirische Realität der Aussenwelt zu erklären.

Wir wollen uns nun mit der Frage beschäftigen, ob es überhaupt möglich ist, das Dasein einer von unseren Vorstellungen unabhängigen Welt, d. h. der Dinge an sich zu beweisen.

Zunächst ist zu bemerken, und darin müssen wir den lichtvollen Ausführungen Volkelts in seinem oben erwähnten trefflichen Werke beistimmen, dass ein absolut unbezweifelbares Dasein nur meine eigenen Vorstellungen haben. Das positivistische Erkenntnisprinzip, welches in der Aussage besteht, dass das Dasein meiner Vorstellungen über jeden Zweifel erhaben ist, ist das einzige, dessen Geltung nicht bezweifelt werden kann, und darum schliesst Volkelt mit recht, dass der Nachweis einer transsubjektiven Wirklichkeit mit absoluter Sicherheit nicht zu führen ist.

Auch darin müssen wir Volkelt recht geben, dass das ganze Wissen desjenigen, der neben dem positivistischen Erkenntnisprinzip kein anderes gelten lassen will, auf die Aufzählung seiner nicht zusammenhängenden Bewusstseinsthatsachen beschränkt bleiben muss, dass er nicht wissen kann, ob ausser ihm noch vorstellende Wesen existieren, und dass er zu irgend etwas, was man Wissenschaft nennen könnte, nicht gelangen kann. Der folgerichtige Positivist kann über den Standpunkt des problematischen Solipsismus nicht hinaus, den dogmatischen Solipsismus wird er allerdings nicht behaupten dürfen. An einer Reihe von Beispielen weist Volkelt dann nach, dass alle diejenigen, welche die alleinige Geltung des positivistischen Erkenntnisprinzips behaupten, ihrer

[1]) Damit soll nicht gesagt sein, dass Kant nicht unzählige Male die Kategorie der Kausalität auf die Dinge an sich angewendet hat.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Ansicht untreu geworden sind, und der Grund hiervon ist sehr einfach. Es hat noch niemals einen Menschen gegeben, der das positivistische Erkenntnisprinzip folgerichtig festgehalten hat, weil es nicht möglich ist, weil dieser Standpunkt, obschon er nicht mit absoluter Sicherheit zu widerlegen ist, doch zu den bodenlosesten Abgeschmacktheiten führt. Es hat noch nie einen Menschen gegeben, der sich eingebildet hätte, dass er das einzige vorstellende Wesen sei, oder der die Existenz einer Mehrheit vorstellender Wesen auch nur im Ernste angezweifelt hätte. Es müsste ja unendlich komisch wirken, wenn jemand den Standpunkt des Solipsismus durchführen und seine Ansichten der Oeffentlichkeit übergeben wollte. Denn was ist die „Oeffentlichkeit" für den Solipsisten? Es ist nicht möglich, dass jemand bei der Lektüre eines nicht von ihm selbst verfassten Buches nicht vollkommen davon überzeugt ist, dass ein denkender Mensch, ein anderer wie er selbst, das Buch geschrieben hat. Es unterliegt also keinem Zweifel, dass es ausser dem positivistischen noch ein anderes Erkenntnisprinzip geben muss, das rationalistische.

Dieses Prinzip lautet bei Volkelt: „Das Denknotwendige bedeutet unmittelbar das Seinsnotwendige." Man wird, wie Volkelt klar gezeigt hat, kaum umhin können, dieses Prinzip als richtig anzuerkennen, wenn man nicht auf alles und jedes Erkennen überhaupt verzichten will. Und im Grunde genommen wird dieser Grundsatz auch allgemein als richtig anerkannt. Es sieht nur so aus, als ob das Prinzip von dem einen oder anderen Forscher bestritten würde. Wenn Kant den Nachweis führen will, dass die Kategorien nur im Gebiete der Erfahrung Sinn und Bedeutung haben, so will er eben nur den Nachweis führen, dass unser Denken nicht gezwungen ist, diese Begriffe auf die Welt der Dinge an sich anzuwenden. Und so bei allen anderen Forschern. Es sei unbedingt zugegeben, dass das rationalistische Erkenntnisprinzip in der oben ausgesprochenen Form sich nicht beweisen lässt, so handelt doch jeder Philosoph danach. Wie kann ein Philosoph überhaupt irgend einen Satz beweisen, ohne das genannte Prinzip als richtig anzuerkennen? Die Frage ist nur die: Was ist denknotwendig? Das ist ja im Grunde der Streit zwischen den verschiedenen philosophischen Systemen.

Wenn wir vorhin sagten, dass wir den Satz, Denknotwendigkeit bedeutet Seinsnotwendigkeit, als richtig anerkennen, so müssen wir doch eine Einschränkung machen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass dem einen denknotwendig ist, was es dem andern noch lange nicht ist, ja dass dem einen als denknotwendig erscheint, wovon dem andern das Gegenteil einleuchtet. Dass in einem solchen Falle nicht bei beiden Denknotwendigkeit gleich Seinsnotwendigkeit ist, liegt auf der Hand, einer von beiden muss im Irrtum sein. (Dass wir auch den letzten Satz nur unter der Voraussetzung aufstellen können, dass Denknotwendigkeit gleich Seinsnotwendigkeit ist, sei nur nebenbei bemerkt.) Volkelt sagt (S. 249): „Wir müssen eine Mehrheit von Denknotwendigkeiten anerkennen. Schon die einfache Thatsache der Verschiedenheit der philosophischen Systeme zwingt dazu" . . . „Es scheint sonach ein unauflöslicher Widerspruch zwischen der Annahme einer Mehrheit von Denknotwendigkeiten und der Forderung der objektiven Bedeutung des Denkens zu bestehen."

„Die Auflösung dieses scheinbaren Widerspruches wird sich nur so herbeiführen lassen, dass einerseits eine einzige absolute Denknotwendigkeit, jedoch als nie völlig erreichbares Ideal angenommen wird, andererseits die verschiedenen thatsächlich vorhandenen Denknotwendigkeiten als mehr oder weniger umfassende und eindringende Momente und Seiten jenes Ideals, also als relativ wahre Denknotwendigkeiten, aufgefasst werden." Diese „Auflösung" ist aber keine Auflösung, denn sie enthält offenbar noch immer den mit recht gerügten Widerspruch. Denn sie zerstört den Satz, dass Denknotwendigkeit gleich Seinsnotwendigkeit ist. Die Verschiedenheit der philosophischen Systeme ist nur dadurch möglich, dass zum mindesten alle bis auf eines an

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

logischen Widersprüchen leiden, was ja durch die Schwierigkeit der behandelten Fragen genügend erklärt ist. Dass es nur eine Denknotwendigkeit giebt, beweist am besten das Beispiel der Mathematik, wo abgesehen von den (philiosophischen) Fragen über die Grundlegung Meinungsverschiedenheiten einfach undenkbar sind. Wohl können dem einen oder andern mathematischen Forscher Irrtümer unterlaufen, aber sobald er über diesen Irrtum aufgeklärt ist, wird er einsehen, dass es sich eben nicht um eine Denknotwendigkeit, sondern um einen Irrtum handelte. Warum nun in der Philosophie die auf unlogischem Denken beruhenden vermeintlichen Denknotwendigkeiten relativ wahr sein sollen, ist nicht einzusehen. Dass es von vornherein wahrscheinlich ist, dass jedes philosophische System einige richtige Sätze enthält, ist ohne weiteres zuzugeben. Aber darum die „Denknotwendigkeit", die den Urheber des Systems getrieben hat, als „relativ wahr" zu bezeichnen, das ist doch nicht wohl angängig. Der Satz: Denknotwendigkeit gleich Seinsnotwendigkeit, kann sich doch nur auf das vollkommen widerspruchsfreie Denken beziehen. Wohl kann es vorkommen, dass jemand einen Satz für denknotwendig hält, der es nicht ist, aber dann muss es doch möglich sein, ihn über seinen Irrtum aufzuklären, und sobald das geschehen ist, wird er einsehen, dass die vermeintliche Denknotwendigkeit keine Denknotwendigkeit, sondern ein Irrtum war. Dass der logische „Zwang" auch beim unlogischen Denken auf Seinsnotwendigkeit schliessen lasse, wird doch gewiss niemand behaupten.

Volkelt sagt (a. a. O.): „Jeder Denker wird sich — und mit recht — für die objektive Giltigkeit seiner Art, logisch zu denken, auf das innere Zeugnis seines logischen Zwanges berufen." Es ist ganz richtig, dass kein anderer für mich das Geschäft des Denkens besorgen kann; aber diese „Berufung" würde sich doch sehr sonderbar ausnehmen. Sie stellt sich nämlich häufig genug dann ein, wenn es dem betreffenden Denker nicht gelingen will, seine Ansichten mit Hilfe der allgemein als richtig anerkannten Denkgesetze und Erfahrungsthatsachen zu beweisen.

In sonderbarem Widerspruche mit der zuletzt angeführten Stelle steht folgende (S. 248): „Freilich reagiert bei sehr vielen Menschen den metaphysischen Problemen gegenüber das Denken mit keinem bemerkbaren logischen Zwange. Sehr oft ist hieran ohne Zweifel Trägheit des Denkens und ungeprüfte Antipathie gegen alles Metaphysische schuld. Doch giebt es auch Menschen, bei denen trotz redlichsten Bemühens, trotz aller aufgewandten Denkenergie doch überall da, wo es sich um das Wesen der Dinge handelt, das Denken eben einfach aufhört. Doch selbst auf dem Standpunkte dieser unmetaphysischen Denker ist es ein übereilter und aus Selbstüberhebung entspringender Schluss, die Metaphysik überhaupt für unmöglich zu erklären. Sie sollten bedenken, dass die Unfähigkeit, metaphysisch zu denken, vielleicht ein individueller Mangel in ihrer geistigen Organisation ist, gerade so, wie manchen anderen z. B. die Fähigkeit, mit der Raumanschauung stereometrisch zu operieren, völlig abgeht. Ebensowenig wie diese aus ihrer Unfähigkeit auf die Unmöglichkeit des stereometrischen Erkennens schliessen, sollten jene auf grund ihres Unvermögens das metaphysische Erkennen leugnen. Es ist von diesen unmetaphysischen Köpfen nicht zu viel verlangt, wenn wir ihnen zumuten, einzugestehen, dass, wenn sich gewissen Denkern (!) den metaphysischen Problemen gegenüber ein logischer Zwang aufdrängt, dieser logischer Zwang ebensosehr zum metaphysischen Erkennen berechtige, als der den physikalischen Problemen gegenüber statt findende Zwang zum physikalischen Erkennen. Freilich setzt dieses Eingeständnis die Einsicht voraus dass auch alles sogenannte empirische Erkennen auf Schritt und Tritt des rationalistischen, der Denknotwendigkeit als solcher reale Bedeutung zusprechenden Erkenntnisprinzipes bedarf." Was würde wohl Volkelt dazu sagen, wenn ihm von diesen unmetaphysischen Köpfen, die doch zum Teil sehr logische Köpfe sind, erwidert würde: Diejenigen, bei denen auf die Frage nach dem Wesen der Dinge, „das Denken nicht einfach aufhört", täuschen sich selbst, wenn sie solchen Fragen

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gegenüber einen logischen Zwang zu verspüren glauben, und dann weiter: „Es ist von diesen metaphysischen Köpfen nicht zu viel verlangt, wenn wir ihnen zumuten, einzugestehen, dass, wenn sich gewissen Denkern den metaphysischen Problemen gegenüber kein logischer Zwang aufdrängt, ein solcher Zwang objektiv nicht vorhanden ist.“ Wer wollte leugnen, dass diese Schlussfolgerung genau ebenso berechtigt ist, wie die oben angeführte? Was den von Volkelt angegebenen Vergleich betrifft, so ist mir wenigstens, obschon ich eine Reihe von Jahren hindurch Unterricht in der Stereometrie erteilt habe, noch niemals ein Mensch begegnet, dem die Fähigkeit des stereometrischen Erkennens völlig gefehlt hätte. Ich rede natürlich von geistig gesunden Menschen.

Wir stellen also das Postulat auf, dass wirkliche Denknotwendigkeit Seinsnotwendigkeit bedeutet, dass also kein grundsätzliches Bedenken gegen den Satz besteht, dass widerspruchsfreies Denken die Welt der Dinge an sich zu erfassen vermag. (Damit ist natürlich noch nicht gesagt, dass es thatsächlich möglich ist, die Existenz der Dinge an sich zu beweisen und ihre Eigenschaften zu erkennen.)

Hiermit stellen wir zugleich den Satz auf, dass kein Grund vorliegt, die Anwendung der Denkgesetze auf die Welt der Erfahrung einzuschränken, und wir betrachten es als ein Hauptverdienst Volkelts, gezeigt zu haben, dass die Erfahrung im strengsten Sinne des Wortes auf unsere bewussten Vorstellungen eingeschränkt ist und dass auch die Erfahrungsgesetze bereits ein rationalistisches Element enthalten.

Es entsteht nun die Frage: Welches sind die Denkgesetze, die sich uns unmittelbar als Ausdruck der Seinsnotwendigkeit aufdrängen? Wir wollen die Frage hier nur soweit beantworten, als sie zur Lösung des von uns aufgeworfenen Problems nach der Wirklichkeit der Aussenwelt erforderlich ist.

Zunächst betrachten wir, wie es ja auch Kant gethan hat, den Satz von der Unmöglichkeit des Widerspruchs als ein Gesetz, welches nicht nur unser Denken, nicht nur die Welt der Erfahrung, sondern jedes Sein beherrscht. Als einzigen Grund dieses Glaubens führen wir mit Stuart Mill die Thatsache an, dass eine Ausnahme bis jetzt nicht beobachtet worden ist. Doch geht unser Glaube weiter, als er durch diese Thatsache verbürgt ist: wir sind fest überzeugt, dass eine Ausnahme überhaupt nicht möglich ist. Ein deduktiver Beweis des Satzes, wie ihn Ueberweg[1]) versucht, ist deshalb nicht möglich, weil überhaupt kein Beweis dafür geführt werden kann, dass Denknotwendigkeit gleich Seinsnotwendigkeit ist, wie Volkelt klar gezeigt hat.

Die unbedingte Giltigkeit des Satzes vom Widerspruch ist vielfach angezweifelt worden. So sagt z. B. Laas (S. 45): „Woher wissen wir nun, dass Widersprechendes in keiner Weise wirklich sein kann? woher, dass das Sein an sich nicht z. B. absolutes Werden, ruhelose Identität von Sein und Nichtsein ist? fortwährende coincidentia oppositorum?“[2]) Es ist bemerkenswert, dass Laas selbst in diesem Satze, welcher die objektive Giltigkeit des Satzes vom Widerspruch anzweifelt, die Möglichkeit des Gegenteils als denkbar hinzustellen versucht, das rationalistische Erkenntnisprinzip im Grunde genommen also anerkennt. Warum denn ruhelose Identität von Sein und Nichtsein, warum nicht ruhende? Dasselbe gilt von A. Spir[3]): „Wir können uns hypothetisch denken, dass alles Wirkliche in einem unaufhörlichen Fluss oder Wechsel begriffen sei, ohne einen

[1]) Ueberweg, System der Logik, 3. Aufl. S. 186.

[2]) Es ist das indessen Laas' eigene Meinung nicht; er will zeigen, dass Kant sich mit dieser Frage hätte beschäftigen sollen.

[3]) A. Spir, Denken und Wirklichkeit, 1. Band, 1873 S. 195. angeführt bei Laas, Kants Analogieen der Erfahrung, S. 283, Anm. 43.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Augenblick stille zu stehen und seine Beschaffenheit festzuhalten, oder auch dass jedes einzelne zugleich auch alles andere sei."

So bestätigen auch diese Denker, dass sie nicht umhin können, Denknotwendigkeit als Seinsnotwendigkeit anzuerkennen. Denn während sie die Giltigkeit des Satzes vom Widerspruch für das Ding an sich bezweifeln, wollen sie doch zeigen, dass der „Widerspruch" im Ding an sich wenigstens denkbar sei.

Im übrigen würde sich ein Philosoph, der die unbedingte Giltigkeit des Satzes vom Widerspruch bestreitet, in einer beneidenswerten Lage befinden. Seine Ansichten könnten nämlich auf keine Weise widerlegt werden. Denn der Nachweis eines Widerspruchs in den Ansichten eines solchen Philosophen würde ihn offenbar nicht widerlegen. Aus diesem Grunde würden wir uns mit jemand, der die unbedingte Giltigkeit des Widerspruchs bestreiten wollte, in keine Polemik einlassen, womit nicht gesagt sein soll, dass wir einer Diskussion über die Beweisbedürftigkeit und Beweisbarkeit des Satzes aus dem Wege gehen würden.

Obschon wir also zugeben, dass wir die Geltung des Satzes vom Widerspruch für alles Sein nicht beweisen können, so halten wir doch mit Kant an der unbedingten Richtigkeit dieses Satzes fest.

Gilt nun dasselbe vom Kausalgesetz? Ist ein Zwang, an die Richtigkeit des Kausalgesetzes zu glauben, unbedingt vorhanden? Wir haben schon früher unserer Ansicht Ausdruck gegeben, dass dies nicht der Fall sei und haben vor allem darauf hingewiesen, dass die Freiheit[1]) des menschlichen Willens, an die doch viele Millionen von Menschen glauben, dem Kausalgesetz durchaus widerspricht. Wir haben ferner darauf hingewiesen, dass es sogar Menschen giebt, denen der Widerspruch zwischen dem Kausalgesetz und der Willensfreiheit vollkommen zum Bewusstsein gekommen ist, und die dennoch den Willen des Menschen für frei halten. Wir werden uns mit dieser Frage bald noch näher beschäftigen. — Es macht mir nicht die geringste Mühe, mir zu denken und vorzustellen, dass ein Körper ganz von selbst ohne eine Bewegungsursache sich in Bewegung setzt, sowie dass ein Körper, der in Bewegung ist, von selbst (ohne ein Bewegungshindernis) zur Ruhe kommt, obschon beides dem Kausalgesetz widerspricht. Eine Ausnahme vom Satze des Widerspruchs kann ich mir dagegen weder denken noch vorstellen.

Dass die Freiheit des menschlichen Willens mit dem Kausalgesetz unvereinbar ist, ist zwar schon hundertmal bewiesen, wir wollen indessen den Nachweis noch einmal wiederholen. Unter Willensfreiheit ist die Möglichkeit zu verstehen, von zwei entgegengesetzten Handlungen eine nach Belieben zu wählen oder auch eine Handlung nach Belieben zu thun oder zu unterlassen. Nennen wir die eine Handlung A, die andere B, so liegt, wenn wir den Willen als frei annehmen, die Ursache dafür, dass die Handlung A geschieht, darin, dass der betreffende Mensch sich für die Handlung A entscheidet. Auch dafür, dass er sich für die Handlung A entscheidet, werden sich allerhand Ursachen angeben lassen, die aber nach unserer Voraussetzung nicht ausschlaggebend sind, da wir ja angenommen haben, dass die Entscheidung nach freiem Willen getroffen ist. Eine zwingende Ursache dafür, dass die Entscheidung so und nicht anders gefallen ist, lässt sich also überhaupt nicht angeben, denn eine Ursache dafür angeben zu wollen, dass eine auf freiem Willen beruhende Entscheidung so und nicht anders ausgefallen ist, hiesse die Voraussetzung aufheben.

Noch auf eine andere Art lässt sich zeigen, dass die Willensfreiheit dem Kausalgesetze widerspricht. Man kann dem Kausalgesetz auch die Form geben, dass unter gleichen Umständen

---

[1]) Ich verstehe hier und im folgenden unter Willensfreiheit immer die „empirische", nicht die „transcendente" Freiheit.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

die gleichen Erscheinungen eintreten. Ist aber der menschliche Wille frei, so muss es möglich sein, dass unter gleichen Umständen zwei verschiedene Erscheinungen eintreten. Ist dies nicht möglich, so ist der Wille nicht frei.

Daran also kann kein Zweifel sein, dass die Willensfreiheit mit dem Kausalgesetz nicht verträglich ist. Das hat, so viel mir bekannt ist, auch kein namhafter Philosoph bestritten. Auch Kant ist der Meinung, dass die „empirische" Freiheit mit dem Kausalgesetz nicht vereinbar ist, und da er das Kausalgesetz für unbedingt richtig hält, so hat er folgerichtig die „empirische" Freiheit geleugnet.

Und nun behaupte ich, dass kein Mensch, auch kein Philosoph, von der Unfreiheit des menschlichen Willens eine Ueberzeugung hat, die der Ueberzeugung von der Unmöglichkeit des Widerspruchs an Stärke auch nur im entferntesten gleichkommt. Ich kenne Menschen, welche jene Ueberzeugung in hohem Masse haben, aber eine felsenfeste Ueberzeugung haben auch sie nicht. Denn wer die unerschütterliche Ueberzeugung hat, dass diese oder jene Handlung unausbleiblich war, dass dieser oder jener Mensch nicht anders handeln konnte, der kann über das Eintreten jener Handlung nicht erzürnt, über die That dieses Menschen nicht entrüstet sein. Wer wird sich über einen Stein erzürnen, der ihn zu Falle bringt, wer über einen Balken, gegen den er mit dem Kopfe anstösst? So lange also jeder Mensch, auch jeder Philosoph noch fähig ist, in Zorn zu geraten und sich zu entrüsten, so lange hat er keine felsenfeste Ueberzeugung von der Unfreiheit des menschlichen Willens. Hieraus folgt zugleich, dass auch kein Mensch und kein Philosoph eine durch kein Bedenken gestörte Ueberzeugung von der Allgemeinheit des Kausalgesetzes haben kann, vorausgesetzt, dass er sich den zwischen Kausalgesetz und Willensfreiheit bestehenden klaffenden Widerspruch klar gemacht hat.

Dass es Menschen giebt, die an die Allgemeinheit des Kausalgesetzes und an die Willensfreiheit zugleich glauben, soll damit nicht geleugnet werden. Diese Menschen haben sich eben den genannten Widerspruch nicht zum klaren Bewusstsein gebracht. Das ist nichts seltenes, dass ein Mensch zwei verschiedene Sätze für richtig hält, die in unbedingtem Widerspruch zu einander stehen. Die Ansichten jedes einzelnen Menschen, auch des grössten Philosophen, enthalten durchaus Widersprechendes. Denn der Widerspruch ist, er ist wirklich, aber nicht in den Dingen, sondern im menschlichen Geiste. Kein Mensch, kein Philosoph kann von sich behaupten, dass seine Ansichten in sich widerspruchsfrei sind. Man glaubt gar nicht, welch widerspruchsvolle Dinge alle im Kopfe eines Menschen Platz haben. Bei objektiver Betrachtung muss natürlich auch dieser „Widerspruch" verschwinden, und es ist in der That vom objektiven Standpunkte aus kein Widerspruch, dass ein Mensch zwei einander widersprechende Sätze für wahr hält, in denen er selbst keinen Widerspruch sieht.

Wir glauben also den Nachweis erbracht zu haben, dass ein unbedingter Zwang, an die Allgemeinheit des Kausalgesetzes zu glauben, bei keinem Menschen vorhanden ist. Das Ergebnis des III. Teiles dieser Abhandlung, welches dahin ging, „dass jeder Versuch, das Kausalgesetz unabhängig von der Erfahrung abzuleiten, erfolglos geblieben ist und erfolglos bleiben muss" (S. 20), wird also durch unsere gegenwärtigen Untersuchungen nicht umgestossen.

Hiermit glaube ich nun keineswegs die Freiheit des menschlichen Willens bewiesen zu haben. Es war hier weder meine Absicht noch meine Aufgabe, das Problem der Willensfreiheit zu lösen. (Zu dieser Lösung fühle ich mich auch, wie ich offen bekenne, ausser stande.) Ich wollte hier nur nachweisen, dass ein unverbrüchlicher Zwang, an die Allgemeinheit des Kausalgesetzes zu glauben, nicht vorhanden ist.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Wir werden demnach am sichersten gehen, wenn wir die Frage, ob die menschlichen Handlungen dem Kausalgesetz unbedingt unterworfen sind, als unentschieden betrachten und das Kausalgesetz als ein Gesetz ansehen, welches vielleicht nur mit Ausschluss der menschlichen Handlungen gilt. In diesem Umfange betrachten wir das Gesetz als durch die Erfahrung hinlänglich bewiesen.

Hat nun dieses Gesetz nur für die Erfahrung aber auch ausserhalb derselben Giltigkeit? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns folgendes klar machen. Das Kausalgesetz hat für die „reine Erfahrung", d. i. für unsere bewussten Vorstellungen, so weit sie ganz für sich allein betrachtet werden, überhaupt keine Giltigkeit, wie Volkelt überzeugend dargethan hat. Erst durch die Einordnung unserer Vorstellungen in eine von unseren Vorstellungen unabhängige Welt werden unsere Vorstellungen dem Kausalgesetz unterworfen. Wer also nicht zugiebt, dass es eine von unseren Vorstellungen unabhängige Aussenwelt giebt, für den hat das Kausalgesetz überhaupt keine Bedeutung. Der Satz: Das Kausalgesetz ist für die Welt der Erfahrung giltig, schliesst also das Zugeständnis einer von unseren Vorstellungen unabhängigen Welt schon in sich. Es fällt also jeder Grund fort, die Giltigkeit des Kausalgesetzes auf die Erfahrung zu beschränken. Wir sind vielmehr berechtigt anzunehmen, dass das Kausalgesetz auch für die Welt der Dinge an sich giltig ist. Dabei ist aber scharf zu betonen, dass ein strenger, nicht anzweifelbarer Beweis für die unbedingte Giltigkeit des Kausalgesetzes nicht zu erbringen ist, für die entgegensetzte Auffassung allerdings noch viel weniger. Wer da behauptet, die Welt ist meine Vorstellung und nichts als meine Vorstellung, für den gilt, wie gezeigt, das Kausalgesetz überhaupt nicht.

Wir gelangen also zu dem Ergebnis, dass das Kausalgesetz (vielleicht mit den erforderlichen Ausnahmen) objektiv, d. i. für die Welt der Dinge an sich giltig ist. Hinsichtlich der vielfach aufgestellten Behauptung, dass das Kausalgesetz ein rein logisches Gesetz sei, welches die objektive Welt nicht betrifft, verweisen wir auf unsere Ausführungen im 3. Teile dieser Abhandlung. (S. 17 ff.)

Der Beweis, dass die ganze Welt nicht lediglich meine Vorstellung ist, ist im Vorhergehenden schon enthalten. Er ist auch von Volkelt in treffender Weise erbracht.

Noch eine Bemerkung müssen wir hier machen. Wenn wir in der vorliegenden Arbeit versucht haben, den Nachweis zu führen, dass sich die Grundsätze des reinen Verstandes (so weit sie materiell richtig sind), nur aus der Erfahrung beweisen lassen, so wollen wir damit nicht in Abrede stellen, dass dieser Beweis ohne Anwendung der Denkgesetze nicht möglich ist. Das ist ja eigentlich selbstverständlich, da man ohne Anwendung der Denkgesetze nicht philosophieren kann. Wir heben es aber mit Rücksicht auf Volkelts Ausführungen hervor, welcher hier und da (z. B. S. 213) so verstanden werden könnte, als ob er sagen wollte, es sei ganz unzulässig, sich zum Beweise dieser oder ähnlicher Sätze auf die Erfahrung zu berufen. Er hat aber nach unserer Auffassung nur sagen wollen, dass man lediglich mit dem Begriffe der Erfahrung allein gar nichts anfangen, zu keinem einzigen Gesetze gelangen kann, und darin hat er unzweifelhaft recht. Sollten unsere früheren Auseinandersetzungen stellenweise so verstanden werden können, als ob man durch die Erfahrung allein ohne Anwendung der Denkgesetze[1]) zu irgend welchen Sätzen gelangen könnte, so sei unsere Darstellung hiermit nachträglich in diesem Sinne berichtigt.

---

[1]) Das Kausalgesetz ist, wie wir gezeigt zu haben glauben, kein Denkgesetz.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

§ 12. Das Postulat der Notwendigkeit.

Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig. Das Wort notwendig bedeutet hier nicht absolut, in aller Absicht notwendig, sondern es bedeutet empirisch notwendig. Der Sinn des Satzes ist also der: Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist in der Erfahrung notwendig anzutreffen. „Möglichkeit, Dasein und Notwendigkeit, sagt Kant (S. 227), hat noch niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verstande schöpfen wollte.“ So richtig diese Bemerkung ist, so müssen wir doch die Frage aufwerfen, ob denn die Kantische Erklärung nicht ebenfalls eine Tautologie ist. Und dem ist offenbar so, wenn man in den Satz nicht mehr hineinlegt, als nach dem Wortlaute darin liegt. Wenn man dagegen dem Satze den Sinn unterlegt, dass der Begriff „notwendig“ auf das Gebiet möglicher Erfahrung beschränkt bleiben muss, dass die Anwendung des Begriffes „notwendig“ auf das jenseits der Erfahrung liegende Gebiet unstatthaft ist, so ist der Satz ohne Zweifel synthetisch. Allerdings folgt die Richtigkeit dieses Satzes unmittelbar aus der Kantischen Ansicht, dass die reinen Verstandesbegriffe nur für das Gebiet der Erfahrung Giltigkeit haben, weil sie die Erfahrung erst möglich machen, jenseits der Erfahrung aber alle Bedeutung verlieren.

Da nach Kant alles, was geschieht, dem Kausalgesetz unterworfen ist, so ist alles, was wirklich ist, auch notwendig. Gleichwohl ist in einem anderen Sinne nicht alles, was möglich ist, notwendig. Wenn wir z. B. die Frage aufwerfen, ob es notwendig war, dass ein von einem Dache fallender Stein den Kopf eines Menschen traf, so ist diese Frage in gewissem Sinne zu verneinen. Auf die Frage, was notwendig ist, kann nur mit einem allgemeinen Satze geantwortet werden. Es müssen die Bedingungen aufgestellt werden, unter denen dieses oder jenes Ereignis eintreten muss.

Wir erkennen nach Kant nur die Notwendigkeit der Wirkungen in der Natur, dagegen nicht die Notwendigkeit der Dinge als Substanzen, da diese niemals als empirische Wirkungen können angesehen werden. Die Existenz der Dinge und infolge dessen auch der ganzen Erfahrungswelt ist also insofern ganz zufällig. In der That unterliegt die Existenz der Materie nicht dem Kausalgesetz, und wenn jemand auf grund des Kausalgesetzes nach einer Ursache der Existenz der Materie fragen zu müssen glaubt, so ist das offenbar ein Missverständnis der Bedeutung des Kausalgesetzes. Denn das Kausalgesetz bezieht sich, wie auch Schopenhauer nachdrücklich hervorhebt, nur auf Veränderungen, ja in der anorganischen Natur, wie wir gesehen haben. (S. 4 der vorliegenden Abhandlung) nur auf Bewegungen, d. i. Ortsveränderungen.

Die Frage, „ob das Feld der Möglichkeit grösser sei, als das Feld, was alle Wirklichkeit enthält“ (S. 213), wird von Kant zwar nicht unbedingt verneint, es wird jedoch die verneinende Antwort angedeutet. Und doch ist auch auf dem Kantischen Standpunkte das Gebiet der Möglichkeit grösser, als das Gebiet des Wirklichen. Kant sagt in dem Abschnitt: „Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen“ (S. 586): „Wo nicht etwa Einbildungskraft schwärmen, sondern unter der strengen Aufsicht der Vernunft dichten soll, so muss immer vorher etwas völlig gewiss und nicht erdichtet oder blosse Meinung sein, und das ist die Möglichkeit des Gegenstandes selbst. Alsdenn ist es wohl erlaubt, wegen der Wirklichkeit desselben zur Meinung seine Zuflucht zu nehmen, die aber, um nicht grundlos zu sein, mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewiss ist, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht werden muss und alsdenn Hypothese heisst.“ Hiernach unterliegt es wohl keinem Zweifel, dass das Reich des Möglichen grösser ist, als das Reich des Wirklichen. Denn es giebt Hypothesen, deren Möglichkeit „völlig

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gewiss" ist, deren Wirklichkeit jedoch der Natur der Sache nach niemals mit Sicherheit erkannt werden kann (z. B. die atomistische Molekulartheorie.) Andere Hypothesen, deren Möglichkeit „völlig gewiss" war, sind längst zum alten Eisen geworfen und durch bessere ersetzt worden, wie die Wärme- und Lichtstofftheorie. Die Widerlegung solcher Hypothesen erfolgt niemals aus den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung, sondern aus besonderen Erfahrungsthatsachen. Es giebt gewiss vieles, was, wie die genannten Hypothesen, „mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt," also möglich ist, ohne doch wirklich zu sein.

Wir haben also gesehen, dass das Postulat der Notwendigkeit ebenso wie das Postulat der Möglichkeit nichts als eine Tautologie ist, wenn es genau dem Wortlaute nach verstanden wird. Eines Beweises sind daher die genannten Postulate weder bedürftig noch fähig. Legt man den beiden Postulaten den Sinn unter, dass die Anwendung der Begriffe der Möglichkeit und der Notwendigkeit auf die Welt der Erfahrung beschränkt werden muss, so sind sie zwar synthetische Sätze, aber unmittelbare Folgerungen aus den vorhergehenden Kantischen Entwickelungen. Auch in diesem Falle bedürfen sie also keines Beweises.

Ganz anders steht es mit dem Postulat der Wirklichkeit. Dieses ist ohne jeden Zweifel ein synthetisches Urteil, welches dringend nach einem Beweise verlangt. Die „Widerlegung des Idealismus" ist daher keineswegs überflüssig, vielmehr bildet sie einen notwendigen Bestandteil des Kantischen Systems, wie hier namentlich mit Rücksicht auf Schopenhauers bekannten Brief an Rosenkranz nochmals hervorgehoben sei. Dass Kant die Widerlegung des (empirischen) Idealismus gelungen sei, kann man indessen nicht behaupten.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf