

Königliches Gymnasium in Bromberg.

Ostern 1893.

Wissenschaftliche Beilage

zum Jahresbericht.

Inhalt: Zur Grundlegung des erkenntnistheoretischen Monismus.

Vom Oberlehrer Heinrich Kummerow.



Bromberg.

Buchdruckerei von A. Dittmann.

1893.

Zur Grundlegung des erkenntnistheoretischen Monismus.

Die Frage, wie Erkennen zu stande kommt, hat bekanntlich in der neueren Philosophie zu einem Gegensatz der Ansichten Anlass gegeben, welchen man mit dem Namen des Empirismus und Rationalismus bezeichnet. Der Rationalismus, repräsentiert durch Descartes und Spinoza, behauptet, dass eigentliche, wissenschaftliche Erkenntnis, die den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit an sich trägt, nicht aus der Wahrnehmung stammen kann¹⁾; wahre Wissenschaft entspringt vielmehr dem Verstande und wird gewonnen durch immanente Entwicklung ursprünglich gewisser Begriffe und Prinzipien²⁾. Der Rationalismus irrt mit dieser Meinung. In Wahrheit müssen dem Menschengenese seine Objekte durch sinnliche Anschauung gegeben werden; erst die Erfahrung liefert Ideen und Erkenntnisse; aus dem Denken allein lässt sich kein Sein „herausklauben“. Wirklichkeit kann nicht aus Begriffen bewiesen, sondern nur empfunden werden. Während sich so der Rationalismus im Kreise seiner leeren Abstraktionen dreht, fällt der Empirismus, als dessen Vertreter Locke und Hume genannt sein mögen, in den entgegengesetzten Fehler. Gestützt auf die grossartigen Entdeckungen und sicheren Fortschritte der modernen Naturwissenschaft sucht er die Quelle aller Erkenntnis in der Erfahrung³⁾. Der Geist ist ursprünglich eine tabula rasa, auf der noch nichts geschrieben steht⁴⁾. Das Wissen verdient nur soweit Vertrauen, als Beobachtung und innere Erfahrung und die darauf fussenden Schlüsse und Kombinationen reichen⁵⁾. Hume, der auf dem Boden Locke's steht, geht in seinen Konsequenzen noch weiter. Er weist gleich diesem nach, dass das reine Denken ganz und gar unvernünftig ist, die Kenntnis irgend einer Thatsache, und wäre es die sicherste, aus puren Begriffen zu demonstrieren⁶⁾. Aber auch a posteriori, behauptet er, durch Erfahrung, wird keine wirkliche Kenntnis erlangt; die Ueberzeugung von der Richtigkeit des Kausalitätssatzes, von der die Möglichkeit des Erfahrungswissens abhängt, ist nichts als ein durch Gewohnheit entstandener Glaube⁷⁾. Beide Philosophen begehen dieselbe Unterlassungssünde. Locke kommt es garnicht in den Sinn, auch nur die Frage aufzuwerfen, ob denn der Kausalbegriff, das logische Werkzeug, welches er für die Bearbeitung der Welt anwendet, für diesen Zweck tauglich, und nicht am

¹⁾ Vgl. Cartesii opera, Amst. 1692. Reg. ad. dir. ing. 2, p. 4: *Experientias rerum saepe esse fallaces, deductionem vero . . . nunquam male fieri ab intellectu*; ähnlich heisst es *De prima phil. Resp. II p. 70. Ne quidem ipsa corpora proprie sensu percipi, sed solo intellectu.* — Ferner: Spinozae op. (ed. Paulus, Jenae 1802), *Epist. 28, p. 464. Experientia nullas rerum essentias docet.* Vgl. *Eth. II, prop. 25 sqq.; prop. 29, c or.*

²⁾ Cartesius, *de prima phil. Resp. VI, p. 164. Solus est intellectus, qui sensus errorem emendat*; Spinoza, *Eth. II, prop. 47 schol. Quum antem omnia in Deo sint et per Deum concipiuntur, sequitur, nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus.*

³⁾ Locke vertraut dem Ansehen eines Galilei, Bogle Sydenham, Huygens, Newton so sehr, dass er ihnen nicht zu widersprechen wagt, auch wo er ihrer Ansicht nicht beistimmen kann; vgl. seinen *essay concerning human understanding* *pref. p. IX; sec. reply to the bish. of Worcester. p. 531.*

⁴⁾ *A. a. O. II, 1, 2.*

⁵⁾ *Ess. c. hum. underst. I, 2, 7 sqq.; IV, 17, 1 sq., IV, 7, 6. 9.*

⁶⁾ „Auch der vollkommenste Verstand, sagt Hume, der Verstand Adams vor dem Fall, hätte ihm nicht sagen können, dass er, wenn er ins Wasser fiel, untersinken und ersticken würde; ja nicht einmal hätte er ihm offenbaren können, was geschehen werde, wenn ein bewegter Körper mit einem ruhenden zusammenstösst“. Ich finde die Stelle angeführt in Paulsen, *Einleitung in die Phil. S., 395 f.*

⁷⁾ Vgl. Überweg-Heinze, *Grdr. d. Gesch. d. Phil. d. Neuzeit, S. 186 f.*

Ende diese vermeintliche Kenntnis eitel Täuschung ist; und ebenso unkritisch verneint der Skeptizismus Hume's die Gültigkeit des Kausalgesetzes und hiermit eine allgemeine und notwendige Erkenntnis von Thatsachen, wiederum, ohne vorher die Grundfrage nach der Möglichkeit der Erkenntnis gestellt, die Vernunft zur Selbstbesinnung, zur methodischen Prüfung ihrer Leistungsfähigkeit aufgerufen zu haben. Diesem unkritischen Verfahren macht Kant — und hierin besteht ein prinzipieller Fortschritt seiner Erkenntnistheorie über ihre Vorgänger — ein Ende. Er meint garnicht, dass man durch bloße Reflexion und Sensation die tatsächliche Entstehung und den Umfang unsres Wissens auffinden könne¹⁾, aber er hält sich ebenso wenig für berechtigt von vornherein die Möglichkeit allgemein gültiger und notwendiger Urteile über Thatsachen zu leugnen. Eine vollständige Skepsis, sagt Kant, hebt jedes Wissen auf, nicht nur Metaphysik und Physik, sondern auch die Mathematik. Da nun das tatsächliche Vorhandensein dieser Wissenschaften und die Allgemeingültigkeit wenigstens der letzteren von ihnen nicht zu leugnen ist²⁾, so muss man vielmehr zeigen, wie diese Wissenschaften möglich sind. Wie ist reine Mathematik, wie ist reine Mechanik, wie ist Metaphysik möglich? Oder allgemein: Wie sind erkenntnistheoretisch synthetische Urteile a priori möglich³⁾?

Das Ziel seiner Prüfung ist der Nachweis, dass objektiv gültige Urteile a priori allerdings möglich sind, aber nur über solche Objekte, die der Verstand selbst hervorbringt. Solche Objekte sind gewisse rein subjektive Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und des Verstandes (die Kategorien). Raum und Zeit bieten uns a priori allgemeine Wahrheiten, nämlich die der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft: die ganze Mannigfaltigkeit der Erfahrungsdinge muss sich ihren Formen anbequemen⁴⁾; die Kategorien aber bilden die dem Verstande a priori eigentümlichen Voraussetzungen über den Zusammenhang, der zwischen den Gegenständen der Erfahrung notwendig stattfinden muss⁵⁾. Zur Bildung jener apriorischen Elemente bedarf das Ich zwar einer Anregung von aussen, durch Empfindungen, aber es bringt sie doch auf diesen Anreiz hin selbstthätig hervor; die Anregungen selbst aber, auf deren Veranlassung die eigenen Fähigkeiten des Geistes ausgeübt werden, sind jederzeit durch die Erfahrung gegeben. So bringt weder der Verstand noch die Sinnlichkeit allein für sich Erkenntnis zu stande; beide Vermögen sind auf einander angewiesen, nur aus ihrer Vereinigung kann Erkenntnis, d. h. einheitliche Zusammenfassung eines gegebenen Mannigfaltigen entspringen. Die Sinnlichkeit liefert den mannigfaltigen Stoff, den sie selbst nicht zu ordnen, der Verstand die einheitliche Form, der er von sich aus keinen Inhalt zu geben vermag⁶⁾.

Zerfällt aber die Erkenntnis in einen subjektiven Teil der Spontaneität und einen objektiven der Rezeptivität, in Verstand und Sinnlichkeit, so ergeben sich die Grenzen der Erkenntnis von selbst. Bezeichnet man die Aufnahme des durch die Sinnlichkeit gelieferten Stoffes als Erfahrung, so ist das Ende der Erkenntnis genau da, wo die Erfahrung zu ende ist. Was jenseits wirklicher oder möglicher Erfahrung liegt, ist unserm Wissen verschlossen. Der Erkenntnisbereich ist einer Insel vergleichbar, deren Grenze weder die Funktionen des Verstandes, noch der Sinnlichkeit zu überschreiten vermögen⁷⁾; Metaphysik als vermeintliche Wissenschaft vom Übersinnlichen ist unmöglich. Andererseits ist aber auch jede Erkenntnis durch die Sinnlichkeit vermittelt, die ganze für uns vorhandene Welt ist Erfahrungswelt oder

¹⁾ Das eben behauptet Locke, wie Ess. c. hum. und. I, 2, 2 zeigt.

²⁾ Vgl. Kritik d. reinen Vernunft, ed. Kehrbach S. 37. Die Mathematik giebt uns ein glänzendes Beispiel, wie weit wir es unabhängig von der Erfahrung in der Erkenntnis a priori bringen können.

³⁾ Was genauer unter synthetischen Urteilen a priori zu verstehen ist, s. a. a. O. S. 40 ff.

⁴⁾ Kr. d. r. V., S. 54 f.; S. 61; S. 64.

⁵⁾ Dass diese Voraussetzungen von allem Inhalt der Erfahrung abstrahieren, ist selbstverständlich; die Funktion der Kategorien besteht darin, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. So ist die Funktion der Kausalitätskategorie: Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt. Kant nennt die durch die Kategorien geschaffene Einheit des Mannigfaltigen bekanntlich die Einheit der Apperception. Vgl. Kr. d. r. V., S. 134 f.

⁶⁾ Kr. d. r. V., S. 76 f. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.

⁷⁾ Der Vergleich rührt aus Schultze's „Philosophie d. Naturwissenschaft“ her. Auch Kant hat einen ganz ähnlichen; vgl. Kr. d. r. V. ed. Kehrbach, S. 332.

Erscheinung. Als solche ist sie in dem erfahrenden Subjekte, existiert sie nur „in unsrer Sinnlichkeit als eine Modifikation derselben“. Erscheinungen „sind blosse Vorstellungen, die, wenn sie nicht in uns (in der Wahrnehmung) gegeben sind, überall nirgend angetroffen werden“. Wir sind nach den gemeinen Begriffen unsrer Vernunft in Ansehung der Gemeinschaft, darin unser denkendes Subjekt mit den Dingen ausser uns steht, dogmatisch und sehen diese als wahrhafte, unabhängig von uns bestehende Gegenstände an, nach einem transcendentalen Dualismus, der jene äusseren Erscheinungen nicht als Vorstellungen zum Subjekte zählt, sondern sie, so wie die sinnliche Anschauung sie uns liefert, ausser uns als Objekte versetzt und sie von dem denkenden Subjekte gänzlich abtrennt. Diese Subreption ist nun die Grundlage aller Theorien über die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper, und es wird niemals gefragt, ob denn diese objektive Realität der Erscheinungen so ganz richtig sei, sondern diese wird als zugestanden vorausgesetzt und nur über die Art vernünftelt, wie sie erklärt und begriffen werden müsse¹⁾. „Selbst die Materie“, heisst es ferner in dem Hauptstück von den Paralogismen der reinen Vernunft²⁾, „deren Gemeinschaft mit der Seele dem gemeinen Verstand so grosses Bedenken erregt, ist nichts anderes als eine blosse Form oder eine gewisse Vorstellungsart eines unbekanntes Gegenstandes durch diejenige Anschauung, welche man den äusseren Sinn nennt“. „Materie bedeutet also garnicht eine von dem Gegenstande des inneren Sinns (Seele) so ganz unterschiedene und heterogene Art von Substanzen, sondern nur die Ungleichartigkeit der Erscheinungen von Gegenständen, deren Vorstellungen wir äussere nennen, in Vergleichung mit denen, die wir zum inneren Sinn zählen, ob sie gleich ebenso wohl bloss zum denkenden Subjekte als alle übrigen Gedanken gehören, nur dass sie dieses Täuschende an sich haben, dass, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sie sich gleichsam von der Seele ablösen und ausser ihr zu schweben scheinen, da doch selbst der Raum, darin sie angeschaut werden, nichts als eine Vorstellung ist“. Kant erklärt es demnach für grundfalsch, wirkliche Gegenstände ausserhalb des denkenden Subjektes anzunehmen, welche durch irgendwie beschaffene Einwirkungen in uns Vorstellungen erzeugen. Alles was ist, ist Vorstellung in uns, Gedankending³⁾. Freilich sind Unterschiede zwischen diesen Gedankendingen vorhanden; sie lassen sich in zwei Gruppen sondern, Vorstellungen des inneren und des äusseren Sinnes; aber der Unterschied zwischen ihnen besteht eben nur darin, dass die letzteren zu der Täuschung veranlassen, als ständen sie ausserhalb des sie denkenden Subjektes.

Offenbar zeigen diese Ausführungen Kant's den deutlichen Ansatz zu einer durchaus phänomenalen Auffassung der Welt und müssen als sehr wohl brauchbare Grundlage einer streng monistischen, d. h. einer solchen Erkenntnistheorie angesehen werden, die nicht nur die Erkennbarkeit, sondern auch die Existenz von Dingen ausserhalb des die Dinge denkenden Subjekts leugnet. Gleichwohl gelingt es Kant nicht, diesen Standpunkt einer konsequenten phänomenalen Naturauffassung festzuhalten. Denn es heisst fast unmittelbar an derselben Stelle, wo er die Materie zu einem Erzeugnisse des Bewusstseins macht: „Es mag also wohl etwas ausser uns sein, dem diese Erscheinung, welche wir Materie nennen, korrespondiert“; und an andrer Stelle: „In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als blosse Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei,

¹⁾ Kr. d. r. V. in dem Hauptstück von den Paralogismen der reinen Vernunft, S. 327.

²⁾ A. a. O. S. 324 ff.

³⁾ Vgl. Kr. d. r. V., S. 312 ff. . . . Für diesen transcendentalen Idealismus haben wir uns nun schon im Anfange erklärt. Also fällt bei unserm Lehrbegriff alle Bedenklichkeit weg, das Dasein der Materie ebenso auf das Zeugnis unsres blossen Selbstbewusstseins anzunehmen und dadurch für bewiesen zu erklären, wie das Dasein meiner selbst als eines denkenden Wesens. Denn ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewusst; also existieren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe. Nun sind aber äussere Gegenstände (Körper) bloss Erscheinungen, mithin auch nichts Anderes, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind. Also existieren ebensowohl äussere Dinge, als ich selbst existiere, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewusstseins, nur mit dem Unterschiede, dass die Vorstellung meiner selbst als des denkenden Subjekts bloss auf den inneren, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äusseren Sinn bezogen werden. Vgl. auch Kr. d. r. V., S. 328 f.

sondern nur seine Erscheinung, d. h. die Art, wie unsre Sinne von diesem unbekanntem Etwas affiziert werden, erkennen. Der Verstand also, eben dadurch, dass er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu und soferne können wir sagen, dass die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei“. Noch bestimmter sagt Kant an einer dritten Stelle: „Wodurch sollte unser Erkenntnisvermögen zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsre Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis zu verarbeiten, die Erfahrung heisst“¹⁾?

Danach sind die Denkbestimmungen und die Grundlage der Körperwelt, Raum und Zeit, entsprechend der früheren Auffassung Kant's, Erzeugnisse der einzelnen Subjekte und haben ihre Existenz und ihre Gültigkeit nur darin, dass sie dem Bewusstsein untrennbar angehören und die Möglichkeit der Erfahrung begründen; aber die Data der Sinne, die Welt des Wahrnehmbaren haben entgegengesetzt seiner früheren Behauptung, extramentalen Ursprung. Unbekannte Gegenstände, denen eine von jedem Wahrnehmungsakte und jedem Wahrnehmungsinhalte unabhängige Existenz zukommt, haben als passive Objekte unsrer sinnlichen Aktualität, als transcendente Ursachen unsrer Sinnesaffektionen, kurz als Realgrund der Erscheinungen zu gelten. Diesen Realgrund der Erscheinung nennt Kant das Ding an sich, das, was es in uns bewirkt, eben seine Erscheinung.

Das Ding an sich wie die Erscheinung sind nicht von Kant erfundene, sondern übernommene Begriffe; aber sie erleiden durch ihn eine wesentliche Umdeutung ihres Inhaltes. In der auf Kant überkommenen Bedeutung hat der Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich seinen Ursprung in der abstrahierenden Thätigkeit des Verstandes. Der Gegenstand ist psychologisch zweimal gesetzt, als Erscheinung und als Wesen, d. h. Begriff, einmal mit besonderer Betonung seiner Wahrnehmbarkeit, als Sinnesdatum, als ein Complex sinnlich wahrgenommener oder sinnlich wahrnehmbarer Qualitäten, das andre Mal mit besonderer Betonung seiner begrifflichen Bestimmtheit, als hypostasierter Begriff: „Es liegt“, schreibt Kant in diesem Sinne, „schon in unserm Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände als Erscheinungen, Sinnenwesen (Phänomena) nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden, dass wir entweder eben dieselben nach dieser Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder auch andre mögliche Dinge, die garnicht Objekte unsrer Sinnenwelt sind, als Gegenstände bloss durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenüberstellen und sie Verstandeswesen (Noumena) nennen“. Diese gegensätzlichen Begriffe stehen an sich, d. h. inhaltlich in keinem Widerspruche zu einander, sie sind die für sich gedachten Hälften des ursprünglichen Begriffes Erfahrungsding. Formell aber ist es bedenklich, dass dem einen der beiden gegensätzlichen Begriffe die Bezeichnung Erscheinung beigelegt wird. Der Begriff der Erscheinung involviert die Voraussetzung von etwas, das da erscheint, ist also nur eine Folge der vorausgegangenen metaphysisch-dogmatischen Grundannahme, dass realiter neben der Erscheinungswelt, reinlich von ihr geschieden, eine Welt an sich existiert. Der Begriff der Erscheinung fordert also, eben vermöge seines dualistischen Ursprungs, den Begriff Ding an sich. Das Ding an sich ist erst die Legitimation für die Erscheinung. Nun steht Kant mit seiner ganzen Weltanschauung durchaus auf diesem dualistischen Grunde, für ihn ist die Existenz zweier realiter geschiedenen Welten feststehendes Axiom; aber diese Zweiweltentheorie ist auch gleichzeitig das *πρώτον ψεύδος*, welches ihn in die Irre führt; er gerät, weil er sich von diesem prinzipiellen Irrtum nicht losmachen kann, wie sich zeigen wird, in einen Zirkel, dem er nicht zu enttrinnen vermag. Denn eben vermöge jenes *ψεύδος* wird das Ergebnis der logischen Zerlegung, als welches die empirischen Begriffe Ding an sich und Erscheinung ursprünglich auftraten, von ihm gleichzeitig als reale Zerlegung angesehen. Der Begriff

¹⁾ Kr. d. r. V., S. 647. Auch S. 403 heisst es: „Denn, dass sie (d. i. die Erscheinung) an sich selbst, ohne Beziehung auf unsre Sinne und mögliche Erfahrung, existiere, könnte allerdings gesagt werden, wenn von einem Dinge an sich selbst die Rede wäre“. Vgl. auch S. 48. 76. 234.

Erscheinung erhält sein Objekt in dem Erfahrungsding, das Ding an sich aber identifiziert Kant mit dem in Bethätigung des Kausalitätstriebes geforderten Realitätsgrunde der Erscheinungen¹⁾. So kann dann Kant auch, vermöge der scheinbaren Ableitung aus dem Erfahrungsding, behaupten, das Ding an sich sei denknotwendig, entspringe aus einer inneren Notwendigkeit unsrer Natur²⁾. Er dreht sich also völlig im Kreise: Nachdem die Dingansichwelt die Erscheinung geboren, gebiert diese wieder die Dingansichwelt, und Kant wird sich dieses Zirkels nur deshalb nicht bewusst, weil er die Identität des zweiten Ding an sich mit dem ersten nicht erkennt³⁾.

Kant will den Dingen an sich keinen positiven Inhalt vindizieren⁴⁾; er meint nicht, dass dasjenige, was als Erscheinung in bestimmter Qualität existiert, nun in derselben Qualität als Noumenon angenommen werden müsse; die Dinge an sich können eben nicht Gegenstand unsrer Erkenntnis sein, weil unsre Anschauungsformen für dieselben nicht gelten. Aber eine noch so weitgehende Verflüchtigung ihrer Natur ist irrelevant, so lange sie nicht aufhören, trotz der Verflüchtigung ein reales Etwas zu sein, das die Sinne affiziert, also zu dem erfahrenden Menschen in einem durchaus realen Verhältnis steht. Sind die Dinge an sich unerkant und unerkennbar, so muss man doch fragen, wie ein solches Reale, dessen Existenz eine vom Vorgestelltwerden und Gedachtwerden völlig verschiedene⁵⁾ und unabhängige ist, überhaupt zu unsrer Kenntnis kommen kann. Kant hat diese Frage nicht beantwortet. Wenigstens kann es nicht als Beantwortung dieses Problems gelten, wenn Kant dem Ding an sich ohne weiteres die Fertigkeit zutraut, etwas zu werden, was es vorher nicht war, nämlich Gegenstand der Wahrnehmung eines Subjektes. Denn angenommen, das Wunder sei geschehen, so ist das nächste Resultat doch nur dieses, dass jetzt im Bewusstsein eine neue Erscheinung vorhanden ist, die vorher nicht darin war, und ihre Erkenntnis ist eben nur Erkenntnis einer Erscheinung und nichts weiter. Soll sie mehr sein als dies, nämlich Erkenntnis einer solchen Erscheinung, die einem Dinge an sich entspricht und zwar einem solchen, das, ohne überhaupt Gegenstand der Anschauung zu sein, doch schon existierte, so muss doch durch Vergleichung irgend welcher gemeinsamen Merkmale festzustellen sein, dass diese Erscheinung mit dem Ding an sich identisch oder ihm adäquat ist. Eine Vergleichung ist doch aber nur möglich, wenn das Ding an sich bereits ein vorgestelltes und gekanntes, d. h. Erscheinung ist⁶⁾.

Die Sachlage ändert sich nicht viel, wenn Kant, um dieser Schwierigkeit der Legitimation des Dinges an sich zu entgehen, demselben den etwas flüchtigeren Charakter eines Grenzbegriffes vindiziert, erforderlich, um die Anmassungen der Sinnlichkeit einzuschränken⁷⁾. „Dieser Begriff ist notwendig“, sagt er, „um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also um die Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken“⁸⁾. Bescheiden genug nennt er den Grenzbegriff einen problematischen, versäumt aber nicht hinzuzufügen, desungeachtet sei er nicht allein zulässig, „sondern auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich“.

¹⁾ Rehmke, d. Welt als Wahrnehmung u. Begriff, S. 14 f.

²⁾ Kr. d. r. V., S. 235. 236. 363. 405. 686 u. a. a. O.

³⁾ Die weitere Ausführung dieser letzten Gedankenreihen s. bei Rehmke, d. Welt als Wahrnehmung und Begriff, S. 13 ff.

⁴⁾ Kr. d. r. V., S. 233. Hieraus entspringt nun der Begriff von einem Noumenon, der aber garnicht positiv ist und eine bestimmte Erkenntnis von irgend einem Dinge, sondern nur das Denken von etwas überhaupt bedeutet, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahiere. Vgl. auch S. 683. 235.

⁵⁾ Übrigens ist das Verhältnis zwischen Ding an sich und Erscheinung bei Kant durchaus kein feststehendes. Bald heisst es, die Noumena haben als nicht anschaulbare Gegenstände eine den Erscheinungen völlig entgegengesetzte Existenzweise, bald wieder entsprechen den durch die Anschauung gegebenen Eigenschaften der Phänomene nicht anschauliche Beschaffenheiten der Dinge an sich. Vgl. Falkenberg, Gesch. d. neueren Philos. S. 270.

⁶⁾ Vgl. Schuppe, Erkenntnistheoret. Logik, S. 34. Leclair, d. Real. d. mod. Naturw., S. 79 ff. S. 257. Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Phil. 2 A. S. 35 f. u. 428 f. v. Schubert-Soldern, Über Transcendenz des Subjekts u. Objekts, S. 42 f.

⁷⁾ Kr. d. r. V. S. 236. Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. h. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch, dass er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch selbst Grenzen, sie durch keine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekanntes Etwas zu denken.

⁸⁾ Kr. d. r. V., S. 235.

Offenbar kann ein Reales, als welches doch die Erscheinungen auftreten, nur durch ein andres Reales begrenzt und eingeschränkt werden. Soll daher das Ding an sich diese Einschränkung leisten können, so muss es sich auf etwas Gegebenes beziehen, ist also doch wieder mehr als ein problematischer Begriff, oder aber die Einschränkung selbst wird problematisch und ist eine leere Behauptung¹⁾.

So zeigt sich das Kantische Ding an sich zwar als ein denkmögliches Etwas, als ein problematischer Begriff, niemals aber als ein reales Etwas, das Grund und Wesen der Erscheinungen sein könnte. „Wir wissen wirklich nicht“, schreibt Lange klar und bündig²⁾, ob ein Ding an sich existiert“. Wir wissen nur, dass die konsequente Anwendung unserer Denkgesetze uns auf den Begriff eines völlig problematischen Etwas führt, welches wir als Ursache der Erscheinungen annehmen, sobald wir erkannt haben, dass unsre Welt nur eine Welt der Vorstellung sein kann. Wenn man fragt, wo denn nun aber die Dinge bleiben, so lautet die Antwort: in den Erscheinungen. Je mehr sich das Ding an sich zu einer blossen Vorstellung verflüchtigt, desto mehr gewinnt die Welt der Erscheinungen an Realität. Das wahre Wesen der Dinge, der letzte Grund aller Erscheinungen ist uns aber nicht nur unbekannt, sondern es ist auch der Begriff desselben nicht mehr und nicht weniger als die letzte Ausgeburt eines von unserer Organisation bedingten Gegensatzes, von dem wir nicht wissen, ob er ausserhalb unserer Erfahrung irgend eine Bedeutung hat“.

So stellt die Kantische Erkenntnistheorie, wie sich gezeigt hat, eine Verquickung von idealistischem Kritizismus mit „nicht überwundenen Residuen realistischer Dogmatik“ dar. Kant glaubt bei konsequentem Denken den Begriff eines Realen festhalten zu können, das sich nicht in die Formen unsrer Erkenntnis fügt, dennoch aber Realgrund jeder Erkenntnis sein soll, und übersieht, dass er mit der Zulassung einer Dingansichwelt dem unlösbaren Probleme gegenübersteht, eine Vermittlung zwischen ihr und dem Subjekte zu schaffen. Diese Bankerotterklärung entspringt der Illusion, als könne das Denken über sich selbst, d. h. über das Erfahrungsgebiet im weitesten Sinne des Wortes hinauswirken³⁾. Darum wird es unvermeidlich, bei aller Verehrung für Kant den Schritt über ihn hinauszuthun und die Thatsache als absolut gewiss und unwiderlegbar anzuerkennen, dass wir auf keine Weise über eine Erscheinungswelt hinauskommen können, dass die ganze Wirklichkeit, jene Welt der äusseren Dinge mitinbegriffen, für uns nur als Erscheinung, d. h. Vorstellung existiert. Alles Sein, wovon wir wissen, ist seinem Begriffe nach Erscheinung, und die Frage nach dem „Ansich“, d. h. nach dem, was hinter der Erscheinung als ihre Ursache und ihr Urbild steckt, widersinnig.

Unter dem Banner solcher zielbewussten Resignation und Selbstbesinnung sammelt sich neuerdings eine Schar von Männern, die zwar auf Kant fussen und Kantische Traditionen pflegen, aber im Gegensatz zu seiner verhängnisvollen Halbheit einen folgerichtig und furchtlos ausgedachten erkenntnistheoretischen Monismus vertreten. Hierher gehören vor allen Wilh. Schuppe mit seinen grundlegenden Arbeiten „das menschliche Denken“ und

¹⁾ Vgl. Hartmann, Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, S. 20. Derselbe bemerkt mit Recht, dass unsre Sinnlichkeit noch viel besser eingeschränkt wäre, wenn es gar keine Dinge an sich gäbe, als „durch den schönsten negativen Grenzbegriff“. Über die Berechtigung des Dinges an sich als Grenzbegriff handelt ausführlich Rehmke, die Welt als Wahrnehmung und Begriff, S. 13 f.

²⁾ Lange, Gesch. d. Materialismus II, 49.

³⁾ Der Grund, weshalb Kant mit solcher Zähigkeit die Denkbarkeit und Widerspruchslosigkeit einer Dingansichwelt aufrecht zu erhalten sucht, ist der, dass er glaubt, gewisse Postulate der praktischen Vernunft auf sie sicher gründen zu können. So hält er die praktisch notwendigen Begriffe Gott, Freiheit, Unsterblichkeit ohne die Annahme intelligibler Gegenstände für nicht deduzierbar: „Gesetzt nun die Moral setze notwendig Freiheit (im strengsten Sinne) als Eigenschaft unsres Willens voraus, . . . die spekulative Vernunft aber hätte bewiesen, dass diese sich garnicht denken lasse, so muss notwendig jene Voraussetzung, nämlich die moralische, derjenigen weichen, deren Gegenteil einen offenbaren Widerspruch enthält, folglich Freiheit und mit ihr Sittlichkeit (denn deren Gegenteil enthält keinen Widerspruch) dem Naturmechanismus den Platz räumen. So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als dass Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche, und sich also doch wenigstens denken lasse, ohne nötig zu haben, sie weiter einzusehen . . . : so behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz, und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht Statt gefunden hätte, wenn nicht Kritik uns zuvor von unsrer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt und alles, was wir theoretisch erkennen können, auf blosse Erscheinung eingeschränkt hätte. Kr. d. r. V., S. 25.

„Erkenntnistheoretische Logik“ und Johannes Rehmke mit seiner Schrift „die Welt als Wahrnehmung und Begriff“. Eine durchaus analoge phänomenale Auffassung der Natur vertritt Anton von Leclair, „der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik“, und „Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie“; auch Richard v. Schubert-Soldern, „über Transcendenz des Objekts und Subjekts“, Avenarius, „Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses“, und Alois Riehl, „über wissenschaftliche und unwissenschaftliche Philosophie“ nehmen eine verwandte Stellung ein¹⁾. Der Ausgangspunkt Rehmke's ist eine Kritik der Kantischen Grundbegriffe der Erkenntnistheorie: Erscheinung, Dingansichwelt, reine Anschauung. Die Verschwommenheit des Kantischen Seinsbegriffes und ihre unseligen Konsequenzen für die folgende und gegenwärtige Philosophie werden in überzeugender Weise klargelegt; daran schliesst sich auf der Basis gekläarter und geläuterter Begriffe der Aufbau einer Welt des Bewusstseins in seinen Abstufungen als Wahrnehmung, Vorstellung und Begriff. Schuppe geht nicht von Kant aus; nach einer kurzen Betrachtung der gemeinen Logik, ihres Ursprunges, Zieles und ihrer Methode fixiert er sofort das erkenntnistheoretische Problem, dessen Lösung bis in die feinsten Verzweigungen menschlichen Denkens durchgeführt wird. Beider Männer Verdienst ist es, den Begriff des Seins durch eine ebenso energische wie erschöpfende Betrachtung jedem Versuche missverständlicher und metaphysischer Verwertung ein für alle Mal entrückt zu haben. Schuppe beginnt²⁾ seine Untersuchung mit einer Betrachtung der Begriffspaare Raum und Raumerfüllendes, Stoff und Form. Die gemeine Auffassung denkt sich den Raum wie einen leeren Platz oder wie ein leeres Zimmer, dessen thatsächlich bereits vorhandener aber noch unerfüllter Raum mit beliebigen Gegenständen erfüllt werden kann. Diese reale Trennung von Raum und Raumerfüllendem weist Schuppe als unberechtigt zurück. Der gemeinte unerfüllte Raum hat seinen Charakter als Ausgedehntes nur durch schon mitgedachte sinnliche Qualitäten, d. h. durch Raumerfüllendes, durch die Wände und den Boden des Zimmers, durch die den freien Platz begrenzenden Dinge u. drgl., und umgekehrt ist die Raumerfüllung, beziehungsweise die Qualitäten nicht dasjenige, was wirklich allein übrig bleibt, wenn die Ausgedehntheit weggedacht wird, d. i. als der — natürlich unausgedehnte — Begriff der sinnlichen Qualitäten, sondern sie sind die bekannten ausgedehnten Dinge, die aus dem Raum entfernt werden können. Die Begriffe des Raumes und der Raumerfüllung sind einer ohne den andern unvorstellbar. Die Ausgedehntheit ist undenkbar, wenn nicht als Ausgedehntheit von Sinnesqualitäten und Dingen, und die Vorstellbarkeit dieser wird ganz und gar getragen und bestimmt von der Ausgedehntheit. Die Ausgedehntheit und die Raum erfüllenden Dinge sind für sich gedacht abstrakte Erscheinungselemente; keins ist ohne das andre fähig wirklich zu existieren und vorgestellt zu werden; nur beide zusammen sind das oder machen das aus, was wir ein wirkliches Ding nennen.

Dieselbe irrtümliche Auffassung wie oben zeigt sich in der gemeinen Entgegenstellung von Form und Stoff. Ein Stoff, welcher ausdrücklich unter völliger Abstraktion von der Form gedacht wird, existiert nicht, und ebenso wenig ist eine Form real abtrennbar von irgend einem bestimmten Stoff. Nur die Form eines bestimmten Stoffes und ein Stoff von bestimmter Form haben wirkliche Existenz, eins ohne das andre ist ein Abstraktum, begriffliches Element einer Erscheinung, nicht selbst ein Reales.

„Ein solches Ganze“, fährt Schuppe fort³⁾, ist auch das wirkliche Denken, d. i. das aus unserer Erfahrung bekannte Denken, das konkrete Denken. Wenn das Denken sich selbst Objekt wird, so werden in gleicher Weise, wie vorher, Bestandteile unterscheidbar sein, welche für sich allein keine selbständige Existenz haben, sondern nur im Vereine mit einander als thatsächliches Denken existieren, gerade so nur abstrahendo unterscheidbar sind, wie die oben behandelten Elemente der Erscheinung. Es sind dies das Denken und sein

¹⁾ Ähnliche erkenntnistheoretische Ansichten stellen auch auf: F. A. Lange, „Gesch. d. Materialismus“ und „Logische Studien“ — und Vaihinger, „Hartmann, Dühring und Lange“.

²⁾ Erkenntnistheoretische Logik, S. 15 ff.

³⁾ Erkenntnistheoretische Logik, S. 19.

Inhalt oder Objekt, das Gedachte . . . “. „Im Begriffe des Denkens, sowie die Erfahrung ihn uns giebt, d. i. also des wirklichen thatsächlichen Denkens liegt als absolut unentbehrlicher Bestandteil der Begriff des Gedachten wenn man will, des gedachten Seins“ eingeschlossen“¹⁾. „Denke ich den Inhalt oder das gedachte Ding weg, so wird ein Denken ohne Inhalt nicht nur thatsächlich unmöglich, sondern es wird begrifflich undenkbar“; denke ich andererseits das die Dinge denkende Denken hinweg, so fehlt den Dingen, welche ausserhalb unsres Bewusstseins existieren sollen, jeder Inhalt und uns jede Erkenntnisquelle von ihnen, d. h. sie existieren überhaupt nicht“²⁾. Die gemeine Auffassung verdunkelt diesen Thatbestand; sie trennt die besonderen Inhalte oder Objekte des Denkens von der Thätigkeit des Denkens und stempelt sie zu selbständigen Dingen, die dann erst von jener Thätigkeit ergriffen und angeeignet werden. Freilich — „wenn wir sagen sollen, was Denken resp. Erkennen ist, so stehen nur bildliche Ausdrücke zu Gebote, dass es ein Ergreifen, natürlich ein geistiges, und Erfassen, ein Aneignen der uns umgebenden Welt sei“³⁾. Aber diese Ausdrücke sind geeignet, ein Missverständniss hervorzurufen: „Wenn auch in jedem Ergreifen oder Erfassen, Aneignen, Verknüpfen die Vorstellung des Objectes wesentlich ist, so ist doch die körperliche Thätigkeit, welche dabei gedacht werden kann und welche die geistige veranschaulichen soll, ohne Objekt denkbar. Ich kann diejenige Bewegung von Arm und Fingern, welche um einen Gegenstand zu ergreifen notwendig ist, vornehmen, ohne dass ein greifbarer Gegenstand vorhanden ist. Dadurch wird die irrige Vorstellung erweckt, als wäre das Denken auch eine vor und unabhängig von seinem Objecte existierende Thätigkeit, welche ähnlich wie eine räumliche Bewegung auf ihrem Wege das Object, welches gleichfalls unabhängig von ihr und vor ihr existiert hat, trifft“⁴⁾.

Denken und Gedachtes, oder in erweitertem Sinne, Denken und Sein sind also, um das Resultat der bisherigen Ausführungen kurz zusammenzufassen, keineswegs Gegensätze im Sinne der gemeinen Auffassung, sie sind vielmehr immer nur zwei verschiedene begriffliche Auffassungen, zwei verschiedene Seiten eines und desselben Gegebenen. Das Seiende hat seine Existenz als Bewusstseinsdatum, als Bewusstseinsinhalt, entweder als unmittelbare konkrete Erscheinung, oder als abstraktes Erscheinungselement, als allgemeiner Begriff, als Phantasieprodukt oder Erinnerungsbild. Selbst der Name Ding ist nur ein Ausdruck für die Tatsache, dass es in unserem Bewusstsein gewisse Data giebt, welche der Laune und Willkür des Einzelnen entzogen als das Gedeigene, fest, beständig, berechenbar allen Wahrnehmenden in gleicher Weise zugänglich und gemeinschaftlich sind; und das Denken andererseits ist nichts anderes als der höchste Gattungsbegriff alles dessen, was Bewusstseinsdatum ist, als das „Haben“ dieser Bewusstseinsdata, unter dem Gesichtspunkt der Thätigkeit aufgefasst.

Mit dieser, wie mir scheint, einzig richtigen Auffassung wird die von Kant unbeantwortete, weil unbeantwortbare Grundfrage, wie das Denken zum Sein in Beziehung treten könne, auf einen Schlag gegenstandslos. Es giebt kein Sein, wenn nicht gedachtes, als Bewusstseinsdatum irgend welcher Art auftretendes. Alles Sein ist seinem Begriff nach gedachtes und erkanntes, ein ungedachtes Sein ist eine *contradictio in adjecto*.

Setzt also der vulgäre Realismus dem Erkennen ein objektives Sein gegenüber mit der Bestimmung, dass es irgendwie und in irgend einem Grade von ersterem ergriffen und assimiliert werden könne, oder vielleicht auch — wie Kant will — ganz unerkennbar sei, so verdankt dieses „objektive“ mit der Erkenntniswelt konfrontierte Sein seine Ausnahme-

¹⁾ Erkenntnistheoretische Logik, S. 25.

²⁾ Erkenntnistheoretische Logik, S. 26.

³⁾ Erkenntnistheoretische Logik, S. 27.

⁴⁾ Erkenntnistheoretische Logik, S. 27. Kant hat übrigens durchaus diese Anschauung, es gäbe realiter einen Verstand vor der Sinnlichkeit (wenn auch allein auf sie anwendbar) und eine Sinnlichkeit ohne Verstand (wenn auch allein durch ihn erfassbar). Kr. d. r. V., S. 49. 76. 77. 108. 135 u. a. a. O. In diesem Sinne heisst es S. 35: „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet“. In Wahrheit ist keinem Menschen jemals irgendwie der Stoff der Erfahrung oder das Instrument seiner Bearbeitung für sich allein gegeben, noch sind sie in concreto für sich allein denkbar. Es giebt in concreto weder ein reines Denken noch reine Anschauung, d. h. kein Denken ohne Inhalt, keinen Inhalt, wenn nicht einen gedachten. Vgl. noch v. Schubert-Soldern, Über Transcendenz d. Subj. und Obj., S. 82.

stellung lediglich der logischen Sektion des konkreten wirklichen Denkens und ist sicherlich samt seinem Attribut „ungedacht“ ein gedachtes und erkanntes, nur dass, weil es für die praktischen Zwecke des Lebens allein auf die Qualität des Seins ankommt, von dem Erkenntnisbewusstsein bewusst oder unbewusst, absichtlich oder unabsichtlich abstrahiert wird. Es ist also keine „Naturprellerei“, „dem körperlichen Dasein der uns umgebenden und tausendfach fühlbaren Welt keine höhere, solidere Realität beizumessen, als die psychische, unkörperliche, für den Zweiten nicht sinnenfällige Realität der Reproduktionen im individuellen Bewusstsein¹⁾“.

Selbstverständlich verträgt es sich mit der vorgetragenen Anschauung, innerhalb der Denkinhalte, aber unter Ausschluss eines ihnen äusserlichen transcendenten Seins, materielle Unterschiede anzunehmen. „Alle Bewusstseinsdata repräsentieren ein Sein, eine Wirklichkeit; allein es giebt verschiedene Spezies von Sein und von Wirklichkeit, ich möchte bildlich sagen: eine ganze Skala von Wirklichkeitsgraden, auf welcher die niedrigsten Worte etwa durch ein momentanes Jucken an der Fusszehe oder durch die unvollkommene Erinnerung an eine gehörte Melodie, die höchsten Werte etwa durch den Weltenraum oder das Gewicht des eigenen Körpers exemplifiziert werden können²⁾“.

Es überschreitet den hier gegebenen Raum, diese Wirklichkeitsskala auch nur in kurzen Umrissen zu skizzieren. Ich muss diejenigen Leser, denen die kurze Andeutung nicht genügt, auf das Studium der grundlegenden Werke (s. o.) selbst verweisen.

Ein Wort aber möge über die praktische Tragweite einer streng monistischen Erkenntnistheorie hinzugefügt werden.

Bekanntlich nimmt die Naturwissenschaft für die Seinsform der Materie gegenüber anderen Bewusstseinsinhalten eine höhere Solidität und einen höheren Rang als unentbehrlich für ihre Geltung und ihren Bestand in Anspruch. So sollen im besonderen die Atome, mögen sie als raumlose Kraftzentra und mathematische Punkte³⁾ oder als materielle Stoffteilchen gedacht werden, in welchen die Kräfte ihren Sitz haben, neben oder über dem Bewusstsein fungieren⁴⁾. Sie sind den Physiologen das „glücklich aufgefundene“ Ding, welches unsre Nerven affiziert und die Sinneseindrücke bewirkt. Die Gruppierung, Lagerung und Schwingung von Nerven- und Hirnmolekülen soll der zureichende Erklärungsgrund für diesen Schmerz hier oder jenes gesehene Grün dort sein. Aber thatsächlich haben die Atome und ihre Aggregate, Hirn und Nerven, ihren Begriff nur aus der Wahrnehmung, sind aus Wahrnehmungen erschlossen, „schliessen also in dem einfachen und schlichten Begriffe ihres Was bereits die volle Erfahrung von Empfindungsinhalten in sich“.

Der Materialismus schliesslich kennt nur das Sein der Materie, der Objekte; jede Bethätigung des Bewusstseins ist Sekretion, Funktion, höchste Blüte, Gesamteffekt, oder wie er sich sonst geschmackvoll ausdrücken mag, des animalen Organismus. Aber diese Anschauung vergisst, dass, was auch immer an Bestimmungen zur Definition der Materie angezogen wird (etwa dass sie ein räumlich Ausgedehntes, von bestimmter Farbe, Geruch, Geschmack sei), dass all' dies seinem „Begriffe nach nur verständlich ist unter Voraussetzung eines empfindenden und denkenden Subjektes⁵⁾“.

Derselbe erkenntnistheoretische Fundamentalirrtum haftet den Biologen an, welche die gemeinsame Abstammung aller organischen Wesen einschliesslich des Menschen aus einem einzigen Urstoffe darzuthun unternehmen. Nach dieser Theorie sind die Bewusstseins-

¹⁾ Leclair, Real. d. mod. Naturw., S. 70. Vgl. auch G. E. Schulze, Änesidemus, S. 223 ff.

²⁾ Leclair, Beitr. zu einer monist. Erkenntnistheorie, S. 21.

³⁾ Dass die Annahme unausgedehnter punktueller Kraftzentren — ganz abgesehen von erkenntnistheoretischen Gründen, in sich widerspruchsvoll ist, zeigt Schuppe, Erk. Log., S. 48 f. „Wie eine substratlose Kraft im Raume existieren und subsistieren und von einem Punkt im Raume aus auf ausgedehnte Dinge einwirken kann, das zu denken gehört zu den kühnsten Leistungen der Phantasie“.

⁴⁾ Vgl. Faraday, Philos. Magazine, Vol. XXIV, 1844, S. 136, citiert nach Zoellner, Wiss. Abhdl., I. Bd., S. 63 ff. Es ist mir nicht unbekannt, dass unser Verstand durch die Erscheinungen der Krystallisation, der Chemie und der allgemeinen Physik in zwingendster Weise zur Anerkennung von Kraftzentren genötigt wird. Ich selbst fühle mich, vorläufig hypothetisch, gezwungen, dieselben anzunehmen und vermag ohne dieselben nichts anzufangen.

⁵⁾ Vgl. Schuppe, Erk. Log., S. 36 f.

erscheinungen das allmälige Ergebnis gewisser materieller Kombinationen und haben „vielleicht gleich andern erblichen im Kampf um's Dasein dem Einzelnen nützliche Gaben durch eine zahllose Reihe von Geschlechtern sich gesteigert und vervollkommnet¹⁾).

Soll diese biologische Hypothese widerspruchlos und logisch haltbar sein und einem tiefer eindringenden, vorurteilsfreien, konsequenten Denken genügen, — von dem ethischen Werte derselben ist hier garnicht die Rede —, so muss sie nicht nur den Anspruch, das Bewusstsein qua Bewusstsein erst ableiten oder entstehen lassen zu wollen, aufgeben, sondern sie muss auch „dessen Äusserungen als mitwirkende Faktoren im Kampf ums Dasein gänzlich unberücksichtigt lassen und die Phänomene der organischen Lebewelt nur nach ihrer physischen Seite betrachten“. Denn thatsächlich ist die ganze Wissenschaft der Biologie, die Descendenztheorie samt der Lehre von der natürlichen Zuchtwahl doch nur denkbar unter der Voraussetzung des gesteigerten und vollkommenen menschlichen Bewusstseins mit dem ganzen „fundus instructus seiner Sinnlichkeit und Intelligenz“; es ist also sinnlos, menschliches Denken, das für alles Wissen unentbehrliche Voraussetzung ist, ableiten oder entstehen lassen zu wollen²⁾.

Ist nun der Materialismus mit seinen verderblichen Konsequenzen auf das praktische Verhalten der einzelnen Menschen sowie der ganzen Völker gegenwärtig von unverkennbarem Einfluss, so ist damit die Bedeutung einer Erkenntnistheorie, welche die Grundlagen des Materialismus im buchstäblichen Sinne untergräbt, zur Genüge gekennzeichnet.

Es ist vorläufig nur ein verschwindendes Häuflein von „Schwärmern und Träumern“, die zu der Fahne einer konsequent durchgeführten monistischen Erkenntnistheorie stehen, dennoch darf die Hoffnung nicht aufgegeben werden, dass das wissenschaftliche Ferment, welches unleugbar ihr innewohnt, auch in grösseren Kreisen wirken und zur Umgestaltung und Veredlung moralischer und sozialer Anschauungen führen werde.

¹⁾ Du Bois-Reymond, über d. Grenzen d. Naturerk., 4. Aufl., S. 34.

²⁾ Vgl. Leclair, d. Real. d. mod. Naturw., S. 70 ff.