

July 2 1903

JAHRGANG I, NR. II

10. 6. 1903

DIE GNOSIS

HALBMONATSCHRIFT

ENTHÄLT:

Der Begriff der Metaphysik in Bezug auf Sein, Möglichkeit
und Unendlichkeit

Die Geschichtsphilosophie Hoëné-Wroński's
Konstitutive Erfahrungsphilosophie

Der Personalismus
Referate

REDAKTION: Wien, I. Schaufelgasse 6
ADMINISTRATION: Wien, I. Kohlmarkt 3

Wien

Einzelnummer:
50 Pfg. — 50 h

Verlag der **Manz'schen**
k. u. k. Hof- Verlags- und
Universitäts - Buchhandlung

Quartalspreis:
Mk. 2.80 — K 2.80

Leipzig und Berlin W. 9
bei Georg Heinrich Meyer

YBEA
+

DIE GNOSIS

JAHRGANG I, NR. II.

10. 6. 1903.

Der Begriff der Metaphysik in Bezug auf Sein, Möglichkeit und Unendlichkeit.

Die Philosophie möchte nach dem höchsten Wissen streben, welches überhaupt möglich ist. Alles das erscheint uns als beschränkt, also nicht als das Höchste, welches irgendwie abhängig, durch Bedingungen, Formen oder wie man es nennen mag, gebunden ist. Der Philosoph hat deshalb eine natürliche Neigung, Metaphysik zu definieren als Erkenntnis von dem Sein, welches unabhängig von unserem Denken ist. Diese Definition ist ein Widerspruch in sich selbst, falls unabhängig heißt: gänzlich losgelöst vom Denken und für „Erkenntnis“ unerreichbar. Es ist indessen nicht ohneweiteres sicher, daß ein unabhängiges Sein nicht die geringste Beziehung zu etwas Anderem, z. B. zu einer Erkenntnis haben könnte. Es kommt dabei alles auf den Begriff „unabhängig“ an. Es ist nicht geradezu unsinnig oder unmöglich, sich etwas vorzustellen, das sich selbst um die Erkenntnis gar nicht kümmerte oder wenigstens durch eine Erkenntnis nicht in seinem Wesen verändert würde, aber dennoch eine gewisse Beziehung zur Erkenntnis hätte, so daß die Erkenntnis sagen könnte: ich erkenne das Dasein von jenem Etwas, ich habe eine Art Berührung zu jenem Etwas, welche mich, die Erkenntnis, möglich macht. Freilich, sonderbar und rätselhaft erschiene eine solche Art von ungleichmäßiger Wechselwirkung oder von ungleichmäßiger Beziehung, bei der jenes unabhängige Etwas eine ganz andere Stellung hätte, als die Erkenntnis, die doch als solche in gewisser Art abhängig ist. Aber durch eine derartige Sonderbarkeit dürfen wir uns doch nicht sofort bestimmen lassen, jene Auffassung für ganz unmöglich zu erklären. Es könnte uns sonst leicht so gehen, daß alle anderen Auffassungen auch rätselhaft und auch unmöglich ausfielen.

Wir wollen also den Begriff „Dasein unabhängig von unserem Denken“ — ein Begriff, den wir doch denken — nicht schlechthin für Unsinn erklären. Denn es ist eine unabwiesbare Tatsache, daß wir an etwas denken können und daß der Satz: „etwas bloß denken, etwas bloß in den Gedanken haben“ tatsächlich etwas anderes bedeutet, als jener Satz des „an etwas Denkens“. Wir denken sogar an etwas von uns Unabhängiges. Dies läßt sich auch so ausdrücken: „Wir können denken, daß etwas unabhängig von unserem Denken da ist.“ Dies ist durch den Satz des Widerspruches nicht in der Weise widerlegbar, wie z. B. der Satz: „Wir denken etwas nicht Denkbare“. Letzteres ist völliger Unsinn, ersteres nicht.

Wenn Kant also vom Dasein eines Dinges an sich spricht und damit zugibt, daß wir an dasselbe denken und es mit einem Worte bezeichnen können, obwohl wir uns sonst nichts darüber vorstellen könnten, so gilt er damit zu, daß „Dasein eines Dinges unabhängig von unserem Denken“ kein Unsinn, nicht etwas durchaus Falsches ist. Sehr bedenklich muß es dann aber Jedem erscheinen, daß Kant trotzdem das Dasein eine Kategorie nennt und die Kategorien nur als Formen unseres Denkens gelten lassen will. Ist dies der Fall, so fällt ohne unser Denken das „Dasein“ einfach fort und es ist ohne unser Denken kein Ding mehr, das Wort „Ding an sich“ könnte nicht bedeuten „Ding, unabhängig von unserem Denken“, es könnte höchstens heißen: „ein gedachtes Ding an sich“; das „an sich“ wäre also nicht mehr als Loslösung von unserem Denken gemeint. Kant meint aber gerade damit ein Ding, welches alles das abstreift, was nur unserem Denken angehört. Es wäre also ein seiendes Ding, welches die Eigenschaft „seiend“

nicht besitzt — dies ist ein offenkundiger Widerspruch.

Wenn wir also „an etwas denken, das von unserem Denken unabhängig ist“ und dies oben nicht ohne weiteres für Unsinn erklärten, so setzen wir dabei voraus, daß ein „Sein“ nicht ein bloßes Element des Denkens ist, sondern daß es ein „Dasein“ gibt auch unabhängig von unserem Denken. Wir geben damit zu, daß zwar ohne Zweifel in unserem Denken das vorkommt, was wir „Sein“ nennen, aber wir nehmen auch an, ein „Sein“ ohne unser Denken.

So lange man diese Annahme nicht ganz unzweifelhaft als unsinnig widerlegt, so lange man nicht zeigt, daß sie unmöglich ist, dürfen wir sie als „möglich“ hinstellen. Freilich ist damit noch nicht gesagt, daß der Satz: „Sein ist auch ohne unser Denken“ oder „Dinge sind auch ohne unser Denken“ richtig oder wahr, daß sein Inhalt „wirklich ist“. Wenn wir überhaupt darüber sprechen oder streiten wollen, ob dieser Inhalt richtig ist, so nehmen wir uns damit schon das Recht, etwas (den Inhalt dieses Satzes) als möglicherweise wirklich oder seiend hinzustellen, setzen also wieder voraus, daß man etwas dem Denken gegenüberstellen kann und es wäre auch nur der Inhalt eines Gedankens. Wer will uns so etwas verbieten — wer aber will so etwas als richtig beweisen? Wir können nicht aus uns selbst herausspringen als Richter, die unparteilich sind, die über uns stehen. Insofern hat Kant unzweifelhaft recht. Immer wieder gebrauchen wir das, was nun einmal unser Denkbesitz ist. Beweise aber dafür, daß ein Sein auch ohne unser Denken nicht angenommen werden darf, sind weder Kant noch sonst jemand geglückt.

Die Versuchung liegt sehr nahe, die Metaphysik definieren zu wollen als eine Wissenschaft, welche Mittel anwendet, die über unser Denken hinausgehen. Dann wäre die Metaphysik keine menschliche Wissenschaft mehr. Nun werden wir zwar hoffen, Fortschritte zu machen, höher zu steigen, aber keinesfalls können wir, ehe wir höher geworden sind, Mittel anwenden, die etwa erst in Zukunft für uns verwendbar sind, und Mittel entbehren, deren Entbehrlichkeit uns etwa erst der Fort-

schritt der Zukunft bringen möchte. Und zwar gilt das, mag auch das Wesen der Zeit sein, welches es wolle; bei diesen Gedanken ist die Zeit, was sie auch sonst sein mag, in gleicher Weise in Hauptsatz und Nebensatz gebraucht. Gebrauchen wir also in der Metaphysik den Begriff des „Seins“ als ein Mittel, so ist dies jedenfalls ein Mittel, das nicht über unser Denken hinausgeht. Es wäre aber falsch zu schließen: weil es nicht über unser Denken hinausgeht, so ist es ein Unsinn, von einem Sein ohne Denken zu sprechen. Sagen wir, das Sein gehe nicht über unser Denken hinaus, so heißt das nur: dies Sein ist nicht etwa etwas unserem Denken Unverständliches, ganz Fremdes und Unbegreifbares, sondern es ist etwas, was unserem Denken ganz vertraut, ganz damit verwachsen ist und was doch möglicherweise auch außerhalb unseres Denkens noch vorkommt, noch mit anderem verwachsen oder vertraut ist oder wie wir es nennen wollen.

Weil das aber nur eine Möglichkeit ist, weil es möglicherweise kein Sein als das Sein des Denkens gibt, so ist es verzeihlich, wenn man auch den Versuch macht, über diese unangenehme Lage hinwegzukommen, in eine Lage zu kommen, in der man nicht mehr nötig hat, solche Möglichkeit anzuerkennen, in der man lieber statt unwiderlegbarer Möglichkeit etwas unzweifelhaft Wirkliches haben möchte. Dann müßte man die Metaphysik von dem Worte „Wissen oder Wissenschaft oder Erkenntnis“ zu befreien suchen und definieren: die Metaphysik ist das Sein selbst! Auch diesen Versuch dürfen wir nicht ganz übergehen, wenn wir uns mit Kant kritisch verständigen wollen, was für eine Bedeutung die sogenannte „Kategorie Dasein“ für die Metaphysik hat.

Ist die Metaphysik das Sein selbst, so ist sie keine eigentliche „Wissenschaft“ mehr, sondern etwas Unmittelbares — also vielleicht etwas Wahres („wahr“ genommen als über den bloßen formellen Begriff wahr hinausgehend)? Wenn wir danach Metaphysik betreiben, so denken wir nicht über etwas, sondern sind. Die Metaphysik wäre also entweder jede Art des Seienden, also ein etwaiges Ich, eine Empfindung, ein Streben u. s. w. nicht etwa

bloß das Denken hievon, oder aber die Metaphysik wäre nur: jeder Gedanke selbst als Seiendes. Man würde alsdann versuchen, eine Lehre aufzustellen über diese Metaphysik. Wie sollte man diese Lehre nennen? Sollten wir ihr nicht lieber den Namen Metaphysik geben und in diesem Falle sagen: die Metaphysik spricht von dem Sein des Denkens und sonst von keinem? Wir haben es alsdann mit einer bestimmten metaphysischen Lehre zu tun, welche möglich ist, aber auch andere Möglichkeiten neben sich als Metaphysik dulden muß. Jedenfalls sind wir wieder angelangt bei einer Wissenschaft, die des Denkens verwendet und zwar ein Denken, welches nicht Mittel anwenden möchte, die übermenschlich und übergeistig sind — eine Definition unter Hinzuziehung letzterer Mittel wurde bereits früher abgewiesen. Solche Metaphysik wendet Denken an, das sich auf das Sein bezieht, sie spricht nur nicht von einem Sein, das losgelöst und unabhängig vom Denken ist. Mögen wir nun sagen, das Sein, welches die Metaphysik behandelt, falle vollkommen in das Denken hinein oder habe eine Abhängigkeit vom Denken oder eine Beziehung dazu, eine Verknüpfung damit, einen Einfluß darauf oder umgekehrt — man meint damit stets:

Es wird bei der Metaphysik angenommen oder vorausgesetzt oder es liegt im Begriffe der Metaphysik in unserem Sinne, daß bei ihrer Ausführung und auch schon bei Aufstellung ihres Begriffes vorkommt (oder verwendet wird oder wie man sich ausdrücken mag), das, was wir nennen eine Beziehung (ein Zusammenhang, ein Anwenden), den Satz des Widerspruches, besonders aber ein „Sein“ und ein „Möglich“. Und es wird auch vorausgesetzt, daß solche Elemente des Denkens, wie die eben genannten, sich mit einander vertragen, in Beziehung zu einander stehen, kurz, daß es ein Denken mit bestimmtem Zusammenhange und Aufbau gibt. Aber es ist nicht nötig, die Metaphysik so zu definieren, daß alles, was im Denken vorkommt, auch zugleich vorausgesetzt sei.

Läßt es sich z. B. ohne weiteres als richtig annehmen, daß die sogenannte Kausalität in

unerläßlichem Zusammenhange mit Bejahung und Verneinung stehe, daß z. B. der Satz des Widerspruches oder das Denkelement Dasein durchaus nicht ohne die Kausalität denkbar sei?

Vielmehr müssen wir zunächst wenigstens die Möglichkeit offen lassen, es seien gewisse Denkelemente fortlaßbar, ihre metaphysische Richtigkeit oder sichere, absolut wahrheitsgemäße Anwendung abstreitbar.

Von jenen vorausgesetzten Denkelementen bleibt natürlich das des Seins (die kantische Kategorie) das wichtigste. Obwohl aber dieses Denkelement innerhalb des Denkens vorkommt, obwohl wir sagen: „es sind oder es gibt Begriffe, Gedanken u. s. w.“, also das tun, was wir mit dem Satze beschreiben: „Wir machen das Sein unserer Gedanken zum Objekte des Denkens“ — obwohl wir also auch sagen, daß alles, was im Denken vorkommt, auch ist — nämlich genau in der Art wie es vorkommt oder als wirklicher Denkanteil — so erkennen wir doch als Tatsache an, daß wir verschiedene Arten oder Stufen des Seins denken können. Z. B. ein gedachtes Ding besitzt diejenige Wirklichkeit, welche überhaupt alles Gedachte; alles als Objekt im Denken Vorkommende hat; davon aber können wir unterscheiden ein Ding, welches nicht gedacht wird. Denn wir sagen ja: ich kann an ein Ding denken. Es bleibe dabei ganz unentschieden, ob wir uns dabei nicht täuschen, ob also dieses Ding vielleicht garnicht ungedacht existiert — Tatsache ist, wie nochmals gesagt sein möge, daß jeder menschliche Verstand den Ausdruck versteht: an etwas denken. Wir wollen dabei auch nicht die Frage entscheiden, ob nicht vielleicht ein reiner Gedanke ohne solches objektiv Hingestellte keine wahre selbständige Existenz habe, sondern vielleicht nur gerade diese Beziehung zwischen dem, was man nennt: Gedanken und dem was man Objekt nennt, das eigentlich Wirkliche sei. (Vergl. meine Schrift: Eine mögliche Wesenserklärung für Raum, Zeit, das Unendliche und die Kausalität nebst einem Grundworte zur Metaphysik der Möglichkeiten. Berlin W., Gutenbergs Verlag, 2 Mark.)

Wir müssen ferner als Tatsache hinnehmen, daß im Denken vorkommt, was man nennt: Widerspruch oder Unklarheit oder Rätsel oder unlösliche Schwierigkeit, was aber trotzdem das Denken nicht völlig umwirft.

Die Metaphysik soll also sehr allgemein definiert werden als eine Wissenschaft, welche gewisse Denkelemente voraussetzt und strebt, alles mit dem Begriffe des Seins zu behaften, so daß möglichst wenig Widersprechendes oder Rätselhaftes bleibt.

Wenn es sich nun herausstellen sollte, daß ein solches Ziel nicht erreicht worden ist auf eine eindeutige Weise (in einer einzigen zusammenhängenden Lehre), oder daß tatsächlich das Verschiedene, woran wir denken können, nicht in einem so engen, zweifellosen Zusammenhange steht, um es auf eindeutige Art mit dem Begriffe des Seins zu behaften, so bleibt nach unserer Voraussetzung übrig das Denkelement „Möglichkeit“ (also etwa die Kant'sche Kategorie, aber nicht ohne weiteres genommen in engem Kantischen Sinne) zugleich mit dem Denkelement „Dasein“ darauf anzuwenden mittelst des Ausdruckes: „Möglicherweise ist...“ d. h. verschiedene Möglichkeiten aufzustellen. Dies wäre alsdann der Inhalt der Metaphysik, sie wäre eine Wissenschaft, welche umfaßt alle Möglichkeiten, eine „Metaphysik der Möglichkeiten“ (siehe mein Grundwort in der genannten Schrift!).

Wir sind auf dem Wege dieser Gedanken genötigt und auch befähigt, über das Verhältnis der beiden Denkelemente einiges auszusagen. Jedenfalls werden wir uns nicht damit begnügen, jene „Kategorien“ einfach als gleichwertige oder gleichgeartete Elemente neben einander zu reihen. Es fragt sich zunächst, ob der Begriff der Möglichkeit einen Beweis dafür erlaubt, daß eine solche Metaphysik der Möglichkeiten die einzig richtige ist. Es liegt in ihrem Wesen, daß man Bestimmtes, Ausschließendes über das, was ist, nicht aufstellen kann. Sie macht nämlich Voraussetzungen bestimmter Art und, im Wesen einer „Voraussetzung“ liegt es, daß diese nichts Bewiesenes ist. Jene Voraussetzungen sind derart, daß man daraus und damit (z. B. aus dem bloßen Vorhandensein des Denkelementes Dasein und Möglichkeit) auch nicht die ausschließliche

Richtigkeit der Metaphysik der Möglichkeiten beweisen kann.

Aber wenn jede bestimmte, sich als einzig richtig hinstellende Ansicht vom wahren Seien den sich nicht beweisen läßt, so ist sie höchstens möglicherweise richtig und andere daneben ebenfalls möglicherweise richtig. Es bleibt also für den, der die Mangelhaftigkeit der Beweise jeder einzelnen Richtung erkannt hat, nichts anderes übrig, als zur Metaphysik der Möglichkeiten zu greifen. Wer statt dessen etwa behauptet: „es gibt gar keine Metaphysik“, der kann nur meinen, es gäbe keine metaphysische Ansicht, die sich als einzig richtig hinstellen darf; in diesem Sinne gibt es keine Metaphysik. Aber er kann nicht widerlegen, daß es Möglichkeiten gäbe. Womit sollte er das auch widerlegen? Kennt er andere Voraussetzungen als die „Beziehung“, das „Dasein“ und die „Möglichkeit“ und den Satz des Widerspruches? Kann er mit diesen oder wenigen anderen Voraussetzungen eine der vielen Einzelansichten widerlegen? Ist es eine genügende Widerlegung, wenn man zeigt, daß in jeder Einzelansicht noch Schwierigkeiten zurückbleiben? Diese metaphysischen Schwierigkeiten sind nicht geradezu Widersprüche, die sich sofort nach dem Satze des Widerspruches abweisen lassen. Kann man andere Voraussetzungen zur Widerlegung heranziehen und zwar solche, die selbst über allen Zweifeln erhaben sind? Oder gar kann man, wenn man überhaupt alle Voraussetzungen leugnet, etwas ohne Voraussetzungen, gewissermaßen mit gar nichts widerlegen?

Widerlegen kann man die Metaphysik der Möglichkeiten nicht, dazu ist sie zu elementar, zu ursprünglich, zu prinzipiell oder wie man das ausdrücken will, was ich angeführt habe, aber beweisen auch nicht. Daß schließlich nichts weiter übrig bleibt als sie, das ist kein Beweis für ihre Richtigkeit. Denn auch zu einem solchen Beweise gehören Voraussetzungen wie „ist“ und „möglich“ und „Widerspruch“ und noch anderes. Der Beweis wäre also nicht stichhaltiger wie die einfach angenommene Lehre. Aber gerade, daß sie nicht beweisbar und nicht widerlegbar ist, das ist ein wertvolles Zeichen für ihren philosophischen Charakter.

Immer besser erkennen wir durch solche Betrachtungen das Verhältnis, in dem die Metaphysik zu den sogenannten Kategorien „Dasein“ und „Möglichkeit“ steht, und das Verhältnis dieser unter einander. Das Mögliche enthält das Wirkliche mit. Schon daraus würde folgen, daß eine Metaphysik der Möglichkeiten sich auch mit dem Wirklichen beschäftigt. Außerdem aber ist das Mögliche als Ansicht ausgesprochen, in gewissem Sinne etwas Wirkliches. Wenn man eine mögliche Ansicht vom Seienden ausspricht und entwickelt, also meinetwegen ein bestimmtes metaphysisches System — ohne hier schon sagen zu wollen, daß geschlossene Systeme in dem Sinne von lückenlosen geistigen Bauten ausgeführt werden könnten — so liefert man etwas geistig Wirkliches; zwar wird der Inhalt der Gedanken nur als möglich hingestellt, das Bestehen dieses Zweiges der Metaphysik ist aber wirklich. Man könnte sagen, diese Art von Wirklichkeit sei dieselbe, die man auch irgend welchem Blödsinn zurechnen müßte. Allerdings: der Unsinn, wenn er ausgesprochen oder gedacht wird, ist als Unsinn wirklich, aber die metaphysisch mögliche Ansicht vom Seienden hat eine bessere als diese Art von Wirklichkeit, sie hat eine Wirklichkeit, der man die logische Richtigkeit zusprechen muß, welche dem Unsinn abgeht. Sie respektiert, enthält oder benutzt jene Voraussetzungen, zu denen auch der Satz des Widerspruches gehört; der Unsinn dagegen enthält diese Voraussetzung nicht oder verwendet sie nicht fortwährend und ausnahmslos. Der Unsinn hat keinen oder nur höchst geringen Wert. Eine Metaphysik, welche das Seiende auf eindeutige Weise ohne Rätsel erklärte, d. h. in den einfachsten Voraussetzungen des Denkens ausdrückte, hätte einen ungemein hohen Wert, wenn man hier zunächst von Wert in ethischem oder ästhetischem und etwa sonst noch zu findendem Sinne absieht. Das, was wirklich ist, hat dadurch schon einen großen Wert — so würde gewiß jedermann zugeben. Eine Wissenschaft, die das Wirkliche nicht einseitig in einer Art beschreibt, wäre gewiß nicht wertlos, es fragt sich nur, ob die verschiedenen Arten in ihrer Zusammenstellung oder Harmonie das ergeben, was wir wieder Wert nennen würden. Man

sieht: zur genauen Ausführung dieser Wertbestimmungen müßte man ganz genau den Begriff des Wertes aufstellen und in seiner verschiedenen möglichen Art schildern. Das führt hier zu weit und dürfte auch auf eine Art von Möglichkeitsmetaphysik hinauslaufen. Wir wollen uns damit begnügen erstens als Definition aufzustellen: eine Wissenschaft hat um so größeren Wert, mit je einfacheren Mitteln sie die Wirklichkeit zusammenhängend darstellt. Viele werden sich hiemit einverstanden erklären; man braucht es nicht. Wenn man es nicht tut, so kann man auch den Folgerungen die Richtigkeit absprechen. Folgerungen wären: Die Philosophie hat einen sehr hohen Wert; sie verwendet die gesamten Elemente der Logik wie die übrigen Wissenschaften, sucht aber mehr als die einzelnen den Zusammenhang zwischen allem, was es gibt, herzustellen. Die Metaphysik strebt noch mehr als die Philosophie im allgemeinen nach Einfachheit in der Anwendung der Mittel und nach Zusammenhang in der Erklärung, indem sie die ersten Grundlagen aller Wissenschaften und aller übrigen Philosophie aufsucht und zusammenhängend darzustellen sucht. Den größten Wert hat sie dann, wenn sie möglichst wenig Denkelemente voraussetzt. Insofern wäre höchst wertvoll eine Metaphysik, die das Wirkliche darstellt, und wenn sie es nicht eindeutig kann, unter steter Verwendung des Begriffes der Möglichkeit, die aber einige Denkelemente — nämlich möglichst viele — wie etwa die Kausalität nicht als unabwiesbare Voraussetzung verwendet, sondern z. B. auch die Möglichkeit aufstellte, daß es eine Kausalität in der Welt des objektiv Wirklichen nicht gebe, oder die sogar die Möglichkeit als unwiderlegbar gelten ließe, es gebe kein folgerechtes Denken. Darüber möchte ich noch eingehender sprechen.

Es ist nämlich ein gutes Mittel die Richtigkeit einer unter bestimmten Voraussetzungen aufgestellten Lehre zu prüfen, wenn man möglichst bis an die Grenze dessen geht, was noch irgend wie hineinpaßt, und sich schon dem Voraussetzungslosen möglichst nähert. Um also die Richtigkeit des Vorhergehenden zu

prüfen, wird man die Fälle äußerster Skeptik heranziehen.

Eine Metaphysik der Möglichkeiten, wie ich sie begrifflich aufstellte, ist an sich schon ziemlich skeptisch, indem sie die Berechtigung eines metaphysischen Systems — wie es auch sonst sein mag — sich als das einzig richtige zu erklären, abstreitet. Aber an sich selbst zweifelt sie nicht? Sie will nicht selbst in die Reihe der Möglichkeiten eingereiht werden. Sie will nicht sagen, es sei möglich zu behaupten, es gebe keine bestimmte sichere Ansicht über das Sein und die Welt und Alles, es gebe nur Möglichkeiten. Sie will vielmehr behaupten: die einzig richtige philosophische Meinung ist die: „man kann verschiedene Meinungen über das Sein und die Welt und Alles aufstellen, von keiner beweisen, daß sie allein richtig ist, und keine von ihnen widerlegen, soweit sie nicht in sich widersprechend in rein logischem Sinne ist. Falsch aber sei es, eine Ansicht über das Sein der Welt, des Alls u. s. w. als die ausschließlich richtige hinzustellen und anzusehen. Diese ihre Lehre wird eine solche Metaphysik natürlich zu begründen suchen.

Sie will also über dem Standpunkte der von ihr als möglich erklärten einzelnen metaphysischen Richtungen stehen. Kann sie das auch der Skepsis gegenüber? Wenn sie nicht an ihrer eigenen Richtigkeit zweifelt, so ist sie jedenfalls nicht vollkommen skeptisch und stellt sich feindlich zu einer Skepsis, welche jene Richtigkeit anzweifelt. Sie würde also eine solche Skepsis nicht für 'möglich erklären und nicht in ihr Gebiet einreihen. Wir haben uns darum zu fragen, ob ein derartiger vollkommener Zweifel widerlegt werden kann. Seine Angriffe haben allen metaphysischen Auffassungen stets Schwierigkeiten bereitet, besonders hat Kant sich genötigt gesehen dazu Stellung zu nehmen. Auch bei der Erörterung der Frage der Kategorien müssen wir die äußerste Skepsis zu widerlegen suchen oder sie gelten lassen; es fällt also die Kategorienfrage hier zusammen mit der Begründung der Voraussetzungen der angestrebten Metaphysik der Möglichkeiten. Diese kann nur die Möglichkeit derjenigen Skepsis zugeben, welche gewisse logische Elemente verwendet und z. B.

einräumt, daß es das Denkelement „möglich“ in irgend einer Weise gibt — wenn sie auch sonst an dessen Art und dessen Wert herumzweifelt. Diejenige etwaige Skepsis aber wird bestritten, welche anzweifelt, daß es den Begriff „möglich“ in irgend einer Art gibt — mag dies „Geben“ nun selbständig oder unselfständig, relativ oder als Schein, abhängig oder sonst wie sein. Die Gründe bedürfen der sorgsamsten Überlegung und sind folgende.

Wenn der Skeptiker sagt: „Das Denkelement Möglich gibt es vielleicht gar nicht“, so wendet er dabei Denken an. Streitet man dies ab, so sagt man einfach Unsinn wie: eins ist nicht eins. Unsinn heißt das, was jeder als falsch verwerfen muß, wenn es auch durch äußerliche Verbindung — eine wirklich vorhandene Verbindung — von gewissen wirklich vorhandenen Denkelementen wirklich gebildet ist (wirklich in irgend einem Sinne genommen). Ein Gedanke (nämlich jene zweifelnde Behauptung) ohne Anwendung von Denken ist ein Widerspruch in sich selbst.

Der Skeptiker könnte nun sagen: mag also Denken angewendet werden, ich bezweifle doch, ob es Denken gibt; vielleicht gibt es das gar nicht, was ich anwende, vielleicht hat auch das Anwenden selbst keine wahre Wirklichkeit. Man kann ihm antworten: ich weiß nicht, was wahre Wirklichkeit heißen soll. Mag es aber auch heißen, was es wolle: wenn man überhaupt das Denken anwendet — was die Skepsis also nunmehr zugegeben hat — so möge der Begriff „wirklich“ nichts weiter bedeuten als was darin liegt, wenn man sagt: man habe angewendet oder man habe den Gedanken der Anwendung. Irgend etwas, irgend eine Art des Seins steckt immer in dem „man hat“, „man tut“, „man wendet an“, „man denkt“.

Gedacht wird, Denken gibt es in irgend einer Art. Dies setzt auch der Skeptiker voraus, sonst darf er überhaupt weder denken, noch anwenden, noch irgend etwas sagen und erwidern, sonst darf er überhaupt nicht zweifeln, nicht mehr er selbst: der Skeptiker sein. Gehört nun der Begriff „Möglich“ zum Denken? Zu denen, welche es abstreiten, würde ich sagen: „Könnt ihr überhaupt gar nicht verstehen, was ich meine, wenn ich sage: mög-

lich? Was man überhaupt nicht kennt, kann man nicht abstreiten. Ihr könntet selbst nicht sagen, was ihr abstreiten wollt; denn dies „Was“ muß doch irgend wie in eurem Denken „sein“; kurz, ihr könntet nicht abstreiten, wenn ihr abstreitet; ihr müßt vollkommen stille sein und dürft gar nicht mitreden.“

Es ist also das einzig Richtige, das Einzige, wovon man überhaupt sprechen, woran man überhaupt denken kann, die Existenz des Begriffes „Möglich“ in irgend einer Seinsart oder Seinserklärung anzuerkennen und vorauszusetzen. Dies ist eine unzweifelhafte Wahrheit, welche sich nicht als bloße Möglichkeit hinstellen lassen will. In diesem Sinne hat die Kategorie „Möglichkeit“ eine Wirklichkeit. Dies ist also auch die wirkliche Grundlage der Metaphysik der Möglichkeiten.

Mag der Skeptiker, der die „Möglichkeit“ abstreitet, sich nun widerlegt fühlen oder nicht, er wird verlangen, daß eine Metaphysik der Möglichkeiten die folgende Ansicht mit in ihre Lehre einreicht: „Es gibt möglicherweise kein richtiges Denken.“ Dabei will ich zunächst annehmen, er meine nicht etwa damit, daß es ein: „es gibt“ nicht gäbe und ein: „möglicherweise“, sondern, daß sich vielleicht verschiedene Elemente des Denkens nicht vertragen. Diese Möglichkeit wollen wir ihm zugeben. Denn dadurch, daß man denkt, ist noch nicht gesagt und selbstverständlich, daß man richtig denkt. Und dadurch, daß man einen Begriff „richtig“ anwendet, ist noch nicht gesagt, daß er zu allem und jedem hinzugesetzt werden dürfe, zum Beispiel zu irgend etwas Gedachtem. Die Anwendung des Begriffes „richtig“ verlangt gewisse logische Voraussetzungen, die man nicht bewiesen hat. Der Satz; „Richtiges Denken gibt es nicht“, ist kein unmittelbarer Widerspruch in sich selbst, wie: „man denkt, ohne zu denken“.

Wenn jemand aber so weit geht, daß er sagt: „Sein ist nicht“, so braucht er das Sein und verneint doch, daß es sei. Das wird man für falsch erklären. Aber der Skeptiker könnte sagen: „Ihr könnt mich nicht widerlegen. Denn widerlegen heißt doch wohl logische Mittel anwenden; und deren Richtigkeit bestreite ich ja gerade. Ich bestreite das Sein. Wie könnt ihr also behaupten, das Sein, welches in meinem

Satze vorkommt, existierte? Damit behauptet ihr nur das Gegenteil, widerlegt mich aber nicht.“ Man muß zugeben, daß ein Widerlegen gewisser logischer Mittel bedarf; in diesem Falle bedarf es jedenfalls des Begriffes Sein und man muß diesen Begriff als irgend wie vorhanden benutzen. Das tut der Skeptiker in dem Satze: „Sein ist nicht“ zwar auch. Aber er will ja gar nicht beweisen, benutzt also den Begriff Sein nicht als Beweismittel; ihr aber wollt beweisen und wollt ihn als Beweismittel benutzen. Der Skeptiker hat also recht, wenn er sagt: „Ihr könnt mich nicht logisch widerlegen; denn die Grundlage des Logischen mit dem Logischen selbst festlegen wollen, das heißt sich im Kreise herumdrehen. Über das Logische erhebt ihr euch aber nicht bei eurer Widerlegung.“

Aber sehr wohl kann man sagen, der Satz: „Sein ist nicht“ sei inhaltlich überhaupt absolut nichts. Man muß einem solchen Zweifler gegenüber sich nicht mit dem Ausdrucke begnügen, jener Satz habe keinen Sinn oder widerspreche sich selbst; den Begriff „Sinn“ wird er einfach nicht zugeben und den Satz des Widerspruches auch nicht. Sondern man muß ihm antworten — irgend eine Antwort oder einen Gegengedanken muß er schon erlauben, denn er selbst hat gesprochen oder gedacht — : Nimmt man den Satz äußerlich oder inhaltlich, so hebt er sich selbst auf, er behauptet zugleich auch, daß er selbst nichts sei oder nicht existiere. Wenn ich ihn also auch nicht widerlegen kann, so kann ich doch sagen: er ist nichts, oder er ist nicht, er bedeutet eine absolute Null (diese Null natürlich nicht in mathematischem Sinne als wirklicher Begriff a-a genommen). Über ein absolutes Nichts kann man weder etwas sagen, noch daran denken noch sonst etwas, d. h.: dein Satz gehört überhaupt zu nichts mehr, auch nicht zur Metaphysik der Möglichkeiten. Eine solche Metaphysik hat also eine unanfechtbare Grundlage mit Ausnahme des absoluten Nichts. Mit diesem absoluten Nichts mag jener etwaige extreme Skeptiker nun etwas anfangen, wenn er kann — sicher gehört es nicht in die Metaphysik genannter Art. Ich wüßte auch nicht, wie sich eine Metaphysik definieren wollte, welche solches Nichts noch in sich fassen

wollte. Metaphysik des Nichts dürfte sie nicht einmal heißen, falls man wenigstens darunter verstände, daß eine solche Metaphysik „existierte“ — denn das Sein soll es ja nicht geben; und behandeln in irgend einer Art dürfte sie das absolute Nichts auch nicht oder sie mußte wenigstens sagen, daß dies Behandeln etwas sei, was gar nicht existierte! Ihre Definition wäre etwa: Wissenschaft, die kein Wissen hat, die gar nicht existiert, von etwas spricht, was es gar nicht gibt, und das oben ein ohne zu sprechen! Als Einwand gegen die Lehre von Möglichkeiten ist mir (von jemandem, dem meine „Grundsätze des Unendlichen, B. G. Teubner, 1902“ noch unbekannt waren) hingestellt worden, daß es vielleicht unendlich viele metaphysische Möglichkeiten geben, und dies vielleicht den Begriff der Metaphysik überhaupt stürzen könne. Es mag nun unendlich viele Möglichkeiten geben oder nicht — ich bezweifle es zwar, aber ich will den scheinbar schlimmsten Fall annehmen — wir müssen uns zunächst jedenfalls gegen die Behauptungen einer zu weit gehenden Skepsis wenden: das Sein sei nicht oder das Denkelement: Möglich gebe es vielleicht gar nicht.

Wird nun ferner durch das vorläufige Zugeständnis, es gäbe unendlich viele Möglichkeiten, der Begriff des Daseins oder der Möglichkeit irgendwie erschüttert? Steckt in dem Begriffe Unendlich irgend etwas, was mit dem Dasein in Widerspruch steht? Wenn es unendlich viele Punkte gibt, gibt es dann einen Punkt, oder den Punkt überhaupt nicht, oder eine Lehre von Punkten nicht?

Der Laie möchte gegenüber der oft herausgekehrten Schwierigkeit des Unendlichen geneigt sein zu behaupten, der Begriff mache dasjenige, dem wir die Unendlichkeit zuschreiben, widerspruchsvoll und damit nicht wirklich. Und er könnte auch meinen, Kant müsse bei Abstreitung der transscendentalen Wirklichkeit des Raumes auch an solchen Grund mitgedacht haben. Man könnte sagen: ich kann die Unendlichkeit des Raumes nicht begreifen, also muß sie oder der Raum selbst nicht wirklich sein. Sie ist aber eine nicht fortzuschaffende Zugabe des Raumes, also wird wohl der Raum oder die Vorstellung des Raumes falsch sein.

Solche Schlüsse sind nicht beweisend. Gewiss gibt uns die Unendlichkeit Rätsel auf. Aber, was gibt uns keine Rätsel auf? Jeder Grundbegriff tut es, das Endliche ebenso. Das Werden und die Ruhe, das Bejahen und Verneinen, die Wirklichkeit und die Möglichkeit. Darum allein können wir diese Elemente nicht abstreiten. Rätsel, in philosophischem Sinne, sind keine einfachen, logischen Widersprüche. Es wäre ein Widerspruch zu sagen, der Raum sei, in ganz demselben Sinne, zugleich endlich und unendlich. Aber es ist nicht ein Widerspruch zu sagen, der Raum sei unendlich und man könne sich doch darin Endliches vorstellen (durch verschiedene Behaftung). Das bloße Auftreten des Begriffes Unendlich und sein Hinzukommen zu einer Vorstellung, hebt diese Vorstellung nicht auf. Die Wirklichkeit und Möglichkeit würde also nicht dadurch aufgehoben, daß es etwa unendlich viele Möglichkeiten gebe. Wir sehen wieder einmal die große Wahrheit und das Verdienst, welches darin steckt, wenn man versucht hat, gewisse Kategorien aufzustellen, die in unserem Denken zu einander kommen, aber nicht aus einander abgeleitet werden, also auch nicht durch bloßes Zusammentreten einen logischen Widerspruch erzeugen können, welcher so weit ginge, die Metaphysik umzuwerfen. Solange man nicht mit erlaubten, nicht anzuzweifelnden Mitteln nachweisen kann, daß zwischen der Behaftung „Unendlich“ einerseits und dem Dasein und der Möglichkeit andererseits ein Zusammenhang besteht, welcher entweder ohne jene Behaftung diese Kategorien nicht denkbar sein läßt, oder welcher etwa die „Möglichkeit“ widerlegt, solange wird man sagen dürfen:

Das Dasein und die Möglichkeit betrachten wir als sichere Voraussetzungen der Metaphysik; wohl aber müssen wir als möglich metaphysische Ansichten gelten lassen, die etwa das Unendliche oder die Kausalität in irgend einer Seinsart abstreiten. Wir können nur erwidern: für uns sind es Tatsachen in gewisser Art des Seins. Wer das nicht zugibt, den kann man nicht widerlegen und ihm auch nicht das Recht abstreiten, eine metaphysische Ansicht — eine Möglichkeit — zu vertreten.

Kurt Geißler.

Die Geschichtsphilosophie Hoëné-Wroński's.

. . . C'est un géomètre, jaloux de la Sibylle . . .

I.

Es ist eine — wahrscheinlich nur von den allerkurzsichtigsten Vertretern dieses Faches in Zweifel gezogene — Tatsache, daß die Geschichte ihren Weg zur Wissenschaftlichkeit noch nicht gefunden hat. Man kennt den lapidaren Spott Schopenhauers über diese prätentios zugerichtete, jeglicher inneren Einheit entbehrende, Zusammenstellung von Ereignissen, und darf es vielleicht gerade auf ihn zurückführen, daß sich einige wenige Historiker, unter denen besonders Simmel hervorragte, in jüngster Zeit bereit gefunden haben, Prinzipien und Methode ihrer Wissenschaft ernstlich zu untersuchen. Es ist von vorneherein klar, daß es mit dem heute zur bloßen Wortfratze degradierten Schlagworte: „Naturwissenschaftliche Arbeitsmethode“ allein nicht abgetan ist. Die bloße Deskription von Phänomenen, mit denen sich die Naturwissenschaft übrigens auch nur auf ihrer ersten Entwicklungsstufe begnügt, hat, auf die Gesamtheit der Menschheitsgeschichte angewendet, keinen Sinn. Denn Menschen sind nicht bloß Phänomene. Versteht man aber unter naturwissenschaftlicher Behandlung einer Phänomenenreihe die lückenlose Aufzeigung und zentrale Beleuchtung aller, diesen Komplex bedingenden Partialereignisse — *alias* Ursachen genannt — so wird wohl auch der begeistertste und in sein Thema verliebteste Historiker ehrlich genug sein, zuzugeben, daß man heute von der Erfüllung dieser Forderung noch recht weit entfernt ist.

Die Aufgabe kompliziert sich übrigens auch dadurch, daß noch nicht einmal das Objekt dieser Wissenschaft einwandfrei hat fixiert werden können. Freilich: Die Zeit ist glücklicherweise vorüber, wo die abwechselungsreiche Folge von „Haupt- und Staatsaktionen“ als der Brennpunkt der jeweiligen Entwicklungsbahnen angenommen werden durfte — Diplomaten- und Unterrockspolitik der Inhalt dieser Geschichte, die Jahreszahl ihr formaler Untergrund. Inzwischen haben sich nämlich die Anschauungen gewandelt, und hiebei hat sich ergeben, daß sich das intellektuelle Fortschreiten der Menschheit weniger in den diplomatischen Verträgen reflektiert, als in der

Entwicklung der merkantilen Erwerbsmethoden, welche mithin mit einem klingenden wissenschaftlichen Terminus zu belegen nicht mehr verabsäumt werden durfte. Es entstand derart die „Theorie des Produktionsprozesses“, worunter jedoch nicht die Produktion geistiger, sondern die Produktion der Handelswerte verstanden werden muß; und muß dabei im Auge behalten werden, daß diese Art der Darstellung ebenso von den akustisch am meisten auffallenden Begebenheiten beeinflußt wird, wie die ursprüngliche Form. Nur widerhallt hier nicht das Getöse der Waffengänge, sondern der Börse. Auch darf man sich durch den Titel nicht verleiten lassen, anzunehmen, es werde hier wirklich die geschichtliche Entwicklung der Produktionsmethoden vorgetragen, d. h. die wissenschaftliche Vertiefung der materiellen Kultur. Eine historische Gruppierung dieses Gebietes, welche besonders die Geschichte der Technologie und der Agrikultur in ihrem wahrnehmbaren Einfluß auf den Wohlstand und den hievon eventuell abhängigen Bestandteil allgemeiner Gesittung zur Anschauung brächte, wäre durchaus nicht zu unterschätzen.¹⁾

So wird denn Alles, was nicht Staaten- oder Handelsgeschichte ist, aus dem Lehrgebäude der Geschichte sorgfältig eliminiert, und der nicht weiter verwertbare Rest der Gruppe: „Kulturgeschichte“ zugeteilt, der manes, als einem seit Jahrtausenden vornehm zurückgewiesenen Zweige, nicht ungünstig auslegen darf, wenn sie sich vorderhand noch mit der Erdarbeit des bloßen Materialzusammenraffens beschäftigen muß. Die Folge dieser überhasteten und notgedrungen übergeschäftigten Arbeitsweise kann nicht ausbleiben. Schon ist hier ein Spezialistentum in Ausbildung begriffen, welches dem des pragmatischen Historikers kaum nachsteht; während wieder die bekannten umfassenden Darstellungen (v. Hellwald, Buckle) die zusammenfassende, philosophische Kritik vermissen lassen. Die vielgelesenen Leistungen von Burckhardt und Chamberlain, vielleicht

¹⁾ Liebig: Chemische Briefe *passim*; Reuleaux: Kinematik (Dynamik der Umtriebsmechanismen) I. Bd. Einleitung.

auch die großzügig angelegte Musikgeschichte von Ambros, mögen hier, an Stelle einer langatmigen vollständigeren Liste, als Typen einer wesentlich kulturell gedachten Geschichtsauffassung einzeln hervorgehoben werden.

Soviel in aller Kürze vom Objekt der Geschichte; die Methode der geschichtlichen Forschung kann deskriptiv oder konstruktiv sein. Deskriptiv aber nur, wenn der Horizont der Betrachtung genügend hoch angenommen wird, um die physikalische Bestimmtheit der historischen Begebenheiten bereits erkennen zu lassen. In diesem Falle entlehnt die Geschichte das von den physikalischen Wissenschaften (Klimatologie, Tektonik, Geophysik im weitesten Sinne) nach den Methoden dieser Gruppe gelieferte Material, und verfährt dann, die Historie als ein grandioses biologisches Phänomen der Geoid-Rinde auffassend, beschreibend, *a parte ante*. Oder: Die Begebenheiten werden als unmittelbare Ausflüsse der Willenssphäre in die Natur eingesenkter freier Einzelwesen aufgefaßt, so daß physische Hemmnisse nur insoweit in Betracht kommen, als sie eben jene Komponente der Triebäußerung aufzuheben oder zu schwächen vermögen, welche auf physische Momente Bezug haben. Diese Auffassung darf sich über die physische Determiniertheit hinwegsetzen; da aber ein wissenschaftliches Fortschreiten nur durch Aufdecken der Bestimmungsgründe überhaupt möglich ist, so müssen Bestimmungsgründe für das scheinbar necessitierte Eintreten aller zusammenhängenden historischen Begebenheiten als im Zweckbereich der Willensbetätigung angenommen werden. Mithin verfährt diese Art der Geschichtserforschung konstruktiv, u. zw. teleologisch, *a parte post*.

Dies sind die einzigen Möglichkeiten, die Geschichte wissenschaftlich zu behandeln. Die alte, pragmatische Art fehlt vorzugsweise in der Methode, die neuere, sozialpolitische, im Objekt; die erstere gehabt sich determinativ, wo sie teleologisch verfahren sollte, die zweite wählt eine richtige Methode, die naturwissenschaftliche, aber ein im Grunde genommen interesseloses Thema, die Geld- und Machtverhältnisse der Staaten (nicht einmal, was doch schon mehr anthropologischen Sinn hätte, der Völker). Eine ganz rein in der einen oder

andern Methode arbeitende Geschichtsschreibung ist ja glücklicherweise im Entstehen begriffen, und sie wird auch Boden gewinnen, wenn es durch eine systematische Kultur gelungen sein wird, die Begriffsverwirrung in den Köpfen Jener zu klären, welche in der Geschichte das Widerspiel ihrer eigenen plumpen Macht- und Instinktinteressen erblicken. Eine Literaturzusammenstellung wird hier nicht verlangt werden, wo es genügen mußte, die herrschenden Strömungen ganz kurz, ihrem Wesen nach, vorzuführen, um auf die Geschichtsphilosophie Wroński's, des bekannten polnischen Messianisten französischer Zunge, in logischer Entwicklung hinweisen zu können. Simmel, der die psychologische Geschichtsforschung bereits bis zur Reinheit der Problemstellung gefördert hat, und Kurt Lamprecht, der die Kulturentwicklung aus den intellektuellen und psychologischen Voraussetzungen der einzelnen Zeiträume entwickelt, sind die bekannten Vertreter der neuesten Richtung. Die naturwissenschaftliche Methode wird in der weitblickend konzipierten Arbeit von Helmholtz festgehalten, wobei jedoch die vorbereitenden großen geo-morphologischen Arbeiten von Ratzel und namentlich von Sueß stets im Gesichtskreis behalten werden müssen. —^{*)}

Das System Wroński's, mit dem sich die vorliegenden Zeilen eingehender zu befassen haben werden, läßt sich in keine der eben vorgeführten historischen Methoden schematisch einreihen. Es ist über einer in sich geschlossenen Hypothese errichtet, welche die Kenntnis vom Wesen der menschlichen Vernunft als eine jeden Augenblick erstellbare innere Tatsache zum Ausgangspunkt nimmt, und von dieser aus konstruktiv-teleologisch das historische Geschehen beleuchtet. Dem Wroński reflektiert die Weltgeschichte die zeitliche Aufeinanderfolge der in jedem Bewußtsein unteilbar vereinigten konstitutiven Verstandes- und Vernunftsprinzipien. Nach und nach gelangt in jeder der Perioden ein Erkenntnisorgan zur vollsten Blüte und Herrschaft. Es bedingt in

^{*)} Die Literatur über die wenigen Versuche, die großen kosmisch-physikalischen Faktoren der Weltgeschichte (Hauptplaneten-, Sonnenfleckenperiode; Grundwasser-gezeiten, u. A.) zu fassen bei Maack: „Materialien zu einer Weltgeschichte ohne Geschwätz“.

jeder einzelnen Periode den Gang der Kultur, die Form der staatlichen Gruppierung, die Voraussetzungen des philosophischen Denkens. Nicht eher schwindet die Herrschaft des jeweiligen Prinzipes, als bis jegliche Kultur-tätigkeit von seinem Wesen ganz durchtränkt ist; dann deutet sich bereits die Herrschaft der höher geordneten Erkenntnisart an, durch Anzeichen, die noch gegen das Ende der vorhergehenden Epoche aufleuchten. Große Erschütterungen bezeichnen dann meist den Kampf, unter dem das neue Element in den Strom eintritt. Am Ende der Bahn steht das Wesen, das die Resultate dieser geistigen Kämpfe in sich aufgenommen hat, das vernunftfreie Wesen, in dem alle Prinzipien zur abhebbar deutlichen Entwicklungseinheit gelangt sind, das absolute, sich selbst bestimmende Erkenntniswesen. — Soviel nur ganz cursorisch über das System, das man wohl nicht anders, als metaphysisch nennen kann. Doch was hier abrupt und willkürlich erscheint, phantastisch und konstruiert — es gliedert sich harmonisch und logisch, wenn man es ihm Rahmen des ganzen philosophischen Systemes dieses Forschers betrachtet; wenn man das unglaublich reichhaltige empirische Material in Betracht zieht, das aufgewendet werden mußte, und wenn man vor Allem dem ganzen geistigen Aspekt dieses außerordentlichen Mannes entgegenblickt, in dessen philosophischem System die Enthüllung des geschichtlichen Prozesses eigentlich nur eine fast nebensächliche Rolle einnimmt, — als eine der vielen, bis in das kleinste Detail ausgeführten empirischen Stützen seiner absoluten Erkenntnis-philosophie. Erst mit den anderen, namentlich philosophischen und mathematischen Arbeiten Wroński's verglichen, gewinnt diese geschichts-philosophische Leistung Stellung, Sinn und Bedeutung. Sie ist ein Bruchstein aus dem wissenschaftlichen Gebäude dieses stolzen Reformators alles menschlichen Wissens³⁾, dessen Bedeutung und Leistung somit vornächst klargestellt werden soll.

³⁾ Messianisme, ou Réforme absolue du Savoir humain, nmmément réforme des mathomatiques, comme prototype de l'accomplissement final des sciences etc. Paris 1847.

II.

Hoëné Wroński.⁴⁾

Die Physiognomie Wroński's, zunächst nur in den markantesten Linien vorzuführen, mag es genügen, ihn als den größten bis jetzt bekannt gewordenen Polyhistor zu bezeichnen. Das ist im allgemeinen keine Empfehlung. Denn der Strom wird meist seicht, wo er sich ins Maaßlose verbreitet. Aber das unermeßliche, abgrundtiefe Wissen steht bei Wroński stets in den Diensten einer hoch über dem sachlichen Reichtum thronenden, genial schaffenden Idee, gleichsam nur als unerschöpfliche Schatzkammer für die Zwecke eines kostbaren Kunstwerkes bereit liegend. Man muß ja schließlich unterscheiden zwischen dem habgierig und rastlos zusammenscharrenden Sammler, und dem schöpferischen Geiste, welcher für ein Riesenwerk auch gigantische Stoffmengen zusammenzutürmen sich genötigt sieht. Das Riesenwerk aber, das dieser Mann schaffen wollte, war ein doppeltes. Einmal: die kritische Durchführung seines philosophischen Hauptgedankens in allen Gebieten der menschlichen Geistestätigkeit — von der Strategik und dem Eisenbahnbau bis zur Philosophie der Geschichte und bis zur systematischen Ethik; zweitens: die Reform all dieser Gebiete vom Standpunkte seiner absoluten Philosophie — eine polemische und thetische Leistung, die man für unmöglich halten mußte, wenn Wroński selbst nicht wirklich einen Teil seines Programmes zu erledigen

⁴⁾ *Hoëné-Wroński*, geboren 1778 zu Posen, gestorben 1853 zu Neuilly bei Paris. Zuerst Artillerie-Offizier unter Kościuszko, wurde bei Maciejowice verwundet; kam dann nach Deutschland, wo er Kant und die deutsche Philosophie kennen lernte. Von hier aus wandte er sich nach Frankreich (Marseille, dann Paris), wo er seinen philosophischen und mathematischen Arbeiten lebte.

Die beste und vorderhand einzige biographische Studie über Wroński hat S. Dickstein verfaßt. (*Hoëné-Wroński, jego życie i prace*. W Krakowie, Nakładem akademii umiejętności. 1896.) Die mathematische Literatur über Wroński ist ziemlich umfangreich. Dickstein, sein Biograph, hat sich besonders durch die Konstruktion der Beweise zu den von Wroński bisweilen ohne Beweis gegebenen Lehrsätzen verdient gemacht, und namentlich die Struktur der Wroński'schen teleologischen Funktionen (Aleph, Lamed und Schin) beträchtlich aufgehell. (Siehe u. A. *Zasady teorii liczb Wrońskiego*. Kraków. 1892). Eine große französische Studie über Wroński wird von Augé vorbereitet und ist gegenwärtig noch Manuskript.

vermocht hätte. So war es ihm vor Allem vergönnt, den mathematischen Teil seiner von Kant ausstrahlenden Universal-Philosophie zu Ende zu führen. Es ist hier, wo vorderhand nur die geschichtsphilosophischen Ideen Wroński's zur Sprache kommen sollen, nicht der Ort, auf diese Monumentalleistung produktiver Systematik näher einzugehen. So viel sei hier nur erwähnt, daß das Gleichungsproblem in seiner weitesten und abstraktesten Form Mittelpunkt der Lösung wird, aus dessen absoluter Idee dann die Lösung der höchsten mathematischen Aufgaben hervorgeht: der endlichen Gleichung jeden beliebigen Grades, der totalen und partiellen Differentialgleichungen, sowie der endlichen Differenzgleichungen jedweder Ordnung, schließlich der Modul-Kongruenzgleichungen der Zahlentheorie. Schon diese ganz oberflächlichen Andeutungen dürften hinreichen, das Bild dieses geistigen Riesen schärfer zu fassen. Wer vielleicht glauben sollte, daß der von dem Studium der mystischen Geheimlehren des Altertums und der Renaissance her in die moderne Wissenschaft eindringende Geist sich mit ebenso billigen, als geheimnisvoll aussehenden Zahlen- und Buchstabenspielerien abgegeben hat, dürfte sich gewaltig irren. An die mathematische Kultur seines Lesers — wie an seine philosophische — stellt Wroński keine geringen Anforderungen. Und so mancher, der Laplace, vielleicht auch den Lagrange ohne Mühe liest, kann dessenungeachtet bei Wroński zu straucheln beginnen — teils wegen des eigentümlichen Einbeziehens philosophischer Gedankengänge, teils auch wegen der Schwierigkeiten, die der großzügige, phantasievolle Bau der Wrońskischen Functionen bereitet.

Es war notwendig, das allerwesentlichste über die mathematischen Konzeptionen Wroński's anzudeuten, weil auch seine Geschichtsauffassung von einer mathematischen Grundanschauung getragen wird. Ihm ist die Geschichte das teleologisch bestimmte, wie die Natur das kausal zusammenhängende Reich. Beide Zusammenhangsmannigfaltigkeiten trägt die Mathematik, als Form jeglichen Geschehens, die ihre Gewißheit in sich trägt, nicht bloß als logisches System der reinen Anschauung, sondern auch als Widerspiel, als Reflex des Absoluten in einem endlichen Bewußtsein. In

der Kritik des Laplace'schen Wahrscheinlichkeitskalküls waren in ihm diese Gedankengänge entstanden, um dieselbe Zeit, da er dem Laplace Mangel an philosophischer Kritik vorwerfen konnte.⁵⁾

Man wird auch das geschichtliche System Wroński's leichter in seiner kulturgeschichtlichen Rolle begreifen, wenn man es nicht mit den großen geschichtsphilosophischen Entwürfen der damaligen Zeit, sondern speziell mit den Ideen zweier anderer Mathematiker in Beziehung bringt — mit Laplace und Comte. Gegen beide tritt Wroński polemisch auf den Plan. Die Möglichkeit einer Weltformel hatte Laplace in allen seinen Schriften hindurchschimmern lassen. Es sollte möglich werden zu ermitteln, „wer der Mann mit der eisernen Maske gewesen, und wann das Kreuz von der Aga Sophia verschwinden würde.“ Nicht gegen das Postulat einer Weltformel wendet sich Wroński — denn er hat selbst eine aufgestellt⁶⁾; sondern gegen die rein formale Auffassung der Geschichte, die ihm — wie Schelling und Fichte — als der reine Inhalt, als der Entwicklungsprozeß der reinen Vernunft von der bloßen Sinnlichkeit zur ethisch-nomothetischen Kraft erschien; und gegen ihre rein physisch-kausale Betrachtung. Mit Comte wieder, dessen Philosophiepositive er entstehen und bald herrschen sah, (— dieses an erhabenen Gedankengängen, wie an puerilen Lächerlichkeiten gleich reiche System —) hat er die Miteinbeziehung aller welthistorischen Faktoren gemein. Aber ihn scheidet von diesem geistreichen Encyclopädisten nicht bloß der hohe sittlich-metaphysische Ernst, sondern vor Allem der Sinn, den er dem historischen Prozesse unterlegt. Comte erblickt in der Entwicklung der Produktionsmethoden, in dem Entstehen einer wissenschaftlichen Industrie und Technik den Höhepunkt des a-metaphysischen Fortschreitens; für Wroński — Techniker gleich Comte — bedeutet das Entstehen einer wissenschaftlichen Industrie, d. h. die Bändigung der Natur, den Beginn einer heranbrechenden, im höchsten Sinne autonomen Kulturform. Und wie Comte die Soziologie als das letzte wis-

⁵⁾ *Loi téléologique du hazard.* Paris 1828.

⁶⁾ *Théorie des Mardes* (Ebbe und Flut) Paris, 1853. (*Loi messianique de la téléologie*).

senschaftliche Ideal der Menschheit betrachtet, als die Synthese aller Wissenschaften, das Resultat aller ihr voranmarschierenden positiven Erkenntnisgruppen, so ist dem Wroński die ethische Erhöhung, sozusagen die Eigenwert-erklärung des Individuums das letzte würdigste Resultat aller wissenschaftlichen und philosophischen Forschung, gegenüber welchem die Resultate der Soziologie, als einer naturhistorischen Einzelwissenschaft tief in den Hintergrund treten.

Die Idee einer absoluten Weltformel, sowie die apriorische Konstruktion der Geschichte erscheinen merkwürdig in dem Systeme eines Philosophen, der sein Denken an Kant orientiert und den Kantischen Ideen in seinem eigenen Hauptwerke eine zentrale Stelle angewiesen hat. Aber es war nicht der Erkenntniskritiker Kant, dem Wroński nachfolgte; gerade die erkenntnistheoretische Leistung Kant's, durch welche dieser Zweig der Wissenschaft überhaupt erst begründet wurde, lag seiner Art zu denken fern. Nur dem Ethiker Kant vermochte er ganz zu folgen; denn hier schien ihm das kühnste und fundamentalste Problem der Philosophie auf ewige Zeiten gelöst — die Frage: ob sich das ethische Verhalten unter die Prinzipien und Ideen einer reinen Vernunft bringen und derart regeln lasse. Während Kant die Formen des Intellektes die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen (das Reich der Natur) nur ordnen, erfassen läßt, so daß diesen eine andere Bedeutung, als eines bloßen formalen Organs gar nicht zukommt, erblickt Wroński auch hier — in den Gesetzen der Mathematik und mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft — einen Abglanz des sich selbst setzenden Absoluten. Das Kant'sche Sittengesetz und der Apriorismus der Mathematik sind für Wroński die beiden in sich evidenten, auf keine anderen heterogenen Prinzipien angewiesenen Vernunft-tatsachen, welche eben durch ihre absolute Evidenz, durch welche sie äußeres Geschehen und innere Tathandlungen erklären, die Existenz eines höheren Absoluten offenbaren. Somit liegt für Wroński in den Gesetzen der Mathematik Inhalt — wie auch für Platon in den Formen der Erfahrung Rest-Inhalt früherer Daseinsstufen beschlossen lag. Berechtigten Stolzes stellt er sich selbst an Kant's Seite.

Was Kant für das Sittengesetz geleistet hat, ist ihm für die mathematischen Wissenschaften zu zeigen gelungen. Nicht die Möglichkeit der Mathematik allein, sondern die Möglichkeit einer absoluten Mathematik hat er dargetan: In einem universellen Prinzip hat er die innere Existenz erschlossen „*des toutes les découvertes, faites et à faire.*“⁷⁾ Nun hält er es an der Zeit, die absolute Philosophie zu proklamieren, und den Menschen, dem die Tore der Freiheit aufgetan sind, die Wege der inneren Vervollkommenung zu führen. Nur wer sich selbst durch alle Geisteskämpfe der Wissenschaft hindurchgerungen hat, kann die wahrhaft titanische Größe verstehen, die eines solchen Entschlusses fähig sein konnte. Nur wer selbst durch das wilde Rankenwerk der Wissenschaft gebrochen ist, immerfort suchend, nimmer befriedigt; wer noch Mensch und stolz genug ist, bei aller mystischen Sehnsucht und Tiefe auf die Sucherkraft seines Intellektes nicht zu verzichten: wird die Würde ganz begreifen, aus welcher ein solches System, oder sei es auch bloß der Versuch eines so kolossalen Systems, in prächtiger Urkraft hervortreibt. An den Toren des Wrońskischen Systems steht die mathematisch-mechanische Naturwissenschaft. Von hier führen seine Pfade, vorbei an der Kant'schen Ethik zur höchsten Idee der sich selbst vollendenden Menschheit, zu jener siebenten, mystischen Mah'-Atma-Periode des Bewußtseins, wo der Mensch, seinen Kreislauf von der Gottheit durch die Natur zurück beschließend, in das Reich der synthetischen Schöpferkraft einzieht.⁸⁾

Auf Grund dieser wenigen fragmentarischen Andeutungen ist es möglich geworden, für die gewaltige Persönlichkeit Wroński's (jedenfalls den gewaltigsten aller bisher sekretierten Geister) eine bezeichnende Formel zu gewinnen: Wroński hat vollendet, was Novalis ein ahnender Sucher, in seinen Fragmenten, erstrebt hat. Der Schule läßt er sich nicht einordnen — so viel er auch hier Bedeutendes geschaffen hat —; sein Wirken gehört jenen höheren Stufen an, zu denen nur wenige, von der

⁷⁾ *Apodictique Messianique ou traité du Savoir suprême.* Oeuvre posthume. Paris 1876.

⁸⁾ *Réforme absolue*, etc. Prototype de la création de l'Univers. II. pag. 504 etc.

Wissenschaft herkommend, den Aufflug wagen dürfen. Möge den Zünftlern darum auch herabsetzend erscheinen, wodurch er hier charakterisiert werden soll; mögen sie das bekannte suffisant-nichtssagende Lächeln aufstecken, mit dem sie, auf den Wust ihrer sachlichen Kenntnisse pochend, das Wirken dieser Art von Geistern abtun —: Wronski war einer der Größten. Noch steht er zeitlich zu nahe, um nach Verdienst eingeschätzt werden zu können. Das Intervall, das ihn von der Gegenwart trennt, ist zu kurz, um zu erkennen, ob er das war, wofür ihn seine nächste Umgebung gehalten hatte: „*Newton et Messie des nouveaux temps*“.⁹⁾ Nur ein Hauptzug seines Wesens

⁹⁾ Biographie générale. Article Wronski. Paris. 1866.

und Schaffens steht heute schon fest für immer: Das Zentrifugale, Schwerlose. Er ist der größte Romantiker, d. i. Vertiefer der Wissenschaft.

Dr. Otto Bryll.

(Fortsetzung folgt.)

Anläßlich des bevorstehenden fünfzigsten Todestages H.-Wronski's publizieren wir obenstehende Betrachtung über den Messianischen Philosophen, welche eine Seite seines Wirkens untersucht und behalten uns eine abschließende Darstellung, betreffs seiner mathematisch-kabbalistischen Arbeiten etc. vor. Für uns ist, wie wir hier betonen wollen, H.-Wronski von hervorragender Bedeutung, weil er zuerst Europa auf die Existenz der Mahatmas hinwies und insofern als einer der Vorläufer der Blavatsky angesehen werden kann.

Ann. d. Red.

Konstitutive Erfahrungsphilosophie.

I.

Das systematische Nachdenken über die Welt und den Menschen beginnt — in Europa — nach dem kurzen Vorspiel der jonischen Naturphilosophie mit Sokrates und Plato. Ihr Interesse war in erster Linie dem ethischen Phänomenen zugewandt, und so begreift es sich, daß ihre Philosophie vom menschlichen Individuum und seinen Erkennen anhebt. In diesem allerwesentlichsten Punkte ist das Denken des Abendlandes, soweit es wissenschaftlich und systematisch genannt werden kann, bis auf Kant diesen beiden großen Lehrmeistern treu geblieben: es war die Theorie der menschlichen Erkenntnis. Objektive Wahrheit ist im Akte des individuellen Wahrnehmens nicht zu entdecken; sofern man auf sie nicht verzichten wollte, mußte sie in einer übersubjektiven Instanz gesucht werden. Zu ihrer Festlegung konzipierte Plato einen der größten philosophischen Gedanken der Menschheit: die überindividuelle Idee. Seinem Beispiele folgend, hat jede Theorie der Erkenntnis, die vom menschlichen Subjekte ihren Ausgang nahm, die wissenschaftliche Objektivität an einem begrifflichen, im Individuum nicht vorgefundenen Faktor, korrigiert. Das höchste Problem, das Problem der Wahrheit und des Wertes, mußte von der idealistischen Philosophie an einem Datum bestimmt werden, das individueller Willkür und Unzuverlässigkeit entzogen, objektiv begrifflich festzustellen war. Nach den Darlegungen einer neuen Fundierung der Philosophie, die wir hier besprechen wollen*), sind für die Stellung des Individualerkennens zum begrifflichen, ideellen, kategorialen, vier

*) „Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie als Theorie des immanenten Erfahrungsmonismus“ von Dr. Ferdinand Jakob Schmidt. Berlin 1901 bei B. Behr.

Stadien bezeichnend, die durch die vier Merksteine: Plato, Aristoteles, Descartes und Kant charakterisiert werden. Neben dieser rationalen Philosophie, die Schmidt kurz mit dem Namen „*Psychologismus*“ bezeichnet, gingen stets noch die Gegenströmung des dogmatischen Materialismus und die Unterströmung des skeptischen Positivismus daher; letzterer leugnet die Möglichkeit einer apodiktischen Erkenntnis und mit ihr die Möglichkeit von Wissenschaft im strengen Sinne überhaupt.

An Stelle des Psychologismus, der Philosophie der meisten bisherigen Denker, will Schmidt seine neue Erfahrungsphilosophie setzen. Er faßt den Begriff „Psychologismus“ im weiteren Sinne als es meist zu geschehen pflegt, und definiert ihn als „diejenige Richtung der Philosophie, welche die Möglichkeit untersucht, von einem individuellen Bewußtsein aus über dieses hinaus zu den obersten Prinzipien des Seins und Denkens zu gelangen.“ Ihm wird in geistvoller Weise der Materialismus, dem das erkennende Subjekt nur von sekundärer Bedeutung ist, als Pendant und notwendige Ergänzung gegenübergestellt. Beide Richtungen gehen von der dualen Zerspaltung der Welt aus, die Schmidt als das bedeutungsvolle Produkt attischen Denkens betrachtet, deren Unhaltbarkeit er jedoch durch den Erfahrungsmonismus aufzeigen will. Wir werden auf seine höchst folgenschweren Auseinandersetzungen mit dem Psychologismus unten genauer eingehen, und hoffen zeigen zu können, daß trotz der festgefügtten Bauart der neuen Erfahrungsphilosophie diese doch in ihren monistischen Ansprüchen nicht haltbar ist, sondern eine Ergänzung oder Korrektur im dualistischen Sinne fordert.

Nach der Darstellung Schmidts waren es drei Momente, die in neuerer Zeit auf die Unhaltbarkeit

der hellenischen psychologistischen Erkenntnistheorie hingewiesen haben, und eine Revision der letzten Problemstellungen forderten. In erster Linie die Begründung der neuen Methode der mathematischen Naturwissenschaften zur Zeit der Renaissance. Es ist durchaus falsch, das eigentliche Wesen der Naturwissenschaft in Beobachtung und Induktion zu erblicken, wie dies meist geschieht, und die Sache so darzustellen, als ob die neue Methode in der induktiven Verallgemeinerung beobachteter Einzelfälle bestünde. „Diese Vorstellung gehört zu den fundamentalen Irrtümern der positivistischen Methodenlehre.“ Im Gegenteil. Die Begründung der neueren Mechanik geht nicht vom einzelnen, sondern von dem Begriffe der gesetzmäßigen Einheit alles Naturgeschehens und aller Erfahrung aus, unter der jeder denkbare Einzelfall stehen muß. Das einzelne, determinierte Geschehen wird auf die immanente Bedingung seiner Gegebenheit zurückgeführt, und so gelingt es mit Hilfe einer neuen Methode, nicht der induktiven, sondern der experimentellen, die konstanten Bestimmungen des Naturzusammenhanges aufzudecken. In dankenswerter Weise legt hier Schmidt die oberflächlichen Anschauungen, die über Naturwissenschaft gerade in eingeweihten Kreisen verbreitet sind, klar, und definiert das Experiment als „die Ermittlung der Erfahrungsbedingungen aus der genauen Fixierung (Beobachtung) der Erfahrungsbestimmungen eines Falles, und den Ergebnissen ihrer willkürlichen Veränderung.“ „Keines der grundlegenden naturwissenschaftlichen Gesetze ist jemals auf induktivem Wege gefunden worden.“ Die Grundlage aller Naturwissenschaft ist die gesetzmäßige Einheit des Erfahrungsganzen, und nicht das denkende Individuum. So kam es, daß der philosophische Psychologismus seinen ersten Feind in der neuen Naturwissenschaft finden mußte.*)

Als zweiter Gegner entstand ihm der Transscendentalismus Kants, der aber nach der Auffassung Schmidts noch dem Psychologismus zuzuzählen ist; der leitende Gedanke jedoch von der Erkenntnis a priori, d. h. den Funktionen zur Möglichmachung, Konstitution der Erfahrung, ist eben eo ipso die Ueberwindung des Psychologismus. Obwohl auch die Erfahrungsphilosophie Schmidts auf diesem Gedanken ruht, unterschätzt er seine Bedeutung im Gebäude der kantischen Lehre bei weitem, und läßt die psychologistischen Elemente im Transscendentalismus viel zu stark in den Vordergrund treten. Hierüber soll jedoch noch ausführlich behandelt werden.

Der dritte Besieger des Psychologismus ist Goethe, dessen objektiver Blick die Einheit des Weltganzen intuitiv erfaßte.

*) „Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht also darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen läßt.“ Kant (K. d. r. V. 2. Ausg. Vorrede).

II.

Schmidt geht von dem letzten Datum des Gegebenen aus, von der Erfahrung als lückenlosem Ganzen, und definiert dieselbe als den „Inbegriff der einheitlichen Verknüpfung aller Bewußtseinsbestimmungen überhaupt“ (im Gegensatze zur singularium cognitio der Aristoteliker). Diejenigen Elemente festzulegen, die alle Erfahrung derart konstituieren, daß mit ihrem Wegfallen die Erfahrung selbst aufgehoben ist, erkennt er als die erste Aufgabe alles wissenschaftlichen Denkens. Die Bedingungen der Einheit des Erfahrungsganzen sind das letzte, was Wissenschaft erreichen kann. Der Begriff der Erfahrung ersetzt den des Seins; Erfahrung aber und Erfahrungsbewußtsein sind identisch. Das allgemeine Erfahrungsbewußtsein ist vor allem individuellen, vor allem Ich-Bewußtsein gegeben. Denn letzteres setzt schon die Unterscheidung vom Nicht-Ich voraus, ohne die ein Bewußtsein der Individualität nicht denkbar ist. Das allgemeine Erfahrungsbewußtsein muß also vom Individual-Bewußtsein durchaus geschieden werden, es geht letzterem (logisch nicht zeitlich) voraus. Die Aufsuchung derjenigen Bedingungen, mit deren Verschwinden zugleich völlige Aufhebung der Erfahrung eintreten würde, kennzeichnet die konstitutive Erfahrungsmethode, die der psychologistischen Erkenntniskritik entgegengestellt wird. Sie geht nicht vom einzelnen Individuum, sondern vom Erfahrungsganzen aus. Im ganzen und großen ist dies auch die Methode des kantischen Transscendentalismus, wovon wir später sprechen werden. Schmidt legt nun in wunderbarer klarer und zwingender Weise die konstitutiven Erfahrungsbedingungen dar, und hierin dürfte unseres Erachtens die größte Bedeutung des Buches liegen. Als erste Bedingung wird die durchgängige Identität des Erfahrungsbewußtseins festgestellt, dessen variable Bestimmungen einen stetigen, ununterbrochenen Zusammenhang positiver Qualitätsveränderung ausmachen müssen. Mit vollem Rechte betont Schmidt, daß nicht mehr als die Positivität der Erfahrungsbestimmungen ausgesagt werden kann; nicht aber der Grad der Empfindung (die Realität bei Kant), die dem Gebiete der Psychologie zuzuweisen ist. Demnach ist auch die eigentümliche Auffassung Cohens, der an der Hand der Realitätskategorie die reinen Voraussetzungen der Infinitesimalrechnung aufgedeckt haben will, nicht haltbar.

Nach Feststellung der Identität des Erfahrungsbewußtseins wird in dem höchst bemerkenswerten Begriffe der Erfahrungsfunktion das eigentümliche Wesen der logischen Funktion („die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“, Kant) und der mathematischen Funktion (Johann Bernoullis Abhängigkeitsbegriff) vereinigt. Sie ist die „Verknüpfung der Erfahrungsbestimmungen als Zustände stetiger Bewußtseinsänderung zu einer funktionalen Einheit.“ Dieser fruchtbare Gedanke leistet ver-

schiedenartige gute Dienste. Der Begriff der Erfahrungsfunktion macht die schwer beweglichen Grundfesten des Erfahrungsganzen gewissermaßen handlich und läßt als seine formale Bestimmtheit die Zeit, als seine materiale Bestimmtheit die Qualitätseinheit erkennen. Das sind die beiden konstituierenden Bedingungen aller Erfahrung — eine Darstellung, die unantastbar sein dürfte. Besonders tiefgehend ist die Auffassung der Zeit als einer Funktion. Es ist dies entschieden ein Fortschritt über Kant hinaus, dessen Bestimmung der Zeit als Anschauung nicht recht mit dem Transzendentalismus zusammenpassen will. Allerdings korrigiert Kant die psychologische Kategorie „Anschauung“ dadurch, daß er die Zeit als „die Form des inneren Sinnes“ bezeichnet, welche letzterer doch offenbar keiner Anschauung fähig ist. Die zwischen Anschauung und Begriff fühlbare Lücke hat Kant bekanntlich mit den „Schematismen der reinen Verstandesbegriffe“ ausgefüllt, die eine eigentümliche Legierung der Kategorien mit der Zeit darstellen. Schmidts Bestimmung der Zeit als „Form der Erfahrungsfunktion“ dürfte ihrem objektiven Charakter besser entsprechen, und offenbar hat auch Kant mit den Schematismen etwas ähnliches gemeint.

Doch schon an diesem Punkte können wir ein gewichtiges Bedenken nicht unterdrücken. In ausdrücklichem Widerspruch mit Kant betont Schmidt, daß alle unsere Erkenntnis aus der Erfahrung entspringe. Da nun nach Schmidts Auffassung die „Bestimmtheiten“ diejenigen Elemente sind, welche die Erfahrung konstituieren, und die also als notwendig

gedacht werden müssen, wenn Erfahrung überhaupt sein soll, so läßt sich nicht einsehen, wie sie aus der Erfahrung entsprungen sein können. Der Zeit nach war allerdings das allgemeine Erfahrungsbewußtsein vor meiner und eines jeden anderen Erkenntnis seiner Bedingungen, doch ist dies nur von psychologischer, nicht von allgemein-logischer Bedeutung, und Schmidt meint es nicht in diesem bannusischen Sinne. Seine Aufklärung dürfte jener Widerspruch, der genau besehen auf Kants *a priori* hinauskommt, durch Zurückgehen auf das Verhältnis zwischen Erfahrung und Erkenntnis finden. Wenn für Kant „die objektive Gültigkeit der Erfahrung ein Produkt der Erkenntnis“ ist, so versteht er unter „Erkenntnis“ nicht, wie Schmidt mit psychologischem Lapsus (vielleicht dem einzigen) definiert „sich der konstituierenden Bedingungen der Erfahrung individuell bewußt zu werden,“ sondern er versteht darunter eben diese konstituierenden Bedingungen selbst, den kategorialen nicht-individuellen Apparat, resp. seine funktionale Bedeutung. Er meint damit genau dasselbe, was Schmidt später selbst als Wissenschaft (d. h. Erkenntnis) bezeichnet, nämlich „das System aller derjenigen Bedingungen, durch welche die Einheit des Erfahrungszusammenhanges allgemeingültig oder gesetzlich konstituiert wird.“ Es handelt sich also darum, ob man Erkenntnis als Erkenntnis des Individuums (psychologisch) oder als Erkenntnis im objektiven Sinne auffaßt. Kant tut das letztere.

E. L.

(Schluß folgt.)

Referate.

Der Personalismus.*)

I.

Herr Renouvier von der französischen Akademie, einer der angesehensten Philosophieprofessoren Frankreichs, hat ein recht interessantes Buch herausgegeben, interessant insofern es in Form eines kosmologischen Systems mehrere okkulte Überlieferungen enthält. Renouvier schließt sich der Laplace'schen Theorie der Nebelflecke an, hält jedoch dieselben selbst nur für das Ende einer anderen primitiveren Welt. Dieselbe war *homogen*, aus einer vom Zentrum bis zur Oberfläche sich beständig verdünnenden Masse bestehend und im stabilen Gleichgewicht befindlich. Die sie bewohnenden bewußten Wesen versuchten diese bisher um ein einziges Zentrum flutende Materie an sich zu ziehen und verursachten hiedurch Störungen des Gleichgewichtszustandes. Die Gesetze der gegenwärtigen Physik scheinen auf die Zertrümmerung einer derartigen Welt hinzudeuten,

*) Renouvier, Le Personalisme. Félix Alcan, Édit. 1903.

ebenso auch auf die Auflösung derselben in verschiedene belebte Nebelflecke mit unkoordinierten Bewegungen, die in Verbindung mit der universalen Gravitation die Geschichte der Himmelskörper, wie Astronomie, Geologie und Paläontologie sie uns darstellen, erklärlich machen. Mittelst einer Anleihe bei Leibnitz beschreibt Renouvier sodann, wie zunächst die jüngeren Monaden — der „Oberfläche“ jener primitiveren Form näherstehend — in unserer neuen Welt nach Maßgabe der Entwicklung derselben wieder erschienen, um hier die unorganischen und organischen Reiche zu bilden, und endlich die am *Falle* der Urwelt schuldtragenden Bewußtseinsakkumulatoren als „Menschen“ auftraten. — Renouvier lehrt ferner die Mehrheit der Existenzen, die Reinkarnation und den geistigen Fortschritt infolge derselben.

Dieser Versuch, die ethische Grundlage der Physik zu finden, zeigt sicherlich eine geniale Sensitivität und es ist also nicht auffallend, daß dieses Werk von der Kritik bisher tot-

geschwiegen wurde. Renouvier hat seine Theorie zwar ungenügend durchgeführt, aber er hat wenigstens jenen Punkt berührt, auf dem sich Religion, Philosophie und Naturwissenschaft treffen, und welcher auch das Zentrum des Systems der Blavatsky bildet. Der deutsche Idealismus hatte, wie wir schon früher anzuführen Gelegenheit hatten, bereits eine gewisse Vorarbeit geleistet, die die Romantiker sodann fortsetzten. Der Fortschritt hiebei ist wesentlich der, daß Raum, Zeit und Kausalität nicht nur als Formen unseres Bewußtseins, sondern als Folgen einer diesem Bewußtsein zugrundeliegenden Handlung angesehen werden. *Kants* Weigerung, die Natur als eine Art Umhüllung einer spiritualen Welt aufzufassen und seine Abneigung gegen bisherige Metaphysik, die bis heute noch von allen Seiten als agnostizistisch gedeutet wird, zeigt im Gegenteil seine Erfassung des Widerspruchs zwischen Geist und Natur, und sein ganzes System scheint um ein ungenanntes Zentrum zu kreisen: *das Problem des Falls*. Wie wenig dies verstanden wurde, beweist unter anderem Schelling mit seiner bekannten Identitätsphilosophie oder Fechner mit seinem Parallelismus. Ein wirklicher Denker, der heute in Vergessenheit geratene Franz Baader, der Lehrer des Novalis, welcher als Prinzip der Materie die Negativität auffaßte, sagt hierüber: „Der Erscheinung wie dem Fortbestand der Materie liegt keineswegs ein gelöster, sondern ein *suspendierter* Widerspruch zugrunde, mit dessen radikaler Lösung die materielle Daseinsweise der Kreatur verschwinden muß.“ Ganz im Gegensatz zur populär gewordenen pantheistischen Strömung scheint also Renouvier ein anthropomorphistisches System — freilich nicht im Sinne der Theisten — aufzustellen, indem er die *Irrationalität* der vorliegenden Welt aus dem Willen bewußter Geschöpfe erklärt.

(Fortsetzung folgt.)

Der Buddhismus. Nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung. Eine kulturgeschichtliche Studie von Dr. Isidor Silbernagel, Universitätsprofessor zu München.

Zweite (ergänzte) Ausgabe. München 1903. Preis M. 3. Verlag der J. J. Leutner'schen Buchhandlung. (E. Stahl jun.)

Die vorliegende zweite Ausgabe dieses Buches, dessen Vorzüge für weitere Kreise bei seinem ersten Erscheinen von der Kritik entsprechend hervorgehoben wurden, unterscheidet sich von der ersten aus dem Jahre 1891 nur dadurch, daß ein zehn Seiten umfassender, recht dürftiger Anhang beigelegt wurde. Wer die erste Ausgabe kannte, wird leicht einsehen, daß ein Mangel des Buches, die geringe Berücksichtigung der neueren Forschungen, besonders auf spekulativem Gebiet, jetzt noch verschärft erscheint, da die Vernachlässigung fast der gesamten modernen Fachliteratur seit dem Jahre 1891 hinzukommt. Die Schrift gibt in knappen Umrissen die Hauptpunkte der buddhistischen Kirchen- und Sektengeschichte wieder und gewährt einen Einblick in die heutige Organisation des Buddhismus in seinen verschiedenen Verbreitungsgebieten. Es ist bei dem geringen Umfange des Buches (207 Seiten) natürlich unmöglich, die Anschauungen der einzelnen Sekten eingehend darzulegen, besonders bei der Mannigfaltigkeit des indischen Philosophierens, von der uns das bekannte Sutta über die Frucht des Asketentums ein so gutes Bild gibt. Die Anschauungen des Verfassers über das Verhältnis von Buddhismus und Askese, sowie die philosophische Behandlung leiden manchmal an einer gewissen Unklarheit, die sich wohl vermeiden ließe. Der durch seine theologischen Fachschriften bekannte Verfasser steht auf dem Boden strengchristlicher Dogmatik und wendet sich in der Vorrede gegen die Auffassung des Buddhismus als einer dogmenfreien Humanitätsreligion. Das Buch kann in der vorliegenden Form als kurzes Handbuch, das auf originelle wissenschaftliche Behandlung des Stoffes keinen Anspruch erhebt, wohl empfohlen werden. Es ist zu hoffen, daß diese recht nützliche Schrift noch eine zweite Auflage erlebt, in welcher die neueren Forschungen entsprechend verwertet erscheinen. Ein guter Index würde auch die Verwendbarkeit des Buches sehr erhöhen.

Ω.

Errata.

In Nr. 9 der Halbmonatschrift „Die Gnosis“ sind richtig zu stellen:

Seite 199, 1. Spalte, 4. Zeile:	durch das dynamische Spiel der Kräfte.
„ 199, 1. „ 19. „	Fechner hatte schon in seinem „Zendavesta“
„ 199, 1. „ 28. „	ihm der Gedanke nahe, daß die Bewußtseine
„ 199, 1. „ 29. „	der untergeordneten Individuen nur Ausschnitte
„ 199, 1. „ 32. „	sierten Urbewußtseins der Welt seien („Einige
„ 199, 2. „ 11. „	den Erreichung des Zweckes, das stellt

Seite	200, 1. Spalte,	8. Zeile:	von einander, ihre wechselseitige Korrelation
"	200, 2. "	10. "	Entropiewachstums bezeichnet.
"	200, 2. "	12. "	Teile sind die organischen Bewegungen größer, von
"	200, 2. "	30. "	die Ordnung oder das Vorzeichen in Bezug
"	200, 2. "	32. "	schwingungen der Moleküle in einem festen
"	200, 2. "	45. "	darnach beim rezeptiven Universalbewußtsein
"	201, 1. "	5. "	form zu bestimmen, wie Fechner annimmt;
"	201, 2. "	7. "	Mitte, wo ein Maximum von Organisationshöhe
"	201, 2. "	11. "	der Atombewußtseine repräsentiert wird. Die
"	202, 1. "	36. "	zwischen beiden ein genealogischer Zu-
"	202, 1. "	40. "	subsumieren. Für Preyer ist dieser Nachweis
"	202, 2. "	3. "	Weise dem Verständnis dadurch näher gerückt, daß
"	202, 2. "	14. "	solche unsichtbar kleine Keime herum-
"	202, 2. "	24. "	des Weltraums von einem Weltkörper auf den
"	202, 2. "	25. "	ändern übertragen würden. Im Jahre 1871
"	202, 2. "	30. "	Bois-Reymond schloß sich dieser Ansicht an,
"	202, 2. "	35. "	vitalistische Bahnen gedrängt zu werden
"	202, 2. "	42. "	der Erdatmosphäre und der Luft des Planeten-
"	202, 2. "	46. "	staub in bedeutend größere Höhen empor-
"	202, 2. "	49. "	eine Zwischenschicht von mindestens 9 Meilen
"	203, 1. "	19. "	bald durch Reibung erwärmen und verbrannt
"	204, 1. "	17. "	liche Zeiten hindurch behaupten mußte. Daß
"	204, 1. "	30. "	sporen und sonstigen dauerfähigen Keime
"	204, 1. "	36. "	Zertrümmerung erstorbener Weltkörper in
"	204, 1. "	45. "	auf die Erde gelangt, daß ihm eine Entwicke-
"	204, 2. "	1. "	d. h. nach den physiko-chemischen Gesetzen,
"	204, 2. "	5. "	wurde, daß die Darwinschen Prinzipien ge-
"	204, 2. "	26. "	im Sinne des Vitalismus zu sträuben.
"	205, 1. "	21. "	physiko-chemischen Kräften nach den Gesetzen
"	205, 1. "	31. "	submikroskopischen Organismen (Nägeli's Pro-
"	205, 2. "	4. "	organismen zugleich als Analoga der unsicht-
"	205, 2. "	7. "	Wenn von selbst oder unter gewissen Ver-
"	205, 2. "	24. "	heren Urzeugungsvorgänge sich jetzt nicht mehr
"	206, 1. "	46. "	wiesen, scheiden also aus den Uroorganismen aus.
"	206, 2. "	9. "	tränkt ist. Sie sind wahrscheinlich ein eigener
"	206, 2. "	16. "	Fast noch schwieriger als die Aufzeigung
"	206, 2. "	17. "	des verfügbaren Energiestromes für die Uror-
"	206, 2. "	24. "	aktiviert und oxydiert. Wir kennen die umständ-
"	206, 2. "	37. "	proteine entstehen sollen. Niemals ordnen sich
"	207, 1. "	26. "	stand von Zwischenstufen, wie Kohlenoxyd;
"	207, 1. "	33. "	diesem Wege zu Stande kommen, um als Bau-
"	207, 1. "	43. "	Phosphorproteine das zentrale Gerüst des
"	207, 1. "	46. "	metaplasmatische Baustoffe dienen. Diese
"	208, 2. "	35. "	unorganischen Kräfte und Gesetze allein zu Stande
"	209, 1. "	18. "	ologisch gefordert war, ist jetzt, wo jede
"	209, 1. "	20. "	ist, nicht mehr teleologisch gefordert. Die
"	209, 2. "	7. "	gründe handelt, wird die Schätzung dessen
"	209, 2. "	22. "	jahrbuch 1903, S. 37—52); A. Weismann, Vorlesungen
"	209, 2. "	23. "	über Descendenztheorie, Jena 1902, Bd. II, S. 411 bis

In Nr. 10 sind richtig zu stellen:

Kant, der eine schwache und präzise Formulierung erfand, Seite 230, Zeile 21; soll heißen: eine scharfe. — Kala, die Zeit, Seite 230, letzte Zeile, Seite 231, Zeile 3; soll heißen: Kala, die Zeit. — Die Idualität der Zeit, die . . . invalvierten, Seite 231, Zeile 45; soll heißen: die Idealität . . . involvierten. — Akae, Akaea, Seite 231, Spalte II, Zeile 10, 12, 14, 15, 30, 31; soll heißen: Akasa. — Vaieshikam, Seite 233, Zeile 2; soll heißen: Vaiceshikam.

Verantwortlicher Redakteur: Ph. Maschlufsky.

Druck von Johann N. Vernay in Wien.