Der Grundirrthum der neuern Philosophie.

Von Pfarrer C. Th. Isenkrahe.[1])

Es ist eine offen vorliegende Thatsache, dass die neuere Philosophie, d. h. diejenige, welche seit Cartesius und Locke und besonders seit Kant das Terrain beherrscht, bei dem allgemeinen Fortschritt der Wissenschaften nicht nur nicht fortgeschritten, sondern immer weiter zurückgegangen ist. Was hier fortschritt, das war nicht das sichere, methodisch geordnete Wissen, sondern die methodische Negation des Wissens. Der Zweifel griff immer weiter um sich und zerstörte vor und nach soviel von dem alten, werthvollen Wissensschatze, dass es fraglich erscheint, ob überhaupt noch Etwas übrig geblieben ist. Was gilt denn heut zu Tage in der Philosophie noch als fest und sicher? Schneid sagt ganz zutreffend: „Es ist ein eigenthümliches Verhängniss der neuern Philosophie, dass sie sich nach 300jährigem Ringen auf die allerersten Anfänge philosophischen Forschens zurückgeworfen sieht; die brennende Frage dreht sich auch heute noch um die Möglichkeit des Erkennens der Dinge überhaupt“ [2]). Ja, soweit sind wir gekommen, dass selbst die Möglichkeit alles Erkennens nicht mehr als ausgemacht gilt. Damit ist ohne Frage das letzte Stadium des „Fortschritts“ erreicht.

Angesichts dieses notorischen und auch vielfach schon beklagten Sachverhaltes lohnt es sich nicht mehr der Mühe, den einzelnen Irrthümern nachzugehen, denen die heutige Philosophie anheim gefallen ist; was uns interessiren kann, ist allein der Grundirrthum, der die vielen Einzelirrthümer nach sich zog und also gleich einer „falschen Weichenstellung“ (Pesch) die philosophische Forschung vom richtigen Wege ablenkte. Ohnehin würde es kaum möglich

[1]) Auf des Hrn. Verf. Aufsatz: „Zur Kritik der thomist. Erkenntnisslehre“ (3. Heft d. Jahrb. S. 351 ff.) gedenkt Hr. Prof. Kaufmann, wie er uns mittheilt, demnächst einige Bemerkungen zur ferneren Darlegung seines Standpunktes (Vergl. Jahrbuch 1889. 1. Heft. S. 22 ff.) folgen zu lassen. Audiatur et altera pars! Die Redaction.

[2]) Liter. Rundschau 1887 S. 103.

sein, die einzelnen Irrthümer wirksam zu bekämpfen, wenn man nicht die Quelle aufsucht und verstopft, aus der sie erfliessen.

I. Der Grundirrthum liegt nicht im Abfall von der teleologischen Naturauffassung.

Wo Pesch den angeführten Ausdruck gebraucht, findet er das Grundübel in dem Umstande, dass die teleologische Naturauffassung der Alten heutzutage nicht mehr die gebührende Würdigung finde; die Folge davon sei, dass man in der Theorie der sinnlichen Wahrnehmung irriger Weise die Erkenntnissbilder nicht mehr, wie ehedem, als Mittel (medium quo), sondern als Object (medium quod) der Wahrnehmung fasse, und so gelange man denn nothwendig in den abenteuerlichsten Idealismus hinein. „Wären wir wirklich," so heisst es da, „von der Natur darauf angewiesen, in normaler Weise unmittelbar unsere Erregungen und Empfindungen wahrzunehmen, dann freilich müsste man gestehen, dass alle derartigen Erwägungen Grund und Boden besässen. So wären wir denn auf den fatalen Isolirschemel des Solipsismus hingewiesen. . . . . Mein »Ich« wäre die einzige alle Menschen und Bäume und Sterne aus sich heraussprühende Realität. Die falsche Weichenstellung, welche den ganzen Zug der Weltauffassung zu so riesiger Verirrung abführt, liegt einfach in der Verwechslung des Mittels mit dem Objecte. Zum Objecte erklärt man das, was nur Mittel ist. Fragen wir weiter, wie es denn möglich sei, dass so vielen und so bedeutenden Gelehrten die Falschheit ihres Ausgangspunktes verborgen bleibe, so werden wir die gewünschte Aufklärung finden, wenn wir uns daran erinnern, dass alle jene Männer bei der einseitig-mechanischen Richtung der neuern Naturwissenschaften den Standpunkt der teleologischen Naturbetrachtung verloren haben" [1]).

Wir unsererseits können dem nicht ganz zustimmen. Wohl wird man den Alten darin beipflichten müssen, dass die sinnlichen Erregungen nur das Mittel, nicht das Object der Wahrnehmung bilden; wohl ist es auch gewiss, dass die gegentheilige Annahme in den barockesten Idealismus, wie er oben angedeutet wird, hineinführen muss. Aber über den Werth der teleologischen Naturauffassung sind wir doch anderer Ansicht. Mag dieselbe den Alten immerhin einigen Schutz gegen die moderne Verirrung gewährt

[1]) Pesch, Weltphänomen S. 108.

haben, so müssen wir doch bestreiten, dass sie dieses Schutzes bedurften. Auch ohne denselben würden sie zurechtgekommen sein, insoweit wenigstens, dass sie sich zu den absurden Theorien der modernen Philosophie niemals hätten hinreissen lassen. Davor schützte sie ein Princip, welches ihnen höher stand als diese oder jene Naturauffassung, ein Princip, welches ihre ganze Philosophie beherrschte und sie — wir dürfen sagen: mit unfehlbarer Sicherheit — vor wirklich grossen Irrthümern bewahrte, nämlich das Princip der „Evidenz" als des Kriteriums der Wahrheit. In Kraft dieses Princips waren sie auf dem sinnlichen wie auf dem übersinnlichen Gebiete gebunden an das mit Zwang sich uns aufdrängende klare und deutliche Erkennen, so dass von einem „Aussprühen" der Aussendinge aus uns heraus, einer Theorie also, die zur „Evidenz" im schreiendsten Gegensatz steht, bei den Alten nimmermehr die Rede sein konnte. Sie mussten festhalten an dem klaren, evidenten Zeugniss der Sinne, und wenn sie daher eine Wahrnehmungstheorie aufstellten, so geschah das nicht in dem Sinne, dass dadurch jenes Zeugniss erhärtet, als wahr bewiesen werden sollte. Nein, eines solchen Beweises bedurfte es für die Alten nicht; sie suchten nur das Zustandekommen des als wahr vorausgesetzten Erkennens zu erklären. Von diesem modus procedendi wird weiter unten noch die Rede sein; wer ihn aber auffallend finden sollte, den können wir schon hier daran erinnern, dass man ja auch sonst bei den Naturvorgängen nur nach der Art des Zustandekommens fragt, wenn sie durch die Beobachtung als wirklich vorhanden festgestellt sind. Ueberall liefert uns die Beobachtung, also das Sinnenzeugniss die „Thatsachen", und es ist bekannt, dass man von letztern auszugehen hat, um die betreffende Theorie ihres Zustandekommens zu finden, dass man aber nicht umgekehrt die Thatsachen ummodeln darf, bis sie zu dieser oder jener vorgefassten Theorie passen. Letzteres ist ein grober Forschungsfehler, den ja auch Pesch nachdrücklichst rügt. (Weltph. S. 36).

Hält man nun aber daran fest, dass es sich bei der Wahrnehmungstheorie der Alten lediglich um die Erklärung des als wahr vorausgesetzten sinnlichen Erkennens handelte, nicht um den Beweis der Wahrheit, so leuchtet ein, dass es dem Geiste der alten Philosophie wenig entspricht, wenn man die teleologische Naturbetrachtung so sehr betont. Die Alten selbst haben sicher bei der Erklärung, die sie suchten, zuerst nach der mechanischen, nicht nach der teleo-

logischen gegriffen. Es liegt ja in der Natur des Menschen, dass er das leicht Fassliche, Klare, Durchsichtige dem Dunkeln, Geheimnissvollen vorzieht. Wo noch eine Dunkelheit bleibt, da ist ja wieder eine neue Erklärung nöthig. Darum wäre es gewiss irrig, wenn man den Alten eine besondere Vorliebe z. B. für die sog. qualitates occultae, mit denen sie soviel operiren, zuschreiben wollte. Man verwendete sie aus Nothbehelf, weil man nichts Besseres zur Hand hatte. Wo sich eine mechanische Erklärung darbot, da hat man sie eben so wenig verschmäht, als man in späterer Zeit sich gesträubt hat, jene qualitates fallen zu lassen, wenn es der fortschreitenden Naturwissenschaft gelang, sie auf einfache Bewegungsvorgänge zurückzuführen. Wenn das aber von den qualitates occultae gilt, dann gilt es noch mehr von den mysteriösen „Zweckursachen", bei denen allem Anschein nach der Zweck die Wirkung setzen soll. Wirkungen werden immer nur von Ursachen gesetzt, die darum Wirkursachen heissen. Wohl liegen den in der Natur thätigen Ursachen überall auch Zwecke zu Grunde, aber sie sind es doch nicht, nach welchen der Naturforscher als solcher fragt. Er sucht nur die Ursachen, also die Wirkursachen, und überlässt es dem Naturphilosophen, die Zweckbeziehungen klarzulegen. Wo der Naturforscher die zur Erklärung eines Vorganges nöthigen Wirkursachen nicht findet, da bleibt für ihn einstweilen eine Lücke, die vielleicht später einmal ausgefüllt wird, die aber jedenfalls mit „Zweckursachen" nicht ausgefüllt werden kann.

Die teleologische Naturbetrachtung kann aber auch deswegen hier nicht zu Hülfe gerufen werden, weil sie auf einer bestrittenen Voraussetzung beruht. Existirt denn die Natur, in welcher die Alten überall „Zwecke" fanden? Ja freilich, wenn man mit den Alten auf dem Standpunkte der „Evidenz" steht, wenn man, gestützt auf das evidente Zeugniss der Sinne, die Aussenwelt ohne Weiteres als existent gelten lässt und deswegen bei der Wahrnehmungstheorie bloss darauf ausgeht, das Zustandekommen der sinnlichen Wahrnehmung zu erklären, dann kann man bei dieser Erklärung auch allenfalls „Zweckursachen" verwenden, aber auf jenem Standpunkte stehen die neuern Philosophen und Naturforscher eben nicht. Ihnen genügt das Sinnenzeugniss nicht, sondern sie wollen wissen, ob und inwieweit dasselbe wahr ist. Darauf zielen die Untersuchungen ab, die sie über den Wahrnehmungsvorgang anstellen. Diese grundverschiedene Tendenz der beiderseitigen Wahrnehmungstheorie

muss man wohl ins Auge fassen, um zu begreifen, dass die Alten ganz anders vorgehen konnten als die Neuern, und auch zu begreifen, dass Letztern mit Teleologie nicht beizukommen ist. Sie verlangen den Wahrheitsbeweis, den die Alten für überflüssig hielten; ihnen ist die Basis der Teleologie entschwunden, und diese Basis kann nicht selber teleologisch hergestellt werden. Deshalb muss es als ein Zirkel bezeichnet werden, wenn Pesch in folgender Weise argumentirt: „Dem überaus complicirten und doch so abgemessenen mechanischen Prozess, vermittelst dessen die Wahrnehmung zu Stande kommt, liegt zweifelsohne ein bestimmter Zweck zu Grunde. Dieser Zweck ist zu suchen in dem normalen Erfolge jenes Processes. Dieser normale Erfolg besteht in der unabweisbaren Ueberzeugung aller Menschen, dass die Dinge wirklich so sind, wie sie uns durch den formellen Wahrnehmungsinhalt unter normalen Verhältnissen zum Bewusstsein gebracht werden. Also bezweckt die Natur in uns durch den gedachten Prozess jene Ueberzeugung hervorzurufen. Nun kann aber die Einrichtung der Natur nicht darauf abzielen, in uns eine falsche Ueberzeugung hervorzurufen. Somit kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die Dinge in der Wirklichkeit so sind, wie sie der formelle Inhalt unserer Wahrnehmung unter normalen Verhältnissen uns darstellt“ [1]). Man sieht, „die Einrichtung der Natur“ wird hier zum Beweise dafür verwendet, dass wir uns bei Auffassung dieser selben Natureinrichtung nicht täuschen. Man sieht aber auch zugleich den Abfall vom obersten Princip der alten Schule, wonach das evidente Erkennen als die ultima ratio galt, die nicht weiter einem Beweise unterstellt wurde, und wonach deshalb nur der Hergang des Erkennens anzugeben, nicht dessen Wahrheit nachzuweisen war. Die Evidenz, auf die hier recurrirt werden kann, ist allerdings nur eine sinnliche, aber wenn diese nicht feststeht, dann fällt auch die übersinnliche dahin, da sie auf jener beruht. Ueberdies besitzt der Mensch laut dem Zeugniss seines Bewusstseins nur ein erkennendes „Ich“, welches sowohl sinnlich wie übersinnlich erkennt, und welches also auch die etwaigen Irrthümer auf beiden Gebieten gleichmässig zu verantworten hat.

---

[1]) Weltph. S. 38. Nachdem dann bis S. 55 die einzelnen Sätze ausgeführt worden sind, heisst es zum Schlusse: „Jetzt haben wir den Weg unserer Beweisführung zurückgelegt, einen Weg so lang ..... Die Natur will uns niemals belügen. Um diesen Satz gegen alle Einwürfe sicher zu stellen, haben wir uns in solchen Weitschweifigkeiten ergangen.“

II. Der Grundirrthum liegt im Abfall vom Princip der Evidenz.

Aus dem Gesagten wird man schon einigermassen entnehmen, wo die „falsche Weichenstellung“ zu suchen sein dürfte. Sie liegt nicht in dem Abfall von der teleologischen Naturauffassung, sondern noch weiter zurück, im Abfall vom obersten Princip der alten Schule, dem Prinzip der „Evidenz“. Gilt die Evidenz nicht mehr, dann muss die Wahrheit des Erkennens, des sinnlichen sowohl wie des übersinnlichen, erst bewiesen werden, ehe man teleologische Betrachtungen anstellen kann. Beweisen aber lässt sich die Wahrheit des Erkennens nicht; auf diesen Versuch muss ein- für allemal verzichtet werden. Steht aber die Wahrheit des Erkennens dahin, dann ist mehr verloren als jene Naturbetrachtung; es ist dann das Stadium erreicht, von dem Eingangs die Rede war — der Bankerott ist da.

Bezüglich der Unmöglichkeit, die Wahrheit des Erkennens zu beweisen, müssen wir der Kürze halber auf anderwärts Gesagtes verweisen [1]). Man halte nur, wenn man einen Versuch solcher Art anstellen will, daran fest, dass es nicht angeht, bei dem Beweise das zu Beweisende schon gleich zu benutzen. Bei dem Beweis der Wahrheit des sinnlichen Erkennens muss man sich daher in der That auf den „Isolirschemel des Solipsismus“ stellen und mit der Möglichkeit rechnen, dass wir „alle Menschen und Bäume und Sterne aus uns heraussprühen“ — dass wir das nicht thun, soll ja bewiesen werden; man ist ohne jede Kenntniss vom Dasein und vom Sosein der Welt. Worauf will man sich also stützen? In solcher Noth stützen sich die Idealisten wohl gern auf das „Bewusstsein“, aber sie haben das Recht hierzu verwirkt. Denn das „Bewusstsein“ ist nichts Anderes als das evidente Erkennen, und das soll ja nicht gelten. Nicht besser liegt die Sache für das übersinnliche Gebiet. Hier ist die objektive Gültigkeit der Denkgesetze zu beweisen, und doch muss man diese beim Beweise schon gleich in Anwendung bringen. Auch ist ja bekannt, dass man zur Stütze der letzten Prämissen jedes Beweises nichts weiter beibringen kann, als eben die Evidenz.

---

[1]) Vergl. des Verf. „Idealismus oder Realismus?“ Leipzig 1883 S. 6 ff. und den Aufsatz „Zur idealistisch-realistischen Streitfrage“ in der Tüb. theol. Quartalschrift 1888 S. 9 ff.

Angesichts dieser naheliegenden Consequenzen ist es gewiss recht auffallend, dass man sich nicht scheute, die Evidenz so zu missachten und über sie hinwegzuschreiten, wie es in der neueren Philosophie geschah, die eben hierin ihr charakteristisches Merkmal, ihre specifische Differenz von der Philosophie der alten Schule besitzt. Es ist nöthig, auf diese Differenz genau zu achten, damit man den Rückweg aus dem Labyrinth der modernen Verirrung finde, den Rückweg in die alte Schule, die man „gestürzt" hat. Worin bestand dieser „Sturz"? So wenig dieses viel gebrauchte Wort zutreffen mag, wenn man auf den Erfolg, wenigstens den dauernden, sieht, so bezeichnet es doch richtig den fundamentalen Charakter der Neuerung, die nicht etwa auf kleinere oder grössere Modificationen der alten Lehre sich beschränkte. Man griff in der That das Fundament der scholastischen Philosophie an, ihr Grundprincip warf man über Bord. Kant redet mehrfach (in den beiden Vorreden zur Kritik der reinen Vernunft) von einer „Revolution" und zwar einer „gänzlichen Revolution", die nöthig geworden sei, damit die Philosophie aus ihrem Verfalle sich erhebe und „den sichern Gang einer Wissenschaft einschlage". Sein Kampf gilt dem „Dogmatism" der alten Schule, diesem „veralteten wurmstichigen Dogmatism", diesem „Scheinwissen", von dem sich „die gereifte Urtheilskraft des Zeitalters nicht länger hinhalten lässt", und dem nun ein Ende gemacht werden müsse durch die „Kritik." In Bezug auf letztere hatte übrigens Kant schon einen Vorgänger an Locke, dessen Essay concerning human understanding von demselben „kritischen" Geiste inspirirt ist, und in Bezug auf die Auflehnung gegen den „Dogmatismus" im Allgemeinen wird Cartesius als der erste Bannerträger anzusehen sein — abgesehen von den alten griechischen Sophisten. Sein „cogito ergo sum" spricht das so deutlich wie möglich aus; denn wer das „sum" noch erst beweisen zu müssen glaubt, dem gilt die Evidenz Nichts mehr — was sie freilich dann auch nicht mehr kann, wenn man in ihr Nichts weiter sieht, als die „klare und deutliche Idee von einer Sache." Dennoch aber war erst Kant der eigentliche Revolutionär, der mit Bewusstsein und Consequenz den Kampf gegen den Standpunkt der alten Schule unternahm und zugleich positiv den Weg bezeichnete, der fortan in der philosophischen Forschung müsse eingehalten werden. Leider ist dieser Weg, den er in seiner epochemachenden „Kritik der reinen Vernunft" angibt und einschlägt, auch thatsächlich bis heute eingehalten und

immer weiter verfolgt worden; es war das der Weg der „Kritik“, die — „falsche Weichenstellung.“

III. Sollen wir zu Kant zurückkehren?

Dass der angedeutete Weg in's Verderben führt, das sollte eigentlich heutzutage keines Beweises mehr bedürfen. Wir haben ja gesehen, wohin er thatsächlich geführt hat, und der Satz, dass man an den Früchten den Baum erkennt, wird ja noch immer gelten. In Wirklichkeit aber ist jener Beweis leider noch immer sehr nöthig; denn wenn auch schon vielfach und immer häufiger der Ruf: „Zurück!“ erschallt, so will man doch nur zu Kant zurück, in der Meinung, dass nicht die Kritik an sich, sondern nur die übertriebene Kritik vom Uebel sei. Wir unsererseits glauben aber, dass es in der Philosophie des letzten Jahrhunderts, wo die Kritik so recht ihre Orgien feierte, sehr wenig Uebertreibungen gibt. Man zog einfach die Consequenzen nach allen Seiten hin, und schritt so, nach rechts und links abirrend, immer weiter fort auf der abschüssigen Bahn, auf der es, wenn sie einmal betreten ist, einfach keinen Halt mehr gibt. Wo sollte denn noch ein fester Anhalt gewonnen werden können, wenn die Evidenz nicht mehr gilt, wenn über sie hinweggeschritten werden darf? In einer solchen Philosophie ist ja kein Absurdum grundsätzlich mehr ausgeschlossen, selbst der Begriff des Absurdums ist verloren gegangen.

Mit dieser philosophischen „Kritik“ geht es, wie auf kirchlichem Gebiete mit dem Princip der freien Bibelforschung: wer dasselbe einmal anerkennt und für sich in Anspruch nimmt, der braucht sich nicht zu wundern, wenn Andere weiter gehen, als ihm lieb ist, und wenn so vor und nach das ganze Christenthum verduftet. Deshalb mögen die sog. Orthodoxen noch so laut rufen: „Zurück!“ — es hilft nichts; mit dem Princip muss gebrochen werden.

Wenn es indess auch wahr wäre, dass die nachkantischen Philosophen auf dem von ihrem Lehrmeister angebahnten Wege zu weit gegangen wären, weiter als nöthig, und wenn demnach die seitherige Entwickelung sich zurückschrauben liesse bis auf Kant, was wäre damit gewonnen? Soll man sich mit dem Kantischen Lehrsystem zufrieden geben? Wer das proponiren kann, der muss doch von

einer Genügsamkeit sein, wie sie nicht Jedem gegeben ist. Schon unter K.'s Händen ist ja der ganze objective Inhalt der alten Philosophie in Nichts zerronnen, alles Erkennen ist zur leeren Einbildung geworden. Man achte nur auf den einen Punkt, auf den sich K., wie es scheint, so besonders viel zu gut that, auf die „copernicanische" Correctur, die er an der alten Lehre vornehmen zu müssen glaubte. „Bisher," so schreibt er, „nahm man an, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten. . . . Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserm Erkenntniss richten. . . . Es ist hiermit ebenso als mit dem ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess" [1]). Wir fragen: wird dadurch nicht das ganze objective Erkennen mit einem Schlage vernichtet? Und wenn das Erkennen kein objectives mehr ist, dann ist es ja gar keines mehr, da man unter Erkennen doch immer das Aufgreifen einer objectiven Wirklichkeit verstand und versteht. Man sollte daher nun auch das Wort gänzlich fallen lassen, um Niemanden mehr zu täuschen, und sollte bloss noch von einem Phantasiren reden. Denn mehr ist das sog. Erkennen ja jetzt nicht mehr; es ist herabgesunken zur leeren Einbildung, nur dass sich diese Einbildung nach bestimmten Gesetzen vollzieht.

IV. Der alte Dogmatismus ist die einzig richtige Erkenntnissmethode.

So bedurfte es also nicht erst einer langen Entwicklung, um die Früchte der „Kritik" soweit zu zeitigen, dass man an ihnen den Baum erkennen konnte; Kant selber brachte sie schon zur vollen Reife, und die Losung sollte daher nicht lauten: „Zurück zu Kant", sondern: „Zurück zur alten Schule, zum Princip der Evidenz, zum alten Dogmatismus!" Das letztere Wort klingt zwar recht hässlich, namentlich für ein modernes Ohr, aber man tröste sich: dieser „Dogmatismus" verträgt jede, auch die strengste Kritik, während

[1]) Vorrede zur 2. Ausgabe der „Kritik."

umgekehrt die so gepriesene „Kritik“ nichts ist, als Dogmatismus in dem verschrienen Sinne genommen, wonach er ja bekanntlich soviel sein soll als grundloses Gerede, oder um mit K. zu reden, „dogmatisches Gewäsche.“

Wenn wir aber nun das zuletzt Gesagte kurz nachzuweisen versuchen und so für den alten „Dogmatismus“ eintreten, so können wir zunächst die Bemerkung nicht unterdrücken, dass die Freunde der alten Schule im Kampfe gegen die moderne Philosophie, die doch notorisch seit mehr als hundert Jahren in ausgesprochener Weise schon unter dem Zeichen der „Kritik“ steht, im Kampfe also gegen die moderne „Kritik“ nicht mit der Einmüthigkeit und Energie vorgehen, wie das wünschenswerth und nothwendig wäre, um einen wirklicken Erfolg zu erringen. Soweit unsere Beobachtungen reichen, wird der moderne Idealismus allerdings viel und durchgehends auch mit guten Argumenten bekämpft, aber auf den eigentlichen Kern der Sache, auf die principielle Differenz zwischen dem alten und neuen Standpunkte, aus welcher die ganze moderne Verirrung als Consequenz erfliesst, wird wenig oder gar nicht eingegangen. Wir können ja in dieser Beziehung mangelhaft informirt sein, aber es will uns scheinen, als hielten auch die Freunde der alten Schule die moderne „Kritik“ an sich nicht für verwerflich. Dr. E. L. Fischer adoptirt sogar den kritischen Standpunkt ausdrücklich, indem er „die Forderung für berechtigt hält, dass die specifische Aufgabe der Philosophie heutzutage darin bestehe, alle ihre Probleme vom erkenntnisskritischen Gesichtspunkte aus zu behandeln“ und fortfährt: „Die Erkenntnisskritik muss alle philosophischen Untersuchungen leiten“ [1]). Wir müssen gestehen, dass eine solche positive Zustimmung zur neuern Forschungsmaxime, der denn der Verf. in seiner ganzen Schrift auch treu geblieben ist, uns nicht wenig frappirt hat, aber insofern dürfte Dr. F. viele Gesinnungsgenossen unter den Freunden der alten Schule finden, als sie in jenem Standpunkte an sich nichts Verwerfliches sehen. Wir unsererseits sind jedoch der reiflich erwogenen Meinung, dass es mit den philosophischen Zuständen nicht eher besser wird, bis die moderne Erkenntnisskritik gänzlich aus dem Wege geräumt und der alte „Dogmatismus“ wiederhergestellt ist. Freilich wird sich auch letzterer eine gewisse Modification gefallen lassen müssen,

---

[1]) Die Grundfragen der Erkenntnisstheorie. Mainz 1887 S. 36.

die aber, wie wir schon gleich hier bemerken wollen, keineswegs den Charakter einer Abschwächung besitzt noch besitzen darf.

Es versteht sich gewiss von selbst, dass ohne Kritik keine Philosophie und überhaupt keine Wissenschaft möglich ist. Aber die moderne Kritik ist ganz eigener Art. Sie ist nicht die Kritik dieser oder jener Lehren oder Ansichten, sondern, wie wir schon gehört haben, „Erkenntnisskritik.“ Das erkennende Princip soll dabei auf seine Fähigkeiten geprüft werden, um danach bestimmen zu können, welche von den vermeintlichen Erkenntnissen ächt, zuverlässig seien, und welche nicht. Was wir nämlich — das ist der zu Grunde liegende Gedanke — zu erkennen gar nicht in der Lage sind, das muss, wenn wir uns dennoch eine solche Erkenntniss zuschreiben, Täuschung sein. Deshalb meinte Kant, dass die vermeintlichen Erkenntnisse nicht eher als ächt und wahr gelten könnten, bis das erkennende Organ auf seine Qualification geprüft und leistungsfähig befunden worden sei. Früher ging man bei Ermittlung der menschlichen Erkenntnissfähigkeiten umgekehrt zu Werke; man lernte diese erst aus der Bethätigung kennen, und so stand also das Erkannte als objectiv wahr schon fest, ehe noch die Erkenntnissmittel geprüft waren. In dieser Weise verfährt ja auch bekanntlich noch immer jeder Mensch, wenn er bei fortschreitender körperlicher und geistiger Entwickelung auf seine Fähigkeiten aufmerksam wird. Zuerst sehen wir, und dann erst werden wir gewahr, dass wir Augen haben, durch die das Sehen geschieht; zuerst sehen wir ein, und dann erst erkennen wir, dass wir die nöthigen Verstandeskräfte dazu besitzen. Diesen modus procedendi bezeichnet Kant als „dogmatisches Verfahren“ und er stellt ihm das „kritische“ entgegen, wonach, wie bemerkt, die Wahrheit der Erkenntnisse dahingestellt bleibt, bis der betreffende Zeuge, der den Ausspruch thut, auf seine Glaubwürdigkeit geprüft ist. Natürlich hängt es dann von dem Ergebniss dieser Prüfung ab, wieviel von jenem Ausspruch zu acceptiren und wieviel auf Rechnung der subjectiven Natureinrichtung zu setzen ist. „Dogmatismus,“ so heisst es in der schon erwähnten Vorrede, „ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens.“ Ohne diese vorangehende Kritik ist nach K. keine solide Metaphysik möglich, wenn auch übrigens noch so streng logisch und gründlich verfahren wird. Eine solche Strenge und Gründlichkeit spricht er den „Dogmatikern“ im Allgemeinen nicht ab; insbesondere

erkennt er sie an bei „dem berühmten Wolf, dem grössten unter allen dogmatischen Philosophen," der deswegen zur Herstellung einer guten Metaphysik auch „vorzüglich geschickt war, wenn es ihm beigefallen wäre, durch Kritik des Organs, nämlich der reinen Vernunft selbst, sich das Feld vorher zu bereiten" [1]). Nebenbei bemerkt ist diese „reine Vernunft" selber schon ein Product der Erkenntnisskritik, das vom alten Standpunkte aus als ein Organ der Einbildung bezeichnet werden muss. Doch wird es nicht nöthig sein, hier näher auf den Sachverhalt einzugehen; halten wir nur daran fest, dass die Kritik eine „vorangehende" sein soll, dass man sich „das Feld vorher zu bereiten" hat durch Kritik des erkennenden Organs.

Dieser erkenntnisskritische Grundsatz hat etwas sehr Unnatürliches, wenn man an die oben erwähnte Methode bei Constatirung der Erkenntnissfähigkeiten im gewöhnlichen Leben denkt; er wird aber andrerseits auch wieder sehr begreiflich, wenn man sich an die materialistische Richtung der modernen Philosophie und Physiologie erinnert. Denn für den Materialisten ist ja das menschliche Erkenntnissvermögen Nichts weiter als ein blinder Apparat, der als solcher natürlich der Controle bedarf, dessen Construction und Function zuerst studirt werden muss, bevor man wissen kann, was seine Leistungen werth sind. Der Gläubige wird daher schon von vornherein der erkenntnisskritischen Methode nicht eben viel Sympathie entgegenbringen können. Was auf materialistischem Boden gewachsen ist, das erweckt sein Misstrauen, und er besinnt sich zweimal, ehe er das Erzeugniss in Benutzung nimmt. Wenn er indess — wir wollen das zugeben — durch Adoptirung jener Methode auch deren materialistische Voraussetzung noch nicht anzuerkennen braucht, so übernimmt er jedenfalls die Consequenzen. Er muss nun das sinnliche wie das übersinnliche Erkennen als wahr beweisen, und weder das Eine noch das Andere bringt er fertig. Der „blinde Apparat" rächt sich; man hat ihm die Augen genommen, und die einfache Folge ist nun, dass er nicht mehr sieht, also auch nicht mehr urtheilen oder beweisen kann.

V. Der Dogmatismus ist kritisch unanfechtbar.

Wie ganz anders gestaltet sich die Sache für den „Dogmatiker". Auch er treibt Kritik, aber keine „vorangehende", sondern eine

[1]) Ebendas.

nachfolgende. Das evidente Erkennen gilt ihm ohne Beweis als wahr und richtig, aber nur so lange, bis er sich etwa vom Irrthum überzeugt. So ist der „Dogmatiker“ jeder Belehrung zugänglich, nur muss man ihm mit guten Gründen, mit Beweisen kommen, nicht mit der Zumuthung, dass er ohne Gründe seine Ueberzeugung fahren lasse, d. h. also das mit Evidenz Erkannte als Etwas behandle, was nicht evident sei. Kommt man ihm mit Beweisen, und zwar solchen, die er selbst als richtig einsieht, dann ist das frühere „Dogma“ eo ipso verschwunden, und gerade sein „dogmatischer“ Standpunct verlangt dann von ihm, dass er das früher Fürwahrgehaltene nicht mehr für wahr hält. Kann es einen vernünftigeren, ja selbstverständlicheren Modus des Forschens geben? Nun aber braucht kaum gesagt zu werden, dass der fragliche Beweis gar nicht möglich ist. So wenig die Richtigkeit des sinnlichen oder übersinnlichen Erkennens bewiesen werden kann, eben so wenig oder vielmehr noch viel weniger kann dieselbe durch einen Beweis umgeworfen werden. Muss der Beweis einen Zirkel machen, so thut der Gegenbeweis etwas noch Schlimmeres: er richtet sich gegen die eigene Prämisse und haut also den Ast ab, auf dem er selber sitzt. Auf dem sinnlichen Gebiete nämlich muss man das ganze Beweismaterial, die Analyse der Sinneswerkzeuge, die physikalischen Gesetze der Natur u. s. w. eben dem Sinnenzeugniss entnehmen, dessen Zuverlässigkeit man bestreitet, und auf dem übersinnlichen Gebiete ist man gleich auf die Benutzung der Denkgesetze angewiesen, gegen deren objective Gültigkeit man ankämpft. So ist der „Dogmatiker“ vollständig gefeit gegen die „Kritik“, wie man sie heutzutage betreibt; der andern aber, der nachfolgenden, widersetzt er sich nicht, vielmehr betreibt er sie selbst, indem er einzelne Irrthümer, die ihm passiren, corrigirt oder corrigiren lässt, was bekanntlich nur unter Voraussetzung der generellen Richtigkeit des Erkennens, also nur vom „dogmatischen“ Standpunkte aus möglich ist.

So hat also der alte Standpunkt von der modernen „Kritik“ nichts zu fürchten. Aber dies ist nur dann der Fall, wenn man ihn ganz acceptirt, nicht bloss halb. Man muss die sinnliche Evidenz eben so hochhalten, wie die übersinnliche, und darf also dort so wenig wie hier die Theorie vom „Apparat“ gelten lassen, welcher der „Controle“ bedürfe. Wird das sinnliche Erkennen angezweifelt, dann mus es ebenso bewiesen werden, wie das beim über-

sinnlichen der Fall ist, und das Eine ist doch so unmöglich wie das Andere. Das sinnliche Erkennen bildet sogar die Grundlage des übersinnlichen, die sinnliche Evidenz die Grundlage der übersinnlichen, so dass letztere mit jener von selbst dahinfällt. Wir müssen dies betonen, da es, wie uns scheint, nicht immer gehörig beachtet wird. Man kann nicht auf dem einen Gebiete „Erkenntnisskritiker" sein und auf dem andern „Dogmatiker". Soll die Evidenz überhaupt Werth haben, dann darf man sie nicht gleichzeitig wieder bemängeln und einschränken.

Wie es kommt, dass sich auf dem sinnlichen Gebiete auch die Freunde der alten Schule mehr der „Erkenntnisskritik" zuneigen als auf dem andern, das ist leicht einzusehen: der „Sinnesapparat" sagt schon genug. Und nimmt man noch hinzu, dass dieser „Apparat" mit Zwang fungirt, einfach reagirend auf die Action von aussen, wie das jede Maschine auch thut, so ist die erkenntnisskritische Voraussetzung fertig; was dieser „Apparat" redet, hat keinen Werth, bis es auf seine Wahrheit geprüft ist. Aber man muss sich vor voreiligen Schlüssen hüten. Wenn bei der sinnlichen Wahrnehmung eine complicirte Maschinerie von materiellen Werkzeugen thätig ist, so folgt doch noch nicht, dass diese auch das eigentliche Erkennen besorgt. Fragen wir darüber unser Bewusstsein, so lautet die Antwort: „ich" sehe und höre, wie „ich" auch denke und will. Das eine erkennende „Ich" ist also hier wie da thätig, und es darf beanspruchen, dass man seine Aussprüche hier wie da gleichmässig respektire. Oder lauten vielleicht diese Aussprüche auf dem sinnlichen Gebiete so unverständig, dass man daran die Blindheit des Redenden, den „Apparat", erkennen könnte? Um das zu entscheiden, muss man sich zuerst dieselben genau ansehen, genau, d. h. ganz im Einzelnen. Man muss jeden Sinnesausspruch ganz für sich betrachten, entkleidet von den Zuthaten anderer Sinne, die hic et nunc sich gar nicht geäussert haben, deren Aeusserung man nur voreilig präsumirt, entkleidet auch von allen Zuthaten der Wissenschaft. Alsdann fallen die „Bilder" weg, die soviel Confusion angerichtet haben, und was übrig bleibt, ist so correkt, so richtig und wahr unter allen Umständen, dass man wirklich sagen muss, der „Apparat" rede ja wie ein — Mensch! Correkter könnte sich kein Professor der Physiologie äussern, wie jener „Apparat". In diesem Punkte ist nichts einzuwenden[1]).

[1]) Vgl. des Weiteren: Idealismus oder Realismus. S. 80 ff.

Was aber den Zwang angeht, dem wir bei unserm Erkennen unterliegen, so erklärt sich dieser ja einfach aus dem Umstande, dass wir nicht erkennen, was wir wollen, sondern was ist, und was von unserm Willen ganz unabhängig ist. Wäre der Zwang nicht, so könnte das Erkennen nicht objectiv wahr sein. Deshalb ist es auch thöricht, auf dem übersinnlichen Gebiete den dort herrschenden Zwang gegen die Wahrheit des Erkennens verwerthen zu wollen. Die sog. Denkgesetze sind nichts Anderes als Erkenntnissgesetze, und sie reduciren sich darauf, dass es nicht in unserer Macht steht, Etwas als seiend aufzufassen, was nicht ist. In dieser Weise wird Jeder über das logische Denken urtheilen müssen, der nicht Kant, Hegel oder Schelling, sondern sein eigenes Bewusstsein um Rath fragt. In unserm Bewusstsein manifestirt sich das logische Denken deutlich als ein wahres und wirkliches und deshalb natürlich auch an den Zwang der intelligibeln Objecte gebundenes Erkennen. Denn dasselbe vollzieht sich ja durch Urtheile; von einem Urtheil schreiten wir fort zum andern. In jedem Urtheil aber wird Etwas für wahr erklärt, und wenn das also mit Bedacht geschieht, so muss das für wahr Erklärte auch als wahr erkannt sein. Darum ist das logische Denken ein fortschreitendes Erkennen, ein successives Aufgreifen objectiver Wirklichkeit. So liegt die Sache für den, der auf sein Bewusstsein achtet, also für den „Dogmatiker", dem die „Evidenz" massgebend ist. Wollen nun seine Gegner das Denken degradiren zur leeren Einbildung, wollen sie eine „Denknothwendigkeit" im Sinne einer lediglich subjectiven Nöthigung, der die objective Gewähr der Wahrheit fehle, annehmen, dann werden sie diese Annahme eben auch beweisen müssen. Wenn sie aber gut berathen sind, dann sparen sie sich die Mühe; ihr Gegner wird das leere Hirngespinnst — mehr will es ja nicht einmal sein — einfach von der Hand weisen.

Am kürzesten lässt sich wohl die Theorie vom erkennenden „Apparat", welcher der „Controle" bedürfe, damit abthun, dass man sich einen Controleur präsentiren lässt, der kein „Apparat" ist. Oder w. d. i. man untersuche den Boden, auf den sich der Erkenntnisskritiker gleich im Anfang stellt, und frage, mit welchem Recht er diese Erkenntniss — eine Erkenntniss muss es ja sein — ohne Prüfung gelten lässt. Vor aller Prüfung hat er doch Nichts dafür einzusetzen, als eben die „Evidenz", die ihm — nicht genügt.

Die gepriesene Erkenntnisskritik ist Nichts als der reine Pyrrhonismus, die totale Leugnung des menschlichen Erkennens. Oder muss man das Erkennen Dessen nicht leugnen, dem man ohne Gründe widersprechen zu dürfen glaubt? So behandelt man einen Blindgeborenen, der sich anmasst, über Farben zu urtheilen. Es wäre ja an und für sich nicht unmöglich, dass er trotz seiner Blindheit zufällig einmal das Richtige träfe; aber wenn das angenommen werden soll, dann muss es bewiesen werden; einstweilen wird das Urtheil ignorirt. Da haben wir den principiellen Gegensatz: Der „Dogmatiker" verlangt den Gegenbeweis, weil er das Erkennen gelten lässt, der Erkenntnisskritiker verlangt den Beweis, weil er das Erkennen nicht gelten lässt.

Kant wollte allerdings das Erkennen nicht leugnen, wollte sich nicht auf die Seite der Skeptiker stellen, sondern eine Mittelstellung zwischen diesen und den „Dogmatikern" einnehmen, aber thatsächlich stellte er sich voll und ganz auf die erstere Seite, wenn man nicht lieber sagen will, dass seine Stellung noch widersprechender war als die der Skeptiker. Während nämlich Letztere alles sichere Erkennen leugnen, die „Dogmatiker" aber dasselbe zugeben, that K. beides zugleich, indem er der Ansicht war, es gebe wohl ein sicheres Erkennen, aber nur das geprüfte sei sicher. Worauf natürlich die Skeptiker antworten werden: wenn das ungeprüfte nicht sicher ist, dann ist es auch das geprüfte nicht, da die Prüfung doch selber auch ein Erkennen ist.

VI. Schwierigkeiten gegen den Dogmatismus.

Mit allem Gesagten ist indessen der Streitpunkt noch nicht erledigt. Denn der dogmatische Standpunkt hat auch seine Schwierigkeiten. Hätte er solche nicht, dann würde der „Kriticismus" mit dem ganzen Gefolge der modernen Verirrung nicht entstanden sein, oder man würde doch endlich den Rückweg finden. Letzteres ist aber bekanntlich noch gar nicht der Fall. Scheint doch eher umgekehrt der Kriticismus noch weiter um sich zu greifen, selbst bei Denen, die im Allgemeinen der alten Philosophie durchaus unbefangen, ja wohlwollend gegenüberstehen und auch bestens mit ihr vertraut sind; wir erinnern nur an den schon genannten Dr. E. L. Fischer. Natürlich hält man auf dieser Seite den Kriticismus auch nicht für gefährlich und nicht für den Grund der heute in der Philosophie

herrschenden Misère; aber wenn der alte Standpunkt vollkommen befriedigte, so würde man ihn nicht verlassen haben.

Erinnern wir uns zunächst des so eben gegen Kant geltend gemachten Argumentes: wenn das ungeprüfte Erkennen nicht sicher ist, dann ist es auch das geprüfte nicht, da doch die Prüfung selber auch ein Erkennen ist. Trifft dieses Argument nicht alle Gegner der Skeptiker in gleicher Weise, die Dogmatiker so gut wie die Erkenntnisskritiker? Auch sie, die Dogmatiker, nehmen ja eine Prüfung am Erkennen vor, um die „Evidenz" zu constatiren, sowie auch dazu schon eine Prüfung nöthig war, um dem „evidenten" Erkennen den Vorzug vor jedem andern geben zu können. Ausserdem aber müssen die Dogmatiker, wenn sie das evidente Erkennen für sicher erklären, diese Erklärung auch begründen, falls sie mehr als eine leere Behauptung sein soll. Wie aber soll die Begründung gelingen können, da man in letzter Instanz doch wieder rekurriren muss auf die Evidenz? Welche Gründe man auch beibringt, immer wird die Argumentation diese sein: das evidente Erkennen muss sicher sein, denn — das ist ja evident! Noch deutlicher vielleicht tritt dieser Zirkelschluss an den Tag, wenn man nach dem Kriterium des Kriteriums fragt. Die Evidenz soll das Kriterium der Wahrheit sein, aber wo ist nun das Kriterium für die Richtigkeit dieses Kriteriums sowie für sein Vorhandensein in jedem Fall? In Ermangelung eines andern Kriteriums wird also die Evidenz sich selber beweisen müssen! Aber auch ein anderes, etwa weiter noch beizuziehendes Kriterium kann hier nicht helfen; denn bei diesem andern wiederholt sich dieselbe Frage, und sie wiederholt sich in infinitum. Ein zuverlässiges Kriterium der Wahrheit kann es also überhaupt nicht geben. Alles menschliche Erkennen — so wird nun weiter argumentirt — ist unsicher. Selbst der thatsächliche Beweis hierfür liegt ja vor: wir haben schon oft geirrt, selbst im Falle grösster Evidenz. Oder hat sich nicht die ganze Welt Jahrtausende hindurch geirrt bei dem „evidenten" Erkennen, dass die Sonne sich drehe, die Erde aber stillstehe? Und wer weiss, wie oft wir uns geirrt haben, ohne dass der Irrthum an den Tag gekommen ist! Aber auch wenn wir uns noch niemals geirrt hätten — bis jetzt: wer bürgt uns dafür, dass wir es in Zukunft nicht thun werden? Vor möglichem Irrthum könnte uns nur Infallibilität schützen, aber infallibel sind wir nicht. Kurzum, alles menschliche Erkennen ist unsicher. Es ist da nur eine relative Sicherheit möglich; diese

aber gewährt uns eher das erkenntnisskritische als das dogmatische Verfahren.

So ungefähr dürfte das gegnerische Plaidoyer lauten. Es läuft da Verschiedenes mit unter, was augenscheinlich wenig ins Gewicht fällt, aber Anderes ist wohl begründet. Das Kriterium der Wahrheit muss fallen. Ein solches ist unmöglich, und es bleibt, um den dogmatischen Standpunkt zu retten, Nichts übrig, als zuzusehen, ob man denn nicht ohne dasselbe fertig wird. Das aber dürfte nicht nur gelingen, sondern es zeigt sich, wie wir glauben, dass mit dem Wegfall des Kriteriums zugleich sämmtliche vorhin angeführten Bedenken schwinden. Sie alle haben ihre Wurzel im „Kriterium". Mit dieser Lehre blieb die alte Schule selber ihrem dogmatischen Standpunkte nicht ganz treu, sondern betrat — wenigstens mit einem Fusse — die Bahn der „Kritik", und es hätte nur grösserer Consequenz bedurft, um immer weiter in die Skepsis verstrickt zu werden. Dass das nicht geschah, verdankten die alten Lehrer wohl hauptsächlich ihrem Glauben, der ihnen, wiewohl die Philosophie keineswegs auf dem Glauben beruht, doch auch beim philosophischen Forschen stets als sicherer Leitstern diente. Der Glaube beruht nämlich auf dem Erkennen, aber nicht auf dem schwankenden, sondern auf dem sicheren Erkennen. Deswegen konnte letzteres unmöglich fahren gelassen werden, so lange der alte Glaube noch unerschüttert dastand. Als aber dieser ins Wanken gerieth, da verlor auch die alte Philosophie ihren Halt, und die latenten Keime des modernen Idealismus konnten sich jetzt ungestört entwickeln.

VII. Das sog. „criterium veritatis secundum quod" muss fallen gelassen werden.

Die Alten unterschieden ein criterium „per quod" und ein criterium „secundum quod". Dass ersteres nicht fallen gelassen werden kann, versteht sich von selbst, da man darunter das erkennende Vermögen oder Organ selbst versteht, welches beim Erkennen in Action tritt. Was die Störung verursacht und deshalb auf seine Nothwendigkeit geprüft werden muss, ist das criterium secundum quod. Man versteht darunter „das Kennzeichen, an welchem wir die Wahrheit oder Falschheit eines Urtheils erkennen, worauf wir also sehen müssen, um sicher zu sein, dass wir in einem ge-

gebenen Falle dem Inhalte nach richtig urtheilen." Jenes Kennzeichen, also die Evidenz, ist aber dann vorhanden, „wenn das Gedachte selbst, sei es unmittelbar durch sich, sei es durch beigebrachte Gründe, unserm Verstande in der Weise als wahr sich darstellt und einleuchtet, dass wir nothwendig urtheilen müssen, es sei so und könne gar nicht anders sein. So Stöckl[1]). In demselben Sinne äussert sich Tongiorgi in seinem sehr viel gebrauchten Lehrbuch der scholastischen Philosophie. „Veritatis criterium est indicium seu norma, secundum quam veritatem a falsitate distinguimus: quae proinde de veritatis possessione certos nos reddit." Nachdem dann die sinnliche Evidenz definirt worden als „necessaria objecti visibilitas" und die übersinnliche als „necessaria veritatis intelligibilitas", wird dieses Kriterium „infallibile veritatis indicium" genannt und die ganze Lehre scharf formulirt in folgenden Sätzen: „1. Nulla propositio evidens potest esse falsa. 2. E converso nulla propositio falsa potest unquam fieri evidens. 3. Qui de his duobus dubitat, scepticismo det victas manus necesse est"[2]). Wir können die Begründung dieser Sätze hier nicht in extenso wiedergeben, müssen aber bemerken, dass auf die gewichtigsten der vorhin erhobenen Einwendungen nicht eingegangen wird. Man erfährt nicht, wie es um das „Kriterium des Kriteriums" steht, wiewohl vor Aufstellung der „Evidenz" verschiedene „falsa criteria" zurückgewiesen werden, noch auch, wie es gerechtfertigt werden soll, dass nur ein geprüftes Erkennen für wahr erklärt wird, während doch die Prüfung selber ein Erkennen ist. Desgleichen lassen die über das missliche „infallibile" gemachten Bemerkungen viele Zweifel zurück. Befriedigend finden wir nur den Nachweis der Widersprüche, in die sich der Skeptiker verwickelt. Warum man aber, um dem Skepticismus zu entrinnen, eines criterium secundum quod bedürfe, darüber finden wir kein Wort.

Es wird nur einfach der Zweck und die Wirkung dieses Kriteriums angegeben. Dasselbe soll uns nämlich zur Unterscheidung

[1]) Lehrbuch d. Philosophie, 4. Aufl. I. S. 378 u. 383. Das scholastische Kriterium wird hier unter dem Terminus der „objectiven" Evidenz eingeführt mit der Erläuterung: „Unter subjectiver Evidenz verstehen wir nichts Anderes, als die klare und deutliche Erkenntniss einer Sache. Sie ist dann vorhanden, wenn wir einen Begriff, einen Satz, einen Beweis verstehen; das subjective Verständniss, welches wir davon haben, ist selbst das, was wir subjective Evidenz nennen." Die „objective" Evidenz wird definirt, wie oben angegeben.

[2]) Instit. philos. Vol. I. Pars II. Lib. III. cap. I. art. I. u. V.

der veritas von der falsitas dienen: norma secundum quam veritatem a falsitate distinguimus. Allein dieser Zweck dürfte doch auf ganz andere Art erreicht werden. Die veritas und falsitas liegt nicht in den Dingen, sondern im Urtheil über die Dinge. Es gibt wahre und falsche Urtheile. Nun aber handelt es sich doch in erster Linie nicht darum, wahre und falsche Urtheile zu unterscheiden, sondern es handelt sich darum, wahre Urtheile zu bilden. Solche aber können wir dann bilden, wenn wir die Dinge richtig erkennen, das ist wohl klar. Bedarf es nun aber, um die Dinge richtig zu erkennen, einer „Unterscheidung"? Wovon sollen wir denn die Dinge unterscheiden? Dieselben können nur entweder sein oder nicht sein, und es steht ihnen sonach kein positives Etwas gegenüber, von dem sie unterschieden werden müssten, wie solches bei den Urtheilen der Fall ist, wo auch das falsche Urtheil ein positives Etwas ist. Die Dinge brauchen also nur aufgefasst zu werden, so wie sie sind, dann ist der Erkenntnissakt vollendet. Zur richtigen Auffassung der Dinge aber wird doch wohl das cr. per quod genügen — andernfalls müsste ja der Mensch kein Erkenntnissvermögen besitzen; denn ein ungenügendes ist so gut wie keines. Darum scheint uns die Postulirung eines cr. secundum quod auf die Leugnung des Erkennens hinauszulaufen, wie sich das auch an Beispielen einigermassen illustriren lässt.

Schicken wir einen Blindgeborenen in einen Laden mit dem Auftrag, ein Stück rothes Tuch zu kaufen, so wird er sagen: woran soll ich denn erkennen, welches Tuch roth ist? Gib mir dafür ein „Kriterium" an! Vervollständigen wir nun diesen Vergleich durch die Annahme, dass sich bei gleichem Stoffe die rothe Farbe durch ein geringeres oder grösseres Wärmegefühl erkennen lasse, so haben wir das richtige „Kriterium" in seiner Funktion: der Blinde hat jetzt eine „norma secundum quam destinguit" (rubrum a non rubro), und von dieser norma lässt sich sagen, dass sie den Blinden „certum reddit." Würde er ein eigenes oder direktes Erkennen des Rothen besitzen, dann bedürfte er jener norma, also des „Kriteriums" nicht. Ein anderes Beispiel. Es gibt bekanntlich Menschen, welche ein gewisses Vorgefühl für das kommende Wetter haben. Gichtische wissen ja davon zu erzählen. Ihre Gichtschmerzen liefern ihnen ein ziemlich zuverlässiges „Kriterium", dessen sie aber nicht bedürfen würden, wenn sie einen direkten Einblick in die bevorstehende Witterung besässen.

Achten wir dann weiter auf die Wirkung jener norma, so ist sie augenscheinlich gleich Null. Sie soll uns „sicher machen“, aber wir sind ja schon sicher durch die Evidenz selber, da sie uns zwingt zu dem jedesmaligen Urtheil. Man achte nur auf die oben mitgetheilte Definition von Evidenz. Als Kriterium kommt letztere also zu spät; die Gewissheit ist schon vorhanden, und die Application des Kriteriums ist also überflüssig. Augenscheinlich haben wir es hier mit zwei verschiedenen Erkenntnissakten zu thun, einem direkten und einem reflexen Akte des Erkennens. Der erstere ist massgebend; letzterer aber, der jenen ersten zum Objekt hat, constatirt einfach das fait accompli, was für Niemanden Werth hat als für den, dem man darüber referiren will. In die Erkenntnisstheorie gehört solch ein historisches Referat selbstredend nicht hinein.

Aus dem Gesagten dürfte auch schon hervorgehen, wie wir die falschen und wahren Urtheile unterscheiden. Die Dinge erkennen wir direkt, und aus diesem direkten Erkennen heraus controliren wir die Urtheile über dieselben. Werden mir die beiden Urtheile: „In diesem Zimmer befinden sich Möbel“ und „In diesem Zimmer befinden sich keine Möbel“ mit dem Ansinnen vorgelegt, das wahre Urtheil herauszusuchen, so schaue ich nicht die Urtheile, sondern die Möbel an; je nachdem letztere existiren oder nicht existiren, ist das Urtheil wahr oder falsch. Wie aber mit den sinnlich wahrnehmbaren, so verhält es sich auch mit den intelligibeln Objekten. Auf sie ist der Erkenntnissakt in erster Linie gerichtet, und sie brauchen nur richtig aufgefasst, nicht aber „unterschieden“ zu werden; sind sie richtig aufgefasst, dann ist eo ipso über die Wahrheit des Urtheils entschieden, welches jene Auffassung einfach zum Ausdruck bringt. Sollte ein Zweifel über den richtigen Ausdruck entstehen, dann wäre hierfür ein neuer, selbständiger Erkenntnissakt nöthig, der jetzt natürlich nicht mehr lediglich die Dinge, sondern gleichzeitig den sprachlichen Ausdruck zum Objekt hätte.

Aus dem Gesagten dürfte auch noch deutlicher hervorgehen, welche Folgen es nach sich ziehen muss, wenn man ein criterium secundum quod für nöthig erklärt. Man erklärt dadurch das Erkennen, welches schon statt gehabt hat, und auf welches der reflexe Akt sich richtet, für nicht ausreichend. Denn wenn dasselbe ausreicht, was will dann der zweite Akt? Reicht es aber nicht aus, dann geht es dem zweiten, der ja keine grössere Gewähr für sich hat, ebenso, und — der Skepticismus ist da.

VIII. Lösung der Schwierigkeiten und Einwände.

Aus dem Gesagten wird man aber endlich auch schon entnommen haben, wie sich die Situation für den Dogmatiker klärt und erleichtert, wenn man das criterium secundum quod fallen lässt. Schon gleich fällt ja mit ihm auch das „Kriterium des Kriteriums“ weg, und es zeigt sich bald, dass die übrigen Schwierigkeiten sachlich von dieser erstern nicht verschieden sind, mit ihr also auch dahinfallen. So lag eine Schwierigkeit für den Dogmatiker darin, dass er beim Beweis für die Wahrheit des evidenten Erkennens im letzten Grunde nichts weiter vorzubringen weiss, als den Zirkel: dass das Evidente wahr sein muss, ist ja — evident. Jetzt aber braucht er sich mit diesem Beweise gar nicht abzuquälen. Denn er erklärt ja das Evidente jetzt gar nicht mehr für wahr. Damit stellt er sich aber doch nicht auf den Standpunkt des Skeptikers, der das Evidente für unwahr oder zweifelhaft erklärt, nein, er enthält sich einfach jeder Erklärung, die ihm ja auch nicht zusteht. Kann er denn wissen, ob das wahr ist, mas ein Anderer „evident“ findet? So darf sich die Wissenschaft nicht herausnehmen, in genere über das Erkennen zu urtheilen, dasselbe vor ihr Forum zu ziehen und massgebend darüber befinden zu wollen, welches Erkennen wahr und zuverlässig sei, und welches nicht. Verfährt sie in dieser Weise, dann spricht sie dem einzelnen Erkennenden das erkennende Vermögen ab. Thatsächlich aber verfährt sie doch so, wenn sie die Frage ventiliren zu müssen glaubt, ob das Evidente wahr sei. Darüber urtheilt hic et nunc der Erkennende selbst. Erklärt er einen Satz oder einen Beweis für „evident“, so heisst das, derselbe sei sicher wahr, und damit ist die Sache abgemacht. Die Wissenschaft hat hier kein Wort mehr beizufügen; zu jedem weitern Worte ist sie völlig incompetent. Entsteht für eine fremde Person — wir wollen sie B nennen — ein Zweifel, ob das wahr sei, was A „evident“ findet, und fordert nun B von A den Beweis der Wahrheit, so würde letzterer sagen: urtheile selbst; das und das sind meine Gründe. Vielleicht auch sagt er: ich brauche gar keine Gründe, die Sache ist mir unmittelbar evident. Jetzt ist B natürlich auf die Bethätigung seines eigenen Erkennens angewiesen, und je nach Befund der Sache stimmt er dem A bei oder nicht. Aber weder A noch B braucht sich bei der Wissenschaft Raths zu erholen, um sich von ihr sagen zu lassen, ob das, was er evident

findet, wahr sei. Wenn er das auf Grund des eigenen Erkennens noch nicht weiss, dann wird die Wissenschaft ihm auch nicht helfen können, da sie sich doch bei aller Belehrung immer wieder an sein eigenes Erkennen wenden muss. Einer Belehrung bedarf es aber in einem solchen Falle — sollte er irgend einmal vorkommen — thatsächlich auch nicht, sondern der Betreffende braucht nur darauf aufmerksam gemacht zu werden, dass er gedankenlos Etwas sucht, was er schon hat.

Eine sehr schlimme Sache ist es ferner mit dem „infallibile" veritatis indicium. Aber auch diese Schwierigkeit fällt jetzt weg; denn wenn wir überhaupt kein Kriterium brauchen, dann brauchen wir auch kein infallibles. Gerade hier zeigt sich aber auch wieder, wie man mit der Kriteriumslehre, d. h. mit der Lehre, dass zum sichern Erkennen ein Kriterium nothwendig sei, das Erkennen vernichtet. Wo nämlich das eigene Erkennen nicht ausreicht und wir deswegen auf eine fremde Autorität angewiesen sind, der wir Glauben schenken oder kurz: wo wir „glauben" sollen, da fordern wir eine Garantie, die wir beim eigenen Erkennen selber übernehmen. Auch beim eigenen Erkennen noch eine solche Garantie fordern, heisst also einfach jenen Fall verallgemeinern, die Zulänglichkeit des menschlichen Erkennens generell leugnen. Dass damit zu guter Letzt auch noch der Glaube seinen Halt verliert, ist leicht einzusehen. Wem sollen wir denn glauben? Das müssen wir doch wissen. Der Apostel sagt: scio cui credidi. Kürzer und treffender kann das Verhältniss von Wissen und Glauben nicht ausgedrückt werden[1]). Die scholastische Schule hat die wiederholt hervorgetretene Neigung, den Skepticismus aus der Philosophie in die Theologie hinüberzupflanzen, stets bekämpft, indem sie festhielt am natürlichen Erkennen als der sichern Grundlage des Glaubens. Ob aber der Modus dieses Kampfes der richtige war, das dürfte nach dem Gesagten zu bezweifeln sein. Man entrinnt dem Skepticismus bei consequentem Vorgehen dann nicht mehr, wenn man einmal das criterium secundum quod zum sichern Erkennen für nothwendig erklärt hat.

---

[1]) Kant sagt (a. a. O.) umgekehrt: „Ich musste das Wissen aufheben, um dem Glauben Platz zu machen." Also K. weiss Nichts! Warum redet er denn soviel? Wer Nichts weiss, soll auch Nichts sagen. Aber viele haben sich an die „Aufhebung des Wissens" schon so sehr gewöhnt, dass sie die Empfindung für solche Widersprüche gänzlich scheinen verloren zu haben.

Wenn wir aber soeben sagten, dass wir beim eigenen Erkennen die Garantie der Wahrheit, die wir einer fremden Autorität gegenüber zu fordern berechtigt sind, selber übernehmen, so müssen wir auf diese Garantie noch etwas näher eingehen. Man könnte uns ja entgegnen: wie können wir, wenn wir einer fremden Autorität gegenüber Unfehlbarkeit fordern, diese Garantie selber übernehmen, da wir doch faktisch nicht unfehlbar sind? Auf diesen Einwurf indirect zu antworten, ist leicht. Schon die Frage wird genügen: woher weiss denn der Gegner, dass wir „faktisch" nicht unfehlbar sind? Wer verbürgt ihm dieses „Faktum"? Uebernimmt er dafür nicht selber die Garantie?[1]) Um aber auch direct zu antworten, ist es nöthig, dass wir uns jene Garantie sowohl wie den Begriff der Unfehlbarkeit etwas näher ansehen.

Es ist ein Irrthum, wenn man glaubt, dass wir einer fremden Autorität gegenüber stets Unfehlbarkeit zu fordern berechtigt seien bezw. vernünftiger Weise eine solche fordern könnten. Wie sollte denn der Historiker zurechtkommen, wenn er seinen Geschichtsquellen nicht eher trauen wollte, bis deren Unfehlbarkeit nachgewiesen wäre! Nein, von den geschichtlichen Zeugen verlangt man Nichts weiter, als dass sie die Ereignisse, über die sie referiren, kennen konnten, und dass sie nicht absichtlich falsch referiren wollten, also dass sie die Wahrheit sagen konnten und wollten. Diese Garantie ist es nun, welche wir beim eigenen Erkennen selbst übernehmen. Wollen wir uns denn selbst belügen? Das wird ja kein Skeptiker denken können. Es bleibt also nur übrig, dass er das Erkennen leugnet.

Doch nein — der Skeptiker wird sagen, er leugne das Erkennen nicht, sondern er erkläre dasselbe nur für irrthumsfähig; wir seien ja nicht unfehlbar. Um ihn von dieser Stellung, die auf einem ganz irrigen Begriff von der Unfehlbarkeit beruht, abzubringen, müssen wir ihm die Frage vorlegen, was ihm denn wohl die Unfehlbarkeit, nach welcher er sich sehnt, eigentlich nutzen könnte? Wäre nicht noch etwas Weiteres nöthig? Offenbar. Wenn der liebe Gott ihm

---

[1]) Des Weiteren sagt Tongiorgi: Dubitare se dicit scepticus, eo quod veretur, ne in errorem incidat, si assensum praebeat. Vide ergo quam multa certo cognoscat. Certo cognoscit, quid sit dubium, quid certitudo, quid veritas, quid error, et qua in re haec inter se discrepent: noscit se posse errare, se timere se dubitare; noscit rationem propter quam dubitat; noscit sibi dubitandum esse; atque ante omnia existere se cognoscit. L. c. Lib. I. 421.

die Gabe der Unfehlbarkeit wirklich verliehe, so würde der Skeptiker ja noch immer fragen können: bin ich denn auch nun wirklich unfehlbar? Die Gabe selber nützt ihm nichts; er muss auch wissen, dass er sie besitzt. Zu diesem Wissen ist aber wieder ein besonderer Erkenntnissakt nöthig: die Erkenntniss der eigenen Unfehlbarkeit. Jetzt also wiederholt sich derselbe Zweifel, dieselbe Frage: kann ich bei dem zweiten Akt nicht irren? Und diese Frage wiederholt sich in perpetuum. Wer darüber ein wenig nachdenken will, wird wohl zur Einsicht kommen müssen, dass es mit dem skeptischen Standpunkt nicht richtig sein kann. Der Skeptiker denkt sich, das Erkennen sei incomplet, bis es durch die Unfehlbarkeit zur Completirung gelange, aber das ist ein Irrthum. Einer solchen Completirung bedarf das Erkennen nicht. Dasselbe ist von selber unfehlbar, wenn nur die störenden Einflüsse ferngehalten werden, durch die es mitunter getrübt wird, also z. B. zu rasches, flüchtiges Beschauen des intelligibeln Objectes, Leidenschaft, die bekanntlich blind macht u. s. w. Man wird ja schon merken, dass wir hier nur von der Unfehlbarkeit selbst, nicht vom Umfang des unfehlbaren Erkennens reden. Das menschliche Erkennen hat gewiss einen beschränkten Umfang, aber dieser Umstand hindert doch nicht, dass es, so weit es reicht, wahr und sicher sei. Sollte der Skeptiker aber nun diese Sicherheit noch immer bestreiten, weil wir niemals wissen könnten, ob die „störenden Einflüsse“ genugsam ferngehalten seien, dann können wir ihn nur bitten, einfach die Consequenz zu ziehen und Nichts mehr für sicher zu erklären. Nicht einmal seinen Zweifel darf er dann mehr für sicher erklären.

Auch die weitere Frage, mit welchem Rechte denn nur das „evidente“, also ein geprüftes Erkennen für wahr erklärt werde, während doch die Prüfung selber ein Erkennen sei, dürfte nunmehr gelöst sein. Wir erklären nämlich durchaus nicht bloss das evidente Erkennen für wahr. Dasselbe Anrecht auf „Wahrheitserklärung“ wie das evidente Erkennen hat auch jedes andere. Die Wissenschaft hat hier überhaupt Nichts zu erklären. Das Erkennen und Fürwahrerklären ist Sache des Erkennenden selbst, der mit diesem Geschäft auch schon fertig ist, wenn die Wissenschaft mit ihrem Spruch, mit ihrem Wahrheitskriterium kommt. Er selber erklärt das Evidente für wahr und sicher, sowie er selber auch das Nichtevidente für zweifelhaft erklärt, und er selber übernimmt für beide Erklärungen auch die Verantwortung. Von letzterer wird ihn ja

doch die Wissenschaft nicht entbinden wollen? Dazu macht sie aber doch offenbar Miene, wenn sie dem Erkennenden sagt: was du für wahr erklärst, das ist wahr, und was du für zweifelhaft erklärst, das ist zweifelhaft. Sie geräth dadurch stark in Verdacht, dass ihrer Ansicht nach das Erkennen des Einzelnen nicht eher fertig und nicht eher zuverlässig sei, bis sie ihm die wissenschaftliche Approbation ertheilt habe. Es ist nun gewiss schon viel werth, dass die alte Schule sich nicht herausnimmt, jene Approbation zu verweigern und das natürliche Erkennen des Menschen für falsch oder unzuverlässig zu erklären, wie das von Seiten der modernen Erkenntnisskritik ganz ungenirt und systematisch geschieht, aber das Recht hierzu scheint doch auch die alte Schule für sich in Anspruch zu nehmen. Dadurch betritt sie, wie wir schon sagten, mit einem Fusse die abschüssige Bahn, und es dürfte rathsam sein, dass sie diesen Fuss baldmöglichst wieder zurückziehe. Will sie correkt verfahren, so tritt sie nicht sowohl für das „evidente" als vielmehr für das „natürliche" Erkennen ein und dispensirt sich dann von der Verpflichtung letzteres als wahr nachzuweisen. Das „evidente" Erkennen kann nur insofern betont und in den Vordergrund gestellt werden, als es das letzte Ziel des Forschens bildet, mit der erreichten Evidenz also das Erkenntnissgeschäft zum Abschluss gelangt. Deswegen aber braucht die „Evidenz" auch nicht ängstlich circumscribirt und definirt zu werden, gleich als ob man damit dem Einzelnen die Befugniss zum weitern Forschen absprechen wollte. Nein, Jeder mag forschen, so lange er will, aber wenn er vernünftig ist, dann sucht er Nichts, was er schon hat. Darin liegt der Fehler. Man hat die Evidenz für tausend Dinge, nach deren Wahrheit man gleichwohl forscht, weil man der Evidenz nicht traut. Dieses unvernünftige und widersinnige Misstrauen gegen das natürliche Erkennen gilt es zu bekämpfen, und so muss man allerdings hinweisen auf die „Evidenz", über welche hinaus doch Niemand Etwas suchen kann. Dieses Suchen hört bei den Dingen, die dem Suchenden selbst evident sind, von selber auf, sobald er jenes Misstrauen fallen lässt. Im Uebrigen aber mag Jeder seine Evidenz erhöhen, so lange und so weit er will.

Daher liegt es völlig neben der Sache, wenn Dr. Jünger in einer gegen des Verf. „Idealismus oder Realismus?" gerichteten Polemik zu dem Satze: „Für etwas Sicheres einen Beweis fordern ist Unverstand" bemerkt: „Was sicher ist, kann durch Beweise

doch recht wohl noch sicherer werden, indem es auf den Sicherheitsgrad solcher Prämissen gebracht wird, deren spezifische Sicherheit nach persönlicher Schätzung des Einzelnen ein höherer ist", und dann nach weitläufiger Ausführung zu dem Schlusse gelangt: „Wir glauben demnach zu der Conclusion berechtigt zu sein, dass jedwede auf die Sicherheit eines Objektes basirte Grenzfestsetzung für das Beweisen gänzlich abzulehnen sei."[1]) Eine solche „Grenzfestsetzung" nehmen wir durchaus nicht vor, vielmehr tragen wir der „persönlichen Schätzung des Einzelnen" vollauf Rechnung. Zum Belege dafür sei es uns gestattet, aus der 8 Seiten umfassenden Ausführung hier wenigstens einige Sätze anzuführen: „Der Realismus ist für den, aber auch nur für den beweisbedürftig, der am Dasein der Aussenwelt wirklich zweifelt; ihm muss dieser Zweifel durch einen Beweis benommen, das Unsichere durch Zurückführung auf ein Sicheres sicher gemacht werden. Die Frage der Beweisbedürftigkeit ist also hier, wie überall, rein persönlicher Natur. Wer den Realismus für eine »Hypothese« oder »Meinung« erklärt, muss gleichzeitig einräumen, dass er persönlich vom realen Dasein der Aussenwelt nicht oder doch nicht ganz fest überzeugt sei, dass er also wenigstens noch einen leisen Zweifel in diesem Punkte hege; kann er das nicht einräumen, muss er zugeben, dass er gar keinen, auch nicht den leisesten Zweifel habe — was will er dann noch? Er vermisst, was ihm nicht fehlt, er sucht, was er schon hat, er verlangt von Zweifeln frei zu werden, von denen er eingesteht, dass sie nicht vorhanden sind."[2]) Also eine Grenzfestsetzung für das Beweisen nehmen wir durchaus nicht vor, sondern wir lassen darin jedem Einzelnen volle Freiheit. Jeder hat ja seine Vernunft, und wenn er sie nicht hat, dann können wir sie ihm nicht geben. Wer also bezüglich des Daseins der Aussenwelt noch einige Zweifel hegt oder noch grössere Sicherheit dafür wünscht, der mag über diese Frage forschen und grübeln so lange er will; wir verlangen nur — oder geben ihm doch den Rath — dass er nicht forsche, trotzdem er überzeugt ist, und zwar überzeugt so fest wie möglich. Das ist es, was wir für „Unverstand" erklären, und dieser Fall liegt ja thatsächlich vor. Oder weiss denn nicht die ganze Welt, dass die Idealisten im praktischen Leben ganz waschechte Realisten sind? Wenn sie also noch Zweifel haben, dann wissen sie diese wenig-

[1]) Philos. Monatshefte 1886 S. 225 u. 232.

[2]) A. a. O. S. 14.

stens merkwürdig geschickt zu verbergen. Aber sie haben keine, wenn man nicht das als Zweifel bezeichnen will, dass sie unschlüssig vor ihrem eigenen Erkennen stehen, nicht wissend, ob sie demselben trauen sollen oder nicht. Ihre Stellung ist eben die erkenntnisskritische, und danach dürfen sie dem natürlichen Erkennen nicht trauen, bis es auf seine Echtheit geprüft ist. Der „Apparat" will ja eben studirt und „controlirt" sein.

Ob dieser Grundsatz nun wohl zu einer haltbaren Philosophie führen kann? Wer „Kritik" üben will, der übe sie zuerst einmal an diesem Grundsatz. Hoffentlich wird dann der alte „Dogmatismus" wieder auferstehen.

Wir haben schon früher einen Punkt erwähnt, wo der „Apparat" sich correkter benommen hat und benimmt, als die Wissenschaft, die ihm allerlei Fehler andichtete. Ein anderer Punkt liegt in der sog. copernicanischen Correktur. Die Sinne sollen schuld gewesen sein, dass die Welt Jahrtausende hindurch sich in dem Irrthum befand, die Erde ruhe, die Sonne aber bewege sich. Auch hier liegt der Irrthum eher auf Seiten der Wissenschaft. Was die Sinne uns melden, ist wahr, was die Wissenschaft aber beifügt, ist nicht wahr. Die Sinne kennen nur eine relative Bewegung, und eine solche findet zwischen Sonne und Erde ja auch wirklich statt. Die Wissenschaft aber kennt ja auch eine „absolute" Bewegung und eine „absolute" Ruhe: worin bestehen diese? Ist der Raum eine Realität, die Theile hat, „Orte" genannt, die successiv durchgewandert oder beibehalten werden können? Dieser Raum ist Nichts als ein Phantom der Wissenschaft, und wenn die Wissenschaft nun noch gar die Frage weitschweifig erörtert, wieviele Dimensionen jenes Phantom wohl haben möge, dann hat sie wahrhaftig keine Ursache despektirlich auf das Referat des sinnlichen „Apparats" herabzublicken. Körper haben Dimensionen, und diese Körperdimensionen bilden das Object der mathematischen Raumlehre.

Auch das übersinnliche Erkennen will Kant auf Fehlern ertappt haben, die nicht in vorschnellem Urtheil, sondern in der Natur des erkennenden Vermögens selbst begründet seien. Dahin gehören die „synthetischen Urtheile a priori" und die „Antinomien der reinen Vernunft." Vielleicht gehen wir ein andermal auf diese Dinge näher ein, um zu zeigen, dass überall Nichts vorliegt, als eine oberflächliche Beweisführung. Hier möchten wir uns nur die Frage erlauben, wie es denn möglich sein soll, das Erkennen auf Fehlern

zu ertappen, die in seiner natürlichen Organisation begründet liegen? Leiht man sich vielleicht zum zeitweiligen Gebrauch einmal einen richtig construirten Apparat? Merkwürdig: wo es sich darum handelt, das natürliche Erkennen zu verdächtigen, da sieht man jene Unmöglichkeit ein. Man hat richtig eingesehen, dass es nicht möglich sei, die Treue der „Bilder" zu controliren, die Untreue des Erkennens aber zieht man an's Licht! Wie erklärt sich das? Hat man vielleicht ein Interesse daran, das Erkennen herabzudrücken und zu bemängeln? Gewiss nicht; wäre das Interesse hier massgebend, so müsste gerade die umgekehrte Tendenz sich geltend machen, da doch das Erkennen eines der kostbarsten Güter des Menschen ist. „Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?" (S. Aug.) Wohl mag nicht gerade Jeder einen so aufrichtigen, mächtigen Drang nach wahrem Erkennen in sich verspüren, wie er in diesen schönen Worten sich ausspricht, aber den Werth des Erkennens im Allgemeinen weiss doch Jeder zu schätzen. Der Grund jener befremdlichen Erscheinung wird also anderswo zu suchen sein. Vielleicht liegt er in einem gewissen Hochmuthe, dem es ja schmeicheln muss, wenn man seinen Mitmenschen, ja der Mit- und Nachwelt gegenüber sich als Lehrer aufspielen und ihnen Dinge enthüllen kann, die bis dahin Niemand geahnt hatte[1]). Solcher Art aber sind doch die von der modernen Philosophie ausgehenden Enthüllungen. Alle Menschen, die Gelehrten nicht ausgenommen, waren bis dahin immer gewohnt gewesen, ihrem natürlichen Erkennen zu vertrauen, und wenn Irrthümer vorkamen, diese durch das Erkennen selber zu corrigiren. Aber nun werden sie belehrt, dass eben dies „Erkennen selber" unzuverlässig, ja total falsch sei; was uns objectiv erscheine, sei nur subjectiv, und über das wirklich Objective hätten wir nur „Hypothesen". Das sind bittere Enthüllungen, deren Entdeckung wohl ihren Reiz gehabt haben mag, die man sich aber nicht gefallen lässt, ohne „Kritik" zu üben an der „Kritik", die zur Vernichtung des ganzen menschlichen Erkennens geführt hat. „Kritik" ist ja nun die Losung;

---

[1]) Auch Pesch redet (bei einer Darlegung der Gründe, warum die Philosophie in einem so desolaten Zustande sich befinde) vom Hochmuthe mancher Philosophen in starken Ausdrücken: „Daher jene an Grössenwahnsinn grenzende Selbstüberschätzung, die unter den Philosophen eine gewöhnliche Erscheinung ist. Die meisten jener »Denker«, wir dürfen es sagen, sind in dem Punkte vollständig ausgeschämt." Welträthsel I. S. 78.

wohlan, so übe man sie gründlich. Es wird sich dann zeigen, dass eine halbe Kritik von Dogmatismus oder Realismus ab, die ganze aber wieder zu ihm zurückführt. Uebt man ganze Kritik, so dürfte es auch nicht mehr schwer sein, den Grund anzugeben, warum die Philosophie allein ausgeschlossen blieb von dem allgemeinen Fortschritt der Wissenschaften. In allen Wissenschaften nämlich hat man sich leiten lassen vom natürlichen Erkennen, oder wie man gewöhnlich sagt, vom gesunden Menschenverstande, in der Philosophie aber hat man ihn meistern wollen.