RUDOLF STEINER

Wahrheit und Wissenschaft

Vorspiel einer "Philosophie der Freiheit"

DR. EDUARD VON HARTMANN
IN WARMER VEREHRUNG
ZUGEEIGNET
VON DEM VERFASSER

DR. RUDOLF STEINER

WAHRHEIT UND WISSENSCHAFT

VORSPIEL EINER
"PHILOSOPHIE DER FREIHEIT"

1 9 2 5

2.—6. Taulend

Alle Rechte vorbehalten

Copyright 1925 by Philosophich-Anthropolophicher Verla

Am Goetheanum, Dornach (Schweiz)

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgar

INHALT

orrede	VII
nleitung	1
I. Vorbemerkungen	7
II. Kants erkenntnistheoretische Grundfrage	10
III. Die Erkenntnistbeorie nach Kant	19
IV. Die Ausgangspunkte der Erkenntnistheorie	31
V. Erkennen und Wirklichkeit	44
VI. Die vorausletjungslole Erkenntnistheorie und Fichtes	i
Wissenschaftslehre	53
II. Erkenntnistheoretische Schlußbetrachtung	69
III. Praktische Schlußbetrachtung	72

VORREDE

Die Philosophie der Gegenwart leidet an einem Uungesunden Kant-Glauben. Die vorliegende Schrift soll ein Beitrag zu seiner Überwindung sein. Frevelhaft wäre es, die unsterblichen Verdienste dieses Mannes um die Entwicklung der deutschen Wissenschaft herabwürdigen zu wollen. Aber wir müssen endlich einsehen, daß wir nur dann den Grund zu einer wahrhaft befriedigenden Welt- und Lebensanschauung legen können, wenn wir uns in entschiedenen Gegensatz zu diesem Geiste stellen. Was hat Kant geleistet? Er hat gezeigt, daß der jenseits unserer Sinnen- und Vernunftwelt liegende Urgrund der Dinge, den seine Vorgänger mit Hilfe falsch verstandener Begriffsschablonen suchten, für unser Erkenntnisvermögen unzugäng. lich ist. Daraus hat er gefolgert, daß unser wissenschaftliches Bestreben sich innerhalb des erfahrungsmäßig Erreichbaren halten müsse und an die Erkenntnis des übersinnlichen Urgrundes, des »Dinges an siche, nicht herankommen könne. Wie aber: wenn dieses »Ding an sich« samt dem jenseitigen Urgrund der Dinge nur ein Phantom wäre! Leicht ist einzusehen, daß sich die Sache so verhält. Nach dem tiefsten Wesen der Dinge, nach den Urprinzipien derselben zu forschen, ist ein von der Menschennatur untrennbarer Trieb. Er liegt allem wissenschaftlichen Treiben zugrunde.

Nicht die geringste Veranlassung aber ist, diesen Urgrund außerhalb der uns gegebenen sinnlichen

und geistigen Welt zu suchen, solange nicht ein allseitiges Durchforschen dieser Welt ergibt, daß sich innerhalb derselben Elemente sinden, die deutlich auf einen Einsluß von außen binweisen.

Unsere Schrift sucht nun den Beweis zu führen. daß für unser Denken alles erreichbar ist, was zur Erklärung und Ergründung der Welt berbeigezogen werden muß. Die Annahme von außerhalb unserer Welt liegenden Prinzipien derselben zeigt sich als das Vorurteil einer abgestorbenen, in eitlem Dogmenwahn lebenden Philosophie. Zu diesem Ergebnisse hätte Kant kommen müssen, wenn er wirklich untersucht hätte, wozu unser Denken veranlagt ist. Statt dessen bewies er in der umständlichsten Art, daß wir zu den letten Prinzipien, die jenseits unserer Erfahrung liegen, wegen der Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens, nicht gelangen können. Vernünftigerweise dürfen wir sie aber gar nicht in ein solches Jenseits verlegen. Kant hat wohl die »dogmatische« Philosophie widerlegt, aber er hat nichts an deren Stelle gesett. Die zeitlich an ihn anknüpfende deutsche Philosophie entwickelte sich daher überall im Gegensatz zu Kant. Fichte, Schelling, Hegel kümmerten sich nicht weiter um die von ihrem Vorgänger abgesteckten Grenzen unseres Erkennens und suchten die Urprinzipien der Dinge innerhalb des Diesseits der menschlichen Vernunft. Selbst Schopenhauer, der doch behauptet, die Resultate der Kantschen Vernunftkritik seien ewig unumstößliche Wahrheiten, kann nicht umbin, von denen seines Meisters abweichende Wege zur Erkenntnis der letten Weltursachen einzuschlagen. Das Verhängnis dieser Denker war, daß sie Erkenntnisse der höchsten Wahrheiten suchten, ohne für solches Beginnen durch eine Untersuchung der Natur des Erkennens selbst den Grund gelegt zu haben. Die stolzen Gedankengebäude Fichtes, Schellings und Hegels stehen daher ohne Fundament da. Der Mangel eines solchen wirkte aber auch schädigend auf die Gedankengänge der Philosophen. Ohne Kenntnis der Bedeutung der reinen Ideenwelt und ihrer Beziehung zum Gebiet der Sinneswahrnehmung bauten dieselben Irrtum auf Irrtum, Einseitigkeit auf Einseitigkeit. Kein Wunder, daß die allzukühnen Systeme den Stürmen einer philosophiefeindlichen Zeit nicht zu troben vermochten, und viel Gutes, das sie enthielten, mit dem Schlechten erbarmungslos hinweggeweht worden ist.

Einem biermit angedeuteten Mangel sollen die folgenden Untersuchungen abbelsen. Nicht wie Kant es tat, wollen sie darlegen, was das Erkenntnisvermögen nicht vermag; sondern ihr Zweck ist, zu zeigen, was es wirklich imstande ist.

Das Resultat dieser Untersuchungen ist, daß die Wahrheit nicht, wie man gewöhnlich annimmt, die ideelle Abspiegelung von irgend einem Realen ist, sondern ein freies Erzeugnis des Menschengeistes. das überhaupt nirgends existierte, wenn wir es nicht selbst hervorbrächten. Die Aufgabe der Erkenntnis ist nicht: etwas schon anderwärts Vorbandenes in begrifflicher Form zu wiederholen, sondern die: ein ganz neues Gebiet zu schaffen, das mit der sinnenfällig gegebenen Welt zusammen erst die volle Wirklichkeit ergibt. Damit ist die böchste Tätigkeit des Menschen, sein geistiges Schaffen, organisch dem allgemeinen Weltgeschehen eingegliedert. Ohne diese Tätigkeit wäre das Weltgeschehen gar nicht als in sich abgeschlossene Ganzbeit zu denken. Der Mensch ist dem Weltlauf gegenüber nicht ein müßiger Zuschauer, der innerhalb seines Geistes das bildlich wiederholt, was sich ohne sein Zutun im Kosmos vollzieht, sondern der tätige Mitschöpfer des Weltprozesses; und das Erkennen ist das vollendetste Glied im Organismus des Universums.

Für die Gesetze unseres Handelns, für unsere sittlichen Ideale hat diese Anschauung die wichtige Konsequenz, daß auch diese nicht als das Abbild von etwas außer uns Befindlichem angesehen werden können, sondern als ein nur in uns Vorhandenes. Eine Macht, als deren Gebote wir unsere Sittengesete ansehen müßten, ist damit ebenfalls abgewiesen. Einen »kategorischen Imperativ«, gleich« sam eine Stimme aus dem Jenseits, die uns vorschriebe, was wir zu tun oder zu lassen haben, kennen wir nicht. Unsere sittlichen Ideale sind unser eigenes freies Erzeugnis. Wir haben nur auszuführen, was wir uns selbst als Norm unseres Handelns vorschreiben. Die Anschauung von der Wahrheit als Freiheitstat begründet somit auch eine Sittenlehre, deren Grundlage die vollkommen freie Persönlichkeit ist.

Diese Sätze gelten natürlich nur von jenem Teil unseres Handelns, dessen Gesetze wir in vollkommener Erkenntnis ideell durchdringen. Solange die letteren bloß natürliche oder begrifflich noch unklare Motive sind, kann wohl ein geistig Höherstehender erkennen, inwiesern diese Gesetze unseres Tuns innerhalb unserer Individualität begründet sind, wir selbst aber empsinden sie als von außen auf uns wirkend, uns zwingend. Jedesmal, wenn es uns gelingt, ein solches Motiv klar erkennend zu durchdringen, machen wir eine Eroberung im Gebiet der Freiheit.

Wie sich unsere Anschauungen zu der bedeutendsten philosophischen Erscheinung der Gegenwart, zur Weltauffassung Eduard von Hartmanns, verhalten, wird der Leser aus unserer Schrift in ausführlicher Weise, soweit das Erkenntnisproblem in Frage kommt, ersehen.

Eine »Philosophie der Freiheit« ist es, wozu wir mit dem Gegenwärtigen ein Vorspiel geschaffen haben. Diese selbst in ausführlicher Gestalt soll bald nachfolgen.

Die Erhöhung des Daseinswertes der menschlichen Persönlichkeit ist doch das Endziel aller Wissenschaft. Wer lettere nicht in dieser Absicht betreibt, der arbeitet nur, weil er von seinem Meister solches gesehen hat, er »forscht«, weil er das gerade zufällig gelernt hat. Ein »freier Denker« kann er nicht genannt werden.

Was den Wissenschaften erst den wahren Wert verleiht, ist die philosophische Darlegung der menschlichen Bedeutung ihrer Resultate. Einen Beitrag zu dieser Darlegung wollte ich liesern. Aber vielleicht verlangt die Wissenschaft der Gegenwart gar nicht nach ihrer philosophischen Rechtsertigung! Dann ist zweierlei gewiß: erstens, daß ich eine unnötige Schrift geliesert habe, zweitens, daß die moderne Gelehrsamkeit im Trüben sischt und nicht weiß, was sie will.

Am Schlusse dieser Vorrede kann ich eine persönliche Bemerkung nicht unterdrücken. Ich habe meine philosophischen Anschauungen bisher immer anknüpfend an die Goethesche Weltanschauung dargelegt, in die ich durch meinen über alles verehrten Lehrer Karl Julius Schröer zuerst eingeführt worden bin, der mir in der Goethesorschung so hoch steht, weil sein Blick immer über das Einzelne hinaus auf die Ideen geht.

Mit dieser Schrift hoffe ich aber nun gezeigt zu haben, daß mein Gedankengebäude eine in sich selbst begründete Ganzbeit ist, die nicht aus der Goetheschen Weltanschauung abgeleitet zu werden braucht. Meine Gedanken, wie sie hier vorliegen und weiter als »Philosophie der Freiheit« nach» folgen werden, sind im Laufe vieler Jahre entftanden. Und es geht nur aus einem tiefen Dankesgefühl hervor, wenn ich noch sage, daß die liebevolle Art, mit der mir das Haus Specht in Wien entgegenkam während der Zeit, in der ich die Erziehung der Kinder desselben zu besorgen hatte, ein einzig wünschenswertes »Milieu« zum Ausbau meiner Ideen darbot: ferner daß ich die Stimmung zum letten Abrunden manches Gedankens meiner vorläufig auf S. 72 bis 74 keimartig skizzierten »Freiheitsphilosophie« den anregenden Gesprächen mit meiner bochgeschätten Freundin Rosa Mayreder in Wien verdanke, deren literarische Arbeiten, die aus einer feinsinnigen, vornehmen Künstlernatur entspringen, voraussichtlich bald der Öffentlichkeit übergeben sein werden.

Geschrieben zu Wien, Anfang Dezember 1891.

Dr. Rudolf Steiner.

EINLEITUNG

Die folgenden Erörterungen haben die Aufgabe, durch eine auf die lette durch eine auf die letten Elemente zurückgebende Analyse des Erkenntnisaktes das Erkenntnisproblem richtig zu formulieren und den Weg zu einer Lösung desselben anzugeben. Sie zeigen durch eine Kritik der auf Kantschem Gedankengange fußenden Erkenntnistheorien, daß von diesem Standpunkte aus niemals eine Lösung der einschlägigen Fragen möglich sein wird. Dabei ist allerdings anzuerkennen, daß ohne die grundlegenden Vorarbeiten Volkelts (Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie von Johannes Volkelt. Hamburg und Leipzig 1886) mit ihren gründlichen Untersuchungen über den Erfahrungsbegriff die präzise Fassung des Begriffes des »Gegebenen«, wie wir sie versuchen, sehr erschwert worden wäre. Wir geben uns aber der Hoffnung hin, daß wir zu einer Überwindung des Subjektivismus, der den von Kant ausgebenden Erkenntnistheorien anhaftet, den Grund gelegt haben. Und zwar glauben wir dies durch unseren Nachweis getan zu haben, daß die subjektive Form, in welcher das Weltbild vor der Bearbeitung desselben durch die Wissenschaft für den Erkenntnisakt auftritt, nur eine notwendige Durchgangsstufe ist, die aber im Erkenntnisprozesse selbst überwunden wird. Uns gilt die sogenannte Erfahrung, die der Politivismus und der Neukantianismus so gerne als das einzig Gewisse

hinstellen möchten, gerade für das Subjektivste. Und indem wir dieses zeigen, begründen wir den ob. jektiven Idealismus als notwendige Folge einer sich selbst verstebenden Erkenntnistbeorie. Derselbe unterscheidet sich von dem Hegelschen metaphysischen, absoluten Idealismus dadurch, daß er den Grund für die Spaltung der Wirklichkeit in gegebenes Sein und Begriff im Erkenntnissubjekt sucht und die Vermittlung derselben nicht in einer objektiven Weltdialektik, sondern im subjektiven Erkenntnisprozesse sieht. Der Schreiber dieser Zeilen hat diesen Standpunkt schon einmal auf Grund von Untersuchungen, die sich in der Methode von den vorliegenden freilich wesentlich unterscheiden, und denen auch das Zurückgeben auf die ersten Elemente des Erkennens fehlt, im Jahre 1885 in seinen »Grundlinien einer Erkenntnis» theorie. Berlin und Stuttgart« schriftstellerisch vertreten.

Die neuere Literatur, die für diese Erörterungen in Betracht kommt, ist folgende. Wir führen dabei nicht nur dasjenige an, worauf unsere Darstellung unmittelbar Bezug hat, sondern auch alle jene Schriften, in denen Fragen behandelt werden, die den von uns erörtersen ähnlich sind. Von einer besonderen Anführung der Schriften der eigentlichen philosophischen Klassiker sehen wir ab.

Für die Erkenntnistbeorie im allgemeinen kommen in Befracht: Avenarius, Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip der kleinsten Kraftmasse. Leipzig 1876. Kritik der reinen Erfahrung. I. Bd. Leipzig 1888. Baumann, J. J., Philosophie als Orientierung über die Welt. Leipzig 1872. Bahnsen, Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. I. Bd. Berlin 1880. Beck, J. Sig., Einzig

richtiger Standpunkt, an dem die kritische Philosophie beurteilt werden muß. Riga 1796. Berg= mann, Jul., Sein und Erkennen. Berlin 1880. Benecke, Friedr. Ed., System der Metaphysik und Religionsphilosophie. Berlin 1890. Biedermann, A. E., Christliche Dogmatik. Berlin 1884/5. Bd. I. S. 51-173. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. Berlin 1871. Dilthey, W., Einleitung in die Geisteswissenschaften, Leipzig 1883. (Besonders die einleitenden Kapitel, welche das Verhältnis der Erkenntnistheorie zu den übrigen Wissenschaften behandeln. Ferner käme auch noch in Betracht: Beiträge zur Lösung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht von W. Dilthey. Situngsberichte der Königl. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XXXIX. XL. Berlin 1890.) Dreher, E., über Wahrnehmung und Denken. Berlin 1878. Dorner, Das menschliche Erkennen. Berlin 1887. Deussen, Die Elemente der Metaphysik. Leipzig. 2. Aufl. 1890. Engel, Über Realität und Begriff. Sein und Denken. Berlin. Enoch, Der Begriff der Wahrnehmung. Hamburg 1890. Erdmann, Kants Kritizismus in der ersten und zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1878. Feldegg, Das Gefühl als Fundament der Weltordnung. Wien 1890. Fischer, E.L., Die Grundfragen der Erkenntnistheorie. Mainz 1887. Fischer, Kuno, Logik und Methaphysik. Geschichte der neueren Philosophie (besonders die auf Kant bezüglichen Teile). Göring, System der kritischen Philosophie. Leipzig 1874. Über den Begriff der Erfahrung (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1877). Ganser, Die Wahrbeit. Graz 1890. Grimm, Ed., Zur Geschichte der Erkenntnistheorie, Leipzig 1890. Grung, Das Problem der Gewißheit. Heidelberg 1886. Hartmann, Ed. v., Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. 2. Hufl. Berlin 1875. Kirchmanns Erkenntnistheoretischer Idealismus. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Leipzig 1889. Kritische Wanderung durch die Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1890. H. Helmholt, Die Tatsachen der Wahrnehmung. Berlin 1878. Harms, Die Philosophie durch Kant. Berlin 1876. Heymann, Die Gesette und Elemente des wissenschaftlichen Erkennens. Leipzig 1890. Hamerling, Atomistik des Willens. Hamburg 1890. Horwicz, Analyse des Denkens. Grundlinien der Erkenntnistheorie. Halle 1875. Jakoby, Fr. H., David Hume über den Glauben. Breslau 1787. Rappe, Der »common sense« als Prinzip der Gewißheit in der Philosophie des Schotten Reid. Leipzig 1890. Kerry, B., System einer Theorie der Grenzgebiete. 1890. Kirchmann, Die Lehre vom Wissen. Berlin 1868. Kaufmann, Fundamente der Erkenntnistbeorie und Wissenschaftslebre. Leipzig 1890. Laas, E., Die Kausalität des Ich (Vierteliahrsschrift für wiss. Philosophie. I.—III. Heft 1880). Idealismus und Positivismus. 1879 – 1884. Berlin. Leclaire, A.v., Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie. Breslau 1882. Das kategorische Gepräge des Denkens (Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie. VII. 3. S. 257 ff.) O. Lieb. mann, Kant und die Epigonen. Stuttgart 1865. Zur Analysis der Wirklichkeit. Straßburg 1880. Gedanken und Tatsachen. Straßburg 1882. Die Klimax der Theorien. Strasburg 1884. Lips, Die Grundtatsachen des Seelenlebens. Bonn 1883. Lote, Logik 1874. Lange, Friedr. Alb., Geschichte des Materialismus. Iserlohn 1873-75. Meinong, Hume-Studien. W. Münz, Die Grundlagen der Kantschen Erkennt-

nistheorie. 2. Aufl. Maver, J. V., Vom Erkennen. Freiburg i. B. 1885. Mill, J. St., System of Logic. 1851. Neudecker, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Nördlingen 1881. Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantschen Erkenntnistheorie. Leipzig 1875. Reid, Th., An inquiry into buman mind. Rehmke, J., Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Eine Erkenntnistheorie. Berlin 1880. Rülf, J., Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt. Leipzig 1888. Riehl, Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Leipzig 1887. Schubert-Soldern, Grundlagen der Erkenntnistheorie 1884. Schuppe, Zur voraussetzungslosen Logik. (Philos. Monatshefte 1882, Heft 6 u.7.) Seydel, Rud., Logik oder Wissenschaft vom Wissen. Leipzig 1866. Sig= wart, Logik. Tübingen 1878. Schulze, Gottlob Ernst, Henesidemus. 1792. Stadler, Die Grundsäte der reinen Erkenntnistheorie in der Kantschen Philosophie. Leipzig 1876. Taine, De l'intelligence. 4. éd. Paris 1883. Trendelenburg, Logische Unterfuchungen. Leipzig 1862. Vaihinger, H., Hartmann, Dübring und Lange. Iserlohn 1876. Varnbühler, Widerlegung der Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1890. Volkelt, Imm. Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert. Leipzig 1879. Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie. Hamburg und Leipzig 1879. Windelband, Präludien. Freiburg 1884. Die verschiedenen Phasen der Kantschen Lehre vom »Ding an sich« (Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie, I. Jahrg. 2. Heft). Witte, Beiträge zum Verständnis Kants. Berlin 1874. Vorstudien zur Erkenntnis des unerfahrbaren Seins. Bonn 1876. Wolff, H., Über den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit Dingen außer uns. Leipzig 1874. Wolff, Joh., Das Bewußtsein und sein Objekt. Berlin 1889. Wundt, Logik. I. Bd. Erkenntnislehre. Stuttgart 1880. Wahle, Richard, Gehirn und Bewußtsein. Wien, Hölder.

Für Fichte kommen in Betracht: Biedermann, F. C., De Genetica philosophandi ratione et methodo, praesertim Fichtii, Schellingii, Hegelii, Dissertationis particula prima, syntheticam Fichtii methodum exhibens usw. Lipsiae 1835. Schwabe, G., Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen mit ihren Consequenzen für Weltbegreifung und Lebensführung. 1887. Hensel, über die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperception bei Kant. Freiburg i. B. 1885. Frederichs, F., Der Freiheitsbegriff Kants und Fichtes. Berlin 1886. Gühloff, Otto, Der transcendentale Idealismus. Halle 1888.

Die zahlreichen zum Fichte-Jubiläum 1862 erschienenen Schriften finden natürlich hier keine Berücksichtigung. Höchstens die Rede Trendelenburgs (A. Trendelenburg. Zur Erinnerung an J. G. Fichte. Berlin 1862), welche wichtigere theoretische Gesichtspunkte enthält, möge erwähnt werden.

I. VORBEMERKUNGEN

Die Erkenntnistheorie soll eine wissenschaftliche Untersuchung designione Unterfuchung desjenigen sein, was alle übrigen Wissenschaften ungeprüft voraussetzen: des Erkennens selbst. Damit ist ihr von vornherein der Charakter der philosophischen Fundamentalwissenschaft zugesprochen. Denn erst durch sie können wir erfahren, welchen Wert und welche Bedeutung die durch die anderen Wissenschaften gewonnenen Einsichten haben. Sie bildet in dieser Hinsicht die Grundlage für alles wissenschaftliche Streben. Es ist aber klar, daß sie dieser ihrer Aufgabe nur dann gerecht werden kann, wenn sie selbst, soweit das bei der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens möglich ist, voraussetungslos ist. Dies wird wohl allgemein zugestanden. Dennoch findet man bei eingehender Prüfung der bekannteren erkenntnistheoretischen Systeme, daß schon in den Ausgangspunkten der Untersuchung eine ganze Reihe von Voraussetzungen gemacht werden, die dann die überzeugende Wirkung der weiteren Darlegungen wesentlich beeinträchtigen. Namentlich wird man bemerken, daß gewöhnlich schon bei Ausstellung der erkenntnistheoretischen Grundprobleme gewisse versteckte Annahmen gemacht werden. Wenn aber die Fragestellungen einer Wissenschaft verfehlte sind, dann muß man wohl an einer richtigen Lösung von vornberein zweiseln. Die Geschichte der Wissenschaften lehrt uns doch, daß unzählige Irrtümer, an denen ganze Zeitalter krankten, einzig und allein darauf

zurückzuführen sind, daß gewisse Probleme falsch gestellt worden find. Wir brauchen nicht bis auf die Physik des Aristoteles oder die Ars magna Lulliana zurückzugehen, um diesen Satz u erhärten, sondern wir können in der neueren Zeit Beispiele genug finden. Die zahlreichen Fragen nach der Bedeutung rudimentärer Organe bei gewissen Organismen konnten erst dann in richtiger Weise gestellt werden, als durch die Auffindung des biogenetischen Grundgesetzes die Bedingungen bierzu geschaffen waren. Solange die Biologie unter dem Einflusse teleologischer Anschauungen stand, war es unmöglich, die entsprechenden Probleme so aufzuwerfen, daß eine befriedigende Antwort möglich geworden wäre. Welche abenteuerlichen Vorstellungen hatte man z. B. über die Hufgabe der sogenannten Zirbeldrüse im menschlichen Gebirne, solange man nach einer solchen Aufgabe überhaupt fragte! Erst als man auf dem Wege der vergleichenden Anatomie die Klarstellung der Sache suchte und sich fragte, ob dieses Organ nicht bloß ein beim Menschen stehengebliebener Rest aus niederen Entwicklungsformen sei, gelangte man zu einem Ziele. Oder, um noch ein Beispiel anzuführen, welche Modifikationen erfuhren gewisse Fragestellungen in der Physik durch die Entdeckung des mechanischen Wärmeäquivalentes und des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft! Kurz, der Erfolg wissenschaftlicher Untersuchungen ist ganz wesentlich davon abhängig, ob man die Probleme richtig zu stellen imstande ist. Wenn auch die Erkenntnistheorie als Voraussetung aller übrigen Wissenschaften eine ganz besondere Stellung einnimmt, so ist dennoch vorauszusehen, daß auch in ihr ein erfolgreiches Fortschreiten in der Untersuchung

nur dann möglich sein wird, wenn die Grundfragen in richtiger Form ausgeworfen werden.

Die folgenden Auseinandersetungen streben nun in erster Linie eine solche Formulierung des Erkenntnisproblems an, die dem Charakter der Erkenntnistheorie als vollständig voraussetungsloser Wissenschaft strenge gerecht wird. Sie wollen dann auch das Verhältnis von J. G. Fichtes Wissenschaftslehre zu einer solchen philosophischen Grundwissenschaft beleuchten. Warum wir gerade Fichtes Versuch, den Wissenschaften eine unbedingt gewisse Grundlage zu schaffen, mit dieser Aufgabe in nähere Verbindung bringen, wird sich im Verlause der Untersuchung von selbst ergeben.

II. KANTS ERKENNTNISTHEORE-TISCHE GRUNDFRAGE

Is der Begründer der Erkenntnistheorie im mo-Adernen Sinne des Wortes wird gewöhnlich Kant genannt. Gegen diese Auffassung könnte man wohl mit Recht einwenden, daß die Geschichte der Philosophie vor Kant zahlreiche Untersuchungen aufweist, die denn doch als mehr denn als bloße Keime zu einer solchen Wissenschaft anzusehen find. So bemerkt auch Volkelt in seinem grundlegenden Werke über Erkenntnistheorie (Erfabrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie von Johannes Volkelt. Hamburg und Leipzig 1886. S. 20), daß schon mit Locke die kritische Behandlung dieser Wissenschaft ihren Anfang genommen habe. Hber auch bei noch früheren Philosophen, ja schon in der Philosophie der Griechen, findet man Erörterungen, die gegenwärtig in der Erkenntnistheorie angestellt zu werden pflegen. Indessen sind durch Kant alle bier in Betracht kommenden Probleme in ihren Tiefen aufgewühlt worden, und an ihn anknüpfend haben zahlreiche Denker dieselben so allseitig durchgearbeitet, daß man die bereits früher vorkommenden Lösungsversuche entweder bei Kant selbst oder bei seinen Epigonen wiederfindet. Wenn es sich also um ein rein sachliches und nicht um ein bistorisches Studium der Erkenntnistheorie handelt, so wird man kaum an einer wichtigen Erscheinung vorübergehen, wenn man bloß die Zeit

seit Kants Huftreten mit der Kritik der reinen Vernunft in Rechnung bringt. Was vorher auf diesem Felde geleistet worden ist, wiederholt sich in dieser Epoche wieder.

Kants erkenntnistheoretische Grundfrage ist: wie find synthetische Urteile a priori möglich? Sehen wir diese Frage einmal auf ihre Voraussetzungslosigkeit bin an! Kant wirft dieselbe deswegen auf, weil er der Meinung ist, daß wir ein unbedingt gewisses Wissen nur dann erlangen können, wenn wir in der Lage sind, die Berechtigung synthetischer Urteile a priori nachzuweisen. Er sagt: »In der Auflösung obiger Aufgabe ist zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauches in Gründung und Ausführung aller Wissenschaften. die eine theoretische Erkenntnis a priori von Gegenständen enthalten, mit begriffen« (Kritik der reinen Vernunft S. 61 ff nach der Ausgabe von Kirchmann, auf welche Ausgabe auch alle anderen Seitenzahlen bei Zitaten aus der Kritik d. r. V. und der »Prole» gomena« zu beziehen sind) und »Auf die Auflösung dieser Aufgabe nun kommt das Steben und Fallen der Metaphysik, und also ihre Existenz gänzlich an«. (Prolegomena § 5.)

Ist diese Frage nun, so wie Kant sie stellt, voraussetzungslos? Keineswegs, denn sie macht die Möglichkeit eines unbedingt gewissen Systems vom Wissen davon abhängig, daß es sich nur aus synthetischen und aus solchen Urteilen aufbaut, die unabhängig von aller Erfahrung gewonnen werden. Synthetische Urteile nennt Kant solche, bei welchen der Prädikatbegriff etwas zum Subjektbegriff binzubringt, was ganz außer demselben liegt, »ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht» (Kritik der reinen Vernunft S. 53 f), wogegen bei den

analytischen Urteilen das Prädikat nur etwas ausfagt, was (versteckterweise) schon im Subjekt entbalten ist. Es kann bier wohl nicht der Ort sein, auf die scharffinnigen Einwände Johannes Rehmkes (Die Welt als Wahrnehmung und Begriff S. 161 ff) gegen diese Gliederung der Urteile einzugehen. Für unferen gegenwärtigen Zweck genügt es, einzuseben, daß wir ein wahrhaftes Wissen nur durch solche Urteile erlangen können, die zu einem Begriffe einen zweiten binzufügen, dessen Inhalt wenigstens für uns in jenem ersten noch nicht gelegen war. Wollen wir diese Klasse von Urteilen mit Kant funthetische nennen, so können wir immerbin zugesteben, daß Erkenntnisse in Urteilsform nur dann gewonnen werden können, wenn die Verbindung des Prädikats mit dem Subjekte eine solche synthetische ist. Anders aber steht die Sache mit dem zweiten Teil der Frage, der verlangt, daß diese Urteile a priori d. i. unabhängig von aller Erfabrung, gewonnen sein müssen. Es ist ja durchaus möglich (wir meinen hiermit natürlich die bloße Denkmöglichkeit), daß es solche Urteile überhaupt gar nicht gibt. Für den Anfang der Erkenntnistheorie muß es als gänzlich unausgemacht gelten, ob wir anders als durch Erfahrung, oder nur durch diese zu Urteilen kommen können. Ja, einer unbefangenen Überlegung gegenüber scheint eine solche Unabhängigkeit von vornherein unmöglich. Denn was auch immer Gegenstand unseres Wissens werden mag: es muß doch einmal als unmittelbares, individuelles Erlebnis an uns herantreten, das heißt zur Erfahrung werden. Auch die mathematischen Urteile gewinnen wir auf keinem anderen Wege, als indem wir sie in bestimmten einzelnen Fällen erfahren. Selbst wenn man, wie z. B. Otto Liebmann (Analyse der Wirklichkeit. Gedanken und Tatsachen), dieselben in einer gewissen Organisation unseres Bewußtseins begründet sein läßt, so stellt sich die Sache nicht anders dar. Man kann dann wohl sagen: dieser oder jener Satz sei notwendig gültig, denn würde seine Wahrheit aufgehoben, so würde das Bewußtsein mit aufgehoben: aber den Inhalt desselben als Erkenntnis können wir doch nur gewinnen, wenn er einmal Erlebnis für uns wird, ganz in derselben Weise wie ein Vorgang in der äußeren Natur. Mag immer der Inhalt eines solchen Sattes Elemente enthalten, die seine absolute Gültigkeit verbürgen, oder mag dieselbe aus anderen Gründen gesichert sein: ich kann seiner nicht anders habhaft werden, als wenn er mir einmal als Erfahrung gegenübertritt. Dies ist das eine.

Das zweite Bedenken besteht darin, daß man am Beginne der erkenntnistheoretischen Untersuchungen durchaus nicht behaupten darf, aus der Erfahrung können keine unbedingt gültigen Erkenntnisse stammen. Es ist zweisellos ganz gut denkbar, daß die Erfahrung selbst ein Kennzeichen auswiese, durch welches die Gewißheit der aus ihr gewonnenen Einsichten verbürgt würde.

So liegen in der Kantschen Fragestellung zwei Voraussehungen: erstens, daß wir außer der Erfabrung noch einen Weg haben müssen, um zu Erkenntnissen zu gelangen, und zweitens, daß alles Erfabrungswissen nur bedingte Gültigkeit haben könne. Daß diese Sähe einer Prüfung bedürftig sind, daß sie bezweifelt werden können, dies kommt Kant gar nicht zum Bewußtsein. Er nimmt sie einfach als Vorurteile aus der dogmatischen Philosophie herüber und legt sie seinen kritischen

Untersuchungen zum Grunde. Die dogmatische Philosophie sett sie als gültig voraus und wendet sie einsach an, um zu einem ihnen entsprechenden Wissen
zu gelangen; Kant setzt sie als gültig voraus und
fragt sich nur: unter welchen Bedingungen können
sie gültig sein? Wie: wenn sie aber überhaupt nicht
gültig sind? Dann sehlt dem Kantschen Lehrgebäude
jede Grundlage.

Alles, was Kant in den fünf Paragraphen, die der Formulierung seiner Grundfrage vorangeben. vorbringt, ist der Versuch eines Beweises, daß die mathematischen Urteile synthetisch sind. (Ein Versuch, der übrigens durch die Einwendungen Rob. Zimmermanns [Über Kants mathematisches Vorurteil und dessen Folgens, wenn auch nicht gänzlich widerlegt, so doch sehr in Frage gestellt ist). Aber gerade die von uns angeführten zwei Voraussehungen bleiben als wissenschaftliche Vorurteile stehen. In Einl. II der Krit. d. r. V. heißt es: »Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, daß es nicht anders sein könne« und: »Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion). « In Prolegomena Paragraph I finden wir: »Zuerst, was die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ibrem Begriffe, daß sie nicht empirische sein können. Die Prinzipien derselben-(wozu nicht bloß ihre Grundsäte, sondern auch ihre Grundbegriffe gebören) müssen also niemals aus der Erfabrung gewonnen sein, denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseits der Erfahrung liegende Erkenntnis sein. Endlich sagt Kant in der Krit. d. r. V. (S. 58): *Zuvörderst muß bemerkt werden.

daß eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile a priori und nicht empirisch seien, weil sie Notwendigkeit bei sich führen, welche aus der Erfabrung nicht abgenommen werden kann. Will man aber dieses nicht einräumen, wohlan, so schränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, daß sie nicht empirische, sondern bloß reine Erkenntnis a priori enthalte.« Wir mögen die Kritik der reinen Vernunft aufschlagen, wo wir wollen, so werden wir finden, daß alle Untersuchungen innerhalb derselben unter Voraussetzung dieser dogmatischen Sätze geführt werden. Cohen (Kants Theorie der Erfahrung S. 90 ff) und Stadler (Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantschen Philosophie. S. 76 f) versuchen zu beweisen, Kant habe die apriorische Natur der mathematischen und rein-naturwissenschaftlichen Sätze dargetan. Nun läßt sich aber alles, was in der Kritik versucht wird, in folgendem zusammenfassen: Weil Mathematik und reine Naturwissenschaft apriorische Wissenschaften sind, deshalb muß die Form aller Erfahrung im Subjekt begründet sein. Es bleibt also nur das Material der Empfindungen, das empirisch gegeben ist. Dieses wird durch die im Gemüte liegenden Formen zum Systeme der Erfahrung aufgebaut. Nur als ordnende Prinzipien für das Empfindungsmaterial haben die formalen Wahrheiten der apriorischen Theorien Sinn und Bedeutung, sie machen die Erfahrung möglich, reichen aber nicht über dieselbe hinaus. Diese formalen Wahrheiten sind aber die synthetischen Urteile a priori, welche somit als Bedingungen aller möglichen Erfahrung so weit reichen müssen als diese selbst. Die Kritik der reinen Vernunft beweist also durchaus nicht die Apriorität der Mathematik und reinen Naturwissenschaft. sondern bestimmt nur deren Geltungsgebiet unter der Voraussehung, daß ihre Wahrheiten von det Erfahrung unabhängig gewonnen werden sollen. la. Kant läßt sich so wenig auf einen Beweis für diese Apriorität ein, daß er einfach denjenigen Teil der Mathematik ausschließt (siehe oben S. 15 Z. 4 f), bei dem dieselbe etwa, auch nach seiner Ansicht, bezweifelt werden könnte, und sich nur auf den beschränkt, bei dem er sie aus dem bloßen Begriff folgern zu können glaubt. Auch Johannes Volkelt findet, daß »Kant von ausdrücklicher Voraussetung« ausgebe, »daß es tatsächlich ein allgemeines und notwendiges Wissen gebe«. Er sagt darüber noch weiter: »Diese von Kant nie ausdrücklich in Prüfung gezogene Voraussehung steht mit dem Charakter der kritischen Erkenntnistheorie derart in Widerspruch, daß man sich ernstlich die Frage vorlegen muß, ob die Kritik der reinen Vernunft als kritische Erkenntnistheorie gelten dürfe.« Volkelt findet zwar, daß man diese Frage aus guten Gründen bejahen dürfe, aber es ist »doch durch jene dogmatische Voraussetung die kritische Haltung der Kantschen Erkenntnistheorie in durchgreifender Weise gestört«. (Erfahrung und Denken S. 21.) Genug, auch Volkelt findet, daß die Kritik der reinen Vernunft keine voraussetzungslose Erkenntnistheorie ist.

Im wesentlichen mit der unseren übereinstimmen auch die Huffassungen O. Liebmanns (Zur Analysis der Wirklichkeit S. 211 ff), Hölders (Alfred Hölder, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie S. 14 f), Windelbands (Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie S. 239, Jahrg. 1877), Überwegs (System

der Logik 3. Auflage S. 380 f.) Ed. v. Hartmanns (Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus S. 142–172) und Kuno Fischers¹) in bezug auf den Umstand, daß Kant die apriorische Gültigkeit der reinen Mathematik und Naturlehre als Voraussehung an die Spihe seiner Erörterungen stellt.

Daß wir wirklich Erkenntnisse haben, die von aller Erfahrung unabhängig sind, und daß die letzteren nur Einsichten von komparativer Allgemeinheit liesert, könnten wir nur als Folgesätze von anderen Urteilen gelten lassen. Es müßte diesen Behauptungen unbedingt eine Untersuchung über das Wesen der Erfahrung und eine solche über das Wesen unseres Erkennens vorangehen. Aus jener könnte der erste, aus dieser der zweite der obigen Sätze solgen.

Nun könnte man auf unsere der Vernunftkritik gegenüber geltend gemachten Einwände noch solgendes erwidern. Man könnte sagen, daß doch jede Erkenntnistheorie den Leser erst dabin führen müsse, wo der voraussehungslose Ausgangspunkt zu sinden ist. Denn was wir zu irgend einem Zeitpunkte unseres Lebens als Erkenntnisse besitzen, hat sich weit von diesem Ausgangspunkte entsernt, und wir müssen erst wieder künstlich zu ihm zurückgeführt werden. In der Tat ist eine

¹⁾ Geichichte der neueren Philosophie V. B. S. 60. In Bezug auf Kuno Fischer irrt Volkelt, wenn er (Kant's Erkenntnistbeorie S. 198 f. Anmerkung) fagt, es würde aus der Darstellung K. Fischers nicht klar, ob seiner Ansteht nach Kant nur die psychologische Tatfächlichkeit der allgemeinen und notwendigen Urteile oder zugleich die objektive Gültigkeit und Rechtmäßigkeit derselben voraussebenann an der angeführten Stelle sagt Fischer, daß die Hauptschwierigkeit der Kritik der reinen Vernunft darin zu suchen sei, daß deren »Grundlegungen von gewissen Voraussehungen abhängig« seien, »die man eingeräumt haben müsse, um das Folgende gelten zu lassen.« Diese Voraussehungen sind auch für Fischer der Umstand, daß »erst die Tatsache der Erkenntnis« sessen jene Tatsache selbst erklätt wird.«

solche rein didaktische Verständigung über den Anfang seiner Wissenschaft für jeden Erkenntnistheo. retiker eine Notwendigkeit. Dieselbe muß sich aber iedenfalls darauf beschränken, zu zeigen, inwiefern der in Rede stehende Anfang des Erkennens wirklich ein solcher ist, sie müßte in rein selbstverständlichen analytischen Sätzen verlaufen und keinerlei wirkliche inhaltsvolle Behauptungen aufstellen, die den Inhalt der folgenden Erörterungen beeinflussen, wie das bei Kant der Fall ist. Auch obliegt es dem Erkenntnistheoretiker, zu zeigen, daß der von ihm angenommene Anfang wirklich voraussetzungslos ist. Aber alles das hat mit dem Wesen dieses Anfanges selbst nichts zu tun, steht ganz außerhalb desselben, sagt nichts über ihn aus. Auch am Beginne des Mathematikunterrichts muß ich mich ja bemühen, den Schüler von dem axiomatischen Charakter gewisser Wahrheiten zu überzeugen. Aber niemand wird behaupten wollen, daß der Inhalt der Axiome von diesen vorher angestellten Erwägungen abhängig gemacht wird. (Inwiefern wir mit unseren eigenen erkenntnistheoretischen Erwägungen ganz in derselben Weise vorgehen, zeigen wir in Kap. IV. Die Ausgangspunkte der Erkenntnistheorie.) Genau in derselben Weise müßte der Erkenntnistheoretiker in seinen einleitenden Bemerkungen den Weg zeigen, wie man zu einem voraus. settungslosen Anfang kommen kann; der eigentliche Inhalt aber desselben muß von diesen Erwägungen unabhängig sein. Von einer solchen Einleitung in die Erkenntnistheorie ist der aber jedenfalls weit entfernt, der wie Kant am Anfange Behauptungen mit ganz bestimmtem, dogmatischem Charakter aufstellt.

III. DIE ERKENNTNISTHEORIE NACH KANT

Ton der fehlerhaften Fragestellung bei Kant sind nun alle nachfolgenden Erkenntnistheoretiker mehr oder weniger beeinflußt worden. Bei Kant tritt die Anschauung, daß alle uns gegebenen Gegenstände unsere Vorstellungen seien, als Resultat seines Apriorismus auf. Seither ist sie nun zum Grundsate und Ausgangspunkte fast aller erkenntnistheoretischen Systeme gemacht worden. Was uns zunächst und unmittelbar als gewiß feststehe, sei einzig und allein der Sat, daß wir ein Wissen von unseren Vorstellungen haben; das ist zu einer fast allgemein geltenden Überzeugung der Philosophen geworden. G. E. Schulze behauptet bereits 1792 in seinem Ȁnesidemus«, daß alle unsere Erkenntnisse bloße Vorstellungen seien, und daß wir über unsere Vorstellungen nie binausgeben können. Schopenhauer vertritt mit dem ihm eigenen philosophischen Pathos die Ansicht, daß der bleibende Gewinn der Kantschen Philosophie die Ansicht sei, daß die Welt »meine Vorstellung« ist, Ed. v. Hartmann findet diesen Satz so unantastbar, daß er in seiner Schrift »Kritische Grundlegung des transzenden» talen Realismus« überhaupt nur solche Leser vor» aussett, die sich von der naiven Identifikation ihres Wahrnehmungsbildes mit dem Dinge an sich kritisch losgerungen haben und sich die absolute Hete. rogeneität eines durch den Vorstellungsakt als fubjektiv-idealen Bewußtseinsinhalts gegebenen An-

schauungsobjekts und eines von dem Vorstellungsakt und der Form des Bewußtseins unabhängigen. an und für sich bestehenden Dinges zur Evidenz gebracht haben, d. j. solche, die von der Überzeugung durchdrungen find, daß die Gesamtheit dessen, was uns unmittelbar gegeben ist, Vorstellungen seien. (Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus, Vorrede S. 10). In seiner letten erkenntnistheoretischen Publikation sucht Hartmann diese seine Ansicht allerdings auch noch zu begründen. Wie sich eine vorurteilsfreie Erkenntnistheorie zu einer folchen Begründung stellen muß, werden unsere weiteren Ausführungen zeigen. Otto Liebmann spricht als fakrofankten oberften Grundfat aller Erkenntnislebre den aus: "das Bewußtsein kann sich selbst nicht überspringen. (Zur Analysis der Wirklichkeit. Otto Liebmann, Straßburg 1876. S. 28 ff.) Volkelt hat das Urteil, daß die erste unmittelbarste Wahrheit die sei: vall unser Wissen erstrecke sich zunächst nur auf unsere Vorstellungen« das positivistische Erkenntnisprinzip genannt, und er betrachtet nur diejenige Erkenntnistheorie als seminent kritische, welche dieses «Prinzip, als das im Anfange des Philosophierens einzig Feststebende an die Spike stellt und es dann konsequent durchdenkt. *. (Volkelt, Kants Erkenntnistheorie § 1). Bei anderen Philosophen findet man wieder andere Behauptungen an die Spite der Erkenntnistheorie gestellt, z. B. die, daß das eigentliche Problem derselben in der Frage bestehe nach dem Verhältnis zwischen Denken und Sein und der Möglichkeit einer Vermittlung zwischen beiden (A. Dorner, das menschliche Erkennen, Berlin 1887) oder auch in der: wie wird das Seiende bewußt (Rehmke) usw. Kirchmann geht von zwei erkenntnistheoretischen Axiomen aus: »das Wahrgenommene ist« und »der Widerspruch ist nicht«. (Kirch» mann, Die Lehre vom Wissen. Berlin 1868.) Nach E. L. Fischer besteht das Erkennen in dem Wissen von einem Tatsächlichen, Realen, (Die Grundstragen der Erkenntnistheorie. Mainz 1887. S. 385), und er läßt dieses Dogma ebenso ungeprüft wie Göring, der ähnliches behauptet: »Erkennen heißt immer, ein Seiendes erkennen, das ist Tatsache, welche weder Skeptizismus noch Kantscher Kritizismus leugnen kann«. (Göring, System der kritischen Philosophie 1. Teil S. 257.) Bei den beiden letzteren wird einsach dekretiert: das ist Erkennen, ohne zu fragen, mit welchem Rechte denn dies geschehen kann.

Selbst wenn diese verschiedenen Behauptungen richtig wären, oder zu richtigen Problemstellungen führten, könnten sie durchaus nicht am Anfange der Erkenntnistheorie zur Erörterung kommen. Denn sie stehen, als ganz bestimmte Einssichten, alle schon innerhalb des Gebietes des Erkennens. Wenn ich sage: mein Wissen ersstreckt sich zunächst nur auf meine Vorstellungen, so ist das doch ein ganz bestimmtes Erkenntnisurteil. Ich füge durch diesen Satz der mir gegebenen Welt ein Prädikat bei, nämlich die Existenz in Form der Vorstellung. Woher aber soll ich vor allem Erkennen wissen, daß die mir gegebenen Dinge Vorstellungen sind?

Wir werden uns von der Richtigkeit der Bebauptung, daß dieser Satz nicht an die Spitze der Erkenntnistheorie gestellt werden darf, am besten überzeugen, wenn wir den Weg verfolgen, den der menschliche Geist nehmen muß, um zu ihm zu kommen. Der Satz ist fast ein Bestandteil des ganzen modernen wissenschaftlichen Bewußtseins geworden. Die Erwägungen, die dasselbe zu ihm hingedrängt haben, sinden sich in ziemlicher Vollsständigkeit systematisch zusammengestellt in dem I. Abschnitt von Ed. v. Hartmanns Schrift: »Das Grundproblem der Erkenntnistheorie«. Das in derselben Vorgebrachte kann somit als eine Art von Leitfaden dienen, wenn man sich zur Aufgabe macht, alle Gründe zu erörtern, die zu jener Annahme führen können.

Diese Gründe sind physikalische, psycho-physische, physiologische und eigentlich philosophische.

Der Physiker gelangt durch Beobachtung der jenigen Erscheinungen, die sich in unserer Umgebung abspielen, wenn wir z. B. eine Schallempfindung haben, zu der Annahme, daß in diesen Erscheinungen nichts liege, das mit dem auch nur die entfernteste Ähnlichkeit hätte, was wir un* mittelbar als Schall wahrnehmen. Draußen, in dem uns umgebenden Raume, sind lediglich longitudinale Schwingungen der Körper und der Luft aufzufinden. Daraus wird gefolgert, daß das, was wir im gewöhnlichen Leben Schall oder Ton nennen, lediglich eine subjektive Reaktion unseres Organismus auf jene Wellenbewegung sei. Ebenso findet man, daß das Licht und die Farbe oder die Wärme etwas rein Subjektives find. Die Erscheinungen der Farbenzerstreuung, der Brechung, Interferenz und Polarisation belehren uns, daß den obengenannten Empfindungsqualitäten im Hubenraume gewisse transversale Schwingungen entsprechen, die wir teils den Körpern, teils einem unmeßbar feinen, elastischen Fluidum, dem Äther, zuzuschreiben uns veranlaßt fühlen. Ferner sieht sich der Physiker gezwungen, aus gewissen Erscheinungen in der Körperwelt den Glauben an

die Kontinuität der Gegenstände im Raume aufzugeben und dieselben auf Systeme von kleinsten Teilen, (Molekülen, Atomen) zurückzuführen, deren Größe im Verhältnisse zu ihren Entfernungen unmeßbar klein sind. Daraus wird geschlossen, daß alle Wirkung der Körper aufeinander durch den leeren Raum hindurch geschehe, somit eine wahre actio in distans sei. Die Physik glaubt sich berechtigt anzunehmen, daß die Wirkung der Körper auf unseren Tast- und Wärmesinn nicht durch unmittelbare Berührung geschehe, weil ja immer eine gewisse, wenn auch kleine, Entsernung zwischen der den Körper berührenden Hautstelle und diesem selbst da sein müsse. Daraus ergebe sich. daß das, was wir z. B. als Härte oder Wärme der Körper empfinden, nur Reaktionen unserer Tastund Wärmenerven-Endorgane auf die durch den leeren Raum bindurch wirkenden Molekular. kräfte der Körper seien.

Als Ergänzung treten zu diesen Erwägungen des Physikers jene des Psycho-Physikers hinzu, die in der Lehre von den spezifischen Sinnes-Energien ihren Ausdruck finden. J. Müller hat gezeigt, daß jeder Sinn nur in der ihm eigentümlichen, durch seine Organisation bedingten Weise affiziert werden kann, und daß er immer in derselben Weise reagiert, was auch immer für ein äußerer Eindruck auf ihn ausgeübt wird. Wird der Sehnerv erregt, so empfinden wir Licht, gleichgültig, ob es Druck oder elektrischer Strom oder Licht ist, was auf den Nerv einwirkt. Andererseits erzeugen dieselben äußeren Vorgänge ganz verschiedene Empfindungen, je nachdem sie von diesem oder jenem Sinne perzipiert werden. Daraus hat man gefolgert, daß es nur eine Art von Vorgängen in der Außenwelt gebe, nämlich Bewegungen, und daß die Mannigfaltigkeit der von uns wahrgenommenen Welt wesentlich eine Reaktion unserer Sinne auf diese Vorgänge sei. Nach dieser Ansicht nehmen wir nicht die Außenwelt als solche wahr, sondern bloß die in uns von ihr ausgelösten, subjektiven Empfindungen.

Zu den Erwägungen der Physik treten auch noch jene der Physiologie. Jene verfolgt die außer unserem Organismus vor sich gehenden Erscheinungen, welche den Wahrnehmungen korrespondieren; diese sucht die Vorgänge im eigenen Leibe des Menschen zu erforschen, die sich abspielen, während in uns eine gewisse Sinnesqualität ausgelöst wird. Die Physiologie lehrt, daß die Epidermis gegen Reize der Außenwelt vollständig unempfindlich ist; wenn also z. B. die Endorgane unserer Tastnerven an der Körperperipherie von den Einwirkungen der Außenwelt affiziert werden sollen, so muß der Schwingungsvorgang, der außer halb unseres Leibes liegt, erst durch die Epidermis fortgepflanzt werden. Beim Gehör- und Gesichtsfinne wird außerdem der äußere Bewegungsvorgang durch eine Reihe von Organen in den Sinneswerkzeugen verändert, bevor er an den Nerv berankommt. Diese Affektion der Endorgane muß nun durch den Nerv bis zum Zentralorgan geleitet werden, und hier erst kann sich das vollziehen, wodurch auf Grund von rein mechanischen Vorgängen im Gebirne die Empfindung erzeugt wird. Es ist klar, daß durch diese Umformungen, die der Reiz, der auf die Sinnesorgane ausgeübt wird, erleidet, derselbe so vollständig umgewandelt wird, daß jede Spur von Ähnlichkeit zwischen der ersten Einwirkung auf die Sinne und der zulett im Bewußtsein auftretenden Empfindung verwischt sein muß. Hartmann spricht das Ergebnis dieser Überlegung mit folgenden Worten aus: »Dieser Bewußtseinsinhalt besteht ursprünglich aus Empfindungen, mit welchen die Seele auf die Bewegungszustände ihres obersten Hirnzentrums restektorisch reagiert, welche aber mit den molekularen Bewegungszuständen, durch welche sie ausgeübt werden, nicht die geringste Ähnlichkeit haben.«

Wer diesen Gedankengang vollständig bis ans Ende durchdenkt, muß zugeben, daß, wenn er richtig ist, auch nicht der geringste Rest von dem, was man äußeres Dasein nennen kann, in unserem Bewußtseinsinhalt enthalten wäre.

Hartmann fügt zu den physikalischen und physiologischen Einwänden gegen den sogenannten *naiven Realismus * noch solche, die er im eigent. lichen Sinne philosophische nennt, hinzu. Bei einer logischen Durchmusterung der beiden ersten Einwände bemerken wir, daß wir im Grunde doch nur dann zu dem angezeigten Resultate kommen können, wenn wir von dem Dasein und dem Zusammenhange der äußeren Dinge, wie sie das gewöhnliche naive Bewußtsein annimmt, ausgeben und dann untersuchen, wie diese Hußenwelt bei unserer Organisation in unser Bewußtsein kommen kann. Wir haben gesehen, daß uns jede Spur von einer solchen Außenwelt auf dem Wege vom Sinneseindruck bis zum Eintritt in das Bewußtsein verloren gebt, und in dem letteren nichts als unsere Vorstellungen übrig bleiben. Wir müssen daher annehmen, daß jenes Bild der Hußenwelt, das wir wirklich haben, von der Seele auf Grund des Empfindungsmateriales aufgebaut werde. Zunächst wird aus den Empfindungen des Gesichts-

und des Tastsinns ein räumliches Weltbild konstruiert, in das dann die Empfindungen der übrigen Sinne eingefügt werden. Wenn wir uns gezwungen sehen, einen bestimmten Komplex von Empfindungen zusammenbängend zu denken, so kommen wir zum Begriffe der Substanz, die wir als Träger derselben ansehen. Bemerken wir, daß an einer Substanz Empfindungsqualitäten verschwinden und andere wieder auftauchen, so schreiben wir solches einem durch das Gesets der Kausalität geregelten Wechsel in der Erscheinungswelt zu. So setzt sich. nach dieser Auffassung, unser ganzes Weltbild aus subjektivem Empfindungsinhalt zusammen, der durch die eigene Seelentätigkeit geordnet wird. Hartmann fagt: »Was das Subjekt wahrnimmt, find also immer nur Modifikationen seiner eigenen psychischen Zustände und nichts anderes.« (Das Grundproblem der Erkenntnistheorie S. 37.)

Fragen wir uns nun: wie kommen wir zu einer solchen Überzeugung? Das Skelett des angestellten Gedankenganges ist folgendes: Wenn eine Außenwelt existiert, so wird sie von uns nicht als folche wahrgenommen, sondern durch unsere Organisation in eine Vorstellungswelt umgewandelt. Wir haben es hier mit einer Voraussetzung zu tun. die, konsequent verfolgt, sich selbst aushebt. Ist dieser Gedankengang aber geeignet, irgend eine Überzeugung zu begründen? Sind wir berechtigt. das uns gegebene Weltbild deshalb als subjektiven Vorstellungsinhalt anzusehen, weil die Annahme des naiven Bewußtseins, strenge durchgedacht, zu dieser Ansicht führt? Unser Ziel ist ja doch, diese Annahme selbst als ungültig zu erweisen. Dann müßte es möglich sein, daß eine Behauptung sich als falsch erwiese und doch das Resultat, zu dem

sie gelangt, ein richtiges sei. Das kann ja immerbin irgendwo vorkommen; aber nimmermehr kann dann das Resultat als aus jener Behauptung erwiesen angesehen werden.

Man nennt gewöhnlich die Weltansicht, welche die Realität des uns unmittelbar gegebenen Weltbildes wie etwas nicht weiter Anzuzweifelndes, Selbstverständliches binnimmt, naiven Realismus. Die entgegengesetzte dagegen, die dieses Weltbild bloß für unseren Bewußtseinsinhalt hält, transzendentalen Idealismus. Wir können somit auch das Ergebnis der vorangebenden Erwägungen mit folgenden Worten zusammenfassen: Der transzendentale Idealismus erweist seine Richtig. keit, indem er mit den Mitteln des naiven Realismus, dessen Widerlegung er anstrebt, operiert. Er ist berechtigt, wenn der naive Realismus falsch ist; aber die Falschbeit wird nur mit Hilfe der falschen Ansicht selbst bewiesen. Wer sich dieses vor Augen bringt, für den bleibt nichts übrig, als den Weg zu verlassen, der hier eingeschlagen wird, um zu einer Weltansicht zu gelangen, und einen anderen zu geben. Soll das aber, auf gut Glück, versuchsweise geschehen, bis wir zufällig auf das Rechte treffen? Ed. v. Hartmann ist allerdings dieser Ansicht, wenn er die Gültigkeit seines erkenntnistheoretischen Standpunktes damit dargetan zu haben glaubt, daß dieser die Welterscheinungen erklärt, während die anderen das nicht tun. Nach der Ansicht dieses Denkers nehmen die einzelnen Weltanschauungen eine Art von Kampf ums Dasein auf, und diejenige, welche sich in demselben am besten bewährt, wird zulett als Siegerin akzeptiert. Aber ein solches Verfahren scheint uns schon deshalb

unstatthaft, weil es ja ganz gut mehrere Hypothesen geben könnte, die gleich bestriedigend zur Erklärung der Welterscheinungen führen. Deshalb wollen wir uns lieber an den obigen Gedankengang zur Widerlegung des naiven Realismus halten und nachsehen, wo eigentlich sein Mangel liegt. Der naive Realismus ist doch diejenige Huffassung, von der alle Menschen ausgehen. Schon deshalb empsiehlt es sich, die Korrektur gerade bei ihm zu beginnen. Haben wir dann eingesehen, warum er mangelhaft sein muß, dann werden wir mit ganz anderer Sicherheit auf einen richtigen Weg geführt werden, als wenn wir einen solchen einsach auf gut Glück versuchen.

Der oben skizzierte Subjektivismus beruht auf einer denkenden Verarbeitung gewisser Tatlachen. Er sett also voraus, daß, von einem tatsächlichen Ausgangspunkte aus, durch folgerichtiges Denken (logische Kombination bestimmter Beobachtungen) richtige Überzeugungen gewonnen werden können. Das Recht zu einer solchen Anwendung unseres Denkens wird aber auf diesem Standpunkt nicht geprüft. Und darin liegt seine Schwäche. Während der naive Realismus von der ungeprüften Annahme ausgeht, daß der von uns wahrgenommene Erfahrungsinhalt objektive Realität habe, geht der charakterisierte Standpunkt von der ebenfalls ungeprüften Überzeugung aus, daß man durch Anwendung des Denkens zu wissenschaftlich berechtigten Überzeugungen kommen könne. Im Gegenfat zum naiven Realismus kann man diesen Standpunkt naiven Rationalismus nennen. Um diese Terminologie zu rechtfertigen, möchten wir hier eine kurze Bemerkung über den Begriff des »Naiven« einschalten. A. Döring sucht diesen Begriff in seinem Aussatz: Ȇber den Begriff des naiven Realismus« (Philosophische Monatshefte Bd. XXVI. S. 390. Heidelberg 1890) näher zu bestimmen. Er sagt darüber: »Der Begriff der Naivität bezeichnet gleichsam den Nullpunkt auf der Skala der Reflektion über das eigene Verhalten. Inhaltlich kann die Naivität durchaus das Richtige treffen. denn sie ist zwar reflexionslos und eben darum kritiklos oder unkritisch, aber dies Fehlen der Reslexion und Kritik schließt nur die objektive Sicherheit des Richtigen aus; es schließt die Möglichkeit und Gefahr des Verfehlens, keineswegs die Notwendigkeit desselben in sich. Es gibt eine Naivität des Fühlens und Wollens, wie des Vorstellens und Denkens im weitesten Sinne des letteren Wortes, ferner eine Naivität der Außerungen dieser inneren Zustände im Gegensatz gegen die durch Rücksichten, Reslexion bewirkte Repression oder Modistkation derselben. Die Naivität ist, wenigstens bewußt, nicht beeinflußt vom Hergebrachten, Angelernten und Vorschriftsmäßigen, sie ist auf allen Gebieten, was das Stammwort nativus ausdrückt, das Unbewußte, Impulfive, Instinktive, Dämonische.« Wir wollen, von diesen Sätzen ausgehend, den Begriff des Naiven doch noch etwas präziser fassen. Bei aller Tätigkeit, die wir vollbringen, kommt zweierlei in Betracht: die Tätigkeit selbst und das Wissen um deren Gesetymäßigkeit. Wir können in der ersten vollständig aufgehen, ohne nach der letteren zu fragen. Der Künstler, der die Gesetze seines Schaffens nicht in reflexionsmäßiger Form kennt, sondern sie dem Gefühle, der Empfindung nach übt, ist in diesem Falle. Wir nennen ihn naiv. Hber es gibt eine Art von Selbstbeobachtung, die sich um die Ge-

setzlichkeit des eigenen Tuns fragt, und welche für die soeben geschilderte Naivität das Bewußtsein eintauscht, daß sie genau die Tragweite und Berechtigung dessen kennt, was sie vollführt. Diese wollen wir kritisch nennen. Wir glauben damit am besten den Sinn dieses Begriffes zu treffen. wie er sich seit Kant mit mehr oder minder klarem Bewußtsein in der Philosophie eingebürgert hat. Kritische Besonnenheit ist demnach das Gegenteil von Naivität. Wir nennen ein Verhalten kritisch. das sich der Gesetze der eigenen Tätigkeit bemächtigt, um deren Sicherheit und Grenzen kennen zu lernen. Die Erkenntnistbeorie kann aber nur eine kritische Wissenschaft sein. Ihr Objekt ist ia ein eminent subjektives Tun des Menschen: das Erkennen, und was sie darlegen will, ist die Gesetzmäßigkeit des Erkennens. Von dieser Wissenschaft muß also alle Naivität ausgeschlossen sein. Sie muß gerade darin ihre Stärke sehen, daß sie dasjenige vollzieht, von dem sich viele aufs Praktische gerichtete Geister rühmen, es nie getan zu haben, nämlich das »Denken über das Denken«.

IV. DIE AUSGANGSPUNKTE DER ERKENNTNISTHEORIE

🎞 m Beginne der erkenntnistheoretischen Unter-I suchungen ist, nach allem, was wir gesehen haben, das abzuweisen, was selbst schon in das Gebiet des Erkennens gehört. Die Erkenntnis ist etwas vom Menschen zustande Gebrachtes, etwas durch seine Tätigkeit Entstandenes. Soll sich die Erkenntnistheorie wirklich aufklärend über das ganze Gebiet des Erkennens erstrecken, dann muß sie etwas zum Husgangspunkte nehmen, was von dieser Tätigkeit ganz unberührt geblieben ist, wovon die lettere vielmehr selbst erst den Anstoß erbält. Womit anzufangen ist, das liegt außerhalb des Erkennens, das kann selbst noch keine Erkenntnis sein. Aber wir haben es un mittelbar vor dem Erkennen zu suchen, so daß schon der nächste Schritt, den der Mensch von demselben aus unternimmt, erkennende Tätigkeit ist. Die Art nun, wie dieses absolut Erste zu bestimmen ist, muß eine solche sein, daß in dieselbe nichts mit einsließt, was schon von einem Erkennen herrührt.

Ein solcher Anfang kann aber nur mit dem unmittelbar gegebenen Weltbilde gemacht werden, d. i. jenem Weltbilde, das dem Menschen vorliegt, bevor er es in irgend einer Weise dem Erkenntnisprozesse unterworsen bat, also bevor er auch nur die allergeringste Aussage über dasselbe gemacht, die allergeringste gedankliche Bestimmung mit demselben vorgenommen bat. Was

da an uns vorüberzieht, und woran wir vorüberziehen, dieses zusammenhanglose und doch auch nicht in individuelle Einzelheiten gesonderte*) Weltbild, in dem nichts voneinander unterschieden. nichts aufeinander bezogen ist, nichts durch ein anderes bestimmt erscheint: das ist das unmittelbar Gegebene. Huf dieser Stufe des Daseins wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen dürfen ist kein Gegenstand, kein Geschehnis wichtiger, bedeutungsvoller als ein anderer bzw. ein anderes. Das rudimentare Organ des Tieres, das vielleicht für eine spätere, schon durch das Erkennen erhellte Stufe des Daseins ohne alle Bedeutung für die Entwicklung und das Leben desselben ist, steht gerade mit demselben Anspruch auf Beachtung da. wie der edelste, notwendigste Teil des Organismus. Vor aller erkennenden Tätigkeit stellt sich im Weltbilde nichts als Substanz, nichts als Akzidenz, nichts als Ursache oder Wirkung dar; die Gegensätze von Materie und Geist, von Leib und Seele find noch nicht geschaffen. Hber auch jedes andere Prädikat müssen wir von dem auf dieser Stufe festgehaltenen Weltbilde fernhalten. Es kann weder als Wirklichkeit noch als Schein, weder als subjektiv noch als objektiv, weder als zufällig noch als notwendig aufgefaßt werden; ob es Ding an sich« oder bloße Vorstellung ist, darüber ist auf dieser Stufe nicht zu entscheiden. Denn daß die Erkenntnisse der Physik und Physiologie, die zur Subsummierung des Gegebenen unter eine der obigen Kategorien verleiten, nicht an die Spitse der Erkenntnistheorie gestellt werden dürfen, haben wir bereits gesehen.

Wenn ein Wesen mit vollentwickelter, menschlicher Intelligenz plöhlich aus dem Nichts geschaffen würde und der Welt gegenüberträte, so wäre der erste Eindruck, den lettere auf seine Sinne und sein Denken machte, etwa das, was wir mit dem unmittelbar gegebenen Weltbilde bezeichnen. Dem Menschen liegt dasselbe allerdings in keinem Augenblicke seines Lebens in dieser Gestalt wirklich vor: es ist in seiner Entwicklung nirgends eine Grenze zwischen reinem, passiven Hinauswenden zum unmittelbar Gegebenen und dem denkenden Erkennen desselben vorhanden. Dieser Umstand könnte Bedenken gegen unsere Aufstellung eines Anfangs der Erkenntnistheorie erregen. So sagt z. B. Ed. v. Hartmann: »Wir fragen nicht, welches der Be= wußtseinsinhalt des zum Bewußtsein erwachenden Kindes oder des auf der untersten Stufe der Lebewesen stehenden Tieres sei, denn davon hat der philosophierende Mensch keine Erfahrung, und die Schlüsse, durch welche er diesen Bewußtseinsinhalt primitiver biogenetischer oder ontogenetischer Stufen zu rekonstruieren versucht, müssen doch immer wieder auf seiner persönlichen Erfahrung fußen. Wir haben also zunächst festzustellen, was der vom philosophierenden Menschen beim Beginn der philosophischen Reflexion vorgefundene Bewußtseinsinhalt sei.« (Das Grundproblem der Erkenntnis= theorie S. 1.) Dagegen ist aber einzuwenden, daß das Weltbild, das wir am Beginne der philoso= phischen Reflexion haben, schon Prädikate trägt, die nur durch das Erkennen vermittelt sind. Diese dürfen nicht kritiklos bingenommen, sondern müsz sen sorgfältig aus dem Weltbilde herausgeschält werden, damit es ganz rein von allem durch den Erkenntnisprozeß Hinzugefügten erscheint. Die

^{*)} Das Absondern individueller Einzelbeiten aus dem ganz unterschiedlosen gegebenen Weltbild ist schon ein fikt gedanklicher Tätigkeit.

Grenze zwischen Gegebenem und Erkanntem wird überhaupt mit keinem Augenblicke der menschlichen Entwicklung zusammenfallen, sondern sie muß künstlich gezogen werden. Dies aber kann auf jeder Entwicklungsstuse geschehen, wenn wir nur den Schnitt zwischen dem, was ohne gedankliche Bestimmung vor dem Erkennen an uns herantritt, und dem, was durch letzteres erst daraus gemacht wird, richtig führen.

Nun kann man uns vorwerfen, daß wir eine ganze Reibe von gedanklichen Bestimmungen bereits angehäuft haben, um jenes angeblich unmittelbare Weltbild aus dem durch erkennende Bearbeitung von dem Menschen vervollständigten berauszuschälen. Aber dagegen ist folgendes zu fagen: was wir an Gedanken aufgebracht haben, sollte ja nicht jenes Weltbild etwa charakterisieren, sollte gar keine Eigenschaft desselben angeben, überhaupt nichts über dasselbe aussagen, sondern nur unsere Betrachtung so lenken, daß sie bis zu jener Grenze geführt wird, wo sich das Erkennen an seinen Anfang gestellt sieht. Von Wahrheit oder Irrtum, Richtigkeit oder Unrichtigkeit jener Ausführungen, die nach unserer Auffassung dem Augenblicke vorangeben, in dem wir am Beginne der Erkenntnistheorie stehen, kann daher nirgends die Rede sein. Dieselben haben nur die Aufgabe, zweckmäßig zu diesem Anfange hinzuleiten. Niemand, der im Begriffe stebt, sich mit erkenntnis= theoretischen Problemen zu befassen, steht zugleich dem mit Recht so genannten Anfange des Erkennens gegenüber, sondern er hat bereits, bis zu einem gewissen Grade, entwickelte Erkenntnisse. Aus diesen alles zu entfernen, was durch die Arbeit des Erkennens gewonnen ist, und den vor

derselben liegenden Anfang festzustellen, kann nur durch begriffliche Erwägungen geschehen. Aber den Begriffen kommt auf dieser Stufe kein Erkenntniswert zu, sie haben die rein negative Aufgabe, alles aus dem Gesichtsfelde zu entfernen, was der Erkenntnis angehört und dahin zu leiten, wo die lettere erst einsett. Diese Erwägungen sind die Wegweiser zu jenem Anfang, an dem der Akt des Erkennens herantritt, gehören aber demselben noch nicht an. Bei allem, was der Erkenntnistheoretiker vor der Feststellung des Anfangs vorzubringen bat, gibt es also nur Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit, nicht Wahrheit oder Irrtum. Aber auch in diesem Anfangspunkte selbst ist aller Irrtum ausgeschlossen, denn der lettere kann erst mit dem Erkennen beginnen, also nicht vor demselben liegen.

Den letten Sat darf keine andere als die Erkenntnistheorie für sich in Anspruch nehmen, die von unseren Erwägungen ausgeht. Wo der Husgangspunkt von einem Objekte (oder Subjekte) mit einer gedanklichen Bestimmung gemacht wird, da ist der Irrtum allerdings auch im Anfange, nämlich gleich bei dieser Bestimmung möglich. Es bängt ja die Berechtigung derselben von den Gesetzen ab, welche der Erkenntnisakt zugrunde legt. Dieselbe kann sich aber erst im Verlaufe der erkenntnistheoretischen Untersuchungen ergeben. Nur wenn man sagt: ich sondere alle gedanklichen, durch Erkennen erlangten Bestimmungen aus meinem Weltbilde aus und halte nur alles dasjenige fest, was ohne mein Zutun in den Horizont meiner Beobachtung tritt, dann ist aller Irrtum ausgeschlossen. Wo ich mich grundsätzlich aller Aussage enthalte, da kann ich auch keinen Irrtum begehen. Insofern der Irrtum erkenntnistheoretisch in Betracht kommt, kann er nur innerhalb des Erkenntnisaktes liegen. Die Sinnestäuschung ist kein Irrtum. Wenn uns der Mond im Hufgangspunkte größer erscheint als im Zenit, so haben wir es nicht mit einem Irrtume, sondern mit einer in den Naturgesehen wohl begründeten Tatsache zu tun. Ein Fehler in der Erkenntnis entstünde erst, wenn wir bei der Kombination der gegebenen Wahrnehmungen im Denken jenes "größer" und "kleiner" in unrichtiger Weise deuteten. Diese Deutung liegt aber innerhalb des Erkenntnisaktes.

Will man wirklich das Erkennen in seiner ganzen Wesenheit begreifen, dann muß man es unzweifelhaft zunächst da erfassen, wo es an seinen Anfang gestellt ist, wo es einsett. Huch ist klar, daß dasjenige, was vor diesem Anfang liegt, nicht in die Erklärung des Erkennens mit einbezogen werden darf, sondern eben vorausgesett werden muß. In das Wesen dessen einzudringen, was hier von uns vorausgesett wird, ist Aufgabe der wissenschaftlichen Erkenntnis in ibren einzelnen Zweigen. Hier wollen wir aber nicht besondere Erkenntnisse über dieses oder jenes gewinnen, sondern das Erkennen selbst untersuchen. Erst wenn wir den Erkenntnisakt begriffen haben, können wir ein Urteil darüber gewinnen, was die Aussagen über den Weltinhalt für eine Bedeutung haben, die im Erkennen über denselben gemacht werden.

Deshalb enthalten wir uns solange jeglicher Bestimmung über das unmittelbar Gegebene, solange
wir nicht wissen, welchen Bezug eine solche Bestimmung zu dem Bestimmten hat. Selbst mit dem
Begriff des »Unmittelbar-Gegebenen« sprechen wir
nichts über das vor dem Erkennen Liegende aus.

Er hat nur den Zweck, auf dasselbe binzuweisen, den Blick darauf zu richten. Die begriffliche Form ist bier im Anfange der Erkenntnistheorie nur die erste Beziehung, in welche sich das Erkennen zum Weltinhalte sett. Es ist mit dieser Bezeichnung selbst für den Fall vorgesorgt, daß der gesamte Weltinhalt nur ein Gespinst unseres eigenen »Ich« ist, daß also der exklusive Subjektivismus zu Recht bestünde; denn von einem Gegebensein dieser Tatsache kann ja nicht die Rede sein. Sie könnte nur das Ergebnis erkennender Erwägung sein, d. b. sich durch die Erkenntnistheorie erst als richtig herausstellen, nicht aber ihr als Voraussetzung dienen.

In diesem unmittelbar gegebenen Weltinbalt ist nun alles eingeschlossen, was überhaupt innerhalb des Horizontes unserer Erlebnisse im weitesten Sinne austauchen kann: Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, Gefühle, Willensakte, Traum- und Phantasiegebilde, Vorstellungen, Begriffe und Ideen.

Auch die Illusionen und Halluzinationen stehen auf dieser Stufe ganz gleichberechtigt da mit anderen Teilen des Weltinbalts. Denn welches Verhältnis dieselben zu anderen Wahrnehmungen haben, das kann erst die erkennende Betrachtung lehren.

Wenn die Erkenntnistheorie von der Annahme ausgeht, daß alles eben Angeführte unser Bewußtseinsinhalt sei, dann entsteht natürlich sofort die Frage: wie kommen wir aus dem Bewußtsein heraus zur Erkenntnis des Seins, wo ist das Sprungbrett, das uns aus dem Subjektiven ins Transsubjektive führt? Für uns liegt die Sache ganz anders. Für uns sind das Bewußtsein sowohl, wie die »Ich««Vorstellung zunächst nur Teile des

Unmittelbar-Gegebenen, und welches Verhältnis die ersteren zu den letteren haben, ist erst ein Ergebnis der Erkenntnis. Nicht vom Bewußtsein aus wollen wir das Erkennen bestimmen, sondern umgekehrt: vom Erkennen aus das Bewußtsein und das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität. Da wir das Gegebene zunächst ohne alle Prädikate lassen, so müssen wir fragen: wie kommen wir überhaupt zu einer Bestimmung desselben, wie ist es möglich, mit dem Erkennen irgendwo anzufangen? Wie können wir den einen Teil des Weltbildes z. B. als Wahrnehmung, den andern als Begriff, den einen als Sein, den andern als Schein, jenen als Ursache, diesen als Wirkung bezeichnen, wie können wir uns selbst von dem Objektiven abscheiden und als »Ich« gegenüber dem »Nicht*Ich« ansehen?

Wir müssen die Brücke von dem gegebenen Weltbilde zu jenem finden, welches wir durch unser Erkennen entwickeln. Dabei begegnen wir aber der folgenden Schwierigkeit. Solange wir das Gegebene bloß passiv anstarren, können wir nirgends einen Ansappunkt finden, an den wir anknüpfen könnten, um von da aus das Erkennen weiterzuspinnen. Wir müßten im Gegebenen irgendwo den Ort finden, wo wir eingreifen können, wo etwas dem Erkennen Homogenes liegt. Wäre alles wirklich nur gegeben, dann müßte es beim bloßen Hinausstarren in die Außenwelt und einem völlig gleichwertigen Hineinstarren in die Welt unserer Individualität sein Bewenden haben. Wir könnten dann die Dinge höchstens als Hußenstehende beschreiben, aber niemals sie begreifen. Unsere Begriffe hätten nur einen rein äußerlichen Bezug zu dem, worauf sie sich beziehen, keinen innerlichen. Es hängt für das wahrbafte Erkennen alles davon ab, daß wir irgend. wo im Gegebenen ein Gebiet finden, wo unsere erkennende Tätigkeit sich nicht bloß ein Gegebenes voraussett, sondern in dem Gegebenen tätig mitten darinnen stebt. Mit anderen Worten: Es muß sich gerade bei dem strengen Festhalten an dem Bloß-Gegebenen berausstellen, daß nicht alles ein solches ist. Unsere Forderung muß eine solche gewesen sein, daß sie durch ihre strenge Einhaltung sich teilweise selbst aufhebt. Wir haben sie gestellt, damit wir nicht willkürlich irgend einen Anfang der Erkenntnistheorie festsetzen, sondern denselben wirklich aufsuchen. Gegeben in unserem Sinne kann alles werden, auch das seiner innersten Natur nach Nicht-Gegebene. Es tritt uns eben dann bloß formell als Gegebenes entgegen, entpuppt sich aber bei genauerer Betrachtung von selbst als das, was es wirklich ist.

Alle Schwierigkeit in dem Begreifen des Erkennens liegt darinnen, daß wir den Weltinhalt nicht aus uns selbst hervorbringen. Würden wir das, so gäbe es überhaupt kein Erkennen. Eine Frage für mich kann durch ein Ding nur entstehen, wenn es mir "gegeben" wird. Was ich hervorbringe, dem erteile ich seine Bestimmungen; ich brauche also nach ihrer Berechtigung nicht erst zu fragen.

Dies ist der zweite Punkt unserer Erkenntnistheorie. Er besteht in dem Postulat: es muß im Gebiete des Gegebenen etwas liegen, wo unsere Tätigkeit nicht im Leeren schwebt, wo der Inhalt der Welt selbst in diese Tätigkeit eingeht.

Haben wir den Anfang der Erkenntnistheorie in der Weise bestimmt, daß wir ihn völlig vor die erkennende Tätigkeit legten, um durch kein Vorurteil innerhalb des Erkennens dieses selbst zu trüben, so bestimmen wir jest den ersten Schritt, den wir in unserer Entwicklung machen, auch so, daß von Irrtum oder Unrichtigkeit nicht die Rede sein kann. Denn wir fällen kein Urteil über irgend etwas, sondern zeigen nur die Forderung auf, die erfüllt werden muß, wenn überhaupt Erkenntnis zustande kommen soll. Es kommt alles darauf an, daß wir mit vollkommener kritischer Besonnenbeit uns des solgenden bewußt sind: wir stellen das Charakteristikum selbst als Postulat auf, welches jener Teil des Weltinbalts haben muß, bei dem wir mit unserer Erkenntnistätigkeit einsetzen können.

Ein anderes ist aber auch durchaus unmöglich. Der Weltinhalt als gegebener ist ja ganz bestimmungslos. Kein Teil kann durch sich selbst den Anstoß geben, von ihm aus den Anfang zu einer Ordnung in diesem Chaos zu machen. Da muß also die erkennende Tätigkeit einen Machtspruch tun und sagen: so und so muß dieser Teil beschaffen sein. Ein solcher Machtspruch tastet auch das Gegebene in keiner Weise in seiner Qualität an. Er bringt keine willkürliche Behauptung in die Wissenschaft. Er behauptet eben gar nichts, son= dern er sagt nur: wenn Erkenntnis als möglich erklärbar sein soll, dann muß nach einem Gebiet gesucht werden, wie es oben bezeichnet worden ist. Ist ein solches vorhanden, dann gibt es eine Erklärung des Erkennens, sonst nicht. Während wir den Anfang der Erkenntnistheorie mit dem »Gegebenen« im allgemeinen machten. schränken wir jest die Forderung darauf ein, einen bestimmten Punkt desselben ins Auge zu fassen.

Wir wollen nun an unsere Forderung näher berantreten. Wo finden wir irgend etwas in dem Weltbilde, das nicht bloß ein Gegebenes, sondern das nur insofern gegeben ist, als es zugleich ein im Erkenntnisakte Hervorgebrachtes ist?

Wir müssen uns vollständig klar darüber sein, daß wir dieses Hervorbringen in aller Unmittelbarkeit wieder gegeben haben müssen. Es dürfen nicht etwa Schlußfolgerungen nötig sein, um dasselbe zu erkennen. Daraus geht schon hervor, daß die Sinnesqualitäten nicht unserer Forderung genügen. Denn von dem Umstande, daß diese nicht ohne unsere Tätiakeit entstehen, wissen wir nicht unmittelbar, sondern nur durch physikalische und physiologische Erwägungen. Wohl aber wissen wir unmittelbar, daß Begriffe und Ideen immer erst im Erkenntnisakt und durch diesen in die Sphäre des Unmittelbar-Gegebenen eintreten. Daber täuscht sich auch kein Mensch über diesen Charakter der Begriffe und Ideen. Man kann eine Halluzination wohl für ein von außen Gegebenes halten, aber man wird niemals von seinen Begriffen glauben, daß sie ohne eigene Denkarbeit uns gegeben werden. Ein Wahnsinniger hält nur Dinge und Verhältnisse, die mit Prädikaten der »Wirklichkeit« ausgestattet sind, für real, obgleich sie es faktisch nicht sind; nie aber wird er von seinen Begriffen und Ideen sagen, daß sie ohne eigene Tätigkeit in die Welt des Gegebenen eintreten. Alles andere in unserem Weltbilde trägt eben einen solchen Charakter, daß es gegeben werden muß, wenn wir es erleben wollen, nur bei Begriffen und Ideen tritt noch das Umgekehrte ein: wir müssen sie hervorbringen, wenn wir sie erleben wollen. Nur die Begriffe und Ideen sind uns in

der Form gegeben, die man die intellektuelle Anschauung genannt hat. Kant und die neueren an ihn anknüpfenden Philosophen sprechen dieses Vermögen dem Menschen vollständig ab, weil alles Denken sich nur auf Gegenstände beziehe und aus fich selbst absolut nichts hervorbringe. In der intellektuellen Anschauung muß mit der Denkform zugleich der Inhalt mitgegeben sein. Ist dies aber nicht bei den reinen Begriffen und Ideen wirklich der Fall? (Unter Begriff verstehe ich eine Regel, nach welcher die zusammenhanglosen Elemente der Wahrnehmung zu einer Einheit verbunden werden. Kausalität z. B. ist ein Begriff. Idee ist nur ein Begriff mit größerem Inhalt. Organismus, ganz abstrakt genommen, ist eine Idee.) Man muß sie nur in der Form betrachten, in der sie von allem empirischen Inhalt noch ganz frei sind. Wenn man z. B. den reinen Begriff der Kausalität erfassen will, darf man sich nicht an irgend eine bestimmte Kausalität oder an die Summe aller Kaufalitäten halten, sondern an den bloßen Begriff derselben. Ursachen und Wirkungen müssen wir in der Welt aufluchen, Ursachlichkeit als Gedankenform müssen wir selbst hervorbringen, ehe wir die ersteren in der Welt finden können. Wenn man aber an der Kantschen Behauptung festhalten wollte, Begriffe ohne Anschauungen seien leer, so wäre es undenkbar, die Möglichkeit einer Bestimmung der gegebenen Welt durch Begriffe darzutun. Denn man nehme an, es seien zwei Elemente des Weltinhaltes gegeben: a und b. Soll ich zwischen denselben ein Verhältnis aufsuchen, so muß ich das an der Hand einer inhaltlich bestimmten Regel tun; diese kann ich aber nur im Erkenntnisakte selbst produzieren, denn aus dem Objekte kann ich sie deshalb nicht nehmen, weil die Bestimmungen dieses letteren mit Hilse der Regel eben erst gewonnen werden sollen. Eine solche Regel zur Bestimmung des Wirklichen geht also vollständig innerhalb der rein begrifflichen Entität auf.

Bevor wir nun weiter schreiten, wollen wir erst einen möglichen Einwand beseitigen. Es scheint nämlich, als ob unbewußt in unserem Gedankengange die Vorstellung des »Ich«, des »persönlichen Subjekts« eine Rolle spiele, und daß wir diese Vorstellung in dem Fortschritte unserer Gedankenentwicklung benüten, ohne die Berechtigung dazu dargetan zu haben. Es ist das der Fall, wenn wir z. B. sagen: »wir bringen Begriffe hervor« oder »wir stellen diese oder jene Forderung«. Abet nichts in unseren Ausführungen gibt Veranlassung, in solchen Sätzen mehr als stilistische Wendungen zu sehen. Daß der Erkenntnisakt einem »Ich« angehört und von demselben ausgeht, das kann, wie wir schon gesagt haben, nur auf Grund erkennender Erwägungen festgestellt werden. Eigentlich müßten wir vorläufig nur von dem Erkenntnisakt sprechen, ohne einen Träger desselben auch nur zu erwähnen. Denn alles, was bis jest feststeht, beschränkt sich darauf, daß ein »Gegebenes« vorliegt, und daß aus einem Punkte dieses «Gegebenen« das oben angeführte Postulat entspringt; endlich, daß Begrisse und Ideen das Gebiet sind, das diesem Postulate entspricht. Daß der Punkt, aus dem das Postulat entspringt, das »Ich« ist, soll damit nicht geleugnet werden. Aber wir beschränken uns fürs erste darauf, jene beiden Schritte der Erkenntnistheorie in ihrer Reinheit hinzustellen.

V. ERKENNEN UND WIRKLICHKEIT

Begriffe und Ideen sind es also, in denen wir das gegeben haben, was zugleich über das Gegebene hinausführt. Damit aber ist die Möglichkeit geboten, auch das Wesen der übrigen Erkenntnistätigkeit zu bestimmen.

Wir haben durch ein Postulat aus dem gegebenen Weltbilde einen Teil ausgesondert, weil es in der Natur des Erkennens liegt, gerade von diesem so gearteten Teile auszugehen. Diese Aussonderung wurde also nur gemacht, um das Erkennen begreifen zu können. Damit müssen wir uns aber auch zugleich klar darüber sein, daß wir die Einbeit des Weltbildes künstlich zerrissen haben. Wir müssen einsehen, daß das von uns aus dem Gegebenen abgetrennte Segment, abgesehen von unserer Forderung und außer derselben, in einer notwendigen Verbindung mit dem Weltinhalte stehe. Damit ist der nächste Schritt der Erkenntnistheorie gegeben. Er wird darinnen bestehen, die Einheit, welche behufs Ermöglichung der Er. kenntnis zerrissen worden ist, wieder herzustellen. Diese Wiederherstellung geschieht in dem Denken über die gegebene Welt. In der denkenden Weltbetrachtung vollzieht sich tatsächlich die Vereinigung der zwei Teile des Weltinhalts: dessen, den wir als Gegebenes auf dem Horizonte unserer Erlebnisse überblicken, und dessen, der im Erkenntnisakt produziert werden muß, um auch gegeben zu sein. Der Erkenntnisakt ist die Synthese dieser

beiden Elemente. Und zwar erscheint in jedem einzelnen Erkenntnisakte das eine derselben als ein im Akte selbst Produziertes, durch ihn zu dem bloß Gegebenen Hinzugebrachtes. Nur im Anfang der Erkenntnistheorie selbst erscheint das sonst stets Produzierte als ein Gegebenes.

Die gegebene Welt mit Begriffen und Ideen durchdringen, ist aber denkende Betrachtung der Dinge. Das Denken ist somit tatsächlich der Akt, wodurch die Erkenntnis vermittelt wird. Nur wenn das Denken von sich aus den Inhalt des Weltbildes ordnet, kann Erkenntnis zustande kommen. Das Denken selbst ist ein Tun, das einen eigenen Inhalt im Momente des Erkennens hervorbringt. Soweit also der erkannte Inhalt aus dem Denken allein fließt, bietet er für das Erkennen keine Schwierigkeit. Hier brauchen wir bloß zu beobachten; und wir haben das Wesen unmittelbar gegeben. Die Beschreibung des Denkens ist zugleich die Wissenschaft des Denkens. In der Tat war auch die Logik nie etwas anderes als eine Beschreibung der Denkformen, nie eine beweisende Wissenschaft. Der Beweis tritt erst ein, wenn eine Synthesis des Gedachten mit anderweitigem Weltinhalte stattfindet. Mit Recht sagt daher Gideon Spicker in seinem Buche: »Lessings Weltanschauung« (S. 5): »Daß das Denken an sich richtig sei, können wir nie erfahren, weder empirisch, noch logisch«. Wir können binzufügen: Beim Denken hört alles Beweisen auf. Denn der Beweis sett bereits das Denken voraus. Man kann wohl ein einzelnes Faktum, nicht aber das Beweisen selbst beweisen. Wir können nur beschreiben, was ein Beweis ist. In der Logik ist alle Theorie nur Empirie; in dieser Wissenschaft gibt es nur Bobachtung.

Wenn wir aber außer unserem Denken etwas erkennen wollen, so können wir das nur mit Hilfe des Denkens, d. h. das Denken muß an ein Gegebenes herantreten und es aus der chaotischen Verbindung in eine systematische mit dem Weltbilde bringen. Das Denken tritt also als formendes Prinzip an den gegebenen Weltinhalt heran. Der Vorgang dabei ist folgender: Es werden zunächst gedanklich gewisse Einzelbeiten aus der Gesamtheit des Weltganzen herausgehoben. Denn im Gegebenen ist eigentlich kein Einzelnes, sondern alles in kontinuierlicher Verbindung. Diese gesonderten Einzelheiten bezieht nun das Denken nach Maßgabe der von ihm produzierten Formen aufeinander und bestimmt zulett, was sich aus dieser Beziehung ergibt. Dadurch, daß das Denken einen Bezug zwischen zwei abgesonderten Partien des Weltinhaltes herstellt, hat es gar nichts von sich aus über dieselben bestimmt. Es wartet ja ab, was sich infolge der Herstellung des Bezuges von selbst ergibt. Dieses Ergebnis erst ist eine Erkenntnis über die betreffenden Teile des Weltinhaltes. Läge es in der Natur des letteren, durch jenen Bezug überhaupt nichts über sich zu äußern: nun, dann müßte eben der Denkversuch mißlingen und ein neuer an seine Stelle treten. Alle Erkenntnisse beruhen darauf, daß der Mensch zwei oder mehrere Elemente der Wirklichkeit in die richtige Verbindung bringt und das sich bieraus Ergebende erfaßt.

Es ist zweisellos, daß wir nicht nur in den Wissenschaften, wo es uns die Geschichte derselben sattsam lehrt, sondern auch im gewöhnlichen Leben viele solche vergebliche Denkversuche machen; nur tritt in den einfachen Fällen, die uns doch zumeist begegnen, der richtige so rasch an die Stelle der

falschen, daß uns diese letteren gar nicht oder nur selten zum Bewußtsein kommen.

Kant schwebte diese von uns abgeleitete Tätigkeit des Denkens zum Behufe der systematischen Gliederung des Weltinhaltes bei seiner synthetis schen Einheit der Apperzeption« vor. Aber wie wenig sich derselbe die eigentliche Aufgabe des Denkens dabei zum Bewußtsein gebracht hat, geht daraus hervor, daß er glaubt, aus den Regeln, nach denen sich diese Synthesis vollzieht, lassen sich die Gesetze a priori der reinen Naturwissenschaft ableiten. Er hat dabei nicht bedacht, daß die synthetische Tätigkeit des Denkens nur eine solche ist, welche die Gewinnung der eigentlichen Naturgesetze vorbereitet. Denken wir uns, wir lösen irgend einen Inhalt a aus dem Weltbilde los, und ebenso einen andern b. Wenn es zur Erkenntnis eines gesetmäßigen Zusammenhanges zwischen a und b kommen soll, so hat das Denken zunächst a in ein solches Verhältnis zu b zu bringen, durch das es möglich wird, daß sich uns die bestehende Abbängigkeit als gegebene darstellt. Der eigentliche Inhalt eines Naturgesetzes resultiert also aus dem Gegebenen, und dem Denken kommt es bloß zu, die Gelegenheit herbeizuführen, durch die die Teile des Weltbildes in solche Verhältnisse gebracht werden, daß ihre Gesetmäßigkeit ersichtlich wird. Aus der bloßen synthetischen Tätigkeit des Denkens folgen also keinerlei objektive Gesetze.

Wir müssen uns nun fragen, welchen Anteil hat das Denken bei der Herstellung unseres wissenschaftlichen Weltbildes im Gegensatzum bloß gegebenen Weltbilde? Aus unserer Darstellung folgt, daß es die Form der Gesetymäßigkeit besorgt. Nehmen wir in unserem obigen Schema an, daß a die Ursache,

b die Wirkung sei. Es könnte der kausale Zusammenhang von a und b nie Erkenntnis werden, wenn das Denken nicht in der Lage wäre, den Begriff der Kausalität zu bilden. Aber um im gegebenen Falle a als Ursache, b als Wirkung zu erkennen, dazu ist notwendig, daß jene beiden dem entsprechen, was unter Ursache und Wirkung verstanden wird. Ebenso steht es mit anderen Kategorien des Denkens.

Es wird zweckmäßig sein, hier auf die Ausführungen Humes über den Begriff der Kausalität mit einigen Worten binzuweisen. Hume sagt, die Begriffe von Ursache und Wirkung haben ihren Ursprung lediglich in unserer Gewohnheit. Wir beobachten öfters, daß auf ein gewisses Ereignis ein anderes folgt, und gewöhnen uns daran, die beiden in Kausalverbindung zu denken, so daß wir erwarten, daß das zweite eintritt, wenn wir das erste bemerken. Diese Auffassung geht aber von einer ganz irrigen Vorstellung von dem Kausalitätsverhältnis aus. Begegne ich durch eine Reihe von Tagen immer demselben Menschen, wenn ich aus dem Tore meines Wohnhauses trete, so werde ich mich zwar nach und nach gewöhnen. die zeitliche Folge der beiden Ereignisse zu erwarten, aber es wird mir gar nicht einfallen, bier einen Kausalzusammenhang zwischen meinem und des andern Menschen Erscheinen an demselben Orte zu konstatieren. Ich werde noch wesentlich andere Teile des Weltinhaltes aufsuchen, um die unmittelbare Folge der angeführten Tatsachen zu erklären. Wir bestimmen den Kausalzusammenhang eben durchaus nicht nach der zeitlichen Folge, sondern nach der inhaltlichen Bedeutung der als Ursache und Wirkung bezeichneten Teile des Weltinhaltes.

Daraus, daß das Denken nur eine formale Tätigkeit beim Zustandebringen unseres wissenschaftlichen Weltbildes ausübt, folgt: der Inhalt eines jeden Erkenntnisses kann kein a priori vor der Beobachtung (Huseinandersehung des Denkens mit dem Gegebenen) feststehender sein, sondern muß restlos aus der letteren hervorgehen. In diesem Sinne find alle unsere Erkenntnisse empirisch. Es ist aber auch gar nicht zu begreifen, wie das anders sein sollte. Denn die Kantschen Urteile a priori sind im Grunde gar keine Erkenntnisse, sondern nur Postulate. Man kann im Kantschen Sinne immer nur sagen: wenn ein Ding Objekt einer möglichen Erfahrung werden soll, dann muß es sich diesen Gesetzen fügen. Das sind also Vorschriften, die das Subjekt den Objekten macht. Man sollte aber doch glauben, wenn uns Erkenntnisse von dem Gegebenen zuteil werden sollen, so müssen dieselben nicht aus der Subjektivität, sondern aus der Obiektivität fließen.

Das Denken sagt nichts a priori über das Gegebene aus, aber es stellt jene Formen her, durch deren Zugrundelegung a posteriori die Gesetmäßigkeit der Erscheinungen zum Vorschein kommt.

Es ist klar, daß diese Ansicht über die Grade der Gewißheit, die ein gewonnenes Erkenntnisurteil hat, a priori nichts ausmachen kann. Denn auch die Gewißheit kann aus nichts anderem denn aus dem Gegebenen selbst gewonnen werden. Es läßt sich dagegen einwenden, daß die Beobachtung nie etwas anderes sage, als daß einmal irgend ein Zusammenhang der Erscheinungen stattsindet, nicht aber, daß er stattsinden muß und in gleichem Falle immer stattsinden wird. Aber auch diese Annahme ist eine irrtümliche. Denn wenn ich einen

gewissen Zusammenbang zwischen Teilen des Weltbildes erkenne, so ist er in unserem Sinne nichts anderes, als was aus diesen Teilen selbst sich ergibt, es ist nichts, was ich zu diesen Teilen binzudenke, sondern etwas, was wesentlich zu denselben gehört, was also notwendig dann immer da sein muß, wenn sie selbst da sind.

Nur eine Ansicht, die davon ausgeht, daß alles wissenschaftliche Treiben nur darinnen bestehe, die Tatsachen der Erfahrung nach außer denselben liegenden, subjektiven Maximen zu verknüpfen, kann glauben, daß a und b heute nach diesem, morgen nach jenem Gesetze verknüpft sein können (J. St. Mill.). Wer aber einsieht, daß die Naturgesetze aus dem Gegebenen stammen, somit dasjenige sind, was den Zusammenhang der Erscheinungen ausmacht und bestimmt, dem wird es gar nicht einfallen, von einer bloß komparativen Allgemeinheit der aus der Beobachtung gewonnenen Gesetze zu sprechen. Damit wollen wir natürlich nicht behaupten, daß die von uns einmal als richtig angenommenen Naturgesetze auch unbedingt gültig sein müssen. Aber wenn ein späterer Fall ein aufgestelltes Geset umstößt, dann rührt dies nicht davon her, daß dasselbe das erstemal nur mit komparativer Allgemeinheit hat gefolgert werden können, sondern davon, daß es auch dazumal nicht vollkommen richtig gefolgert war. Ein echtes Naturgeset ist nichts anderes als der Ausdruck eines Zusammenhanges im gegebenen Weltbilde, und es ist ebensowenig ohne die Tatsachen da, die es regelt, wie diese ohne jenes da sind.

Wir haben es oben als die Natur des Erkenntnisaktes bestimmt, daß das gegebene Weltbild denkend mit Begriffen und Ideen durchseht wird. Was folgt aus dieser Tatsache? Wäre in dem Unmittelbar-Gegebenen eine abgeschlossene Ganzbeit
enthalten, dann wäre eine solche Bearbeitung desselben im Erkennen unmöglich und auch unnötig.
Wir würden dann einfach das Gegebene hinnehmen,
wie es ist, und wären in dieser Gestalt davon befriedigt. Nur wenn in dem Gegebenen etwas verborgen liegt, was noch nicht erscheint, wenn wir
es in seiner Unmittelbarkeit betrachten, sondern
erst mit Hilse der vom Denken bineingebrachten
Ordnung, dann ist der Erkenntnisakt möglich.
Was in dem Gegebenen vor der gedanklichen
Verarbeitung liegt, ist nicht dessen volle Ganzbeit.

Dies wird sogleich noch deutlicher, wenn wir auf die im Erkenntnisakt in Betracht kommenden Faktoren näher eingeben. Der erste derselben ist das Gegebene. Das Gegebensein ist keine Eigenschaft des Gegebenen, sondern nur ein Ausdruck für dessen Verhältnis zu dem zweiten Faktor des Erkenntnisaktes. Was das Gegebene seiner eigenen Natur nach ist, bleibt also durch diese Bestimmung völlig im Dunkeln. Den zweiten Faktor, den begrifflichen Inhalt des Gegebenen, findet das Denken im Erkenntnisakte als notwendig mit dem Gegebenen verbunden. Wir fragen uns nun: 1. Wo besteht die Trennung von Gegebenem und Begriff? 2. Wo liegt die Vereinigung derselben? Die Beantwortung dieser beiden Fragen ist ohne Zweisel in unseren vorangebenden Untersuchungen gegeben. Die Trennung besteht lediglich im Erkenntnisakte, die Verbindung liegt im Gegebenen. Daraus geht mit Notwendigkeit bervor, daß der begriffliche Inhalt nur ein Teil des Gegebenen ist, und daß der Erkenntnisakt darin bestebt, die für ihn zunächst getrennt gegebenen Bestandteile des Weltbildes miteinander zu vereinigen. Das gegebene Weltbild wird somit erst vollständig durch jene mittelbare Art Gegebenseins, die durch das Denken berbeigeführt wird. Durch die Form der Unmittelbarkeit zeigt sich das Weltbild zuerst in einer gans unvollständigen Gestalt.

Wäre in dem Weltinhalte von vornherein der Gedankeninhalt mit dem Gegebenen vereinigt. dann gäbe es kein Erkennen. Denn es könnte nirgends das Bedürfnis entstehen, über das Gegebene binauszugeben. Würden wir aber mit dem Denken und in demselben allen Inhalt der Welt erzeugen. dann gäbe es ebensowenig ein Erkennen. Denn was wir selbst produzieren, brauchen wir nicht zu erkennen. Das Erkennen beruht also darauf, daß uns der Weltinhalt ursprünglich in einer Form gegeben ist, die unvollständig ist, die ihn nicht ganz enthält, sondern die außer dem, was sie unmittelbar darbietet, noch eine zweite wesentliche Seite hat. Diese zweite, ursprünglich nicht gegebene Seite des Weltinhaltes wird durch die Erkenntnis enthüllt. Was uns im Denken abgesondert erscheint, sind also nicht leere Formen, sondern eine Summe von Bestimmungen (Kategorien), die aber für den übrigen Weltinhalt Form find. Erst die durch die Erkenntnis gewonnene Gestalt des Weltinhaltes, in der beide aufgezeigte Seiten desselben vereinigt sind, kann Wirklichkeit genannt werden.

VI. DIE VORAUSSETZUNGSLOSE ERKENNTNISTHEORIE UND FICHTES WISSENSCHAFTSLEHRE

Mit den bisherigen Ausführungen haben wir die Idee der Erkenntnis, festgestellt. Unmittelbar gegeben ist diese idee nun im menschlichen Bewußtsein, insofern es sich erkennend verhält. Dem »Ich« als Mittelpunkt des Bewußtseins ist die äußere und innere Wahrnehmung und sein eigenes Dasein unmittelbar gegeben. (Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß wir mit der Bezeichnung »Mittel» punkt« hier nicht eine theoretische Ansicht über die Natur des Bewußtseins verknüpft wissen wollen, sondern, daß wir sie nurfals stilistische Abkürzung für die Gesamtphysiognomie des Bewußtseins gebrauchen.) Das Ich fühlt den Drang, in diesem Gegebenen mehr zu finden, als was un mittelbar gegeben ist. Es geht ihm gegenüber der gegebenen Welt die zweite, die des Denkens auf, und es verbindet die beiden dadurch, daß es aus freiem Entschluß das verwirklicht, was wir als Idee des Erkennens festgestellt baben. Hierin liegt nun ein Grundunterschied zwischen der Art, wie sich im Objekt des menschlichen Bewußtseins selbst Begriff und Unmittelbar-Gegebenes zur totalen Wirklickeit verbunden zeigen, und jener, die dem übrigen Weltinhalte gegenüber Geltung hat. Bei jedem andern Teil des Weltbildes müssen wir uns vorstellen, daß die Verbindung das Ursprüngliche, von vornherein Notwendige ist, und daß nur am Beginne des Erkennens für die Erkenntnis eine künstliche Trennung eingetreten ist, die aber zulett durch das Erkennen, der ursprünglichen Wesenheit des Objektiven gemäß, wieder aufgehoben wird. Beim menschlichen Bewußtsein ist das anders. Hier ist die Verbindung nur vorhanden, wenn sie in wirklicher Tätigkeit vom Bewußtsein vollzogen wird. Bei jedem andern Objekte hat die Trennung für das Objekt keine Bedeutung, fondern nur für die Erkenntnis. Die Verbindung ist hier das erste, die Trennung das Abgeleitete. Das Erkennen vollzieht nur die Trennung, weil es sich auf seine Art nicht in den Besit, der Verbindung setten kann, wenn es nicht vorher getrennt hat. Begriff und gegebene Wirklichkeit des Bewußtseins aber find ursprünglich getrennt; die Verbindung ist das Abgeleitete, und deswegen ist das Erkennen so beschaffen, wie wir es geschildert haben. Weil im Bewußtsein notwendig Idee und Gegebenes getrennt auftreten, deswegen spaltet sich für dasselbe die gesamte Wirklichkeit in diese zwei Teile, und weil das Bewußtsein nur durch eigene Tätigkeit die Verbindung der beiden genannten Elemente bewirken kann, deshalb gelangt es nur durch Verwirklichung des Erkenntnisaktes zur vollen Wirklichkeit. Die übrigen Kategorien (Ideen) wären auch dann notwendig mit den entsprechenden Formen des Gegebenen verknüpft, wenn sie nicht in die Erkenntnis aufgenommen würden; die Idee des Erkennens kann mit dem ihr entsprechenden Gegebenen nur durch die Tätigkeit des Bewußtseins vereinigt werden. Ein wirkliches Bewußtsein existiert nur, wenn es sich selbst verwirklicht. Damit glauben wir genügend vorbereitet zu sein, um den Grundfehler von Fichtes »Wissenschaftslehres bloßzulegen und zugleich den Schlüssel zu ibrem Verständnis zu liefern. Fichte ist derjenige Philosoph, welcher unter Kants Nachfolgern am lebhaftesten gefühlt hat, daß eine Grundlegung aller Wissenschaften nur in einer Theorie des Bewußtseins bestehen könne; aber er kam nie zur Erkenntnis, warum das so ist. Er empfand, daß dasjenige, was wir als zweiten Schritt der Erkenntnistheorie bezeichnen, und dem wir die Form eines Postulates geben, von dem »Ich« wirklich ausgeführt werden müsse. Wir ersehen dies z. B. aus seinen folgenden Worten: »Die Wissenschaftslebre entsteht also, insofern sie eine systematische Wissenschaft sein soll, geradeso wie alle möglichen Wissenschaften, insofern sie systematisch sein sollen, durch eine Bestimmung der Freiheit, welche letztere bier insbesondere bestimmt ist, die Handlungsart der Intelligenz überhaupt zum Bewußtsein zu erbeben. Durch diese freie Handlung wird nun etwas, das schon an sich Form ist, die notwendige Handlung der Intelligenz, als Gehalt in eine neue Form des Wissens oder Bewußtseins aufgenommen« (Fichtes fämtliche Werke I, S. 71 f.). Was ist hier unter Handlungsart der »Intelligenz« zu verstehen, wenn man das, was dunkel gefühlt ist, in klaren Begriffen ausspricht? Nichts anderes als die im Bewußtsein sich vollziehende Verwirklichung der Idee des Erkennens. Wäre Fichte sich dessen vollkommen klar bewußt gewesen, dann hätte er den obigen Satz einfach so formulieren müssen: Die Wissenschaftslehre hat das Erkennen, insofern es noch unbewußte Tätigkeit des »Ich« ist, zum Bewußtsein zu erheben; sie hat zu zeigen, daß im »Ich« als notwendige Handlung die Objektivierung der Idee des Erkennens ausgeführt wird.

Fichte will die Tätigkeit des »Ich« bestimmen. Er findet: »Dasjenige, dessen Seyn (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich. als absolutes Subjekt (S. W. I. S. 97). Dieses Setzen des Ich ist für Fichte die erste unbedingte Tathandlung, "die allem übrigen Bewußtsein zum Grunde liegt« (S. W. I, S. 91). Das Ich kann also im Sinne Fichtes auch nur durch einen absoluten Entschluß alle seine Tätigkeit beginnen. Aber für Fichte ist es unmöglich, dieser seiner vom Ich absolut gesetten Tätigkeit zu irgendeinem Inhalte ibres Tuns zu verhelfen. Denn er hat nichts. worauf sich diese Tätigkeit richten, wonach sie sich bestimmen soll. Sein Ich soll eine Tathandlung vollziehen; aber was soll es tun? Weil Fichte den Begriff der Erkenntnis nicht aufstellte, den das Ich verwirklichen soll, deshalb rang er vergeblich, irgendeinen Fortgang von seiner abfoluten Tathandlung zu den weiteren Bestimmungen des Ich zu finden. Ja, er erklärt zulett in bezug auf einen solchen Fortgang, daß die Untersuchung hierüber außerhalb der Grenzen der Theorie liege. Er gebt in seiner Deduktion der Vorstellung weder von einer absoluten Tätigkeit des Ich noch des Nicht-Ich, sondern von einem Bestimmtsein aus, das zugleich Bestimmen ist, weil im Bewußtsein unmittelbar nichts anderes enthalten ist noch enthalten sein kann. Was diese Bestimmung wieder bestimmt, bleibt in der Theorie vollständig unentschieden: und durch diese Unbestimmtheit werden wir denn auch über die Theorie hinaus in den praktischen Teil der Wissenschaftslehre getrieben (S. W. I, S. 178). Durch diese Erklärung vernichtet aber Fichte überhaupt alles Erkennen. Denn die praktische Tätigkeit des Ich gehört in ein ganz

anderes Gebiet. Daß das von uns oben aufgestellte Postulat nur durch eine freie Handlung des Ich realisiert werden kann, ist ja klar; aber wenn das Ich sich erkennend verhalten soll, so kommt es gerade darauf an, daß die Entschließung desselben dahin geht, die Idee des Erkennens zu verwirklichen. Es ist ja gewiß richtig, daß das Ich aus freiem Entschluß noch vieles andere vollführen kann. Aber nicht auf eine Charakteristik des »freien«, sondern auf eine solche des verkennenden« Ich kommt es bei der erkenntnistheoretischen Grundlegung aller Wissenschaften an. Fichte hat sich aber von seinem subjektiven Hange, die Freiheit der menschlichen Persönlichkeit in das hellste Licht zu stellen, allzusehr beeinflussen lassen. Mit Recht bemerkt Harms in seiner Rede ȟber die Philosophie Fichtes« (S. 15): »Beine Weltansicht ist eine vorberrschend und ausschließlich ethische, und seine Erkenntnistheorie trägt keinen anderen Charakter.« Das Erkennen hätte absolut keine Aufgabe, wenn alle Gebiete der Wirklichkeit in ihrer Totalität gegeben wären. Da nun aber das Ich, solange es nicht vom Denken in das systematische Ganze des Weltbildes eingefügt ist, auch nichts anderes ist als ein unmittelbar Gegebenes, so genügt ein bloßes Aufzeigen seines Tuns durchaus nicht. Fichte jedoch ist der Ansicht, daß beim Ich mit dem bloßen Aufsuchen schon alles getan sei. »Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsat alles menschlichen Wissens aufzusuchen. Beweisen oder bestimmen läßt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz sein soll« (S. W. S. 91). Wir haben gesehen, das Beweisen und Bestimmen einzig und allein dem Inhalte der reinen Logik gegenüber nicht am Plate ist. Das Ich ge-

hört aber der Wirklichkeit an, und da ist es notwendig, das Vorhandensein dieser oder jener Kategorie im Gegebenen festzustellen. Fichte tat das nicht. Und hierin ist der Grund zu suchen. warum er seiner Wissenschaftslehre eine so verfehlte Gestalt gab. Zeller bemerkt (Geschichte der Philosophie S. 605), daß die logischen Formeln, durch die Fichte zu dem Ich-Begriff kommen will, nur schlecht den Umstand verbüllen, daß dieser eigentlich um jeden Preis den schon vorgefaßten Zweck erreichen wolle, zu diesem Anfangspunkte zu kommen. Diese Worte beziehen sich auf die erste Gestalt, die Fichte 1794 seiner Wissenschaftslebre gab. Wenn wir daran festhalten, daß Pichte in der Tat, der ganzen Anlage seines Philosophie rens nach, nichts wollen konnte, als die Wissenschaft durch einen absoluten Machtspruch beginnen zu lassen, so gibt es ja nur zwei Wege, die dieses Beginnen verständlich erscheinen lassen. Der eine war der, das Bewußtsein bei irgendeiner seiner empirischen Tätigkeiten anzufassen und durch allmähliche Losschälung alles dessen, was nicht ursprünglich aus demselben folgt, den reinen Begriff des Ich herauszukristallisieren. Der andere Weg aber war, gleich bei der ursprünglichen Tätigkeit des »Ich« einzuseten und dessen Natur durch Selbstbesinnung und Selbstbeobachtung aufzuzeigen. Den ersten Weg schlug Fichte am Beginne seines Philosophierens ein, im Verlaufe desselben ging er jedoch allmählich zum zweiten über.

An die Synthesis der *transzendentalen Apperzeption* bei Kant anknüpfend, fand Fichte, daß alle Tätigkeit des Ich in der Zusammenfügung des Stoffes der Erfahrung nach den Formen des Urzteils bestehe. Das Urteilen besteht in dem Verzeils bestehe der Verzeilen besteht in dem Verzeilen verzeil

knüpfen des Prädikats mit dem Subjekte, was in rein formaler Weise durch den Satz ausgedrückt wird: a = a. Dieser Sat wäre unmöglich, wenn das x, das beide a verbindet, nicht auf einem Vermögen schlechthin zu setzen beruhte. Denn der Satz bedeutet ja nicht: a ist, sondern: wenn a ist, so ist a. Also von einem absoluten Setzen des a kann nicht die Rede sein. So bleibt denn nichts, um überhaupt zu einem absoluten, schlechthin Gültigen zu kommen, als das Setzen selbst für absolut zu erklären. Während das a bedingt ist, ist das Setten des a unbedingt. Dieses Setzen ist aber eine Tatbandlung des Ich. Dem Ich kommt somit eine Fähigkeit zu, schlechthin und unbedingt zu setzen. In dem Sate a = a wird das eine a nur gesett, indem das andere vorausgesetzt wird; und zwar wird es durch das Ich gesett. »Wenn a im Ich gesett ist, so ist es gesette (S. W. I, S. 94). Dieser Zusammenhang ist nur unter der Bedingung möglich, daß im Ich etwas sich immer Gleichbleibendes sei, etwas, was von einem a zum andern hinüberführt. Und das oben erwähnte x beruht auf diesem Gleichbleibenden. Das Ich, welches das eine a sett, ist dasselbe wie jenes, welches das andere sett. Das heißt aber Ich = Ich. Dieser Sat in Form des Urteiles ausgedrückt: Wenn Ich ist, so ist es bat keinen Sinn. Das Ich wird ja nicht unter der Voraussehung eines andern gesetzt, sondern es sett nur sich selbst voraus. Das heißt aber: es ist schlechthin und unbedingt. Die hypothetische Form des Urteiles, die ohne die Voraussetzung des absoluten Ich allem Urteilen zukommt, verwandelt sich hier in die Form des absoluten Existenzialsates: Ich bin schlechtweg. Fichte drückt dies (S. W. I, S. 98) auch noch folgendermaßen aus: Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein. Wir sehen, daß diese ganze Ableitung Fichtes nichts ist als eine Art pädagogischer Auseinandersetung, um seine Leser dahin zu führen, wo ihnen die Erkenntnis der unbedingten Tätigkeit des Ich aufgeht. Es soll denselben jene Handlung des Ich klar vor Augen gebracht werden, ohne deren Vollzug überhaupt gar kein Ich ist.

Wir wollen nun auf Fichtes Gedankengang noch einmal zurückblicken. Bei schärferem Zusehen stellt sich nämlich heraus, daß in demselben ein Sprung ist, und zwar ein solcher, der die Richtigkeit der Anschauung von der ursprünglichen Tathandlung in Frage stellt. Was ist denn eigentlich wirklich absolut in dem Setzen des Ich? Es wird geurteilt: Wenn a ist, so ist a. Das a wird vom led gesetst. Über dieses Senen kann also kein Zweisel obwalten. Aber wenn auch als Tätigkeit unbedingt, so kann das Ich doch nur irgend etwas setten. Es kann nicht die »Tätigkeit an und für sich«, sondern nur eine bestimmte Tätigkeit setzen. Kurz: das Setzen muß einen Inhalt haben. Diesen kann es aber nicht aus sich selbst nehmen, denn sonst könnte es nichts weiter als ewig nur das Seten setzen. Es muß also für das Setzen, für die absolute Tätigkeit des Ich etwas geben, das durch sie realisiert wird. Ohne daß das Ich zu einem Gegebenen greift, das es sett, kann es überhaupt »nichts«, folglich nicht setzen. Das zeigt auch der Fichtesche Sat: Das Ich sett sein Sein. Dieses Sein ist eine Kategorie. Wir sind wieder bei unserm Sate: Die Tätigkeit des Ich beruht darauf, daß das Ich aus eigenem freiem Entschlusse die Begriffe und Ideen des Gegebenen sett. Nur dadurch, daß Fichte unbewußt darauf ausgeht, das Ich als

»Seiendes« nachzuweisen, kommt er zu seinem Refultate. Hätte er den Begriff des Erkennens entwickelt, so wäre er zu dem wahren Ausgangspunkte der Erkenntnistheorie gekommen: Das Ich sett das Erkennen. Da Fichte sich nicht klarmachte, wodurch die Tätigkeit des Ich bestimmt wird, bezeichnete er einfach das Setten des Seins als Charakter dieser Tätigkeit. Damit hatte er aber auch die absolute Tätigkeit des Ich beschränkt. Denn ist nur das »Sein-Setten« des Ich unbedingt, dann ist ja alles andere, was vom Ich ausgeht, bedingt. Aber es ist auch jeder Weg abgeschnitten, um vom Unbedingten zum Bedingten zu kommen. Wenn das Ich nur nach der bezeichneten Richtung hin unbedingt ist, dann hört sofort die Möglichkeit für dasselbe auf, etwas anderes als sein eigenes Sein durch einen ursprünglichen Akt zu setzen. Es tritt somit die Notwendigkeit ein, den Grund für alle andere Tätigkeit des Ich anzugeben. Fichte suchte nach einem solchen vergebens, wie wir oben bereits gesehen haben.

Daher wandte er sich zu dem andern der oben bezeichneten Wege behufs Ableitung des Ich. Schon 1797 in der »ersten Einleitung in die Wissenschaftstehre« empsiehlt er die Selbstbeobachtung als das Richtige, um das Ich in seinem ureigenen Charakter zu erkennen. »Merke auf dich selbst, kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab und in dein Inneres – ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling tut. Es ist von nichts, was außer dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst* (S. W. I, S. 422). Diese Art, die Wissenschaftslehre einzuleiten, hat allerdings vor der andern einen großen Vorzug. Denn die Selbstbeobachtung liesert ja die Tätigkeit des Ich in der Tat nicht

einseitig nach einer bestimmten Richtung bin, sie zeigt es nicht bloß Sein-setzend, sondern sie zeigt es in seiner allseitigen Entfaltung, wie es denkend den unmittelbar gegebenen Weltinhalt zu begreifer sucht. Der Selbstbeobachtung zeigt sich das Ich wie es sich das Weltbild aus dem Zusammenfügen vor Gegebenem und Begriff aufbaut. Aber für den jenigen, der unsere obige Betrachtung nicht mit durchgemacht hat - der also nicht weiß, daß das Ich nur dann zum ganzen Inhalte der Wirklichkeit kommt, wenn es mit seinen Denkformen an das Gegebene berantritt -, für den erscheint der Er kenntnisprozeß als ein Herausspinnen der Welt aus dem Ich. Für Fichte wird das Weltbild daher immei mehr zu einer Konstruktion des Ich. Er beton immer stärker, daß es in der Wissenschaftslehre darauf ankomme, den Sinn zu erwecken, der im stande ist, das Ich bei diesem Konstruieren der Well zu belauschen. Wer dies vermag, erscheint ihm auf einer höheren Wissensstufe als derjenige, der nut das Konstruierte, das fertige Sein sieht. Wer nur die Welt der Objekte betrachtet, der erkennt nicht, daß sie vom Ich erst geschaffen werden. Wer aber das Ich in seinem Konstruieren betrachtet, der sieht den Grund des fertigen Weltbildes; er weiß, wodurch es geworden, es erscheint ihm als Folge, zu dem ibm die Voraussetzungen gegeben sind. Das gewöhnliche Bewußtsein sieht nur dasjenige, was gesett ist, was in dieser oder jener Weise bestimmt ist. Es fehlt ihm die Einsicht in die Vordersätze, in die Gründe: warum es gerade so gesetzt ist und nicht anders. Das Wissen um diese Vordersätze zu vermitteln, ist nach Fichte die Aufgabe eines ganz neuen Sinnes. Am deutlichsten ausgesprochen finde ich dies in den "Einleitungsvorlesungen in die Wisfenschaftslehre. Vorgelesen im Herbste 1813 auf der Universität zu Berlin« (Nachgelassene Werke I, S. 4): »Diese Lehre sett voraus ein ganz neues inneres Sinneswerkzeug, durch welches eine neue Welt gegeben wird, die für den gewöhnlichen Menschen gar nicht vorhanden ist.« Oder: »Die Welt des neuen Sinnes und dadurch er selbst ist vorläusig klar bestimmt: sie ist das Sehen der Vordersähe, auf die das Urteil: es ist etwas, sich gründet; der Grund des Seins, der eben darum, weil er dies ist, nicht selbst wieder ist und ein Sein ist« (Nachgelassene Werke I, S. 16).

Die klare Einsicht in den Inhalt der vom Ich ausgeführten Tätigkeit fehlt aber Fichte auch hier. Er ist nie zu derselben durchgedrungen. Deshalb konnte seine Wissenschaftslehre das nicht werden. was sie sonst, ihrer ganzen Anlage nach, hätte werden müssen: eine Erkenntnistheorie als philosopbische Grundwissenschaft. War nämlich einmal erkannt, daß die Tätigkeit des Ich von diesem selbst gesett werden muß, so lag nabe, daran zu denken, daß fie auch vom Ich ihre Bestimmung erhält. Wie kann das aber anders geschehen, als indem man dem rein formellen Tun des Ich einen Inhalt gibt. Soll dieser aber wirklich durch das Ich in dessen fonst ganz unbestimmte Tätigkeit bineingelegt werden, so muß derselbe auch seiner Natur nach bestimmt werden. Sonst könnte er doch höchstens durch ein im Ich liegendes »Ding an sich«, dessen Werkzeug das Ich ist, nicht aber durch letteres selbst realisiert werden. Hätte Fichte diese Bestimmung versucht, dann wäre er aber zum Begriffe der Erkenntnis gekommen, der von dem Ich verwirklicht werden soll. Fichtes Wissenschaftslehre ist ein Beleg dafür, daß es selbst dem scharffinnigsten

Denken nicht gelingt, auf irgendeinem Felde fruchtbringend einzuwirken, wenn man nicht zu der richtigen Gedankenform (Kategorie, Idee) kommt, die, mit dem Gegebenen ergänzt, die Wirklichkeit gibt. Es geht einem solchen Betrachter so, wie jenem Menschen, dem die herrlichsten Melodien geboten werden, und der sie gar nicht hört, weil er keine Empfindung für Melodie hat. Das Bewußtsein, als Gegebenes, kann nur der charakterisieren, der sich in den Besit der sidee des Beswußtseins« zu setzen weiß.

Fichte ist einmal sogar der richtigen Einsicht ganz nabe. Er findet 1797 in den »Einleitungen zur Wissenschaftslehre«, es gäbe zwei theoretische Systeme, den Dogmatismus, der das Ich von den Dingen, und den Idealismus, der die Dinge vom Ich bestimmt sein läßt. Beide stehen, nach seiner Ansicht, als mögliche Weltanschauungen fest. Der eine wie der andere gestatte eine konsequente Durchführung. Aber wenn wir uns dem Dogmatismus ergeben, dann müssen wir die Selbständigkeit des Ich aufgeben und dasselbe vom Ding an sich abhängig machen. Im umgekehrten Falle sind wir, wenn wir dem Idealismus huldigen. Welches der Systeme der eine oder der andere Philosoph wählen will, das stellt Fichte lediglich dem Belieben des Ich anheim. Wenn dasselbe aber seine Selba ständigkeit wahren wolle, so hebe es den Glauben an die Dinge außer uns auf und ergebe sich dem Idealismus.

Nun hätte es nur noch der Überlegung bedurft, daß das Ich ja zu gar keiner wirklichen, gegründeten Entscheidung und Bestimmung kommen kann, wenn es nicht etwas vorausseht, welches ihm zu einer solchen verhilft. Alle Bestimmung vom Ich aus bliebe leer und inhaltlos, wenn das Ich nicht etwas Inhaltsvolles, durch und durch Bestimmtes sindet, was ihm die Bestimmung des Gegebenen möglich macht und damit auch zwischen Idealismus und Dogmatismus die Wahl tressen läßt. Dieses durch und durch Inhaltsvolle ist aber die Welt des Denkens. Und das Gegebene durch das Denken bestimmen heißt Erkennen. Wir mögen Fichte anfassen, wo wir wollen: überall sinden wir, daß sein Gedankengang sofort Hand und Fuß gewinnt, wenn wir die bei ihm ganz graue, leere Tätigkeit des Ich erfüllt und geregelt denken von dem, was wir Erkenntnisprozeß genannt haben.

Der Umstand, daß das Ich durch Freiheit sich in Tätigkeit verseten kann, macht es ihm möglich, aus sich beraus durch Selbstbestimmung die Kategorie des Erkennens zu realisieren, während in der übrigen Welt die Kategorien sich durch objektive Notwendigkeit mit dem ihnen korrespondierenden Gegebenen verknüpft erweisen. Das Wesen der freien Selbstbestimmung zu untersuchen, wird die Aufgabe einer auf unsere Erkenntnistheorie gestütten Ethik und Metaphysik sein. Diese werden auch die Frage zu erörtern haben, ob das Ich auch noch andere Ideen außer der Erkenntnis zu realisieren vermag. Daß die Realisierung des Erkennens durch Freiheit geschieht, geht aber aus den oben gemachten Anmerkungen bereits klar bervor. Denn wenn das unmittelbar Gegebene und die dazugehörige Form des Denkens durch das Ich im Erkenntnisprozeß vereinigt werden, so kann die Vereinigung der sonst immer getrennt im Bewußtsein verbleibenden zwei Elemente der Wirklichkeit nur durch einen Akt der Freiheit geschehen.

Durch unsere Ausführungen wird aber noch in

ganz anderer Weise Licht auf den kritischen Idealismus geworfen. Demjenigen, der sich eingehend mit Fichtes System befaßt hat, erscheint es wie eine Herzensangelegenheit dieses Philosophen, den Satz aufrechtzuerhalten, daß in das Ich nichts von außen bineinkommen kann, daß nichts in demselben auftritt, was nicht ursprünglich von dem selben selbst gesetzt wird. Nun ist aber außer Frage, daß kein Idealismus je imstande sein wird, jene Form des Weltinhaltes aus dem Ich abzuleiten die wir als die unmittelbar gegebene bezeichnet haben. Diese Form kann eben nur gegeben, nie mals aus dem Denken beraus konstruiert wer den. Man erwäge doch nur, daß wir es nicht zu stande brächten, selbst wenn uns die ganze übrige Farbenskala gegeben wäre, auch nur eine Farben nuance bloß vom Ich aus zu ergänzen. Wii können uns ein Bild der entferntesten, von uns nie gesebenen Ländergebiete machen, wenn wi die Elemente dazu als gegebene einmal indi viduell erlebt haben. Wir kombinieren uns dans das Bild nach gegebener Anleitung aus von uns erlebten Einzeltatsachen. Vergebens aber wer den wir danach streben, auch nur ein einzige Wahrnehmungselement, das nie im Bereich de uns Gegebenen lag, aus uns herauszuspinnen. Ei anderes aber ist das bloße Kennen der gegebener Welt; ein anderes das Erkennen von deren Wesen heit. Lettere wird uns, trotdem sie innig mit den Weltinhalte verknüpft ist, nicht klar, ohne da wir die Wirklichkeit aus Gegebenem und Denker selbst erbauen. Das eigentliche »Was« des Ge gebenen wird für das Ich nur durch das letter selbst gesetzt. Das Ich hätte aber gar keine Verar lassung, das Wesen eines Gegebenen in sich z

setzen, wenn es nicht die Sache zuerst in ganz bestimmungsloser Weise sich gegenüber sähe. Was also als Wesen der Welt vom Ich gesetzt wird, das wird nicht ohne das Ich, sondern durch dasselbe gesetzt.

Nicht die erste Gestalt, in der die Wirklichkeit an das Ich herantritt, ist deren wahre, sondern die lette, die das Ich aus derselben macht. Jene erste Gestalt ist überhaupt ohne Bedeutung für die objektive Welt und hat eine solche nur als Unterlage für den Erkenntnisprozeß. Also nicht die Gestalt der Welt, welche die Theorie derselben gibt, ist die subjektive, sondern vielmehr jene, welche dem Ich zuerst gegeben ist. Will man nach dem Vorgange Volkelts u. a. diese gegebene Welt die Erstahrung nennen, so muß man sagen: die Wissenschaft ergänzt das insolge der Einrichtung unseres Bewußteins in subjektiver Form, als Ersahrung, auftretende Weltbild zu dem, was es wesentlich ist.

Unsere Erkenntnistbeorie liefert die Grundlage für einen im wahren Sinne des Wortes sich selbst verstebenden Idealismus. Sie begründet die Überzeugung, daß im Denken die Essenz der Welt vermittelt wird. Durch nichts anderes als durch das Denken kann das Verhältnis der Teile des Weltinbaltes aufgezeigt werden, ob es nun das Verhältnis der Sonnenwärme zum erwärmten Stein oder des Ich zur Außenwelt ist. Im Denken allein ist das Element gegeben, welches alle Dinge in ihren Verhältnissen zueinander bestimmt.

Der Einwand, den der Kantianismus noch machen könnte, wäre der, daß die oben charakterisierte Wesensbestimmung des Gegebenen doch nur eine solche für das Ich sei. Demgegenüber müssen wir im Sinne unserer Grundauffassung erwidern, daß ja auch die Spaltung des Ich und der Außenwel nur innerhalb des Gegebenen Bestand hat, dat also jenes sfür das Iche der denkenden Betrach tung gegenüber, die alle Gegensätze vereinigt, kein Bedeutung hat. Das Ich als ein von der Außenwel Abgetrenntes geht in der denkenden Weltbetrach tung völlig unter, es hat also gar keinen Sin mehr, von Bestimmungen bloß für das Ich zi sprechen.

VII. ERKENNTNISTHEORETISCHE SCHLUSSBETRÄCHTUNG

TAYir haben die Erkenntnistheorie begründet als W die Wissenschaft von der Bedeutung alles menschlichen Wissens. Durch sie erst verschaffen wir uns Aufklärung über das Verhältnis des Inhaltes der einzelnen Wissenschaften zur Welt. Sie macht es uns möglich, mit Hilfe der Wissenschaften zur Weltanschauung zu kommen. Positives Wissen erwerben wir durch die einzelnen Erkenntnisse; den Wert des Wissens für die Wirklichkeit erfahren wir durch die Erkenntnistheorie. Dadurch, daß wir streng an diesem Grundsate festgehalten haben und keinerlei Einzelwissen in unseren Huseinandersetzungen verwertet haben, dadurch haben wir alle einseitigen Weltanschauungen überwunden. Die Einseitigkeit entspringt gewöhnlich daher, daß die Untersuchung, statt sich an den Erkenntnisprozeß selbst zu machen. sogleich an irgendwelche Obiekte dieses Prozesses berantritt. Nach unseren Auseinandersetungen muß der Dogmatismus sein »Ding an sich«, der subjektive Idealismus sein »Ich« als Urprinzip fallen lassen, denn diese sind ihrem gegenseitigen Verbältnis nach wesentlich erst im Denken bestimmt. »Ding an fich« und »Ich« find nicht so zu bestimmen. daß man das eine von dem anderen ableitet, sone dern beide müssen vom Denken aus nach ihrem Charakter und Verhältnis bestimmt werden. Der Skeptizismus muß von seinem Zweifel an der Erkennbarkeit der Welt ablassen, denn an dem "Gegebenen« ist nichts zu bezweifeln, weil es von allen durch das Erkennen erteilten Prädikaten noch unberührt ist. Wollte er aber behaupten, daß das denkende Erkennen nie an die Dinge berankommen könne, so könnte er das nur durch denkende Überlegung selbst tun, womit er sich aber auch selbst widerlegt. Denn wer durch Denken den Zweifel begründen will, der gibt implizite zu, daß dem Denken eine für das Stüten einer Überzeugung binreichende Kraft zukommt. Unsere Erkenntnistheorie, endlich, überwindet den einseitigen Empirismus und den einseitigen Rationalis. mus, indem sie beide auf einer höheren Stufe vereinigt. Auf diese Weise wird sie beiden gerecht. Dem Empiriker werden wir gerecht, indem wir zeigen, daß alle inhaltlichen Erkenntnisse über das Gegebene nur in unmittelbarer Berührung mit diesem selbst erlangt werden können. Auch der Rationalist findet bei unseren Auseinandersehungen seine Rechnung, da wir das Denken für den notwendigen und einzigen Vermittler des Erkennens erklären.

Am nächsten berührt sich unsere Weltanschauung, wie wir sie erkenntnistheoretisch begründel haben, mit der von A. E. Biedermann vertretenen (A. E. Biedermann, Christl. Dogmatik. 2. Aust. Berlin 1884/85. Die erkenntnistheoretischen Untersuchungen im I. Band. Eine erschöpfende Auseinandersetung über diesen Standpunkt hat Eduard von Hartmann geliesert, siehe "Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart. S. 200 st.). Aber Bieder mann braucht zur Begründung seines Standpunktes Feststellungen, die durchaus nicht in die Erkennt nistheorie gehören. So operiert er mit den Begriffen: Sein, Substanz, Raum, Zeit usw., ohne vor

ber den Erkenntnisprozeß für sich untersucht zu haben. Statt festzustellen, daß im Erkenntnisprozeß zunächst nur die beiden Elemente: Gegebenes und Denken vorhanden sind, spricht er von Seinsweisen der Wirklichkeit. So sagt er z. B. § 15: »In allem Bewußtseinsinhalt sind zwei Grundtatsachen enthalten: 1. es ist uns darin zweierlei Sein gegeben, welchen Seinsgegensat wir als sinnliches und geistiges, dingliches und ideelles Sein bezeichnen.« Und §19: »Was räumlich= zeitliches Dasein hat, existiert als etwas Materielles; was Grund alles Daseinsprozesses und Subjekt des Lebens ist, das existiert ideell, ist real als ein Ideell-Seiendes. « Solche Erwägungen gehören nicht in die Erkenntnistheorie, fondern in die Metaphylik, die erst mit Hilfe der Erkenntnistheorie begründet werden kann. Zugegeben werden muß, daß Biedermanns Behauptungen den unseren vielfach ähnlich sind; unsere Methode aber berührt sich mit der seinigen durchaus nicht. Daher fanden wir auch nirgends Veranlassung, uns direkt mit ihm auseinanderzuseten. Biedermann sucht mit Hilfe einiger metaphylischer Axiome einen erkenntnistbeoretischen Standpunkt zu gewinnen. Wir suchen durch Betrachtung des Erkenntnisprozesses zu einer Ansicht über die Wirklichkeit zu kommen.

Und wir glauben in der Tat gezeigt zu haben, daß aller Streit der Weltanschauungen daber kommt, daß man ein Wissen über ein Objektives (Ding, Ich, Bewußtsein usw.) zu erwerben trachtet, ohne vorber dasjenige genau zu kennen, was allein erst über alles andere Wissen Ausschluß geben kann: die Natur des Wissens selbst.

VIII. PRAKTISCHE SCHLUSSBETRACHTUNG

Die Stellung unserer erkennenden Persönlichkeit zum objektiven Weltwesen war es, worüber wir durch die vorhergebenden Betrachtungen Aufschluß verlangten. Was bedeutet für uns der Besitz von Erkenntnis und Wissenschaft? Das war die Frage, nach deren Beantwortung wir suchten.

Wir haben gesehen, daß sich in unserem Wissen der innerste Kern der Welt auslebt. Die gesetsmäßige Harmonie, von der das Weltall beherrscht wird, kommt in der menschlichen Erkenntnis zur Erscheinung.

Es gebört somit zum Beruse des Menschen, die Grundgesetze der Welt, die sonst zwar alles Dasein beberrschen, aber nie selbst zum Dasein kommen würden, in das Gebiet der erscheinenden Wirklichkeit zu versetzen. Das ist das Wesen des Wissens, daß sich in ihm der in der objektiven Realität nie aufzusindende Weltengrund darstellt. Unser Erkennen ist — bildlich gesprochen — ein stetiges Hineinleben in den Weltengrund.

Eine solche Überzeugung muß auch Licht auf unsere praktische Lebensauffassung werfen.

Unsere Lebensführung ist ihrem ganzen Charakter nach bestimmt durch unsere sittlichen Ideale. Diese sind die Ideen, die wir von unseren Hufgaben im Leben haben, oder mit anderen Worten, die wir uns von dem machen, was wir durch unser Handeln vollbringen sollen.

Unser Handeln ist ein Teil des allgemeinen Weltgeschehens. Es steht somit auch unter der allgemeinen Gesehmäßigkeit dieses Geschehens.

Wenn nun irgendwo im Universum ein Geschehen auftritt, so ist an demselben ein Zweisaches zu unterscheiden: der äußere Verlauf desselben in Raum und Zeit und die innere Gesehmäßigkeit davon.

Die Erkenntnis dieser Gesetymäßigkeit für das menschliche Handeln ist nur ein besonderer Fall des Erkennens. Die von uns über die Natur der Erkenntnis abgeleiteten Anschauungen müssen also auch hier anwendbar sein. Sich als handelnde Persönlichkeit erkennen beißt somit: für sein Handeln die entsprechenden Gesetze, d. h. die sittlichen Begriffe und Ideale als Wiffen zu besitzen. Wenn wir diese Gesetmäßigkeit erkannt haben, dann ist unser Handeln auch unser Werk. Die Gesetmäßigkeit ist dann nicht als etwas gegeben, was außerhalb des Objektes liegt, an dem das Geschehen erscheint, sondern als der Inhalt des in lebendigem Tun begriffenen Objektes selbst. Das Objekt ist in diesem Falle unser eigenes Ich. Hat dies lettere sein Handeln dem Wesen nach wirklich erkennend durchdrungen, dann fühlt es sich zugleich als den Beherrscher desselben. Solange ein solches nicht stattfindet, stehen die Gesetze des Handelns uns als etwas Fremdes gegenüber, sie beherrschen uns; was wir vollbringen, steht unter dem Zwange, den sie auf uns ausüben. Sind sie aus solcher fremden Wesenheit in das ureigene Tun unseres Ich verwandelt, dann hört dieser Zwang auf. Das Zwingende ist unser eigenes Wesen geworden. Die Gesetzmäßigkeit herrscht nicht mehr über uns, sondern in uns über das von unserm Ich ausgehende Geschehen. Die Verwirklichung eines Geschehens ver möge einer außer dem Verwirklicher stehender Gesetymäßigkeit ist ein Akt der Unsreiheit, jene durch den Verwirklicher selbst ein solcher der Freiheit Die Gesetze seines Handelns erkenner heißt sich seiner Freiheit bewußt sein. Der Erkenntnisprozeß ist, nach unseren Ausführungen der Entwicklungsprozeß zur Freiheit.

Nicht alles menschliche Handeln trägt diesen Cha rakter. In vielen Fällen besißen wir die Gesets für unser Handeln nicht als Wissen. Dieser Tei unseres Handelns ist der unsreie Teil unseres Wir kens. Ihm gegenüber steht derjenige, wo wir uns in diese Gesetse vollkommen einleben. Das ist das freie Gebiet. Sosern unser Leben ihm angehört ist es allein als sittliches zu bezeichnen. Die Ver wandlung des ersten Gebietes in ein solches mi dem Charakter des zweiten ist die Aufgabe jede individuellen Entwicklung, wie auch jener der ganzen Menschbeit.

Das wichtigste Problem alles menschlichen Den kens ist das: den Menschen als auf sich selbs gegründete, freie Persönlichkeit zu be greifen.

Philosophisch=Anthroposophischer Verlag

Am Goetheanum, Dornach (Schweiz)

Werke von Dr. Rudolf Steiner

Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? 28.–37. Tausend. br. M. 3,50, geb.	M. 5,-
Die Gebeimwissenschaft im Umriß. 16.—20. Tausend. br. M. 8,—, geb. M. 10,—, Gln.	M. 12,—
Theosophie. Einführung in überfinnliche Welterkenntnis und Menschen bestimmung. 19.—23. Tausend. br. M. 3,50, geb. M. 5,—, Oln.	M. 6,50
Die Philosophie der Freiheit. 10.—19. Tausend. br. M. 4.—, geb.	M. 5,50
Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen	
Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller. 2.—6. Tausend. br. M. 2,50, geb. M. 3,50, Gln.	M. 5,—
Goethe's Weltanschauung. 5.—12. Tausend. br. M. 3,—, geb.	M. 4,—
Die Mystik im Ausgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung. 2.–6. Tausend. br. M. 2,50, geb. 3,50, Gin.	
Von Seelenrätseln. 512. Tausend. br. M. 3, geb.	M. 4,—
Goethes Geiftesart in ibrer Offenbarung durch feinen Fauft und durch das Märchen »Von der Schlange und der Lilie«. 6.—10.Taufend	l. M. 2,—
Ein Weg zur Selbsterkenntnis. In acht Meditationen. 6.—13. Tausend. br.	M. 2,—
Die Schwelle der geistigen Welt. Aphoristische Ausführungen. 6.—10. Tausend. br.	M. 2,—
Die Pforte der Einweihung. Ein Rosenkreuzer-Mysterium. 8.—11. Tausend.	M. 2,50
Die Prüfung der Seele. 5.–9. Tausend. (Fortsetzung [Nachspiel] zu der Pforte der Einweihung)	M. 2,50
Der Hüter der Schwelle. (Fortsetung zu Die Prüfung der Seeles) 5.—9. Tausend.	M. 2,50
Der Seelen Erwachen, Seelische und geistige Vorgänge in szenischen Bildern. 5. – 9. Tausend.	M. 2,50
Die Hufgabe der Geisteswissenschaft u. deren Bau in Dornac 7.—16. Tausend.	ъ. м. 1,—
Goethe als Vater einer neuen Aesthetik. 9.—13. Tausend.	M. 0,60
Reinkarnation und Karma. 11.—15. Tausend.	M. 0,60
Wie Karma wirkt. 9.—13. Tausend.	M. 0,60
Theolophie und gegenwärtige Geiftesftrömungen.	M. 0,60
Das Vaterunser. 15.—19. Tausend.	M. 0,60
Blut ist ein ganz besonderer Saft. 1115. Tausend.	M. 0,60

Haeckel, die Welträtsel und die Theosophie. 69. Tausend.	M. 0,6
Unsere atlantischen Vorfahren. 5.—9. Tausend.	M. 0,6
Weihnacht. Eine Betrachtung aus der Lebensweisheit (Vitaesophia)	•
11.—15. Taufend.	M. 0,6
Das Wesen der Künste. 711. Tausend.	M. 0,6
Der Lehrerkurs am Goetheanum 1921. 1.—5. Taufend. br. M. 3,—, geb. M. 4,—, Gin.	M. 5,5
Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft. 10.—19. Tausend	M. 1,-
Die Kernpunkte der sozialen Frage in den Lebensnotwendikeiten der Gegenwart und Zukunft. 41.—80. Tausend. br. M. 1,50, geb. M. 2,—, Glr	,
In Ausführung der Dreigliederung des fozialen Organismu 1.—10. Taufend. br. M. 1.50, geb. M. 2,—, Glr	1 S. 1. M. 3,5
Die praktische Ausbildung des Denkens. 1115. Tausend. br. M60, geb.	. M. 1,-
Der Impuls zum dreigliedrigen Organismus	M. —,1
Anthropolophischer Seelenkalender. 2. Auflage. Leinen M. 3,—, Leder	м. 6,-
Neu erschienen:	
Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit.	. M. 2,-
Neuauflagen in Vorbereitung:	
Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umris dar- gestellt. 2 Bände.	
Vom Menschenrätsel. Ausgesprochenes und Unausgesprochenes im Denken, Schauen, Sinnen einer Reihe deutscher und österreichischer Persönlichkeiten.	
Das Christentum als mystische Tatsache.	
Werke anderer Autoren	
L. Kolisko: Milzfunktion und Plättchenfrage mit 4 farbigen Tafeln. 1. u. 2. Taulend.	. M. 2,4
L. Kolisko: Physiologischer und physikalischer Nach- weis der Wirklamkeit kleinster Entitäten.	. М. з,-
Marie Steiner: Aphoristisches zur Rezitationskunst.	м. –,:
Dr. Günther Wachsmuth: Die aetherischen Bilde- kräfte in Kosmos, Erde und Mensch. Ein Weg zur Erforschung des Lebendi; en. Mit 53 einfarbigen und 39 mehr- farbigen Abbildungen im Text. 1.—3. Tausend. br. M. 10,—. Hln.	. M. 13,-
v. d. Pals: Auftakte zu eurbytmischen Darstellungen für Klavier. Serie von 16 Auftakten. Die einzelnen Auftakte à	M. 8,. M. —,6
v. d. Pals: Lieder und Chöre mit Klavierbegleitung zu den von Karl Julius Schröer u. a. gesammelten deutschen Weihnachtsspielen.	M. 5,-

		•	
		•	
	•		
			•