

Der phaenomenale Idealismus Berkeley's und Kant's.

In dem Programme vom vorigen Jahre habe ich eine Darstellung des sogenannten Idealismus Berkeley's gegeben und die Missverständnisse zu bekämpfen gesucht, welche jene Lehre von Anfang an gefunden hat. Bei mehreren Punkten zeigte es sich, dass namentlich die Kant'sche Polemik wider Berkeley auf einer missverständlichen Auffassung seiner Lehre beruhte, und ich versprach, davon den Nachweis zu liefern. Dies soll nun in dieser Abhandlung geschehen und zwar in folgender Weise: Ich werde zunächst zur Ergänzung der früheren Darstellung noch auf einige Hauptpunkte hinweisen, woraus die gleiche Grundanschauung Berkeley's und Kant's, was die phaenomenale Natur der Sinnenwelt betrifft, klar hervorgehen wird. Sodann wird eine kritische Darstellung der Polemik, welche Kant gegen den skeptischen wie dogmatischen Idealismus von seinem transcendentalen Idealismus aus erhebt, folgen. Daraus wird man Kant's Missverständnisse der Berkeley'schen Lehre, aber auch wiederum die Uebereinstimmung beider Denker in den Grundprincipien erkennen. Da aber beide, wenn auch von gleichen Principien ausgehend, doch späterhin verschiedene Wege einschlagen, um die Welt der Erscheinungen zu erklären, so liegt es uns ob, genau die Grenze anzugeben, bis zu welcher sie zusammengehen. Dies führt uns dann am Schlusse zu einer Darstellung und Beleuchtung der Hauptdifferenzpunkte zwischen der idealistischen Doctrin Berkeley's und der Kant's. Beide Abhandlungen, die vorigjährige wie die diesjährige, werden, wie ich glaube, das erreichen, dass Berkeley's Lehre und ihr Verhältniss zu Kant's kritischem Idealismus fortan eine richtigere Beurtheilung als bisher finden werden.

Bevor ich zur Sache selbst gehe, möge es mir gestattet sein, noch kurz des Streites über Berkeley's Lehre Erwähnung zu thun, der bis jetzt noch immer fortgedauert hat. Die in der Fichte'schen Zeitschrift B. 57 H. 1 von Collyns Simon gegebene Darstellung der Hauptpunkte derselben und die damit verbundene Polemik gegen Ueberweg und dessen Doctrin hat Ulrici mit einigen Bemerkungen begleitet, in welchen die Behauptung aufgestellt wird, Berkeley's Lehre habe deshalb so wenig Anklang gefunden, weil sie im Grunde nichts vor der „gemeinen Ansichtswiese“ voraus habe. Die Richtigkeit dieser Behauptung bestreitet, wie mir scheint, mit Recht, wenn auch nicht in recht überzeugender Weise R. Hoppe in B. 58 H. 1 derselben Zeitschrift, wogegen sich Ulrici ebendasselbst vertheidigt. Auf die in meinem Programm erwähnte weitere Darstellung der Lehre durch Collyns Simon und auf die Beurtheilung der Ueberweg'schen Kritik in den Anmerkungen zu der Uebersetzung der Princ. d. m. E. durch Hoppe und Schuppe hat Ueberweg in den Philos. Monatsh., B. 5 H. 5 1870 geantwortet. Collyns Simon hatte die Ueberweg'sche Uebersetzung für ungenügend erklärt, eine Behauptung, die Ueberweg mit Recht

als unbegründet zurückweist, indem er zugleich Collyns Simon bemerklich macht, dass dieselbe mit früheren Aeusserungen über seine Uebersetzung im Widerspruch stehe. Das freilich wird man, wie ich glaube, einräumen müssen, dass die Uebersetzung einer philosophischen Doctrin von einem congenialen und mit den darin niedergelegten Anschauungen übereinstimmenden Uebersetzer eine treuere und richtigere Wiedergabe des Ganzen bieten wird, als diejenige, welche von einem Gegner der Lehre mit der ausgesprochenen Absicht unternommen wird, dieselbe in den meisten Punkten einer widerlegenden Kritik zu unterwerfen. In jener Erwiderung wird Schuppe von Ueberweg etwas obenhin behandelt, was denselben veranlasst hat, in den Phil. Heft. B. VI. H. 5 1870/71 Ueberweg in einem höchst gereizten Tone zu antworten. Noch in dem so eben, im Juli, erschienenen Hefte der Ficht. Zeitschrift B. 59 ist von Ueberweg ein kurzes Schlusswort über Berkeley an Collyns Simon; ebendasselbst befindet sich von Hoppe eine „Berichtigung einiger Angaben in Ulrici's Vertheidigung“, der Ulrici eine „Berichtigung der angeblichen Berichtigung“ entgegensetzt. Damit wird nun wohl der Streit einstweilen beendigt sein. Weil in demselben die Angriffe gegen Berkeley meistens an Stellen erfolgten, wo er nicht so leicht oder vielleicht gar nicht anzugreifen ist, so haben auch die Erörterungen für die Verständigung über die dabei in Frage kommenden Probleme so gut wie gar kein Resultat gehabt. — Noch müssen wir aufmerksam machen auf eine ausführliche Analyse und Beurtheilung der Berkeley'schen Schriften und zwar von dem im Titel des Werkes angedeuteten Standpunkt aus durch Baumann. „Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie nach ihrem ganzen Einfluss dargestellt und beurtheilt.“ Berlin 1869. Vergl. B. II. 348—480 über Berkeley. Baumann misst der Berkeley'schen Lehre mit Recht eine grosse Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaften in dem angedeuteten Sinne bei. Er meint, seinen Hauptfeind habe Berkeley in der mathematischen Naturwissenschaft gesehen; darum habe er diese in allen ihren wichtigsten Sätzen bekämpft. „Wegen dieses Kampfes hat Berkeley für unsere Fragen ein so bedeutendes Interesse; denn er hat ihn geführt, zwar vergeblich nach dem, was wir gesehen haben, aber mit nicht geringem Geschick, und nicht, ohne dass ihm die Lehren, die er bestritt, geeignete Angriffspunkte boten.“ S. 480. — Endlich führe ich noch an, dass die seit geraumer Zeit erwartete Gesamtausgabe der Berkeley'schen Schriften von Fraser nunmehr erschienen ist. „G. Berkeley's Works, including unpublished Writings, with Prefaces, Notes etc. Edited by Alexander Fraser. 4 vols. Clarendon Press, London 1871.“

I. Die gleiche idealistische Grundanschauung Berkeley's und Kant's.

Nach Berkeley sind die sogenannten primären Qualitäten der Sinnesobjecte ganz eben so subjectiver Natur wie die secundären Eigenschaften. Die Gegenstände der sinnlichen Anschauung sind Ideen, d. h. Erscheinungen für den wahrnehmenden Geist. Mit dieser Auffassung von der Sinnenwelt stimmt Kant eingeständenermassen vollständig überein. „Dass man unbeschadet der wirklichen Existenz äusserer Dinge von einer Menge ihrer Prädicate sagen könne: sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen und hätten ausser unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist Etwas, was schon lange vor Locke's Zeiten, am meisten aber nach diesen, allgemein angenommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack etc. Dass ich aber noch über diese, aus wichtigen Ursachen, die übrigen Qualitäten der Körper, die man primarias nennt, die Ausdehnung, den Ort und überhaupt den Raum, mit allem, was ihm anhänglich ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt u. s. w.), auch mit zu blossen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen, und so wenig wie der, welcher die Farben nicht

als Eigenschaften, die dem Object an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heissen kann, so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch heissen, bloss deshalb, weil ich finde, dass noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, bloss zu seiner Erscheinung gehören.“ Kant W. Rosenkr. III. 46. Wenn also Kant darin mit Berkeley vollständig übereinstimmt, dass alle sogenannten Eigenschaften körperlicher Dinge Erscheinungen oder unsere Vorstellungen sind, so herrscht auch darin zwischen beiden Uebereinstimmung, dass in den äusseren Erscheinungen nicht etwa wie eine *qualitas occulta* das Ding an sich steckt oder dass denselben eine Substanz zu Grunde liege als das Substrat der Eigenschaften. Denn diese ganze Substanztheorie ist aus einer Anschauung entsprungen, welche der Berkeley'schen wie Kant'schen *Doctrin direct* entgegensteht. So lange man, sagt Berkeley (*Princ. of h. K.* s. 73; vergl. *sect. 17*), die Qualitäten oder *Accidenzen* der Aussendinge unabhängig von unserer Wahrnehmung und realiter existirend annahm, da erschien es nothwendig, irgend ein nicht denkendes Substrat oder eine Substanz vorauszusetzen, worin sie existirten, da man sich nicht denken konnte, dass sie für sich existirten. Allmählich liess man nur noch gewisse Qualitäten an sich bestehen, für die man aber noch immer eines materiellen Trägers bedurfte. Wir, fährt B. fort, sind zu der Einsicht gekommen, dass alle *Accidenzen* nur im wahrnehmenden Geiste existiren, und da bedürfen wir nicht mehr der Annahme einer todten, materiellen Substanz, die als Substrat der Erscheinungen, als Ursache derselben, als Ding an sich undenkbar ist. Während also Berkeley die transcendente Substanz aufhob als eine selbstgemachte Schwierigkeit, erhob Kant den überkommenen Begriff der Substantialität zu einer *Relations-Kategorie*. Sehen wir vorläufig davon ab, ob eine solche Verhältniss-Kategorie nach der idealistischen Erkenntnisstheorie überhaupt möglich ist, so kommt Kant mit Berkeley, wenn es sich um die materielle Substanz handelt, darin überein, dass diese nur als *substantia phaenomenon* zu fassen ist. Dies erklärt Kant ausdrücklich unter andern in der ersten Analogie der Erfahrung. (*K. W. Rosenkr. II. 156*). „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst, und das Wandelbare als dessen bloss Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existirt.“ Dies ist eine Definition der Substantialität vom idealistischen Standpunkte aus, aber kein Grundsatz, daher Kant mit Recht den „Grundsatz der Beharrlichkeit“ in der 2. Ausgabe (*II. 766*) in einen wirklichen Grundsatz verwandelt hat. „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.“ Dass die Kategorie der Substanz in ihrer Anwendung auf die Materie diese nur als Erscheinung begreift, geht ja auch schon daraus hervor, dass alle Kategorien nur mittelst der sinnlichen Anschauungsform der Zeit, mittelst des Zeitschemas, angewendet werden können. „Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit.“ *II. 127.*

Die materielle Substanz besteht bei Kant ebenso wie bei Berkeley aus lauter *Accidenzen*. „Die inneren Bestimmungen einer *substantia phaenomenon* im Raume sind nichts als Verhältnisse, und sie selbst ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen. Die Substanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte, die in demselben wirksam sind, entweder andere dahin zu treiben (*Anziehung*) oder andere vom Eindringen in ihn abzuhalten (*Zurückstossung* und *Undurchdringlichkeit*). Andere Eigenschaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Substanz, die im Raume erscheint, und die wir Materie nennen, ausmachen.“ *II. 218.* „Die Materie ist *substantia phaenomenon*. Was ihr innerlich zukomme, suche ich in allen Theilen des Raumes, den sie einnimmt, und in allen Wirkungen, die sie ausübt, und die freilich nur immer Erscheinungen äusserer Sinne sein können. Ich habe also zwar nichts schlechthin, sondern lauter comparativ Innerliches, das selber wiederum aus äusseren Verhältnissen besteht. Allein

das schlechthin, dem reinen Verstande nach, Innerliche der Materie ist auch eine blosse Grille“ u. s. w. II. 226. Ebenso heisst es in den Proleg. §. 46. III. 102, das Substantiale, was nämlich übrig bleibt, nachdem alle Accidenzen (Prädicate) abgesondert worden, sei eine blosse Idee, wir könnten dasselbe gar nicht erkennen, weil wir Alles nur discursiv d. i. durch Begriffe, mithin auch durch lauter Prädicate, wozu also das absolute Subject jederzeit fehlen müsse, denken. „Daher sind alle realen Eigenschaften, dadurch wir Körper erkennen, lauter Accidenzen, sogar die Undurchdringlichkeit, die man sich immer nur als die Wirkung einer Kraft vorstellen muss, dazu uns das Subject fehlt.“ Diese Stellen mögen genügen, zu zeigen, dass bei Kant die Accidenzen nicht etwas von der Substanz generell Verschiedenes, nichts Ungleichartiges sind, sondern dass das Wandelbare oder Veränderliche nur die Daseinsarten der erscheinenden Substanz selbst sind. In diesem Sinne sagt Kant, II. 160: „Da der Wechsel des Zustandes alles dessen, was sich verändert, nur die Bestimmungen trifft, die aufhören oder auch anheben können, so können wir in einem etwas paradox scheinenden Ausdruck sagen: nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare leidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel, da einige Bestimmungen aufhören und andere anheben.“ Ungeachtet nun bei Kant, wenn von der materiellen Substanz die Rede ist, nirgends ein bestimmtes Verhältniss derselben zu deren Accidenzen angegeben wird und es auch nach der idealistischen Erkenntnistheorie ein solches gar nicht geben kann, so hat Kant in seiner Kategorientafel doch die Substantialität als eine Verhältniss-Kategorie aufgestellt, die sich aus der kategorischen Urtheilsform ergeben und durch das Zeitschema auf die Erscheinungen angewendet werden soll. Kant fühlte den Widerspruch; denn er gesteht selbst ein: „Wenn man dem Realen (der Accidenzen) an der Substanz ein besonderes Dasein beilegt (z. B. der Bewegung, als einem Accidenz der Materie), so nennt man dieses Dasein die Inhaerenz, zum Unterschiede vom Dasein der Substanz, die man Subsistenz nennt. Allein hieraus entspringen viele Missdeutungen, und es ist genauer und richtiger geredet, wenn man das Accidenz nur durch die Art, wie das Dasein einer Substanz positiv bestimmt ist, bezeichnet. Indessen ist es doch, vermöge der Bedingungen des logischen Gebrauches unsers Verstandes unvermeidlich, dasjenige, was im Dasein einer Substanz wechseln kann, indessen dass die Substanz bleibt, gleichsam (?) abzusondern, und in Verhältniss auf das eigentliche Beharrliche und Radicale zu betrachten; daher denn auch diese Kategorie unter dem Titel der Verhältnisse steht, mehr als die Bedingung derselben, als dass sie selbst ein Verhältniss enthielte.“ II. 160.

Mit diesem Eingeständniss hebt Kant, genau genommen, die Substantialität als eine Relations-kategorie auf; es kann auch, wie gesagt, nach der idealistischen Erkenntnistheorie ein solches Verhältniss von Accidenzen und einem denselben zu Grunde liegenden Substrat als materieller Substanz nicht geben. Denn wenn die Sinnesobjecte unsere Vorstellungen sind, so kann in ihnen nur das enthalten sein, was in unsern Vorstellungen ist, und da wissen wir immer nur von einer Summe von Eigenschaften, welche das Ding constituiren; das Innerliche der Erscheinungen des äusseren Sinnes etwa als *qualitas occulta* an sich ist ja nach Kant auch eine blosse Grille. Die Grundsätze, welche Kant aus dieser Kategorie der Substantialität herleitet, beziehen sich auch nur auf die Substanz als Erscheinung, nicht auf die Substantialität als ein Verhältniss innerhalb der materiellen Welt. Und diese Grundsätze, dass die Substanz, d. i. die Materie, ewig beharrt, dass das Quantum derselben weder vermehrt noch vermindert wird, und die damit zusammenhängenden Sätze: „*gigni de nihilo nihil; in nihilum nihil posse reverti*“ sind Wahrheiten, welche sich nach meiner Meinung einfach aus dem Satz des Widerspruchs ergeben. Ueberdies würde ohne das Beharren der Substanz eine Einheit der Erfahrung nicht möglich sein. Die materielle Substanz an sich, als Träger der Eigenschaften der Körper, wie dieser Begriff sich

in der Cartesianischen Schule entwickelt hatte, ist ein hypostasirtes Abstractum, wogegen sich sowohl Berkeley wie Kant wenden. Beide kennen nur Substanzen als die Erscheinungen selber, welche aus lauter sinnlichen Qualitäten bestehen, deren Summe sie bilden. Darum ergibt sich auch bei Kant, nachdem er, ungeachtet seiner Theorie von den Sinnesobjecten als unseren Vorstellungen, dennoch die Substantialität als eine Relationskategorie einmal aufgestellt hatte, wenn es darauf ankommt, unter diese Kategorie mittelst des Zeitschemas Erscheinungen zu subsumiren, ein ziemlich nichtssagendes Resultat. Das Recept nämlich, welches Kant dafür giebt, lautet: wenn ich unter die Kategorie der Substanz den Begriff eines Körpers bringe, so wird bestimmt, dass seine empirische Anschauung in der Erfahrung immer nur als Subject, niemals als blosses Prädicat betrachtet werden dürfe. Daher erläutert Erdmann, *Gesch. d. Phil.* II. 332, die Anwendung der Substantialitäts-Kategorie durch ein Beispiel von Meerwasser und Wellen. Das erstere müssen wir als Substanz, die letzteren als Accidentien ansehen, und nicht umgekehrt. Ebenso sagt Kant selbst, durch diese Kategorie würde das Verhältniss der beiden Begriffe im Urtheil, z. B. der Stein ist hart, als im Object bestimmt gedacht. Das kommt denn schliesslich auf das hinaus, was wir im gewöhnlichen Leben das Ding mit seinen Eigenschaften nennen, wie denn auch Schopenhauer *W. a. W. u. V.* I. 581 richtig sagt: „Substanz und Accidenz gehören der anschaulichen Welt und ihrer Apprehension im Verstande an, finden sich daselbst aber nur als identisch mit Materie und Form oder Qualität.“ Im Grunde ist die Substantialitäts-Kategorie nur eine versteckte Causalitäts-Kategorie. Kant selbst verwandelt sie darin, so dass sie ganz überflüssig wird, weshalb auch Schopenhauer nur diese eine Relations-Kategorie gelten lässt. Kant sagt, die Substanz schiene sich besser und leichter durch Handlung zu offenbaren. „Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz, und in dieser allein muss der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erscheinungen gesucht werden.“ „Handlung bedeutet schon das Verhältniss des Subjects der Causalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succession nach bezeichnet: so ist das letzte Subject desselben das Beharrliche, als das Substratum alles Wechselnden, d. i. die Substanz.“ „Dass das erste Subject der Causalität alles Entstehens und Vergehens selbst nicht (im Felde der Erscheinungen) entstehen und vergehen könne, ist ein sicherer Schluss, der auf empirische Nothwendigkeit und Beharrlichkeit im Dasein, mithin auf den Begriff einer Substanz als Erscheinung, ausläuft.“ II. 173—174. So sehen wir, wie die Inhaerenz in Dependenz oder Consequenz zerflossen ist. Das Substrat der Erscheinungen ist die ursächliche Kraft, die ebenso wie der Stoff beharrt.

Substanzen sind die Sinnesobjecte, die realen Dinge im Raume als Erscheinungen, welche wieder aus einer Summe erscheinender Qualitäten bestehen. So lehrt Berkeley sowohl wie Kant, und beide leugnen eine unabhängig vom Geiste existirende Materie an sich. Das Sein der Dinge ist ihr Wahrgenommenwerden: esse = percipi. Diesen viel angefochtenen Satz hat Kant fast mit denselben Worten: „Alle äussere Wahrnehmung [beweist unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder] ist vielmehr das Wirkliche selbst.“ II. 300. „Die Wirklichkeit im Raume, als einer blossen Vorstellung, ist nichts anderes als die Wahrnehmung selbst.“ Ebendas. „Uns ist wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu anderen möglichen Wahrnehmungen. Denn an sich selbst sind die Erscheinungen, als blosse Vorstellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts anderes ist, als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung, d. i. Erscheinung. Vor der Wahrnehmung einer empirischen Vorstellung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, dass wir im Fortgange der Erfahrung auf eine solche Wahrnehmung treffen müssen, oder es hat gar keine Bedeutung.“ II. 390. „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.“

II. 183. Und ebenso: „Was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich.“ II. 301. „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.“ Ganz ebenso wie Kant hier das Gebiet des Wirklichen und Möglichen, was die Erscheinungswelt betrifft, begrenzt, thut dies auch Berkeley. Denn nach ihm ist keineswegs nur das unmittelbar Wahrgenommene wirklich, sondern auch das mittelbar aus Wahrnehmungen Erschlossene. Wollte man mir, äussert sich Berkeley, den Einwurf machen, dass nach meiner Theorie die Bewegung der Erde nicht möglich sei, so müsste ich denselben als ein Missverständniss meiner Lehre zurückweisen. Die Astronomen, sagt er, haben aus bestimmten Beobachtungen und Berechnungen den Schluss gemacht, dass sich die Erde bewege. Nun würden wir auch wirklich diese Bewegung unmittelbar wahrnehmen, wenn es möglich wäre, dass wir in einer bestimmten Stellung und Entfernung von Erde und Sonne wären, von der aus wir die Erde unter den übrigen Planeten sich bewegen sehen könnten. Sect. 58. 59. Ebenso heisst es Dial. II. 277: „Dass von einer Ursache, Wirkung, Thätigkeit, Zeichen oder sonst einem Umstande vernünftigerweise auf das Dasein eines nicht unmittelbar wahrgenommenen Dinges geschlossen werden kann, und dass es absurd wäre für Jemand, gegen die Existenz eines Dinges zu streiten, weil er keine directe und positive Kunde davon hat, das versteht sich von selbst.“ Ganz dem entsprechend äussert sich auch Kant noch an einer Stelle: „Es sind die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben und existiren ausser derselben gar nicht. Dass es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muss allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel, dass wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten.“ II. 389. 390. „Es ist im Ausgange ganz einerlei, ob ich sage, ich könne im empirischen Fortgange im Raume auf Sterne treffen, die hundertmal weiter entfernt sind, als die äussersten, die ich sehe: oder ob ich sage, es sind vielleicht deren im Weltraum anzutreffen, wenn sie gleich niemals ein Mensch wahrgenommen hat, oder wahrnehmen wird; denn wenn sie gleich als Dinge an sich selbst, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, überhaupt gegeben wären, so sind sie doch für mich nichts, mithin keine Gegenstände, als so ferne sie in der Reihe des empirischen Regressus enthalten sind.“ II. 392. Ich füge nun noch hinzu, dass beide Denker sich in ähnlicher Weise dagegen verwahren, dass man das, was sie Erscheinungen, Phaenomena, nennen, die wirklichen realen Dinge im Raume, als Schein auffasse. Kant erklärt, Erscheinung und Schein dürfe nicht für einerlei gehalten werden. „Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, so ferne er angeschaut wird, sondern im Urtheil über denselben, so ferne er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen: dass die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrthum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letzteren, nur im Urtheile, d. i. nur im Verhältniss des Gegenstandes zu unserm Verstande anzutreffen.“ II. 238—239. „Den Gang der Planeten stellen uns die Sinne bald rechtläufig, bald rückläufig vor, und hierin ist weder Falschheit noch Wahrheit, weil, so lange man sich bescheidet, dass dieses vorerst nur Erscheinung ist, man über die objective Beschaffenheit ihrer Bewegung noch gar nicht urtheilt. Weil aber, wenn der Verstand nicht wohl darauf Acht hat, zu verhüten, dass diese subjective Vorstellungsart für objectiv gehalten werde, leichtlich ein falsches Urtheil entspringen kann, so sagt man: sie scheinen zurückzugehen; allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne, sondern des Verstandes, dem es allein zukommt, aus der Erscheinung ein objectives Urtheil zu fällen.“ Proleg. III. 48. Ganz ähnlich sagt Berkeley, Dial. III. 291, in den unmittelbaren, actuellen sinnlichen Wahrnehmungen läge keine Täuschung, sondern in den Schlüssen, welche wir von den gegenwärtigen Perceptionen machen,

also im verkehrten Urtheil (wrong judgment). Er führt das Beispiel an von dem Ruder, das Jemand im Wasser gebrochen sieht. „Thus, in the case of the oar, what he immediately perceives by sight, is certainly crooked, and so far he is in the right; but if he thence conclude, that, upon taking the oar out of the water, he shall perceive the same crookedness, or that it would affect his touch, as crooked things are wont to do, in that he is mistaken.“ Dass nach der der idealistischen Theorie entgegengesetzten Annahme von wirklichen an den Dingen haftenden Qualitäten an sich die Consequenz sich ergebe, dass die ganze Sinnenwelt in Schein verwandelt werde, darauf weisen mehrfach beide Denker hin.

Nach dem Bisherigen kann kein Zweifel mehr darüber sein, dass Berkeley und Kant von der gleichen Grundanschauung hinsichtlich der phaenomenalen Natur der Körperwelt ausgehen. Dies haben allerdings nur wenige anerkannt, ausser Kuno Fischer aber als gewichtige Autorität Schopenhauer. „Die Welt ist Vorstellung. Neu ist diese Wahrheit keineswegs. Sie lag schon in den skeptischen Betrachtungen, von welchen Kartesius ausging. Berkeley aber war der erste, welcher sie entschieden aussprach: er hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst um die Philosophie erworben.“ W. a. W. u. V. I. 4. „Jenen wichtigen Satz („kein Object ohne Subject“) hatte bereits Berkeley, gegen dessen Verdienst Kant nicht gerecht ist, zum Grundstein seiner Philosophie gemacht und dadurch sich ein unsterbliches Andenken gestiftet, obwohl er selbst nicht die gehörigen Folgerungen aus jenem Satze zog und sodann theils nicht verstanden, theils nicht genugsam beachtet wurde.“ Ebend. 514. „Kant hat mit eben der Entschiedenheit (in der I. Aufl.) wie Berkeley und ich, die in Raum und Zeit vorliegende Aussenwelt für blosse Vorstellung des sie erkennenden Subjects erklärt.“ 515. — Wenn nun gleichwohl Kant sich in einen entschiedenen Gegensatz zu Berkeley stellt, so kann das nur aus einer missverständlichen Auffassung seiner Lehre hervorgegangen sein, wie ich jetzt nachweisen werde. Da er aber den Idealismus, wie er seit Descartes sich bildete, überhaupt bekämpft, so müssen wir seine ganze Polemik darüber einer Kritik unterziehen.

II. Kant's Polemik wider den sogenannten skeptischen und dogmatischen Idealismus.

Nach der gewöhnlichen dogmatischen Anschauung, welche Kant (II, 310) treffend bestimmt, sind die Dinge ausser uns „wahrhafte unabhängig von uns bestehende Gegenstände.“ Die äusseren Erscheinungen werden nicht als Vorstellungen zum Subject gezählt, sondern sie werden, so wie die sinnliche Anschauung sie uns liefert, ausser uns als Objecte versetzt und von dem denkenden Subject gänzlich abgetrennt. Die Vorstellungen von diesen Objecten sind Wirkungen in uns und zwar im Verhältniss der Originale zu deren Copien. Diese Theorie führt gradeswegs zum Skepticismus, zum Zweifel, ob wirklich Dinge ausser uns existiren oder ob nicht die ganze äussere Erscheinungswelt lauter Schein oder ein Traum sei. Diese Zweifel erhob Descartes, freilich, um sie hinterher in seiner Weise zu lösen. Vergl. Progr. S. 30. Die Descartes'sche Lösung genügt nicht; die Zweifel kehren wieder, so lange man dieselben dogmatischen Voraussetzungen von den Aussendungen behält. So lange man, sagt Berkeley, annahm, dass reale Dinge ausserhalb des Geistes wären, und dass ihre Kenntniss nur insoweit wirklich sei, als sie den wirklichen Dingen conform wäre, so konnte man nicht gewiss sein, ob man überhaupt irgend eine wirkliche Erkenntniss von ihnen besitze. Denn wie kann man die Uebereinstimmung wissen? Sect. 86. Und ferner in offenbarem Hinblick auf Descartes sagt er ganz ähnlich wie Kant: „So lange wir undenkenden Dingen eine reale Existenz zuschreiben, welche von ihrem Wahrgenommenwerden verschieden ist, ist es

uns nicht bloß unmöglich, mit Evidenz die Natur irgend eines wirklichen, undenkenden Seienden zu erkennen, sondern sogar, dass es existire. Daher kommt es, dass wir Philosophen ihren Sinnen misstrauen und an dem Dasein von Himmel und Erde, von jeglichem Ding, das sie sehen und fühlen, ja an ihrem eigenen Körper zweifeln sehen. Und nach all' ihrer mühevollen Gedankenarbeit sind sie gezwungen, einzugestehen, dass wir zu gar keiner an sich evidenten, durch Beweise gesicherten Erkenntniß sinnfälliger Dinge gelangen können.“ Sect. 88. Diesem skeptischen Idealismus machte der phaenomenale Idealismus ein Ende. Es ist eins der Hauptziele, welche Berkeley verfolgt, jene skeptische Anschauungsweise durch eine gesunde Theorie zu beseitigen, und er sucht dies, wie wir gesehen haben, dadurch zu erreichen, dass er einmal das Ungereimte nachweist, welches in der Annahme liegt, dass wir die Ursachen unserer Vorstellungen empfinden und wahrnehmen, und dann durch den Nachweis, dass die Dinge oder ihre Qualitäten nur im wahrnehmenden Geiste existiren, dass Idee und Sinnesobject identisch ist, dass wir also von den Dingen ausser uns eine eben so unmittelbare Gewissheit haben, wie von unserem eigenen Ich, dass es also eines Schlusses auf die Realität der Aussendinge gar nicht bedarf; gerade diese mittelbare Gewissheit ist die Quelle alles Skepticismus. „I do assert, that I am as certain as of my own being, that there are bodies, or corporeal substances.“ Dial. III. „Away, then, with all that skepticism, all those ridiculous philosophical doubts. What a jest is it for a philosopher to question the existence of sensible things, till he has it proved to him from the veracity of God; or to pretend our knowledge in this point falls short of intuition or demonstration? I might as well doubt of my own being, as of the being of those things I actually see and feel.“ Dial. III. Ganz ebenso wie Berkeley stellt Kant seinen transcendentalen Idealismus dem skeptischen des Descartes gegenüber. Die transcendentale Aesthetik lehrt die Idealität von Raum und Zeit; beide existiren nicht unabhängig von unserer sinnlichen Anschauung, deren Formen sie vielmehr sind, sind also nichts, wenn wir von dieser abstrahiren. Also sind auch die Dinge im Raume nicht unabhängig von unserer Vorstellung, sind Erscheinungen. Indem nun Kant, ganz wie Berkeley, durch diese Doctrin den vulgären Idealismus widerlegt zu haben überzeugt war, fühlte er das Bedürfniss, um allen Verwechslungen seines Idealismus mit jenem vorzubeugen, beide genau zu unterscheiden, wozu sich ihm in der Kr. d. r. V. und den Prolegg. mehrfach Gelegenheit bot. Nun ist namentlich von Erdmann, Gesch. d. Phil. II. 336, die Ansicht aufgestellt, Kant habe schon in der 1. Ausgabe der Krit. d. r. V. nicht nur den Idealismus des Descartes, sondern auch Berkeley's energisch bekämpft. Ich glaube nachweisen zu können, dass das nicht der Fall ist, sondern dass Kant's Polemik gegen Berkeley erst in den Prolegg. beginnt, und zwar gegen den von ihm missverständlich aufgefassten Berkeley. Es werden sich bei der ganzen Polemik Kant's gegen den vulgären Idealismus zugleich einige Anhaltspunkte nebenbei ergeben für die Beurtheilung des Verhältnisses der 1. Ausgabe zur 2. der K. d. r. V. In der 1. Ausgabe präcisirt Kant seine idealistische Theorie von der Sinnenwelt Descartes gegenüber in den Bemerkungen zum 4. Paralogismus und dann bei der Auflösung der Antinomien durch seinen kritischen Idealismus. Was ist nun in dem sogenannten Paralogismus der Idealität oder des äusseren Verhältnisses enthalten? Der skeptische Idealismus Descartes' ist in demselben in syllogistische Form gebracht.

Major. Dasjenige, auf dessen Dasein, nur als einer Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen, geschlossen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Existenz.

Minor. Nun sind alle Erscheinungen von der Art, dass ihr Dasein nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern auf sie, als die Ursache gegebener Wahrnehmungen, allein geschlossen werden kann.

Conclusio. Also ist das Dasein aller Gegenstände äusserer Sinne zweifelhaft.

Diesem Idealismus liegt die Anschauung zu Grunde, dass die Gegenstände des äusseren Sinnes unabhängig von unseren sinnlichen Anschauungsformen existiren. Da nun unmittelbar nur dasjenige wahrgenommen werden kann, was in mir ist, so sind nach jenem Standpunkt die Dinge nur mittelbar zu erkennen, indem ich dieselben als äussere Ursachen zu meinen Wahrnehmungen hinzudenken und aus diesen also ihr Dasein erschliessen muss. Daher ist die Existenz äusserer Dinge ungewiss; gewiss ist nur, dass Ich, das denkende Wesen, bin. Die Ungewissheit entsteht aber daher, dass ich von der Wirkung, d. i. der Vorstellung in mir auf etwas Anderes als die Ursache schliessen muss, und dass es mithin, da eine Wirkung verschiedene Ursachen haben kann, zweifelhaft bleibt, ob diese ausser mir oder in mir sind, ob also die äusseren Gegenstände wirklich ausser mir existiren in der Qualität, wie ich sie wahrnehme, oder ob alle äussere Wahrnehmung nicht ein blosses Spiel meines Vorstellungsvermögen sei. „Unter einem Idealisten muss man also nicht denjenigen verstehen, der das Dasein äusserer Gegenstände der Sinne leugnet, sondern der nur nicht einräumt, dass es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde, daraus aber schliesst, dass wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals vollständig gewiss werden können.“ II. 295. Wir sehen also, dass Kant unter Idealismus hier den nach seiner Meinung zuerst von Descartes erhobenen skeptischen Idealismus vor Augen hat. Diese Doctrin ist ein Realismus, aber ein transcendentaler, weil er Zeit und Raum als etwas vorstellt, was unabhängig von unserer Vorstellung existirt, mithin äussere Erscheinungen als Dinge an sich ansieht, die von unserer sinnlichen Anschauungsform unabhängig existiren und nach reinen Verstandesbegriffen ausser uns sind, wie z. B. die Substanz an sich. Dass diese Lehre, so sehr sie sich das Ansehen einer realistischen giebt, in Skepticismus ausläuft, liegt auf der Hand. Denn wenn äussere Erscheinungen selbstständige, von unserem Bewusstsein unabhängige Dinge sind, dann können wir noch lange nicht gewiss sein, dass, wenn die Vorstellung existirt, auch der ihr correspondirende Gegenstand existirt. „Es ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir bei dieser Annahme zur Erkenntniss der Wirklichkeit derselben ausser uns kommen sollen, indem wir uns bloss auf die Vorstellung stützen, die in uns ist. Denn man kann doch ausser sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewusstsein liefert daher nichts, als lediglich unsere eigenen Bestimmungen.“ II. 302. Es sind dies alles dieselben Einwürfe, welche auch Berkeley gegen jene Hypothese macht.

Diesem skeptischen Idealismus stellt Kant seinen transcendentalen Idealismus aller Erscheinungen entgegen als „den Lehrbegriff, nach welchem wir diese insgesamt als blosse Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und dem gemäss Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen, oder Bedingungen der Objecte, als Dinge an sich selbst sind.“ II. 295. Mit dieser Lehre ist der skeptische Idealismus widerlegt und dem Zweifel ein Ende gemacht. Die Gewissheit des Daseins äusserer Dinge hat Kant von seinem idealistischen Standpunkte aus in der I. Ausgabe am klarsten und consequentesten erwiesen. Es heisst: „Bei unserem Lehrbegriff fällt alle Bedenklichkeit weg, das Dasein der Materie ebenso auf das Zeugniss unseres blossen Selbstbewusstseins anzunehmen und dadurch für bewiesen zu erachten, wie das Dasein meiner selbst als eines denkenden Wesens; denn ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewusst; also existiren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe. Nun sind aber äussere Gegenstände (die Körper) blosse Erscheinungen, mithin auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind. Also existiren ebensowohl äussere Dinge, als ich selbst existire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniss meines Selbstbewusstseins, nur mit dem Unterschiede, dass die Vorstellung

meines Selbst, als des denkenden Subjects, bloß auf den inneren, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äusseren Sinn bezogen werden. Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände eben so wenig nöthig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes (meiner Gedanken), denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist.“ II. 296—297. Die Begründung dieser Lehre ist eben eine der Hauptaufgaben der Krit. d. r. V. Die Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Erdichtung, Schein und Traum unterliegt bestimmten Kriterien, worin die dogmatische Erkenntnistheorie vor dem Criticismus nichts voraus hat. Die Materie der Erscheinung ist nach dem transcendentalen Idealismus realiter vorhanden und unmittelbar gewiss; es kann diese Lehre also mit vollem Recht Anspruch machen auf die Bezeichnung eines empirischen Realismus. Dies macht Kant im Voraus allen denen gegenüber geltend, welche etwa missverständlich ihm vorwerfen möchten, er leugne die Materie und seine Lehre sei ein Monismus, der nur Geister und deren Bestimmungen anerkenne, oder er mache die Materie zum blossen Schein, was bis auf den heutigen Tag sowohl von Berkeley als von Kant geglaubt wird. Dem gegenüber erklärt Kant seine Lehre auch als Dualismus; es giebt Geister und Materie, letztere zwar nicht in dem Sinne des vulgären Dualismus als transcendente Materie, sondern als phaenomenale Substanz. Ganz auf demselben Standpunkt stand in dieser Rücksicht Berkeley, und ganz ebenso hatte er den idealistischen Skepticismus widerlegt.

Am Ende der Kritik des 4. Paralogismus, nachdem also Kant immer nur Descartes vor Augen gehabt hat, kommt mit einem Male folgende Bemerkung: „Der dogmatische Idealist würde derjenige sein, der das Dasein der Materie leugnet, der skeptische, der sie bezweifelt, weil er sie für unerweislich hält. Der erstere kann es nur darum sein, weil er in der Möglichkeit einer Materie überhaupt Widersprüche zu finden glaubt, und mit diesem haben wir es jetzt noch nicht zu thun. Der folgende Abschnitt von dialektischen Schlüssen, der die Vernunft in ihrem inneren Streite, in Ansehung der Begriffe, die sie sich von der Möglichkeit dessen, was in den Zusammenhang der Erfahrung gehört, vorstellt, wird auch dieser Schwierigkeit abhelfen.“ II. 301. Mag nun bei diesem dogmatischen Idealismus Kant an Berkeley gedacht haben oder nicht, es ist dies die Lehre, welche er in den Prolegg. und in der 2. Ausgabe, von Berkeley ausgehend, bekämpft. Wenn also nach Kant's eigenen Versicherungen in der 1. Ausgabe dieser Idealismus erst bei den Antinomien widerlegt werden soll, so geht daraus schon hervor, wie Unrecht Erdmann hat, wenn er in seiner Geschichte der Philos. II. 336 Kant schon vorher in der 1. Ausgabe eine energische Polemik gegen Berkeley eröffnen lässt. „Man vergisst — —, dass auch in der ersten Auflage sich Kant sehr entschieden gegen Berkeley ausgesprochen hatte, in dem Abschnitte von der Unterscheidung aller Gegenstände in Phaenomena und Noumena.“ Dies steht mit den vorhin angeführten Aeusserungen Kant's selbst in geradem Widerspruch. Es ist auch in der That in dem von Erdmann angeführten Abschnitt der Kr. d. r. V. weder direct noch indirect eine entschiedene Polemik gegen Berkeley enthalten. Sehen wir aber nun zu, inwiefern Kant seinem Versprechen nachgekommen ist, nämlich 1) die Widersprüche zu heben, welche der dogmatische Idealismus in der Materie fand, und 2) die Leugnung der Existenz der Materie zu widerlegen, und zwar in den dialektischen Schlüssen der Vernunft. Die Antinomien enthalten die Sätze der alten Metaphysik, der dogmatischen, vorkritischen Philosophie. In der Thesis sind die Sätze des unkritischen, dogmatischen Idealismus, in der Antithesis die des unkritischen, dogmatischen Empirismus. Beider Behauptungen stützen sich auf eine Erkenntnistheorie, welche die Welt der Erscheinungen als unabhängig von unseren Vorstellungen fasst; aber die Doctrin der Thesis ruht mehr auf der idealistischen Voraussetzung, dass nur im reinen

Verstande Wahrheit ist, dass aber die Sinne diese reine Quelle der Wahrheit trüben. Die Lehren in der Antithesis dagegen bleiben innerhalb der Welt der Erscheinungen; aber indem der Empirismus dasjenige ohne Weiteres verneint, was über der Sphäre seiner anschauenden Erkenntniss liegt, wird er dogmatisch und verfällt in denselben Fehler wie die Doctrin der Thesis. Die Lösung dieser Antinomien kann nach Kant nur der kritische Idealismus geben, der nicht transcendent, sondern immanent ist. Wir haben von den Antinomien für unseren Zweck nur die zweite zu berücksichtigen, worin die Antithetik der Vernunft in Bezug auf die materielle Substanz an sich enthalten ist. Denn wenn irgendwo, so müssen hier die Widersprüche zur Sprache kommen, welche, wie Kant sagt, der dogmatische Idealist in der Materie findet, deren Dasein er deshalb leugnet. Die Thesis enthält den Satz: „Die Materie ist einfache Substanz und alle Zusammensetzung ist nur ein äusserer Zustand derselben.“ Die Antithesis erklärt dagegen: „Die Materie besteht nur aus zusammengesetzten Theilen und es giebt in ihr nichts Einfaches.“ Da nun die Antithetik der Vernunft durch das Streben derselben nach Totalität in der Synthesis der Erscheinungen entsteht, indem sie, wenn sie die Behauptung aufstellt, es liege eine einfache Substanz den materiellen Erscheinungen zu Grunde, die nicht mehr theilbar sei, sofort den Widerspruch hervorruft, es sei dies in der Erfahrung nicht nachweisbar, es gebe nur Zusammengesetztes, die Materie sei unendlich theilbar: so sehen wir, dass in diesen Behauptungen der Antithesis das Problem von der unendlichen Theilbarkeit der Materie, dem unendlich Kleinen enthalten ist. Beide Aussagen nun, es gebe einfache Wesen als das Substrat der Materie, und das Gegentheil, es gebe nicht solche, sondern die Materie sei in's Unendliche theilbar, sind dogmatisch, und also unberechtigt. Der transcendente Idealismus giebt nun den Schlüssel zur Auflösung dieser kosmologischen Dialektik. II. 388. Nach dieser Lehre ist die Materie *substantia phaenomenon*; Alles, was im Raume und in der Zeit angeschaut wird, mithin alle Gegenstände einer nur möglichen Erfahrung, sind nichts als Erscheinungen, die so, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen ausser unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Das, was in der Erfahrung Substanz heisst, ist nicht absolutes Subject, sondern beharrliches Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anschauung, in der überall nichts Unbedingtes und mithin auch nichts Einfaches angetroffen wird. II. 414. Ebenso ist es gar keine Sache der Erfahrung, wie weit sich die transcendente Theilung einer Erscheinung überhaupt erstrecke, sondern es ist ein Principium der Vernunft, den empirischen Regressus in der Decomposition des Ausgedehnten, der Natur dieser Erscheinung gemäss, niemals für schlechthin vollendet zu halten. Es ist also keineswegs erlaubt, von einem solchen Ganzen, das in's Unendliche theilbar ist, zu sagen, es bestehe aus unendlich vielen Theilen. II. 415. 412.

Die Widersprüche, welche in der Materie liegen, sind nur in der transcendenten Materie enthalten, und darin fand Berkeley sie auch und löst sie von seinem Standpunkt aus, indem er nachweist, dass sie nach seiner Doctrin gar nicht vorhanden, sondern selbstgemachte Schwierigkeiten der Philosophen sind. Nachdem er, sect. 9, den Begriff der Materie, wie ihn die bisherige Philosophie aufgefasst, angegeben hat, nämlich als träge Substanz, in welcher Ausdehnung, Gestalt, Bewegung u. s. w. realiter existiren, unabhängig vom percipirenden Geiste, sagt er: „hence it is plain that the very notion of what is called matter or corporeal substance, involves a contradiction in it; und ferner, sect. 124: „Nothing can be plainer to me, than that the extensions I have in view, are no other than my own ideas, and it is no less plain, that I cannot resolve any one of my ideas into an infinite number of other ideas, that is, that they are not infinitely divisible. If by finite extension be meant something

distinct from a finite idea, I declare I do not know what that is, and so cannot affirm or deny any thing of it. But if the terms extension, parts &c. are taken in any sense conceivable, i. e. for ideas; then to say, a finite quantity or extension consists of parts infinite in number, is so manifest and glaring a contradiction, that every one at first sight acknowledges it to be so."

Man hätte nun bei der obigen Erörterung Kant's von den Widersprüchen, welche von der dogmatischen Philosophie in der Materie gefunden werden, erwarten sollen, dass er den dogmatischen Idealismus, der ja nach seiner Aeußerung sie gleichfalls in der Materie findet und das Dasein derselben deshalb leugnet, widerlegen würde. Aber wenn er auch die Widersprüche hebt, von einer Widerlegung des die Materie leugnenden Idealismus ist gerade bei dieser Gelegenheit nirgendwo die Rede. Dagegen war Kant allerdings schon früher im 6. Abschnitte der Antinomien, wo von dem transcendentalen Idealismus, als dem „Schlüssel zur Auflösung der reinen kosmologischen Dialektik“ die Rede ist, wieder auf die Unterscheidung seiner Lehre von dem vulgären Idealismus zurückgekommen, und er verwahrt sich auf's neue vor einer Verwechslung beider. „Man würde uns Unrecht thun, wenn man uns den schon längst so verschrieenen empirischen Idealismus zumuthen wollte, der, indem er die eigene Wirklichkeit des Raumes annimmt, das Dasein der ausgedehnten Wesen in demselben leugnet, wenigstens zweifelhaft findet, und zwischen Traum und Wahrheit in diesem Stücke keinen genugsam erweislichen Unterschied einräumt. Was die Erscheinungen des inneren Sinnes in der Zeit betrifft, an denen, als wirklichen Dingen, findet er keine Schwierigkeit, ja, er behauptet sogar, dass diese innere Erfahrung das wirkliche Dasein ihres Objects (an sich selbst), (mit aller dieser Zeitbestimmung) einzig und allein hinreichend beweise.“ II, 388. Aus diesen Worten Kant's ersieht man, dass er eigentlich auch hier den Cartesianischen Idealismus vor Augen hat, dass ferner jene frühere Unterscheidung zwischen dem skeptischen und dogmatischen Idealismus hier aufgegeben ist, und dass beide vereinigt werden. Kant hat also sein Wort, näher auf den dogmatischen Idealismus in den dialektischen Schlüssen einzugehen, nirgendwo gelöst. Im Grunde hatte es auch mit der ganzen Unterscheidung und der damit verknüpften Verheissung nichts auf sich. Denn hatte er den skeptischen Idealismus dadurch widerlegt, dass er nachwies, nach seiner Theorie seien wir uns eben so unmittelbar des Daseins einer Körperwelt bewusst, als der Existenz unseres denkenden Selbst, so war auch eben so gut dadurch eine Doctrin widerlegt, welche das Vorhandensein einer materiellen Welt leugnete.

Das bisher gewonnene Resultat ist also folgendes: Kant polemisiert in der ersten Auflage d. K. d. r. V. immer nur gegen den sogenannten skeptischen Idealismus des Descartes; von einer Polemik gegen Berkeley ist nirgend die Rede; dachte er bei der kurzen Erwähnung des von ihm sogenannten dogmatischen Idealismus an Berkeley, so war die Auffassung seiner Lehre eine missverständliche. Denn was die Hauptpunkte des phaenomenalen Idealismus betrifft, so steht Kant mit Berkeley auf gleichem Standpunkt. Durch Beider Lehre in dieser Beziehung war der Dogmatiker der Vernunft gerichtet mit seinen Fehlschlüssen und Widersprüchen, die aus der Auffassung der Erscheinungen als Dinge an sich hervorgingen; der Skepticismus war widerlegt durch den Nachweis, dass wir uns des Daseins der Sinnesobjecte im Raum unmittelbar bewusst sind; der Materialismus war zurückgewiesen, indem ihm die Abhängigkeit der materiellen Welt vom Geiste dargethan wird, was Kant am stärksten aussprach in den bekannten Worten: „Denn weit gefehlt, dass nach demselben (nämlich dem Kant. Idealismus) einige Furcht übrig bliebe, dass, wenn man die Materie wegnähme, dadurch alles Denken und selbst die Existenz denkender Wesen aufgehoben werden würde, so wird vielmehr klar gezeigt, dass, wenn ich das denkende Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muss, als die nichts ist, als die Er-

scheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art Vorstellung desselben.“ II. 306. Man darf also auch den Satz: „kein Object ohne Subject“, nicht umkehren in den Satz: „kein Subject ohne Object.“ Diese ganze Widerlegung der alten Metaphysik, was die Welt der Erscheinungen im Raume betrifft, hatten beide, Berkeley und Kant, methodisch streng bewerkstelligt, Kant mit einer „glänzenden Trockenheit“ der Sprache, Berkeley in einer leichten und anmuthigen Form.

Wir gehen zu den Prolegomena über. Erst in dieser Schrift wehrt sich Kant energisch gegen die Behauptung, als sei seine Lehre auf Berkeley's Idealismus gegründet. Dies war in der bekannten Garve-Feder'schen Recension geschehen, oder vielmehr in der ziemlich unbedeutenden ersten Anzeige der Kr. d. r. V. Der transcendente Idealismus war darin gefasst als „höherer Idealismus“, was Kant zu der sarkastischen Bemerkung Veranlassung gab: „Bei Leibe nicht der höhere. Hohe Thürme und die ihnen ähnlichen metaphysisch grossen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung.“ Prolegg. II. 153. Es ist nun seltsam genug, dass jener Recensent, der die Aehnlichkeit der Grundanschauung Berkeley's und Kant's hervorhob, zwar ganz Recht hat, wie wir jetzt urtheilen, aber ohne es zu wissen, da er unzweifelhaft von einer missverständlichen Auffassung Berkeley's ausging und diese in Kant wiederfand, und schliesslich doch nur sagen wollte, Kant leugne ebensowohl wie Berkeley die Dinge ausser uns.

Zunächst kommt Kant auf den „verschrieenen“ Idealismus zurück in der 2. Anmerk. zur Beantwortung der Frage: „Wie ist reine Mathematik möglich?“ Kant erklärt hier, dass seine Lehre von den äusseren Gegenständen der Sinneswelt gerade das Gegentheil sei von dem Idealismus, der in der Behauptung bestehe, „dass es keine anderen als denkenden Wesen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glaubten, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein ausserhalb dieser befindlicher Gegenstand correspondirte.“ III. 45. „Die Existenz der Dinge hebt der wirkliche Idealismus auf“, sagt Kant, „mein idealistischer Lehrbegriff lässt dieselbe vollständig bestehen.“ Hier also hat Kant jenen angeblichen „dogmatischen“ Idealismus vor Augen, der die Existenz der Materie leugnet. III. 47. Gleich darauf protestirt er „wider alle Zumuthung eines Idealism“, und jetzt erst erwähnt er zum ersten Male Berkeley's. „Denn dass ich selbst dieser meiner Theorie den Namen eines transcendenten Idealismus gegeben habe, kann Keinen berechtigen, ihn mit dem empirischen Idealismus des Cartes (wiewohl dieser nur eine Aufgabe war, wegen deren Unauflöslichkeit es, nach Carte's Meinung, Jedermann freistand, die Existenz der körperlichen Welt zu verneinen) oder mit dem mystischen und schwärmerischen des Berkeley (wiewider und andere ähnliche Hirngespinnste unsere Kritik vielmehr das eigentliche Gegenmittel enthält) zu verwechseln.“ III. 51. Beiläufig gesagt, scheint mir in der Aeusserung Kant's über Descartes ein Irrthum zu liegen; man kann den Idealismus des Descartes wohl eine zu lösende Aufgabe nennen; wie Descartes sie wirklich gelöst zu haben glaubte, haben wir in dem vorjährigen Programm angeführt. Wir sehen nun aber aus dieser Erklärung, dass Kant wieder vorzugsweise den Descartes im Auge hat und dass er auf Berkeley's Idealismus wie auf ein Hirngespinnst herabsieht; auch bemerkt er ausdrücklich, „die Bezweiflung der Existenz der Sachen macht den Idealismus in recipirter Bedeutung aus.“ Dies bestätigt unsere Auffassung, dass er in der ersten Ausgabe der Kr. d. r. V. höchst wahrscheinlich an Berkeley als Urheber des dogmatischen Idealismus gar nicht gedacht hat; denn dort ging dieser Idealismus hervor aus vermeintlichen Widersprüchen in der Materie, die einer Widerlegung bedurften, hier ist Berkeley's Lehre Schwärmerei und Hirngespinnst.

Zum zweiten Male kommt Kant auf die Unterscheidung seiner Lehre von dem „materialen Idealismus“ des Descartes bei der Erörterung der psychologischen Ideen zurück (III. 106. 107.), und wider-

legt denselben durch seinen kritischen Idealismus mit derselben Klarheit und Bündigkeit wie in der ersten Ausgabe. Die Hauptstelle aber, wo Kant auf's neue Berkeley's gedenkt, ist in der Probe eines Urtheiles über die Kritik III. 152 ff., in welcher er auch näher auf die oben erwähnte Recension eingeht. Hier finden wir die wichtige Unterscheidung, durch welche Kant seinen kritischen Idealismus dem vulgären, unkritischen gegenüberstellt, in folgenden Worten ausgesprochen:

„Der Satz aller echten Idealisten, von der Eleatischen Schule bis zum Bischof Berkeley, ist in dieser Formel enthalten: alle Erkenntniss durch die Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit.“

„Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: „alle Erkenntniss von Dingen aus blossem reinen Verstande, oder reiner Vernunft, ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit.“

Indem nun Kant erklären will, warum er trotz des entschiedenen Gegensatzes seines Principis zu der unkritischen idealistischen Doctrin dennoch seiner Lehre den Namen Idealismus gegeben und warum der Recensent überall in seiner Kritik jenen „ächten“ Idealismus gefunden habe, bemerkt er zunächst in Beziehung auf den letzten Punkt, dass er allerdings mit jenen Idealisten, und also auch mit Berkeley, darin übereinstimme, dass Raum und Zeit sammt Allem, was sie in sich enthalten, nicht die Dinge oder deren Eigenschaften an sich selbst seien, sondern bloss zu Erscheinungen derselben gehören. Während er aber die Apriorität dieser sinnlichen Anschauungsformen nachgewiesen habe, hätten Jene, und unter ihnen vornemlich Berkeley, den Raum für eine bloss empirische Vorstellung angesehen, die ebenso wie die Erscheinungen in ihm, uns nur mittelst der Erfahrung oder Wahrnehmung, zusammen allen seinen Bestimmungen bekannt würde. Hieraus folgert Kant, dass die Erfahrung bei Berkeley keine Kriterien der Wahrheit haben könne, weil er den Erscheinungen nichts a priori zu Grunde gelegt habe; daher seien die Dinge bei ihm lauter Schein. — Fassen wir nun das von Kant über den Berkeley'schen oder dogmatischen Idealismus — S. 156 bedient er sich wieder dieses Ausdruckes! von Berkeley's Lehre — Gesagte zusammen, so ergiebt sich das sonderbare Resultat: 1) der dogmatische Idealismus leugnet die Materie, weil er Widersprüche darin findet — so war in der 1. Ausgabe erklärt; 2) der dogmatische Idealismus des B. erklärt alle Erkenntniss durch Sinne und Erfahrung für lauter Schein; 3) der dogmatische Idealismus macht Alles zu lauter Schein, weil er ein reiner Empirismus ist und nichts von einem apriorischen Factor unserer Erkenntniss weiss. Widerspruchsvollere Aussagen über die Lehre eines Mannes kann man nicht finden. Nur das ist richtig, dass Berkeley, wie Kant, Raum und Zeit zwar als bloss Vorstellungen oder Ideen ansah, aber doch mit allen Erscheinungen im Raume für empirischen Ursprunges hielt, dass unsere Erfahrungskennntniss nur eine comparative Allgemeinheit haben könne, was nach Kant zu lauter Scheinerkenntniss führen soll. Wir wissen hinlänglich, dass Berkeley die durch Erfahrung gewonnene Erkenntniss nicht als Schein, sondern für gewisser als alle Erkenntniss durch den sogenannten „reinen Verstand“ ansah, und dass er weit entfernt war, nur im reinen Verstande und in der Vernunft allein Wahrheit zu finden und die Erkenntniss durch die Sinne für eine getrübe und verworrene zu halten. Zur Bestätigung dessen wollen wir noch eine Stelle aus dem 3. Dial. anführen, wo er des reinen Verstandes — pure intellect — gedenkt. Dort entwickelt Berkeley in der Person des Philonous seine Theorie von der Unmöglichkeit abstracter Ideen, d. i. abstracter Erscheinungen, welche hypostasirt und ausser uns als Dinge an sich versetzt werden.

Da macht ihm Hylas den Einwurf: „Aber was sagst Du vom reinen Verstande? Können nicht abstracte Ideen von diesem Vermögen gebildet werden? Darauf antwortet Philonous: „Da ich nun überhaupt keine abstracten Ideen bilden kann, so ist es klar, dass ich sie auch nicht mit Hülfe des reinen Verstandes bilden kann, was du auch immer für ein Vermögen mit diesem Worte bezeichnen mögest. Ueberdies, um nicht auf das Wesen des reinen Verstandes näher einzugehen und dessen spirituelle Objecte, wie Tugend, Vernunft, Gott u. dgl., so viel ist klar, dass sinnliche Dinge nur durch Sinne wahrgenommen werden können. Also gehören Gestalt und Ausdehnung, welche ursprünglich nur durch Sinne wahrgenommen werden, nicht zum reinen Verstande.“

Aus Allem erhellt, dass Kant den auf sensualistischer Grundlage ruhenden Idealismus Berkeley's mit einem Idealismus von der Art Platon's und Leibnitz' verwechselt, zu dem Kant's kritischer Idealismus ebensowohl in Gegensatz tritt, wie der Berkeley'sche. Diese Verwechslung geht auch aus der Anmerkung III. 155 hervor: „Der eigentliche Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht und kann auch keine andere haben, der meinige ist lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntniß a priori von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöst, ja nicht einmal aufgeworfen worden. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische Idealismus, der immer (wie ja auch schon aus dem Plato zu ersehen) aus unseren Erkenntnissen a priori (selbst derer der Geometrie) auf eine andere (nämlich intellectuelle) Anschauung, als die der Sinne schloss, weil man sich gar nicht einfallen liess, dass Sinne auch a priori anschauen sollten.“ Aus dieser Aeußerung Kant's über das Verhältniß seiner Lehre zu der des schwärmerischen Idealismus, wozu auch Platon's Lehre gehört, ersieht man, beiläufig bemerkt, deutlich, wie schief die Auffassung Schopenhauer's über Kant und Platon ist, wenn er in der Kritik d. Kant. Krit. D. W. a. W. u. V. I. 496 sagt: „Ganz aus sich selbst, auf eine neue Weise, von einer neuen Seite und auf einem neuen Wege gefunden, stellte Kant dieselbe Wahrheit dar, die schon Platon unermüdlich wiederholt und in seiner Sprache meistens so ausdrückt: diese, den Sinnen erscheinende Welt habe kein wahres Sein, sondern nur ein unaufhörliches Werden, sie sei und sei auch nicht, und ihre Auffassung sei nicht sowohl eine Erkenntniß als ein Wahn. — — Kant machte diese Lehre, mittelst der ruhigsten und nüchternsten Darstellung, zur erwiesenen und unstreitigen Wahrheit.“ — 497. Schopenhauer kam es von seinem Pessimismus aus darauf an, die sichtbare Welt der Erscheinungen als möglichst nichtig und wesenlos darzustellen; darum wird in der That bei ihm, was Berkeley und Kant Erscheinung nennen, wesenloser Schein. Doch dies nur nebenbei. Was noch den ersten obenerwähnten Punkt betrifft, warum Kant seine dem Idealismus in recipirter Bedeutung entgegengesetzte Lehre doch Idealismus nennt, so erklärt er, es sei unthunlich, dieselbe anders zu benennen, wiederholt aber, er wolle ihn zum Unterschied von dem dogmatischen des Berkeley und von dem skeptischen des Descartes den formalen oder besser den kritischen nennen.

Wir gehen zur 2. Auflage der Kr. d. r. V. über. Die fortdauernden Missverständnisse veranlassten Kant, auf's neue auf die Verwechslung seines Idealismus mit dem vulgären zurückzukommen. Am Ende der transcendentalen Aesthetik wehrt sich Kant auf das Entschiedenste dagegen, dass das, was er Erscheinung nenne, Schein sei. II. 716. Im Gegentheil erklärt er, man könne nicht vermeiden, wenn man den Vorstellungsformen von Raum und Zeit objective Realität beilege, dass Alles dadurch in blossen Schein verwandelt werde. „Denn wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müssten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhaerirendes, dennoch Existirendes, ja die nothwendige Bedingung

der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig bleiben, wenngleich alle existirenden Dinge aufgehoben werden, so kann man es dem guten Berkeley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu blossen Schein herabsetzte“ u. s. w. II. 719. Dieselbe Ansicht von Berkeley spricht Kant denn auch noch aus in der in der 2. Ausgabe eingeschobenen „Widerlegung des Idealismus“. Während Berkeley also früher Alles als Schein erklärt haben sollte, weil in der Materie Widersprüche seien, dann, weil die Sinneserkenntniss nichts als Schein ergebe, hierauf, dass die ganze äussere Welt Schein sei, weil er ein reiner Empiriker sei, kommt hier nun ein ganz neuer Grund, warum der gute Berkeley die Dinge im Raume als Schein und Einbildung erklärte, nämlich der, dass er den Raum mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennbare Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei, erklärt. Also aus der Erkenntniss, dass Raum und Zeit nicht Dinge an sich sein können, soll sich für Berkeley die Lehre ergeben haben, dass die ganze Körperwelt lauter Schein und Einbildung sei. Zu einem solchen „dogmatischen Idealismus“, meint Kant, führe nothwendig jene Ansicht von Raum und Zeit als zwei Udingen. Gegen diesen dogmatischen Idealismus habe er seinen kritischen Idealismus als Heilmittel aufgestellt, und es sei jene schwärmerische Doctrin von ihm in der transcendentalen Aesthetik widerlegt. Dies widerspricht einmal seiner in der 1. Ausgabe gegebenen Versicherung, die in der 2. Ausgabe freilich nicht mehr wiederholt ist, der dogmatische Idealismus solle in den dialektischen Schlüssen der Vernunft widerlegt werden, dann aber auch seiner in den Prolegg. ausdrücklich gegebenen Erklärung, er stimme mit Berkeley hinsichtlich der Subjectivität der Vorstellungen von Raum und Zeit überein, während er ihm hier nur die Erkenntniss lässt, dass Raum und Zeit nicht Dinge an sich sein können und deshalb Alles im Raume Schein und Einbildung sein müsse. Man sieht, wie verworren das Alles ist und dass Kant's Polemik nicht gegen den wirklichen, sondern den missverstandenen Berkeley gerichtet ist. Kant folgte offenbar in Bezug auf die Berkeley'sche Lehre unzuverlässigen Referaten, und dass es solche gab, ist nicht zu verwundern, da der Idealismus ja „verschrieen“ ist von seiner Geburt an.

Wir haben schon vorhin der in der 2. Ausgabe hinter den Postulaten des empirischen Denkens eingeschalteten eigenen „Widerlegung des Idealismus“ gedacht. Dieselbe ist an die Stelle jener lichtvollen und klaren Auseinandersetzung des transcendentalen Idealismus gegenüber dem skeptischen des Descartes getreten, die wir im 4. Paralogismus antrafen. Hier ergibt sich die Frage, was Kant zu der ganz veränderten Darstellung der Paralogismen überhaupt veranlasst haben mag, und warum er eine eigene Widerlegung des Idealismus anderswo einschob mit einem förmlichen Beweis für das Dasein der Erscheinungen im Raume, über den von jeher ungünstig geurtheilt ist. So heisst es schon im Aenesidem. 268, der ganze Beweis laufe auf eine Sophisterei hinaus. Kant selbst genügte er nicht. Denn in der Vorrede zur 2. Auflage erklärt er, es sei in den Ausdrücken des Beweises einige Dunkelheit, die eine Aenderung erfordere. Der eigentliche Beweis für die Realität der Aussendinge und damit zugleich die Widerlegung des Idealismus ist also hier enthalten. Man hat nun gesagt, Kant habe, erschreckt vor den Consequenzen seines eigenen Systems, in der 2. Auflage überall der idealistischen Grundlage desselben die Spitzen abgebrochen. Ich will nicht entscheiden, wie weit diese Ansicht begründet ist. Soviel aber ist gewiss, die klare Darstellung in der Kritik zum 4. Paralogismus und in der Betrachtung über die Summe u. s. w., worin Kant in so lichtvoller und entschiedener Weise seinen Idealismus entwickelt, vermisst man ungern in der zweiten Auflage; statt dessen beschenkt uns Kant mit der „Widerlegung des Idealismus“, die er im Vergleich mit der 1. Ausgabe in der Vorrede zur 2. Auflage eine „Vermehrung aber doch nur in der Beweisart nennt“. Nun ist freilich das zunächst klar, dass die Widerlegung des Cartes. Idealismus viel passender an die Postulate des empirischen Denkens angeknüpft ist, als dass sie in den Paralogismen

der rationalen Psychologie enthalten ist. Denn in den Postulaten des empirischen Denkens handelt es sich um die Erklärung dessen, was möglich, wirklich und nothwendig ist. „Das Postulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man sich bewusst ist, zwar nicht eben unmittelbar, von dem Gegenstande selbst, dessen Dasein erkannt werden soll, aber doch Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen.“ II. 188. Nun hatte der vulgäre Idealismus das Dasein äusserer Dinge nur für mittelbar zu beweisen erklärt, und darum für ungewiss und zweifelhaft. Daran knüpft Kant an. „Einen mächtigen Einwurf aber wider diese Regeln, das Dasein mittelbar (?) zu beweisen, macht der Idealismus, dessen Widerlegung hier an der rechten Stelle ist.“*) Wenn also schon auf den ersten Blick erhellt, dass die „Widerlegung des Idealismus“ in der 2. Auflage an einer viel passenderen Stelle steht als in der 1. Auflage, so gehen wir noch weiter und behaupten, dass der 4. Paralogismus und die damit verbundene Widerlegung des Idealismus mit den Fehlschlüssen der rationalen Psychologie gar nichts zu thun hat und dass Kant, dies später erkennend, die ganze Auseinandersetzung strich, dadurch aber genöthigt wurde, den Abschnitt über die Paralogismen überhaupt zu ändern und die Widerlegung des Idealismus an einer passenderen Stelle einzuschieben. Diese Behauptung wollen wir jetzt zu begründen suchen, weil die ganze Aenderung des betreffenden Abschnitts in der Kr. d. r. V. mit Kant's Polemik wider den Idealismus, insbesondere gegen den Berkeley's, in engem Zusammenhange steht.

In dem Abschnitt der Kr. d. r. V. „Von den Paralogismen der reinen Vernunft“ will Kant den Nachweis führen, dass die Sätze der rationalen Psychologie lauter Fehlschlüsse sind. Diese vermeintliche Wissenschaft ist auf dem einzigen Satze errichtet: „Ich denke.“ Dies „Ich denke“ ist freilich eine innere Wahrnehmung, aber als solche nichts weiter als die blosse Apperception, durch welche die reinen Verstandesbegriffe erst möglich gemacht werden, insofern wir sagen müssen: „Ich denke die Substanz, die Ursache u. s. w.“ Es ist mithin diese Apperception die Bedingung aller inneren Wahrnehmung. Daher nennt sie Kant die transcendente Apperception. Es muss also auch ein solches „Ich denke“ lauter transcendente Prädikate haben. Um diese zu gewinnen, sagt Kant, brauchen wir nur dem Leitfaden der Kategorien zu folgen. Gegeben ist ein Ich, ein denkend Wesen. Wir wenden auf diesen Begriff zunächst die Relations-Kategorie der Substanz an; also ist die Seele Substanz; der Qualität nach ist die Seele einfach; nach der Kategorie der Quantität numerisch-identisch, d. i. Einheit (nicht Vielheit), und endlich ist die Seele nach der Kategorie der Modalität „im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raum.“ Da haben wir die ganze Topik der rationalen Psychologie. Wir müssen zunächst die Frage aufwerfen, was es bedeuten soll, dass von der Seele gesagt wird, sie sei der Modalität nach im Verhältniss zu möglichen Gegenständen im Raume. Da von einem Verhältnisse die Rede ist, in welchem die Seele steht, so müsste ja offenbar eine der Verhältniss-Kategorien darauf angewendet werden. Kant scheint den Widerspruch in der Anwendung seiner Kategorien gefühlt zu haben. Denn er versichert in einer Anmerkung, dass der Leser, der

*) Ich möchte hier den Kennern und den gelehrten Herausgebern der Kant. Krit. d. r. V. zur Erwägung anheimgeben, ob hier nicht „unmittelbar“ stehen muss; denn der ganze Gegensatz Kant's und Descartes' lässt sich auf die Frage reduciren: Ist unser Wahrnehmen unmittelbar oder mittelbar. Das erstere behauptet Berkeley und Kant, das letztere vor ihm Descartes und jede realistische Erkenntnistheorie. Auch heisst es in der Widerlegung geradezu: „Der problematische Idealismus behauptet das Unvermögen, ein Dasein ausser dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen.“

aus diesen Ausdrücken in ihrer transcendentalen Abgezogenheit nicht so leicht den psychologischen Sinn derselben, und warum das letztere Attribut der Seele zur Kategorie der Existenz gehöre, errathen werde, sie in dem Folgenden hinreichend erklärt und gerechtfertigt finden würde. Fragen wir aber trotz dieser Versicherung schon jetzt, was es nach Kant's eigener Lehre heissen kann, die Kategorien der Modalität auf einen Begriff anwenden, so vernehmen wir: „Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloss möglich, oder auch wirklich, oder wenn er das letztere ist, ob er gar auch nothwendig sei, wodurch aber keine Bestimmungen im Object selbst mehr gedacht werden.“ II. 184. Verfahren wir also nach dieser Vorschrift. Wir haben den Begriff eines denkenden Wesens und wollen auf denselben die Kategorie der Modalität anwenden. Kann dies nun nach obiger Vorschrift in einer anderen Weise geschehen, als dadurch, dass ich die Frage aufwerfe, ob ich die Existenz der Seele als eine mögliche, wirkliche und wenn dies ist, als eine nothwendige erkenne? Aber was hat die mögliche, wirkliche oder nothwendige Existenz der Seele mit dem Verhältniss derselben zu möglichen Gegenständen im Raume zu thun? Man muss Schopenhauer in der Sache ganz Recht geben, wenn er in seiner Kritik der Anwendung der Kategorien auf die Prädikate der Seele sagt: „Dann ist die Modalität auf eine lächerliche Weise hineingezwängt: die Seele stehe nämlich im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen; Verhältniss aber gehört zur Relation; allein diese ist bereits durch Substanz eingenommen.“ W. a. W. u. V. I. 559.

Aus den angeführten Elementen, die wir an dem Leitfaden der Kategorien gewinnen, leitet Kant nun ferner alle Begriffe der reinen Seelenlehre ab, und da heisst es in Bezug auf das erwähnte Verhältniss der Seele: „Das Verhältniss zu den Gegenständen im Raume giebt das commercium mit Körpern, mithin stellt sie (die reine Seelenlehre?) die denkende Substanz als das Principium des Lebens in der Materie, d. i. sie als Seele (anima) und als den Grund der Animalität vor; diese, durch die Spiritualität eingeschränkt, Immortalität.“ II. 278. Gleichwie nun der erste Paralogismus sich auf die Substantialität, der zweite auf die Simplicität, der dritte auf die Personalität der Seele beziehen, so erwartet man als vierten Paralogismus offenbar den der Animalität, von der aus ein Fehlschluss auf die Unsterblichkeit der Seele gemacht würde. Denn nur um Schlüsse auf dieselbe aus dem Begriff der Seele kann es sich in der rationalen Seelenlehre handeln. Der Fehlschluss würde etwa so lauten: Die Seele ist Princip der Materie, also Lebensprincip in derselben, d. i. Grund der Animalität; nun existirt sie im menschlichen Körper als bewusster Geist; also existirt sie auch nach Aufhebung der Gemeinschaft mit demselben, also ohne denselben als bewusster Geist fort; mithin ist die Seele unsterblich. Was finden wir aber wunderbarer Weise statt dessen in dem 4. Paralogismus? Wir finden den bekannten bereits oben besprochenen Satz des Cartesianischen Idealismus in syllogistische Form gebracht und anstatt eines Paralogismus der spirituellen Animalität einen Paralogismus der Idealität des äusseren Verhältnisses. Nun frage ich, was hat der Cartesianische Satz, dass ich von mir als denkendem Wesen unmittelbare Gewissheit habe, auf alles Andere aber schliessen muss, von den Dingen im Raum also nur mittelbare Gewissheit habe, mit dem Satze zu thun, dass die Seele als Lebensprincip in der Materie und als bewusster Geist im Körper als solcher auch nach Aufhebung der Gemeinschaft mit demselben fortlebt? Wird hier nicht unter rein psychologische Fragen, welche sich aus dem Begriff der geistigen Substanz ergeben, in ganz ungehöriger Weise eine erkenntnisstheoretische Frage gemischt? Ich suche freilich vergebens nach Bestätigung dieser meiner Ansicht in den Darstellungen der Kantischen Lehre. Selbst in den beiden neuesten Schriften; welche die „Paralogismen“ kritisiren, in „Kant's Psychologie von Jürgen Bona Meyer. Berlin 1870“ und in den „Kritisch-philosophischen

Untersuchungen von Dr. Richard Quäbicker. Berlin 1870“ finde ich nicht die geringsten Andeutungen, aus denen abzunehmen wäre, dass die Verfasser hinsichtlich des vierten Paralogismus ähnliche Bedenken, wie die hier erhobenen, gehabt hätten. Die meisten Darsteller der Kant'schen Philosophie in den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie haben freilich mit Recht den Abschnitt der Kr. d. r. V., der von den Paralogismen handelt, nach der 2. Auflage dargestellt. Nur Kuno Fischer, der vorzugsweise in seiner Geschichte der Kant. Philosophie der 1. Ausgabe folgt, hat die Darstellung der Paralogismen auch nach dieser gegeben, aber auch ohne der Kant'schen Verwechslung der Animalität der Seele oder derselben als eines unzerstörbaren Lebensprincips im Körper mit der Selbstgewissheit des Geistes im Vergleich zu der zweifelhaften Gewissheit der Körperwelt Erwähnung zu thun. Gleich nach der Analyse des Begriffs der Seele als des unbedingten Subjects aller inneren Veränderungen fährt Kuno Fischer folgendermassen fort: „Die psychologischen Ideen sind demnach die Wesenheit, Einfachheit, Persönlichkeit und Selbstgewissheit oder, um die Kant'schen Ausdrücke zu brauchen, die „Substantialität, Simplicität, Personalität und Idealität“ der Seele.“ Gesch. d. Ph. III. 482. Dagegen muss ich mir doch die Bemerkung erlauben, dass Kant nirgendwo von einer „Idealität“ der Seele spricht und auch nicht sprechen kann; sondern er spricht nur von einem Paralogismus der Idealität oder des äusseren Verhältnisses und von der Idealität äusserer Erscheinungen, worunter er (II. 294) die Ungewissheit aller Gegenstände des äusseren Sinnes verstanden haben will. Es hätte also statt Idealität spirituelle Animalität der Seele gesetzt werden müssen. Die ungeeignete Einschlebung eines Paralogismus der Idealität in die Stelle, wo man einen auf das commercium animi et corporis Bezug habenden Fehlschluss der Animalität erwartet, geht nun ferner auch noch daraus hervor, dass der 4. Paralogismus der 1. Auflage gar kein Fehlschluss ist und dass also die Kant'sche Behauptung, alle Fehlschlüsse der rationalen Psychologie beruhten auf dem *sophisma figurae dictionis*, auf denselben gar keine Anwendung findet. In den drei ersten Paralogismen liegt das Falsche der *conclusio* darin, dass von dem blossen Denken, also vom Begriff der Seele als einer einfachen, immateriellen und identischen Substanz, ohne weiteres, also ohne die Bedingungen der sinnlichen Anschauung zu berücksichtigen, auf die reale Existenz der Seele, in der Qualität, wie sie gedacht werden muss, geschlossen wird. Dass die Seele, wenn ihr Begriff gedacht wird, eine einfache, immaterielle, identische Substanz ist, ist ein analytischer Satz; dass sie realiter als ein so beschaffenes Wesen existirt, ist ein synthetischer Satz, da alle Existentialsätze synthetisch sind. In der *conclusio* ist also fälschlich statt eines analytischen ein synthetischer Satz enthalten, ja sogar ein synthetischer Satz a priori, da die Prädicamente wie das der Einfachheit in gar keiner Erfahrung gegeben werden können. Der Fehler in den Schlüssen der rationalen Psychologie liegt also mit einem Wort darin, dass die subjective Bedingung des Denkens für die Erkenntniss des Objects gehalten wird. Die Einwürfe, die Kant gegen die Sätze dieser vermeintlichen Wissenschaft macht, sind also kritische, da sie wider den Beweis derselben gerichtet sind. „Der dogmatische Einwurf ist der, der wider einen Satz, der kritische, der wider den Beweis eines Satzes gerichtet ist.“ II. 309. Das ganze kritische Verfahren aber, welches Kant gegen die Sätze der rationalen Psychologie in den 3 ersten Paralogismen anwendet, kann auf den 4. Paralogismus, wie gesagt, gar keine Anwendung finden. Denn der Syllogismus ist logisch vollkommen richtig und die Einwürfe, welche Kant gegen die *propos. minor* macht, sind nicht kritisch, sondern dogmatisch, so dass Kant seiner Aufgabe untreu geworden ist, weil er eben nicht kritisch, sondern dogmatisch verneint. Auf diesen Punkt ist in der Ficht. Zeitschrift, B. 56. 114, mit Recht von R. Hippenmeyer aufmerksam gemacht. Kant's Einwürfe sind also nicht gegen den Beweis, sondern gegen den Satz, der in der *prop. minor* enthalten ist, gerichtet, welcher besagt, dass wir die

Dinge ausser uns im Raume nur mittelbar erkennen können, indem wir auf sie, als die Ursache gegebener Wahrnehmungen, schliessen. Diesem Satz stellt Kant seine Lehre gegenüber, dass wir von den Dingen im Raume eine eben so unmittelbare Gewissheit haben, wie von der Existenz unser als der eines denkenden Ichs. Nun ist zwar Kant überzeugt, dass er durch seine ganze Kritik diesen Satz bewiesen habe. Wenn aber der dogmatische Gegner „vorgibt, die Beschaffenheit, von der die Rede ist, besser zu kennen, als der Gegentheil“ (II. 310), so sieht er von seinem Standpunkt aus Kant's Satz, dass wir von den Dingen im Raume eine unmittelbare Gewissheit haben, weil sie Erscheinungen, d. h. Vorstellungen sind, dem seinigen, worin das Gegentheil behauptet wird, dogmatisch gegenübergestellt an. Es ist nun seltsam genug, dass Kant selbst in seiner Kritik des vierten Paralogismus die logische Richtigkeit des dem Cartesianischen Idealismus zu Grunde liegenden Syllogismus anerkennen muss, den er gleichwohl einen Fehlschluss nennt, aber den er „seinem trüglichen Scheine“ nach darzustellen eigentlich nirgendwo sich anschickt, weil er es nicht konnte. Dagegen hat er in jener Kritik die erkenntnisstheoretische Frage nach der Realität der Erscheinungen im Raume behandelt, hat seinen kritischen Idealismus dem skeptischen des Descartes gegenüber präcisirt, und dies mit all' der Tiefe, der Schärfe und der Klarheit des Gedankens, die dem grossen Manne zu Gebote standen. Nach dieser sogenannten Kritik des 4. Paralogismus folgt dann die „Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre, zu Folge dieser Paralogismen“, und erst hier kommt Kant auf die eigentliche Sache, auf die Frage des commercium animi et corporis, d. i. auf die Animalität und den Zustand der Seele im Leben des Menschen, auf die Frage ferner vom Anfange dieser Gemeinschaft, d. i. von der Seele in und vor der Geburt des Menschen und vom Ende dieser Gemeinschaft, d. i. von der Seele in und nach dem Tode des Menschen (Frage wegen der Unsterblichkeit). II. 307. Hätte nun Kant in der vorhin angedeuteten Weise einen Paralogismus der Animalität aufgestellt, in welchem von diesem Begriff aus auf die Unsterblichkeit der Seele geschlossen wäre, dann hätte die Ableitung derselben aus der Kategorie der Modalität freilich gar nicht stattfinden können, während, so gewaltsam auch diese Kategorie mit der „Seele im Verhältniss zu möglichen Gegenständen im Raume“ in Verbindung gebracht ist, die Anwendung derselben auf dies Verhältniss doch noch immer einen gewissen Schein behält, insofern dabei die Wirklichkeit der Dinge im Raume zur Sprache kommt, und bei der Modalitäts-Kategorie von den Begriffen des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen gehandelt wird. Offenbar erkannte Kant später die Vermischung einer rein erkenntnisstheoretischen Frage mit den spezifischen Fragen der rationalen Psychologie, und sah sich dadurch veranlasst, den Abschnitt „Von den Paralogismen der reinen Vernunft“ umzuändern. Nun hat Kant in diesem veränderten Abschnitt der 2. Auflage die ganze erste Auseinandersetzung bis zum Beginn des ersten Paralogismus bekanntlich beibehalten und damit auch die Topik der rationalen Seelenlehre, nach welcher die Seele der Modalität nach im Verhältniss zu möglichen Gegenständen im Raume ist, welches das Commercium mit Körpern giebt u. s. w. Aus dem aber, was Kant in der 2. Aufl. an die Stelle des 4. Paralogismus der 1. Aufl. gesetzt hat, ist von jener erkenntnisstheoretischen Frage, ob wir die Dinge im Raume mittelbar oder unmittelbar wahrnehmen, nicht mehr die Rede, sondern es ist wirklich darin der Fehlschluss der Animalität, freilich in einer ganz kurzen, ungenügenden Erörterung berührt. „Ich unterscheide meine eigene Existenz, als eines denkenden Wesens, von anderen Dingen ausser mir (wozu auch mein Körper gehört), ist ebensowohl ein analytischer Satz; denn andere Dinge sind solche, die ich von mir unterschieden denke. Aber ob dieses Bewusstsein meiner selbst ohne Dinge ausser mir, dadurch mir Vorstellungen gegeben werden, gar möglich sei, und ich also bloss als denkend Wesen (ohne Mensch zu sein) existiren könne, weiss ich dadurch gar nicht.“ II 789. Was Kant viel-

leicht veranlasste, die Widerlegung des Cartesianischen Idealismus mit der Bekämpfung der Trugschlüsse der rationalen Psychologie zu verbinden, scheint der Umstand gewesen zu sein, dass diese vermeintliche Wissenschaft auf einer erkenntnistheoretischen Grundlage ruhte, wie sie von Descartes gelegt war, und als Spiritualismus der materialistischen Anschauungsweise gegenübertrat, welche beide Richtungen in der Psychologie von Kant durch seinen kritischen Idealismus bekämpft wurden.

War die Entfernung der Polemik wider den Idealismus aus dem Abschnitt über die Paralogismen nothwendig geworden, so durfte dieselbe doch um so weniger fehlen, je häufiger Kant trotz seiner Proteste seine Lehre der Verwechslung mit dem vulgären Idealismus ausgesetzt sah. Es kam also jetzt darauf an, für die Widerlegung des Idealismus und für die Rechtfertigung seiner idealistischen Doctrin jenem gegenüber eine passende Stelle zu suchen, und diese fand er, wie gesagt, im Anschluss an die Postulate des empirischen Denkens. Nun ist es allerdings zu beklagen, dass Kant nicht die klare und bündige Erörterung der Sache, wie wir sie in der 1. Auflage haben, in der 2. Auflage beibehalten, sondern statt dessen eine andere Auseinandersetzung gegeben hat, in welcher er sich auf einen förmlichen Beweis eingelassen hat, „dass selbst unsere innere, dem Cartesius unbezweifelte Erfahrung nur unter Voraussetzung äusserer Erfahrung möglich sei.“ II. 773. Diesen Beweis von „der objectiven Realität der äusseren Anschauung“ erklärt Kant in der Vorrede zur 2. Aufl. (II. 684 ff.) für einen strengen und, wie er glaubt, einzig möglichen. Denn es sei ein Scandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge ausser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben) bloss auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es Jemandem einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können. Das Raisonement Kant's in diesem Beweis scheint mir folgendes zu sein: Durch innere Erfahrung bin ich mir meines Daseins in der Zeit und dessen Bestimmbarkeit bewusst. Nun sind die Bestimmungen in mir meine immer wechselnden Vorstellungen. Jeder Wechsel und jede Veränderung setzt etwas Beharrliches voraus, ja dieses Beharrliche ist die nothwendige Bedingung aller Zeitbestimmung. In mir kann ein solches Beharrliche als Correlat meiner inneren Bestimmungen nicht sein. Denn das Selbstbewusstsein in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine blosse intellectuelle Vorstellung. Also muss das Beharrliche ausser mir sein, durch welches mein empirisches Bewusstsein bestimmt wird.

Dieser ganze Beweis, von welchem Kant sagt, es werde das unmittelbare Bewusstsein des Daseins äusserer Dinge nun nicht mehr vorausgesetzt, sondern es wäre durch denselben bewiesen, ist im Grunde überflüssig. Denn es folgt aus der transcendentalen Aesthetik mit Nothwendigkeit, dass „die Wirklichkeit der äusseren Erscheinungen auf dem unmittelbaren Bewusstsein ebenso beruhe, wie das Bewusstsein meiner eigenen Gedanken.“ II. 298. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass jede anschauliche Vorstellung äusserer Gegenstände zugleich die Existenz derselben einschliesst. „Ob diese oder jene vermeinte Erfahrung nicht blosse Einbildung sei, muss nach den besonderen Bestimmungen derselben und durch Zusammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung ausgemittelt werden.“ II. 775.

Ich kann diesen Theil meiner Abhandlung nicht schliessen, ohne noch kurz einer Schrift zu gedenken, in welcher, was die „objective Realität“ der Erscheinungswelt betrifft, über Berkeley und Kant Ansichten ausgesprochen werden, die den meinigen ganz entgegengesetzt sind. Es ist dies eine Schrift von E. v. Hartmann: „Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Berlin, 1871.“ Der Verf. giebt der Polemik gegen Berkeley und Kant die geistreiche Wendung, beide hätten sich „die Subreption einer mehr als subjectiven Wirklichkeit für die rein subjective“ in ihrem Idealismus zu

Schulden kommen lassen. Diese Subreption sei eigentlich der Grundfehler Berkeley's und bilde die Grundlage des ganzen Systems, während Kant diesen Fehler nur gelegentlich und nebenbei begangen habe. S. 3. Der Verf. will ferner bewiesen haben, die strenge letzte Consequenz der Kant'schen Principien sei „ein Traum ohne Träumerei, ein Traum, der sich selbst träumt, ein Traum, der nicht einmal als Traum existirt, sondern sein Traumdasein nur träumt.“ (S. 28.) Damit im Einklang sagt der Verf., der Kant'sche transcendente Idealismus ende in einen „absoluten Illusionismus“, und es „gähne uns zuletzt der Wahnsinn des eine Welt erscheinenden Nichts an.“ Ich will es unerörtert lassen, ob das wohl eine richtige Kritik der Kant'schen Lehre ist, wenn man über die letzten Principien derselben aburtheilt, ohne die anderen kritischen Hauptwerke zu berücksichtigen; ich will auch die Frage unerörtert lassen, ob es wohl denkbar sei, wenn Berkeley und Kant wirklich solche Principien aufgestellt hätten, wie der Verf. meint, dass beide Denker während ihres ganzen Lebens die ungeheuerlichen Consequenzen nicht sollten inne geworden sein. Ich will nur auf den Grundfehler der v. Hartmann'schen Kritik hinweisen, durch den es nach meiner Meinung geschehen ist, dass der Verf. schliesslich auf die erwähnten Consequenzen der idealistischen Doctrin Berkeley's und Kant's kam. v. Hartmann will bewiesen haben, dass alle Versuche Kant's der Erscheinungswelt eine „objective“ Realität zu sichern, gänzlich misslungen seien; aber Kant thue immer so, als habe er dieselbe bewiesen, und mache also den Fehler der Subreption einer mehr als subjectiven Realität der Erscheinungen. Dagegen bemerke ich Folgendes: Die „objective Realität“ der Erscheinungswelt im Sinne v. Hartmann's stand für Berkeley und Kant von vornherein fest; sie war ihnen das Gewisseste, was es gab, weil beide Denker dieselbe auf das unmittelbare Bewusstsein gründeten, im Gegensatz zu der skeptischen Ansicht, dass wir von den Aussendungen nur mittelbare Gewissheit haben. Was beide unter diesem „unmittelbaren Bewusstsein“ von den Dingen im Raume verstanden haben wollen, das haben sie überall auf's klarste ausgesprochen. Die Erscheinungen des äusseren Sinnes sind nach Berkeley Producte des göttlichen Geistes für den wahrnehmenden endlichen Geist und insofern in der Wahrnehmung von diesem abhängig und durch diesen bedingt. Unabhängig existiren sie natürlich von uns, insofern ihr Dasein nicht von unserem Willen abhängt. „The works of nature — — are not produced by, or dependent on the wills of men.“ sect. 146. Ebenso sind die Dinge nach Kant natürlich realiter im Raume vorhanden; nur ihre Form ist unsere subjective Zugabe. Die Materie der Vorstellungen ist in der Empfindung durch Einwirkung von aussen auf unsere Sinnesorgane gegeben. Damit ist die „objective Realität“ der Erscheinungswelt vollständig gesichert. Denn wir sind uns derselben in den Anschauungen des äusseren Sinnes unmittelbar bewusst. Indem nun aber Berkeley und Kant in den Erscheinungen nichts anderes fanden, als in unseren Vorstellungen vorhanden ist, und die Realität, die nach der Ansicht der Gegner in der Beziehung der Vorstellung auf ein von dieser unabhängiges Object bestehen soll, für etwas Unverständliches, sich Widersprechendes ansahen, war der Unterschied zwischen subjectiv und objectiv in den actuellen Wahrnehmungen für sie nicht vorhanden. Die Identität von Subject und Object ist in dieser Beziehung eine Grundlehre der idealistischen Erkenntnisstheorie. In ähnlichem Sinne findet Identität statt zwischen Subjectivem und Objectivem in der Synthesis der Erscheinungen. Denn dass die Formen der sinnlichen Anschauung und die Kategorien, als die Bedingungen der Erfahrung zugleich Formen eines von unserem Bewusstsein unabhängigen Seins sein sollten, das war für Kant gleichfalls ein Widerspruch. „Objective Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andere Vorstellung (von dem, was man vom Gegenstande nennen wollte) bestehen; denn sonst erneuert sich die Frage, wie geht diese Vorstellung wiederum aus sich selbst heraus, und bekommt objective Bedeutung noch über die subjective, welche ihr, als Bestimmung

des Gemüthszustandes eigen ist.“ II. 168. Wenn nun also ein Unterschied zwischen subjectiv und objectiv in dem Sinne, wie ihn v. Hartmann nimmt, gar nicht vorhanden ist, und wenn dennoch Kant sehr bestimmt zwischen subjectiver und objectiver Realität der Erscheinungen unterscheidet, so geht schon daraus hervor, dass Kant beide Begriffe in einem anderen Sinne verstanden haben muss. Und das ist bekanntlich in der That der Fall. Raum und Zeit sind subjective Anschauungsformen a priori; aber ihre objective Gültigkeit und Realität besteht darin, dass sie für uns allgemeine, nothwendige Bedingungen der Anschauung überhaupt sind, nicht darin, dass sie zugleich vermeintliche Formen eines von unserem Bewusstsein unabhängigen Seins sind. Nur wenn man dieses Sein als phaenomenales fasst, kann man sagen, sie sind subjectiv und objectiv zugleich, d. h. der Unterschied ist für die Erscheinungswelt keiner. Die Kategorien, als ursprüngliche Functionen des Erkennens, sind als solche subjectiver Natur; aber ihre objective Gültigkeit oder Realität liegt darin, dass sie allgemeine und nothwendige Bedingungen der Erfahrungserkenntniss sind, und diese ihre Realität erstreckt sich so weit, als sie, die Kategorien, in einer ihnen correspondirenden Anschauung dargestellt werden können. Somit hat bei Kant der Begriff des Subjectiven die Bedeutung des Einzelnen, Zufälligen, von dem besonderen Zustande des Subjects Abhängigen; das Objective aber die Bedeutung des Allgemeingültigen, Nothwendigen, unser Erkennen Bedingenden. Die reale Existenz der Dinge im Raume wird dabei selbstverständlich immer vorausgesetzt; ihr beharrliches Correlat ist das Ding an sich, oder sind die Dinge an sich. Indem nun v. Hartmann dem Kant'schen Begriff des Objectiven den seinigen, nach welchem das Objective etwas vom Bewusstsein Unabhängiges ist, supponirt, findet er natürlich dies Objective nirgendwo bei Kant als im Dinge an sich, sei es als transcendentales Object oder Subject oder als transcendente Ursache. Da aber Kant die Anwendung unserer Anschauungs- und Erkenntnissformen darauf untersagt, so folgert v. Hartmann, dass die ganze Erscheinungswelt eine rein subjective Realität habe und lauter Schein und Illusion sei, und dass, wo Berkeley und Kant eine mehr als subjective Realität in Anspruch nähmen oder zu beweisen glaubten, dies eine Erschleichung sei. Allein der Vorwurf der „Subreption“, den sich jene beiden Denker sollen zu Schulden kommen lassen, fällt auf den Urheber zurück. Denn seine ganze Beweisführung geht von der falschen Voraussetzung aus, als habe Kant in den kritisirten Stellen „die objective Realität“ der Erscheinungen in des Verf. Sinne nachweisen wollen. Daran dachte Kant gar nicht. Die Streiche also, welche v. Hartmann gegen Kant in so energischer Weise führt, gehen alle vorbei. Nachdem endlich v. Hartmann nachgewiesen zu haben glaubt, dass das, was Berkeley „Ideen“, „Phaenomena“, Kant „Erscheinungen“ nennt, von Schein und Einbildung nicht im mindesten verschieden sei, will er „dem absoluten Illusionismus“ Kant's dadurch aus dem Wege gehen, dass er nach Aufhebung des Kant'schen Verbotes, die Kategorien auf die Dinge an sich anzuwenden, annimmt, dass „die Wahrheit der Vorstellungsobjecte hinsichtlich ihrer synthetischen Formen nur dadurch möglich wird, dass die Dinge an sich in denselben logischen Formen existiren, wie die Objecte gedacht werden“ (86). „Nur Uebereinstimmung der Vorstellung mit einem vom Subject unabhängigen, d. h. an sich seienden Dinge kann Wahrheit sein.“ Ich kann nicht annehmen, dass auf Seiten v. Hartmann's hier ein Missverständniss hinsichtlich des „vom Subject Unabhängigen“ obwaltet, und will darunter das von den Vorstellungen und den Erkenntnissformen des Subjectes Unabhängige verstehen. Denn dass die Erscheinungen unabhängig von dem Willen des Subjectes sind, hat doch weder Berkeley noch Kant je geleugnet, sondern nur, dass sie von unserem Bewusstsein unabhängig existiren. Dafür geben Berkeley und Kant bestimmte Gründe an; diese hätte der Verfasser bekämpfen müssen. Ein von unserem Bewusstsein unabhängiges und doch durch unsere sinnlichen An-

schauungsformen und durch Kategorien zu erkennendes, also davon abhängiges Ding an sich! Hölzernes Eisen! — Das Ding an sich oder die Dinge an sich, wenn man im Sinne Berkeley's und Kant's unmöglich etwas anderes darunter verstehen kann, als das Nicht-Phaenomenale, das Unsinnliche, das nicht sinnliche Correlat der Erscheinungen als das Princip der Bewegung, ist oder sind das von unserem Bewusstsein Unabhängige und also auch nicht durch unsere sinnlichen Anschauungsformen und Kategorien erkennbar. Von dieser ganz einfachen Wahrheit gingen Berkeley und Kant aus. Wollen wir uns nun das Ding oder die Dinge an sich in diesem bestimmten Sinne vorstellen, so können wir es nur im Bilde, nur in sinnlichen Analogien, und thun wir dies, so können wir es nicht anders thun, als durch Anwendung der sinnlichen Anschauungsformen und der Kategorien, und dass man in diesem Sinne diese Formen auch auf Dinge an sich anwenden könne, hat Kant nie geleugnet, sondern ausdrücklich ausgesprochen, worauf ich noch zurückkomme. Auch Berkeley äussert sich über die Erkennbarkeit des Dinges an sich ähnlich wie Kant. (Progr. 24). Es ist nämlich ein reines Missverständniss, welches in den Darstellungen der Berkeley'schen Lehre in der Behauptung liegt, die Berkeley'sche Doctrin unterscheide sich dadurch von dem Kant'schen Idealismus, dass Berkeley das Ding an sich leugne. Auch v. Hartmann spricht dies aus und meint, Kant sei mit Recht denjenigen entgegengetreten, „welche seine Lehre mit dem das Ding an sich verwerfenden Berkeley'schen Idealismus in einen Topf werfen wollten“ (41). Aber dieser irrthümlichen Behauptung widerspricht v. Hartmann selbst gleich darauf, und ist also mit sich selbst im Widerspruch über Berkeley. Denn S. 45 heisst es: „Berkeley hat auch eine innere Ursache (Ich an sich) und eine zweite transcendente Ursache, welche nicht Ich ist.“ Dies ist ganz richtig: beide, Berkeley und Kant, legen den Erscheinungen ein von uns durch die Formen unseres Bewusstseins nicht zu erkennendes Ich an sich und ein Nicht-Ich an sich zu Grunde.

Berkeley's und Kant's erkenntnistheoretische Principien scheinen für v. Hartmann ein überwundener Standpunkt zu sein. Aber dass sie dieses überhaupt sind, ist noch lange nicht bewiesen, weder durch die Erkenntnistheorie, auf welcher die „Philosophie des Unbewussten“ errichtet ist, noch durch die, wie ich glaube, gänzlich verfehlt Kritik der Berkeley'schen und Kant'schen Principien, wie sie in der oben erwähnten Schrift enthalten ist.

III. Die Hauptdifferenzpunkte zwischen Berkeley und Kant.

Wir haben den Nachweis zu führen gesucht, dass Berkeley und Kant von einer gleichen Grundanschauung hinsichtlich der phaenomenalen Natur der Materie ausgingen, und dass die Kant'sche Auffassung der Berkeley'schen Doctrin auf Missverständnissen beruhte. „Kein Object ohne Subject“, wie die Schopenhauer'sche Formel lautet, das ist der Inhalt des Grundgedankens beider Denker. Aber über diese Grundanschauung hinaus, sobald es sich um die Frage nach dem Grunde der Ideen oder der ursächlichen Herleitung der unmittelbaren Vorstellungen handelt, gehen die Wege beider weit auseinander. Die Kant'sche Lehre hält sich in bestimmten Grenzen, und sie ist als immanenter Idealismus zu bezeichnen; Berkeley dagegen überspringt die durch die Grundanschauung bedingten Grenzen, seine Lehre wird transcendent, und er sinkt damit zugleich in die alte dogmatische Anschauung, die er bekämpft hatte, wieder zurück. Dies wollen wir nunmehr näher entwickeln. Nach Berkeley können unsere unmittelbaren Sinneswahrnehmungen und Empfindungen nicht von uns selbst producirt sein (they are not generated from within by the mind itself. Sect. 90), sondern der göttliche Geist ist der Urheber derselben. Progr. 11. Der endliche, wahrnehmende Geist, obwohl der Geist überhaupt sonst das rein thätige

Princip im Vergleich mit den Ideen ist, verhält sich doch bei der Wahrnehmung auch zugleich passiv. Der Geist, sagt Berkeley, könne nur insofern bei seinen Wahrnehmungen thätig sein, als eine Willens-äusserung mit denselben verbunden ist. Wenn ich z. B. eine Rose pflücke, sie an die Nase halte, dann Luft durch dieselbe ziehe, so sind das lauter Wirkungen des Willens. Dass ich aber dann einen Wohlgeruch empfinde, das ist von meinem Willen gänzlich unabhängig, und darin bin ich ganz passiv. Er sagt dann gleich darauf: „you are in the very perceptions of light and colours altogether passive.“ — „In short, do but consider the point, and then confess ingeniously, whether light and colours, tastes, sounds &c., are not all equally passions or sensations in the soul.“ Dial. I. Es setzt ja auch jede äussere Einwirkung auf unsere Sinnesorgane eine Receptivität, ein Leiden voraus. Wenn dies unzweifelhaft ist und mit Berkeley's eigener Lehre übereinstimmt (vergl. Ueberw. Anm. z. d. P. d. m. E. not. 44), so weiss ich nicht, mit welchem Rechte Collyns Simon folgende Behauptung aufstellen kann: „Nirgendwo sprechen wir von dem Geist als im Wahrnehmen leidend. Er ist immer activ, immer thätig — thätig, das Gegebene wahrzunehmen. Es ist ein bei einigen noch immer aushaltendes Missverständniss, den Geist oder die wahrnehmende Substanz als etwas anzusehen, worauf etwas eingedrückt sein könne, oder das fähig sei, Eindrücke zu leiden, wie man ehemals von dem Leibe voraussetzte. Wir halten dafür, dass der Geist nur thätig ist.“ Fichte, Zeitschrift 57. H. 1, S. 166. Dieses „nur thätig“ ist nach Berkeley selbst nicht begründet; unser Geist ist bei unmittelbaren Wahrnehmungen activ und passiv zugleich. Somit ist auch die Behauptung Erdmann's, G. d. Ph. II. 326, 338, zu beschränken, der gleichfalls Berkeley den Geist als reine Thätigkeit fassen lässt. Dass unser wahrnehmender Geist im Bewusstwerden der Sinnesindrücke, also als unmittelbar wahrnehmender, activ ist, das versteht sich von selbst, und dies scheint Collyns Simon ausschliesslich im Sinne zu haben. Wir gehen aber noch einen Schritt weiter und erkennen, dass der wahrnehmende Geist nach Berkeley auch noch in einem ganz anderen Sinne passiv ist; er verhält sich nämlich im Wahrnehmen gänzlich unproductiv. Berkeley hat keine Ahnung davon, dass unser Ich bei der Wahrnehmung miterzeugend, das Empfindungsmaterial mitgestaltend ist. Wenn also Berkeley den Geist als das thätige Princip auffasst, so ist doch diese Auffassung gänzlich verschieden z. B. von der Fichte'schen Auffassung des Ich's als reiner Agilität. Diesem rein unproductiven Verhalten des Geistes bei der actualen Wahrnehmung setzt Kant die Mitproduction des wahrnehmenden Geistes gegenüber, und durch seine Entdeckung, dass die Wahrnehmung ein Product aus Empfindung und apriorischer Anschauung ist, unterscheidet sich zunächst seine Theorie im Wesentlichen von der Berkeley'schen Auffassungsweise. Von einer die sinnlichen Eindrücke als Objecte in Raum und Zeit ordnenden Thätigkeit, von einem Bilden und Gestalten der Empfindung durch die Einbildungskraft, von einer solchen schöpferischen Mitbethätigung des Geistes bei den Ideen weiss Berkeley nichts; ihm sind sie Wirkungen des unendlichen Geistes. Vor Kant hatte auch Niemand an einen apriorischen Factor der sinnlichen Anschauung und an eine Thätigkeit der Einbildungskraft bei den Sinnesempfindungen gedacht. Dass Sinne auch a priori anschauen sollten, das hatte man sich gar nicht einfallen lassen, sagt Kant, Prol. III. 155, und ebenso heisst es II. 109: „Dass die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen theils nur auf Reproductionen einschränkte, theils, weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch gar zusammen, und brächten Bilder der Gegenstände zu wege, wozu ohne Zweifel, ausser der Empfänglichkeit der Eindrücke, noch etwas mehr, nämlich eine Function der Synthesis derselben erfordert wird.“ „Diese Synthesis ist eine Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele,

ohne die wir überall gar keine Erkenntniss haben würden, der wir aber nur selten uns einmal bewusst sind.“ II. 77. Unsere wahrnehmende Thätigkeit ist nach Kant eine Art mathematischen Construens im Raume aus dem Empfindungsmateriale. Denn dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel construiren, hält Kant mit derjenigen für einerlei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen. II. 187. So sehen wir denn, dass Kant, was den Raum und dessen Modificationen, also die räumlich mathematischen Qualitäten der Dinge betrifft, diese nicht wie Berkeley vom unendlichen, sondern vom endlichen, wahrnehmenden Geiste producirt werden lässt, und zwar in unbewusster Weise bei den unmittelbaren Sinneswahrnehmungen. Der Stoff unserer Vorstellungen dagegen, der in der Empfindung gegeben ist, ist zwar rein subjectiver Natur, kann aber nach Kant natürlich nicht vom endlichen Geist producirt sein, sondern ist bedingt durch Affection von aussen. Erst hier können wir eine Vergleichung zwischen Berkeley und Kant hinsichtlich der transcendenten Ursache dieses materiellen Theils unserer Vorstellungen anstellen. Von Berkeley wissen wir freilich schon, dass auch die Materie der Ideen, wie die ganzen Ideen überhaupt, Productionen des göttlichen Geistes sind; er freut sich, dass für ihn die Frage, womit sich die Philosophen aller Zeiten unterhalten haben, wie nämlich Materie auf einen Geist wirken könne, nicht mehr vorhanden ist. Sect. 85. Berkeley überschreitet damit die Grenzen der Erfahrung im Erkennen; Kant, der besonnene Kritiker, bleibt innerhalb derselben und erklärt lieber seine Unwissenheit, als dass er dogmatisch darüber eine Erkenntniss vorgiebt. Darin treffen beide Denker allerdings wieder überein, dass sie sich, was die „berüchtigte“ Frage nach dem commercium animi et corporis, oder, wie Materie auf den Geist wirken könne und umgekehrt, betrifft, mit den vor ihnen zur Erklärung aufgestellten Hypothesen durchaus nicht befriedigt erklären konnten, und beide bekämpften dieselben mit ähnlichen Gründen. Es lagen Berkeley und Kant drei Theorien über jenen Gegenstand vor: 1) Die Theorie des influxus physicus; 2) der assistentia divina; 3) der harmonia praestabilita.*) Berkeley nimmt in seiner Widerlegung nur auf die ersten beiden Hypothesen Rücksicht, Kant auf alle drei. Was die Widerlegung der Theorie des influxus physicus durch Berkeley betrifft, so verweisen wir auf das vorigjährige Programm. Seine Gründe gegen diese Hypothese kommen darauf hinaus, dass erstlich nachgewiesen wird, dass bei derselben von der falschen Voraussetzung ausgegangen werde, als existirten die Sinnesobjecte in derselben Qualität wie die Ideen in einer materiellen Substanz an sich, unabhängig vom wahrnehmenden Geiste, und dass zweitens die Unmöglichkeit geltend gemacht wird, dass die Ursache unserer Ideen wieder innerhalb der Erscheinungswelt gesucht werden könne, da das Todte — die Erscheinungen — keine Wirkungen in uns, wie die Gedanken sind, hervorbringen könne. Progr. S. 11. Ganz dem entsprechend sagt Kant: „Sobald wir die äusseren Erscheinungen hypostasiren, sie nicht mehr als Vorstellungen, sondern in derselben Qualität, wie sie in uns sind, auch als ausser uns für sich bestehende Dinge, ihre Handlungen aber, die sie als Erscheinungen gegen einander im Verhältniss zeigen, auf unser denkendes Subject beziehen, so haben wir einen Charakter der wirkenden Ursachen ausser uns, der sich mit ihren Wirkungen in uns nicht zusammenreimen will, weil jener sich bloss auf äussere Sinne, diese aber auf den inneren Sinn beziehen, welche, ob sie zwar in einem Subject vereinigt, dennoch höchst ungleichartig sind. Da haben wir denn keine anderen äusseren Wirkungen, als Veränderungen des Orts,

*) Kant erklärt die obigen drei systemata psychologica für die „wirklich einzig möglichen Systeme“, um die „Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten“ zu erklären. Trendelenburg hat aber ein viertes System erdacht, indem er jene Gemeinschaft durch das Princip der Bewegung im Denken und Sein vermittelt werden lässt.

und keine Kräfte, als blosse Bestrebungen, welche auf Verhältnisse im Raume, als ihre Wirkungen auslaufen. In uns aber sind die Wirkungen Gedanken, unter denen kein Verhältniss des Orts, Bewegung, Gestalt oder Raumesbestimmung überhaupt stattfindet, und wir verlieren den Leitfaden der Ursachen gänzlich an den Wirkungen, die sich davon in dem inneren Sinne zeigen sollten.“ II. 308. Ferner sagt Kant, es könne wider die gemeine Lehrmeinung des physischen Einflusses ein gegründeter kritischer Einwurf gemacht werden. „Eine solche vorgegebene Gemeinschaft zwischen zwei Arten von Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten, legt einen groben Dualismus zum Grunde und macht die letztere, die doch nichts als blosse Vorstellungen des denkenden Subjects sind, zu Dingen, die für sich bestehen. Also kann der missverständene physische Einfluss dadurch völlig vereitelt werden, dass man den Beweisgrund desselben als nichtig und erschlichen aufdeckt.“ II. 313. Das syst. assist. div., ebenso wie das der harm. praestab. ist insofern eine Verbesserung des syst. infl. phys., als demselben die Erkenntniss zu Grunde liegt, dass die Materie und deren Bewegungserscheinungen nicht die Ursachen der Vorstellungen sein können, als einer ganz heterogenen Art der Wirkungen. II. 311. Aber indem nach beiden Theorien angenommen wird, dass sich ein drittes Wesen in's Mittel schlagen müsse, um, wo nicht Wechselwirkung, doch wenigstens Correspondenz und Harmonie zwischen beiden zu stiften, so fangen sie ihre Widerlegung davon an, dass sie das proton pseudos des physischen Einflusses in ihrem Dualismus annehmen. II. 312.

Es liegt mit einem Wort auch hier, wie Berkeley und Kant einstimmig sagen, die Voraussetzung von einer Materie an sich zu Grunde. II. 312. Princ. of h. k. sect. 61—71. Indem nun aber beide Denker ihrerseits an die Beantwortung der jenen Hypothesen zu Grunde liegenden Frage gehen, ergiebt sich, wie wir bereits angedeutet haben, eine gänzliche Verschiedenheit in der Anschauungsweise beider. Berkeley sieht mit den Occasionalisten den göttlichen Geist für den Urheber der Ideen an, nur beseitigt er ihren Begriff von Materie, der ihm zu extravagant erscheint, um einer Widerlegung zu bedürfen. Denn man müsste sich nach ihnen den Hergang bei der Erzeugung unserer Vorstellungen denken nach derselben Weise, wie ein Musiker durch die Noten geleitet wird, um jene harmonische Reihenfolge von Tönen hervorzubringen, welche man eine Melodie nennt, obwohl diejenigen, welche die Musik hören, die Noten nicht wahrnehmen, ja gänzlich unbekannt damit sein können. Sect. 71. Kant dagegen, der besonnene Kritiker, erklärt, ganz im Gegensatz zu der dogmatischen Behauptung Berkeley's, dass auf die Frage, wie in einem denkenden Subject überhaupt äussere Anschauung möglich sei, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung), es keinem Menschen möglich sei, eine Antwort zu finden. „Man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, dass man die äusseren Erscheinungen einem transcendentalen Gegenstand zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einen Begriff von ihm bekommen können.“ II. 313. Dieses transcendente Object ist dasselbe, was Kant auch die intelligible oder nicht sinnliche Ursache unserer Vorstellungen des äusseren Sinnes nennt. „Die nicht sinnliche Ursache der Vorstellungen — streng genommen müsste Kant sagen „der Materie der Vorstellungen“ — ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Object anschauen; denn dergleichen Gegenstand würde weder im Raume, noch der Zeit (als blossen Bedingungen der sinnlichen Vorstellung) vorgestellt werden müssen, ohne welche Bedingung wir uns gar keine Anschauung denken können. Indessen können wir die bloss intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transcendente Object nennen, bloss, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt. Diesem transcendentalen Object können wir allen Umfang und

Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben und sagen, dass es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei.“ II. 391.

Seit Jacobi haben die Gegner des Kriticismus auf diese „intelligible Ursache“ als auf die wunde Stelle desselben hingewiesen; es sei doch ein gewaltiger Widerspruch, dass Kant von den Verstandesbegriffen immer nur deren immanenten Gebrauch statuire und doch hier, was die Ursache der Sinnesaffectionen betreffe, die Kategorie der Causalität anwende, also einen transcendenten Gebrauch davon gegen seine ausdrückliche Lehre mache. Dieser Widerspruch soll nach Ueberweg, Geschichte d. Phil. III, 207, geradezu tödtlich für die kritische Doctrin sein. Allein dieser Vorwurf des Widerspruchs ist, wie wir schon vorhin bemerkt haben, nicht begründet. Denn Kant beschränkt die Anwendung der Kategorien bestimmt auf die Erscheinungen immer nur für das Erkennen, verwehrt aber nicht ihre Anwendung auch auf intelligible Gegenstände im blossen Denken, woraus sich der Begriff der Noumena ergibt. „Damit man sich nicht voreiliger Weise an die besorglichen nachtheiligen Folgen dieses Satzes stosse (dass nämlich uns keine Erkenntniss a priori möglich sei, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung), will ich nur in Erinnerung bringen, dass die Kategorien im Denken durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauungen nicht eingeschränkt sind, sondern ein unbegrenztes Feld haben, und nur das Erkennen dessen, was wir denken, das Bestimmen des Objectes, Anschauung bedürfe.“ II. 756. „Habe ich einmal reine Verstandesbegriffe, so kann ich auch wohl Gegenstände erdenken, die vielleicht unmöglich, vielleicht zwar an sich möglich, aber in keiner Erfahrung gegeben werden können, indem in der Verknüpfung jener Begriffe etwas weggelassen sein kann, was doch zur Bedingung einer möglichen Erfahrung nothwendig gehört (Begriff eines Geistes) oder etwa reine Verstandesbegriffe weiter ausgedehnt werden, als Erfahrung fassen kann (Begriff von Gott).“ II. 91. Kant beschränkte die Anwendung des Causalverhältnisses zum Behufe der Erfahrung auf die Reihenfolge von Erscheinungen, in welcher die vorausgehende Erscheinung die blossе Bedingung für den nothwendigen Eintritt der Wirkung ist. Geht man über diese immanente Causalität hinaus, so kommt man auf das causale Verhältniss zwischen Dingen an sich und Erscheinungen, und somit auf den Begriff der eigentlichen causa efficiens. Berkeley bringt einseitig die Causalität in diesem Sinne zur Anwendung, wie wir gleich sehen werden, während Kant unser Erkennen mit Recht auf die immanente Causalität beschränkte.

Diesem besonnenen, kritischen Standpunkt gemäss spricht Kant, wenn er auf das „transcendentale Object“ oder die „intelligible Ursache“ unserer Vorstellungen zu sprechen kommt, über dasselbe immer nur Vermuthungen aus, ohne auf „derlei Hypothesen“ viel zu geben. Darin stimmt Kant mit Berkeley allerdings überein, dass dieses transcendentale Object, dieses x, das unsere Sinnesorgane afficirt, nur nach Analogie unseres Geistes gedacht werden kann. „Materie ist bloss äussere Erscheinung, deren Substratum durch gar keine anzugebende Prädikate erkannt wird; mithin kann ich von diesem wohl annehmen, dass es an sich einfach sei, ob es zwar in der Art, wie es unsere Sinne afficirt, in uns die Anschauung des Ausgedehnten und mithin Zusammengesetzten hervorbringt, und dass also der Substanz, der in Ansehung unseres äusseren Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewusstsein vorgestellt werden können. Auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heisst, in einer anderen zugleich ein denkendes Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen desselben in der Erscheinung anschauen können.“ II. 289, 218. Vergl. Ueberw., G. d. Ph. III. 181.

Während also Kant von der intelligiblen Ursache des Stoffes unserer Vorstellungen nur ganz

beiläufig und vermuthungsweise spricht, weil eben eine objective, anschauliche Erkenntniss des Ueber-sinnlichen etwas Menschen unmögliches ist, prätendirt Berkeley eine wirkliche Erkenntniss derselben und bestimmt jenen Urgrund als den unendlichen Geist, den alleinigen Producenten unserer Vorstellungen. Mit dieser rein dogmatischen Behauptung überspringt er die Grenzen der Erfahrung, und hier ist der Punkt gegeben, wo man in gewisser Beziehung der Lehre Berkeley's die wissenschaftliche Berechtigung absprechen muss. Die occasionalistische Schule, und nach ihr Berkeley, erkennen in der Natur nur bewusste Wirkungsweisen, nur Handlungen eines bewussten Willens, Ausflüsse eines persönlichen Geistes, der dann Berkeley zusammenfließt mit dem Gotte des enthusiastisch-religiösen Glaubens, dessen Finger man in jeder Bewegung, in allen Lebensregungen erkennen soll. Er weist deshalb auch gern auf Stellen in der Bibel hin, wo dieser Glaube seinen Ausdruck findet: Jerem. 10, 13. „Der Herr ziehet die Nebel auf vom Ende der Erde; er macht die Blitze im Regen und lässt den Wind kommen aus verborgenen Orten.“ Amos 5, 8. „Er macht aus der Finsterniss den Morgen und aus dem Tage die finstere Nacht.“ Psalm 65, 10—14. „Du suchest das Land heim und wässerst es und machest es sehr reich. Du segnest sein Gewächs und krönest das Jahr mit Deiner Güte. Die Anger sind voll Schafe und die Auen stehen dick mit Korn.“ Auf diesem Standpunkt giebt es in der ganzen Natur kein unbewusstes Wirken; die ganze Sphäre des Unbewussten, des Willens in der Natur ist damit aufgehoben, damit aber zugleich der Naturforschung ihr eigentliches Gebiet entzogen. Für Berkeley sind die Naturerscheinungen nur Merkmale und Zeichen zu unserer Belehrung, und nur ihre Erforschung und ihr Verständniss ist Aufgabe der Naturwissenschaft. Sect. 66. 155. Berkeley verkennt ganz und gar, dass die Stufenfolge der Organisation und der Uebergang von der unbelebten zur belebten Natur deutlich eine productive Kraft verräth, die erst allmählich sich zum vollen Bewusstsein entwickelt. Berkeley war sich des unvereinbaren Gegensatzes, in welchen er mit der Naturwissenschaft seiner Zeit durch seine Lehre trat, vollkommen bewusst, und darum führte er einen energischen Kampf gegen dieselbe. Diesem Kampfe hat Baumann in dem angeführten Werke eine ausführliche Darstellung gewidmet und hat unserem Philosophen die Anerkennung nicht versagen können, dass er ihn mit Verstand und Geschick geführt hat. Aber dieser Kampf gegen die Naturwissenschaft wurde von Berkeley, wie Baumann und Andere zu glauben scheinen, nicht deshalb unternommen, weil seine idealistische Grundanschauung sich nicht mit jener Wissenschaft vertrug, sondern wegen der dogmatischen Consequenzen, welche er mit derselben und zwar im Widerspruch damit verknüpfte, weil er eben religiöse Glaubenssätze für speculative Erkenntnisse ausgab, und somit schliesslich der theologische Standpunkt seine Grundlehre beherrschte. Denn nach meiner Meinung steht eine richtig verstandene idealistische Erkenntnisstheorie, zumal die Kant's, mit der Naturwissenschaft nicht in dem mindesten Widerspruch. Für den Naturforscher kann es ganz gleichgültig sein, ob der Philosoph das Object seiner Forschung Erscheinung oder Ding an sich nennt. „In allen Aufgaben, die im Felde der Erfahrung vorkommen mögen, behandeln wir die äusseren Erscheinungen als Gegenstände an sich selbst, ohne uns um den ersten Grund ihrer Möglichkeit (als Erscheinungen) zu bekümmern.“ II. 313. Der kritische Idealismus hat seine ganze Bedeutung nach einer ganz anderen Seite hin. Von seinen erkenntnisstheoretischen Principien aus werden Dogmatismus, Skepticismus und Materialismus als nichtige und oberflächliche Anschauungsweisen nachgewiesen.

Es ist nur eine weitere Consequenz des Berkeley'schen Standpunktes, dass, eben so wie wir die einzelnen Erscheinungen ohne alle Mitproduction unseres Geistes wahrnehmen, so auch die Verknüpfung derselben oder die Naturgesetze Bestimmungen des göttlichen Geistes sind, in uns zugleich mit den Erscheinungen gewirkt werden und uns somit von aussen her zum Bewusstsein kommen. „The set rules,

or established methods, wherein the mind, we depend on excites in us the ideas of sense, are called the laws of nature." Sect. 30. Hierin ergibt sich nun ein zweiter Hauptdifferenzpunkt zwischen Berkeley und Kant. Denn während nach Berkeley alle unsere Erkenntnisse empirischer Art sind und es also keine allgemeinen und nothwendigen, sondern nur comparativ allgemeine Erkenntnisse geben kann, hält Kant gerade das für das eigentliche unterscheidende Kennzeichen seiner kritischen Doctrin von allen früheren philosophischen Systemen, dass er in den Kategorien einen apriorischen Factor unseres Erkennens entdeckt und nachgewiesen habe. Denn erst durch die Anwendung derselben auf die Erscheinungen gewinnen wir objective Erkenntnisse und verschaffen den Gegenständen objective Realität. Und eben so, wie die mathematischen Erkenntnisse allgemeingültig und nothwendig sind, weil sie aus der reinen Anschauung a priori entspringen, eben so sind es auch die aus den Kategorien hergeleiteten Grundsätze des reinen Verstandes, welche wir auf die Erscheinungswelt anwenden. Berkeley erklärt, wir könnten zwar durch aufmerksame Beobachtung die allgemeinen Gesetze der in unseren Gesichtskreis fallenden Erscheinungen in der Natur entdecken und von diesen die anderen Phaenomena ableiten, aber nicht als nothwendig erweisen. „Denn, sagt er, alle Deductionen dieser Art hängen von der Voraussetzung ab, dass der Urheber der Natur stets gleichmässig wirke, und mit beständiger Beobachtung derjenigen Gesetze, welche wir für Principien nehmen. Das können wir aber mit Sicherheit nicht wissen.“ Sect. 107. Umgekehrt lässt Kant die Naturgesetze Bestimmungen des endlichen Geistes sein. „Die Ordnung und Regelmässigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht oder die Natur unseres Gemüthes ursprünglich hineingelegt. Denn diese Natureinheit soll eine nothwendige d. i. a priori gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen sein. Wie sollten wir aber wohl a priori eine synthetische Einheit auf die Bahn bringen, wären nicht in den ursprünglichen Erkenntnisquellen unseres Gemüthes subjective Gründe solcher Einheit a priori enthalten, und wären diese subjectiven Bedingungen nicht zugleich objectiv gültig, indem sie Gründe der Möglichkeit sind, überhaupt ein Object der Erfahrung zu erkennen.“ II. 113. 114. Vergl. 181.

Nach Berkeley waltet der göttliche Geist nach den von ihm selbst gegebenen Gesetzen unmittelbar im Mechanismus und im Leben der Natur, und zwar nach Gesetzen, an welche er sich zu weisen Zwecken gebunden. Fragt man zunächst, welches diese Zwecke seien, so sind es ähnliche, welche ein weiser Pädagoge hat, der väterlich für die Lebenswohlfahrt seiner Zöglinge sorgt. Darin tritt uns der eudaemonistische, wie anthropologistische Charakter der Lehre entgegen, und dass sie dadurch tief unter der Kant'schen Doctrin steht, wie sie in den beiden anderen kritischen Hauptwerken ausser der Kr. d. r. V. niedergelegt ist, das bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Aber noch mehr. Jene Autonomie des göttlichen Willens, wodurch Berkeley die Einheit der Erfahrung zu behaupten sucht, ist doch nur ein Schein. Denn sie stimmt schlecht mit der aus seiner Lehre nothwendig hervorgehenden Annahme einer ursprünglichen und perpetuirlichen Schöpfung durch den göttlichen Geist aus Nichts, der zugleich das, was er erschaffen hat, wieder vernichten kann, und der sich auch nach Belieben von der gesetzmässigen Wirkungsweise entbinden kann, um Wunder zu thun, deren Nothwendigkeit dadurch erklärt wird, dass solche Ausnahmen von den allgemeinen Gesetzen der Natur geeignet seien zu überraschen und die Menschen zu ehrfurchtsvoller Anerkennung des göttlichen Wesens zu führen. Sect. 63. Der Kant'sche Criticismus hält sich, was den Schöpfungsbegriff betrifft, bestimmt innerhalb der Erfahrungsgrenzen. „Gigni de nihilo nihil; in nihilum nihil posse reverti“, sagt Kant (II. 159), „waren zwei Sätze, welche die Alten unzertrennt verknüpften und die man aus Missverstand jetzt bisweilen

trennt, weil man sich vorstellt, dass sie Dinge an sich selbst angehen, und der erstere der Abhängigkeit der Welt von einer obersten Ursache (auch sogar ihrer Substanz nach) entgegen sein dürfte, welche Besorgniss unnöthig ist, indem hier nur von Erscheinungen im Felde der Erfahrung die Rede ist, deren Einheit niemals möglich sein würde, wenn wir neue Dinge (der Substanz nach) wollten entstehen lassen.“ — „Wenn der Ursprung aus Nichts als Wirkung von einer fremden Ursache angesehen wird, so heisst er Schöpfung, welche als Begebenheit unter Erscheinungen nicht zugegeben werden kann, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde.“ II. 174.

Was den psychologischen Theil der Berkeley'schen Doctrin betrifft, so will ich noch kurz erwähnen, indem ich auf das vorigjährige Programm S. 24—25 verweise, dass Berkeley und Kant übereinstimmend erklären, dass die Seele, das Princip der Bewegung und Thätigkeit, das Ding an sich, insofern für uns unerkennbar sei, als wir unmöglich eine sinnliche Vorstellung (Idee) von derselben haben können; nur an den Wirkungen erkennen wir den Geist. „That this substance (spirit) which supports or perceives ideas should itself be an idea, or like an idea, is evidently absurd.“ Sect. 135. Nur in einem weiteren Sinne können wir nach Berkeley sagen, dass wir eine Idee oder vielmehr einen Begriff von der Seele haben; wir verstehen nämlich die Bedeutung des Wortes; sonst könnten wir ja davon weder etwas bejahen noch verneinen. Während nun aber Kant sich streng in den Grenzen seines kritischen Idealismus hält und in der Kritik der Paralogismen der reinen Vernunft uns die Befugniss abspricht, der Seele transcendente Prädicate beizulegen, ohne dieselben in der concreten sinnlichen Anschauung aufzuweisen, thut Berkeley das Gegentheil und behauptet dogmatisch die Einfachheit der Seelensubstanz und ihre natürliche Unsterblichkeit.

Wenn man die in dem Bisherigen entwickelten Hauptunterschiede, welche die nächsten Consequenzen betreffen, die beide Denker aus ihrer idealistischen Doctrin zogen, erwägt, so dürfte unsere oben ausgesprochene Behauptung sich als begründet erweisen, dass der Idealismus Kant's immanent bleibt und also mit dem Princip im Einklang ist, dass aber zuletzt bei Berkeley das religiös-theologische Interesse überwiegt und ihn in den Dogmatismus zurückwirft. Daher stimme ich Lange („Geschichte des Materialismus. Iserlohn 1866“) bei, wenn er von Berkeley (S. 236) sagt, „seine Philosophie hört auf, wo sein eigentlicher Zweck hervortritt.“ Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass von einer weiteren Vergleichung zwischen Berkeley und Kant, etwa hinsichtlich ihrer Leistungen auf verschiedenen Gebieten der Wissenschaft, ihrer Bedeutung für die Förderung der philosophischen Probleme und ihrer Anregung und Einwirkung auf das ganze Zeitalter selbstverständlich hier nicht die Rede sein konnte. Die ungleich grössere Bedeutung Kant's in dieser Beziehung steht ohnehin fest.

Es ist eine eigenthümliche Erscheinung, dass zwei in einer gewissen Beziehung congeniale Denker zu verschiedenen Zeiten auf eine gleiche Grundanschauung kamen, und zwar ganz unabhängig von einander, dass aber der spätere seinen vorausgegangenen Geistesverwandten, was das von ihm aufgestellte idealistische Princip betrifft, nicht erkannte. Hätte Kant die Berkeley'sche Schrift über die Princ. d. m. E. näher gekannt, und hätte er von derselben, wie zu vermuthen steht, nicht bloss durch unzuverlässige Referate gewusst, so müsste er in Berkeley, was dessen Grundprincip betrifft, bei aller sonstigen Abweichung von ihm, doch seinen Vorgänger erblickt haben. Aber Kant's Interesse war viel mehr als auf Berkeley auf dessen Landsmann Hume gewandt. Hume war es ja gewesen, der ihn aus dem dogmatischen Schlummer geweckt hatte. Der Causalitätsbegriff war es, wie Kuno Fischer (Geschichte d. Phil. III. 364) mit Recht von Kant sagt, an welchem die Geschichte seiner Untersuchung beginnt und fortschreitet. Dies deutet Kant auch selbst noch in den Prolegg. an. Der Idealismus, d. h.

„die bewiesene Idealität des Raumes und der Zeit“, der durch sein ganzes Werk (Kr. d. r. V.) gehe, sei bei weitem noch nicht die Seele des Systems. Die Metaphysik der synthetischen Erkenntniss a priori sei die eigentliche Aufgabe gewesen, auf deren Auflösung das Schicksal der Metaphysik gänzlich beruht habe, und worauf seine Kritik ganz und gar hinausgelaufen sei. Der Idealismus sei nur als das einzige Mittel, jene Aufgabe zu lösen, in den Lehrbegriff aufgenommen worden. III. 154, 158. Bei dieser Richtung seiner Forschung mochte Kant auf Berkeley näher einzugehen nicht für der Mühe werth erachten.

Mit dem Nachweis, dass die nach unserer Ansicht unwiderlegliche Grundwahrheit des idealistischen erkenntnisstheoretischen Princips von Berkeley und Kant in ähnlicher Weise, wenn auch von Kant umfassender und tiefer begründet worden ist, und mit dem Hinweis auf die Hauptdifferenz zwischen beiden Denkern, was die nächsten aus dem Princip entwickelten Konsequenzen betrifft, haben wir unsere Aufgabe erfüllt. Philosophische Forschungen erfreuen sich heut zu Tage keiner besonderen Gunst. Die historischen Wissenschaften im engeren Sinne und vor allen die Naturwissenschaften behaupten den Vorrang. Hinsichtlich der Philosophie lassen sich ähnliche Klagen vorbringen, wie Kant sie in der Vorrede zur ersten Auflage der Kr. d. r. V. erhebt. „Es war eine Zeit, in welcher die Philosophie die Königin aller Wissenschaften genannt wurde, und, wenn man den Willen für die That nimmt, so verdiente sie, wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenstandes, allerdings diesen Ehrennamen. Jetzt bringt es der Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen, und die Matrone klagt, verstossen und verlassen, wie Hecuba: „modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops. Ovid. Metam.“ Die Versuche der Gegenwart zu neuen Systemen, namentlich diejenigen, welche von philosophirenden Naturforschern hier und da gemacht sind, laufen meistens auf einen anmassenden Dogmatismus hinaus. Dasselbe gilt von den „improvisirten“ Systemen, die mehr oder weniger mit der pessimistischen Philosophie Schopenhauer's zusammenhängen. Weit entfernt, dass solche Erzeugnisse den Geist echt philosophischer Forschung neu beleben und eine nachhaltige Wirkung üben, fördern sie durch ihren dogmatischen und anthropologistischen Character, indem sie vorgeben, alle Räthsel des Lebens und alle Probleme der Wissenschaft gelöst zu haben, nur noch mehr die ohnehin schon grosse Denkrätheit unserer Zeit, von welcher das Berkeley'sche Wort gilt: „Alle wollen eine Meinung haben, aber wenige wollen denken.“ Der Verfall der philosophischen Wissenschaft bei einem Volke ist immer ein Zeichen, dass die Denkkraft, wenn auch vielleicht nur zeitweilig, schwächer geworden ist. Das deutsche Volk hat durch die jüngsten ruhmreichen Kämpfe bewiesen, dass es die alte Thatkraft ungeschwächt bewahrt hat, wenn es gilt, die höchsten Güter der Nation zu vertheidigen und ungerechte Angriffe zurückzuweisen. Möge aber neben dieser Thatkraft der philosophische Geist, d. h. der Geist des ernstesten, angestregten Denkens, und vor allem jener besonnene, kritische, von sittlicher Würde und idealer Hoheit getragene Geist, wie er in Kant lebendig war, nie unter uns schwinden!

Dr. F. Frederichs.

