



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

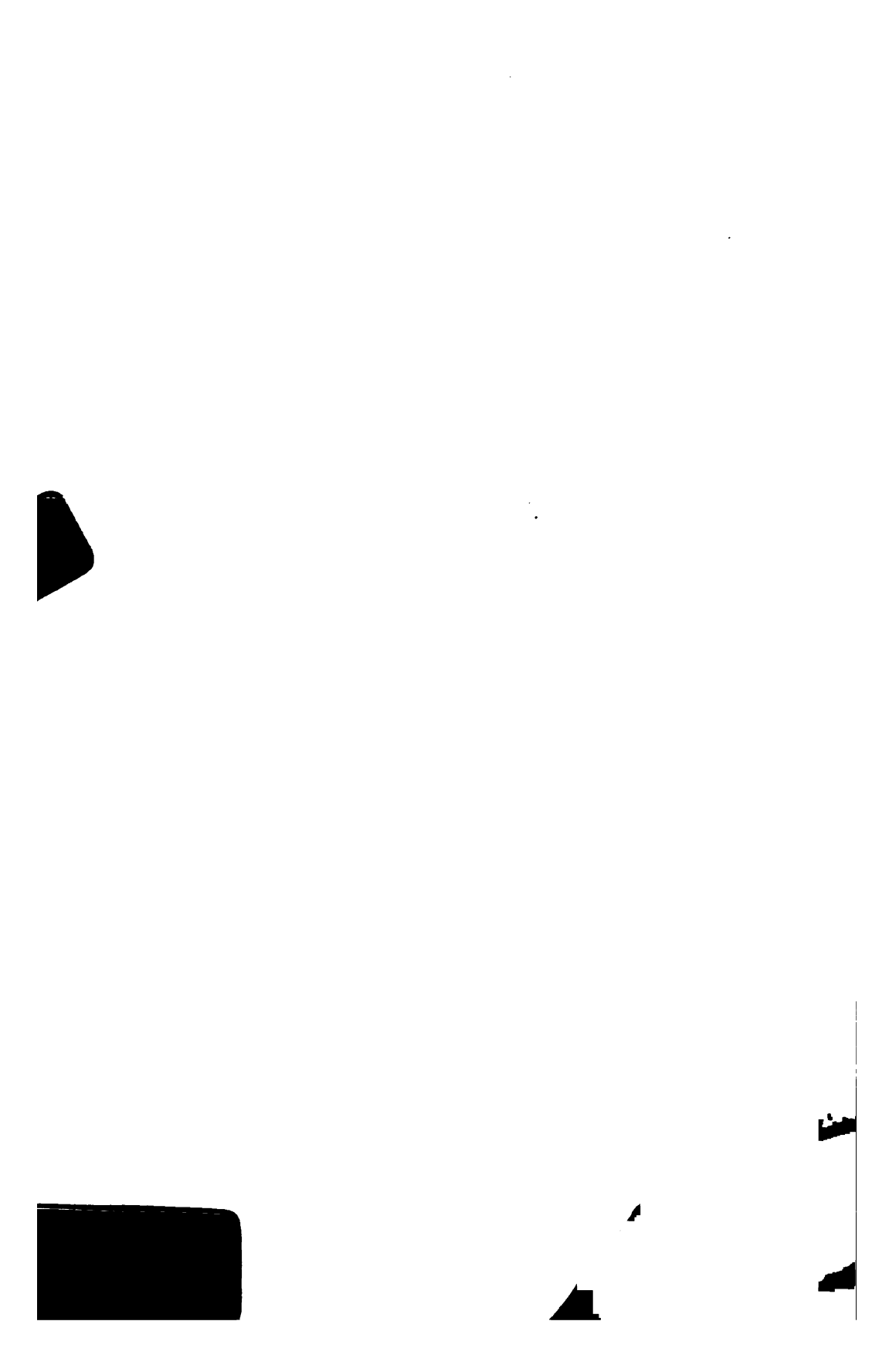
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.









DER
—
SKEPTIZISMUS IN DER PHILOSOPHIE
UND SEINE ÜBERWINDUNG

VON

9257

RAOUL RICHTER
A. O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

ZWEITER BAND

„Nur dem Ernst, den keine Mühe bleicht,
Rauscht der Wahrheit tief versteckter Born“.

(Schiller)



6-

LEIPZIG
VERLAG DER DÜRR'SCHEN BUCHHANDLUNG

1908
A. R.

Y B O

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
401751
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
R 1908 L

Vorwort.

Der zweite Band dieses Werks, das nunmehr abgeschlossen vorliegt, sucht die Wege, welche der erste Band in den Untersuchungen über die antike Skepsis eingeschlagen hatte, durch die Geschichte fortzusetzen und bis ans Ziel zu verfolgen. Ausgangspunkt bleibt jedesmal die tatsächliche Beschreibung der historischen Gestalt, in welcher der Skeptizismus in der Philosophie aufgetreten ist; an sie schließt sich die Kritik der wertvolleren Gedanken aus der betreffenden Lehre; und aus ihr erwachsend suchen sich systematische Einsichten in Wesen, Begriff, Gegenstand, Grad und Grenzen des Erkennens, bald im Kampf, bald im Einverständnis mit den skeptischen Autoritäten, zu formen. Es ist hoffentlich nicht zu viel behauptet, daß als Endergebnis dieser historisch-kritischen Wanderung durch die Gefilde des Agnostizismus die Grundlinien einer Erkenntnistheorie von den Augen wohlwollender Leser erblickt werden können.

Auf der andern Seite mögen die tiefen Fehler solcher Arbeit in der Schwierigkeit wurzeln: historisches, kritisches und systematisches Verfahren in unmittelbarer Verbindung miteinander zu betreiben. Sind es doch gar verschiedene Haltungen des Geistes, die der Verfasser seinem Stoffe gegenüber einnehmen mußte, um ihn so vollständig, wie es ihm möglich war, zu bezwingen. Pflicht des Historikers ist es, eine Philosophie in ihrer einzigartigen Besonderheit zu erfassen; während die Kritik, will sie sich nicht auf die schülerhafte Feststellung von Widersprüchen, Lücken und ähnlichem beschränken, sondern mit ihrem Ja und Nein auf den Grund gehen, ein geistiges Erzeugnis der Vergangenheit eigentlich

nur in abgewandelter Gestalt fruchtbar verarbeiten kann. Beim selbständigen Philosophieren endlich muß man an allem Dagewesenem überhaupt vorbeisehn, ja es gradezu vergessen können, um nicht im schöpferischen Denken gehemmt zu werden. Je ernster eine jede dieser Betrachtungsweisen genommen wird, um so größer ist die Gefahr, daß sie sich gegenseitig stören.

Durch die Rangordnung der Gesichtspunkte, die, vom philosophischen Interesse eingegeben, Geschichte und Kritik letzten Endes der Gewinnung erkenntnistheoretischer Einsichten dienstbar macht, wurde auch Auswahl und Anordnung des Stoffes bestimmt. So läßt sich aus den Schriften eines Locke, Berkeley, Leibniz und anderer Denker über Wert und Unwert des Skeptizismus weit mehr lernen als von manchem professionellen Zweifler, der im Adreßbuch der Philosophiegeschichte als Skeptiker eingetragen steht. Und aus ähnlichen Gründen, über die zu Beginn des zweiten Buches ausführlicher Rechenschaft gegeben wird, ist die partielle Skepsis nur programmatisch entwickelt worden.

Mit dem philosophischen Endzweck mag auch der freimütige Ton der Kritik, selbst Männern wie Kant gegenüber, gerechtfertigt werden. Denn die Wahrheit ist eine erhabeneren Gottheit als ihre Priester, auch die genialsten; und das Genie der Wahrheit ist immer noch zugleich ein Genie des Irrtums gewesen.

Wenn dieser zweite Band später erscheint, als ursprünglich beabsichtigt war, so durfte dafür sein Titel „Der Skeptizismus in der Philosophie“ um den Zusatz „und seine Überwindung“, hoffentlich nicht leichtsinnig, erweitert werden. Das Recht auf drei programmatische Worte erkaufte sich in der Wissenschaft ja oft genug mit ebenso vielen Arbeitsjahren und darüber.

Leipzig, im Mai 1908.

Raoul Richter.

INHALTSVERZEICHNIS.

| | Seite |
|---|------------|
| Des ersten Buches zweiter Abschnitt | I |
| Die Skepsis in der Epoche der Renaissance. | |
| (Der naturalistische Skeptizismus.) | |
| Erstes Kapitel: Von der Antike bis zur Renaissance | 3 |
| I. Allgemeine Bemerkungen | 5 |
| II. Die Patristik: Augustins Bekämpfung der Skepsis | 11 |
| III. Die Scholastik | 53 |
| Zweites Kapitel: Michel de Montaigne | 57 |
| I. Leben, Charakter, Schriften Montaignes | 59 |
| II. Der Skeptizismus Montaignes (Darstellung) | 72 |
| III. Kritische Bemerkungen | 93 |
| Drittes Kapitel: Pierre Charron | 123 |
| | |
| Des ersten Buches dritter Abschnitt | 143 |
| Der Skeptizismus des 18. Jahrhunderts. | |
| (Die empirische Skepsis.) | |
| Erstes Kapitel: Die Stellung der neueren Philosophie zur | |
| Skepsis. (Von Bacon bis Leibniz) | 145 |
| I. Noëtismus und Empirismus | 147 |
| II. Der Noëtismus und die Skepsis | 153 |
| a) Descartes | 153 |
| b) Spinoza | 169 |
| c) Leibniz | 177 |
| III. Der Empirismus und die Skepsis | 185 |
| a) Bacon | 185 |
| b) Locke | 189 |
| c) Berkeley | 218 |
| Zweites Kapitel: Die Darstellung der Skepsis David Humes | 235 |
| I. Leben, Persönlichkeit, Schriften | 237 |
| II. Begriff, Arten und Grade der Erkenntnis | 251 |
| III. Die subjektive Erkenntnis | 258 |

| | Seite |
|--|------------|
| IV. Die objektiv-empirische Erkenntnis | 276 |
| a) Die Gegenstände der empirischen Objektivität | 277 |
| b) Die Zusammenhänge der empirischen Objektivität | 289 |
| c) Die Erkenntnis der Werte | 307 |
| V. Die objektiv-metempirische Erkenntnis | 316 |
| VI. Humes Stellung zur Skepsis | 327 |
| Drittes Kapitel: Die Kritik der Humeschen Skepsis | 337 |
| I. Allgemeine Grundbegriffe | 339 |
| II. Die subjektive Erkenntnis | 357 |
| III. Die objektive Erkenntnis | 377 |
| a) Die Bestandteile der empirischen Objektivität | 377 |
| b) Der Zusammenhang der empirischen Objektivität | 393 |
| c) Die Erkenntnis der Werte | 406 |
| d) Die metaphysische Erkenntnis | 411 |
| IV. Humes Stellung zur Skepsis | 424 |
| Des ersten Buches vierter Abschnitt | 429 |
| Der biologische Skeptizismus im 19. Jahrhundert. | |
| Erstes Kapitel: Aufklärungsskeptiker | 431 |
| I. Von Hume bis Hegel | 433 |
| II. Der Positivismus | 445 |
| Zweites Kapitel: Friedrich Nietzsche | 455 |
| I. Leben, Persönlichkeit, Schriften | 457 |
| II. Die Lehre | 462 |
| III. Kritische Bemerkungen | 483 |
| Zweites Buch: Der partielle Skeptizismus | 503 |
| (Ein Programm.) | |
| Schlußwort | 525 |
| Anmerkungen | 529 |

Berichtigungen.

S. 193 ist die Nummer 3. zu streichen.

S. 293 lies Annandale statt: Ammandale.

Des ersten Buches (Der totale Skeptizismus)

Zweiter Abschnitt.

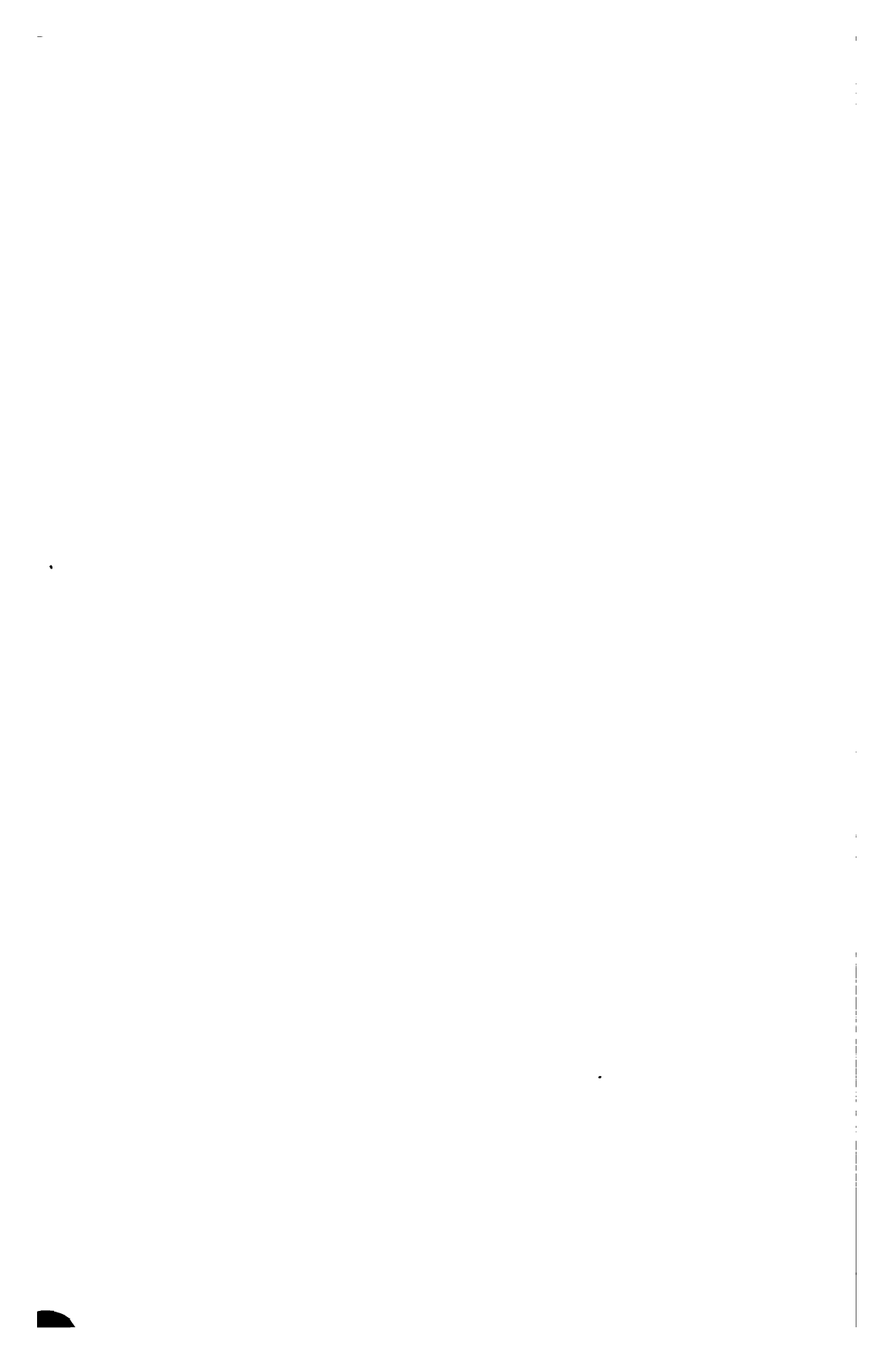
Die Skepsis in der Epoche der Renaissance.

(Der naturalistische Skeptizismus.)



Erstes Kapitel.

Von der Antike bis zur Renaissance.



I. Allgemeine Bemerkungen.

1. Das erste Buch dieses Werkes hat es sich zur Aufgabe gesetzt, den totalen Skeptizismus in der Philosophie zu schildern und zu beurteilen. Unter totalem Skeptizismus war die wissenschaftlich begründete Anschauung zu verstehen, daß der menschliche Geist auf keinem Gebiete, weder von der sinnlichen noch der übersinnlichen Welt, wahre Erkenntnis zu erarbeiten vermöchte. Dagegen verfallen dieser Richtung nicht notwendig nur die extremsten Äußerungen, welche auf allen Gebieten auch die Möglichkeit jeder Annäherung an die Wahrheit verneinen; die Totalität bezieht sich also nur auf die Ausdehnung, die Extensität des Zweifels, nicht auch auf die mehr oder minder intensive Handhabung. Hier kann der totale Skeptiker — vorausgesetzt daß er überall zweifelt — gemäßigt oder absolut zweifeln, in allen erdenklichen Graden von der völligen Skepsis gegen jede Erkenntnismöglichkeit an bis zur Anerkennung hoher Wahrscheinlichkeitsstufen im menschlichen Wissen. Für beide Arten bot schon der griechische Skeptizismus, in den Pyrrhonikern und Akademikern, uns Beispiele dar. Nennt man die Ansicht, die bis zu den Wurzeln den skeptischen Schnitt führt, radikale Skepsis, so braucht demnach ein totaler Skeptizismus nicht notwendig ein radikaler und ein radikaler nicht notwendig ein totaler zu sein. Der Garten der Erkenntnis könnte — um alle Möglichkeiten noch einmal zu veranschaulichen — a) überhaupt keine Pflanzen hervorbringen (totale und radikale Skepsis); b) überall dürre und schwächliche (totale, aber nicht radikale Skepsis); c) in einigen Teilen dürre, in andern gar keine (totale, teils radikale, teils gemäßigte Skepsis). Da wir von der radikalen Form des totalen Skeptizismus, wie sie einige Pyrrhoniker vertreten — wollten, im Verlauf dieses ersten Buches nicht mehr viel werden zu hören bekommen, war es nötig, sich die Grenzen und den Umfang dieses Begriffs in die Erinnerung zu rufen.

Zur gesamten Gliederung noch eine nicht unwichtige Bemerkung: Der Einteilung verfallen für unsere Behandlung des Gegenstands alle Philosophen, die obige Bedingungen zu erfüllen **beanspruchen**, ob dieser Anspruch gerechtfertigt ist oder nicht. Also jeden, der mit philosophischem Rüstzeug dafür streitet, daß objektive Wahrheit auf allen (auf bestimmten) Gebieten unerreichbar sei, nennen wir (gemäß der Bd. I S. XIX abgegebenen Erklärung) einen totalen (partiellen) Skeptiker. Ob unbewußte Voraussetzungen, nicht eingestandene Folgerungen, oder ein von unsern Vorstellungen abweichender Begriff von Wahrheit, Erkennen, Wissen und Wissenschaft zu der Annahme drängen, daß der betreffende Denker das, was wir Wahrheit nennen, stillschweigend für alle oder manche Gebiete anerkannt habe oder offen habe anerkennen müssen, — das macht den totalen Skeptiker nicht zum partiellen, den partiellen nicht zum Dogmatiker, versetzt den einen nicht in einen andern Abschnitt unserer Arbeit, den zweiten gar ganz aus derselben heraus. Vielmehr werden die historischen Grundformen des Skeptizismus auch nach den Kategorien, innerhalb deren sich die historischen Vertreter dieser Formen bewegten, nach deren und nicht nach unseren Ansichten vom Wesen der Erkenntnis, des Zweifels, der Gewißheit usw. terminologisch bestimmt. Gerade aus der Kritik, der jede Philosophie hier verfällt, die mit dem Anspruch auftritt, die Möglichkeit der Erkenntnis irgendwie zu bezweifeln (ob sie sich selbst skeptisch nennt oder nicht, ist natürlich gleichgültig) soll die Klärung gewonnen werden über das, was Wahrheit, was Erkenntnis usw. und schließlich was Skeptizismus eigentlich ist und sein kann. Daher wird der abschließende Begriff des Skeptizismus sich erst am Schluß der Untersuchung entschleiern, und eine Gruppierung nach rein systematischen Gesichtspunkten erst dann möglich sein. Dabei mag es sich dann ereignen, daß, was historisch als totale Skepsis bestimmt werden mußte, systematisch als partielle erscheint, oder daß unter dem historischen Gesichtspunkt radikale Skepsis wirklich, unter dem systematischen aber unmöglich ist.

2. Der totale Skeptizismus erfuhr seine erste und vornehmste Gestaltung durch Pyrrho im 4. Jahrhundert v. Chr. Wie müssen an 2000 Jahre warten, bis er — im 16. Jahrhundert n. Chr. — uns wieder begegnet.¹⁾ Daß die Philosophie des allgemeinen Zweifels als eine dem Menschengestalt unnatürliche und unbequeme nicht

allzuoft sich hervorwagt, wird niemanden wundernehmen. Aber daß sie so viele Jahrhunderte schlummert, hat besondere Gründe. Die Fragen, welche seit des Sokrates Zeiten die philosophierende Menschheit am zähesten beschäftigten, und, seit des Aristoteles Tode, wieder auch äußerlich immer kräftiger in den Mittelpunkt der Systeme gerückt, ausdrücklich als „der Dotter des Eis“ angesehen wurden, das sind die Fragen nach den höchsten Zielen und Werten, nach dem höchsten Gut, nach der Tugend und nach der Glückseligkeit. Mit dem wachsenden Niedergang der Lebenskraft nahmen sie immer eindeutiger die Form an: wie der Weg zu leidenschaftloser Gemütsruhe und unanfechtbarem Seelenfrieden zu finden und zu gehen sei. Sich überstürzende, einander vernichtende und ergänzende Lösungen erschienen auf dem Plan. Aber sie alle glaubten mit den Mitteln der Wissenschaft, der theoretischen Erkenntnis auch das sittliche Sein und Wollen zu erreichen. Ist ihnen auch Tugend und Wissen nicht wie in dem Sokratischen Paradoxon ein und dasselbe, so tritt man doch durch das Wissen um die höchsten Güter sogleich den Besitz dieser Güter an. Daß auf diese Weise moralisch-religiöses Sehnen nicht zu stillen ist, daran dachte niemand. So blieben die eigentlichen Herzensfragen als Erbstück der alten Welt in unerbittlicher Strenge stehen, ungelöst und, wie es schien, nicht zu lösen. Den letzten, verzweifelten Versuch dazu, aber jedenfalls einen der originellsten, hatte die Skepsis selbst unternommen. Auch ihr treibendes Motiv, so sahen wir, war ein praktisches Ideal gewesen: die Erlösung von der Unruhe des Daseins, den Kämpfen der Welt, der Jagd und Hast des Lebens sollte durch den Verzicht auf Wissen und Erkenntnis erreicht werden. Aber das antilogische und antisophische Ergebnis war die Frucht verwickelter logischer und philosophischer Erwägungen. Aus Theorie wurde die Theorie verworfen, Wissen und Erkennen hatten sich selber aufgehoben, an sich selbst das Todesurteil vollstreckt, und so war auch die theoriefeindliche Ethik der Skepsis ein Versuch, mit theoretischen, d. h. mit untauglichen Mitteln das höchste Gut nicht nur zu erkennen, sondern zu erringen. Die Sehnsucht nach innerem Glück und innerem Frieden vermag die Wissenschaft also solche niemals zu befriedigen; auch nicht die Wissenschaft in Form einer skeptischen Philosophie. Und doch teilte die ganze Kultur jener Zeit die gleiche Daseinsmüdigkeit und Erlösungsbedürftigkeit. Diese konnten nur auf ganz andere und

unendlich vertieftere Weise gestillt und erfüllt werden: durch eine Lehre, die sich nicht an den Kopf wandte, sondern die das Herz ergriff; und die sich an alle Sehnsüchtigen richtete, auch und vornehmlich an die, für welche die geistreichen Tropen des Aenesidem und die knifflichen Beweisgänge des Sextus für immer unverständlich bleiben mußten. Christus kam und mit ihm nicht eine neue Wissenschaft, aber eine neue Religion. Von der christlichen Religion und der christlichen Kirche sehen wir von nun ab die Zeit bis zur Renaissance völlig beherrscht. Das Christentum löste auf lange Zeit hinaus praktisch die praktischen Rätsel, Werte schaffend die Werträtsel, welche das ersterbende Altertum hinterlassen und die auch der Skeptizismus theoretisch zu lösen nicht vermocht hatte; und es löste sie mit einer solchen Eindringlichkeit und so ganz in der Richtung der Zeitbedürfnisse, daß die große Pause in allem grundsätzlichen Zweifeln sich wohl begreift. In der Liebe eines Gottes ruhn, der selbst die Liebe ist; mit den übrigen Menschen verbunden durch das einigende Band der Gotteskindschaft, sie lieben als unsere Brüder, von ihnen geliebt werden als ihre Brüder; und wo uns Leid geschieht von den Verirrten, sich nicht wehren, sondern vergeben; gegen alles Weltliche, Zeitliche, Sinnliche gleichgültig, ganz aufgehen im Reich des Geistes, das nicht von dieser Welt; daher die weltlich Blühenden zurückgesetzt gegen die Verblühten, die Gelehrten gegen die geistig Armen, die Glücklichen gegen die Mühseligen, die Starken gegen die Schwachen, alles, was man selbst war oder zu werden berufen war, selig gepriesen — klang das nicht wie die vollendete Erfüllung der eignen Wünsche, und überdies noch wie eine Offenbarung, Erweckung und Befriedigung kaum geahnter und verschlossener Sehnsucht? Kein Zweifel, hier hatte der Wille der Zeit gefunden, was er suchte und solange vergeblich gesucht hatte. Die Gebote dieser Religion waren eine süße Last und ihre Trostmittel gegen Bedrängnis und Tod unerschöpflich. Überdies war der gedankliche Unterbau, ohne den sich der Wille nicht zu den neuen Idealen zu bekennen vermocht hätte, zunächst noch so unscheinbar und einfach, so weit, luftig und dehnbar gegen all das, was früher in dieser Hinsicht geboten wurde. Um die Liebe zu Gott und dem Nächsten in die eigene Willensrichtung aufzunehmen, woraus dann die ganze Lebensführung von selber folgte, bedurfte es nur des Glaubens an das Dasein eines gütigen Gottes, und der

gleichmäßigen Abhängigkeit aller Geschöpfe von diesem Gott. Zwei Gedanken, die in dieser Allgemeinheit (und Unbestimmtheit) aufzunehmen, einer durch Plato und die jüdische Religion vorbereiteten Menschheit nicht schwer fallen konnte. In der Hauptsache galt es zu wollen und zu fühlen, und damit in dem Bereich unmittelbarer Erlebnisse zu verharren, die keine Skepsis anzutasten vermag, noch jemals angetastet hat. Das Wenige, was gewußt oder „geglaubt“ werden mußte, wurde erst schlicht und einfach, wie etwas Selbstverständliches, nicht begründet, sondern verkündet; durch das Leben und den Tod des Stifters dieser Religion schien es besiegelt und durch die übernatürliche Glorie angeblich erlebter Wunder und Offenbarungen vollends dem Zweifel entrückt. Schwierige philosophische Gedankengefüge, denen der Verstand hätte mißtrauen oder nicht folgen können, wurden der urchristlichen Gemeinde erspart.

3. Aber bei diesen einfachen Verhältnissen verblieb es nicht. Der theoretische Gehalt der Religion erfährt eine immer reichere Ausgestaltung, die Natur Gottes, sein Verhältnis zu Christus und das Christi zu Gott usw. soll auch zu begrifflicher Klarheit erhoben werden. Aber einmal waren die Wände des Gefäßes elastisch und es selbst weit genug, um eine Fülle von Stoff in sich aufzunehmen, ohne (für die Augen der damaligen Menschheit) zu springen oder nur zu bersten. Und ferner blieben die Bedürfnisse und Wünsche, welche diese Glaubenssätze schließlich nur als das Minimum an theoretischen Voraussetzungen für ihr eigenes Dasein erzeugt hatten, lange Zeit im wesentlichen die gleichen, und praktische Motive erhielten die Lebenskräftigkeit auch der eigentlichen Dogmen. So blieb der Grundriß einer allgemeinen Weltanschauung vom Zweifel unbenagt bestehen, und alle Kämpfe um die Erkenntnis spielten sich innerhalb dieses Rahmens ab.

Als aber im Verlauf der Jahrhunderte die theoretischen Erklärungen, Beweise, Ableitungen mit ihren unvermeidlichen Widersprüchen immer mehr überhand nahmen, immer groteskere Gestaltungen erzeugten und den Intellekt aus dem Schlummer weckten, in den ihn die Ablösung einer philosophischen Kultur durch eine religiöse gewiegt hatte; als vor allem das Willens- und Gefühlsleben großer Massen, vielleicht durch den Eintritt neuer Rassen in die Weltgeschichte mitbedingt, andren Zielen zustrebte; als man sich aufzulehnen begann gegen die Verquickung von Wollen und Sollen,

gegen die Schuld- und Verdienstethik; als das metaphysische Fundament für viele brüchig geworden war, der Verstand von Grund aus wieder Fragen stellen, Antworten geben, d. h. Philosophie treiben durfte — da erst erwachsen, nach einem Stillstand von anderthalb Jahrtausenden, zum Teil aus dem Christentume selbst, neue Rätsel, neue Probleme, neue Fragezeichen, und ein erneuter Skeptizismus. Den Stillstand hatte die christliche Religion hauptsächlich dadurch bewirkt, daß sie ursprünglich als reinste Religion auftrat, daß sie die heftigsten Bedürfnisse, die Wertbedürfnisse der Kulturmenschheit befriedigte, indem sie neue Werte schuf und dem Willen neue Bahnen wies, daß sie ihre theoretischen Vorstellungen von der Gottheit, durch die sie die neuen Werte sanktionierte, auf ein Mindestmaß beschränkte. Im Laufe der Entwicklung ihrer eigensten Natur immer mehr entfremdet, und mit immer schwererem Ballast von gedanklichen Zutaten ihr Schiffelein steuernd, mußte sie auch der bannenden Wirkung auf den totalen philosophischen Skeptizismus schließlich verlustig gehen.

II. Die Patristik: Augustins Bekämpfung der Skepsis.

1. In den ersten Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung, in der Patristik, als die Kirchenväter die Grunddogmen der alt-katholischen Kirche ausbildeten und festlegten, fand eine Erörterung der Fragen nach den Grenzen der Erkenntnis überhaupt nicht statt. Dem naiv-religiösen Dogmatismus gemäß fragte man wohl und stritt sich darüber, ob die religiösen Wahrheiten bereits in der weltlichen Philosophie der Griechen vorgebildet, und ferner ob weltliches Erkennen, Wissen, Gelehrsamkeit, Bildung dem Menschen zur Befestigung der religiösen Glaubensinhalte schädlich oder nützlich wären; ob sie überhaupt und inwieweit sie aber möglich wären, blieb ununtersucht. Bei einigen Kirchenvätern erfuhren diese Probleme allerdings eine Art von erkenntnistheoretischer Zuspitzung: die religiösen Wahrheiten wurden — nach neuplatonischem Vorbild — der Vernunftbegründung bald für bedürftig und zugänglich, bald für unbedürftig und unzugänglich erklärt; damit wird das Verhältnis von „Glauben und Wissen“ aus der selbstverständlichen Einheit zu einer fragwürdigen Zweiheit beider Erkenntnisarten erhoben. Aber ob nun das Schauen und unmittelbare Erfassen (die *πίστις*) allein genügt, oder des Denkens und mittelbaren Beweisens bedarf, der Inhalt, der bloß „geglaubt“ oder auch noch überdies „gewußt“ wird, steht für die Erkenntnis unbezweifelbar fest, und nur über die Art seiner in jedem Falle unerschütterlichen Stützen beginnt man sich zu besinnen.

2. Ausnahmen von dieser Regel, Männer, welche den Skeptizismus überhaupt berücksichtigen, sind selten, fehlen aber nicht. Schon Tertullian machte gegen die skeptische Lehre der Akademie dasselbe geltend, was später Descartes wiederholte: daß es dem Wesen Gottes widerstreite, dem Menschen trügerische Erkenntnisfunktionen verliehen zu haben.²⁾ Dieses philosophisch nicht ernst zu nehmende Argument, das Dasein und Beschaffenheit Gottes unbewiesen voraussetzt und so den Knoten zerhaut, den

es lösen sollte (eine Lücke, die Descartes grade zu ergänzen sucht), ist übrigens selbst vom Standpunkt dogmatischer Orthodoxie aus nicht schlüssig. So hebt unter andern Pascal besonders eindringlich hervor,³⁾ erst der Abfall des Menschen von Gott habe mit der moralischen auch die intellektuelle Minderwertigkeit bewirkt; andererseits entnahm noch Kant aus den unsrer Erkenntnis gesteckten Grenzen grade einen besondern Anlaß zur Verehrung „der unerforschlichen Weisheit, durch die wir existieren.“ Ein von scholastischem Geiste ganz durchtränkter Abschnitt aus der Kritik der praktischen Vernunft „Von der der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen“ sucht den Gedanken zu begründen, daß ein sicheres Wissen von Gott, durch das „Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen würden“, nur eine äußerliche Befolgung des moralischen Gesetzes aus Furcht oder Hoffnung, der aus dem Sittengesetz allein erwachsende „praktische Glauben“ an Gott dagegen die wahre, innere Gesinnungsmoralität zu fördern geeignet sei. So hält die Tertulliansche Widerlegung nicht einmal den Einwänden stand, die auf gleicher theologischer Basis stehen. Man schiebt die Erkenntnisunfähigkeit des Menschen entweder diesem allein als Schuld zu, oder rechnet sie dem allgütigen Gott als besonderes Verdienst an.

Von noch größerer Befangenheit zeugen die Gründe, aus denen nach Tertullian die Skepsis dahinschwinden soll, weil sie einzelnen Ereignissen der Heilsgeschichte widerspreche: täuschen die Sinne, so könne sich auch Christus getäuscht haben, als er den Satan in der Wüste erblickte, die Stimme Gottes vernahm, den Wein beim Abendmahl, das Wasser auf der Hochzeit zu Kana schmeckte — Täuschungen, die vom Standpunkt dieses Kirchenvaters natürlich a priori ausgeschlossen sind.⁴⁾

3. Augustin (354—430 n. Chr.) aber begnügte sich nicht mit einem solchen Durchhauen des skeptischen Knotens. Handelt es sich auch bei ihm schließlich um eine Überwindung und Widerlegung der Zweifel, so gebietet doch die Bedeutung des Mannes und noch mehr die Gelegenheit, die philosophisch bedeutendsten Gedanken aller antiken Skeptomachien zu berücksichtigen, bei dieser Abwehr etwas zu verweilen.

In seinen Bekenntnissen beschreibt uns Augustin den Weg, auf dem er der Skepsis verfiel, auf dem er der Skepsis entrann,

notwendig verfallen, notwendig entrinnen mußte. Wie er als neunzehnjähriger Jüngling durch Ciceros Hortensius angeregt auf das Studium der Philosophie geriet, aber unbefriedigt sich alsbald der Sekte der Manichäer anschloß, die in phantastischem Gemisch persische Religion mit christlichen Heilstatsachen verschmolzen; wie er allmählich durch die Vertiefung in die alte Philosophie und die „freien Künste“, d. h. in die übrigen Wissenschaften sich immer mehr von der tollen Zauberspuklehre abwendete, bis er schließlich, nachdem er neun Jahre ihrem Banne erlegen, durch seine Erfahrungen als Lehrer der Rhetorik in Rom, und unter Einwirkung der Ambrosianischen Predigten in Mailand nicht mehr „vom Manichäerwahne trunken durch die manichäischen Trugfelder irrte“;⁵⁾ wie er dann, mit dem Stachel der Sehnsucht nach vollendeter Erkenntnis, nach vollendetem Seelenfrieden im Herzen, auch bei keinem philosophischen System Genüge fand, wie er bald von Leidenschaften durchwühlt, bald von Reue gemartert, im Erkennen wie im Wollen schwankend als Dreißigjähriger „nach der Weise, die man den Akademikern zuschrieb, an allem zweifelte, zwischen allem schwankte“⁶⁾ und schließlich in den Tiefen des Zweifelmeeres versinkend „am Auffinden des Wahren verzweifelte“.⁷⁾ Aber trotz dieser scheinbar bedingungslosen Unterwerfung unter die Lehren des philosophischen Skeptizismus ist Augustin ein totaler Skeptiker im strengen Sinne des Wortes⁸⁾ niemals gewesen. Waren es doch immer nur die religiösen und metaphysischen Probleme, an deren Lösungsmöglichkeit er zweifelte. An der Erkennbarkeit der sichtbaren Welt, an der Wahrheit der mathematischen Sätze zu zweifeln, kam ihm niemals in den Sinn.⁹⁾ Und selbst auf dem Gebiete der Transzendenz blieb ein Stück Erkenntnisland vom Zweifel unversehrt.¹⁰⁾ Ausdrücklich gesteht er uns — und die Wahrhaftigkeit solcher Geständnisse werden wir nach der im 10. Buch der Konfessionen abgegebenen Erklärung ihm wohl glauben dürfen —, daß „kein Widerstreit in den trügerischen Untersuchungen unter dem Vielen, was er von den einander bekämpfenden Philosophen gelesen hätte“, ihn soweit hätte bringen können „auch nur einmal“ nicht zu glauben an das Dasein Gottes und der göttlichen Weltregierung; nur auf die Art dieses Daseins und dieser Lenkung erstreckten sich hier die Skrupel. Das gab er auch äußerlich dadurch kund, daß er aus der Manichäersekte austrat und Katechumene der christlichen Kirche wurde.¹¹⁾

So muß der Geisteszustand des großen Kirchenvaters auf diesem Punkte etwa dem Kants geglichen haben, als dessen Feder die Schrift über die „Träume eines Geistersehers“ entströmte. Aber während dieser, ein vorwiegend theoretischer Kopf, in mühsamen jahrzehntelangen Untersuchungen „das Wissen aufhob, um zum Glauben Platz zu bekommen“ und so auf dem Wege der gründlichsten Selbstbelehrung die ihm nötige logische Rechtfertigung für seine innerste Überzeugung fand, vollzog sich an Augustin das Werk der Bekehrung; nicht als ein unvermitteltes Wunder, sondern als der letzte Sonnenstrahl, der die schwellende Frucht eines der christlichen Lebensführung entgegenreifenden Willens zum Springen brachte. Die grundsätzlichen Verstandesskrupel waren durch den Einfluß neuplatonischer Schriften inzwischen gemildert worden. Wenn man in den Bekenntnissen an den Schluß des 8. Buches gelangt, in dem sich die endgültige Hingabe an das Christentum vollzieht, hat man den Eindruck der Notwendigkeit eines Naturereignisses, dessen ursächliche Bedingtheit man Schritt für Schritt verfolgen konnte. Auch die Hinneigung zum Skeptizismus ist nur ein unerläßliches Durchgangsstadium auf diesem Wege.¹²⁾

Von den Stadien seiner geistigen Entwicklung, in denen sich Augustin mit dem Skeptizismus auseinandersetzt, hat nur die Überwindung dieser Anschauung einen literarisch-philosophischen Niederschlag erfahren. Über seine Hinneigung zur Akademie, die etwa zwei Jahre dauerte, haben wir bloß die psychologisch-biographischen Daten; eine Verteidigung dieser Richtung hat er damals nicht geschrieben. Aber kurz nach seiner Bekehrung entsteht in ländlicher Abgeschiedenheit, im Herbst 386, auf dem Gute seines Freundes bei Mailand, die Streitschrift gegen den philosophischen Skeptizismus, den letzten Standort vor dem Ziel seiner inneren Wandlungen. Die drei Bücher gegen die Akademiker — oder, wie es in den Retraktionen verbessernd heißt, über die Akademiker ¹³⁾ — ist die älteste unter den erhaltenen, die zweite unter den verfaßten Schriften; denn das ästhetisch-philosophische Jugendwerk: *de pulchro et apto* ist verloren gegangen.

4. Will man den Inhalt der Schrift gegen die Akademiker nicht zum Gegenstand einer fortlaufenden Berichterstattung machen, im engen Anschluß an den Gang der dialogischen Untersuchungen, die von Augustin, Trygetius, Alypius und Licentius in

ebenso geistreicher wie anmutiger Weise geführt werden, sondern zieht man es vor, nur die philosophisch bedeutenden Gedanken dieser Gespräche nach systematischer Gruppierung in das rechte Licht zu stellen, so muß man ziemlich den umgekehrten Weg einschlagen, wie Augustin und seine Genossen. Denn an die Spitze der Untersuchung wird, der Wertrangordnung in der Seele des Verfassers entsprechend, das Verhältnis der Skepsis zur Glückseligkeit gesetzt, das aus logischen Motiven an das Ende gehört; und im Einklang mit dem Rationalismus Augustins, aber im Widerspruch mit den wohlbegründeten Prinzipien der Erkenntnistheorie finden die Zweifel in die Vernunftansichten über objektives Geschehen vor der Kritik der sensualen Skepsis ihre Berücksichtigung. Ein Gedanke allgemeinsten Natur endlich, von der Beziehung zwischen Skepsis und Weisheit, der an erster wie letzter Stelle der theoretischen Erörterungen hätte stehen dürfen, durchzieht als eine Art geistigen Rückgrats sämtliche Gespräche.

Das Problem, dessen Lösung es erst ermöglicht, in der Widerlegung der Skepsis einen festen Boden zu gewinnen, die Frage: welche Wahrheit, d. h. welcher Begriff von Wahrheit oder welcher durch dieses Wortsymbol eindeutig gemeinte Tatbestand allein den grundsätzlichen Zweiflern gegenüber zu retten sei, hat Augustin nicht eingehend genug untersucht.¹⁴⁾ Daher quält er sich mit den Einwüfen der Akademiker, die den Vorstellungen der Kranken und Träumenden entnommen sind, ziemlich vergeblich ab.¹⁵⁾ Er überschreitet hier nirgends den Kreis der schon in seinem Vorbilde,¹⁶⁾ in Ciceros *Academica* geltend gemachten Verteidigung. Zunächst glaubt er, daß im Schlaf wie im Wahnsinn die eigentlichen Denkvorgänge ungestört ablaufen und daß die Gleichung $3 \cdot 3 = 9$ „auch wenn das ganze Menschengeschlecht in tiefem Schlafe läge“ notwendig wahr sein und für wahr gehalten werden müsse.¹⁷⁾ Diese Anschauung, der höchstens die richtige Einsicht zugrunde liegt, daß auch beim Träumen, ja selbst in Geisteskrankheit wir uns des Satzes vom Widerspruch und der Identität bedienen, ist, wie das beigebrachte Beispiel zeigt, unhaltbar. Es ist klar, daß auch das rein logische und mathematische Denken sogar bei den einfachsten Fällen in Krankheit und Traum oft zu andern Ergebnissen als in wachen und gesunden Stunden, also auch gelegentlich zu dem Urteil $3 \cdot 3 = 10$ führen kann. Augustin hat diese Möglichkeit geahnt¹⁸⁾ und jedenfalls für die sinnlichen

Wahrnehmungen die weitgehendsten Abweichungen zwischen Gesunden—Wachenden und Kranken—Träumenden zugestanden. Die skeptische Schlinge aber, die aus diesem richtigen Zugeständnis zu winden ist, hat er nicht deutlich erkannt oder jedenfalls nicht zu lösen vermocht. Denn auf den Einwand: warum die Aussagen der Träumenden und Kranken denn falsch und die der Gesunden und Wachenden denn wahr seien (die Vorstellungen der Tiere, die im ersten Tropus Aenesidems eine so große Rolle spielen, zieht Augustin als Gegeninstanz zu den Aussagen des menschlichen Bewußtseins hier nicht heran) gibt er nur die unverhüllte *petitio principii* zur Antwort: „wenn sie (die Sinne) den Wachenden und Gesunden Wahres angezeigt haben, so spricht das nicht gegen sie, was sich der Geist des Schlafenden oder des Irren erdichtet“;¹⁹⁾ und ein andermal: „wenn er erwacht sein wird, so wird er es abweisen, wenn es ihm nicht zusagt (nämlich das, wofür er sich im Schlafe entscheidet) und daran festhalten, wenn es ihm zusagt.“²⁰⁾ Warum aber ist das, was die Sinne dem Gesunden anzeigen, wahr, und warum das, was der Erwachte abweist, falsch? Darauf wissen weder Antiochus, dessen Ansichten des Lucullus Vortrag bei Cicero entwickelt, noch Augustin etwas Rechtes zu erwidern. Und in der Tat läßt sich der Skepsis auch hier, wie allenthalben, nur so Herr werden, daß man die gesicherten Stellungen ein gut Stück hinter den dogmatischen Gefilden besetzt.

Zu dem Zweck muß man zunächst den Begriff der Wahrheit nicht in mystische Höhen erheben, sondern ihm nur die empirisch nachprüfbaren unerläßlichen Merkmale zuerteilen, die alle Welt *implicite* oder *explicite* an ihm fordert und die all den einzelnen Erscheinungen und nur ihnen eignen, welche die Menschheit bislang im Zustand besonnener Überlegung als Wahrheit, Erkenntnis, Wissen u. s. f. bezeichnet hat. Zu diesen Merkmalen gehören unter anderem die Unveränderlichkeit der Wahrheit und deren Evidenz für alle Subjekte. Die Unwandelbarkeit des Wissens im strengen Sinn und der von ihm ausgehende Zustimmungszwang mindestens für alle Menschen läßt sich in gelehrterer, aber deshalb auch mißverständlicherer Terminologie als die objektive und subjektive Allgemeingültigkeit der Wahrheit bezeichnen. Eine Wahrheit, die heute so, morgen so aussähe, heute $2 \cdot 2 = 4$, morgen $2 \cdot 2 = 5$ lautete, wäre keine Wahrheit; und eine Wahrheit, die nur für mich, aber nicht für meinen Bruder, nur für den Europäer, aber

nicht den Australneger gälte, ebensowenig. Gelingt es nicht, ein Phänomen ausfindig zu machen, das diesen Anforderungen genügt — dann lieber auf die Wirklichkeit der Wahrheit verzichten und sie zum Hirngespinnst verflüchtigen, als auch diese letzte Einigkeit in der Bedeutung fallen lassen, das Wort für vogelfrei erklären und eine heilige — Illusion entheiligen.

In der Forderung der genannten Eigenschaften liegt also der Treffpunkt aller Parteien. Wenn das Phänomen, welches sie besitzen soll, im übrigen noch so verschieden bestimmt und ‚definiert‘ wird, so hindert dies nicht, daß es sich dabei doch immer um das gleiche Phänomen handelt, welches alle meinen, und das durch die geforderten Qualitäten eindeutig bestimmt, wenn auch nicht erschöpft ist. Wir dürfen daher den Pessimismus trotz der Fülle einander zum Teil widersprechender Definitionen nicht bis zu der hoffnungslosen Überzeugung treiben, hier werde nur deshalb verschiedenes gefunden, weil verschiedenes gesucht werde.

In der Tat läßt sich dieses Etwas aber auch ausfindig machen, das seinen Inhalt nicht ändert und dem jedermann zustimmen muß, der es einmal begriffen hat. Wie im ersten Band ²¹⁾ gezeigt wurde, sind es die mit Erfahrung und Denken harmonisierenden Urteile, die unter bestimmten Bedingungen alle die Ansprüche erfüllen, die wir mit den Vorstellungen von Wahrheit, Erkenntnis und Wissen erheben.

Zunächst behauptet sich diese Fassung sieghaft gegen die skeptischen Angriffe, welche die Veränderlichkeit und Vielheit der Wahrheit in irgend einer Form verkünden. Diese Wahrheit ist nur Eine, unveränderliche, wenn man will ‚ewige‘; ihr Inhalt bleibt konstant, zunächst für das gleiche Subjekt. Sie ist also objektiv allgemein gültig im vorher festgesetzten Sinne. Nun scheint es allerdings so, als ob auch mit Erfahrung und Denken im Einklang befindliche Urteile im wachen Zustande für mich einen andern Inhalt gewinnen könnten als im Schlafe, in gesunden einen andern als in kranken Tagen. Denn Evidenz und Zustimmung, Ablehnung und Verwerfung — die einzigen Kriterien, durch die ich Konstanz oder Veränderlichkeit des fraglichen Inhaltes festzustellen vermag, — sie scheinen das gleiche Urteil bald zu begleiten, bald zu fliehen. Aber sie scheinen auch nur. Denn die einschränkenden Bedingungen wurden nicht in Anschlag gebracht, unter denen allein von Allgemeingültigkeit der Wahrheit geredet

werden darf. Diese Bedingungen setzen voraus, daß ich mir der Übereinstimmung eines Urteils mit Denken und Erfahrung auch bewußt werde, d. h. daß ich den Inhalt des Urteils klar und deutlich apperzipiere und nicht minder sein Verhältnis zu Logik und Empirie. Diese stillschweigend oder ausdrücklich stets mitzudenkenden Umstände sind nun aber weder in gewissen Krankheits- noch Traumbeständen vorhanden. In der Tat wird also das Wahrheitsgefühl, die unausrottbare Zustimmung und damit (vorläufig für mich) die Wahrheit des Satzes: „ich kann nicht fliegen“ nicht dadurch aufgehoben, daß ich heute Nacht — geträumt habe, fliegen zu können. Denn nicht dem Satz als solchem, sowie er im Bewußtseinsfelde erscheint, sondern dem Satz, insofern er als im Einklang mit Erfahrung und Denken aufgefaßt wird, ist das Evidenzgefühl in Permanenz zugeordnet. Diese seine Eigenschaft aber war mir im Traume gar nicht gegenwärtig, so daß ich den Satz nicht etwa trotz dieser Eigenschaft verneinte, sondern nur ohne das Bewußtsein dieser Eigenschaft. Wer also behauptet, daß hier der gleiche Satz das eine Mal anerkannt, das andere Mal geleugnet würde, vergißt der Bedingungen zu gedenken, unter denen allein eine Allgemeingültigkeit der Wahrheit besteht.

Allerdings ist zuzugeben, daß ich auch in Zeiten des Fieberwahns, der Trunkenheit oder des Traumes Aussagen mache, Sätze ausspreche, Urteile denke, denen Evidenz für mich anhaftet; daß dies Gefühl sogar sehr intensiv sein kann und ich in solchen Augenblicken fest überzeugt war, etwa geflogen zu sein; daß also Cicero in seiner Entgegnung auf Lukulls Dogmatismus durchaus im Recht ist, wenn er die Ansichten der Träumenden, der Visionäre, der Halluzinanten und Illusionisten unter Umständen genau so kräftiger Zustimmung sich erfreuen läßt als die der Gesunden und Wachen. Nur geht der Kraft die Dauer nicht zur Seite. Also die Intensität der Evidenz verbürgt niemals die Wahrheit des betreffenden Urteils; wo die Bedingungen fehlen, unter denen unser erkennendes Bewußtsein allein zu arbeiten vermag, ist die stärkste wie die schwächste Evidenz gleich ungenügend, eine Brücke vom rein Psychologischen zum Logischen zu schlagen. Sind sie aber vorhanden, so genügen — wie wir später sehen werden — nur ganz geringe Evidenzgrade, um echte Einsichten zu sanktionieren; denn sie hängen sich ewig an die gleichen Urteile. Und so ist es nicht die Intensität, sondern die Permanenz, auf die es ankommt. Diese aber ist an den Eintritt der genannten Umstände gebunden.

Ganz auf der gleichen Linie wie die von den Skeptikern und ihren Bekämpfern stets so bevorzugten anormalen und pathologischen Fälle ist auch die normale Tatsache des Irrrens zu behandeln. Wo ich irre, d. h. mit Erfahrung und Denken harmonisierende Urteile ablehne oder disharmonisierenden zustimme, fehlen allemal die Bedingungen der Besonnenheit; bei deren Herstellung, wo solche möglich ist, wandelt sich das irriige Zustimmung zu falschen, das irriige Ablehnen wahrer Aussagen sofort in das entgegengesetzte Verhalten um.

Soweit mögen die Erlebnisse reichen, die ich selber über das Schicksal des unüberwindlichen Evidenzgeföhls im Verhältnis zu meinen eigenen Urteilen und Aussagen zu machen in der Lage bin. Sie versichern mich der Unwandelbarkeit im Inhalt wahrer Aussagen oder der objektiven Allgemeingültigkeit der Wahrheit. Alle Aussagen anderer Subjekte, Gesunder wie Kranker, ja auch die embryonalen urteilsähnlichen Vorstellungsverbindungen der Tiere deute ich mir nach Analogie mit diesen meinen eigenen logischen Erlebnissen. Aber nur wer die eigenen Erlebnisse in Tiefe und Breite erfaßt und durchdacht hat, wird auch wirklich diese Analogie bestätigt und die Voraussetzung eines bei allen Subjekten identischen Wahrheitsbewußtseins zutreffend finden. So allein begründet sich die subjektive Allgemeingültigkeit der Wahrheit. Wer dagegen den Unterschied zwischen momentaner und permanenter Zustimmung nicht bewußt durchlebt, wer nicht beobachtet hat, daß letztere nur Sätzen, nicht Vorstellungen, und unter den Sätzen nur einem ganz bestimmten Kreise und auch diesem nur unter bestimmten Bedingungen erteilt wird; wer sich nicht klar darüber wurde, daß nicht die Intensität oder der Grad der Evidenz den Ausschlag gibt, der wird ein fehlerhaftes oder nicht genügend durchleuchtetes Material seinen Schlüssen zugrunde legen und mit der Skepsis die Analogie leugnen, weil er sie verkennt. So z. B. besteht diese Analogie nur für „echte“, d. h. im vorhin gezeichneten Zustand der Besonnenheit erworbene Überzeugungen; denn nur hier kettet sich für alle Subjekte an die gleichen Urteile Zustimmung oder Ablehnung. Für unechte, d. h. unbesonnene Überzeugungen oder „Meinungen“ dagegen (mögen sie nun zufällig im Recht oder Unrecht sein) trifft die Analogie ganz und gar nicht notwendig zu; was den einen unter solchen Umständen so fest überzeugt, daß er sein Leben dafür

lassen würde, das kann der Verstand eines andern bis aufs Messer bekämpfen. Wenn ferner der Frosch — um auch die Tiere als mögliche Subjekte der Erkenntnis zu berücksichtigen — vermöge der Beschaffenheit seiner Sinnesorgane alles, was uns eckig erscheint, vielleicht rund sieht, so hält nur derjenige die Analogie im Wahrheitsbewußtsein für durchbrochen, der an sich selbst nicht beobachtet hat, daß der sinnlichen Wahrnehmung als solcher kein spezifisches Wahrheitsgefühl anhaftet; er führt die Wahrnehmungen des Frosches als Gegeninstanz zu den menschlichen Wahrheiten an. Bei erkenntnistheoretischer Besonnenheit aber müßte er vielmehr aus den embryonalen Assoziationsketten des Frosches die Vorbildung zu logischer Urteilsfähigkeit und die Anlage zum menschlichen Wahrheitsbewußtsein erschließen und die Meinung gewinnen: könnte der Frosch, der Wahrheitsbewußtsein im strengen Sinne überhaupt noch nicht besitzt, die Übereinstimmung seiner Auffassungen mit Erfahrung und Denken beurteilen, und stellen wir ihn uns zu diesem Zwecke einmal mit dem Besitz der logischen Axiome und allen Methoden des wissenschaftlichen Denkens ausgerüstet vor, so würde er den fraglichen Raumwahrnehmungen gewiß nicht absolute Realität, sondern nur Wirklichkeitswert für Froschsubjekte zusprechen, und dadurch in nichts gegen das menschliche Wahrheitsbewußtsein verstoßen. Träfe man allerdings im weiten Reich der Natur auf Individuen, deren Aussagen oder Benehmen darauf schließen lassen, daß in ihnen nicht ein unsern Erfahrungen und Denkgesetzen konformer Satz im besonnenen Zustand unausrottbare Evidenz erregt oder, falls die Bedingungen dazu vorhanden wären, erregen würde — etwa weil sie andre Denkgesetze besäßen oder den unsern widersprechende Erfahrungen machten oder Konformität zu Denkgesetzen und Erfahrung in ihnen keine Evidenz, sondern grade Ablehnung auslöste — so müßte man die Analogie für durchbrochen halten und für die verschiedenen Naturwesen eine verschiedene Wahrheitsgesetzlichkeit annehmen. Aber eine gewissenhafte Prüfung, zu der vor allem die energische Selbstbesinnung auf die eigenen Erkenntnisprinzipien gefordert wird, macht das Gegenteil im höchsten Grade wahrscheinlich. Denn der scheinbar häufige Fall, daß verschiedene Lebewesen einander widerstreitende Erfahrungen machen, ist bisher niemals beobachtet. Daß von sinnesphysiologisch verschieden organisierten Subjekten auch grundsätzlich ver-

schiedene Erfahrungen gemacht werden, ist selbstverständlich. Aber weder die Erfahrungen des Farbenblinden, noch die des Frosches, noch die der Visionäre usw. treten mit den Erfahrungen anderer Individuen in echten Widerspruch, d. h. in kontradiktorischen Gegensatz. Das täten sie nur, wenn etwa der Farbenblinde wirklich „erführe“, daß die Kornblume als „Ding an sich“ gelb, und ein anderer, daß sie „an sich“ nicht gelb wäre; beide machen aber nur die Erfahrungen ihrer eignen Sinneseindrücke und als solche widerstreiten sie sich nicht; es ist kein Widerspruch, daß „ich“ blau sehe und ein anderer unter im übrigen gleichen Umständen gelb sieht. Ein Widerspruch wäre ferner vorhanden, wenn die verschiedenen Subjekte eine andre Gesetzlichkeit im Zusammenhang der Dinge an sich statt in dem ihrer eigenen Wahrnehmungen erfahren würden. Aber nicht einmal das letztere scheint der Fall zu sein. Der Frosch, der die Ecke rund sieht, erfährt nicht etwa, daß er, ohne sich zu stoßen, um sie herumkommen kann.

Daß übrigens die Sicherheit solcher Analogieschlüsse sich nicht über einen mittleren Grad erhebt, und welche Schwierigkeiten im einzelnen, besonders bei der Ausdehnung der Analogie auf unheilbare Geistesranke, zutage treten, wurde bereits im 1. Bande dargelegt und wird uns noch in anderem Zusammenhange beschäftigen.

Es ist nun kein Zufall, daß Augustin nicht imstande ist, so wenig wie sein Vorbild Cicero - Antiochus, den philosophischen Skeptizismus auf diesem gefährlichen Punkte mit zureichenden Gründen zurückzuweisen. Denn beide verfehlen, wie so viele vor und nach ihrer Zeit, den Ausgangspunkt. Diesen nimmt besonders Augustin ganz offen, Cicero versteckter, in einer für sich bestehenden Wahrheit als selbständiger Realität im göttlichen Geiste, welche der menschliche Verstand in bestimmten Vorstellungen erfaßt, in anderen nicht. Diese willkürlich gewählte und erkenntnistheoretisch durchaus unbegründete Voraussetzung macht es jeder Skepsis leicht, die Gleichwertigkeit aller Vorstellungen und Urteile in bezug auf wahr und falsch zu erweisen; denn warum sich diese real existierende Wahrheit mehr in den Vorstellungen der Wachenden wie der Träumenden, der Gesunden wie der Kranken, der Menschen wie der Tiere, warum mehr in den besonnenen als in den unbesonnenen Aussagen offenbaren sollte, ist nicht einzusehen. Nur wenn man vom eignen logischen Erleben

ausgeht, den Kreis besonnener evidenten Aussagen heraushebt und als zusammenfallend mit dem Kreis derjenigen Urteile erkennt, die bisher mit dem Namen der wahren Urteile im Leben wie in der Wissenschaft belegt wurden, nur so gewinnt man die Waffen, vor denen die Skepsis weichen muß. Nur dann kann man durch Analogie auf die Existenz eines gleichen Wahrheitsbewußtseins in andern Lebewesen schließen und vielleicht, in besonnener Einschränkung ihres Erkenntniswerts aber doch als mögliche Annahme, die Hypothese eines allumfassenden Verstandes wagen, für den die Wahrheit zwar nie im Widerspruch mit unsern Denk- und Erfahrungsgesetzen bestehen würde, der aber weit mehr Wahrheiten erkennen und diese weit schneller und gewissermaßen blitzartig durchschauen und auch überall dort übersehen könnte, wo uns die Zeit oder die geringe Zahl und die Mattigkeit unsrer Sinne oder die mangelnde Potenz unsrer logischen Funktionen die Einsicht unmöglich macht. Immer aber würde es sich, solange wir uns überhaupt von einem göttlichen Intellekte begründete Vorstellungen machen wollen, nur um eine gradweise Steigerung, niemals um eine außermenschliche Andersartigkeit dieses angenommenen Wahrheitsbewußtseins handeln. Und so läßt sich allenfalls mit vieler Phantasie, aber, wenn man den rein hypothetischen Charakter der Annahme festhält, ohne Verstoß gegen Denken und Erfahrung, von der menschlichen Wahrheit aus die — göttliche ableiten, aber niemals von einer angenommenen göttlichen aus die menschliche.

5. Während Augustin den skeptischen Einwürfen von den mehrerlei Wahrheiten (für das gleiche Subjekt und für verschiedene Subjekte) in Traum und Wachen, in Gesundheit und Krankheit und der heiklen Frage, warum hier eine die wahre Wahrheit, die Wahrheit „an sich“ sei, ziemlich ratlos gegenübersteht und den springenden Punkt in der Widerlegung verfehlt, zeigt er in der Apologie der gesunden, wahren, menschlichen Erkenntnis einen erstaunlich sicheren philosophischen Blick. Im Gegensatz zu Cicero trennt er scharf zwischen sensueller und rationaler Skepsis, und, wenn er als echter Rationalist die sinnliche Wahrnehmung innerlich und äußerlich an zweiter Stelle und als eine quantité négligeable verteidigt, so hindert diese Ordnung und Wertung nicht, daß er zu beiden Gebieten ganz Vortreffliches bemerkt und

vieles, was in des Antiochus antiskeptischer Rede bei Cicero nicht zu finden ist.

Augustins Bestreitung der sensualen Skepsis liegt der wichtige und richtige Gedanke zugrunde, von dem jeder Skepsis, die sich auf den Trug der Sinneswahrnehmungen als solcher aufbaut, der Todesstoß droht: daß die Sinne nicht täuschen noch trügen, sondern nur dann es zu tun scheinen, wenn man ihnen willkürlich Aufgaben zuweist, die sie deshalb nicht zu lösen vermögen, weil diese Aufgaben verkehrt gestellt sind. Wie man es auf den ersten Blick so lächerlich wie fehlerhaft findet, von einem geheizten Ofen, der zur Erwärmung eines Wohnzimmers bestimmt ist, zu sagen, er leiste nichts, weil er, ins Freie gesetzt, den Weltenraum nicht merklich erhitzt, genau so fehlerhaft erscheint es jedem, der mit philosophischer Sammlung einen Blick ins Getriebe der Erkenntnisprozesse geworfen, von den Sinnen zu sagen: sie, die als Werkzeuge im Haushalte der Vernunft zur Erarbeitung von Wissen und Wissenschaft, zur Erkenntnis der Wirklichkeit unschätzbare Dienste tun, leisteten nichts, weil sie keine Spiegel wären, die unerfahrbare Dinge „an sich“ in allen Einzelheiten getreu wiedergäben, oder keine Automaten, die ihr Verhältnis zu diesen Dingen uns unmittelbar kundtun ohne Hilfe der Vernunft. Mit Recht erklärt Augustin, sich nicht über die Sinne beschweren zu können: „denn ungerecht ist es, mehr von ihnen zu verlangen, als sie leisten können; was aber die Augen sehen können, das sehen sie wahr.“²²⁾ Wird nun auch hier der Begriff des Wahren fälschlich in direkte Beziehung zu den sinnlichen Wahrnehmungen gesetzt, so ist es doch zweifellos richtig, daß der kraft der logischen Axiome in eine Aussage umgeformte Inhalt jeder Sinneswahrnehmung stets einen wahren Satz ergeben muß. Daher trifft Augustin das Entscheidende mit dem Ausspruch: „Stimme nichts weiterem zu, als daß du sicher bist, es erscheint dir so: dann gibt's keine Täuschung“;²³⁾ d. h. also: stimme auch wirklich nur dem zu, was der getreue (allerdings nur durch das Denken ermöglichte) Bericht über den Inhalt einer Sinneswahrnehmung aussagt, und jeder Irrtum ist ausgeschlossen. Denn diese Aussage betrifft, wie Augustin richtig bemerkt, immer nur ein subjektives Erlebnis, wie „ich weiß, daß mir dies weiß erscheint, dies süß schmeckt, dies mich kalt berührt.“ In der Tat irrt auch bei den sogenannten Sinnestäuschungen nur der denkende Realist, der da

fälschlich annimmt, daß die Sinneswahrnehmungen alle oder einige Eigenschaften bewußtseinsunabhängiger Dinge stets korrekt wiedergeben; irrt nur der denkende Idealist, der da fälschlich annimmt, unter bestimmten Umständen folgten gewisse Wahrnehmungen stets aufeinander. Beide Philosophen und ihre bewußte wie unbewußte Gefolgschaft werden wegen ihrer falschen Annahmen, gleichsam zur intellektuellen Strafe, in ihren Erwartungen getäuscht, wenn plötzlich das Ruder im Wasser gebrochen, der Turm aus der Ferne rund aussieht; aber die Sinne selbst, in denen von diesen Annahmen nichts steckt und die nur räumlich geordnete Farben- und Helligkeitsempfindungen auffassen, ohne alle Beziehung auf Ruder oder Türme an sich oder auf frühere Wahrnehmungen, sind an der Täuschung unschuldig. Daher ist wiederum die Antwort Augustins kühn und weitschauend, und — die Terminologie beiseite gelassen — richtig: „so ist es wahr, was sie (die Sinne) vom Ruder im Wasser sehen? Vollkommen wahr!“ Und noch kühner der folgende Gedanke, daß die Augen, wenn wir uns ihre Funktionen in die Gesetzmäßigkeit der Natur einbezogen denken, irren würden, sähen sie das Ruder im Wasser grade: „denn wenn die Ursache hinzukommt, durch welche es so gesehen werden muß (nämlich kraft der Brechungsgesetze der Lichtstrahlen in verschiedenen Medien), so würde ich mein Auge eher einer falschen Anzeige beschuldigen, wenn das ins Wasser gesteckte Ruder grade erschiene.“²⁸⁾

Allerdings gebührt das Verdienst, diese entscheidenden Stöße gegen die sensuale Skepsis geführt zu haben, durchaus dem Epikur und seiner Schule. Augustin folgt hierin bewußt und eingestandenermaßen deren Spuren. Nicht nur die Grundzüge aller skeptischen Philosophie, auch die Grundzüge ihrer Widerlegung sind im Altertum bereits entworfen worden. Was unsere heutigen Erkenntnistheoretiker als allermodernste Errungenschaft im Kampf mit andern Richtungen verkünden: daß die Sinne als solche niemals täuschen noch irren, daß sie, wie Helmholtz sagt, nur „Zeichen sind, deren Bedeutung zu lernen unserm Bewußtsein überlassen ist“, das hat schon vor über 2000 Jahren Epikur unzweideutig und wiederholt ausgesprochen: „Eigentümliche Aufgabe der Sinneswahrnehmung ist es, nur das Gegenwärtige und sie Bewegende zu erfassen, wie die Farbe, nicht aber zu unterscheiden, daß etwas anders hier, etwas anders dort zu

grunde liegt. Deshalb sind die Wahrnehmungen insofern alle wahr. Aber die Meinungen zeigen einen Unterschied; denn von ihnen sind einige wahr, andre falsch; sie nämlich stellen unsre Urteile über die Sinneswahrnehmungen dar. Wir beurteilen aber einiges wahr, andres schlecht, weil wir entweder zu den Wahrnehmungen etwas hinzusetzen und hinzufügen, oder weil wir von ihnen etwas abziehen und so gewöhnlich die vernunftlose Sinneswahrnehmung verfälschen (*καταψεύδουσαι της ἀλόγου αἰσθήσεως*).²⁴) Und auch dies lehrte schon Epikur: daß, so wenig wie die Sinne täuschen, indem sie uns nie vorspiegeln, daß ein Ding anders beschaffen sei als es in Wirklichkeit beschaffen ist, die einzelnen Sinne je einander widersprechen.²⁵) In formvollendete Verse hat dann Lukrez diese erkenntnistheoretischen Aperçus seines Meisters gegossen: die Sinne urteilen nicht über das Verhältnis ihrer Empfindungen zu den Dingen an sich, all diese Bestimmungen legt die Vernunft in die Sinne erst hinein und wenn sie die alogischen Wahrnehmungen logisch falsch ausdeutet, trifft die Sinne keine Schuld:

„Nie auch geben wir zu, daß hier sich täuschen die Augen

— — — — —
Denn kein Aug' ist imstande der Dinge Natur zu erforschen,
Deshalb dichte du nimmer dem Auge die Fehler des Geist's an.“

Und nach der Beschreibung einer Menge sogenannter Sinnes-täuschungen:

„Übrigens sehen wir noch viel Wundererscheinungen der Art,
Welche den Sinnen zu trauen uns abzuhalten versuchen,
Aber umsonst; denn es ist in den häufigen Fällen die eigne
Irrige Meinung, die selbst in die Sache wir tragen, und die dann
Sehen²⁶) uns läßt, was nie uns wurde gezeigt von den Sinnen.
Und doch gibt's nichts Schönres, als augenscheinliche Dinge
Von den Zweifeln zu trennen, die selber der Geist noch hinzutut.“

In seinen negativen Behauptungen über die Leistung der Sinne ist Epikur also völlig im Recht: die Sinne als solche täuschen nicht, irren nicht, trügen nicht; sie widersprechen einander nicht; sie widersprechen auch nie der Vernunft, so daß etwa zwei Erkenntnisinstanzen bestünden, von denen die Sinnlichkeit als die niedere sich gegen das Denken als die höhere auflehnte, aber nur dieser die letzte Entscheidung zustehe²⁷) (was noch heute die irrige Meinung vieler Philosophen

ist). Sogar das schon hatte Epikur erkannt, daß jede Sinnesempfindung eindeutig und direkt nur der physiologischen Erregung des betreffenden Sinnesorgans, aber nicht dem einwirkenden Reize zugeordnet sei, wie wir uns heute ausdrücken würden; in Epikurs Sprache, in der die Nachklänge des antiken extremen Realismus noch stark zu spüren sind, daß die Sinnesempfindung nur das „Bildchen“, welches das Sinnesorgan trifft, aber nicht das Ding, von dem das Bildchen komme, noch das Bildchen vor seiner (eventuellen) Veränderung im Körper (d. h. eben den physikalischen noch nicht physiologisch transformierten Reiz) getreu wiedergebe.²⁸⁾

Dagegen konnte Epikur, als er das positive Verhältnis von Sinneswahrnehmung und Wahrheit oder Erkenntnis bestimmte, aus den Banden seines einseitigen Sensualismus sich nicht befreien, und den Anschluß an die hier notwendig werdende rationalistische Denkweise nicht recht erreichen. Denn er absolvierte die Sinneswahrnehmung nicht nur von Trug, Irrtum, und Widerspruch mit sich und der Vernunft, sondern er machte sie auch zur Richterin über Wahr und Falsch, während allein der urteilenden Vernunft dieses Richteramt zusteht. Die Sinneswahrnehmung als solche liefert keine falschen, dem besonnenen Denker auch keine täuschenden, aber auch niemals — wahre Behauptungen. Als isolierte Vorstellung steht sie, wie früher ausgeführt wurde, jenseits von Wahr und Falsch; sie besitzt die vollkommene intellektuelle Unschuld, was auch Epikur zugestanden hätte; aber sie besitzt noch kein intellektuelles Verdienst, was Epikur trotz des Ausdrucks *ἄλογος αἰσθησις* übersah. Das Denken allein urteilt, setzt Beziehungen zur Erfahrung und zu sich selber, und liefert damit erst die Aussagen, an die sich das Wahrheitsgefühl notwendig anschließt oder denen es sich notwendig versagt. Stoff und Elemente dieser Aussagen entnimmt es der äußeren oder inneren Wahrnehmung. Das gilt von den einfachsten so gut wie von den verwickeltesten Wahrheiten. Das Wahrnehmungsurteil „ich sehe blau“, im Augenblick des Erlebens gefällt, verdankt alle seine Elemente der Wahrnehmung; („ich sehe“ bedeutet hier nur das Bewußtsein vom Erleben eines Inhalts, blau diesen erlebten Inhalt), ihre logische Synthese dem Denken (ohne den Satz der Identität käme das Urteil nie zustande), seine Existenz also beiden zusammen.

Das Argument Epikurs, die Vernunft könne doch nicht über

die Sinne zu Gericht sitzen, da ja alle ihre Begriffe aus sinnlichen Elementen aufgebaut seien,²⁹⁾ läßt außer acht, daß der Stoff dem begrifflichen Denken zwar von den Sinnen geliefert wird, aber die logischen Operationen, die diesen Stoff zu Begriffen formen, keineswegs sensualen Ursprungs sind. So können wir, in Anlehnung an den berühmten Ausspruch Kants, getrost behaupten: Wahrnehmen ohne Denken ist wahrheitsblind, Denken ohne Wahrnehmen wahrheitsleer.

6. Während nun Augustin in der epikureischen Zurückweisung des Sinnentruges mit Recht ein weit wirksameres Mittel erblickte, die sensuale Skepsis zu widerlegen, als in den stoischen Einwendungen, die Antiochus bei Cicero zum gleichen Zwecke geltend macht, teilt er in seiner Verteidigung des vernünftigen Erkennens nicht nur nicht die Überspannung des Epikureischen Sensualismus, sondern schwenkt so entschieden ins einseitig rationalistische Lager ab, daß die wirksam begonnene Schlacht gegen die Skeptiker kritisch betrachtet doch mit einer Niederlage des großen Theologen zu Ende geht.

Die Rettung der Sinneswahrnehmungen nämlich für den Bestand unsrer Erkenntnisse, für Wahrheit, Wissen und Wissenschaft hält Augustin für so unerheblich, daß er das gerettete Kind gleichsam wieder ins Wasser zurückzuwerfen gewillt ist, mit der Begründung: „Doch was geht sie (die epikureische Verteidigung der Sinne) mich an? Wenn sie es so wollen und können, mögen sie (die Skeptiker) diese auch mit meiner Zustimmung niederreißen. Denn was gegen die Sinne von ihnen beigebracht wird, trifft nicht alle Philosophen. Es gibt ja deren, die dafür halten, all das, was der Geist durch den leiblichen Sinnesapparat erfährt, könne Meinung erzeugen, aber kein Wissen. Dieses habe nach ihrer Behauptung der Verstand inne und es lebe abseits von den Sinnen im Geiste. Und vielleicht befindet sich unter ihnen auch der Weise, den wir suchen.“³⁰⁾ In der Tat befindet sich der Weise, den Augustin in den antiskeptischen Dialogen noch sucht und der er später selbst geworden ist, in dieser Gesellschaft.

Zwar prägt Augustin in unsrer Schrift noch nicht den entscheidenden Ausdruck, wie später, für seinen extremen Rationalismus; aber die Richtung ist auch in ihr unverkennbar vorgezeichnet. Zunächst macht er gegen die Skeptiker die unerschütterliche Wahrheit der logischen und mathematischen Axiome geltend,

ohne aber zwischen reiner und angewandter Logik, reiner und angewandter Mathematik bewußt zu unterscheiden. Die rein oder subjektiv logischen und mathematischen Sätze wird wohl jeder als unerschütterliche Wahrheiten in dem festgestellten Wortsinne gelten lassen. Sätze der Art: wenn die Sonne (wie ich willkürlich annehme) eine ist, so ist sie nicht zwei, und $3 \cdot 3 = 9$ (als Verhältnis zwischen diesen subjektiven Zahlvorstellungen gefaßt) — um gleich Augustins eigene Beispiele zu wählen ⁸¹⁾ —, sind mit allen Denkgesetzen und Erfahrungen (über die sie nichts aussagen, da sie nur von Beziehungen zwischen rein subjektiv gemeinten Gebilden handeln) im Einklang, vom stärksten Evidenzgefühl begleitet und also wahr. Erst bei den mathematischen und logischen Einsichten, die durch Anwendung auf die Erfahrung zustande kommen, könnte der Zweifel in ihre unbedingte Wahrheit sich einstellen. Augustin allerdings zählt auch diese ganze Gruppe noch zu den unbestreitbar wahren Sätzen; so vor allem die disjunktiven und repugnativen, sowie die mathematischen Urteile in ihrer Anwendung auf die sinnlich gegebenen Erscheinungen: dieses sinnliche Stück Welt, was von meinen Augen angeschaut wird, mit den empfundenen Himmel und Erde (gleichgültig ob die Sinne das so darstellen, wie es an sich ist) muß entweder eine oder nicht eine, durch materielle Prozesse oder durch Vorsehung so beschaffen sein; oder: sechs solche Welten und eine solche Welt sind sieben solche Welten.⁸²⁾ Hier läßt sich allerdings die Frage aufwerfen, ob sich die empirische Wirklichkeit der Logik und Mathematik nicht nur bisher stets gefügt habe (daran wird ja niemand zweifeln), sondern ob dies noch in der gleichen Weise (nämlich a priori) eingesehen werde wie die Geltung der logischen und mathematischen Gesetze ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit; ob auch hier Denknöthigkeiten oder nur Erfahrungserkenntnisse vorliegen. Ohne das Problem anzuschneiden, dessen Lösung später versucht werden soll, sei nur betont: daß ein solches Problem besteht, und daß sich die Wege der philosophischen Richtungen in seiner Behandlung voneinander trennen.

Augustin aber stellt die Anwendbarkeit der logischen und mathematischen Axiome auf die unmittelbaren Erlebnisse, d. h. die sinnlichen Empfindungen und, da er auch ethische Sätze auf diese Weise gewinnt, auf die Gefühle und Willensakte, als undiskutierbar hin; und nachdem er solche Sätze über die körperliche und über

die geistige Wirklichkeit aufgestellt,²³) glaubt er einer Fülle von Wahrheit und Wissen sicher zu sein: „Ungezähltes auf die Körperwelt Bezügliches erkenne ich auf die Art“, ruft er triumphierend aus.²⁴)

Aber er übersieht, daß ihm der Skeptiker, auch wenn er die Anwendbarkeit logischer und mathematischer Gesetze auf die Welt der Phänomene als Erkenntnis a priori zugestände (wie er es der Wahrheit gehorchend tun müßte), entgegen würde: Quantitativ läßt sich allerdings eine erkleckliche Menge wahrer Sätze auf diese Weise gewinnen; aber qualitativ kommt wenig für Erkenntnis und Wissenschaft dabei heraus. *Multa, non multum*. Denn die Wahrheit dieser Sätze erlischt ja mit dem Erlebnis, über das sie Aussage machen, und weder über das letzte Ziel, wenn es der Wille nicht mehr erstrebt, noch über die Welt, die über das Gesichtsfeld deines Auges in diesem Momente hinausgreift, sagen sie aus. Alle Erkenntnisse, welche die Voraussage eines nicht gegenwärtigen Ereignisses ermöglichen oder die vergangene Wirklichkeit betreffen, bedürfen der Aufstellung allgemeiner Einsichten, die eine Gesetzmäßigkeit an der Gesamterfahrung zum Ausdruck bringen, welche weder mit den mathematischen noch mit den logischen Beziehungen gegeben ist. Und wie ich zu solchen Einsichten gelangen kann, zeigst du mir nicht. Im unklaren Bewußtsein von dieser Notwendigkeit steigern sich dann dem Augustin seine Erlebnisse unter der Hand zu Dauergrößen. Wenn er z. B. den disjunktiven Satz für selbstverständlich wahr erklärt: die Welt sei entweder endlich oder unendlich (und zwar zunächst nur diese Disjunktion, nicht ihre Entscheidung), so kann er dabei doch nur die Welt als Totalität, losgelöst von dem eben erlebten stets endlichen Ausschnitt derselben, verstanden haben. Aber um diese Welt als Inbegriff nicht nur aller unmittelbar gegenwärtigen, sondern auch aller möglichen, also zukünftigen und vergangenen, kurz mittelbaren Erlebnisse anzunehmen, als eine Größe, die schon vor diesem Augenblick existiert hat und nach diesem Augenblick weiterexistieren wird, dazu bedarf es der Aufstellung allgemeiner Sätze über die Beharrlichkeit der Substanz oder das Walten der Kausalität, vielleicht über beides zusammen; denn warum sonst nicht glauben, sie vergehe mit dem Schließen meiner Augen in nichts, entstehe mit dem Öffnen derselben aus nichts?

Das Beispiel ist aber noch in anderer Hinsicht lehrreich.²⁵)

Wollte es doch der Zufall, daß Augustin dem Sinne nach gerade die nämlichen Disjunktionen hier entwickelte, die Kant später als unhaltbar und fehlerhaft zum Gegenstand seiner Antinomienlehre erhob. Kant suchte zu erweisen, daß, falls das räumlich-zeitliche Universum als „an sich“ bestehende Realität gefaßt werde, Thesen wie Antithesen über dessen Endlichkeit und Unendlichkeit sich beide zureichend begründen ließen, und das disjunktive Entweder—Oder dem paradoxen Sowohl als Auch oder dem nicht minder paradoxen Weder—Noch zu weichen habe; daß aber, wenn die Welt nur als Bewußtseinssynthese von Bewußtseinsobjekten (Erscheinungen) angesehen werde, was Kantens eigene Meinung war, unendlich im Sinne einer abgeschlossenen Unendlichkeit gar nicht das kontradiktorische Gegenteil von endlich wäre, sondern endlos im Sinne des unbegrenzten Fortschritts. Aus der Möglichkeit des Antinomienrätsels allein erhellt: daß von einer unmittelbar einleuchtenden Disjunktion hier nicht die Rede sein kann; daß vielmehr erst sehr genau philosophisch zu prüfen ist, was für Objekte hier eigentlich gemeint und nicht minder, welche Prädikate in Logik und Mathematik wirklich kontradiktorische sind. Sonst kann sich die Entgleisung ereignen, daß man „selbstverständliche“ Wahrheiten triumphierend verkündet, deren problematische Natur das philosophische Lebenswerk eines späteren Denkers auslöst,²⁹) der einem vorhält: die Logik, die man anwandte, sei keine Logik, und die Objekte, auf die man sie anwandte, existierten gar nicht!

7. Um den absurden Folgerungen eines totalen und radikalen Skeptizismus zu entgehen, nach denen niemand einem Satze als dem wahren vor dessen Gegenteil den Vorzug geben, also auch in seinen Entschlüssen und Handlungen sich nicht danach richten durfte, hatten Arkesilaus und Karneades ihre Wahrscheinlichkeitslehre ausgebildet. Nur des Vorziehens einer Ansicht vor anderen Ansichten bedarf es zum Leben, nicht aber der Anerkenntnis der bevorzugten Ansicht als einer (objektiv) wahren und (subjektiv) völlig gewissen. Die Auskunft ist verfehlt, meint Augustin — in seinem bekannten Schlusse, der ein tiefgründiges Problem im Puppenstande birgt: Wahrscheinlichkeit setzt Wahrheit, Wahrscheinlichkeitserkenntnis Wahrheitserkenntnis voraus! Es widerspricht sich die probabilistische Skepsis in ihren eigenen Grundbegriffen, sie erkennt an, was sie folgerichtig leugnen,

und leugnet, was sie folgerichtig anerkennen müßte. In spannendem Wortgefecht werden Gründe und Gegenstände entwickelt.⁸⁷⁾ Mit einem oberflächlichen linguistischen Hieb eröffnet Augustin das Turnier. Das *Verisimile* oder Wahrähnliche zu erkennen, ohne etwas von Wahrheit wissen zu wollen, ist genau so „lächerlich, verkehrt und albern“ wie von einem Menschen zu behaupten, man kenne seinen Vater zwar nicht, aber der Sohn sähe dem Vater sehr ähnlich! Nichts anderes besage die skeptische These „das Wahre kennen wir zwar nicht, aber was wir jetzt sehen, ist dem, was wir nicht kennen, sehr ähnlich.“ Der Verteidiger der Akademie entgegnet: Zum bloßen Wortstreit soll die Diskussion nicht herabsinken; wer sich an dem Ausdruck *verisimile* stößt, braucht ja nur das Synonymon *probabile* dafür einzusetzen. Augustin pariert mit der ausweichenden Bemerkung: es handle sich um keinen Wortstreit, sondern um sachliche Bedenken (*non verborum sed rerum ipsarum magna controversia*); denn diejenigen, welche sich des Ausdrucks *verisimile* bedienen, gehörten nicht zu jenen, die ihren Gedanken nicht die richtigen Namen zu erteilen vermocht hätten; oder habe etwa Cicero die lateinische Sprache so wenig beherrscht, daß er seinen Begriffen nur unpassende Namen geben konnte? Erst nachdem Augustin noch einmal gedrängt worden, von der Terminologie abzusehen, läßt er sich mit dem schönen Bekenntnis, daß der Weise „kein Wortkünstler, sondern ein Sachforscher“ zu sein habe, dazu herbei, den Wahrscheinlichkeitsbegriff etwas innerlicher zu definieren und zu kritisieren. Wahrscheinlich sei nach skeptischer Lehre: was uns zum Handeln ohne Zustimmung einladen kann (*quod nos ad agendum sine assensione potest invitare*); „ohne Zustimmung, d. h. ohne daß wir glauben, daß das, was wir tun, wahr sei, oder meinen, es zu wissen“. Aber ein Beispiel zeigt sogleich, daß auch hier, also für den Begriff, nicht nur für den Namen des Wahrscheinlichen, die Wahrheit Voraussetzung ist. „Wenn uns jemand früge, ob nach der gestrigen, ruhigen und klaren Nacht heute die Sonne heiter aufgehen werde, so glaube ich, wir würden leugnen, dies zu wissen, dagegen behaupten, es schiene uns so.“⁸⁸⁾ Aber diese Behauptung setzt ein Wissen um die Wahrheit, nämlich um die Regelmäßigkeit des Naturgeschehens voraus! „Denn ich antworte wohl auf die Frage, ob bei jener Himmelsbeschaffenheit morgen kein Regen heraufziehen wird: wahrscheinlich nicht, der ich nicht leugne,

etwas Wahres zu wissen. Denn ich weiß, daß jener Baum nicht gleich in einen silbernen sich wandeln kann; und ich behaupte ohne Anmaßung viele derartige Wahrheiten zu wissen, denen mir das ähnlich scheint, was ich wahrscheinlich nenne.“ — Leider bricht hier die Diskussion über das interessante Problem ab; die Unterredner bombardieren einander mit einigen Unliebenswürdigkeiten und verschieben die Besprechung des lehrreichen Beispiels auf ein anderes Mal.

Ersichtlich ist Augustin des Verhältnisses von Wahrheit und Wahrscheinlichkeit begrifflich nicht Herr geworden. So wenig wie Antiochus, dessen Ansichten in Ciceros *Academica* die Skizzen zu Augustins Ausführungen enthalten.³⁹⁾ Denn weder der rein historische Begriff des Wahrscheinlichen, also das, was in der Akademie tatsächlich das *εἰλόγον* und *πιθανόν*, das *verisimile* und *probabile* bei Cicero bedeuteten, noch der systematische Begriff, d. h. das, was unter Wahrscheinlichkeit einzig sinnvoll zu verstehen ist, enthält den behaupteten Widerspruch.

Über die feineren Bestimmungen des Wahrscheinlichkeitsbegriffs bei Arkesilaus und Karneades ist an früherer Stelle berichtet worden.⁴⁰⁾ Aber trotz der mannigfaltigen Schattierungen dieser Begriffe und trotz der lapidaren Lehre von den verschiedenen Wahrscheinlichkeitsgraden — was Augustin alles außer Acht läßt — hat eine eindeutige und scharfe Auffassung des Verhältnisses von Wahrheit und Wahrscheinlichkeit bei den akademischen Skeptikern nicht bestanden oder läßt sich wenigstens nicht mehr nachweisen. Sie schwanken hier augenscheinlich zwischen zwei Anschauungsweisen, deren Auseinanderhaltung ein gereifteres erkenntnistheoretisches Bewußtsein erforderte. Bald nämlich ist ihnen das Wahrscheinliche nur das subjektive Spiegelbild des Wahren, das, was dem Subjekt wahr erscheint, ohne daß es die Bürgschaft in sich trüge, die reale Wahrheit getreu wiederzugeben; bald ist das Wahrscheinliche eine auch subjektiv niedere Stufe der Gewißheit. Mit Recht hat daher Cicero die beiden Ausdrücke, *verisimile* und *probabile*, zur Übersetzung verwandt, von denen der erste mehr das Spiegelungsverhältnis, der zweite den Gewißheitsgrad bezeichnet.⁴¹⁾ Halten wir uns zunächst an den Sinn des *verisimile*, so besteht nicht einmal diesem und seinem robusten Wahrheitsrealismus gegenüber des Augustin Einwurf vom Selbstwiderspruch dieses Begriffes zu Recht.

Man muß hier zwar die Existenz der Wahrheit voraussetzen, wenn man das Wahrscheinliche als die Bewußtseinspiegelung des Wahren empfindet; aber die Erkenntnis der Wahrheit (und nur sie leugnet die Skepsis) ist keine notwendige Vorbedingung. Gewisse Vorstellungen könnten ja mit dem Gefühl auftreten, eine absolut-reale Wahrheit wiederzugeben, und die Vernunft könnte uns belehren, daß wir der adäquaten Wiedergabe dieser Wahrheit durch unsere Vorstellungen nie sicher seien. Ähnlich wie die Sinneswahrnehmungen nach einigen Philosophen das Bewußtsein bei sich führen, eine absolute Realität abzubilden, und die Vernunft uns belehrt, daß wir in ihnen diese Realität nie erfassen. Das eine Mal wird die Existenz der Wahrheit, das andere Mal die Existenz der Dinge an sich vorausgesetzt, um die „Erscheinung“ der Wahrheit, die „Erscheinung“ der Dinge an sich zu erklären; nicht aber die Erkenntnis von Wahrheit oder Ding an sich.

Da uns aber die Wahrheit keine absolute Realität und das Wahrheitsbewußtsein keine subjektive Spiegelung derselben mehr bedeutet, so scheidet diese Auffassung in systematischer Hinsicht aus. Noch weit entschiedener löst sich der Vorwurf vom „Selbstwiderspruch“ des skeptischen Probabilismus in Dunst auf, wenn wir die zweite Form des Wahrscheinlichkeitsbegriffs zugrunde legen, welche auch in systematischer Hinsicht die allein fruchtbare genannt werden muß. Ist dann etwa Wahrscheinlichkeit ohne Wahrheit eine *contradictio in adjecto*? Nichts weniger! Es ist doch ganz gut denkbar, daß die verschiedenen Urteile verschiedene Gewißheitsgrade und intellektuelle Zustimmungsgefühle auslösten, von denen kein einziges den höchsten Grad erreichte, denjenigen Grad, durch welchen auch für den modernen Skeptiker das Wahrheitsgefühl charakterisiert wäre. Warum sollten nicht gewisse Urteile gar keine, andere geringere, noch andere ziemlich hohe, einige sehr hohe Glaubwürdigkeit (*πιστοσύνη*) bei sich führen, aber keines die höchste? Einzig das Bestehen von Gradunterschieden zwischen den Überzeugungsgefühlen, die die verschiedenen Urteile begleiten, genügt, einen sinnvollen Begriff von Wahrscheinlichkeit aufzustellen; und selbst darin vermag man der Akademie ganz recht zu geben, daß das geringste Mehr an Überzeugung hier ausreicht, damit der Wille in seinen Handlungen sich auf sie und nicht auf die völlig ungewissen Urteile stütze. Auch das scheinbar so verblüffende Beispiel Augustins setzt nur die Annahme von Wahrscheinlichkeits-

graden voraus. Vorausgesetzt wird nämlich nicht, daß ich von der Wahrheit des Kausalgesetzes, sondern nur, daß ich von dessen Wahrscheinlichkeit überzeugt bin, d. h. daß dem Kausalgesetz ein größerer Gewißheitsgrad zukomme als seinem Gegenteil; und überdies meinen Erfahrungen und den logischen Axiomen ein größerer Gewißheitsgrad als ihrem Gegenteil. Dann löst sich das Beispiel in folgende Erkenntnisprozesse auf: der Satz, daß der Naturlauf regelmäßig verläuft, ist wahrscheinlich = ein Zustimmungsgefühl mittlerer Höhe auslösend. Der Satz ist ziemlich gewiß, daß auf helle Nächte helle Sonnenaufgänge folgen. (Denn er folgt aus dem vorigen nach bisherigen Erfahrungen und den logischen Axiomen, und diese sind wiederum ziemlich überzeugend oder wahrscheinlich.) Also ist es, wiederum vermöge eines wahrscheinlichen Schlusses, ziemlich gewiß, daß auf die gestrige helle Nacht ein heiterer Sonnenaufgang folgen wird.

Es kann auch ein solcher Skeptiker ruhig die Wahrscheinlichkeit an der Wahrheit messen, an der Wahrheit, die er für unerkennbar erklärt, und sich also des Ausdrucks *verisimile* bedienen. Denn wir können durch das freie Spiel der Phantasie uns ganz gut die gegebenen Elemente unseres Bewußtseins gesteigert denken, und aus einem niederen Grad von gegebenem Zustimmungsgefühl den höchsten Grad als Idealbegriff konstruieren, ohne daß jemals ein Urteil dies Gefühl ausgelöst hätte oder auslösen könnte; ohne daß wir also jemals die „Wahrheit“ erkannt hätten oder erkennen könnten. „So müßte das Gefühl sein“ — dürfte ein solcher Skeptiker etwa sagen — „das ein wahrer Satz erregt; aber nie wird ein Satz dieses Gefühl erregen; ich wenigstens kenne nur Sätze, die ein ähnliches Gefühl erzeugen, nur ein *verisimile*, kein *verum*.“ Ich wüßte nicht, was Augustin darauf zu entgegnen vermöchte.

Für denjenigen, welcher irgendwelche Wahrheiten für erkennbar hält, d. h. in skeptischer Terminologie für den Dogmatiker, verschiebt sich der Wahrscheinlichkeitsbegriff nur unbedeutend. Er mißt das Gefühl der Wahrscheinlichkeit nicht an einem willkürlich gebildeten Begriff oder einer Phantasievorstellung, sondern an dem ihm in vielen Fällen gegebenen Gefühl der Wahrheit. Immer aber ist darauf zu achten, daß nicht etwa diejenigen Urteile als wahrscheinliche bestimmt werden, bei denen man sich nicht klar bewußt ist, in welchem Verhältnis sie zu Denkgesetzen und Erfah-

rungen stehen, denen man aber trotzdem unter bestimmten psychologischen Umständen eine Zustimmung hohen oder niederen Grads zuteil werden läßt. Solche nicht logischen, sondern rein psychologischen Aussagen, die nicht für alle Intellekte die nämliche, sondern je nach den Individuen, ja für das gleiche Individuum zu verschiedenen Zeiten verschiedene Geltung beanspruchen, mit einem besonderen logischen Prädikat zu versehen, hat der Erkenntnistheoretiker keine Veranlassung. Schon der populäre Sprachgebrauch dürfte in diesem Falle einen Unterschied machen zwischen Wahr — scheinen und Wahrscheinlich — sein. „Es scheint mir wahr zu sein“ (mit der ganzen Unbestimmtheit, die dem Worte „scheint“ anhaftet) wäre der rechte Ausdruck für die unechte Wahrscheinlichkeit. Ein Beispiel mehr zu dem Thema, mit welchen Schwierigkeiten die philosophische, im Anschluß an die vagen Wortbedeutungen der Sprache gebildete Terminologie zu kämpfen hat. Die feineren Differenzierungen und näheren Ausführungen über die „philosophische“ Wahrscheinlichkeit werden uns noch an späterer Stelle, bei der Wiedergabe und Kritik der skeptischen Theorien David Humes, zu beschäftigen haben.⁴³⁾

8. Betrachtet man endlich die allgemeinsten Einwendungen, welche die Schrift „*contra academicos*“ gegen den philosophischen Skeptizismus richtet, so lassen auch sie überall tiefe Ahnungen bei ungenügender Durchführung erkennen.

Das allgemeinste theoretische Beweisstück, das in den Erörterungen einen besonders breiten Raum einnimmt,⁴⁴⁾ sucht die Möglichkeit des Wissens aus der Wirklichkeit des Weisen herzuleiten. Gibt es Weise, so muß der Weise auch Weisheit, d. h. Wissen besitzen; nun gibt es nach aller Philosophen Ansicht, selbst nach Ansicht der Skeptiker, Weise, also auch Wissen. Darauf hätte der antike Skeptiker entgegnet: verstehst du unter dem Weisen einen Wissenden, so gibt es keine Weisen, und die nicht vorhandene Existenz solcher Weisen kann das Wissen nicht begründen. Verstehst du unter dem Weisen einen von der Unmöglichkeit des Wissens subjektiv durchdrungenen, der durch die Epoché und Ataraxie dies im Leben bewährt, so gibt es Weise; aber deren Existenz kann das allgemein gültige Wissen wiederum nicht begründen. Dieses subjektive Durchdrungensein ist selbst kein Wissen, sondern nur ein individuelles Erlebnis, das weder du noch wir als scientia bezeichnen würden (Pyrrhonismus); dieses

subjektive Durchdrungensein bedeutet nur, von der Wahrscheinlichkeit des Nichtwissenkönnens überzeugt sein (Akademiker).⁴⁴⁾

Hier interessiert uns der tiefere Sinn hinter der scheinbar naivsten *petitio principii*: aus der Existenz des Weisen auf die Existenz des Wissens zu schließen. Daß selbst die Skeptiker das Dasein dieser Menschengattung zugeben, ist für Augustin nicht das Wesentliche. Daraus hätte er allenfalls seine philosophischen Gegner einer Unfolgerichtigkeit überführen (und auch das ging wegen ihres eigentümlichen Begriffes vom Weisen in Wahrheit nicht an), aber nimmermehr das Wissen selbst sicher fundamentieren können. Nein, das Verblüffende ist, daß Augustin von dem Umstand, daß es Weise in seinem Sinne gibt, als von etwas Selbstverständlichem ausgeht. Die Existenz des Weisen ist ihm eine handfeste Tatsache, an der nicht zu rütteln ist. Sogar die Skepsis bezeichnet ja ihre Häupter, Pyrrho, Timon usw. als Weise! Was bedeutet dieser sichere Ausgangspunkt, unter den philosophischen Gesichtswinkel gerückt? Wirklich nur eine unverhüllte *petitio principii*, die das tiefe Problem von der Möglichkeit des Wissens durch die oberflächliche und fade Scheinlogik einer unbewiesenen Annahme über das *thema probandi*, über das Wissen des Weisen zu lösen sucht? Gewiß nicht. Sonst hätten weder Lucullus bei Cicero, der dies Problem als den Angelpunkt der Diskussion bezeichnet,⁴⁵⁾ noch Augustin, der immer wieder auf diesen Gedankengang zurückkommt, dem antiskeptischen Theorem eine so große Bedeutung beigemessen. Vielmehr liegt dieser ganzen Betrachtung nichts Geringeres als die Kantische Fragestellung der Prolegomena zugrunde, die seitdem in der Reihe der philosophischen Probleme einen der ersten Plätze einnimmt: es gibt Wissenschaften, Mathematik, Physik usw., als Tatsachen — was sind ihre Voraussetzungen? Wissenschaft ist wirklich — wie ist sie möglich? Was seit dem Aufblühen der mathematischen Naturwissenschaften immer unerschütterlicher feststand: Wissenschaft ist kein Humbug, kein bloßes Spiel der Phantasie, kein willkürliches Spekulieren, sondern Wissenschaft ist eine Lebensmacht, die unser Dasein umgestaltet, die Natur uns dienstbar macht, die Zukunft vorhersagt, das verdichtete sich im Altertum nur in einzelnen lebendigen Persönlichkeiten, deren Existenz man nicht in Abrede stellen konnte: es gab Weise, keine Scharlatane, nicht bloße Redekünstler und Sophisten, sondern Weise als Lehrer, die

anderen mitteilten, was diese nie gesehen hatten, die sogar imstande waren, kraft ihrer Ansicht von den Dingen das Glück und den Tod zu meistern. Was für eine Kraft lag dem zugrunde? Erkenntnistheoretisch formuliert: der Weise ist wirklich — wie ist er möglich? Es ist beidemal genau die gleiche Aufgabe: ein komplizierter vorgefundener Tatbestand soll auf seine Voraussetzungen hin zergliedert werden; es ist die analytische Problemstellung, während die Frage: wie baut sich Wissen auf aus den einzelnen Erkenntnisfunktionen, Wahrnehmen, Denken usw., die synthetische Problemstellung ergibt. Auch das analytische Problem ist berechtigt, wenn man nur nicht in die vorgefundenen und der Diskussion entrückten Tatsachen bereits willkürlich etwas hineinlegt, zu dem man nachher die Voraussetzung sucht. Es ist nicht zu leugnen, daß sowohl Kant wie Augustin diesen Fehler nicht ganz vermieden haben. Kant nicht, indem er gelegentlich die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit in den Urteilen der Wissenschaften auch dort als „vorgefunden“ bezeichnete, wo sie nicht vorzufinden waren; Augustin nicht, indem er von dem Weisen als Wissenden bereits ausging, während diese problematische Eigenschaft jedenfalls kein gegebener Tatbestand war. Daß sich im übrigen seine primitive Analyse der Voraussetzungen des Weisen nicht mit Kants subtiler Ermittlung der notwendigen Voraussetzungen aller Wissenschaften messen kann, bedarf keiner Erwähnung. Nur darauf kam es hier an: den tiefen Hintergrund erkennen zu lassen, von dem sich auch die scheinbar überlebte und, von außen gesehen, rein sophistisch-dialektische Methode abhebt, die Cicero und Augustin in der Bekämpfung der Skepsis gelegentlich befolgen.

9. Neben solchen theoretisch-sachlichen Einwänden läuft in der Streitschrift noch eine Reihe allgemeiner Erwägungen einher, deren widerlegende Kraft mit unbewiesenen, praktischen Werturteilen unseres Kirchenvaters steht und fällt. Zunächst wird der von Antiochus bei Cicero ⁴⁶⁾ und Aristokles bei Eusebius ⁴⁷⁾ eindringlich behandelte Lieblingseinwand der Antike wiederholt: der folgerichtige Skeptiker sei kein lebensfähiges Subjekt. Wie soll er die zum Leben notwendigen Handlungen verrichten, wenn er sich über alles des Urteils enthält? Hier ist zweierlei zu scheiden, was ältere und jüngere Kritiker der Skepsis oft durcheinandermengen. Einmal die Richtigkeit der Behauptung, und

dann ihre Tragweite für die Beurteilung der skeptischen Theorie. Zum ersten Punkt wurde in der Kritik der antiken Skepsis bereits ausgeführt: der vollendete Pyrrhoniker, dem nur das *φαινόμενον* Zustimmungsgegenstand und damit allein Willensmotiv werden kann, ist zwar nicht zu völliger Untätigkeit verbannt, da die unmitttelbaren Erlebnisse ihm die Befriedigung animalischer und vegetativer Bedürfnisse unter günstigen Umständen erlauben, kann aber den Kreis dieses „pflanzenähnlichen“ Daseins folgerichtig nie überschreiten.⁴⁸⁾ Der skeptische Probabilist dagegen hat an den Wahrscheinlichkeitsstufen genügenden Anhalt zur Vollbringung der verwickeltesten Handlungen.⁴⁹⁾ Denn wie man auch den Begriff des Wahrscheinlichen faßt, die in jeder dieser Fassungen enthaltene intellektuelle Bevorzugung eines Urteils vor einem andern genügt vollkommen, den Willen in Bewegung zu setzen. Ganz davon zu trennen ist der zweite Punkt: was hat das alles mit der Richtigkeit oder Irrtümlichkeit der skeptischen Grundthesen zu schaffen? Während Antiochus, Aristokles, Augustin und tutti quanti diese Thesen eigentlich für gerichtet ansehen, wenn wirklich aus ihnen die biologische Minderwertigkeit ihrer Bekenner folgen sollte, so muß demgegenüber betont werden, daß Lebensnutzen oder Lebensschaden einer Anschauung nicht deren Wahrheit oder Unwahrheit ohne weiteres beweisen können. Lebensuntüchtigkeit, ja der Tod als Folge einer Überzeugung vermag in sich die Wahrheit dieser Überzeugung weder zu sichern noch zu erschüttern. The tree of knowledge is not that of life — sagt Byron. Für den Ernst und die Wucht dieser Tatsache hat unserer Zeit erst Nietzsche die Augen geöffnet, nämlich, daß es zum mindesten ein Problem ist: in welchem Verhältnis Leben und Wahrheit zueinander stehen; daß vielleicht Schiller recht hat: „nur der Irrtum ist das Leben und die Wahrheit ist der Tod“; und daß wir mit der absoluten Skepsis zwar zu leben nicht vermögen, daß es aber sehr fraglich ist, ob man daraus die Fehlerhaftigkeit der Skepsis oder die biologische Notwendigkeit dogmatischer Irrtümer zu folgern habe. Auch die analytische Fragestellung: Leben ist wirklich, wie ist es möglich? begründet nicht ohne weiteres die Existenz noch die Erkennbarkeit der Wahrheit, sondern höchstens den „Glauben“ an diese Existenz und Erkennbarkeit als Voraussetzung des Lebens. Doch die Erörterung des Problems gehört in die Kritik der biologischen Skepsis. Hier galt es nur die Fragwürdigkeit festzustellen gegenüber

der Selbstverständlichkeit, mit der dieser Punkt in allen antiken (und vielen modernen)⁵⁰⁾ Skeptomachien erledigt wird.

Noch viel weniger als die lebenerschütternde Tendenz vermögen natürlich etwaige moralische Flecken, auf die vor Augustin besonders Aristokles mit sittlicher Entrüstung hinwies,⁵¹⁾ für oder gegen die logische Haltbarkeit der Skepsis zu zeugen. Ob tatsächlich Unsittlichkeit die notwendige oder doch mögliche Lebensführung des folgerichtigen Skeptikers sei, hängt davon ab, was man unter Sittlichkeit versteht. Daß speziell der Pyrrhoniker, solange man in der Erfüllung bestimmter Handlungen Sittlichkeit erblickt, je nach der Beschaffenheit der Landessitten zu jedem Grad von Moralität und Immoralität in Konsequenz seiner theoretischen Anschauungen befähigt, ja verbunden ist, wurde bereits dargetan.⁵²⁾ Und über die Ethik der skeptischen Akademie wissen wir nichts Näheres.⁵³⁾ Doch ist soviel sicher, daß kein antiker Skeptiker, von welcher Richtung auch immer, die Erkenntnis absoluter moralischer Werte und ein aus dieser Erkenntnis abfließendes Handeln zur Norm nehmen konnte. Will man das Fehlen einer solchen Überzeugung und Handlungsweise als lasterhaft bewerten, so würde der Skeptiker an diesem Frevel allerdings, wie Augustin bemerkt, weder einen „Irrtum“ noch einen „Tadel“ finden. Aber darin mit dem Kirchenvater ohne weiteres eine Widerlegung der Moralskepsis zu erblicken,⁵⁴⁾ ist man nicht berechtigt. Denn die Erkennbarkeit der dazu vorausgesetzten Wertungsweise als einer moralischen ist ja gerade das *thema probandi*, das die Skepsis ihren Gegnern zur Aufgabe stellt. Oder sollte sich auch dahinter das Problem verstecken: moralische Beurteilung ist wirklich (Kants „Urfaktum des Bewußtseins“), wie ist sie möglich? Dann hätte Augustin jedenfalls, der der Skepsis die mangelnde Verurteilung von Mord, Ehebruch, Verrat usw. zum Vorwurf macht, weder das, was eigentlich hier gegeben und „wirklich“ ist, noch wo die Voraussetzungen für diese Wirklichkeit liegen, auch nur von ferne geahnt.

Die letzte und interessanteste Frage aber aus dem Kreise der über die Skepsis verhängten praktischen Verdikte, in den Dialogen an erster Stelle behandelt, wird nach dem Verhältnis von Zweifel und Glück gestellt. Zu unserer Verwunderung fragt nun Augustin hier nicht: hat die Erkenntnis der Wahrheit oder der Verzicht auf diese Erkenntnis das Glück im Gefolge?

sondern: verschafft der Besitz oder das ewige Streben nach Wahrheit dem Menschen die Glückseligkeit? Die letztere Ansicht wird der Skepsis zugeteilt. Dort aber waren wir ihr nirgends begegnet. Bei den Pyrrhonikern gewiß nicht. Denn ihnen ist gerade die völlige Resignation, das Aufhören jeder Forschung im aktiven Sinne, die Epoché und Ataraxie die Lichtquelle des Glücks, der sich „wie ein Schatten“ die Eudaimonie gesellt. Wenn sie sich von den Gegnern, um nicht in die Klemme des dogmatischen Negativismus zu geraten, drängen ließen, die ἀκαταληψία der Dinge „an sich“ nicht dogmatisch zu behaupten, sondern auf diesem Punkt sich noch als „die Suchenden“ zu bezeichnen, so haben sie doch unter dieser ζήτησις weder eine Erforschung dieser Dinge „an sich“ verstanden, noch die Erforschung der Phänomene, deren routinemäßige Beherrschung sie verächtlich als eine τέχνη, als ein in passivem Assoziationszwang gegründetes Handwerk ansahen.⁵⁴⁾ Die Glückseligkeit aber kettete sich für sie niemals an die ζήτησις oder die τέχνη, sondern an die Voraussetzung für beide: an den grundsätzlichen Zweifel, irgendwo und irgendwie die Wahrheit ergreifen zu können. So steht das Wahrheitstreben als Quelle des Glücks und höchstes Gut als ein unbekannter Fremdling in der pyrrhonischen Resignationslehre, von deren ursprünglichem Entsagungscharakter vielleicht einige Bekenner, aber niemals das skeptische Bekenntnis eine Ausnahme gemacht hat.

Ganz anders würde die Verschwisterung von Glück und dauernder Forschung mit der Weise der späteren Akademie zusammenstimmen. Während die Ahnherren des Pyrrhonismus vielleicht bei den Heroen geistiger Unbewegtheit, bei den indischen Heiligen zu suchen sind, geht die Skepsis eines Arkesilaus im wesentlichen auf die überbewegliche Geistesart des Sokratismus zurück.⁵⁵⁾ Und da diese Richtung sich auch darin treu blieb, daß sie durch Einführung des Wahrscheinlichkeitsbegriffs die aktive Forschung ermöglichte, so würde es nicht überraschen, grade in die Unbegrenztheit des Forschens und Lernens, das aus grundsätzlichen Motiven niemals ans Ende gelangen konnte — denn die „Wahrheit“ blieb auch hier stets unerreicht — das Glück des Skeptikers verlegt zu sehen. Dazu kommt, daß jene weltflüchtige Stimmung der Apathie und Ataraxie nirgends als Ideal der akademischen Skepsis erscheint, ja ausdrücklich als solches verleugnet

wird.⁵⁶⁾ Aber leider nennt uns Augustin nicht denjenigen Autor, der diese neue und originale Brücke zwischen Zweifel und Glück geschlagen habe. Er beruft sich nur auf Cicero, aber dieser schweigt sich auch darüber aus. Arkesilaus und Karneades können es nicht gewesen sein, da beide die Erforschung des Wahrscheinlichen nicht um ihrer selbst willen, sondern nur soweit sie zur Erhaltung des Lebens notwendig war, getrieben wissen wollten. Es wird also wohl ein späteres Mitglied der Schule diese Ansicht vertreten haben; welches, darüber sind allerdings nur Vermutungen zulässig.⁵⁷⁾

Jedenfalls sind nunmehr alle Möglichkeiten im Verhältnis von Glück, Wissen und Wissenwollen gedanklich ausgeschöpft. Wissen und Forschen macht allein glücklich und gut — hatte Sokrates, Nichtwissen und Nichtforschen macht allein glücklich und gut hatte Pyrrho verkündet. Nichtwissen und Forschen macht allein glücklich und gut, sagt jener Augustinische Akademiker, den wir nicht kennen. Um den Kreis zu schließen, fehlt nur noch die letzte denkbare Umstellung: Wissen, nicht Forschen macht allein glücklich und gut — die Devise unsres Kirchenvaters.

Indem Augustin nun neue Gewichte in die Glückswage legte und nicht mehr Besitz der Wahrheit und Verzicht auf Wahrheit, sondern Besitz der Wahrheit und emsiges Streben nach ihr zwischen die Schalen verteilte, schuf er die gleiche Alternative, die soviel Jahrhunderte später Lessings berühmter Ausspruch zum Gemeingut unserer Kultur machen sollte: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiel ihm mit Demut in seine Linke und sagte, Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein.“⁵⁸⁾ Der Entscheid des Kirchenvaters aus dem vierten, und des Kritikers aus dem achtzehnten Jahrhundert ist natürlich nicht der gleiche. Vielmehr sehen wir Augustin aufs äußerste die Notwendigkeit des vollen Wissensbesitzes zur Glückseligkeit aufrechterhalten. Aber ein schöner Beweis des Reichtums dieser Seele, die sich auch in des Gegners Empfindungsweise einzufühlen verstand, noch mehr ein Beweis ihrer künstlerischen Darstellungskraft ist es, daß Augustin auch für das Glück des Ewigstrebenden, stets Irrenden

Worte gefunden hat, die hinter denen Lessings kaum zurückstehen dürften.⁵⁹⁾ Natürlich hat er dann, um die Fehlerhaftigkeit dieses Standpunkts zu schildern, noch glühendere Farben bereit.

So sehr uns nun Augustins Fragestellung und auch seine persönliche Lösung interessieren, so enttäuschend ist der „Beweis“ für diese Lösung. Es ist der übliche, schon im Keime totgeborene Versuch, die gewählte Proportion zwischen Wissen und Glück als notwendige und für alle Subjekte gültige nachzuweisen. Vor einem Beweis von der Art: daß der Weise entweder nichts ist oder die Wahrheit besitzt, und da er etwas ist, er also auch wissend ist; daß der Weise aber stets glücklich, also auch nur der Wissende glücklich sein kann — vor einem solchen ‚Beweis‘ stehen wir heute mit verständnislosem Achselzucken. Der springende Punkt wird überall verfehlt: der Begriff der Eudaimonie gibt kein allgemeingültiges Verhalten aus sich her. Statt sich in willkürlich geschaffenen Identitätsverhältnissen im Kreise zu drehen, muß man die Psychologie heranziehen, die uns lehrt: daß sowohl Toren wie Weise, Wahrheitsbare, wie Wahrheitforscher, wie Wahrheitbesitzer (die intellektuellen Gegensätze), sowohl Schlechte wie Gute, Sittlichkeitsbare, wie Sittlichkeitstrebende, wie Sittlichkeitsbesitzer (die moralischen Gegensätze) je nach ihrer individuellen Veranlagung dem Glück wie dem Unglück verfallen können. Geistvoll aber bleibt trotzdem auch diese Wendung der Gespräche, mit der Augustin zwar nicht zwei logisch berechtigte Theorien (vielmehr zwei gleich haltlose), wohl aber zwei daseinsberechtigzte Menschentypen einander gegenüberstellt.

Endlich mag aus seiner antiskeptischen Schrift noch die historische Hypothese Erwähnung finden, die, wäre sie richtig, eigentlich jede Widerlegung der antiken Zweifelschule überflüssig machen würde; nach ihr soll die Skepsis der mittleren Akademie nur die exoterische Hülle gewesen sein, unter der die eigentliche Geheimlehre, nämlich der alte Platonismus verborgen und als edles Erbe gehütet wurde.⁶⁰⁾ Die geschichtliche Unrichtigkeit und subjektive Willkür dieser Ausdeutung ist bereits früher betont worden.

10. Überblickt man das Gesamtergebnis der Schrift „Gegen die Akademiker“, so sieht man überall fruchtbare Keime zur Überwindung des philosophischen Skeptizismus ausgestreut, aber meist nicht an die rechte Stelle und mit soviel schädigenden Zutaten, daß

die Saat als Ganzes nicht aufgehen konnte. Die epikureische Ehrenrettung der intellektuellen Sinnenunschuld wird mit Recht gegen die sensuale Skepsis angeführt, zu Unrecht als unwesentlich verfrüht fallen gelassen; die Wahrheit der reinen Logik und Mathematik als unerschütterliche Basis aller rationalen Erkenntnis mit Recht betont, aber zu Unrecht der Wert objektiver Erkenntnisse, die durch Anwendung von Logik und Mathematik auf die unmittelbaren Erfahrungen zustande kommen, überschätzt; die Frage, ob Wahrscheinlichkeit ohne Wahrheit möglich sei, scharf angeschnitten aber unscharf behandelt; das Problem von den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Wissenschaft unter der antiken Formel, das Dasein des Weisen begründe das Dasein des Wissens, richtig geahnt, aber nicht wirklich gestellt noch gelöst; das Beseligende der Forschung als unendlicher Aufgabe zum erstenmal eindringlich mit dem Glück⁶¹⁾ des Wahrheitsbesitzes verglichen, aber in antiker Befangenheit der Glaube an ein eudaimonistisches Allheilmittel geteilt und als unerläßlicher Bestandteil des Glückes eine Dosis vollkommenen Wissens für jedermann gefordert.⁶²⁾

II. Nicht minder wertvoll sind die Anregungen, nicht minder überwunden die Lösungen, welche Augustin in seinen späteren Werken zur Bekämpfung des Skeptizismus gelegentlich gegeben hat.

Bereits in den noch zu Cassiacum entstandenen Schriften *de beata vita* und *soliloquia* entdeckte er, daß allem Zweifel entzückt so gut wie die sinnlichen Empfindungen auch die inneren Regungen unsres Selbstbewußtseins seien. Nun hatten schon die Pyrrhoniker ausdrücklich die Unbezweifelbarkeit der unmittelbaren Erlebnisse, der *πάθη*, betont und sowohl die sinnlichen Wahrnehmungen, wie die Denkvorgänge, die Gefühle und Willensregungen zu diesen Erlebnissen gerechnet. Ihnen durfte zugestimmt, nach ihnen durfte gehandelt werden; für sie hatten die Vorschriften der Aussagelosigkeit und Urteilsenthaltung keine Kraft. Wenn also Augustin die Urteile über das Haben dieser inneren Erlebnisse als wahre Urteile und als ein Wissen bezeichnet, so ist dies kein Unterschied in der Sache, sondern nur in den Worten. Denn unter Wissen verstanden ja die Pyrrhoniker dem antiken Realismus gemäß nur die allgemeingültige und notwendige Erkenntnis der Dinge „an sich“. Aber darin geht Augustin über diese Schule hinaus, daß er in den unmittelbaren Erlebnissen selbst zwei

Faktoren unterscheidet: die Gegenständlichkeit und die Zuständigkeit des Erlebnisses, das Erlebnis als solches und die Spiegelung des Erlebnisses im Selbstbewußtsein, und daß er diese innerste Zuständigkeit zu einer besondern Quelle unmittelbarer Gewißheit erhebt. So spaltete er das Bewußtsein des Menschen in einen äußeren und einen inneren Sinn und vollzog damit jene verhängnisvolle Scheidung, die über Locke bis auf Kant hinübergewirkt hat. Durch den inneren Sinn, der alle einzelnen Bewußtseinsinhalte als uns selbst zugehörig unmittelbar erkennt, werden wir durch jeden Bewußtseinsakt unsrer eigenen Existenz unzweifelhaft versichert. Nachdem schon die Schrift de beata vita in den Sätzen: „weißt du wenigstens, daß du lebst? das weiß ich“⁶³) die Tonart angeschlagen, erklingt in den „Selbstgesprächen“ das vollendete Stück. In einer monumentalen Gruppe von Fragen und Antworten ist es enthalten: „Du, der du dich erkennen willst, weißt du, daß du bist? Das weiß ich. Woher weißt du das? Das weiß ich nicht . . . Weißt du, daß du Bewußtsein hast? (*Cogitare te scis?*) Das weiß ich.“⁶⁴) Am schärfsten und geistreichsten hat Augustin grade gegen den philosophischen Skeptizismus diese Einsicht zugespitzt. Er gab ihr zu diesem Zwecke die Form: daß grade das Zweifeln an der Wahrheit das Wissen um die Wahrheit in sich schließe. „Jeder, der einsieht, daß er zweifelt, sieht etwas Wahres ein und ist dessen, was er einsieht, gewiß. Er ist also der Wahrheit gewiß. Jeder also, der an der Existenz der Wahrheit zweifelt, trägt in sich selbst ein Wahres, an dem er nicht zweifeln mag; und außer durch die Wahrheit ist nichts Wahres wahr. Nicht also darf der an der Wahrheit zweifeln, der an irgend etwas zweifeln konnte.“⁶⁵) Und ein andermal: „ob Luft die Lebenskraft ist oder Feuer, daran haben die Menschen gezweifelt; daß sie aber leben und Gedächtnis besitzen, und erkennen, und wollen, und denken, und wissen, und urteilen, wer zweifelte daran? Denn selbst während er zweifelt, lebt er; wenn er zweifelt, erinnert er sich, woher er zweifelt; wenn er zweifelt, wird er erkennen, daß er zweifelt; wenn er zweifelt, will er gewiß sein; wenn er zweifelt, hat er Bewußtsein; wenn er zweifelt, weiß er, daß er nichts weiß; wenn er zweifelt, urteilt er, daß er nicht leichtsinnig zustimmen darf.“⁶⁶) Und zusammenfassend: „nichts nämlich weiß der Geist so gut wie das, was ihm gegenwärtig ist, und dem Geist ist nichts gegenwärtiger als er sich

selbst.“⁶⁷⁾ Aber diese Selbsterkenntnis — und das ist das Wichtige — versichert uns unmittelbar, daß unsere „Seele“ nicht nur existiert, nicht nur als etwas Selbständiges vom Körper Unabhängiges existiert, sondern daß sie als eine eigenartige Substanz existiert: „wenn sich daher die Seele erkennt, so erkennt sie ihre Substanz und wenn sie ihrer gewiß ist, so ist sie ihrer Substanz gewiß.“⁶⁸⁾ Welche wichtigen Folgerungen aber aus diesem Dogma abfließen müssen, so unter andern die Unsterblichkeit der Seele, leuchtet ein.⁶⁹⁾

Die historische Tragweite solcher Gedanken wird niemand verkennen. In der Scholastik nimmt der Nominalismus, so besonders Occam den Augustinischen Gedanken von der Selbsterkenntnis als elementarer Gewißheit wieder auf, und in der neueren Zeit wird er für Descartes, dem Campanella voranging, zum Ausgangspunkt der gesamten Philosophie. Spinoza, der Heros des vorkritischen Rationalismus, verwendet das Selbstbewußtsein als Erkenntnisquelle in seiner eigentümlichen Lehre von der *idea ideae*; Locke, der Heros des vorkritischen Empirismus, in der Aufstellung eines inneren Sinns; Kant, der Schöpfer der kritischen Philosophie, sublimiert den einen Teil zu einer bloß formalen Größe, der transzendentalen Apperzeption, und behält den Rest im „inneren Sinn“, den auch er noch anerkennt, zurück. Unter den nachkritischen Dogmatikern erschließt Schopenhauer mit dem Schlüssel des Selbstbewußtseins die Tore der Festung, in der das Ding an sich, das Wesen der Welt und des Menschen verborgen ruht.

Wie aber steht es mit der systematischen Bedeutung des Augustinischen Arguments, das scheinbar den Skeptizismus mit einem einzigen Ruck aus den Angeln hebt? Wird hier wirklich eine neue unmittelbare Wahrheit von weittragender Bedeutung gewonnen? Um das zu entscheiden, hat man zunächst die psychologischen von den erkenntnistheoretischen Behauptungen aus der Verschlingung zu lösen, die beide Gruppen in den Sätzen von der Selbstgewißheit des Ich miteinander eingehen.

Um mit dem psychologischen, rein tatsächlichen Befund zu beginnen, so ist es vorerst nicht richtig, daß die Menschen so etwas wie einen inneren Sinn besitzen. Durch diesen *interior sensus* — lehrte Augustin — sollen die Eindrücke der äußeren Sinne wieder sekundär als unsre Eindrücke empfunden, alle Ge-

fühle und Willensregungen aber direkt vermittelt werden. Diese selbstbewußten Eindrücke werden endlich von der noch höher thronenden „Vernunft“ erkannt, während diese Vernunft zugleich sich selbst erkennt.⁷⁰) In Wirklichkeit finden wir aber erfahrungsmäßig nur die sogenannten Empfindungen im engeren Sinne eindeutig an Funktionen der leiblichen Sinnesorgane gebunden (die Farbenempfindung an Prozesse im Auge, die Geschmacksempfindung an Prozesse in den Geschmacksknospen usw.); aber weder Erfahrung noch Denken, sondern höchstens fälschliches Analogisieren, zwingen uns, das Bewußtsein von diesen Empfindungen als unseren Empfindungen oder das Selbstbewußtsein von Gefühlen und ähnlichen Elementen durch ein besonderes Organ, durch einen den Körpersinnen entsprechenden Seelensinn vermittelt vorzustellen. Der einzige Unterschied beider Gruppen von Bewußtseinsinhalten ist der, daß die Empfindungen stets räumlich lokalisiert angeschaut oder gedeutet werden, Fühlen, Wollen und Denken dagegen nicht. Die Beziehungen zum ‚Ich‘ bestehen nun zunächst darin, daß beide Gruppen, d. h. alle Bewußtseinsinhalte, -zustände, -handlungen als von mir „gehabte“ erfaßt, d. h. vom Ichgefühl konstant begleitet werden. Soweit etwa reicht der psychologische Tatbestand des unmittelbar Vorgefundenen.

Was folgt daraus für die Erkenntnis? Es folgt daraus, daß bereits die Annahme, den willens- und gefühlsmäßigen Gebilden käme keine andre Existenz wie die erlebte zu, die Empfindungen dagegen enthielten mindestens noch einen Hinweis auf eine mein Bewußtsein transzendierende Wirklichkeit, daß bereits diese Annahme nicht der Ausdruck ist eines unmittelbaren Erlebnisses, sondern das Ergebnis (ob richtige oder falsche, geht uns hier nichts an) verwickelter Schlüsse. Noch viel weniger darf ich „ohne weiteres“ über der Tatsache des Selbstbewußtseins, also dem Umstand, daß alle meine Bewußtseinszustände von dem nicht weiter beschreibbaren, sondern nur aufzeigbaren Ichgefühl begleitet werden, bereits die Überzeugung von dem substantiellen Dasein dieses Ich, d. h. einer Seele als einer selbständigen, von den Empfindungen, Denkakten, Willensregungen usw. löslichen Wirklichkeit erbauen. Denn unmittelbar habe ich immer nur das alle meine Bewußtseinsakte begleitende Ichgefühl und „ohne weiteres“ kann ich nur des Habens dieses Gefühls gewiß sein und in der Form eines wahren Urteils auch nur dies Haben aussagen. Jeder

Schritt darüber hinaus setzt die methodische (logisch-empirische) Bearbeitung der Erlebnisse voraus. Und gar bis zur Entscheidung der Frage, ob eine selbständige Seelensubstanz, ein selbständiges „Ich“ als Quellgrund all meinen Bewußtseinsäußerungen unterliege, oder ob das Ich vollständig in diesem Ichgefühl erschöpft sei, ob es in dem eigentümlichen Zusammenhang der einzelnen Bewußtseinsvorgänge aufgehe, oder ein selbständiges aktuelles, nicht substantielles Prinzip darstelle, wie eng der „Leib“ zum Ich gehöre usw. — bis dahin ist noch ein weiter und schwieriger Weg. (Er führt auf der ersten Strecke durch die gesamte Psychologie, dann durch das weite Land philosophischer Ausdeutungsmöglichkeiten des dort gewonnenen Materials, endlich zur kritischen Auslese unter diesen Möglichkeiten.) So ist also auch die Wahrheit über die Beschaffenheit des Ich und der eignen Seele nicht leichten Kaufs zu erstehen und der Pfad zu ihr wird nicht plötzlich und mühelos erleuchtet durch den einfachen Akt der Selbstbeobachtung, und auch nicht durch eine entrückte Stunde vertieftester Selbstbesinnung; ⁷¹⁾ nur mit dem bescheidenen, aber stetig brennenden Lichte denkend, d. h. wissenschaftlich ge- deuteter Erfahrungen kann er beschritten und nur durch die Strahlen eines wahrhaft philosophischen Genies stärker erhellt werden.

Wollte aber Augustin der Skepsis gegenüber nur geltend machen, daß unbezweifelbar gewiß für jedes Individuum nicht nur der Inhalt, sondern auch das Haben der augenblicklichen Erlebnisse ist, und daß der Akt des Zweifels selbst jeden von dieser Wahrheit überzeugen könne, so wiederholt er damit nur eine fundamentale These — seiner Gegner. Ausdrücklich hatte der Pyrrhonismus die *φαινόμενα, πάντα, φαντασίαι* anerkannt, ausdrücklich hatte er auch seine Zweifel an der Erkennbarkeit der *ἄδηλα* als ein subjektiv-individuelles unbezweifelbares Erlebnis bezeichnet.⁷²⁾ Was aber darüber hinausgeht, die Erkenntnis der „Seele“ als Trägerin der individuellen Erlebnisse — so wissen wir unmittelbar darüber gar nichts und nicht einmal über die Existenz einer solchen Seele unmittelbar mehr als über das Dasein einer realen Körperwelt.

Nimmt man also Augustins verführerischen Schlüssen die Pointe: daß Zweifeln Anerkenntnis von individuellen Einzelerlebnissen voraussetzt und also ein totaler Zweifel im allerstrengsten

Sinne unmöglich, nämlich ein Selbstwiderspruch ist — denn ich kann nicht zweifeln, daß ich zweifle, während ich zweifle — so ist der Rest nicht mehr viel wert. Diese Spitze aber ist gegen niemand gerichtet; mit ihr kämpft man gegen Windmühlen.

12. Und immer weitere Inhalte zieht der extreme Rationalismus dieses Dogmatikers in sein Bereich.⁷³⁾ Da sie nicht als Rüstzeug gegen die Skepsis verwandt werden, nur ein paar Andeutungen darüber.

Als denknotwendige Wahrheiten, die in der reinen Vernunft gelagert sind, treten zu den mathematischen und logischen Axiomen, zu dem psychologischen Uraxiom von der Existenz der eigenen Seele noch hinzu: das allgemeine Kausalgesetz (manche einzelnen Ursachen „entziehen sich unsern Sinnen, entziehen sich ihnen vollständig; dies aber, das für die angeschnittene Frage genügt, das ist dem Geiste unwillkürlich nicht verborgen: daß nichts ohne Ursache geschieht“);⁷⁴⁾ die Kategorie der Einheit;⁷⁵⁾ die ästhetischen und moralischen Werturteile, durch die wir gezwungen sind, die Harmonie in der Mannigfaltigkeit als schön zu empfinden, die Glückseligkeit als höchstes Gut anzusprechen und die Weisheit als den Weg, um zu diesem zu gelangen; durch die wir gezwungen sind, die einzelnen Moralregeln als Pflichten anzuerkennen. Ausdrücklich erklärt Augustin, „daß das, was du mit den leiblichen Sinnen berührst, du nicht billigen noch mißbilligen könntest, trügest du nicht in dir bestimmte Schönheitsgesetze, auf die du bezögest, was du da draußen als schön empfindest“;⁷⁶⁾ und ein anderes Mal: „auch könnten wir unter all diesen Gütern nicht das eine für besser als die andern erklären . . . , wäre uns nicht ein Begriff des Guten eingesenkt, nach dem wir etwas billigen und dies jenem vorziehen könnten.“⁷⁷⁾ Über diesem Rationalismus erhebt sich dann noch ein den Neuplatonikern entlehnter mystischer Intuitionismus, der die höchste Wahrheit, nämlich Gottes Sein und Wesen, in ekstatischem Schauen ergreift.

Diese erzdogmatischen Spekulationen des Kirchenvaters werden keinen Skeptiker bekehren, sondern höchstens neue Skeptiker ins Leben rufen. Denn es ist mindestens sehr fraglich, ob wir das allgemeine Kausalgesetz a priori in uns tragen, und noch viel fraglicher, ob es allgemeingültige ästhetische und ethische Einsichten a priori überhaupt gibt. Gar nicht mehr fraglich aber ist es, daß, wenn es solches alles geben sollte, es einzig durch methodische

Beobachtung und denkende Beurteilung der von Augustin so verachteten Erfahrungen, niemals aber durch den einfachen Akt der Selbstbesinnung gefunden werden könnte. Oder, um die Augustin und Kant gemeinsamen methodologischen Grundirrtümer zu bezeichnen: es ist sehr fraglich, ob wir ein ganzes Nest von Wahrheiten a priori in unserm Geiste bergen, aber ganz fraglos, daß, wenn dies der Fall sein sollte, wir es nicht a priori auszuheben imstande sind. Sondern unmittelbar gewiß sind uns nur die einzelnen Erlebnisse und bestimmte, vor allem die mathematisch - logischen Relationen. Alle übrigen Erkenntnisinhalte sind zunächst durchaus problematisch; und sie können einzig aus beiden unmittelbaren Gewißheitsquellen zugleich, nämlich aus der denknöwendigen Deutung der Erlebnisse und ihres Zusammenhangs, gewonnen werden. Auch das Fehlen oder Vorhandensein unabhängig von der Erfahrung in unserm Geiste bestehender Gesetze, denen alle Erfahrungen a priori unterworfen sind, ist nur auf solche Weise, also a posteriori, zu ermitteln.

Dabei stellt sich — wieder Augustin entgegen — heraus: daß die Erkenntnis der als räumlich charakterisierten oder physischen Erfahrungswirklichkeit, d. h. in populärer Sprache, daß die Durchforschung der Außenwelt, oder das Betreiben von Naturwissenschaft die näherliegende und leichter zu lösende Aufgabe ist. Denn hier halten die Objekte der Beobachtung besser Stand, ermöglichen Messung und Wägung. Die Entdeckung der unräumlichen oder psychischen Erfahrungswirklichkeit, von denen die ästhetischen und moralischen Werte übrigens nur ein kleiner Teil sind, in populärer Sprache, die Erforschung der Innenwelt oder das Betreiben von Geisteswissenschaft ist weit schwieriger. Die Gegenstände zerfließen der Beobachtung, entziehen sich der Messung und Wägung. Nur durch die Hilfsmittel der Physik (im weitesten Sinne) konnte die Psychologie (im weitesten Sinne) sich zur strengen Wissenschaft entfalten. Teils überträgt die moderne Psychologie — von der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens überzeugt — die bei der Ausdeutung der objektiven, physischen Wahrnehmungswirklichkeit ermittelte Kausalität auch auf die rein psychischen Erlebnisse; teils versucht sie durch eindeutige Zuordnung physischer (speziell physiologischer) Funktionen zu psychischen Geschehnissen auf Art, Natur, Zusammenhang der letzteren Rückschlüsse zu machen. Mag man also auch die An-

sicht Augustins in metaphysischer Hinsicht ruhig zugeben: die Existenz einer selbständigen Körperwelt „an sich“ sei ungewisser als die Existenz seelischen Lebens „an sich“, so ist seine Rangordnung der Gewißheitsgrade der einzelnen Disziplinen jedenfalls dahin umzukehren: daß die Physik, die ja im Grund⁷⁸⁾ nur die Gesetze der körperlichen Erscheinungen erforscht, ohne sich über die unerfahrbare Natur einer solchen Welt dogmatisch zu äußern, früher und leichter Erkenntnisse zu bilden imstande ist als die (empirische, nicht metempirische) Psychologie.

Was nun jene höchste Erkenntnisart anlangt, durch die der Mensch nach Augustin die metaphysischen und religiösen Objekte angeblich ergreift, und die früher in Platos *διαλεκτική επιστήμη* und in Plotins *ἔκστασις*, später in Spinozas *scientia intuitiva* und in der intellektuellen Anschauung der nachkantischen Idealisten, ganz allgemein aber bei allen Glaubensphilosophen eine so wichtige Rolle spielt,⁷⁹⁾ so wird die Kritik des partiellen Skeptizismus zu zeigen haben, daß ein echtes Erkenntnisorgan für die Empfängnis transzendenter Wahrheiten im menschlichen Geiste nicht vorhanden ist, daß hier überall die fraglichen Begebenheiten und Zustände rein psychologischen, nicht logischen Kategorien verfallen und damit aller theoretischen Schwärmerei der Boden unter den Füßen entzogen wird.

13. Meist wirkt zur Konzeption solcher mystischen Vermögen die alte und ehrwürdige, aber darum nicht minder haltlose Überzeugung mit von dem Bestehen einer Wahrheit an sich. Dieser naive Wahrheitsrealismus, dem auch die antike Skepsis huldigte, führt dort, wo er nicht zu skeptischen Folgerungen gelangt, leicht dazu: in der Summe und dem System der einzelnen wahren Urteile noch nicht den Besitz der „reinen Wahrheit“ zu erblicken und diesen auch nicht durch die nie vollendete, aber stetige Annäherung, durch die beständige Vergrößerung jenes Urteilskreises zu ersetzen; sondern einen unmittelbaren Aufschwung der Seele zu fordern, der die Wahrheit „an sich“, nicht auf dem Umwege der Vereinigung aller einzelnen Wahrheiten, sondern auf einmal in der Ganzheit und Rundung ihrer göttlichen Gestalt ergreift. Und so sehen wir auch bei Augustin diesen Wahrheitsrealismus dem ekstatischen Schauen Gottes als der Wahrheit an sich zugrunde liegen.

In lehrreichster Weise laufen bei ihm alle möglichen Motive zur Verabsolutierung der Wahrheit durcheinander. Objektiv ist ihm

das einzelne Wahre nur durch die Wahrheit an sich wahr und verdankt dieser seine Existenz: *nec ullum verum nisi veritate verum est.*⁸⁰⁾ Hier wird die einzelne Wahrheit zu einem Stück Wahrheit verdichtet gedacht, das sich zum Ganzen nicht wie ein individuelles Exemplar zur Summe ähnlicher Exemplare oder zu seinem Gattungsbegriff, sondern wie ein materieller Teil zum materiellen Ganzen verhält, von dem es abgeschlagen worden ist. Subjektiv soll das Wahrheitsstreben die Existenz einer Wahrheit an sich beweisen; das Ziel des Wahrheitsforschens wird nicht in die Gewinnung möglichst vieler evidenter Urteile gesetzt, sondern als etwas Selbständiges hypostasiert: „gehe nicht nach außen, kehre in dich selbst ein: im innern Menschen wohnt die Wahrheit: und wenn du deine Natur veränderlich findest, gehe auch noch über dich selbst hinaus. Aber bedenke, daß, wenn du über dich hinausgehst, du über die vernünftige Seele hinausgehst. Dahin also strebe, wo das Licht der Vernunft selbst entzündet wird. Wohin gelangt jeder gute Forscher anders als zur Wahrheit? . . . Gestehe, daß du nicht bist, was sie ist; wenn sie aber sich selbst nicht sucht, so bist du durch Forschen zu ihr gelangt, nicht durch den Raum, sondern durch den Aufschwung des Geistes, auf daß der innere Mensch mit seiner Bewohnerin nicht in niederer und fleischlicher, sondern in höchster geistiger Lust sich vereine.“⁸¹⁾ Es ist der platonische Eros, der die Realität der Objekte seiner Sehnsucht beweisen soll! Endlich muß die Allgemeingültigkeit der Wahrheit beim Akte der Wahrheitssubstantialisierung Hilfe leisten. Und zwar soll einmal der Mangel, ein andermal das Vorhandensein dieser allgemeinen Geltung den Grund dazu abgeben. Nichts ist allgemein anerkannt, heißt es in der Schrift über die Willensfreiheit; also kann die Definition der Wahrheit (mit der Augustin schon auf dem rechten Wege war!) nicht richtig sein: „wahr ist, was sich so verhält, daß es dem Erkennenden einleuchtet, wenn er es erkennen kann und will.“⁸²⁾ Daher muß es eine Wahrheit an sich geben. Denn das mir Evidente ist nicht jedermann evident, also nicht das Wahre. Gerade aus den umgekehrten Motiven wird ein andermal die Verabsolutierung gefordert: „wer wollte behaupten, daß alles, was allen Denkenden und Erkennenden gegenwärtig ist, zur individuellen Natur irgend eines derselben gehöre? . . . Denn was die Augen zweier Menschen zugleich sehen, davon wirst du nicht sagen

können, daß es die Augen dieses oder jenes seien, sondern etwas drittes, auf das der Blick eines jeden der beiden gerichtet ist . . .“⁸³⁾

So macht sich des Augustin Trieb zur Verdinglichung drei Tatbestände zunutze: die einzelne wahre Aussage, in Wirklichkeit nur ein Urteil, also eine Vorstellungsverbindung, die mit Erfahrung und Denken im Einklang Evidenzgefühl erregt, wird zu einem Stück Wahrheit verdichtet, das dann als Teil das Ganze, die Wahrheit, als eine selbständige Realität voraussetzen soll. Der Wahrheitstrieb, in Wirklichkeit nur der Wille, möglich viele Urteile zu finden, die dieses Evidenzgefühl erregen, setzt als Ziel die Wahrheit als selbständige Realität voraus, welcher der Geist entgegenstrebt. Die Allgemeingültigkeit der Wahrheit, in Wirklichkeit nur die auf Analogie gegründete Tatsache, daß sich für alle Menschen das Evidenzgefühl im besonnenen Zustand an die gleichen Urteile anschließt, fordert die Loslösung der Wahrheit nicht nur vom Individuum, sondern von der species. Nimmt man die angeführten Motive zusammen, so hat man den Einblick zwar nicht in die logische Berechtigung, aber in die Psychologie der Prozesse gewonnen, durch welche die Monstrevorstellung einer Wahrheit „an sich“ fabriziert wird. Man ist nicht mehr verwundert, gelegentlich die Verdinglichung so weit getrieben zu sehen, daß das Wahre mit dem Seienden einfach gleichgesetzt wird: *quidquid est, verum est.*⁸⁴⁾

Daß dann diese Wahrheit mit Gott und näher mit dem Christengott zusammenfällt, gehört in jene Teile Augustinischer Theologie, die wir an dieser Stelle nicht zu berücksichtigen haben.

Die kühle, gleichmäßige Temperatur, die allein zur Lösung erkenntnistheoretischer Fragen befähigt, ist bei solchen Anschauungen von vornherein nicht vorhanden. Göttliche Schauer überkommen dann den Forscher, der sich an die Bestimmung des Wahrheitsbegriffes wagt. Aber in Wirklichkeit ist das Unternehmen gar nicht so waghalsig. Man muß nur nicht die Fragen: was ist Wahrheit? und was ist Wahrheit? miteinander verwechseln. Die erstere wird die Arbeit des ganzen Menschengeschlechts niemals erschöpfend lösen; die zweite ist durchaus einer Beantwortung zugänglich.

III. Die Scholastik.

So wenig wie in der Patristik der ersten christlichen Jahrhunderte treffen wir in der Scholastik des eigentlichen Mittelalters auf einen totalen Skeptizismus, dem das Beiwort philosophisch zugesprochen werden dürfte. Wer etwa in der wegen ihrer klassifikatorischen Gründlichkeit und Vollständigkeit bekannten Geschichte der Philosophie von Heinze-Überweg das Register der vier Bände durchblättert, der findet unter den Rubriken Skeptiker und Agnostiker im ersten, dritten und vierten Band zahlreiche Hinweise auf den Text; nur der zweite Band weist bei diesem Stichwort auf einen einzigen Denker hin — auf den fanatischen Bekämpfer der Skepsis, auf Augustin! Dieser zweite Band aber behandelt rund die ersten fünfzehnhundert Jahre der neuen Ära oder die „Philosophie der christlichen Zeit“.

Aus diesem Gesamttitel ist der zureichende Grund für das Fehlen eines totalen philosophischen Skeptizismus unmittelbar abzulesen. Die Philosophie der christlichen Zeit hat keinen Platz für unbeschränkte Zweifel. Die Religion Christi lehrt überhaupt keine Erkenntnistheorie, weder den philosophischen Skeptizismus noch Dogmatismus. Sie selbst begründet nicht, spricht sich über die Tragweite der menschlichen Erkenntnis nicht theoretisch aus. Aber sie kann philosophisch gedeutet werden und insofern auch zum Skeptizismus in Beziehung treten. Diese Beziehung muß dem totalen Skeptizismus gegenüber — mit dem unser erstes Buch es allein zu tun hat — einer vollständigen Abweisung dieser Richtung gleichkommen. Denn über Gottes Dasein und Natur, über sein Verhältnis zur Welt und zum Menschen, hegt das zum begrifflichen Ausdruck erhobene Christentum oder die christliche Philosophie als festen Bestand sichere Gewißheiten, die es nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben.

Aber auch nur die Gewißheit dieser transzendenten, metaphysischen, religiösen Vorstellungen — oder wie man sie sonst

nennen mag — sind die *conditiones sine quibus non* aller christlichen Philosophie. An der Gewißheit über die sinnliche Erfahrungswelt ist das Christentum nicht mehr unmittelbar interessiert. Und so ist christliche Religionsphilosophie als partieller Skeptizismus in der Tat aufgetreten; nämlich als immanenter Skeptizismus, der an der Möglichkeit, die irdischen Verhältnisse zu erkennen, verzweifelt, und als transzendenter, an die Gewißheit übersinnlicher Wahrheiten fest glaubender Dogmatismus. Im zweiten Buche werden wir an erster Stelle diese Form des partiellen Skeptizismus zu erwähnen haben. Es ist Pascal, der jener im Urchristentum selbst schlummernden Zweifelslehre den genialsten Ausdruck verliehen hat. Immerhin tritt auch dieser partielle Skeptizismus in der Entwicklung der scholastischen Theologie ziemlich spät erst auf. Bis zur Renaissance läuft die christliche Philosophie auf rein dogmatischen Geleisen. Eine zweite Form angeblich partieller Skepsis, welche schon die Scholastik zur Blüte brachte und welche auf der bereits von den Kirchenvätern gelegentlich vertretenen Trennung von Wissen und Glauben beruht, verdient — wie schon hier betont werden mag — nicht diesen Namen.

Daß aber die christlichen Ideenkreise ihre unbedingte Gewalt solange behaupten konnten, liegt, wie früher angedeutet, vor allem an der Dauer christlicher Wertanschauungen, in deren Dienst sich die christliche Weltanschauung befand. Doch soll nicht gelehnet werden, daß den innerlichen Motiven auch äußerliche zur Seite gingen: daß die Herrschaft und Macht der Kirche, die über die gesamte Kultur, über Kunst, Wissenschaft und Philosophie die Oberaufsicht führte, auch jede Regung einer wahrhaft skeptischen Philosophie im Keime zu ersticken gewußt hätte. Aber um solche Macht und Herrschaft zu erlangen, mußte die Kirche des Zeitempfindens Spiegel sein; denn jede Zeit hat, wie jedes Land, auch die geistige Verfassung, die sie verdient.

Auf die Patristik folgt die Scholastik, auf den naiven der vollbewußte Dogmatismus, auf die Dogmenbildung die Dogmenbegründung. Die eigentliche Scholastik mit ihrem ausgesprochenen Immanenz- und Transzendenzdogmatismus zeigt den graden Gegenpol zum Skeptizismus. Ihre Vertreter vermeinen nicht nur die erfahrbare, sondern auch die unerfahrbare, nicht nur die sinnliche, sondern auch die übersinnliche, nicht nur die irdische, sondern auch die himmlische Ordnung der

Dinge bis in die tiefsten Mysterien der Erbsünde, der Persönlichkeit Gottes usw. hinab sicher und bestimmt erfassen zu können. Es ist die Zeit, wo der klassische ontologische Gottesbeweis ausgebildet wird, der aus dem bloßen Begriff Gottes zwingend auf dessen Dasein zu schließen beansprucht; in der man allen Ernstes „beweist“, warum Gott Mensch werden mußte; in der man als eine triftige Demonstration zwingende Vernunftgründe dafür anbietet, daß die Seele unvergänglich sei und je nach ihrer Stellung zu Gott ewige Seligkeit oder ewige Qualen zu gewärtigen habe, und in der das Wenige, was nicht durch Vernunft und Wissen, durch Offenbarung und Glauben zu erkennen ist.

Ebensowenig darf ein rein geschichtliches Interesse dort, wo keine philosophische Ausbeute zu erhoffen ist, unsre Darstellung anschwellen lassen. Es ist z. B. eine bloß historische Tatsache, daß, wie kürzlich entdeckt wurde, die Werke des Sextus Empiricus im Mittelalter ins Lateinische übersetzt worden sind; aber für irgend eine neue Form des philosophischen Skeptizismus sind daraus natürlich keine Schlüsse zu ziehen und wir verfolgen solche Spuren hier nicht weiter.⁸⁶⁾

Zweites Kapitel.

Michel de Montaigne.



I. Leben, Charakter, Schriften Montaignes.

1. Die Scholastik des dunklen Mittelalters, welcher — durch eine ironische Wendung der Geistesgeschichte — der größte Philosoph des Aufklärungsjahrhunderts die wichtigste unter seinen Ideen entnahm, die zu unserm Thema in Beziehung stehen, leitet nun allmählich in die neuere Zeit über. Diese Übergangsperiode pflegt man — mit einem nicht eben falsch, aber auch nicht tief gewählten Namen — als die Epoche der Renaissance zu bezeichnen.

Die Philosophie ist nur ein Teil von der gesamten Bildung und Kultur der Renaissance; und zwar nicht der führende. Diese Periode bedeutet wesentlich eine neue Blüte der Kunst und der Wissenschaft, sowie das Aufkommen einer freieren, weiteren Lebensrichtung. Was aber um all diese Erscheinungen das einigende Band schlingt, was uns das Recht gibt, sie nicht nur äußerlich als gleichzeitig, sondern als innerlich verwandte Strömungen unter einen Begriff zusammenzufassen; was uns in Galilei und Raphael, in Giordano Bruno und den Mediceerpäpsten den gleichen Geist spüren läßt, das ist die kräftige Zuwendung zur Natur in dem reichsten Sinn ihrer Bedeutung. Natur als Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit, als Sinnlichkeit und Diesseitigkeit, Natur zugleich verstanden in ihrem ganzen Gegensatz zu Übersinnlichkeit und Jenseitigkeit, zum Reiche „das nicht von dieser Welt“ und zur weltlichen Repräsentantin dieses Reiches, zur Kirche, Natur, so verstanden und noch mehr so gefühlt, ist die zentrale Sonne, die alle Erscheinungen der Renaissance umkreisen: künstlerische, wissenschaftliche, menschliche, philosophische — die einen von ferne und halb unbewußt, oft unter der täuschenden Maske des Gegenteils, andre vollbewußt und manchmal aus einer Nähe, die ihnen das Leben kostet.

Auch die Rückkehr zur Antike gewinnt erst in dieser Beleuchtung die rechte Farbe; sie ist Wirkung, nicht Ursache, Eigenschaft, nicht Wesen. Die Renaissance ist allerdings eine Zeit der

Wiedergeburt, aber zunächst nicht der Antike, sondern des Naturgeistes. Er ist es, der mit seinem Zauberstabe die neue Zeit erweckt. Nur daß man in den Originalwerken der Alten mehr Natürlichkeit, Unmittelbarkeit, Sinnlichkeit, plastische Lebenskraft zu finden vermeinte als in der gesamten scholastischen Bildung, war der Grund, aus dem man sich dem Altertum verwandter fühlte als dem Mittelalter und die Antike neu gebar.

Auch in der Philosophie stellt sich die Renaissance der Antike bloß als eine der Wellen des allgemeinen Naturalismus dar. Neben den Naturtheosophien eines Paracelsus und Böhme, die einer gefühlsmäßigen Verschmelzung des Individuums mit dem All entstammen, neben den Naturphilosophien eines Bruno und Telesius, die bei allem Überschwang der Spekulation doch schon diesen Namen verdienen, lebt sich der gleiche Trieb auch hier in dem erneuten Studium der klassischen Denker aus. Die Urtexte der platonischen Schriften werden in ihrer Reinheit wiederhergestellt; der durch die mittelalterlichen Kommentare katholisierte Aristoteles wird von fremden Zutaten befreit; Cicero und Epikur kommen wieder zu Ehren. Auch der philosophische Skeptizismus eines Pyrrho und Carneades feiert seine Auferstehung. Aber weder Platoniker noch Aristoteliker der Renaissance begnügen sich damit, einfach über das Mittelalter hinweg zu den Systemen der alten Denker zurückzukehren. Ob sie auch noch so sehr sich mit Worten dagegen wehren, die wiedergeborenen Anschauungen waren keine glatte Wiederholung; sie waren erzeugt vom Geiste einer andern Zeit und sie tragen den naturalistischen Charakter als den Stempel dieses Geistes. Was von all diesen Systemerneuerungen gilt, gilt auch von der Skepsis. Der naturalistische Grundton ist der maßgebende. Wie aus dem antiken Skeptizismus die Hauptzüge des griechischen Denkens und des verendenden Altertums überall hervorleuchten: der plastische Realismus (als naive Voraussetzung raffinierter Reflexion), die gedankliche Konsequenz, die Eudaimoniesucht und die Daseinsmüdigkeit, so verkörpert die Renaissanceskepsis den Naturalismus mit seinen Ausläufern: dem Individualismus, dem Freiheitstreben, und, trotz aller Zweifel, die frische, sich fühlende Kraft der neuen Zeit.

Alle übrigen Eigentümlichkeiten treten hiergegen als von sekundärer Bedeutung zurück: die literarische, erkenntnistheo-

retischer Vertiefung entbehrende Behandlungsweise, die mangelnde Originalität in den Beweisen, die bevorzugte Stellung der positiven Religion, in der die Befangenheit in mittelalterlichen Wertanschauungen nachzittert, und die oft gar seltsam mit der Unabhängigkeit der Weltanschauung kontrastiert.

Treffend schildert Flint die zuletzt genannten Merkmale dieses Skeptizismus (während er das bedeutendste, den Naturalismus, ganz übersieht): „Eine der typischen Eigenheiten war die unvollkommene Entwicklung. Er beruhte nicht auf irgend einer vertieften oder umfassenden Kritik der Kräfte des menschlichen Verstandes. In keiner Schrift seiner Vertreter erreichte er einen eigentlich philosophischen Charakter. In der Hauptsache war er der Ausdruck einer übertriebenen Unterschätzung des Wissens, oder der Verzweiflung daran, ein Wissen zu erlangen; Folgen einer wirklich oder eingebilddermaßen entdeckten Unsicherheit dessen, was als Wissenschaft galt, und der Abirrungen dessen, was in jenen Zeiten Vernunft hieß, in denen er vorherrschte. Er moralisierte und predigte, verspottete, scherzte und hielt Reden; pflegte schöne Literatur und bediente sich solcher Hilfsquellen der Gelehrsamkeit, die seine Absichten begünstigten; aber er scheute die harte Arbeit des Philosophierens und vernachlässigte genaue Analysen, strenge Beweisführung, logische Präzision und Bestimmtheit der Wortbedeutungen. Er war eine oberflächliche Popularphilosophie, nicht ein fest gegründetes oder sorgfältig aufgebautes spekulatives System. Eine andre Eigenheit der ersten Phase des modernen Agnostizismus war Mangel an Originalität im Wesentlichen. Hauptsächlich war es eine Wiederbelebung des griechischen Agnostizismus. Seine Kriegswaffen zog er fast völlig aus dem Arsenal des antiken Skeptizismus und besonders aus den Werken des Sextus. Eine weitere Eigenart des Agnostizismus in der Übergangsperiode ist die einer vorwiegend religiösen Endabsicht und einer Ehrfurcht, die zum mindesten gegen die Religion größer ist als gegen die Wissenschaft. Im allgemeinen stellten ihn seine Verteidiger als die beste Schutzwehr der Religion hin. Erst im 16. Jahrhundert beginnen die Versuche, die Religion durch philosophischen Skeptizismus zu stützen; erst im 17. Jahrhundert werden sie häufig. Die alten Skeptiker waren zu konsequent, um solche Versuche zu unternehmen. Ihr Skeptizismus war, sozusagen, ganz aus einem Guß. Sie erkannten, daß, wenn sich nachweisen läßt, daß die Menschen

kein Wissen von Objekten besitzen, daraus folge, daß sie auch kein Wissen von religiösen Objekten besitzen; daß das Allgemeine das Einzelne befaßt.“¹⁾)

Es sind mehrere Männer, welche die Renaissance der totalen Skepsis verkörpern. An ihrer Spitze steht Michel de Montaigne.

2. Michel de Montaigne wurde den 28. Februar 1533 auf dem Schlosse Montaigne in Périgord, einer Grafschaft des südwestlichen Frankreichs, geboren. Reichtum und Wohlstand, sowie das Schloß Montaigne verdankt die Familie Eyquem — erst der Philosoph vertauschte diesen Namen mit dem vornehmer klingenden seiner Besetzung — dem Großkaufmann Ramon Eyquem, dem Urgroßvater Michels. Michels Vater, Pierre Eyquem, nach des Philosophen Schilderung²⁾ an Leib und Seele von ritterlichem Wesen, sprengte als erster die Tradition seiner Vorfahren, wurde nicht Kaufmann, sondern Soldat und später, nach Bekleidung niederer Verwaltungsämter, Maire von Bordeaux. Die Mutter, Antoinette de Louppes, das Kind reicher spanischer Juden, die sich nach Südfrankreich geflüchtet hatten, scheint in des Philosophen Leben keine große Rolle gespielt zu haben. In liebevoller Pflege wuchs unter der Oberleitung des Vaters der junge Montaigne heran — die strengen Erziehungsprinzipien erfuhren zarte, ja raffinierte Durchführung im einzelnen.³⁾ Den Neugeborenen gab der Vater in ein armes Dorf seiner Grundherrschaft zum Aufziehen; er wollte den Sohn einmal „an die gewöhnlichste und niederste Lebensweise gewöhnen“,⁴⁾ und ihn zugleich „dem Volk nahe bringen und dem Stand, der unsrer Hilfe bedürftig ist“. „Er wünschte, daß ich angehalten würde, mehr auf den zu sehen, der mir den Arm entgegenstreckt, als auf den, der mir den Rücken kehrt.“⁴⁾ Von den besten Hauslehrern, zum Teil namhaften Männern, herangebildet, wurde der Knabe dem College de Guyennes überwiesen. Diesen Schritt rechnete Montaigne seinem Vater als groben pädagogischen Fehler an. Bereits mit dreizehn Jahren war der Kursus beendet; aber Nutzen, nämlich brauchbares Wissen, vermochte der Schüler, trotz aller von seinem Vater ihm erwirkten ausnahmsweisen Vergünstigungen, aus dem scholastischen Betrieb der hochangesehenen Anstalt nicht zu gewinnen. Die freie, naturalistische Erziehungsmethode, die Montaigne später so eindringlich gepriesen hat und die auch diejenige seiner Kindheit gewesen war, wurde hier mit dem Zwang zur Aneignung gelehrter Bildung ver-

tauscht und der Schüler wußte sich diesem Wechsel nicht zu fügen. Den einzigen Vorteil genoß er bei einem Lehrer, der weise genug war, die Allotria durchgehen zu lassen und der nichts dagegen hatte, wenn seine Schüler anstatt mit den vorgeschriebenen Arbeiten sich mit der Lektüre italienischer und lateinischer Dichter befaßten.

Auf Wunsch des Vaters studierte Montaigne — vermutlich in Toulouse ⁵⁾ — Jurisprudenz und erhielt im Jahre 1554 die Stelle eines Rats an der cour des aides in Perigord, später im Parlament zu Bordeaux. In diese Zeit fällt seine hingebende Freundschaft zu dem geistvollen Schriftsteller de la Boetie, den die Pest in der Blüte seiner Jahre dahinraffte (1563). 1565 vermählte er sich mit Françoise de la Chassaigne, der begüterten Tochter eines Amtskollegen.⁶⁾ Von den fünf Kindern dieser Ehe blieb nur eine Tochter, Leonore, am Leben.⁷⁾ Montaigne, dessen reicher Natur die bureaukratische Tätigkeit nicht genügte, begab sich oft auf Urlaub, hielt sich auch eine Zeitlang in einer den Religionsstreit betreffenden Mission in Paris am Hofe des Königs Charles IX. auf, den er bei der Belagerung von Rouen begleitete.

Bald nach dem Tode des Vaters⁸⁾ entsagte er der Beamtenlaufbahn, die ihm schon längst keinen Reiz mehr bot. Aber zuvor wurde noch dem toten Vater und dem toten Freunde eine letzte Huldigung dargebracht. Montaigne beendete und veröffentlichte (1568) die französische Übersetzung der *theologia naturalis sive liber creaturarum* des spanischen Theologen Raymond von Sabund (gest. 1432), ein Lieblingsbuch Pierre Eyquems, um dessen Übersetzung der Vater den Sohn gebeten hatte; und er gab die literarischen Nachlaßwerke de Boeties heraus (1570), deren Drucklegung er in Paris überwachte. „Lange schon des königlichen Dienstes und der öffentlichen Ämter müde“ — wie es auf einer Inschrift am Gebälk seiner Bibliothek zu lesen stand — zog er sich auf seine Güter und — auf sich selbst zurück. Acht Jahre (1571—1579) lebte er dort als unabhängiger Landedelmann, wenig mit der Verwaltung seines Besitzes, um so mehr mit literarischen Studien, vor allem mit der Beobachtung und Ergründung seines Ich beschäftigt. Die Früchte dieser Zeit innerer Sammlung kamen den zwei ersten Büchern der *Essais* zugute, die 1580 in Bordeaux im Druck erschienen. Ihre Aufnahme war eine glänzende: beim König (Henri III.), dem Montaigne ein Exemplar persönlich überreichte, wie beim literarischen Publikum.

Nach Beendigung dieses Werkes begab sich sein Schöpfer auf eine längere Reise, in deren Verlauf er Frankreich, die Schweiz, Deutschland und Italien durchstreifte — teils um für sein Nierenleiden an den berühmten Badeorten (Plombières, Baden, Lucca u. a. m.) Linderung zu suchen, teils um in raschem Wechsel Menschen und Sitten fremder Länder kennen zu lernen. Die Eindrücke und Erlebnisse dieser Jahre sind niedergelegt in dem erst Mitte des achtzehnten Jahrhunderts wieder aufgefundenen: *Journal de voyage de Michel de Montaigne en Italie, par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581*. In Ferrara besucht er den bereits wahnsinnigen Tasso, und wird vom Herzog Alphons von Este, in Rom vom Papst Gregor XIII. in Audienz empfangen. In Rom weilte er mehrere Monate, dem alten Rom sein Hauptinteresse zuwendend. Kurz vor seiner Abreise wurde er zum Ehrenbürger der Stadt ernannt.⁹⁾ Die Kunst in Venedig, Florenz, Rom hat in Montaignes Seele keine Spuren hinterlassen. Weil der esprit den Kunstgenuß ausschließt, meinte Stendhal; weil der französischen Renaissancekultur sich die Kunst noch nicht allgemein genug erschlossen hatte, entgegnet ein jüngerer Biograph.

Während seiner Kur in Lucca trifft Montaigne die überraschende Nachricht: daß er zum Maire von Bordeaux gewählt worden ist. Er bricht seine Reise ab und nimmt, auf den eindringlichen Wunsch des Königs, die Wahl an.¹⁰⁾ Nach Ablauf der zweijährigen Amtsperiode wurde Montaigne — eine seltene Ehre — von neuem Bürgermeister der Stadt. Vier Jahre (1582—86) hat er dies Amt im ganzen bekleidet. Öfters fand er Gelegenheit in kommunalen Angelegenheiten entscheidend einzugreifen, und durch seine Freundschaft mit dem Maréchal Matignon in den politischen Streitigkeiten zwischen den Parteien der Hugenotten (König von Navarra), der Liga und des Königs von Frankreich Vermittlerdienste zu leisten. Auch die verheerenden Wirkungen der Pest in Bordeaux fallen noch in die Amtsperiode des Philosophen.

Die letzten Jahre (1586—1592) wurden unter dem Druck seines quälenden Leidens, fern von weltlichen Pflichten und Genüssen, meistens auf dem väterlichen Schlosse zugebracht. Montaigne nimmt jetzt die Arbeit an den Essais wieder auf, deren erste zwei Bücher er verbessert und vermehrt, deren drittes Buch er hinzufügt. Diese neue Ausgabe — vier unveränderte Auflagen waren inzwischen herausgekommen — erschien „um ein Buch und 600 Zu-

sätze zu den zwei ersten vermehrt“ zu Paris im Jahre 1588. Bei der Drucklegung erlebte der Autor das Abenteuer, von der Ligapartei einige Stunden in der Bastille gefangen gehalten zu werden. Charron, von dessen Skepsis noch die Rede sein wird, und Made-moiselle de Gournay wurden als neue Freunde gewonnen. Zu dieser enthusiastischen Schülerin, seiner „fille d'alliance“, hatte Montaigne eine väterlich-zärtliche Neigung gefaßt. Als der König Henri IV., der stets ein warmer Gönner des Philosophen und einst Gast auf dessen Schlosse gewesen war, den Thron von Frankreich bestieg, empfing er wohl von niemand ein ähnlich großherziges Send-schreiben, wie den von Montaigne verfaßten Huldigungsbrief.¹¹⁾ Aber eine pekuniäre Unterstützung, durch die der bedrohte König den einflußreichen Schriftsteller an sich zu fesseln suchte, wurde stolz abgelehnt.¹²⁾ Ganz ähnlich wie später Hume, feilte auch Montaigne unermüdet an seinen Essais für die späteren Auflagen, bis er bei dieser Arbeit am 13. September 1592 den Folgen seiner Krankheit erlag.

Das edle Grabdenkmal, welches die Witwe in der Kirche der Feuillantiner zu Bordeaux aufstellen ließ (jetzt in der Eingangshalle der Universität befindlich), und die neue Ausgabe der Essais von 1595, welche Mlle. de Gournay nach den letzten Anweisungen des Autors besorgte, waren die letzten sichtbaren Huldigungen, welche Familie und Freunde ihrem großen Toten bringen durften. Die weitere öffentliche Pflege seines Andenkens übernahm die Welt.

3. Auf einem kleinen, aber in ritterlichen Übungen erfahrenen und gestählten Körper saß Montaignes geistvoller Kopf: die Stirn breit, Ohren und Mund klein, die Hautfarbe frisch, das Kolorit von Haupt- und Barthaar kastanienbraun.¹³⁾

Als Skeptikerpersönlichkeit ist Montaigne kein müder Geist wie Pyrrho, der im Zweifel die ersehnte Ruhe von allen Wünschen sucht und findet; kein beißender Zweifler wie Timon, kein dröh-nender wie Karneades (daß auch er wie Karneades eine überlaute Stimme bekämpfen mußte, mag der Kuriosität halber Erwähnung finden); kein Dialektiker wie Arkesilaus, kein Systematiker wie Aenesidem, kein Pedant wie Sextus — sondern ein ruhig genießen-der, über den dogmatischen Wahn seiner Mitmenschen mehr humoristisch als sarkastisch lächelnder Beschauer des Lebens. Nie „himmelhoch jauchzend“, nie „zu Tode betrübt“, atmet seine halb

sanguinische halb phlegmatische Seele in ruhigen gleichmäßigen Zügen die Luft der Zufriedenheit. „Gutes Wetter“, durch Anlage erworben, durch Selbstzucht erhalten, ist für diesen Geist die Regel.¹³⁾

Zu einem so beschaffenen Willens- und Gefühlsleben tritt ein Intellekt, dessen Besonderheiten dem Temperament überall entgegenkommen. Schärfe und Beweglichkeit in der Beobachtung von Welt, Leben und Menschen,¹⁴⁾ verbunden mit der Unfähigkeit zu systematischer und methodischer Geistesarbeit, durch eine von Montaigne oft beklagte Gedächtnisschwäche mitbedingt,¹⁵⁾ treiben als theoretische Überzeugung die Skepsis gegenüber der Erkenntnisfähigkeit des Menschen hervor und bevorzugen überall die mittleren Ansichten, die nach keiner Richtung äußerste Behauptungen wagen.

Wer so die mittlere Zone der Lebensführung innehält, wird zwar nach keiner Seite hin ausschweifen, aber bald mehr nach der einen, bald nach der andern Seite neigend scheinbar gegensätzliche Verhaltensweisen zur Schau tragen; und das um so mehr, wenn Neigung und Instinkt nicht von selbst nur in eine einzige Richtung weisen. So war auch Montaigne bald heiter, bald traurig, liebte jetzt die Einsamkeit und jetzt die Gesellschaft, war gesprächig und schweigsam zugleich. „Heißt das nicht“, schreibt einer seiner Biographen, „jene Verschiedenheit der Stimmungen darstellen, die der Mensch selber ist, . . . welche die natürlichen Menschen und Schriftsteller ruhig dahinfließen lassen, worin das tiefe Geheimnis ihres Zaubers liegt?“¹⁶⁾ Wie dem auch sei, Montaignes Natur war es allerdings, sich diesen mannigfaltigen Zwiespältigkeiten hinzugeben, weil die Gegensätze in seinem Innern sich niemals bekämpften, sondern nur ablösten. Nirgends sehen wir zwei Seelen in seiner Brust miteinander „ringen“. Führt dieser Mann ein „tugendhaftes“ Leben, so geschieht es nicht, weil sein Glaube an den absoluten Wert des Guten und ein daraus entsprossener Wille die niederen Neigungen siegreich bekämpfen, sondern weil ihm von Natur und durch Erziehungsgewöhnung die meisten Laster unsympathisch sind.¹⁷⁾ Er besitzt Mitleid, aber nicht in jenem allgemeinen und vergeistigten Sinne des Buddhismus und des Christentums, der eine dauernde Selbstüberwindung bedingt, sondern instinktives Mitleid mit den physischen Leiden von Mensch und Tier; unter allen Lastern ist ihm Grausamkeit am meisten verhaßt.¹⁷⁾

Allen Lebenslagen versteht er eine gute Seite abzugewinnen durch die Beleuchtung, in die er sie rückt; sind sie von der Natur gegebene Verhältnisse, so müssen sie auch, wie alles Natürliche, ihr Gutes haben, das sich für die Seele des Erlebenden in Genuß umsetzen läßt. In der Durchtränkung aller Ereignisse mit den Werten eines epikureischen Naturalismus besteht die Lebenshaltung dieses Mannes. Beispiele davon, große und kleine, bieten die Selbstbekenntnisse der Essais in Fülle. Ob sie uns nun melden, daß sich Montaigne nachts wecken ließ, um den Schlaf besser zu genießen¹⁸⁾ oder das köstlich-erhebende Gespräch verraten, das der Kranke über die Vorzüge seines Leidens mit sich selber hält;¹⁹⁾ ob sie uns bekannt machen mit den kleinen Gewohnheiten in Essen, Trinken und Liebesverkehr (bis zu den Bedürfnissen herab, über die nur eines Montaigne natürliche Grazie gewinnend zu plaudern vermag,¹⁹⁾ oder mit der heroischen Steigerung, die eine skeptisch-naturalistische Praxis hier dem Tode gegenüber erfährt.¹⁹⁾ Bei so einheitlichem Wesen ist die Treue gegen das eigenste, innerste Selbst keine Aufgabe, sondern ein selbstverständliches Verhalten.

Wer aber in der Weise treu ist gegen sich selbst, nicht aus Prinzip, sondern von Natur, der kann nicht „falsch sein gegen irgendwen“. Daher sehen wir Montaigne, „den geschworenen Feind jeder Art von Verstellung“²⁰⁾, andern gegenüber die größte Ehrlichkeit bewahren: wen er seiner Freundschaft oder Liebe versichert, kann seiner Freundschaft und Liebe auch sicher sein. Etienne de la Boétie, der Freund seiner Jugend, dessen hinreißender Idealismus auch in Montaignes Person eine dieser sonst fremde Glut entfachte, und Marie de Gournay, die Freundin seines Alters und Vertraute seines Geistes, haben das erfahren.²¹⁾ Schmeicheleien zu sagen, gute Empfehlungsbriefe zu schreiben fühlt er sich daher nicht imstande.²²⁾ Und wo er eintritt in weitere Lebenskreise, wo er einen Beruf zu erfüllen hat — die nämliche Folgerichtigkeit seines Wesens. Seine Ämter trat er an, weil es die natürlichen Verhältnisse so mit sich brachten; inneren Anteil durfte man von ihm nicht erwarten und also auch keine großen Wirkungen. „Essais“ und „effets“ machen, meinte er, sei zweierlei.²³⁾ Aber ebensowenig lag eine Versäumung einmal übernommener Pflichten in der Bahn dieses Charakters. „Ich bin sicher, daß ich weder Kränkung noch Haß zurückgelassen habe: Bedauern und Sehnsucht nach mir zurückzulassen, habe ich mich meines Wissens

nicht bemüht.“²⁴⁾ Den Ausspruch bestätigt und verdeutlicht die Gegenüberstellung zweier Dokumente aus den Jahren, in denen Montaigne Maire von Bordeaux war. Das eine, das dem Maréchal Matignon den Stand der Dinge in der Stadt zur kritischen Zeit der Parteifehden meldet, zeigt den anwesenden Bürgermeister Tag und Nacht treu auf seinem Platze.²⁵⁾ Der Brief an die Behörde der Stadt dagegen, in dem der grade abwesende Montaigne beim Wüten der Pest darum bittet, von seiner persönlichen Gegenwart tunlichst abzusehen,²⁶⁾ beweist, daß dem Manne im Beruf der rücksichtslose Opfermut abging, den der Jüngling als Freund bei der Pflege des pestkranken la Boëtie gezeigt hatte.

Hingabe an andre Menschen lag nicht in seinem Wesen. Montaignes Ehe spricht nicht dagegen. Er heiratete nicht, er wurde (von seinen Eltern) verheiratet. Selbst wenn wir den Umstand, daß er, der so gern und viel über sich selbst schrieb, seiner Gattin nirgends nähere Erwähnung tut, mit einem modernen Biographen überfeinfühlig²⁷⁾ dahin deuten: dieses Stillschweigen sei ein Ausfluß nicht der Kühle, sondern zarter Scham, die ein inniges häusliches Glück nicht der Öffentlichkeit preisgeben wollte, so ist doch jedenfalls das eigentliche Heim dieses Skeptikers das unnahbar Allerheiligste, die Bibliothek in dem einsamen Turmzimmer gewesen mit dem anstoßenden Gemach, an dessen Kamin der Philosoph so manchen Tag in seiner Welt verbrachte — umgeben von den geliebten Büchern, etwa tausend an der Zahl, die meisten in weißem Pergament sorgsam gebunden; von den selbstgewählten Weisheitsprüchen der Resignation und der Skepsis an Decke und Balken, den allegorischen Gemälden an den Wänden; mit dem Blick von oben in die Lande und in das Leben.

4. Was von Montaigne überhaupt, gilt auch von Montaigne dem Schriftsteller: hier wie dort, er bleibt überall er selbst. Nichts bezeichnender dafür, als daß der Mann, dessen naturalistisch-skeptischer Instinkt aller methodischen Gedankenarbeit widerstrebt, die Form des Essais für seine Darstellungsart nicht nur gewählt, sondern allererst geschaffen hat. Was er außerdem noch geschrieben, das Reisetagebuch, kommt für die skeptische Philosophie nicht in Betracht. In drei Büchern (die ersten beiden Bordeaux 1580, das dritte Paris 1588 erschienen), die weder in sich selbst noch untereinander logisch geordnet sind, hat Montaigne seine Ansichten über die verschiedensten Gegen-

stände niedergelegt. So folgen im 2. Buch aufeinander: de la grandeur romaine; de ne contrefaire le malade; des pouces! Innerhalb desselben Essais ²⁸⁾ bekennt er mit ergreifenden Worten seine Stellung zum Tode und unmittelbar darauf sein Verhältnis zu Salat, Melonen und Obst! Solche Behandlungsweise, bloß weil ihr Autor zu strengerer Art weder durch Anlage befähigt noch durch Neigung gewillt war, würde sich kaum rechtfertigen lassen, wenn der Gegenstand nicht nach ihr verlangte. Über das Substanz- und Kausalitätsproblem, über synthetische Urteile a priori, über algorithmische Behandlung der Logik würde auch Montaigne schwerlich ungeordnete Essais verfaßt haben. Aber das Objekt, das ihn beschäftigt, ist anders geartet. Sein Blick ist nur selten gerichtet auf die elementaren Vorgänge der äußeren und inneren Welt und auf die allgemeinen Gesetze, die hier herrschen; die Zergliederung der komplizierten Lebenserscheinungen ist es vielmehr, die sein ganzes Interesse in Anspruch nimmt. Seine Philosophie ist wesentlich Lebensansicht. Dann aber ist auch die Anlage seiner Schriften nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv ein Ausfluß von Ehrlichkeit. Nietzsche hat einmal das kühne Wort gesprochen „der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit“. Ein vieldeutiger Satz, und wie jeder geistreiche Aphorismus nach der Deutung, die man ihm gibt, wahr oder falsch. Für Montaigne ist er wahr. Wer das konkrete und individuelle Leben zum Gegenstand seiner Betrachtungen macht, für den wird der Wille zum System allerdings zu einem Mangel an Rechtschaffenheit. Das „volle“ Leben (nicht etwa die biologische Gesetzlichkeit) spottet wissenschaftlicher Bearbeitung; hier würden gelehrte Formeln, Definitionen, Methodik und Systematik ein willkürlich vereinfachendes und darum nicht ganz aufrichtiges Verfahren sein. So ist jede Art von Pose auch Montaigne dem Schriftsteller fremd; das wissenschaftliche Kostüm legt er nicht an, wo es die Sache nicht erfordert.²⁹⁾ Selbst die Widersprüche, an denen es in den Essais natürlich nicht fehlt, und auf die sich die Kritik mit Vorliebe geworfen hat, muß mit in Kauf nehmen, wer den Autor und seinen Gegenstand gelten lassen will. Der skeptische Montaigne, der gegen seine eigenen Urteile womöglich noch mißtrauischer ist als gegen die der andern, wechselt oft seine Meinung und der ehrliche Montaigne macht daraus kein Hehl. Das Leben, das er schildert, zeigt bald dies, bald jenes Gesicht; zu seiner Beurteilung ist die

Aufstellung von Thesen und Antithesen nach dem augenblicklichen und vielleicht ewigen Stand unserer Kenntnisse noch nicht die werflichste Methode.

Demnach sind Montaignes Schriften keine wissenschaftlich-philosophischen Werke, sondern ungebundene Studien, aber strotzend von geistreichen Einfällen und Beobachtungen, deren ihm die besten zu Pferde, bei der Mahlzeit oder im Bette kamen.²⁰⁾ Ihr Stil ist graziös und derb, beflügelt und gepanzert zugleich — alles in allem prächtig, ursprünglich und epochemachend in der französischen Literatur. „Wenn man diese Worte schneidet, müssen sie bluten, so lebendig und gefäßreich sind sie“ — sagt Emerson. Das klassische Bildungsideal der Renaissance kommt in den zahllosen Zitaten, Anekdoten und Histörchen aus der Antike zu deutlichstem Ausdruck. Das Lateinische beherrschte Montaigne vollkommen, die griechische Sprache weniger.²¹⁾ Seine Lieblingswerke waren geschichtliche Bücher; ²²⁾ von Dichtern schätzte er besonders Virgil, Lukrez, Catull und Horaz; Plutarch und Seneca waren die Quellen, aus denen er am meisten Nützliches für sich zu schöpfen wußte.²³⁾ Aber auch die zeitgenössische französische und vor allem die italienische Literatur ist in seiner Bibliothek zahlreich vertreten. Mit Recht hat man gesagt, daß Montaigne die Zitate nicht suche, sondern finde, und daß er selbst immer noch glänze neben den schönsten Blumen, die er aus dem Altertum pflückte.²⁴⁾ Alles ist in diesen Schriften voll Fluß und voll Beweglichkeit, und obwohl er nach französischer Art bei geschlechtlichen Pikanterien mit Vorliebe verweilt, erheben unbefangene Natürlichkeit und anmutige Behandlung auch solche Partien in das verklärende Reich unschuldvollen künstlerischen Spiels.

Will man das Wesen dieser skeptischen Persönlichkeit mit einem Blicke durchschauen, so stelle man sie neben die großen Vertreter der antiken Zweifelschulen. Dort gebrochenes Willensleben, aber dieser Charakter sanktioniert und normiert durch das Denken — hier ungeschwächte Kraft, aber ein sich Treibenlassen von den individuellen „natürlichen“ Neigungen bis in das Denken hinein. Wunsch- und Hoffnungslosigkeit ersehnt der Pyrrhoniker, aber sein antiintellektualistisches Benehmen, das diesem Ideale zuführt, Urteilsenthaltung, Meiden der Wissenschaft, Unterwerfung unter die Sitte ist Folge intellektueller Motive, strenger Schlüsse aus strengen Prämissen über die Erkennbarkeit

der Wirklichkeit und der Werte. Montaigne schrieb den Satz nieder: „ich kenne kaum Höheres als Hoffen und Wünschen; es ist ein Jammer, wenn einer bis auf die Kraft, Wünsche zu haben, erschöpft ist.“⁸⁵) Aber an die Stelle rationaler Lebensführung setzt er nicht ein bestimmtes, selbst rational abgeleitetes Verhalten, sondern die jeweiligen Instinkte seiner Natur geben dem Lebensschiff und oft noch seinen Gedanken die Richtung. Bei ihm feiert nicht, wie bei den Griechen, noch in der Überwindung aller gedanklichen Werte der Wert des Gedankens seinen letzten Triumph.⁸⁶)

II. Der Skeptizismus Montaignes (Darstellung).³⁶⁾

1. Montaignes Philosophie, deren Summe der zwölfte Essai des zweiten Buches, die Apologie des Raimund von Sabund³⁷⁾ enthält, ist eine skeptische. Wissen wir, was er ganz allgemein unter Philosophie versteht, so wissen wir auch, welch allgemeine Art der Skepsis wir zu erwarten haben. Von der Philosophie aber heißt es: „auch sie muß leicht und beweglich sein wie das Leben, wie die Menschen; sie sei nicht düster, unerreichbar, streng; vielmehr liebenswürdig, lustig, neckisch; sie muß vom Menschen und vom Leben handeln, und überall, wo Leben ist, ist sie zu Hause. Bei Spiel und Tanz darf sie nicht fehlen. Plato lud sie zum Gastmahl ein.“³⁸⁾ Es ist, als ob man den Nietzsche der letzten Periode sprechen hörte. Und auf Grund dieser, alle Seiten des Menschen spiegelnden Lebensphilosophie gewinnt Montaigne seine skeptische Grundansicht. Ihr Wesen geben etwa die Worte wieder „wahrlich, der Mensch ist ein wundersam eitles, ungleichartiges und wogendes Geschöpf; es ist schwierig, auf ihn beständige und allgemeingültige Urteile zu gründen.“³⁹⁾

An die Spitze der erläuternden Ausführungen zu dieser These tritt in der Apologie gleich das eigentliche Renaissanceargument für den Skeptizismus. Es ist jener allgemeinste Gesichtspunkt, der die Unwissenheit des Menschen schon a priori einleuchtend machen soll, indem er die Stellung in ihrer ganzen Niedrigkeit enthüllt, die der Mensch im Weltall, in dem weiten Reich der Natur einnimmt. Und für diese Demütigung des Menschen findet Montaigne nicht selten so glühende Töne⁴⁰⁾ wie sie später bei Pascal die Regel werden. Was ist der Mensch in der Natur? Doch nur ein Sandkorn, ein winziges Stäubchen, ein Nichts im unendlichen All! Daher ist ihm die stoische Ansicht verhaßt, daß die Welt nur um des Menschen willen da sei. Es ist das für ein Kind der naturalistischen Renaissanceepoche geradezu eine unverschämte Umkehrung der Verhältnisse, eine unerhörte *impudence*.⁴¹⁾ Der alte Kampf zwischen Stoa und Skepsis erlebt nach anderthalb Jahrtausenden seine Wiedergeburt in neuer Gestalt. All die sogenannten mensch-

lichen Vorzüge, Vernunft, Weisheit und Wissenschaft, die selbst den Lauf der Gestirne bändigen wollen, — sind sie doch nur durch die Gunst dieser Gestirne möglich! Allerdings sehen wir den Geist nicht, der in den Sternen wohnt, und wir sprechen dem Menschen allein Geist und Verstand zu; aber alles, was wir nicht sehen, ableugnen, ist zwar eine wunderhübsche Vereinfachung der Wissenschaft, aber doch eine ebenso eitle wie naive Vorstellungsweise.⁴³⁾

2. Doch lassen wir den Blick gar nicht so in die Weite schweifen, richten wir ihn nur auf unsere bewohnte Erdkugel, so hat auch hier der Mensch vor den übrigen Geschöpfen nichts voraus. Der Gedanke, den schon die antike Skepsis (in dem Kommentar zum ersten Tropus des Aenesidem) geäußert, daß der Mensch sich zu Unrecht über die Tiere erhebe, wird von Montaigne in breiter Ausführlichkeit behandelt. Die Verwandtschaft von Mensch und Tier wird aber auch hier nicht etwa physiologisch, auch kaum psychologisch begründet, sondern am bunten Durcheinander von wahren naturwissenschaftlichen Tatsachen und mehr oder minder glaubhaften Anekdoten illustriert: „wenn ich mich über meine Katze lustig mache, wer weiß, ob sie mich nicht gleichfalls zum besten hat; wir unterhalten uns mit gegenseitigen Albernheiten.“⁴⁴⁾ Können wir uns mit den Tieren nicht verständigen, so liegt das gewiß nicht mehr an ihnen als an uns; denn untereinander versteht sich ja Tier und Tier. Die Sprache der Tiere sind vor allem die Bewegungen. Was haben wir da hochmütig zu tun, die wir mit den Augen bitten, zürnen, uns Liebe gestehen; mit den Händen drohen, schwören, bewundern usw. Unbefangene Deutung der Instinkte zwingt uns auch, den Tieren Vernunft und ein logisches Schlußvermögen zuzusprechen.⁴⁵⁾ Interessant und bezeichnend ist dabei die Bemerkung: wären diese Verrichtungsgebaren (wie das Spinnen, der Bau der Bienen und Ameisen, das Nisten der Vögel), zu denen der Mensch jedenfalls der angestrengtesten Vernunftarbeit bedürfte, übrigens wirklich Naturinstinkte und die Natur, nicht die tierische Intelligenz verrichtete sie, so wären sie ja noch viel höher zu veranschlagen, als wenn sie künstliche Produkte darstellten.⁴⁶⁾ Der naturalistische Grundton des Renaissancephilosophen klingt deutlich an. Auch das Gefühlsleben, sowie die moralischen Eigenschaften der Tiere sind nicht zu verachten; sie besitzen oft eine wärmere Freundschaft und Sympathie als der Mensch; von der

Treue des Hundes ganz zu schweigen, denn es gibt kein so treuloses Tier wie den Menschen.⁴⁶⁾ Daß die Geschichte mit dem dankbaren, vom Dorn befreiten Löwen hier nicht fehlen wird, läßt sich voraussehen; aber Montaigne geht so weit, die Möglichkeit einer tierischen Religion aus der sinnenden Stellung zu folgern, die Elefanten manchmal annehmen!⁴⁷⁾ Hat aber der Mensch keine höheren Erkenntniskräfte als das Tier, warum sich dann einbilden, nicht die tierischen, sondern seine Vorstellungen seien die wahren?

3. Auf die allgemeinen Erwägungen kosmologischer und zoologischer Färbung, welche die menschliche Erkenntnis, deren Möglichkeit und Wert, verdächtigen sollen, folgt die Durchführung im einzelnen. Aber an die Stelle der systematischen Reihenfolge, welche die Möglichkeit des Erkennens zuerst hätte behandeln müssen, setzt sich die subjektive Rangordnung, die diese Probleme für das Interesse des Autors besitzen: das Wertproblem hat den Vortritt. Festzustellen: was nützt die (angebliche) Erkenntnis dem Leben? war diesem Denker das Wichtigste. Unsere Darlegung folgt hier Montaignes eigenen Spuren; ein Zurechtrücken der Fragestellung aus systematischen Motiven hieße seinen Skeptizismus in ein Gewand kleiden, das ihn bis zur Unkenntlichkeit entstellen würde. Ebenso gehört es ganz zur Eigenart dieses Essaiisten, daß in der Frage nach dem Wert der Erkenntnis die verschiedenartigsten Gesichtspunkte durcheinander laufen: biologische, utilitaristische, eudaimonistische, moralistische. Um die Wertlosigkeit der Erkenntnis darzutun, schüttet er ein Füllhorn von Beispielen aus, von denen einige Proben uns genügen müssen. Was nützt das gelehrte Wissen zur Beherrschung des Lebens und des Schicksals? Ist etwa der leberleidende Polyhistor Aristoteles durch sein Wissen von Krankheit verschont geblieben; leidet unter Schande und Armut der Astrologe und Philologe weniger als der Laie? Führt nicht gerade das Genie oft zum Wahnsinn, wie Montaigne an dem Schicksal Tassos persönlich beobachten konnte?⁴⁸⁾ Die Unwissenden sind wetterhärter, fester, widerstandsfähiger, kriegerischer und im ganzen auch glücklicher als die Wissenden — die Einzelnen wie die Staaten. Das alte, ungelehrte Rom war das feste, starke; das gebildete Rom war das verfallende. Und was von Rom gilt, trifft auch Sparta. Als die Gothen Alexandria eroberten, befahl Theodosius die Riesensbibliothek den Feinden zu überlassen, um sie weicher, gefügiger zu machen. Aber Wissen und Bildung verweichlichen nicht nur, sie ent-

sittlichen auch. „Unbildung, Unwissenheit, Einfachheit und Derbheit werden mit Vorliebe von der Unschuld begleitet; Neugier, Spitzfindigkeit und Wissen ziehen in ihrem Gefolge die Bosheit nach sich.“⁴⁹⁾ Hier liegt eine der Quellen, aus denen später Rousseau den breiten Strom seiner kulturelloreformatorischen Gedanken hergeleitet hat. Unschuld ist mit Unkultur, Raffinement der Kultur mit Schuld verbunden. Ganz ähnliche Gedanken hat auch Kant geäußert. So wird über den Wert des Wissens und Erkennens entschieden: Die Pest des Menschen ist die Meinung, etwas zu wissen.⁵⁰⁾

4. Ist somit all das, was als Wissen und Erkennen gilt, praktisch wertlos, so könnte es doch theoretisch wenigstens wahr sein. Aber auch dieses Vorzugs erfreut sich menschliches Erkennen nicht. Das beweist dieser Lebensphilosoph zunächst nicht mit den Gründen toter Gedanken, sondern durch die Autorität lebendiger Persönlichkeiten. Die ganz Gebildeten und die höchst Gelehrten haben vom menschlichen Wissen nur sehr Bescheidenes gehalten. Den Menschen gebt es wie den Ähren auf dem Felde: diese steigen auf und strecken ihren Kopf stolz und gerade in die Höhe, solange sie leer sind; aber wenn sie in ihrer Reife von Körnern voll und geschwellt sind, beginnen sie sich in Demut zu beugen und ihr Füllhorn zu senken.⁵¹⁾ Denn die wahrhaft Gebildeten erkennen nicht nur die Wertlosigkeit alles menschlichen Wissens, sondern auch dessen Unmöglichkeit. So sind denn in Montaignes Augen alle großen Denker und Philosophen — Skeptiker gewesen.⁵²⁾ Nicht nur Pyrrho und die Akademiker, deren Lehren er zwar sehr oberflächlich und ungenau, aber um so liebevoller auseinandersetzt,⁵³⁾ auch Plato, Sokrates, Epikur, Aristoteles usw., sie alle waren im Herzen Skeptiker. Sprachen sie dogmatisch über die letzten Dinge, Plato über die Ideen, Epikur über die Atome, Aristoteles über die Zwecke, so taten sie das mehr, um sich geistige Genüsse zu verschaffen — wie Leute, die an der Jagdbeute verzweifeln, nicht deshalb die Freude an der Jagd verlieren —; oder um amüsante und subtile Hypothesen, nicht aber um wirklich ernst gemeinte Anschauungen vorzutragen. Ein Skeptizismus in dogmatischem Gewande: *un pyrrhonisme sous une forme résolutive.*⁵⁴⁾

5. Und nun folgt das ganze Register von Gründen, besser von Beispielen für die Unwissenheit des Menschen auf den einzelnen Gebieten. Im analytischen Gang schreitet die Untersuchung vom

Verwickelten zum Einfachen fort. Mit der völligen Unwissenheit des Menschen auf dem Felde der Religion wird begonnen. „Die menschliche Vernunft gerät zwar überall auf Abwege, aber ganz besonders, wenn sie sich mit göttlichen Dingen befaßt.“⁵⁵⁾ Am schärfsten rückt Montaigne, nach dem Vorbilde der antiken Skepsis, gegen jeden anthropomorphen Gottesbegriff zu Felde. Die Vergottung des Menschen mußte gerade der Eigenart dieses Naturalisten besonders zuwider sein. Eher noch die Schlangen, Hunde und Stiere anbeten, deren Wesen wir wenigstens nicht kennen, als den Menschen, dessen Unvollkommenheit uns doch von Grund aus bekannt ist. Alle Vermengung des Endlichen mit dem Unendlichen ist streng zu vermeiden; zwischen dem unendlichen Gott und dem endlichen Menschen bestehen artweise, nicht gradweise Unterschiede. „Der Mensch kann sich blähen und blähen und blähen — er wird nie Gott, sondern bleibt immer er selbst“; und doch sind alle verstandesmäßigen Vorstellungen, die man sich von Gott zu machen pflegt, nur Steigerungen des menschlichen Wesens. Aber auf menschlichen Wegen gelangt man nicht zu Gott: „diese Straße ist zu niedrig; wir sind auf dem Mont Cénis dem Himmel nicht näher als auf dem Grunde des Meeres“.⁵⁶⁾ Die Platonischen und Muhamedanischen Lehren über die Unsterblichkeit der Seele und des Leibes hält Montaigne nur für eine feine Moquerie dieser Männer. Aber auch die vergeistigtere christliche Lehre von einer jenseitigen Vergeltung ist geradezu widervernünftig; daß wir für Tugenden und Laster von demselben Gott belohnt oder bestraft werden, durch dessen Willen ein jeder tugend- oder lasterhaft geschaffen ist, widerspricht allem vernünftigen Begreifen.⁵⁷⁾

So wenig wir über Gott etwas wissen können, weil das Unendliche sich durch das Endliche nicht begreifen läßt, und beide Größen inkommensurabel sind, so wenig wissen wir von der Natur. Die Naturphilosophie ist nur eine „sophistische Dichtkunst“; darum waren auch die ersten Naturphilosophen Dichter.⁵⁸⁾ Immer liegen unserm Denker nur die Produkte der antiken Naturphilosophie und allenfalls der naturalistischen Renaissancemystik vor Augen, die Spekulationen eines Thales, Anaximander, Aristoteles, die Mitteilung abenteuerlicher Tatsachen durch einen Plinius und Herodot. Daß schon in seiner Zeit Männer lebten, die berufen waren, an Stelle der alten Naturphilosophie eine neue Naturwissenschaft zu setzen, davon ahnte er nichts. Immer-

hin, wer wollte selbst heute, wo wir auf das glorreiche Jahrhundert der Naturwissenschaften zurückblicken, dem Ausruf Montaignes widersprechen: „Wenn es nun der Natur einmal gefiele, ihren Busen zu öffnen und uns wirklich in Mittel und Leitung ihres Getriebes blicken zu lassen, und unsre Augen darauf einzustellen, mein Gott, was für Irrtum, was für Verrechnungen würden wir in unsrer armen Wissenschaft nicht finden! Ich müßte mich sehr täuschen, wenn sie in einer einzigen Sache den Nagel auf den Kopf träfe!“⁶⁹⁾

6. Und immer mehr verengert sich das Gesichtsfeld. Nicht nur von Gott und der Natur, auch von unserm eigenen Wesen haben wir kein sicheres Wissen. Über die menschliche Seele, ihren Charakter, ihren Sitz, ihre Vermögen, ihre Unvergänglichkeit ist kaum ein Mensch der gleichen Meinung mit einem andern. Und gar die philosophischen Ansichten darüber: *nihil tam absurdum dici potest, quod non dicitur ab aliquo philosophorum*. Nichts bezeichnender für die Art dieser Skepsis als die Sätze, in denen sie die Vorteile preist, die aus einer bis zur Ermüdung reichlichen Anwendung des *τρόπος ἐκ διαφωνίας* entspringen. „Wer geschickt einen Haufen Eseleien menschlicher Weisheit zusammenbündelt, würde Wunderdinge erzählen. Ich sammle gern welche, als Schaustück, das auf Umwegen nicht weniger nützlich wirkt als regelrechte Belehrung. Beurteilen wir daraus, was wir vom Menschen, seinen Sinnen und seiner Vernunft zu halten haben, wenn bei diesen großen Männern, die menschliche Fähigkeit so hoch gebracht haben, so offenbare und grobe Fehler sich vorfinden.“⁶⁹⁾

7. Die wichtigste Betätigung der menschlichen Seele im Leben ist ihre Stellung zu den höchsten Gütern und Zielen, denen sie nachstreben „soll“, nachstreben will — ist ihre Stellung zur Moral. Die Frage nach dem Wesen der Sittlichkeit bildet die Kernfrage der Montaigneschen Lebensphilosophie, die Unlösbarkeit dieser Frage den Kern seines Skeptizismus. Gibt es ethische Erkenntnis, kann der Mensch wissen, was über gut und böse die Wahrheit ist? Auch hier alles im Wechsel und Fluß — nirgends etwas Festes, Bleibendes, Verlässliches. Ob es absolute, d. h. für sich bestehende, oder auch nur allgemeingültige, d. h. für alle Subjekte verbindliche, Normen gibt, läßt sich nicht sagen, und gäbe es sie, wäre uns ihre Natur verborgen. Montaigne ist der klassische Vertreter des individuellen Relativismus für alle ethischen

Urteile. Während die griechische Skepsis auf diesem Punkt nur leise auftrat und die individuelle Relativität und Variabilität der ethischen Werterkenntnisse mehr im allgemeinen und wenig ausführlich behandelt, steigt Montaigne bis in die tiefsten Schlupfwinkel des sittlichen Bewußtseins hinab und spürt mit liebevoller Sorgfalt den geheimsten Wertgefühlen und Werturteilen nach.

Die Gründe, aus denen er die Unerkennbarkeit sittlicher Gesetze darzutun sucht, sind im wesentlichen von zweierlei Art. Einmal deckt er mit unermüdlichem Eifer die Verschiedenheit in den sittlichen Anschauungen der Völker und Individuen auf. Damit fällt ihm die Erkennbarkeit moralischer Gesetze dahin im Sinne von an sich bestehenden oder allgemeinverbindlichen oder — in Montaignes Sprache — „natürlichen“ Werten. „Denn das einzig wahrscheinliche Anzeichen, aus dem man auf irgendwelche von Natur bestehenden (Sitten-) Gesetze schließen könnte, ist eben die allgemeine Anerkennung; denn was uns von Natur wirklich vorgeschrieben wäre, das würden wir zweifellos einmütig befolgen; und nicht nur jedes Volk, sondern auch jeder Einzelne würde es als Zwang und Gewalttat empfinden, wenn ihn jemand zum Gegenteil eines solchen Gesetzes drängen wollte. Solch ein Gesetz nun sollte man mir aufzeigen.“⁶¹) Vergebliche Mühe. Um die Divergenz der ethischen Anschauungen bei den verschiedenen Völkern zu belegen, schreibt er zum großen Teil die antiken Skeptiker aus; was er von Eigenem hinzufügt, ist ebenso unkritisch aus den Quellen zusammengetragen, wie es die Alten zu tun pflegten. Besonders ist auch bei ihm die Behandlung von Sitte und Sittlichkeit auf gleicher Linie ein stehender Vorgang und dazu kommt, daß er als echter Franzose mit Vorliebe auf Unterschieden in der Lösung sexueller Sittenprobleme verweilt.

Schwerer als die Feststellung des blanken Widerspruches zwischen den Moralansichten wiegt für die ethische Skepsis jene zweite Gedankenreihe, welche diesen Widerspruch aus der Genese aller Werturteile herzuleiten und damit zugleich als einen unüberwindlichen zu erweisen sucht. Die Quellen, denen unsre ethischen Äußerungen entfließen, sind mannigfach getrübt, und der Strom, zu dem sie allmählich anwachsen, wird nicht dadurch klarer, daß er stolzer und breiter wird. Nicht helle Einsicht, nicht ein allen Menschen innewohnendes ursprüngliches Gefühl, sondern die Gewohnheit hat den Hauptanteil am Zustandekommen sittlicher

Wertschätzungen, von den niedersten und größten bis zu den höchsten und verfeinertsten hinauf. Plato hatte recht, als er einem Kinde, das mit Nüssen spielte, und dem der Philosoph dafür einen Schlag versetzt hatte, auf dessen erstaunte Frage, warum er es wegen solcher Geringfügigkeit schläge, die Antwort erteilte: die Gewohnheit ist nichts Geringes.⁶²⁾ Die Gewohnheit färbt alle unsre Wertmaßstäbe und macht uns fälschlich glauben, was jenseit der Gewohnheit liege, das liege auch jenseits der Vernunft. Als Montaigne einen französischen Edelmann, der sich immer mit der Hand die Nase schnaubte, darüber zur Rede stellte, entgegnete dieser: welches Vorrecht denn solch schmutziger Auswurf habe, daß wir zu seiner Aufnahme ein feines, schönes Tuch bereit hielten, ihn darin verpackten und sorgsam auf uns trügen? „So hatte mich also die Gewohnheit verhindert, diese Seltsamkeit zu bemerken!“⁶³⁾ Und wie für die äußeren Sitten und Gebräuche, so ist auch für die Urteile über Moral im engeren Sinne Gewohnheit die eigentliche psychologische Quelle. Jeder saugt die ethischen Anschauungen seines Elternhauses mit der Muttermilch ein, die Erziehung stellt sie uns immerfort als die rechten und verehrungswürdigen dar, und so gewöhnt sich der Mensch daran, die ihm überall begegnenden und umgebenden Werturteile seines Milieus als etwas Selbstverständliches hinzunehmen und hochzuachten. Er empfindet Furcht vor der Verletzung und Freude an der Erfüllung ihres Inhalts: Reue, Gewissensbisse und Gewissensbefriedigung stellen sich ein, und auch der komplizierte Mechanismus der Gewissensaussagen, die wir so gerne von der Natur herleiten, in denen wir ein *ἠέσσει ὄν* (in antiker Terminologie) zu erfassen glauben, entstammt daher der Gewohnheit. So kommt es, daß jeder die ethischen und religiösen Ansichten seiner Familie, seines Landes, seiner Zeit usw. besitzt. Wir sind Christen wie wir Franzosen oder Deutsche sind.⁶⁴⁾ Die Gewohnheit ist eine mächtige Lehrerin und es gibt nichts, was sie nicht täte oder doch vermöchte.⁶⁵⁾

So entspringen unsre Moralurteile nicht eigener Einsicht, sondern anderer Absicht, nicht einem unmittelbar uns eingepflanzten, allgemein menschlichen Gewissensinstinkt, sondern einem mittelbar und stetig erworbenen, individuell variablen Stamm von Gefühlen, die sich an die traditionellen Werte anzugliedern pflegen.

Aber — so müssen wir fragen — woher kommen denn die sittlichen Anschauungen in Haus, Familie, Land und Staat, die sich in uns

dann durch gewohnheitsmäßige Aufnahme und Ausübung als Überzeugungen niederschlagen, ja zum Gewissensbestand verdichten und die auch wir dann an unsre Nachkommen ebenso weitergeben, wie wir sie von unsern Vorfahren empfangen haben? Und warum erscheinen sie in so verschiedener Gestalt? Nach Montaigne sind nun diese Bewertungen niemals von der Natur der Dinge oder der Handlungen als solcher abzuleiten, sondern sie stammen aus den Zutaten des menschlichen Subjekts. Das Schicksal gibt uns nur die neutrale Materie; der Mensch formt dieselbe zu gut und zu böse.⁶⁶⁾ Der Mensch schafft jedenfalls diejenigen Werte, welche er „an sich“ zu erkennen glaubt, und die er nicht schafft, sind, falls sie existieren, unerkennbar.

Die Prinzipien, nach denen der Mensch Werte schafft, hat Montaigne nicht näher untersucht. Er begnügt sich damit, festzustellen, daß alle Gegenstände, Gesundheit, Schönheit, Reichtum usw. die Wertfarbe annehmen, die wir ihnen geben: braun, grün, hell, dunkel, süß, bitter, tief, oberflächlich. Aber wir werten individuell verschieden nach Anlage und Temperament. Die gleiche Lebensstellung des Menschen wollte Demokrit nur verächtlich belächeln, Heraklit teilnehmend beweinen.⁶⁷⁾ Manchmal scheint Montaigne allerdings eine gemeinsame Wurzel für diese Bewertungen anzunehmen. Nur vorübergehend taucht die geistvolle und tiefgreifende Bemerkung auf, daß wir diejenigen Dinge und Zustände gut nennen, die uns am meisten Mühe kosten: der Kaufpreis gibt den Diamanten, und die Schwierigkeit der Tugend ihren Wert.⁶⁸⁾ Aber seine eigenste Meinung ist doch wohl die, daß auch der sittliche Wert den Dingen nach dem Nutzen, den wir von ihnen, nach der Lust, die wir an ihnen haben, ursprünglich von uns erteilt, daß dieser Ursprung aber bald vergessen wird und die einzelnen Objekte nun „an sich“ die Wertfarbe zu besitzen scheinen, die ihnen nur in Beziehung auf unsern Nutzen zukommt. Da aber dem einen dies, dem andern jenes nützt, so würde die subjektiv und objektiv unveränderliche Sittlichkeit, d. h. das Objekt, das für alle Subjekte stets sittlich wäre, die reine Form des Nutzens sein, der Inhalt jedoch im einzelnen subjektiv und objektiv beliebig variieren können.

Aber nicht nur wissen wir nicht, ob es absolute, den Dingen selbst anhaftende moralische Eigenschaften gibt, nicht nur wären dieselben, falls es sie gäbe, für uns unerkennbar, nicht nur wissen wir von den Ge-

setzen nichts Bestimmtes, nach denen der Mensch die einzig erkennbaren Werte bildet, nicht nur wären nach der wahrscheinlichsten Annahme: diese Gesetze folgten aus der Jagd nach dem Nutzen, alle inhaltlichen Einzel- und Unterwerte veränderlich und nur der formale allgemeine Oberwert bliebe für alle Subjekte konstant — auch die Berechnung der Unterwerte bei angenommenem Oberwert für ein bestimmtes Individuum ist gänzlich unsicher. Sind gut und böse also wirklich nur andre Namen für nützlich und schädlich, selbst dann wissen wir nicht, was für den einzelnen gut und was böse ist; denn wir wissen nicht, was uns wahrhaft nützt und schadet. Haben sich doch im Altertum die heftigsten Kontroversen darüber entsponnen, worin das höchste Gut, d. h. nach damaliger Anschauung die Glückseligkeit oder der bestverstandene Nutzen, bestehe und rechnet uns Varro 288 Sekten in dieser Frage vor!⁶⁹⁾ Als Kleobis und Biton die Götter für ihre Frömmigkeit um eine Belohnung baten, erhielten sie als höchste Gabe — den Tod zum Geschenk. So verschieden sind die Meinungen der Götter über das, was uns heilsam ist, von den unsrigen!⁷⁰⁾

Bis jetzt hat Montaigne, treu dem analytischen Gang seiner Untersuchung mit den komplizierten Lebensproblemen beginnend, dem Menschen jegliches Wissen abgesprochen: von Gott als dem Inbegriff alles Seienden überhaupt, von der Natur, dem Inbegriff der physischen, von der Seele, dem Inbegriff der psychischen Wirklichkeit, vom Guten als dem Inbegriff der Werte. Auf die Wissenschaften verteilt bedeutet das die Verwerfung von Metaphysik (nämlich der metaphysischen Theologie, Kosmologie und Psychologie in der Sprache Chr. Wolffs und Kants) und der Ethik. Im Vorübergehen streift er dann noch die Unsicherheit anderer Wissenschaften und Künste, so der Mathematik,⁷¹⁾ der Jura,⁷²⁾ der Medizin,⁷³⁾ der Astronomie,⁷⁴⁾ kurz der positiven Einzeldisziplinen, wie man sie jenen allgemeinen und philosophischen Disziplinen gegenüber bezeichnen mag.

8. Aber mit alledem werden nur wichtige Gebiete der menschlichen Einsicht entzogen, ohne daß damit deren Prinzipien selbst von Grund aus erschüttert wären. Es folgt noch der letzte Stoß, der Nachweis oder — hier sagt man wohl besser: die Unterhaltung — von der grundsätzlichen, sich auf alle Gebiete gleichmäßig erstreckenden Unfähigkeit der menschlichen Erkenntnisfunktionen, die aus der eigensten Natur dieser Funktionen herzuleiten

ist. Nun erst kann der echte und ernst zu nehmende Skeptizismus zum Durchbruch gelangen. Von ihm gesteht Montaigne ein, daß man sich seiner nur als äußerstes Hilfsmittel bedienen dürfe, um hart bedrängt dem dogmatischen Gegner die Waffen mit Verlust der eigenen aus der Hand zu schlagen.⁷⁶) Die kleine Bemerkung wirft ein grelles Schlaglicht auf seine gesamte Skepsis und zeigt die geringe Bedeutung, die er selbst den elementaren Untersuchungen für seine Lebensphilosophie beilegte, die zwischen dem wissenschaftlichen und dem reinen Stimmungskzeptizismus etwa die Mitte hält.

Aber auch diese skeptische Elementaranalyse der erkennenden Funktionen beginnt Montaigne bezeichnend genug nicht etwa mit einer Zersetzung der sinnlich-anschaulichen oder vernünftig-begrifflichen Prinzipien (mit dieser endet er vielmehr), sondern mit der Darlegung von der individuellen Relativität, Zufälligkeit, Beschränkung aller menschlichen Urteile, ganz gleich wann, wo, von wem und worüber sie gefällt werden. Und dabei bewegt er sich wieder auf seinem ureigenen Gebiete. Hier zieht er als souveräner Menschenkenner die menschlichen Irrtümer aus ihren verborgensten Schlupfwinkeln ans Licht und ihre psychologischen Ursachen deckt er in den tiefsten Quellen auf. Die menschlichen Urteile werden bereits durch die ganz allgemeine Erwägung verdächtig, daß, wenn der Mensch nicht die allerersten Grundlagen der Natur und seiner selbst erkennt, er mit allem Wissen und aller Wissenschaft einpacken könne; denn alle besonderen Urteile sind doch streng genommen nur Folgen jener allgemeinen. Wer kein Fundament besitzt, kann zwar Kartenhäuser, die der Wind umbläst, aber keine wirklichen Gebäude errichten. Wenn der Mensch also nicht die ersten Prinzipien erkennt, erkennt er nichts.⁷⁶) Und diese a priori deduzierte Vermutung bestätigt sich vollkommen, wenn wir in das innere Räderwerk, durch das unsre Urteile zustande kommen, einen Blick werfen. Wir wechseln hundertmal mit unsern Meinungen und Ansichten; unsre Überzeugung gleicht einem Gefäß, das in einem fort geleert und neu gefüllt wird. Und doch halten wir immer die letzte, augenblickliche, die „heutige“ Ansicht für wahr und unfehlbar, und ließen Gut, Blut, Ehre, Heil und Leben für sie.⁷⁷) Muß uns nicht etwas Selbstbesinnung hier stutzig machen und nach dem Wechsel der früheren auch die Unbeständigkeit unsrer augenblicklichen Aussagen vermuten

lassen? Dieser Wechsel und Fluß der Ansichten wird als ein notwendiger sofort verständlich, wenn wir auf die zahlreichen Umstände und Eindrücke achten, denen das Urteilen stets unterliegt. Dann stellt sich nämlich seine völlige Abhängigkeit von den zufälligen körperlich-geistigen Zuständen des Augenblicks heraus; diese selbst aber wurzeln in den äußeren Umständen von Zeit, Ort und Umgebung, von Nationalität, Charakter und individuellen Erlebnissen. Daß all diese Ursachen meist unter der Schwelle unsres Bewußtseins verharren, kann ihre Wirksamkeit nicht aufheben, sie nur höchstens gefährlicher machen. Gesundheit und Krankheit, heller Sonnenschein und trüber Regen, Nüchternheit und Sättigkeit, Sympathie und Antipathie, Liebe und Zorn, kurz das ganze Heer unsrer Leidenschaften und Stimmungen, unsrer physiologischen Gleichgewichtszustände leiten unser Urteil (z. B. den Spruch des Richters). Gehen wir diesen Urteilsmodifikationen etwas näher nach und steigen wir mit Montaigne in die tieferen Schichten des Menschengeistes hinab, so zeigen sich die sonderbarsten Verhältnisse: eine innere Erregung z. B. bestimmt uns zum Glauben und treibt überzeugte Aussagen hervor — die Kanzelredner wissen das;⁷⁸⁾ alle großen und kräftigen Leistungen scheinen nur bei irgendwie gestörtem Gleichgewicht der Seele zustande zu kommen, und bei den religiösen Propheten und Heroen erreicht diese Gleichgewichtsstörung, deren sie zur Ausübung ihres Berufs bedürfen, einen so hohen Grad, daß sie von Außersichsein, Verzückung, Entrückung usw. reden. „Es ist doch spaßhaft: wird die Vernunft durch die Leidenschaften verdrängt, so werden wir tugendhaft; wird sie ausgerottet, werden wir Propheten und Wahrsager . . . unser Wachen ist verschlafener als das Schlafen; unsre Weisheit unweiser als der Wahnsinn; unsre Träume wertvoller als unsre Reden.“⁷⁹⁾ Also nicht nur unsre alltäglichen Urteile werden durch unberechenbare Umstände bedingt; gerade die gesteigerten und wertvollsten Einsichten sind nur unter Verhältnissen möglich, die hervorzurufen außer unserm Machtbereiche liegt. Die Leidenschaften, Stimmungen und Gefühle, die unsre Erkenntnis allein auf die höchsten Höhen zu treiben vermögen, führen aber noch viel öfter zu den unsinnigsten und lächerlichsten Ergebnissen. Das geschieht in all den Fällen, in denen die Seele ihre Passionen auf „falsche“ Gegenstände entlädt, wenn die „wahren“ ihr fehlen. Daraus erklären sich Sexualperversitäten, wie Knabenliebe und Sidonie; denn wir glauben dann an

irgendwelche Vorzüge dieser Objekte. Ein erhabenes Beispiel solcher Entladung des Zornes auf „falsche“ Objekte ist die Tat des Xerxes, als er das Meer peitschen ließ, ein alltägliches, wenn wir, durch irgend eine unfaßbare Ursache in Zorn versetzt, unsre Wut an den unschuldigsten Gegenständen auslassen.⁸⁰⁾ Wie die Gefühle, so pflegt — aber in erhöhtem Maße — die Einbildung unser Urteil zu fälschen. Die Kraft der Phantasie, täuschende Wirklichkeiten zu erheucheln, hat Montaigne in einem eigenen Essai meisterhaft beschrieben.⁸¹⁾ Hierher gehören Erscheinungen wie die Wundmale des heiligen Franz, wie die Herbeiführung geschlechtlicher Impotenz durch die bloße Einbildung derselben, die Suggestionen, durch welche der Arzt das Befinden der Kranken beeinflusst usw. Von der Art sind die hauptsächlichsten Irrtumsquellen, die jedes Urteil von vornherein in seinem Werte herabsetzen; denn irgendeins dieser trübenden Momente wird wohl bei jedem Erkenntnisakt im Spiele sein.

9. Damit aber der Skeptizismus seine Krone (oder in systematischer Hinsicht allererst seine Grundlage) erhalte, erklärt Montaigne nun noch zum Schluß, daß die Funktionen des Erkennens in sich selbst unausrottbare Fehlerquellen bergen, welche die Erfassung der Wahrheit durch den Menschen unter allen Umständen zweifelhaft machen: Sinne und Vernunft sind beide an sich trügerisch. Hier erst vollendet er seine Absicht, den Menschen „bis aufs Hemd auszuziehen“, hier erst tritt er mit der fundamentalen Skepsis hervor. Aber es ist bezeichnend, daß diese zwar *le plus grand fondement et preuve de notre ignorance* genannt,⁸²⁾ jedoch nur sehr kurz und vor allem ohne irgendwelche Originalität abgefertigt wird. Im bunten Durcheinander ziehen die antiken Einwände gegen die Leistungsfähigkeit der Sinne an uns vorüber, die Aenesidem so sorgsam geordnet hatte: die Verschiedenartigkeit der Wahrnehmungen über das gleiche Ding bei den einzelnen Lebewesen, Menschen und Tieren, bei Mensch und Mensch (Träumenden und Wachen, Kranken und Gesunden, Alten und Jungen); der einzelnen Sinne wie Gesicht und Getast; das Fehlen eines parteilosen Richters, der über diese Widersprüche entschiede; die zahlenmäßige Beschränktheit unsrer Organe, deren es vielleicht acht oder zehn bedurft hätte, „um die Wahrheit mit Sicherheit und in ihrem Wesen aufzufassen“.⁸³⁾ Dabei kehren überall die uns schon vertrauten Beispiele wieder: die geschlitzten

Augen mancher Tiere, die Sinneswahrnehmungen der Gelbsüchtigen, die zwei- und dreidimensionale Auffassung eines Gemäldes, der Vergleich zwischen der Vielheit der Sinneseindrücke bei Einerleiheit des Gegenstandes und dem in Blätter, Stamm und Frucht sich umsetzenden Saft, der in verschiedenen Tönen erklingenden Luft. Die Variabilitäten der Gefühle und Werte, reiner Empfindungs- und räumlich-zeitlicher Qualitäten sowie biologischer Eigenschaften in den Wahrnehmungen über das gleiche Ding werden, genau wie von der Antike, als gleichberechtigte Instanzen gegen die ‚Wahrheit‘ der Sinnesvorstellungen angeführt. Der nämliche extreme Realismus, der die realen Dinge mit Empfindungen, Gefühlen, Werten bepackt, bildet hier wie dort die Voraussetzung und fragt nach dem Geschmack, der dem Honig, der Schädlichkeit, die dem Klima, der Annehmlichkeit, die dem Moschus „in Wahrheit und von Natur“ zukäme.⁸⁴⁾ Dazwischen blitzen die logischen Tropen des Agrippa auf und drohen mit dem Regressus in infinitum und der Hypothese.⁸⁵⁾ Jedes Wahrheitskriterium wird verworfen;⁸⁶⁾ die Wahrscheinlichkeitslehre der Akademiker ausdrücklich abgelehnt, mit der Begründung: daß die gradweise Steigerung der Wahrscheinlichkeit doch zur Wahrheit führen könne, und daß (nach Cicero-Antiochus und Augustin) Erkenntnis der Wahrscheinlichkeit Erkenntnis der Wahrheit voraussetze.⁸⁷⁾ Den Widerspruch, in den Sinne und Vernunft kommen können, illustriert Montaigne daran, daß ein Philosoph, der die Tragfähigkeit eines starken Balkens aus Vernunftgründen einsieht, dennoch vor Angst sich nicht entschließen würde, den gleichen Balken zu betreten, wenn er zwischen zwei Kirchtürme eingespannt wäre.⁸⁸⁾ Aber wie die Sinnlichkeit den Geist, so trägt der Geist die Sinnlichkeit. Von Leidenschaft ergriffen sehen und hören wir die Dinge anders als wie sie wirklich beschaffen sind: der Geist umnebelt die Sinne. „So ist die Außenwelt und Innenwelt des Menschen voll von Schwächlichkeit und Trug.“⁸⁹⁾

So geistreich wie Montaigne seine Skepsis entwickelt, so geistreich faßt er deren Summe in die Frage zusammen: was weiß ich? (*que sais-je?*); über einer Wage angebracht bildete sie den Wahlspruch dieses Edelmanns. Eine Frage sollte es sein, weil das „ich weiß nicht“ schon eine zu dogmatische Behauptung gewesen wäre.⁹⁰⁾ Aber auch in dieser Nuance hatte er seine Vorgänger an denjenigen Skeptikern, welche das *τί μᾶλλον* an Stelle des *οὐδὲν*

μᾶλλον gesetzt wissen wollten.⁹¹⁾ Und er kannte auch hier die Quellen, aus denen er schöpfte.⁹²⁾ Selbst die individuelle Fassung der Formel an Stelle der generellen, das *que sais-je?* statt *que sait-on?*, ist nur eine Auffrischung der pyrrhonischen Auslegung skeptischer „Redensarten“, wonach die *σκιεπτικαὶ φωναὶ* nur als Kündinnen eines subjektiv-individuellen Zustandes, als *τὸν ἑαυτοῦ πάθος ἐπαγγέλλοντες* zu verstehen waren.⁹³⁾

10. Es wäre eine willkürliche und einseitige Darstellung dieser Lebensauffassung, wenn man ihre verneinende Seite allein beleuchten und verschweigen wollte, daß es auch bei Montaigne auf vielen Punkten zu positiven Bestimmungen gekommen ist. Freilich nicht ohne Widerspruch zu seiner skeptischen Grundansicht. War doch selbst in der radikalsten Form des totalen Skeptizismus, im Pyrrhonismus eine positive Seite (von der Anerkennung der unmittelbaren Erfahrung bis hinauf zu den Rudimenten einer empirischen Wissenschaftslehre) festzustellen gewesen. Um wie viel mehr wird etwas ähnliches bei dem gefälligen, allem Extremen abholden Montaigne zu erwarten sein! Doch sind zwei Seiten hier scharf voneinander zu trennen: die positiven Bestimmungen, zu denen Montaigne durch eine auf das Diesseits gerichtete, durch menschliche Sinne und Verstand erworbene, kurz durch eine untheologische Weltbetrachtung gelangt, und die Ergebnisse, in denen er an eine jenseitige Offenbarung im theologischen Sinne anknüpft.

11. Wo sich seine Philosophie von theologischen Einschlügen frei hält, wird sie getragen von dem großen unerschütterlichen Glauben der Renaissance, daß die Natur die Quelle alles Guten, Schönen und — Wahren sei. Dieser naturalistische Glaube (denn ein Glaube ist es ihm, keine demonstrierbare Wahrheit) bildet das eigentliche Rückgrat seiner Weltanschauung.⁹⁴⁾

Von der Natur hat jedes Wesen eine bestimmte konkrete Gestaltung mitbekommen — seine Individualität. Dieser naturalistische Individualismus führt Montaigne folgerichtig zu der Ansicht, daß der Mensch von seiner natürlichen Individualität sich nie frei machen könne — von seiner *maitresse forme* in Montaignes, von seinem angeborenen Charakter in Schopenhauers Sprache.

Darum ist die Reue, welche eine Handlung ungeschehen wünscht, so nutzlos als widersinnig, weil sie die Abänderung der ganzen Persönlichkeit, aus der die Handlung notwendig abfloß, also eine Unmöglichkeit verlangt. Es erscheint sinnlos, sich darüber zu beklagen, daß man weder ein Engel noch Cato ist.⁹⁶⁾ Jetzt verstehen wir erst vollständig, warum dieser Philosoph soviel in der ersten Person redet, immer wieder auf sich zu sprechen kommt. Es ist nicht nur skeptische Bescheidenheit, es ist auch naturalistischer Stolz! „Ich beobachte mich selbst mehr als irgend etwas anderes. Das ist meine Metaphysik, das ist meine Physik. Auf dieser hohen Schule lasse ich mich unwissend und lässig von dem allgemeinen Weltgesetz mitnehmen; ich werde genug von ihm erkennen, wenn ich es empfinden werde.“⁹⁶⁾ Es ist als ob man Goethe und Schopenhauer reden hörte: Ist nicht Kern der Natur Menschen im Herzen? Nur bedarf es nach Montaigne weder der wissenschaftlichen Psychologie, noch einer tiefsinnigen Metaphysik, sondern nur des individuellen Tactes, um das Weltgesetz im eigenen Innern zu erfassen! „Ich möchte lieber in mir als in Cicero Bescheid wissen; an der eigenen Erfahrung finde ich genug, um weise zu werden, wäre ich nur ein guter Schüler.“⁹⁷⁾ Daher auch die Wiedergabe zahlreicher Anekdoten und Lebenszüge einzelner Menschen, die nicht einer zufälligen Liebhaberei, sondern einer tiefen Überzeugung des Autors vom Wert der Persönlichkeit entspringt. Was aber die Natur verleiht, das hat der Mensch nicht nur als ein letztes Gegebenes hinzunehmen, gegen das sich zu wehren unsinnig wäre, sondern er hat es freudig zu empfangen. Man bejahe daher das eigene Leben, man liebe es gerade so, wie es einem jeden beschieden ist. Es ist wiederum ein naturalistisches Glaubensbekenntnis, wenn Montaigne ausruft: *si j'avais à revivre je vivrais comme j'ai vécu.*⁹⁸⁾ Amor fati lauteten Nietzsches Worte für die gleiche Sache.

Für die Moralphilosophie leiten sich nun gleichfalls einige weniger skeptische Bestimmungen aus diesem großen Renaissanceglauben her. Hält Montaigne der Skeptiker auch die Existenz und die Erkenntnis allgemeingültiger sittlicher Normen für durchaus zweifelhaft, so ruht doch in den Tiefen seiner naturgläubigen Seele die Überzeugung, daß wahrhaft sittliches und wahrhaft naturgemäßes Leben ein und dasselbe seien. Und da es in der innersten Natur der Lebewesen begründet liegt, nach Glück und

Lust zu streben, Unglück und Schmerz zu meiden, und auch an die Befriedigung aller natürlichen Bedürfnisse Lust gekettet ist,⁹⁹⁾ so ist sittliches, natürliches, glückliches Leben ein und dasselbe.¹⁰⁰⁾ Die Tugend liegt nicht auf einem steilen, unzugänglichen Felsen — sondern in einer fruchtbaren und blühenden Ebene; die Tugend ist „schön, strahlend, liebreizend, entzückend und trutzig zugleich, erklärte und unversöhnliche Feindin von Bitterkeit und Unlust, von Furcht und Zwang; ihre Führerin ist die Natur, ihre Begleiterinnen Glück und Lust“.¹⁰¹⁾ Da die Natur aber beides verleiht, Sinne und Geist, so sind sinnliche und geistige Freuden beide zu pflegen.¹⁰¹⁾ Die asketischen Rigoristen trifft Montaignes Spott, und sein eigenes Dasein recht zu genießen, nennt er eine „unbedingte und gleichsam göttliche Vollkommenheit“.¹⁰²⁾ — Allerdings ist das Glück des einen meist der Schaden des andern; wie der Totengräber nur durch den Tod, der Arzt nur durch die Leiden anderer Gewinn hat. Aber auch das ist nur ein Ausfluß des allgemeinen Naturlaufs, in dem ja meist Wachstum und Sieg eines Gliedes Schädigung und Schwächung eines andern bedeuten.¹⁰³⁾ Vielleicht sind es diese grausamen Folgerungen des Utilitarismus gewesen, die Montaigne an manchen Stellen das Sittliche vom Nützlichen ganz weit abrücken und — fast wörtlich — in den Kantischen Rigorismus verfallen ließen. So in den Behauptungen: das Nützliche sei nicht das Gute;¹⁰⁴⁾ nur in der inneren Gesinnung werde der Gipfel der Sittlichkeit erreicht;¹⁰⁵⁾ oder: nur der Wille ist gut oder böse;¹⁰⁶⁾ Tugend ist Kampf.¹⁰⁷⁾

12. So gilt es nach Regeln zu streben, die lehren, uns in jeder Lage dem von der Natur Gewollten hinzugeben. Hier ist der Punkt, wo diese Philosophie umschlägt in eine hohe Lebensweisheit. Vor allem darf der Mensch nie die rechte Mitte überschreiten, will er den Weg zum eigenen Glück und zu den von der Natur gesteckten Zielen wandern. Maß halten ist dafür die Grundbedingung. *Rien trop*. Selbst ein Zuviel im Guten will Montaigne nicht gelten lassen. Jede Überschwenglichkeit hat etwas menschlich Eigenmächtiges, das über das gleichmäßig ruhige Verhalten der Natur hinausstrebt und sich dadurch bestraft macht.¹⁰⁸⁾ Das antike Ideal des in sich gefestigten, harmonisch abgeklärten Weisen lebt wieder auf. Sein Erneuerer selbst verkörperte es vorbildlich. Der naturalistische Eudaimonismus führt hier nicht zu dionysischem Sichausleben, sondern zu einem stillen gemessenen Benehmen.

Haupterfordernis dieser *molle tranquillité* ist die Überwindung der Todesfurcht. Eine der reifsten und weisesten Essais führt den Titel: daß Philosophie treiben, Sterben lernen bedeutet.¹⁰⁹) Zwar die Todesfurcht brechen wollen, indem man an den Tod nicht denkt, ist eine brutale Dummheit, *une nonchalance bestiale*, die bei den ersten ernsten Schicksalschlägen sich als solche erweist. Stets muß man den Tod vor Augen haben und, da man nicht weiß, wo er uns erwartet, ihn überall erwarten. Beim Besteigen eines Pferdes, beim Stich einer Nadel sollen wir uns sagen: und wenn dies nun der Tod wäre? Erst dadurch gewinnen wir die rechte Ruhe, freudig unsern Tätigkeiten im Leben nachzugehen. „Wer die Menschen zu sterben lehrte, der würde sie zu leben lehren.“ Der Tod liegt in der Natur, darum ist er gut, verliert seine Schrecken. Wie freundlich zeigt sich auch hier wieder „unser aller Mutter“. Milde und stetig bereitet sie uns auf dieses Ereignis vor. Von der Jugend leitet sie uns durch den Tod der Jugend ins Alter und durch den Tod des Alters in den ewigen Schlaf. Alle Tage führen zum Tode, und so allmählich gewöhnt, langen wir am letzten Tage bei ihm an. Ja eigentlich ist der Tod der Jugend ein richtigerer Tod als der des Alters, denn der Übergang aus blühendem Leben in welches ist schmerzlicher, als der aus welchem Dasein ins Nichtsein. „Das sind gute Lehren unserer Mutter Natur.“

13. Montaignes Zweifelslehre steht dieser Naturlehre nicht beziehungslos gegenüber. Vielmehr erscheint der Skeptizismus hier als die Straße, auf der man zum Naturalismus, auf die man vom Naturalismus gelangt. Geht man vom Menschen aus und enthüllt die ganze Jämmerlichkeit seines Wissens, die ganze Ratlosigkeit seiner Erkenntniskräfte, zeigt man, daß selbst seine vielgepriesene Vernunft keine Ewigkeitswerte birgt, daß er nur „Geschöpf“ ist, so rettet man die Allmacht der Natur vor dem gefährlichsten Feinde, vor der menschlichen Vernunft, die sich anmaßt, ein gleichberechtigtes, ja höheres Prinzip neben und über der Natur zu bedeuten. Geht man von der Alleinherrschaft der Natur aus — und das ist für diese Skepsis der bevorzugte Weg — dann nimmt es nicht wunder, daß der Mensch schwach und beschränkt, seine Vernunft flüchtig und veränderlich ist, — *un être ondoyant*. Sind auch unsere Erkenntnisse nur Naturprodukte, so werden sie das gewöhnliche Schicksal aller Naturprodukte teilen; das Schicksal von Stein, Pflanze und Tier, das Schicksal der — Vergänglichkeit.

Es gibt zwei extreme Arten, aus dem Naturalismus heraus das Verhältnis von der Natur zu ihren Geschöpfen, dem All zum Individuum zu gestalten. Die eine gibt dem Einzelnen Weltbedeutung und steigert das Ich durch seinen Zusammenhang mit der Welt über sich selbst hinaus — Wir Welt hat ein moderner Dichter dieser Beziehung genannt. Die andere Auffassung drückt das Leben des Einzelnen zu einer gleichgültigen Phase des Gesamtgeschehens herab, zu einer Oberflächenerscheinung ohne Wesen und Wert. Es ist die Ansicht Montaignes, die Ansicht Spinozas. Erwächst aus dem naturalistischen Individualismus ein Skeptizismus, so hat er genau den entgegengesetzten Ursprung wie jene Zweifelslehre, die vom individualistischen Naturalismus abstammt. Montaigne und Protagoras sind recht eigentlich skeptische Antipoden. Der eine sagt: das Individuum ist für alles das Maß, im besonderen für alle Erkenntnisse, und da jedes Individuum mit anderm Maßstabe mißt, so kann das Individuum allgemeingültige Erkenntnisse nicht besitzen. Der andere sagt: das All ist das Maß des Individuums, und da jedes Individuum mit diesem Maß gemessen vergänglich und flüchtig erscheint, so kann das Individuum allgemeingültige Wahrheiten nicht erkennen. Für Protagoras ist der Mensch zu groß, für Montaigne ist er zu klein, um in den Besitz der Wahrheit zu gelangen. Daß der naturalistische Skeptiker für den individualistischen Skeptiker nur Worte des Spottes hat, kann uns daher — trotz der Verwandtschaft beider im Endergebnis — nicht wundernehmen. „Protagoras hat uns da schöne Geschichten aufgebunden, als er den Menschen zum Maß aller Dinge machte.“¹¹⁰⁾

Dieser gläubige Pantheismus, der alles auf die Natur bezieht, in der Natur die Quelle aller Güter erblickt, ist gewissermaßen die esoterische Lebensansicht Montaignes, nur dem als solche ganz verständlich, der den philosophischen Takt besitzt, zwischen den Zeilen zu lesen und die leiser tönenden, aber oft am tiefsten gelegenen Saiten einer Weltauffassung mitklingen zu hören. „Wenn die Natur gleich allen andern Dingen auch den Glauben, die Urteile und Ansichten der Menschen in die Grenzen der ihr eigenen Entwicklung bannt, wenn diese Erkenntnisse ihren Kreislauf, ihre Jahreszeit, Geburt und Tod durchmachen wie der Kohl . . . wie können wir ihnen da wohl ewige zwingende Autorität beilegen?“¹¹¹⁾ Kopernikus löste Ptolemaeus ab; ist ihre Zeit ver-

gangen, wird die Kopernikanische Hypothese von einer neuen abgelöst werden, die ihrerseits blühen wird und dann auch vergehen.¹¹²⁾ Wer die Entwicklung menschlichen Wähnens unter diesem Bilde sieht, als ein Auf- und Abwogen, ein Wachsen und Welken, kann einer einzelnen Erkenntnis unmöglich ewigen Wahrheitswert zugehen.

Auch die paradoxe Spitze dieses Zweifels, die Einschränkung seiner Geltung auf seine Bekenner findet bei Montaigne eine naturalistische Motivierung. Die Skepsis ist im Grunde nur der von der Natur ihm eingepflanzte intellektuelle Charakter; seine *maitresse forme* und eben darum nur für ihn selbst verbindlich.¹¹³⁾

14. Nachdem wir den tiefsten Quell dieses Skeptizismus haben rauschen hören, wenden wir uns noch kurz zum zweiten Teil der positiven, oder, wenn man will, dogmatischen Bestimmungen, welche von rein transzendenter Natur,¹¹⁴⁾ in die christliche Offenbarungslehre einmünden. Es ist der exoterische Teil dieser Philosophie.

Zwischen dem Naturglauben und dem Offenbarungsglauben vermittelt die schon vom Pyrrhonismus angegebene, von Montaigne übernommene Richtschnur für unser praktisches Verhalten: sich den Sitten und Gebräuchen des Landes zu fügen, dem man angehört. Das ist auch für unsern Denker „die Regel aller Regeln, und das Gesetz aller Gesetze“.¹¹⁵⁾ Montaigne ist nicht weniger konservativ als Pyrrho; er haßt alle Neuerungen, von welcher Art auch immer. Aber er begründet diese Hingabe an das Bestehende nicht wie die Pyrrhoniker mit einer streng erkenntnistheoretischen Erscheinungslehre — Sitten und Gebräuche sind „Phänomene“, die zur Befolgung nötigen, und gegen passive Erscheinungszustände erhebt weder unser Verstand, noch unser Wille Einspruch — sondern in die Sitten unseres Landes, unserer Zeit sind wir von der Natur hineingestellt; sie biegen oder brechen wollen, hieße die Natur meistern, wäre menschliche Vermessenheit.

Zu den bestehenden Landessitten gehören aber auch die Gebräuche der christlichen Religion. Ihnen gilt es sich bedingungslos zu fügen. Insoweit ist Montaignes Katholizismus nur ein Ausfluß seines Konservatismus und sein Konservatismus ein Ausfluß seines skeptischen Naturalismus. Aber dabei bleibt er nicht stehen. Montaigne will nicht nur die religiösen Kulthandlungen getreulich erfüllen, also nicht nur Messe hören und zur Beichte

gehen, (so wie Pyrrho die Oberpriesterpflichten erfüllte), sondern auch alle Inhalte dieser Religion für wahr halten (was der antiken Skepsis mit ihrer Landesreligion nicht eingefallen ist).

Hier scheint also die erste, noch dazu untrügliche Wahrheitsquelle entdeckt zu sein — die göttliche Offenbarung! In der Tat werden an zahlreichen Stellen „die Dinge, die uns vom Himmel kommen“, allein für objektiv wahr erklärt, und allein durch die Offenbarung vermögen wir uns von dieser Wahrheit subjektiv zu überzeugen. Dieser Standpunkt tritt in einer Enge und Strenge auf, die sich nur aus der totalen Skepsis heraus verstehen läßt. Erkennt man überhaupt die Autorität der Offenbarung als Wahrheitskriterium an, so auch nur sie allein; denn jedes andre Prüfungsmittel ist ja durch den entwickelten Skeptizismus hier ausgeschieden, kann also das neue Wahrheitskriterium weder verstärken, noch ergänzen, noch revidieren. Einzig der Weg, „den die Kirche abgesteckt und ausgebaut hat“, ist der Weg der Wahrheit.¹¹⁶⁾ Was die Kirche als orthodoxe Lehre verkündet, haben wir mit Haut und Haaren als gewiß zu unterschreiben; nichts darf davon abgezogen, nichts hinzugefügt werden.¹¹⁷⁾ Daß die Kirchenlehre nicht nur übervernünftig, sondern oft sogar widervernünftig ist, gesteht Montaigne ausdrücklich dabei zu. Der Widersinn im Unsterblichkeitsdogma, dem Vergeltungsglauben, im Gottesbegriff wird mit skeptischen, zum Teil der Karneadischen Kritik entlehnten Gründen aufgedeckt.¹¹⁸⁾ Aber die Absurdität, die ein Satz für den menschlichen Vernunftstandpunkt hat, ist eher ein günstiges als ein ungünstiges Zeichen für die Wahrheit des betreffenden Satzes; dieser „entspricht um so mehr der Vernunft, als er menschlicher Vernunft zuwider ist.“¹¹⁹⁾

III. Kritische Bemerkungen.

1. Eine philosophische Kritik dieser Skepsis kann sich auf wenige Punkte beschränken. Ist doch deren stärkster Bestand der Rüstkammer des Pyrrhonismus entnommen und nur in eine geschmeidigere, unschärfere Form umgegossen worden. Mag die neue Gestalt in der Freiheit ihres Rhythmus künstlerisch genußreicher sein als das Original; mag sie durch ihre naturalistische Unterströmung, ihre Widersprüche der Gedanken und selbst der Instinkte ein geschichtliches Dokument ersten Ranges bedeuten; mag sie in ihrer beweglichen Anpassung an alle Lebenslagen eine weit reichere Schatzkammer dem skeptischen Weltmann bieten als die wenigen starren Vorschriften, die ein Pyrrho und Aenesidem für das praktische Verhalten zu geben hatten; — soll Montaignes Skepsis philosophisch bewertet werden, so muß sie erst ihres literarischen Charakters entkleidet, die Fülle der einzelnen Bemerkungen auf allgemeine Sätze zurückgeführt, kurz der Rückguß in die Form des antiken Skeptizismus vollzogen werden. So wird der philosophische Gehalt dieser Lehre zum größten Teil von der Kritik der griechischen Skepsis mit betroffen. Ihn noch besonders beurteilen, hieße bereits Gesagtes wiederholen.

Man kann auch nicht behaupten, daß diese Erneuerung antiker Gedanken im einzelnen viel philosophischen Gewinn abgeworfen hat. Denn sie besteht einmal in dem Ersatz begrifflicher Ordnung durch Unordnung und weiter in der blinden Übernahme der extrem-realistischen Vorurteile, die im 16. Jahrhundert etwas andres bedeuteten als an der Schwelle der christlichen Zeitrechnung. Was soll man z. B. zu dem geistigen Anachronismus sagen, wenn Montaigne allen Ernstes gegen die Erkennbarkeit der Dinge „an sich“ geltend machte: ein bestimmtes Klima schade den Rindern, aber nicht den Menschen, und ein andres wirke umgekehrt; welches Klima sei nun an sich verseuchend?¹²⁰) Wie wenig tief hier die Probleme der antiken Skepsis durchdacht worden sind, erhellt auch daraus, daß Montaigne dem philosophisch schwächsten, aus

dem Widerstreit der „Meinungen“ hergenommenen Argument die stärkste Bedeutung beimißt; daß er die tiefgründigen Einwände Epikurs gegen die sensuale Skepsis, nach ihrer Zurückweisung zu urteilen,¹²¹⁾ kaum verstanden zu haben scheint; vor allem daß er den Pyrrhonismus selbst durchaus oberflächlich, zum Teil falsch und jedenfalls in der Akzentuierung und Nuancierung ganz verschoben — er selbst meint zwar klarer als die Originalwerke¹²²⁾ — auseinandergesetzt hat. Man beachte z. B. seine Auffassung vom Geist und vom Wesen des Pyrrhonismus! Nach Montaigne hätten die Skeptiker die Isostenie — deren Einschätzung einen guten Gradmesser für das Verständnis altskeptischen Geistes abgibt — nur als Methode gehandhabt, um Thesen und Antithesen in beliebiger Auswahl einander gegenüberzustellen und nach Sophistenart als gleichkräftig zu halten;¹²³⁾ während doch der tiefere Grund, der sie zur Handhabung der Methode berechtigte, die Gleichkräftigkeit der kontradiktorischen Sätze als Ergebnis grundsätzlicher Erörterungen über die Unfähigkeit menschlichen Erkennens gewesen war. Die isostenische Dialektik gleicht der Verfolgung des Feindes nach gewonnener Schlacht; wer aber nur die Kampfesart verfolgender, den Feind auf alle mögliche Weise belästigender Truppen sieht, wird sich ein recht falsches Bild machen von der eigentlichen Leistung dieser Truppen, die sie zur Verfolgung allererst befähigte. Ebensowenig entspricht das Bild, das Montaigne von Pyrrho selbst entwirft, den originalen Zügen dieser Persönlichkeit. Aus einem im Wollen gebrochenen Manne, der sich vom Zwang der „Erscheinungen“ oder dessen, was er dafür hielt, treiben ließ, macht er einen beweglichen, das Erreichbare gegen das Unerreichbare abwägenden Genußmenschen!¹²⁴⁾

Schließlich wundern uns diese Entstellungen nicht, wenn man bedenkt, daß ihr Verbreiter die antike Skepsis kaum aus andern Quellen als aus Cicero, Augustin und Diogenes kennen gelernt hat.¹²⁵⁾

2. Das einzige Gebiet, auf dem Montaigne die Bestrebungen der antiken Skeptiker liebevoller und kräftiger ausgestaltete als seine Vorbilder, ist die Kritik der ethischen Werturteile.¹²⁶⁾

Freilich, ohne deshalb diesen Bestrebungen zum Sieg zu verhelfen. In der Tat wäre, wie früher gezeigt, der angebliche „Widerspruch“ zwischen den Moraläußerungen verschiedener Subjekte, dessen Beschreibung so viele Seiten der Essais gewidmet sind, ein

Beweis gegen die Erkennbarkeit sittlicher Werte, wenn wir der extrem-realistischen Voraussetzung huldigten: daß sich in allen Wertungen (im weitesten Sinne, also Werturteilen, Wertgefühlen usw.) gleichmäßig reale Werte ‚an sich‘ spiegeln und daß wir zur Erkenntnis dieser Werte nur das eine Mittel besäßen, diese Spiegelungen, deren Unterschiede nicht geleugnet werden sollen, anzuschauen und zu beschreiben! Aber das ist kein Befund von Tatsachen, sondern eine Aufstellung willkürlicher Annahmen. Allerdings eine Aufstellung, wie sie die antike, nach ihr wiederum die Renaissanceskepsis beliebte; aber darum nicht minder unrichtig.

Rückt man die Verhältnisse hier zurecht, so ergibt sich folgendes Bild: Die ethischen Äußerungen, deren Verschiedenheit Montaigne ins Feld führt, berücksichtigen ganz getrennte Verhaltensweisen des Menschen auf dem Gebiete der Werte, die zum Schaden der Sache durcheinander behandelt und im skeptischen Interesse ausgebeutet werden.

Wir haben nämlich in den einschlägigen Beispielen immer scharf zu unterscheiden, ob die angeführten Differenzen das sittliche Sein selber, ob sie an dieses Sein sich anschließende Gefühle der Billigung oder Mißbilligung (die „gefühlsmäßige Beurteilung“, wie man sich mißverständlich auszudrücken pflegt), ob sie bloße Meinungen und Ansichten über die Sittlichkeit, ob sie ein Gemisch aus all diesen drei Fällen, oder endlich ob sie echte Erkenntnisse (in dem von uns festgesetzten Wortsinne) über das Sittliche betreffen.

Das sittliche Sein könnte naturgemäß für die einzelnen Subjekte (in verschiedenen, aber auch in den gleichen Ländern, Zeiten, Umständen) sich sehr andersartig gestalten, d. h. ein und dasselbe Verhalten, etwa Ehrlosigkeit, für A. moralisch und für B. unmoralisch sein, ohne daß dies Werterkenntnis im geringsten von dieser subjektiven Veränderlichkeit betroffen würde. Denn sie hätte als im Einklang mit Erfahrung und Denken nur zu berichten, daß für A. das Benehmen x und für B. das Benehmen y oder besser non x (um gleich den allein echten Widerspruch hier in Betracht zu ziehen) sittlich oder unsittlich wäre. Nun widersprechen sich aber diese beiden Urteile nicht im geringsten, genau so wenig wie die Urteile, daß A. einen Strohhut und B. keinen Strohhut besitzt.

Ebensowenig dürfen und können die Gefühle des Lobes und Tadels, wenn sie sich für A. und B. an andre und entgegengesetzte Verhaltensweisen anschließen sollten, für einen Widerspruch zwischen ethischen Erkenntnissen in Anspruch genommen werden. Denn daß Subjekte bei den gleichen objektiven Anlässen gefühlsmäßig verschieden oder bei verschiedenen Anlässen gefühlsmäßig gleich reagieren, liefert wiederum keine kontradiktorischen Urteile, die mit der Berechtigung, wahr zu sein, auftreten könnten. Freilich muß dabei mit der alten Anschauung gebrochen werden, daß der Mensch mit dem Gewissen, dem *moral sense*, oder wie immer diese sittlichen „Organe“ genannt werden, nicht nur individuelle Erfahrungen mache, die jeder weiteren Deutung über ihre Tragweite durch das Denken noch offen stehen, sondern direkte „Aussagen“ oder gar Erkenntnisse mit Wahrheitsgehalt gewinne, die über die schlichte Wiedergabe eines individuellen Erlebnisses hinausgehen; und daß er dieses Besitzes durch eine unmittelbar mit der gefühlsmäßigen Billigung oder Mißbilligung gegebene, selbst bei klarer Selbstbesinnung unaufhebbare Überzeugung von der Richtigkeit dieser Beurteilung gewiß sei.

Nicht minder haben Moralskeptiker wie Montaigne und Genossen mit Vorliebe den Widerspruch zwischen allerdings echten Aussagen für einen Widerspruch zwischen echten Erkenntnissen genommen. Nun ist ja ohne weiteres klar, daß über Wesen, Inhalt, Begründung der Moral im allgemeinen und besonderen die verschiedenartigsten, ja einander entgegengesetzte Aussagen von Laien, Philosophen, Religionstiftern usw. gemacht worden sind. Aber Widerspruch in Aussagen, der oft besteht, ist kein Beweis für Widerspruch in Erkenntnissen, der nie besteht. In allen Fällen, wo Urteile ausgesprochen werden, die sich widersprechen, können wir stets sicher sein, daß die Bedingungen der Selbstbesinnung, also der Prüfung des klar erfaßten Urteilsinhalts an Erfahrung und Denken nicht erfüllt waren; d. h. daß es sich nicht um echte Erkenntnisse, sondern nur um Ansichten und Meinungen handelt, die man bekanntlich wechseln kann. Deren Gegensatz vermag natürlich wiederum nicht die Unerkennbarkeit ihres Gegenstandes darzutun.

Wenn aber keiner der genannten Umstände für skeptische Folgerungen ausgebeutet werden darf, dann dürfen sie alle zusammen genommen es ebensowenig. Und doch ist dies grade das Verfahren von Montaigne und seiner Art. Wo sie den Gegensatz auf sittlichem Gebiete geltend machen, verlegen sie diesen Kontrast meist in ein unklares Gemenge von sittlichem Sein, d. h. sittlichem Verhalten, von Billigungs- oder Mißbilligungsgefühlen, die solches Verhalten begleiten, von Ansichten und Meinungen über dessen Wert oder Unwert. Besonders dort, wo im Anschluß an die Alten auf das mehrdeutige Gebiet der Unterschiede in den Sitten Bezug genommen, und von diesen aus auf die Moral übergesprungen wird, wo man etwa bemerkt, daß Keuschheit der Braut bei einigen Völkern als Sitte und sittlich, bei andern grade als Unsitte und unsittlich „gelte“, da vermengt man mit Vorliebe unbewußt die Gesichtspunkte: daß Keuschheit für einige Völker das sittliche, für andre das unsittliche Verhalten sei (etwa weil Ehrfurcht vor den religiösen Satzungen das eine oder das andre vorschreibt); daß ihre Erfüllung oder Verletzung hier mit Gewissensbissen, dort mit Gewissensbefriedigung quittiert werde; daß manche über ihren sittlichen Wert dieser oder jener Ansicht seien.

3. Es muß aber zur Überwindung solcher Art von Moralskepsis noch mehr geschehen. Es genügt nicht, das Schwanken und Sichbekämpfen auf ethischem Gebiete als einen Kampf zwischen unechten Erkenntnissen hinzustellen — wir müssen auch die Gründe anzugeben suchen, aus denen einmal so verschiedenartige „Ansichten“ grade über die Natur und den Inhalt der Sittlichkeit sich bilden konnten, und aus denen ferner die grade hier so häufige Verwechslung von unechten mit echten Erkenntnissen oder von Ansichten mit Einsichten verständlich wird.

Da tritt uns nun an erster Stelle die unendliche Schwierigkeit entgegen, der die Gewinnung von echten Erkenntnissen über sittliche Verhältnisse ausgesetzt ist.

Wahr sind ja überhaupt nur Urteile; moralphilosophische Wahrheiten (nicht mit den moralischen Werten selbst zu verwechseln!) sind Urteile über moralische Werte. Anzeichen der Wahrheit ist: objektiv die Übereinstimmung mit Erfahrung und Denken, subjektiv das beim Bewußtsein von dieser Übereinstimmung sich einstellende Evidenzgefühl. Die — so gefaßte — Wahrheit ist dann die gleiche für alle Subjekte (innerhalb der Genauigkeits-

grenzen, die für metaphysische Analogien gelten,) und insofern auch objektiv allgemeingültig, als sich der Inhalt eines wahren Urteils nie ändert, sondern sich stets in der geforderten Übereinstimmung befindet. Diese Übereinstimmung kann nun aber darin bestehen: daß das Urteil eine reine Erfahrung zum Gegenstande hat (etwa eine Blauwahrnehmung); daß das Urteil über eine reine Denknötwendigkeit aussagt (etwa daß $a + b = b + a$ ist); daß das Urteil eine denknötwendige Deutung der Erfahrung zum Ausdruck bringt. Für die Erkenntnis der Wahrheit und Gewißheit, d. h. für das Bewußtsein von jener Übereinstimmung und der durch sie erregten Evidenz, ist nun der dritte Fall natürlich der verwickeltste. Und gerade dieser trifft für die ethischen Einsichten zu.

Denn reine Erfahrungen, unmittelbare Erlebnisse geben die moralischen Werturteile ja niemals wieder. Da alles Sittliche sich nur auf das Willens- und Gefühlsleben des Menschen bezieht, so könnten hier nur die Augenblicksregungen oder Augenblicksziele unsres Wünschens, Hoffens, Strebens als unmittelbare und echte Erfahrungen in Betracht kommen. Diese aber sind nun als solche und für sich genommen doch gewiß nimmermehr sittlich wertvoll oder wertlos, noch moralische Güter oder Übel — sondern immer nur insofern sie die Erfüllung irgend einer Gesetzmäßigkeit bedeuten. Wie verschieden und weit wir auch die möglichen Auffassungen über Wesen und Art der Moral gelten lassen wollen, kein Besonnener wird doch etwa das augenblickliche Gefühl der Befriedigung bei der Arbeit als solches (eben nur als Befriedigung gefaßt) gut oder ein Gut nennen; sondern immer nur dann und deshalb, wenn und weil dieser Zustand ein Merkmal trägt, das unter gewissen Bedingungen konstant, d. h. gesetzlich auftritt und eben das allgemeine Merkmal des sittlichen Werts repräsentiert. Also etwa weil die Befriedigung an der Arbeit Dauerlust gewährt. Dauerlust aber für eine ethische Partei das geforderte moralische (nie direkt erfahrbare) Kriterium ist; oder aber weil freudiger Vollzug meiner Arbeit die Erfüllung des göttlichen Willens bedeutet, von dieser Erfüllung aber der sittliche Wert abhängig gedacht wird usw. Die Erkenntnis solcher Beziehungen, die Subsumtion einer unmittelbaren Erfahrung unter ein Gesetz, sowie die Aufstellung solcher Gesetze ist selbst niemals der urteilsmäßig gefaßte Ausdruck einer Erfahrung, sondern einer logischen Ausdeutung von Erfahrungen.

So wenig wie unmittelbare Erlebnisse geben die echten Werturteile bare Denknöwendigkeiten wieder. Weder die Einsicht in die Gesetze des sittlichen Willens noch die Ableitung bestimmter moralischer Verhältnisse aus diesen Gesetzen, kann der Mensch a priori, ohne Rat bei der Erfahrung zu holen, gewinnen, wie es bei der Aufstellung der logischen, der mathematischen Gesetzmäßigkeiten in der Tat der Fall sein dürfte.

Bleibt die letzte Möglichkeit: die echten Erkenntnischarakter tragenden Werturteile auf unserm Gebiete gehen aus denknöwendiger Deutung von Erfahrungen hervor. Und das wird bei ruhiger Überlegung auch jedermann zugeben müssen. Um Erfahrungen denknöwendig zu deuten, in jenem strengen Sinn, in dem wir von Erfahrung und Denken hier stets reden, bedarf es der aufmerksamsten methodischen Beobachtung, induktiver Sammlung und Ermittlung der Gesetzmäßigkeiten unsrer Erlebnisse. Und da die Sittlichkeit, wie man sie auch näher bestimmen möge, es sicherlich mit den kompliziertesten Äußerungen höheren geistigen Lebens, vielleicht nicht nur des individuellen, sondern auch des sozialen, ja des Lebens des Weltengeistes zu tun hat; und da diese Objekte keinem Experimente zugänglich sind, als in fortwährendem Fluß und Bewegung befindlich der Beobachtung nicht stillhalten, sich auch nicht künstlich isolieren lassen, so wird leicht begreiflich, warum beim Stande der wissenschaftlichen Psychologie, Ethnologie, Soziologie und — Metaphysik die Bedingungen zu einer denknöwendigen Deutung der Erfahrung hier nicht ohne Mühe herzustellen sind.

Und nicht nur die Verwicklung der moralischen Objekte, des individuellen und sozialen Willenslebens, auch der Umstand, daß unter sittlichen Gesetzen nicht niedere, besondere, sondern oberste, allerletzte Gesetze verstanden zu werden pflegen, allerallgemeinste Beziehungen, denen der Wille aller Menschen unterworfen ist (weswegen eben die Ethik zur Philosophie gerechnet wird), türmt neue Hindernisse auf. Der sittliche Wertmaßstab werde etwa in das letzte Willensziel der Menschengattung als Naturwesen gesetzt. Was ist der Kern, der unter den wechselnden Hüllen der einzelnen Gestalten, was der identische Zweck, den in der verwirrenden Fülle der Einzelziele der Wille eines Subjekts erstrebt? Ist dies der nämliche Zweck, dem auch die andern Subjekte zustreben? Und ist, wenn wir es bejahen, dies der Zweck des Weltganzen? Die

Fragen stellen, heißt Abgründe auf tun, vor deren Überschreitung nur dem Toren nicht graut, Berge heranwälzen, deren Besteigung nur dem geistig Rohen ein leichtes dünkt, sich auf Meere wagen, deren Unendlichkeit nur der kindische Intellekt verkennt. Entsprechende Schwierigkeiten für andre Auffassungen von der Natur des Sittlichen bestehen natürlich nicht weniger.

Was folgt aus alledem? Für das laienhafte Volk, das laienhafte Individuum ersichtlich die Unmöglichkeit, die Übereinstimmung seiner Urteile über Moral mit Erfahrung und Denken ins klare Bewußtsein zu erheben, unerschütterliche Evidenz seiner Überzeugungen zu gewinnen. Hier handelt es sich im eminenten Sinne um Probleme, an deren Lösung sich nur der Philosoph tastend versuchen mag. Wenn irgendwo, so gelten hier die unsterblichen Worte:

„Nur dem Ernst, den keine Mühe bleichet,
Rauscht der Wahrheit tief versteckter Born.“

4. Doch ist mit der Aufzeigung ganz besonders kräftiger Hemmungen, welche der Erforschung ethischer Probleme im Wege stehen, vielleicht die Tatsache des ungeheuren Reichtums an widersprechenden Meinungen und Ansichten über die Lösung dieser Probleme (der nur auf den Gebieten der Religion und Metaphysik seinesgleichen hat), aber keineswegs das eigentümliche Gebaren erklärt, daß auch alle zu solchen Untersuchungen gar nicht Befähigten oder Bemüßigten, statt sich des Urteilens zu enthalten, ihre Ansichten und Meinungen nicht nur besitzen und äußern, sondern sie durchaus als Wahrheiten und Gewißheiten anerkannt sehen wollen.

Hierfür scheint die psychologische Quelle in folgendem zu liegen. Es herrscht nämlich das allgemeine Vorurteil, das die Moral etwas schlechthin einfach zu Begreifendes und zu Erkennendes sein müsse. Und diese irrige Auffassungsweise wird den Menschen der zivilisierten und unzivilisierten Länder, Zeiten und Völker ausdrücklich oder stillschweigend von der Erziehung mitgegeben und durch Gewohnheit befestigt. Daß dieses sonderbare Verfahren aber so allgemein verbreitet ist, liegt wieder einmal an der unbemerkten Verwechslung von sittlichem Sein und Erkenntnis des sittlichen Seins. Der richtigen These: daß für das sittliche Sein — als ein rein dem Willensleben zugehöriges Gebiet — die intellek-

tuelle Befähigung, Klugheit, Fleiß, Begabung und Vorbildung gleichgültig sind, schiebt sich unbewußt die falsche These unter: daß auch für die Erkenntnis und Beurteilung des Sittlichen von allen sonst zur Gewinnung von Einsichten erforderlichen Bedingungen abgesehen werden dürfe. Daß geistige Schlichtheit („Armut“) genügt, um ein wertvoller Mensch zu sein, beweist nichts gegen noch für die Schlichtheit der Werterkenntnis! Und daß diese Werterkenntnis den Vollzug sehr verwickelter Verstandesoperationen erfordert, beweist nichts dagegen, daß die intellektuellen Bedingungen für den sittlichen Wert eines Menschen sehr einfache sein können. Die Mißachtung dieses Umstandes hat nun so manchen Denker alle Privatmeinungen auf ethischem Gebiet für bare Erkenntnismünze nehmen lassen und ihm dadurch die Lösung des skeptischen Knotens sehr erschwert, ja unmöglich gemacht.

Zu den theoretischen Motiven gesellt sich aber noch ein ganzer Stock praktischer Motive, der die Verschiedenheit der Ansichten und deren dogmatische Äußerung bedeutend verstärken muß. Wo nämlich der eigene Wille und der Wille meiner Mitmenschen, ja vielleicht der Weltwille Objekt der Beurteilung ist, da bestimmen neben der denkenden Vernunft die eigenen Wünsche den Ausfall des Urteils, und, da diese bei den einzelnen sehr verschieden zu sein pflegen, so ändern sie den Ausfall der Beurteilung in individuell variierender Richtung ab. Da aber nicht eine bestimmte Ansicht, sondern eine bestimmte Wahrheit über die Sittlichkeit, das höchste Gut usw. erstrebt wird, so tritt die Meinung im Gewande der Gewißheit auf. Wo ähnliche Wünsche einer Gruppe (Volk, Rasse, Gesellschaft usw.) diese Richtung im gleichen Sinne beeinflussen, wird das Festhalten an dieser Richtung zäher, erschwert die Ausrottung unechter Evidenz und das Platzgreifen reiferer Einsicht.

Nun sollte man meinen: auf die Gelehrten und Philosophen trafe das alles nicht zu. Warum kommen also auch sie nicht zu übereinstimmenden Ergebnissen über die Moral, sie, denen doch die ruhige und besonnene Deutung der Erfahrung Lebensberuf ist? Aber auch ihnen stehen die theoretischen und praktischen Hemmnisse im Wege. Die stützende Grunddisziplin der Ethik: die Psychologie des individuellen und sozialen, des Völker- und Rassenwillens steckt in den Kinderschuhen, ist in der Familie der Wissenschaften einer der jüngsten Sprößlinge. Von dem Mangel einer strengen Terminologie und ihren Folgen: mit den

Äquivokationen des populären Sprachgebrauchs in Ausdrücken wie Güte, Pflicht, Schuld, Tugend usw. wohl oder übel arbeiten zu müssen, soll erst gar nicht geredet werden. Ist aber die Ethik, wie manche wollen, gar nun in Abhängigkeit von einer Metaphysik zu treiben, so ist der Forscher — aus später zu erörternden Gründen — noch weit schlimmer daran.

Dazu kommt, daß von dem Hineinspielen praktischer Motive sich kaum ein Moralphilosoph bislang zu befreien vermocht hat: die verfälschende Wirkung der eigenen Wünsche, Hoffnungen, Erziehungs- und Milieueinflüsse lenken auch hier unmerklich die Gedanken in andere Wege; greifen aus der Fülle des Tatsachenmaterials dieses heraus und lassen jenes liegen und verhindern zugleich die weise Bescheidung, an deren Stelle nur zu oft die starre Dogmatisierung der individuellen Meinung zur allein selig machenden und daher — allein wahren Erkenntnis tritt.

5. An dieser Stelle erst gelangen Montaignes feinsinnige Analysen über die Entstehung des Sittlichen zu ihrem Recht. Nur daß der Philosoph, ohne es zu ahnen, weder die Genese des sittlichen Seins und Verhaltens, noch der echten Erkenntnisse über dieses Sein, sondern bloß die Entstehung der schwankenden Meinungen und Ansichten über die Moralwerte nebst den sich anschließenden Gefühlsreaktionen aus den Irrtumsquellen, die von Erziehung, Gewohnheit und persönlichen Sympathien geliefert werden, mit meisterhafter Hand gezeichnet hat.

Stammen die moralischen Gefühle und Urteile bis in die feinsten Schwebungen des „Gewissens“ hinein wirklich aus einer Menge zufällig überkommener Anschauungen, irrtümlicher Eigenerwägungen, gewohnheitsmäßiger Verdichtungen und Niederschläge, so ist nur zweierlei daraus zu folgern möglich: Entweder die Moralurteile und -gefühle der Menschen sind nur die Resultanten zufälliger individueller und sozialer Gewohnheiten, Ansichten usw., die gar keine besondere Wertgesetzlichkeit zum Ausdruck bringen. Dann kann diese Wertgesetzlichkeit durch Tradition, Erziehung, Gewohnheit nicht für die Erkenntnis undurchdringlich verschleiert werden — da sie ja gar nicht existiert. Oder aber: all' diesen traditionellen Überlieferungen, anezogenen Prinzipien, durch tausend Zufälligkeiten verdichteten und abgewandelten Gefühlen und Urteilen liegt eine sittliche Wirklichkeit zugrunde, um deren Auffassung sich durch die besagten Umstände eine bald rauhe, bald

glatte, bald fleckige, bald reinere Schale legt — dann ist die Herausarbeitung des Kernes oder mit nüchternen Worten ethische Erkenntnis nicht mehr grundsätzlich ausgeschlossen, ja gerade dadurch ermöglicht, daß wir diese Schalen als solche entdecken und von ihnen durch sorgfältige Abtragung aller fremden Bestandteile absehen können. Im ersten Falle ist Moralskepsis aus Gründen der Wertgenese: unmöglich. Denn wir haben einen negierenden Dogmatismus vor uns, vor dessen Verwechslung mit dem Skeptizismus gar nicht genug gewarnt werden kann. Im zweiten Falle ist Moralskepsis aus Gründen der Wertgenese: unnötig. Denn wir erhalten gerade durch diese Psychologie die Mittel geliefert, sie zu überwinden. Zugleich ist uns damit eine Waffe in die Hand gegeben, die *διαφωνία παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις* zu erklären und als skeptisches Beweisstück zurückzuweisen.

Freilich, wer dem individuellen, dem unphilosophischen Skeptizismus Stoff zutragen will, kann auch aus dieser Quelle reichlich schöpfen. Der Einzelne ist kaum imstande, sich von ererbten und anerzogenen Moralurteilen zu befreien zur klaren Durchforschung der Wertgesetzmäßigkeiten. Auch die größten Geister, auch die bedeutendsten Moralphilosophen, etwa ein Kant, ein Spinoza, sind, wie man nicht leugnen kann, dem Banne verehrter Jugendideale erlegen.

6. Zu diesen Irrtumsquellen, die in theoretischen und praktischen Hemmungen allgemeinsten Natur ihre Ursache haben, und die Variabilität der Anschauungen und Meinungen über die sittlichen Werte verständlicher machen, treten noch besondere hinzu, welche hauptsächlich aus der Variabilität des sittlichen Seins und der sich an dieses anschließenden Gefühle des Lobes und Tadels abfließen und denen eine Verwechslung dieser Veränderlichkeit mit einer Veränderlichkeit der über das sittliche Sein und Fühlen zu gewinnenden Erkenntnisse zugrunde liegt. Da diese Veränderlichkeit im sittlichen Sein und Fühlen je nach den besonderen Begriffen, die wir mit den Worten sittlich, unsittlich usw. verbinden, eine verschiedene ist, so müssen wir zu ihrer Erklärung diese besonderen Begriffe kurz in Betracht ziehen.

Um sich überhaupt einen Begriff von Sittlichkeit zu bilden, bedarf es zunächst bei der Vieldeutigkeit aller Erklärungen und Definitionen auf diesem Gebiete der genauen Feststellung mindestens eines Merkmals, von dessen Vorhandensein der Gebrauch

der Worte Sittlichkeit, Moral und ihrer Synonyma abhängig gemacht wird.

Wir gehen daher kurz die verschiedenen möglichen Auffassungen über die allgemeinste Natur des Sittlichen durch, um — im Hinblick auf die Skepsis — 1. die subjektiven Variationen im sittlichen Sein und in der Gefühlsbewertung dieses Seins und 2. die daraus abfließenden psychologischen Quellen für die Verschiedenheit in den ethischen Meinungen aufzudecken.

Eine erste und ernste Möglichkeit wäre, das Problem dadurch zu lösen, daß man es — negiert. Das tut, wer dafür hält, die Worte sittlich, recht, gut und ihr Gegenteil seien sinnlose Äquivokationen, in denen gänzlich disparate Dinge, Verhältnisse, Zustände, Gesinnungen, Gebote, Gesetze usw. trotz ihrer augenscheinlichen Zusammenhanglosigkeit mit dem gleichen Sprachsymbol, einer *aequa vox* bezeichnet würden. Die fraglichen Worte werden damit für vogelfrei erklärt, und entweder aus dem philosophischen Lexikon gestrichen oder willkürlich, ohne Anlehnung an den Sprachgebrauch (der dabei weder verengt, noch verbessert, noch erweitert, noch berichtigt werden soll) für einen Kreis beliebiger Phänomene nach Gutdünken der betreffenden Autoren verwendet. Die letztere Entscheidung scheidet für uns, die wir stets die Anlehnung an den Sprachgebrauch, wenn auch nicht dessen blinde Befolgung in unsrer Arbeit voraussetzen, als indiskutabel aus. Im ersteren Falle aber würde das einzig gewisse, aber auch überhaupt einzige ethische Urteil zu lauten haben: Sittlichkeit (nämlich das, was mit diesem Worte gemeint wird) ist ein Chaos heterogener Bestimmungen, die durch keine besonderen, ihnen allein zukommenden, Eigentümlichkeiten verbunden sind; einen Gegenstand wissenschaftlicher Forschung kann sie nicht abgeben, und Ethik erschöpft sich in dem Nachweis, daß Ethik — unmöglich ist.

Das wäre, wohlgemerkt, keine Moralskepsis, sondern nur eine Form des äußersten negativen Dogmatismus; denn man leugnet dogmatisch die Existenz eines Kreises innerlich zusammenhängender Objekte, der dem Begriff (weil dem Wort, aus dessen Gebrauch man den Anlaß zur Bildung des Begriffes hier entnimmt) Sittlichkeit entspräche, und erklärt die Bearbeitung der Moralphilosophie mit der Begründung dieser Einsicht für erledigt.

Unstimmigkeiten in den Aussagen und Meinungen über das Sittliche würden sich dann leicht so verstehen lassen, daß jeder sich

zwar des gleichen Namens bedient, aber etwas ganz anderes darunter denkt als sein Nachbar; ohne sich der Äquivokationen bewußt zu werden und im guten Glauben, mit dem nämlichen Sprachzeichen wenigstens auf ein auch von den übrigen Menschen gemeintes Merkmal hinzudeuten. Nur der Umstand bedürfte einer eingehenderen Erklärung (die man aber von uns, die wir nicht auf diesem Standpunkt stehen, auch nicht verlangen kann), wieso denn das gleiche Wort (oder seine Übersetzungen) von den verschiedensten Völkern, Ländern, Zeiten, Subjekten zur Bezeichnung ganz verschiedenartiger Objekte überhaupt gewählt werden konnte!

7. Von dem Augenblicke an, wo wir nicht an diese vollkommene sprachliche Anarchie glauben, sondern durch die gleiche Wortbezeichnung auch irgend ein gleiches Merkmal für bezeichnet halten, oder doch (in Klärung des Sprachgebrauchs) bezeichnet wissen wollen, erfährt auch die individuelle Veränderlichkeit des sittlichen Seins und seiner gefühlsmäßigen Bewertung, die im vorigen Falle eine unumschränkte gewesen war, die erste Einschränkung.

Denn hier ist von der Existenz mindestens einer Eigenschaft das Vorhandensein des Sittlichen (das uns a potiori für die übrigen ethischen Werte stehen soll) abhängig gedacht und gemacht. Denken wir seine Natur auch so allgemein wie möglich, bei keinem Individuum kann von sittlichem Sein oder von einer Gefühlsbetonung dieses Seins geredet werden, wo jenes Mindestmaß von Eigenschaften nicht angetroffen wird.

Im übrigen wird die individuelle Variabilität hier im geraden Verhältnis zu der Allgemeinheit dieser Eigenschaften steigen und zu ihrer Besonderheit fallen müssen. Da wir es nun für ausgemacht annehmen, daß in Anlehnung an den geklärten Sprachgebrauch die Moral jedenfalls nur auf das wollende und fühlende (weder aber auf das leibliche, noch das erkennende) Subjekt unmittelbar zu beziehen sei, so würde das allgemeinste Merkmal des Sittlichen nur die bloße Gesetzlichkeit, d. h. nur konstante Beziehungen und Zusammenhänge im Willensgebiete, treffen; was aber in diesen Beziehungen und Zusammenhängen steht und was diesen Gesetzen gehorcht, ganz unberührt bleiben und also wenigstens möglicherweise von Subjekt zu Subjekt wechseln können.

Es würde also (um unsre eigene Anschauung gleich als Beispiel [aber auch nur als Beispiel] zu gebrauchen) etwa die Rangordnung zwischen Mittel und Ziel — wer das Ziel will, muß die Mittel wollen — die Norm für die (objektive) Güterlehre, die Rangordnung zwischen Augenblicksbegierde und Dauerwille — die uns irgendwie tiefer zugehörigen emotionalen Strömungen suchen sich gegen die mehr zufälligen Oberflächenregungen durchzusetzen und machen sich in diesem Kampfe durch ein Gefühl des ‚Sollens‘ bemerkbar — die Norm für die (subjektive) Pflichtenlehre darstellen. Die obersten Ziele aber sind nicht für alle die gleichen, sie können von Individuum zu Individuum wechseln, und ebenso wechseln die beherrschenden und zu beherrschenden Neigungen (die besondere Beschaffenheit des unteren und oberen Begehrungsvermögens in der Sprache Kants) mit Charakter und Temperament. Natürlich können dort, wo die Persönlichkeiten einander sehr ähnlich sind, und zu dieser Ähnlichkeit noch die Zugehörigkeit zur gleichen Rasse, Nationalität, Zeit, zum gleichen Klima, Milieu, Stand, Beruf, Erziehungssystem u. s. f. hinzukommt, auch ähnliche, ja gleiche Güter erstrebt, und gleiche Pflichten erfüllt werden; aber dieses Zusammenfallen ist kein notwendiges, den moralischen inhaltlichen Werten immanentes, mit ihnen gegebenes.

Man sieht: hier ist der Spielraum für individuelle Variationen im sittlichen Sein noch ein ungeheuer großer. Zwar ist für jeden sein oberstes Willensziel das höchste Gut und alle Mittel, zu diesem Ziel zu gelangen, sind einzelne Güter und Unterwerte; zwar ist es für jeden Pflicht, sein Selbst gegen vorübergehende Velleitäten zu behaupten (gegen seine „Versuchungen“) — aber dies höchste Ziel kann für den einen das eigene Glück, für den andern das Glück des Nächsten bedeuten, diese Pflicht für den einen in der Bekämpfung altruistischer, für den andern in der Bekämpfung egoistischer Triebfedern bestehen.

Von einer Moralskepsis ist auch hier keine Rede. Denn die Urteile, in welchen diese Tatbestände niederzulegen wären, widersprechen einander nicht, und Zweifel an ihrer Geltung sind daher nicht am Platze. Ethik würde für diesen Standpunkt einmal die Herausarbeitung und Begründung der angedeuteten rein formalen, sich in Beziehungen erschöpfenden Gesetzlichkeit bedeuten, und will sie noch weiteres leisten, die methodische Ermittlung der

individuellen Willenslogik, d. h. der Unterwerte bei gegebenem Oberwert, der Pflichtenkreise bei gegebenem individuellem Charakter (oder Charaktertypus). Bei emotionaler Besonnenheit, d. h. dem zu höchst gesteigerten Bewußtsein vom eigenen Willensleben, welche eigentlich für das sittliche Sein dieselbe unerläßliche Bedingung ist wie die intellektuelle Besonnenheit für das Erkennen, werden sich, unter den obigen Voraussetzungen, die Gefühle der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit, der Billigung oder Mißbilligung, des Lobes oder Tadels, die Gewissensruhe oder die Gewissensbisse, Seligkeit oder Reue usw. (was alles nur andre Ausdrücke für den gleichen Tatbestand bedeutet) an die Angemessenheit oder Unangemessenheit unsres Verhaltens zu unsern eigenen Pflichten anschließen. Dies wird wiederum für alle Subjekte der Fall sein — nur werden für A, B und C ganz verschiedenartige Handlungen und Gesinnungen diese Gefühle auslösen können.

Sofort wird nun auch das von Montaigne so eifrig und entschieden betonte Auseinandergehen in den Meinungen und Ansichten (nicht Einsichten) über das Sittliche aus seiner psychologischen Quelle heraus verständlich. Aus der weitgehenden Differenz der sittlichen Güter und Pflichten für die einzelnen Subjekte wird eine Differenz der sittlichen Güter und Pflichten schlechthin gemacht. Und das vermöge eines beliebten und begreiflichen Vorurteils. Dieses nämlich geht dahin, daß sittliches Verhalten auch in concreto und im besonderen jederzeit für alle wollenden und handelnden Wesen das gleiche sei. Die hier Platz greifende Verwechslung macht aus der Gleichheit eines abstrakten Merkmals, das nur an den konkreten Verhältnissen auftritt, die Gleichheit aller Verhältnisse, die dies Merkmal tragen oder gar die Existenz dieses Merkmals ‚an sich‘, das nun immer an identischen Verhältnissen vorkommt und allen am nämlichen Objekt ‚erscheinen‘ müsse.

Nun begreift sich leicht, wie jemand, für den Rache, oder jemand, für den Vergebung ein sittliches Gut bedeutet, zu der Ansicht gelangt: Rache sei ‚an sich‘ und für alle, oder Vergebung sei an sich und für alle gut, und der Widerspruch ist eröffnet.

8. Steigen wir auf die nächste Stufe des ethischen Formalismus herab, so wiederholen sich die gleichen Phänomene, nur in niederen Graden. Wenn nicht mehr die bloß formale Rangordnung zwischen Mittel und Zweck die Güter, zwischen dem Augenblickswillen und

dem im Zustand emotionaler Besonnenheit erfaßten Dauerwillen die Pflichten bestimmt, sondern den sittlichen Zielen und Pflichten ein Inhalt eingelegt werden soll, so kann dieser wiederum so allgemein sein, daß er seinen Besonderungen gegenüber ebenso als bloße „Form“ erscheint, wie an ihm selbst gemessen die Sittengesetze im vorigen Fall als bloße „Form“ erschienen waren. Worin man diesen allgemeinsten Inhalt erblickt (ob im Willen Gottes oder im Streben nach Lust, oder in den Befehlen des Staats usw.), ist für die individuelle Veränderlichkeit im sittlichen Sein und Fühlen, auf die es uns allein augenblicklich ankommt, relativ gleichgültig. Wichtig ist, daß diese Veränderlichkeit immer noch in beträchtlichem, wenn auch nicht in so hohem Maße wie vorher bestehen würde.

Man nehme an: die Gattung Mensch als Naturwesen erstrebe wie alle Naturwesen Lust (griechischer Eudaimonismus, englischer Utilitarismus, Spinoza usw.). Worin A., B., C. ihre Lust finden, kann aber einander widersprechen. Oder: die Gattung Mensch als politisches Wesen soll den Befehlen des Staats Folge leisten (Hobbes). Was aber der englische, französische Staat im einzelnen befiehlt — diese Unterwerte —, sowie die Pflichten der Bürger der einzelnen Staaten über die Art, den Gehorsam bei sich durchzusetzen, sind sehr verschiedene. Oder die Gattung Mensch, als moralisches Wesen, soll den Befehlen einer „inneren Stimme“ (des Gewissens) gehorchen; was die moralische Innenstimme im einzelnen befiehlt, wechselt von Subjekt zu Subjekt. Hier begreift sich überall leicht die weittragende Differenz im Inhalt der Unterwerte, während der Inhalt des obersten Wertes ein konstanter ist. Seelenbewegtheit ist gut für A., weil sie A. mit Glück, Seelenbewegtheit ist schlecht für B., weil sie B. mit Unglück erfüllt; Kindesaussetzung ist gut, nämlich für die Spartaner des 7. Jahrhunderts v. Chr., weil der Staat sie gebot, Kindesaussetzung ist schlecht, nämlich für die Deutschen im 19. Jahrhundert, weil der Staat sie verbietet; in die Kirche gehen ist gut, nämlich für den Frommen, weil dessen „innere Stimme“ es gebietet, in die Kirche gehen ist schlecht für den Atheisten, dessen Gewissen es ihm verbietet usw.

Von allen richtigen Urteilen über diese sittlichen Tatbestände gilt das gleiche wie von den ethischen Erkenntnissen unter anderen Voraussetzungen: sie sind verschieden, weil sie ver-

schiedenes beurteilen; aber sie widersprechen einander nicht. Für ihre fälschliche Verallgemeinerung (Kindesaussetzung ist an sich, für alle gut usw.) in den populären Meinungen genügen die oben gegebenen Andeutungen zur Erklärung. Diese Urteile würden allerdings einander widersprechen, wenn sie wahr wären, und den moralphilosophischen Zweifel hervorrufen; sie sind aber alle falsch, und mit dem logischen Widerspruch schwindet das skeptische Argument.

Es kann nun nicht unsre Aufgabe sein, die ethischen Grundansichten für alle Zwischenstufen zu entwickeln, auf denen man von der Bestimmung der Sittlichkeit als eines allerallgemeinsten, daher gänzlich inhaltleeren und absolut-formalen Merkmals, das nur unter Berücksichtigung der individuellen Willenstypen mit Inhalt zu erfüllen und in seinen Besonderungen zu verfolgen ist, endlich zu der Meinung gelangt, daß sich das Sittliche in ganz bestimmten und für alle Wesen identischen konkreten Verhältnissen erschöpfe.

Ein wichtiger Absatz auf dieser Treppe wäre die Auffassung, daß Sittlichkeit allerdings ein ganz bestimmtes und konkretes, für alle Individuen verbindliches Verhalten sei, aber nur unter gleichen äußeren Umständen. Die Persönlichkeit des Subjekts könne zwar keine Differenz der einzelnen Werte begründen, wohl aber seine Lage und die Umstände, unter denen es handle. (Also das Zölibat sei gut für den Priesterstand, ganz gleich welche Individualität ein Priester habe, aber nicht gut für den Laien.) Hier ist wiederum ein Unterschied durch das Fehlen oder Vorhandensein der für einen sittlichen Wert geforderten Bedingungen gegeben, und daher, wo man diese anzugeben verabsäumt, die Irrtumsmöglichkeit einer falschen Verallgemeinerung nahegelegt.

9. Am schwierigsten ist die moralische Skepsis von dem noch übrigbleibenden Standpunkt aus zu bekämpfen, für welchen Sittlichkeit bedeutet: einen Kreis für alle Subjekte unter allen Umständen verbindlicher, inhaltlich genau bestimmter, konkreter, einzelner (was alles dasselbe besagt) und womöglich einzelner Verhältnisse. (Von welcher Art diese dann sein sollen, ob sie sich als Gefühle, Wollungen, Handlungen oder sonstwie darstellen, ist für unsre Zwecke wiederum gleichgültig.) Diese Ethik, deren Todesstunde nahe, aber noch nicht erschienen ist, kann unmöglich die Widersprüche zwischen den üblichen Moralansichten

aus den (für sie nicht bestehenden) Differenzen zwischen den Werten und einer fehlerhaften Verallgemeinerung dieser Differenzen herleiten. Ihr bleibt nur der Ausweg übrig, auf jene zu Anfang berücksichtigten Schwierigkeiten hinzuweisen, die der Gewinnung aller moralphilosophischen Einsichten gemeinsam sind, welcher besonderen Grundanschauung vom Wesen des Sittlichen wir auch huldigen mögen.

10. Fassen wir zusammen: Der berühmt-berüchtigte Widerstreit auf ethischem Gebiete kann gegen die Erkennbarkeit sittlicher Werte nichts beweisen. Denn er besteht nur zwischen Urteilen, die nicht den gleichen Gegenstand betreffen (nämlich nicht das sittliche Sein schlechthin, sondern die Sittlichkeit von X., Y., Z.), d. h. er besteht gar nicht; oder wo er besteht, da betrifft er Urteile, die die urteilenden Subjekte nicht für wahr halten müssen, sondern nur unter bestimmten Umständen für richtig halten; d. h. es besteht ein Widerspruch nur zwischen Meinungen und Ansichten. Ein solcher Widerspruch kann die Erkennbarkeit der Wahrheit auf irgend einem Gebiete vielleicht erschweren, nicht grundsätzlich erschüttern. Zwar müssen, wenn ein Urteil mit Denken und Erfahrung im Einklang, also wahr oder wahrscheinlich ist, unter bestimmten Bedingungen prinzipiell alle Subjekte von seiner Richtigkeit zu überzeugen sein; aber wo es sich, wie bei den Moralproblemen, um komplizierte Deutung schwer übersehbarer Erfahrungen handelt, da ist es nur ganz wenigen gegeben, sich selbst von dieser Übereinstimmung zu überzeugen oder überzeugen zu lassen. Denn dazu werden, wie wir sahen, viel Zeit, Geduld, Aufmerksamkeit, Gedächtnis usw. als Bedingungen erfordert; die meisten werden bei der Sammlung und Beurteilung der Erfahrungen auf halbem oder viertel Wege erlahmen, je nach ihrem Fleiß, nach Begabung und Bildungsgrad; dann wird die unechte Überzeugung verschiedene Urteile bei den verschiedenen Subjekten begleiten — die verschiedenen „Meinungen“ dieser Subjekte. Schwieriger zu entdeckende Wahrheiten haben daher, was die tatsächliche (ausrottbare) Zustimmung anlangt, selten die Majorität auf ihrer Seite; während sie die (dann unausrottbare) Zustimmung aller Subjekte unter bestimmten Bedingungen erzwingen könnten. Und umgekehrt: falsche Urteile über nicht offen zutage liegende Verhältnisse erfreuen sich oft der tatsächlichen (ausrottbaren Zustimmung der Majorität, während sie unter bestimmten Bedingungen

die (unausrottbare) Ablehnung aller Subjekte erzwingen müßten. Das berühmte Schaustück skeptischer Moralphilosophie, der Widerspruch der ethischen Anschauungen zwischen Völkern, Ländern, Individuen, Laien und Gelehrten ist also in Wahrheit eine gänzlich hinfällige Kulisse, die niemand mehr über die wirklichen Verhältnisse täuschen sollte. Für die grundsätzliche Unerkennbarkeit der Moralwerte beweist es gar nichts. Es gibt Widerspruch und Widerspruch: Widerspruch als individueller und alogischer Akt; Widerspruch als genereller und logischer Prozeß. Wenn A. behauptet 2 . 2 sei 5 und B. 2 . 2 sei 3, so spricht allerdings A. wider B. und beide wider—sprechen einander. Ob A. und B. dabei nur Worte reden, im Schlaf, in der Trunkenheit, oder ob das subjektive Überzeugungsgefühl in höchster Intensität beide Aussagen begleitet, weil die Bedingungen zur Besonnenheit fehlten, — im logischen Sinne, d. h. am Maßstab der Wahrheit gemessen und bei Erfüllung der genannten Bedingungen widersprechen die Aussagen einander nicht. Es widersprechen einander wohl die Urteilenden, aber nicht die Urteile; d. h. es würden sich die Urteilenden nicht widersprechen, wenn die vollkommene Besonnenheit für sie herzustellen wäre. Logischer Widerspruch tritt erst ein, wenn auch dann noch die unausrottbare Evidenz beide Aussagen begleitet, und wenn entweder ein einzelnes Subjekt beide Aussagen für gleich wahr oder von mehreren Subjekten das eine diese, das andere eine kontradiktorisch verschiedene Aussage unter den angegebenen Umständen für wahr halten müßte. Es ist klar, daß allein in diesem Falle gegen die Erkennbarkeit der Wahrheit etwas ausgerichtet wäre. Also nur wenn die Skepsis zeigen könnte: daß im Zustand der Selbstbesinnung Evidenz die widersprechenden Moralurteile der Völker, Länder, Stände, Individuen begleitet, nur dann wäre eine subjektiv und objektiv allgemeingültige Wahrheit über das sittliche Gebiet unerreichbar. Den Nachweis ist sie schuldig geblieben. Denn dazu hätte sie zeigen müssen, daß die einander widersprechenden Moralurteile der Ausdruck von besonnener Erfahrung, Denknötwendigkeit oder denknötwendiger Deutung der Erfahrung wären. Das hat sie nicht getan, einfach weil es zu tun unmöglich ist.

Dagegen haben wir die Möglichkeit gezeigt: Moralphilosophie zu treiben und die ethischen Wahrheiten zu erforschen. Und zwar von allen nur irgendwie haltbaren Standpunkten aus. Sie waren

sämtlich gegen die Einwände der Skepsis gefeit und vermochten überdies die Verschiedenheit der Moralanichten befriedigend zu erklären. Oft ließ sich nachweisen, daß die Differenz überhaupt keinen Widerspruch darstellte; wo aber ein solcher bestehen blieb, wurde er nur als tatsächlicher Widerspruch der Urteilenden, nicht als logischer Widerspruch der Urteile aufgedeckt; und selbst diesen tatsächlichen Widerspruch gelang es aus den Ursachen herzuleiten, welche die unechte Evidenz bei unechter Erkenntnis an entgegengesetzte Urteile heften. Diese Ursachen leiteten sich teils von den allgemeinen Schwierigkeiten her, die für jede ethische Untersuchung bestehen, teils von den besonderen Irrtumsquellen, die unter der Voraussetzung, von mehr oder weniger Differenzen in den Gütern und Pflichten für die einzelnen Subjekte reichlich fließen. Gerade darauf kam es an, klarzulegen: daß keinem besonnenen Ethiker — auf welchem Standpunkt auch immer er stehen möge — die skeptischen Argumente Montaignes etwas anzuhaben vermögen.

Wenn man sich aber auf das entschiedenste dagegen zu erklären hat, daß auf moralischem so gut wie auf anderm Gebiete jemals entgegengesetzte Urteile von allen oder einigen Menschen für wahr gehalten werden müßten und daß auch nur ein einziger Fall konstatiert wäre, in dem das echte Wahrheitsgefühl sein Objekt für alle oder einige Subjekte aufgegeben und gewechselt hätte, also subjektive wie objektive Allgemeingültigkeit der Wahrheit je ernsthaft in Frage gestellt worden wäre, so büßt damit die ethisch - skeptische Argumentation ihre grundsätzliche Bedeutung allerdings vollkommen ein. Ethische Wahrheiten sind grundsätzlich so gut oder schlecht erkennbar wie andere Wahrheiten auch. **Sie nehmen nicht die mindeste Sonderstellung ein.** Und können auf diesem Felde etwa nur wahrscheinliche Ergebnisse erzielt werden (wie es in der Tat der Fall sein dürfte), so bedeutet diese Beschränkung, wie wir schon bei der Kritik Augustins gesehen hatten und bei der Besprechung Humes noch deutlicher sehen werden, kein Verlassen des strengen Erkenntnisgebietes, sondern nur den Erwerb geringerer Früchte auf diesem Gebiete.

Wenn es nun auch gelungen sein sollte, der Montaigneschen Moralskepsis die prinzipielle Bedeutung überzeugend abzusprechen, so muß immer wieder betont werden, daß wir uns zwar

mit diesem Erfolg vollkommen zufrieden geben, die es nur mit der Darlegung und Kritik der philosophischen Skepsis zu tun haben; aber in Erinnerung ist dabei zu rufen, daß die übrigen Formen der Skepsis, besonders die individuelle Stimmungskepsis durchaus nicht mit dem Ausfall dieser Kritik überwunden ist. Gerade für die Moral geht ja wohl aus unsern Erörterungen genügend hervor, daß die Differenz der Meinungen vor allem in der Schwierigkeit und Eigentümlichkeit des Gegenstandes gegründet ist. Die Welt der Werte — so sagten wir bereits an andrer Stelle — ist nicht minder tiefgründig als die Welt der Wirklichkeit. Beim heutigen Stand unsrer Kenntnisse ist es — das darf man wohl behaupten — unmöglich für den Einzelnen, ein Urteil über moralische Prinzipienfragen zu fällen mit dem Bewußtsein: daß es mit allen, auch nur allen zugänglichen Erfahrungen und Denknöthigkeiten im Einklang stehe, d. h. daß es wahr oder wenigstens im strengen Sinn wahrscheinlich sei. Alles, was der Einzelne tun kann, ist: die Konformität seiner Urteile zu einer durch intensive Denkarbeit gedeuteten möglich großen Erfahrungsmasse nachzuprüfen. Diese kühl ausgesprochene Beschränkung mag genügen, in manchem Individuum die verzehrenden Gluten oder die erstarrende Lähmung der Stimmungskepsis zu erzeugen. Solch Zustand läßt sich bedauern, durch Änderung des Charakters heilen, aber nicht wissenschaftlich behandeln. Uns interessiert allein: die Erreichbarkeit der Wahrheit durch die Gattung, nicht durch das Individuum.

II. Die letzte Bemerkung führt auf einen berechtigten Kern in Montaignes Anschauungsweise, die zwischen dem eigentlich philosophischen und dem rein individuellen Skeptizismus als ein gewisser „Wirklichkeitskeptizismus“ die Mitte hält.

Der philosophische Skeptizismus bezweifelt, daß Art und Gesetzlichkeit bestimmt begrenzter Gebiete (der Immanenz, der Transzendenz oder beider) für die menschliche Gattung erkennbar seien (daß über dieselbe subjektiv und objektiv allgemeingültige, gewisse und wahre Urteile zu gewinnen seien.) Im individuellen Skeptizismus bezweifelt ein Individuum, daß es selbst als einzelnes bestimmtes Subjekt irgendwelche Erkenntnisse, deren Wahrheit ihm gewiß werden könne, zu erarbeiten vermöge. Der Wirklichkeitskeptizismus bezweifelt, daß ein beliebiges vollebigen Subjekt die einzelnen Erscheinungen jemals in ihrer vollen Wirklich-

keit, im Reichtum ihrer Beziehungen und Verwicklungen theoretisch zu durchdringen imstande sei.

Wo ein solcher Skeptizismus sich als das gibt, was er ist, sollte man ihn nicht widerlegen. Denn er ist im Recht. Ein Stück Wirklichkeit, ein Naturereignis oder geistiges Produkt, ist in seiner geschlossenen und vollständigen Bestimmtheit niemals Objekt wahrer Urteile (im strengen Sinne); ein beliebiges Individuum als lebendiges Wesen ist niemals in toto erkennendes Subjekt (im strengen Sinne). Was erkannt werden kann, worüber sich wahre Urteile fällen lassen, das sind unmittelbar immer nur Bestandteile an der Wirklichkeit oder mittelbar Gesetze für die Wirklichkeit, und durch Ableitung aus diesen Gesetzen wiederum mittelbar neue Bestandteile und Wirkungsweisen. Wer erkennt, wer wahre Urteile fällen kann, das ist immer nur der forschende Geist, der eine Menge lebendiger Kräfte wie Aufmerksamkeitsablenkungen, Triebe und Affekte, das Spiel der Phantasie und der Assoziationen für den Akt der Erkenntnis ausschalten muß. Die Naturwissenschaft vermag kein einziges Naturereignis, die Geisteswissenschaft kein einziges seelisches Geschehen in der Totalität seiner Eigenschaften zu begreifen. Wenn der Herbststurm durch die Wälder streicht, so wird der Physiker, ist ihm Stärke und Richtung des Windes und Holzart der Bäume bekannt, vielleicht über die Winkel, in denen sich die Wipfel neigen, genau aussagen können, aber in welchen Tönen die Äste knarren, das Licht auf den Blättern spielt, der Regen niederprasselt, welche Vögel davonfliegen, welche sich ruhig halten werden, von alledem weiß er nur durch die unmittelbaren Empfindungen, die einen kleinen Ausschnitt der wirklichen Erscheinung auf einen Augenblick in das Blickfeld seines Bewußtseins rücken. Das volle Naturphänomen, zu dessen Erklärung oder auch nur Beschreibung die Kenntnis all der Elemente gehören würde, aus denen es besteht, all der Gesetze, aus denen es hervorgeht, entzieht sich dem Bereich des Wissens und der Wissenschaft. Beispiele aus dem geistigen Leben, die das nämliche für die Psychologie (im weitesten Sinne) erläutern, sind unschwer zu ergänzen. So beschränken sich die Objekte wahrer und wahrscheinlicher Urteile auf die unmittelbaren Erlebnisse, die kleinen Ausschnitte der Wirklichkeit, auf die formallogischen Gedankenoperationen, auf die allgemeinen Regeln und Gesetze des Weltgeschehens, die durch Anwendung der Logik auf die Erleb-

nisse ermittelt werden, und auf das Vorhersagen von Teilstücken der Wirklichkeit aus diesen Gesetzen. Das Subjekt aber, das seinen Erkenntnisheißgeiz bereits von der Erforschung der vollen Wirklichkeit frei gemacht, und ihn auf willkürlich gewählte Ausschnitte derselben beschränkt, muß nicht nur aus den Objekten, sondern auch aus sich selbst sozusagen die volle Wirklichkeit entfernen, ehe es Aussicht auf Erfolg gewinnen kann. Bereits zu einem wahren Urteil über ein unmittelbares Erlebnis gehört die aufmerksamste Beobachtung dieses Erlebnisses, und wo gar eine Fülle von Erlebnissen denkend geprüft werden, und bestimmte sie beherrschende Regeln auf die Übereinstimmung mit Erfahrung und Denken untersucht werden sollen, da muß das Subjekt diejenige Geisteshaltung einnehmen, die man als die wissenschaftliche bezeichnen kann. Das aber heißt: einer Menge von Eigentümlichkeiten entsagen, welche dem ohne diese Absicht in den Lauf des Lebens verflochtenen Subjekt als einem Stück voller Wirklichkeit zu eigen sind. Hier tritt die Fülle feinsten Bemerkungen Montaignes über den Einfluß störender Bedingungen auf den Verlauf unsrer Urteilsakte in ihr Recht.

Doch wo sich diese Form des Skeptizismus unmerklich zum philosophischen erweitert, und ohne ihre Argumente zu ändern, diesen philosophische Tragweite zuspricht, da ist sie eine unberechtigte Anmaßung und als solche aufs schärfste zurückzuweisen. Dadurch, daß das volle Leben niemals Erkenntnisobjekt, das volle Individuum niemals Erkenntnissubjekt werden kann, ist nichts darüber ausgemacht: ob nicht der sinnvoll beschränkte Kreis der Objekte und Subjekte erkannt werden und erkennen kann. Und so ist es in der Tat. Es sind diese skeptischen Partien bei Montaigne demnach keine Beweise für die allgemeine Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis, sondern glänzende Illustrationen dieser Beschränktheit in einzelnen Fällen, dort wo sie tatsächlich besteht.

Wenn jemand sagt: ich kann dies oder jenes nicht erkennen, so lassen wir das auf sich beruhen. Wenn jemand sagt: der Vollmensch kann die volle Wirklichkeit nicht erkennen, so stimmen wir zu. Wird behauptet: der Mensch kann nicht erkennen, so bestreiten wir das aufs allerentschiedenste. Wo man aber der

zweiten These die dritte stillschweigend unterschiebt — der Fall Montaignes —, da gilt es mit ganzem Nachdruck zu zeigen, daß die zweite richtig, die dritte falsch, und eine Gleichsetzung der beiden durchaus unverantwortlich ist.

Man hat gesagt, Montaigne habe mit seiner Skepsis auch gar nichts andres gewollt als die dogmatische Anmaßung des Individuums zurückweisen und die Erfolglosigkeit der wissenschaftlichen Arbeit auf bestimmten Gebieten ins rechte Licht stellen; wo er sich radikaler ausspräche, geschähe dies nur aus taktischen Gründen. Auf diese Weise glaubt man, ihn gegen den Vorwurf des Pyrrhonismus „genügend gerechtfertigt zu haben“. ¹²⁷⁾ Ich kann dem nicht zustimmen: gerade für Montaigne ist bezeichnend, daß die Erfolglosigkeit der bisherigen Geistesarbeit auf verschiedenen Gebieten und die falsche Anmaßung des Individuums, die reine Wahrheit gefunden zu haben, unmerklich verallgemeinert werden zur grundsätzlichen Erfolglosigkeit auf allen Gebieten für die Geistesarbeit der Gattung. Gerade darin liegt die Verführung und die Gefahr dieser Skepsis, die, ohne daß es dem Autor und dem Leser zum Bewußtsein kommt, aus richtigen in falsche Behauptungen hinübergleitet. Um dieser Gefahr vorzubeugen, um zu zeigen, daß objektiv und subjektiv partielle Skepsis nicht zu objektiv und subjektiv universeller berechtigt, ist hier Montaignes Lehre in den Kreis unsrer Untersuchungen mit einbezogen worden, in den sie, bloß am Grade ihrer philosophischen Originalität gemessen, nicht hineingehören würde. ¹²⁸⁾

12. Nur an einem einzigen Punkte zeigt sie diese philosophische Eigenart: dort, wo sie mit ihrem naturalistischen Beweisstück von dem Herzschlag der Renaissance und auch der Renaissance des Skeptizismus Kunde gibt. Der Mensch eine Welle auf dem Ozean der Natur, *un être ondoyant*, und die „Erkenntnis“ des Menschen gleichfalls ein Stück Natur und damit von der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit aller einzelnen Naturdinge betroffen! Tief gefühlt und groß gedacht ist diese naturalistische Begründung der Skepsis. Aber Tiefe und Größe hindern nicht, daß sie sich selbst die tödliche Wunde schlägt. Nicht im einzelnen braucht man sie zu widerlegen; dem monumentalen Aufbau gebührt keine kleinliche Kritik. Man halte ihr den Grundfehler vor, durch den sie logisch gerichtet, und dessen Größe nicht minder gewaltig

ist als die Phantasie, die ihn erzeugte. Der naturalistische Skeptizismus ist als Begriff eine *contradictio in adjecto*, sein Beweis ein Zirkelbeweis. An der Stellung des Menschen und seiner Erkenntnisfunktionen in der Natur soll die Unfähigkeit dieser Erkenntnisfunktionen eingesehen werden. Aber das heißt ja: aus einer bestimmten Einsicht die Unmöglichkeit dieser Einsicht folgern! Wie kommen wir denn zu der Vorstellung der Natur als des Wesens, das uns alle trägt, als des Meeres, auf dem wir nur flüchtige Wellen sind? Ist die Natur als Totalität des Seins und Geschehens denn eine simple Erfahrung, die wir machen, oder eine einfache Denknöwendigkeit? Wissen wir „ohne weiteres“ von ihr und unsrer Stellung in ihr? Sicherlich nicht. Wir schaffen den Begriff der Natur, indem wir die uneinheitlichen, abgerissenen, ohne Gesetzescharakter vorgefundenen Erfahrungen uns logisch deuten als von Gesetzen beherrscht, als sich vermöge dieser Gesetzlichkeit zur Einheit zusammenschließend, oder aus einem letzten einheitlichen Urgrund, vielleicht einer Vielheit letzter Einheiten abfließend. Aber ob wir die Natur in jener peripheren oder dieser zentralen Weise, ob wir sie als ein Wesen und monistisch oder als eine Fülle von Wesen und pluralistisch bestimmen mögen, ob sie nichts als eine Bewußtseins-synthese oder noch etwas unabhängig von unserm Bewußtsein ist, ob sie ein geistiges oder ein körperliches oder ein beiden übergeordnetes Wesen besitzt — wir gelangen zu ihrer Vorstellung nur auf Pfaden, welche die volle Gültigkeit unsrer Denkfähigkeiten, die volle Gültigkeit der durch sie ermittelten objektiven Gesetze zur Voraussetzung haben. Man mache die Probe: die logischen Axiome, die mathematischen Prinzipien, das Kausalgesetz seien als der Unwahrheit verdächtig ausgeschieden; wie mag wohl der Begriff der Natur lauten, den man sich ohne diese Gebrauchsmittel zu bilden imstande ist? Um nun vollends den von Montaigne aufgestellten Naturbegriff zu erarbeiten — die Natur das „an sich“ existierende, alle Einzelwesen gütig umschlingende All —, muß man der menschlichen Erkenntnis die Fähigkeit zusprechen, das Verhältnis von Erscheinung zum Ding an sich (im realistisch-dogmatischen Sinne) zu lösen, und überdies von der Beschaffenheit solcher grundsätzlich unerfahrbaren Wirklichkeit sich ein richtiges Bild zu machen, d. h. Metaphysik zu treiben! Wer dem menschlichen Geist solche Aufgaben stellt und ihm zutraut, sie zu bewältigen, steht auf ganz

dogmatischem Grunde. Auf diesem harten Boden gedeiht kein Skeptizismus, sowenig wie auf den Bergen die Meeresflora. Naturalismus ist Dogmatismus, naturalistischer Skeptizismus ist dogmatischer Skeptizismus, und daher ein vollkommener Selbstwiderspruch. Alle Geschöpfe können von der Schöpferin Natur zur Nichtigkeit und Vergänglichkeit bestimmt sein: Gestirne, Pflanzen, Tiere und Menschenleiber; auch unsre Handlungen und Werke, selbst unsre Gefühle und Leidenschaften, Triebe und Begierden brauchen keine Ausnahme zu machen; nur an einem Felsen bricht sich die alles verschlingende Brandung, an einem einzigen Felsen, durch den ihr Dasein für uns allein gesichert ist, an den Erkenntnisfunktionen des Menschen. Nur wer diesen Gültigkeit, d. h. die Fähigkeit zugesteht, durch Anwendung der logischen Operationen auf die Erlebnisse wahre oder wahrscheinliche Urteile zu erarbeiten, nur der darf das Dasein der Brandung behaupten, ohne bloß Schallwellen damit in die Luft zu stoßen. Wie sollte die Brandung nachträglich auch diesen Felsen hinwegspülen? Ist er nicht, so ist sie nicht und ist sie, so ist er. Wie folgerichtig war, an Montaigne gemessen, des Spinoza Ansicht von dem Verhältnis, in dem Natur und Erkenntnis zueinander stehen. Spinoza formte sich einen ganz ähnlichen Begriff von der Natur wie Montaigne; in ganz ähnlicher Weise drückte er alle Geschöpfe bis zum Menschen hinauf zu wesenlosen „Modi“ dieser „Substanz“ herab; aber die Wahrheit rationaler und intuitiver Erkenntnis ließ er unangetastet, apodiktische Gewißheit kam ihnen zu, die sicherste Erkenntnis war die *scientia naturae sive substantiae sive Dei*; und erklärt wurde der Ewigkeitwert solcher menschlich-modalen Produkte damit, daß in diesen Urteilen sich eben die Stellen offenbaren, an denen der Mensch mit der Substanz verwachsen ist, wo er nicht mehr (in der scholastischen Ausdruckweise des Denkers) rein modale Existenz, sondern substantielle Essenz besitzt.

Mit dem weiteren Ausbau dieses Naturalismus hält sich die Kritik nicht auf. Es sind positiv-dogmatische Partien in literarischer Behandlungsweise, an deren Skizzierung in der Darstellung wir uns genügen lassen. Solche Lebensweisheit kritisiert man nicht. Man eignet sie sich an oder lehnt sie ab, je nachdem sie ein jeder für sein persönliches Leben verwerten kann oder nicht.

13. Von den dogmatischen Äußerungen eines Skeptikers kommen hier nur diejenigen in Betracht, welche entweder Voraussetzungen oder Folgerungen philosophischer Zweifel sind. Der dogmatische Naturalismus war Voraussetzung der Skepsis Montaignes. Gibt es auch dogmatische Anschauungen, die als Folge dieser Skepsis zu bezeichnen sind?

Man möchte meinen, daß dem katholischen Glauben, dem exoterischen Teil der Lehre, diese Rolle zufiele. Ein Satz, welcher später bei Kant fast wörtlich an exponiertester Stelle wiederkehrt, und der sich in den Essais vorfindet, scheint sogar direkt darauf hinzuweisen; es gälte, meint Montaigne, „das Urteilen aufzuheben, um für den Glauben Platz zu bekommen.“¹²⁹⁾

Mit philosophischem Maßstab gemessen ist dennoch der Katholizismus Montaignes keine Folge der Skepsis; er wird nicht systematisch aus ihr abgeleitet, sondern er entwickelt sich in der Seele des Verfassers als ein rein individueller Stimmungsprozeß. Einig teils zu Symbolen verdichtete, teils unverhüllt ausgesprochene Anschauungen des Christentums können ja allerdings grade für den Skeptiker dieser Religion zur Empfehlung dienen; das sind die rein negierenden Parteien, in denen Bibel und Kirche der Vernunft des Menschen Würde und Wert absprechen. So macht denn auch Montaigne für seinen starren Offenbarungsglauben geltend — und es ist das einzige, was er logisch für ihn geltend macht —, daß nach christlicher Lehre der Teufel mit der Verheißung des Wissens dem Menschen im Paradiese genäht sei;¹³⁰⁾ daß Gott den Turmbau zu Babel zunichte werden ließ;¹³¹⁾ daß zahlreiche Sprüche der Schrift die Erkenntnis des Menschen herabsetzen;¹³²⁾ daß die christliche Religion den blinden Gehorsam unter die Obrigkeit empfohlen habe.¹³³⁾ Aber das sind doch alles Einsichten, die der philosophische Skeptizismus dem Sinne nach auch von sich aus entwickelt hatte und die allenfalls für ihn die *conditiones sine quibus non* für die Annahme einer Religion, aber niemals die alleinige Stütze für deren Wahrheit bilden können. Der ganze Apparat von positiven Dogmen über die Wirklichkeit, von positiven Normen über die Werte, mit dem die Kirche arbeitet, und von dem Montaigne auch nicht das kleinste Stück geopfert wissen will, bedarf doch wahrlich irgendwelcher Rechtfertigung für seine Geltung. Montaigne gibt sie nicht, versucht sie nicht zu geben. Damit scheidet dieser Teil seiner Weltanschauung für

unsre Zwecke aus als nicht vorhanden und als keiner weiteren Besprechung bedürftig. Denn einem *sic volo sic jubeo* beugen wir uns nicht; wir hören auch nicht einmal auf seine Stimme.

Daß in der Tat Montaigne der transzendente Dogmatismus nur persönliche Herzenssache, also für uns nicht weiter zu behandeln ist, beweist deutlich die einzige Begründung, die er für ihn gibt; denn diese ist nicht generell-logischer, sondern individuell-psychologischer Natur. Keine Theorie, sondern ein Willensdecret. Er will irgend einen Halt haben für seine Überzeugungen, und da nimmt er den kompaktesten, der sich finden läßt, die Landesreligion, so wie sie die Kirche anbietet. *Autrement je ne me scaurais garder de rouler sans cesse.*¹⁸⁴) Aber was geht es die Philosophie an, ob Montaigne „rouliert“ oder nicht? Also: weil es ihm unbequem ist, nirgends auf der Erde sichere Kenntnisse zu gewinnen, muß die sich als überirdische Erkenntnis ausgebende Religion — Recht haben! Das ist ein Argument, das wir nicht ernst zu nehmen brauchen und ich zweifle stark, ob es Montaigne selber ernst damit gewesen ist. Wer Bescheid weiß, wie blutig der Ernst da aussieht, wo echte partielle Skeptiker wie Pascal die Brücke von menschlicher Unwissenheit zum religiösen Glauben schlagen, dem kann das Montaignesche Zauberkunststück nur wie ein frivoler Scherz vorkommen. Ich wage die Frage nicht zu entscheiden, inwieweit dieser Mann persönlich ehrlicher Katholik gewesen ist. Bei den Menschen der Renaissance, denen die mittelalterliche Gebundenheit an die kirchliche Autorität noch tief im Blute wohnte, muß man bei solch heiklen Fragen historischer Psychologie äußerst vorsichtig sein. Mit einem einfachen Ja oder Nein, wie beides auch bei Montaigne versucht worden, erschöpft man sie nicht. Im persönlichen Innenleben wird er den pantheistischen Naturalismus, der sich mit dem Skeptizismus, wo scharfe Erkenntniskritik fehlt, noch leidlich verträgt, mit dem monotheistischen Christentum durch Herzensdialektik in Übereinstimmung gebracht haben, so gut es eben ging.¹⁸⁵) Sachlich aber hat er von seinem Skeptizismus zum religiösen Glauben keinen Übergang gefunden und auch keinen gesucht. Persönlich vielleicht ein partieller, bleibt er in der Sache doch totaler Skeptiker. Ein Abgrund läßt sich nicht dadurch überschreiten, daß man sagt: auf der andern Seite liegt er hinter mir! Montaigne aber steht, wo

er lehrt und begründet, überall auf der einen Seite des Abgrunds, auf der Seite des totalen Skeptizismus, der sich von einem naturalistischen Hintergrunde abhebt.

Fänden sich in seinen Schriften irgendwelche Argumentationen für die Wahrheit der religiösen Inhalte oder für den „Glauben“ als eine sichere Erkenntnisquelle, oder für die Autorität der Offenbarung, so wäre Montaigne hier falsch klassifiziert worden, und er müßte unter die partiellen Skeptiker (immanente Skeptiker und transzendente Dogmatiker) gerechnet werden.¹⁸⁶⁾ Man wende nicht ein, alle konsequenten Zweifler hätten ihren Anschauungen nur persönliche, individuelle Geltung zuerkannt, bloß diese beanspruche auch Montaigne für seine religiösen Anschauungen. Denn alle konsequenten Zweifler sind auch immer so inkonsequent gewesen, ihre Ansichten mit Hilfe der logischen Normen zu beweisen und selbst die individuelle Einschränkung begründeten sie nicht etwa mit ihrer augenblicklichen „Stimmung“, sondern mit sachlichen Argumenten. Pyrrho wie Montaigne handelten so; der eine in sehr strenger, der andre in sehr laxer Weise, der eine für das Ganze seiner Philosophie, der andre machte für die religiösen Ausläufer seiner Lehre eine Ausnahme.

Kurz: Montaignes Katholizismus ist von ihm nur psychologisch, nicht philosophisch motiviert worden. Eine Psychologie des Skeptizismus hätte ihn zu berücksichtigen, für eine Philosophie des Skeptizismus existiert er nicht.

Drittes Kapitel.

Pierre Charron.

Charron als Nachfolger Montaignes und Vorläuer Pascals.

1. Es ist in der philosophiegeschichtlichen Literatur Brauch geworden, unmittelbar nach Montaigne das Wirken seines treuesten Schülers Pierre Charron zu besprechen. Hier erscheint die gewöhnliche Anordnung auch als die richtige. Charron als Skeptiker ist wirklich vor allem Montaigneaner; und was er hier aus sich selbst schöpft, ist verschwindend gegen das, was er seinem Lehrer verdankt.¹⁾

Als Sohn des Buchhändlers Thibaud Charron 1541 zu Paris geboren,²⁾ studierte Pierre Charron, der Bruder von vierundzwanzig Geschwistern, nach einer gründlichen Vorbildung in seiner Vaterstadt, in Orleans, Bourges und Montpellier Jura, und praktizierte dann einige Jahre als Advokat in Paris. Unbefriedigt von diesem Berufe ging er zur Theologie über und wurde Priester.

Nach kurzer Tätigkeit in Paris hielt er sich von nun ab (1571) hauptsächlich in Südfrankreich auf, in verschiedenen Städten mit dem größten Erfolge predigend. Er wurde Beichtvater der Königin von Navarra, Domherr und Leiter der Stiftsschule in Bordeaux. Um diese Zeit beginnen seine Beziehungen zu Montaigne, dem Maire der Stadt, und er besuchte den warm verehrten Meister, wie wir aus einer Dedikationsnotiz in einem seiner Bücher erfahren, 1586 auf dessen Schlosse. Bei einem Aufenthalt in Angers ergriff er von der Kanzel herab für die Liga Partei in einer flammenden Rede gegen Henri III., deren Inhalt er aber nach seiner Festnahme ziemlich mühelos widerrief.

Innerlich gebrochen und einer mutigen Stellungnahme im Gewoge der Religionsparteien nicht gewachsen, verlangte es ihn nach der klösterlichen Ruhe und nach reiner Beschaulichkeit. Die Verhandlungen, die deswegen mit den Karthäusern und Celestins in Paris gepflogen wurden, zerschlugen sich aber, weil angeblich

das Alter Charrons den Anstrengungen des Mönchtums nicht mehr gewachsen war. Enttäuscht kehrte der so Abgewiesene (1589) nach Bordeaux zurück und nahm den Verkehr mit Montaigne in regerer Weise wieder auf. Dürfen wir dem einzig dafür beizubringenden Zeugnis seines besten Freundes, de La Rochemaillet, Glauben schenken, so hätte Montaigne, der keine männlichen Nachkommen hinterließ, Charron als Erben seines Wappens eingesetzt. Der ansehnliche Geldbetrag, den dieser der Schwester Montaignes, Leonore, testamentarisch vermachte, wäre dann als eine Erwidernng dieser Freundlichkeit anzusehen.

Nun erst beginnt die schriftstellerische Tätigkeit dieses Priesters. 1593 erscheint anonym in Bordeaux sein erstes Werk: *Les trois veritez contre les athées, idolatres, juifs, mahumétans, hérétiques et schismatiques*, dessen bald folgende zweite Ausgabe unter dem Namen des Verfassers herauskommt. Das Buch, welches den Katholizismus gegen die Hugenottenpartei verteidigte, erregte Aufsehen und wurde mit Gegenschriften und Repliken der Angegriffenen beantwortet, auf welche die Dupliken Charrons nicht ausblieben. Von nun an sehen wir diesen erst in Cahors, dann in Condom hauptsächlich mit der Ausarbeitung neuer Schriften, weniger mit der Ausübung des Predigerberufs beschäftigt. In Cahors entstand sein Hauptwerk *de la Sagesse*, das 1601 in Bordeaux im Drucke erschien, nachdem er kurz vorher (1601) eine Predigtensammlung, die in den späteren Auflagen den Titel *discours chrétiens* erhielt, an die Öffentlichkeit gebracht hatte. Den Rest seines Lebens verbrachte er als Domherr zu Condom in einem eigenen behaglichen Hause, wohl nicht ganz so resigniert und abgeklärt, wie seine Schriften es uns glauben machen wollen. In Predigt und Lebenswandel flackerte das alte Feuer immer wieder einmal auf. Als der vollblütige Geistliche in Paris den Druck einer neuen, infolge der abweisenden Kritiken gemilderten Ausgabe seines Hauptwerks, sowie eine vermehrte Auflage der *discours chrétiens* besorgte, erlag er in den Straßen der Hauptstadt ganz plötzlich einem Schlaganfall (1603).

2. Von Charrons Charakter sich ein richtiges Bild zu machen, ist nach den spärlichen Zeugnissen, die wir dafür besitzen, kaum möglich. Aber im allgemeinen können wir sagen, daß auf dem Grunde seiner Seele zwei Naturen miteinander im Kampfe sind, daß er nicht wie Montaigne eine konfliktlose Persönlichkeit

gewesen ist. Der weise Genußmensch wird unaufhörlich von dem leidenschaftlichen Choleriker gestört, selbst noch in den reiferen Jahren, als die äußeren Verhältnisse immer mehr auf das Muster Montaignes hin zugeschnitten wurden. Und der Kampf der beiden Seelen war das Beste an diesem Manne. Flach in der Leidenschaft, und flach in der Weisheit, nährte er durch die Reibung beider in sich einen Funken, der im Leben und in den Werken manchmal an die Glut des Pascalschen Erlösungsbedürfnisses gemahnt. Aber nur selten und nur aus der Ferne. Seine Religiosität ist innerlicher als diejenige Montaignes, aber auch unaufrichtiger, pathetischer, aber auch künstlicher. Die „stets lächelnde und heitere Miene und die joviale Stimmung“, die in dem roten Gesicht mit der großen Stirn, etwas plumpen Nase und den himmelblauen Augen zu lesen war,⁹⁾ mag der Besitz späterer Jahre und die vielleicht zur zweiten Natur gewordene Maske gewesen sein, die ernstere Erfahrungen verhüllte.

3. Aus Charrons Schriften kommt für unsere Zwecke nur das Hauptwerk: *de la Sagesse* näher in Betracht. Die übrigen Bücher, die er schrieb, obwohl er ihren Inhalt in seiner Weise mit der Skepsis zu verbinden suchte, bieten in der Hauptsache rein theologischen, nicht philosophischen Stoff und sind bloß insofern heranzuziehen, als sie an einigen Stellen schüchtern die Brücke zwischen philosophischer Skepsis und theologischer Dogmatik zu schlagen wagen.

Wer nur die skeptischen Anschauungen dieses Mannes skizziert, darf übrigens nicht vergessen, daß er damit dessen Werk in eine unnatürliche und unvorteilhafte Beleuchtung rückt. Montaigne so gut wie Charron sind nicht in erster Linie, sondern nur nebenbei Skeptiker gewesen; ihr Wert und ihre Bedeutung liegen auf Gebieten, die noch diesseits von erkenntnistheoretischen Prinzipienfragen stehen. Ihr Skeptizismus gleicht dem Nebel, der um die Dämmerungszeit aus feuchten Wiesen steigt. Untersucht man nur den Nebel und allenfalls dessen Zusammenhang mit dem Boden, so gewinnt man kein Bild von den bunten duftenden Blumen, die der Rasen trägt. Ihren Glanz und ihre Pracht entfalten sie am Tage und in der Sonne. Durch eine glückliche Inkonsequenz haben sich beide Männer nur gelegentlich in diesen Nebelschleier gehüllt, oft genug Welt und Leben frei und hell angeschaut. Und grade dann hatten sie ihre glücklichsten Einfälle. Sie leisteten

ihr Bestes nicht durch ihren, sondern trotz ihres Skeptizismus. Dessen eingedenk sind wir uns bewußt, daß die Aufgabe uns zwingt, diesen Männern im ganzen Unrecht zu tun, um sie im einzelnen zu ergründen.

4. Durchforscht man Charrons Schrift von der Weisheit nach Bestandteilen einer skeptischen Philosophie, so liefern ihre drei Bücher verschieden reiche Beiträge. Starke Ausbeute wirft eigentlich nur ab das erste Buch, schwächere das zweite, verschwindend geringe das dritte Buch.

Die Erklärung der Weisheit, nach der das ganze Werk sich gliedert, macht diesen Befund sofort verständlich.⁴⁾ Die Weisheit nämlich ist teils theoretisch, teils praktisch. Als theoretische Einsicht besteht sie in der Selbsterkenntnis des Menschen, als praktische Betätigung: in der Form des Wollens und Handelns gemäß dieser Einsicht; „sie umfaßt ebensogut den Willen wie den Verstand, wirklich den ganzen Menschen, von innen und außen, als Einzelnen und in Gesellschaft, als Erkennenden und Handelnden.“⁵⁾ Nun hat es das erste Buch mit der Erkenntnis, das zweite und dritte mit der Gesinnung und dem Handeln des Weisen zu tun. Aus dieser Verteilung der Aufgaben begreift sich, warum die Hauptmasse der philosophischen, d. h. doch schließlich der erkenntnistheoretischen Skepsis im ersten Buche zu finden ist.

Es stellt sich sein Thema mit folgenden Worten: „Nun müssen wir in diesem ersten Buche ernsthaft versuchen, den Menschen kennen zu lernen; den Menschen in jedem Sinne, ihn unter allen Gesichtspunkten betrachtend, ihm den Puls fühlend, ihm bis ins Mark dringend, mit Leuchte und Sonde bewaffnet, alle Löcher, Ecken, Schlupfwinkel, Falten, Verstecke, Geheimnisse durchstöbernd und ausspürend, und das nicht ohne Grund: denn er ist das geriebenste und verstellteste, das versteckteste und geschminkteste von allen Geschöpfen, und fast nicht zu erkennen.“⁶⁾ Dies Vorhaben wird in fünf „Betrachtungen“ ausgeführt, deren erste es zu tun hat mit dem Menschen im ganzen, die zweite mit dem Verhältnis des Menschen zu den Tieren, die dritte mit den einzelnen Teilen des Menschen, die vierte mit dem menschlichen Leben, die fünfte mit den Verschiedenheiten der Menschen. Das zweite Buch bringt die Anwendungen der im vorhergehenden gewonnenen Einsicht. Da diese dem Menschen seine Stellung als bescheidenes und in nichts bevorzugtes Glied an der unendlichen

Naturkette anweist, so wird die Grundgesinnung des Weisen in der stillen Unterordnung unter die natürlichen Gesetze, in der stillen Einordnung in den allgemeinen Naturlauf zu bestehen haben; in der Befreiung von Hemmnissen, die solcher Gesinnung schaden, in der Befolgung von allem, was sie fördert und hebt. Das dritte Buch entwickelt die Regeln der praktischen Lebensweisheit im einzelnen, an der Hand der vier Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Enthaltbarkeit (in dieser Reihenfolge) — und führt mehr oder weniger ausführlich seine speziellen Vorschriften auf das im zweiten Buche gepredigte „natürliche Verhalten“ zurück.

Überall befassen die einzelnen Abschnitte wieder zahlreiche Unterabteilungen, die nach den üblichen Schuldissenpositionen in allgemeines, besonderes, äußeres, inneres usw. zerfallen. Aber nur scheinbar tragen diese Gliederungen einen systematischen Charakter, in Wahrheit sind sie pedantisch, unlogisch und willkürlich.⁷⁾ Die Einteilungssucht Charrons arbeitet mit den Begriffen der populären Psychologie, die, nicht aus logischen Motiven gebildet, logischer Klassifikationen spotten und, in solche hineingezwängt, durch ihre im gewöhnlichen Leben belanglosen Äquivokationen nur verwirren, statt zu klären. Freilich ist der Stoff, der auch ihn beschäftigt, das volle Menschenleben, zu dessen streng wissenschaftlicher Behandlung in eindeutigen Begriffen seine Zeit nicht reif war und wohl keine Zeit je reif sein wird. Aber diesen Nachteil mildert man nicht, sondern man verstärkt ihn, wenn solch ein Stoff in eine Form gegossen wird, welche die Eindeutigkeit des Inhalts nur vorspiegeln, aber nicht bewirken kann. Die starre Schematisierung ist daher oberflächlich und weit unfruchtbarer als Montaignes essayistische Behandlungsweise. Diese regt überall das Spiel ergänzender Assoziationen an, die hier etwas abziehen, dort etwas hinzufügen; Charron legt die gerade für seinen Stoff so unentbehrliche Assoziationstätigkeit seines Lesers künstlich lahm. Wenn Montaigne zu viel Spielraum gibt, Charron gibt zu wenig.

5. Der Skeptizismus Charrons nährt sich aus den nämlichen Wurzeln, die uns schon bei Montaigne begegnet waren. Natürlich werden sie nirgends scharf gegeneinander abgegrenzt, sondern je nach Bedarf bald diese, bald jene, bald alle in enger Verschlingung hervorgekehrt. Und ebenso ist es für die ganze Art des Mannes bezeichnend, daß intellektuelle und alle möglichen (und unmög-

lichen) andern Wertdefekte des Menschen durcheinander und als gleich wichtige Stützen des Skeptizismus behandelt werden.⁸⁾

Unter einem einheitlichen Gesichtspunkt lassen sich all die Beweisstücke zusammenfassen, die aus den zahllosen Kreuzungen und Hemmungen der Erkenntnisprozesse im wirklichen Leben den philosophischen Zweifel herleiten, ob die Wahrheit dem Menschen erreichbar sei. Daß äußere Umstände und innere Zustände, daß die Autorität der öffentlichen Meinung, die Kraft der Leidenschaften, daß die ganze Fülle der von Montaigne aufgedeckten, von Charron noch vermehrten Lebens- und Weltverhältnisse die Erforschung der Wahrheit erschweren, irrtümliche Urteile erzeugen, wird zugunsten eines grundsätzlichen und allgemeinen Zweifels ausgeführt. Denn ausdrücklich erklärt Charron: nicht *l'homme en individu*, sondern *l'homme en général* sei Objekt seiner Untersuchung.⁹⁾ Damit erhebt er den Anspruch, den philosophischen Skeptizismus zu vertreten. Diese vitalen Umstände, welche die „Erbärmlichkeit“ des Menschen beleuchten sollen, der Anzahl nach die stärksten, sind dem logischen Gewicht nach die schwächsten. Was wir aus ihnen lernen können, ist immer nur dies: im Tumult des Lebens kann das Subjekt nicht erkennen (d. h. wahre Urteile fällen), und der Tumult des Lebens ist nicht erkennbar (in wahren Urteilen darzustellen). Wer erkennt, muß seine Lebenslage in bestimmter Weise einschränken, Sinne und Verstand, Gefühl und Willen auf ein Ziel konzentrieren. Und was erkannt wird, sind nur Elemente des Lebens und Gesetzmäßigkeiten, die es beherrschen. Wer darüber hinaus folgert: daß auch bei wissenschaftlicher Geisteshaltung wissenschaftliche Objekte nicht erkannt werden können, verfehlt sein Ziel.

6. Die Beweiskette, welche nicht ausschließlich von psychologischen, sondern von logischen Hemmungen des Erkennens handelt, fügt auch keinen neuen Ring zu dem, was uns schon bekannt ist, hinzu. Die zwei Wege, zur Wahrheit zu gelangen, sind Denken und Erfahrung, *raison* und *expérience*. Aber beide führen nur zu schwankenden Ergebnissen; die Erfahrung aber, so meint Charron, einem rationalistischen Grundzug seines Wesens folgend, der ihn von Montaigne trennt, ist noch weit unzuverlässiger als das Denken.¹⁰⁾ Organ des Denkens ist die Vernunft, Organ der Erfahrung sind die Sinne. Die Sinne¹¹⁾ widersprechen einander und der Vernunft; die Vernunft sich selbst und den Sinnen.¹²⁾

Natürlich entstehen auch bei Charron diese Behauptungen aus extrem-realistischen Vorurteilen bei der sensualen, aus dem Übersehen der zum Denken erforderlichen Bedingungen bei der rationalen Skepsis.

Wer mit naiv-dogmatischer Willkür annimmt, an dem Speichel an sich klebe ein für allemal die Eigenschaft, Tod oder Heilung, Schaden oder Nutzen zu bringen, und diese Eigenschaft spiegele sich in unsrer sinnlichen Auffassung wider, der wird allerdings zu skeptischen Konsequenzen gedrängt, wenn er den Speichel bald diese, bald jene Wirkung ausüben sieht.¹³⁾ Den extremen Realismus positiver Färbung läßt Charron daher fallen (die sinnliche Wahrnehmung ein getreues Bewußtseins-Spiegelbild der vom Bewußtsein unabhängigen Dinge): „das Wesen der Dinge dringt nicht in uns ein, noch wohnt es in uns aus eigener Kraft und Macht“; ¹⁴⁾ aber statt den extremen Realismus und Passivismus zugunsten eines Idealismus und Aktivismus zu überwinden, läßt er den Sinnen die alte Aufgabe, und verzweifelt nur an deren Lösung. Der Realismus bleibt ebenso extrem, erhält aber die negative Wendung: die sinnliche Wahrnehmung in allen Bestandteilen zwar immer noch ein Spiegelbild, aber ein ungetreues und verzerrtes, der realen Dinge.¹⁵⁾ Daß mit dem Opfer der durch nichts gerechtfertigten Spiegelhypothese auch aller Sinnentzug in nichts zerfließt,¹⁶⁾ liegt außerhalb des Gesichtskreises der Renaissanceskepsis.

So wenig wie die Sinne verschiedene „Aussagen“ über das gleiche Ding machen, sondern nur den Stoff zu logischer, von allen Menschen in gleicher Weise zu vollziehender Ausdeutung liefern, so wenig widerspricht die Vernunft in Sachen der Wahrheit sich selbst. Es ist weder Charron noch sonst jemand gelungen, zwei einander widersprechende Sätze namhaft zu machen, die demselben Subjekt oder verschiedenen Subjekten im Zustande der Besonnenheit Evidenz abnötigen. Zustimmung zu einander widersprechenden Sätzen findet nur dort statt, wo der Einklang der betreffenden Sätze mit Erfahrung und Denken nicht geprüft werden, also Wahrheit und Falschheit gar nicht beurteilt werden konnten. Charron hat ganz recht, wenn er für die Wahrheit subjektive und objektive Allgemeingültigkeit fordert (*la vérité une et uniforme, embrassée de tout le monde*);¹⁷⁾ aber er hat unrecht, zu bestreiten, daß diese Bedingungen idealiter erfüllbar seien, weil sie realiter selten erfüllt werden.

Ebenso ist nur dann ein Widerspruch zwischen Sinnlichkeit und Vernunft herzuleiten, wenn man aus Mangel an erkenntnis-kritischer Aufklärung den sinnlichen Daten schon bestimmte Vernunfturteile unterschiebt.

Auch der Widerspruch in den Ansichten und Meinungen, der *τρόπος ἐκ διαφωνίας*, der natürlich auch bei Charron eine große Rolle spielt,¹⁸⁾ zeigt uns nur die Schwierigkeit, aber nicht die Unmöglichkeit, zur Wahrheit zu gelangen. Das *général consentement du monde*, das Charron als das sicherste Wahrheitskriterium anspricht (in Wirklichkeit ist es nur ein sekundäres und abgeleitetes!), läßt uns nur dann im Stich, wenn wir uns des Unterschiedes zwischen tatsächlicher und notwendiger Zustimmung, oder der Zustimmung beim Fehlen und beim Vorhandensein der zum Erkennen nötigen psychischen Seelenhaltung nicht bewußt bleiben.

Daß unter diesen Stützen des Skeptizismus auch die angeblichen Widersprüche zwischen tierischer und menschlicher Erkenntnis nicht fehlen werden, ist bei einem Montaigneschüler selbstverständlich.¹⁹⁾

7. Die metaphysische Sanktion der Charronschen Skepsis ist wiederum die naturalistische Grundansicht, die in allen drei Büchern des Werks gleichmäßig stark hindurchbricht und die menschliche Erkenntnis als vergängliches Naturprodukt auf die niederste Wertstufe herabdrückt. „Aus all diesen Auseinandersetzungen ziehen wir mühelos folgende Schlüsse: daß dieser große Körper, von uns Welt genannt, nicht das ist, was wir denken und glauben; daß er weder als Ganzes noch im einzelnen jemals derselbe bleibt; sich vielmehr in beständiger Ebbe und Flut befindet; daß nichts zu einer Zeit und an einem Ort gesagt, aufrechterhalten, geglaubt wird, das nicht ebenso anderswo ebenfalls gesagt, aufrechterhalten, geglaubt, aber auch bekämpft, widerlegt, verurteilt wird, da der menschliche Geist zu allem fähig ist, und sich stets durch die Welt bewegt, bald als derselbe, bald als ein anderer; daß alle Dinge in diesen Lauf und Umschwung der Natur verwoben und einbezogen sind; dem Entstehen der Veränderung, dem Tode, dem Wechsel der Zeiten, Orte, des Klimas, der Himmelsstriche, der Atmosphären, der Länder unterworfen. Und aus diesen Schlußfolgerungen lernen wir: an nichts uns zu binden, auf nichts zu schwören, nichts zu bewundern, sich um nichts aufzuregen, sondern, was auch geschehe, ob man schreit und tobt, sich zu dem Gesichts-

punkt zu entschließen, daß es der Lauf der Welt, daß es die Natur ist, die ihr Spiel treibt“.²⁰⁾

Und diese Bewertung erstreckt sich über sämtliche Gebiete, die jemals menschliche Erkenntnis für sich in Anspruch nahm. Immanentes wie transzendentes Wissen, beides bleibt dem Menschen verschlossen. Insofern ist auch die Skepsis Charrons eine totale. Über die Unsterblichkeit der Seele, über die in den religiösen Dogmen niedergelegten Ansichten ist so wenig sicheres Wissen zu gewinnen, wie im Gebiet der sinnlichen Erfahrungswelt.²¹⁾ „Die Wahrheit ist kein Ding, das sich vom Menscheng Geist fassen und handhaben oder gar von ihm besitzen läßt . . .; geschieht es, daß er irgendeine Wahrheit in seine Hände bekommt, so ist es Zufall; er würde sie nicht zu halten, zu besitzen, noch von der Lüge zu unterscheiden verstehen.“²²⁾

Die Natur ist die liebende Mutter, in deren Schoß sich der eigentliche Platz des Menschen befindet. Ihr Wesen wird von Charron so wenig bestimmt wie von Montaigne. Sie wird gepriesen, nicht beschrieben, verehrt, aber nicht erklärt; sie ist Stimmung, nicht Begriff. Bald wird sie durch Gott, bald durch die Vernunft ersetzt: *agir selon Dieu — selon nature — selon raison.*²³⁾ Aber überall erscheint sie als die *reigle fondamentale et suffisante à tout*²⁴⁾, als die Spenderin alles Guten, Schönen und Wahren,²⁵⁾ als majestätische Herrlichkeit, zu deren zahllosen Reichen auch unsre kleine Welt gehört.²⁶⁾

8. Doch bald schlägt der Naturalismus, nachdem er die Skepsis begründet, in blühenden Dogmatismus um. In der liebevollen Hingabe an die Natur besteht die wahre Weisheit. Ihr theoretischer Teil ist die Einsicht, die aus der intellektuellen Hingabe an dasjenige Stück Natur besteht, das uns am nächsten liegt, das wir selber sind; ihr theoretischer Teil ist die Selbsterkenntnis.²⁷⁾ Diese entdeckt die ganze Erbärmlichkeit unsrer, und da die Ähnlichkeit der andern mit uns selbst in die Augen springt, der Menschlichkeit überhaupt. Bei der Zergliederung der menschlichen Natur gibt der skeptisch-dogmatische Priester eine Gefühls- und Affektenpsychologie, die wesentliche Gedanken des Spinoza und Hobbes vorwegnimmt, und die zum besten gehört, was um die damalige Zeit über diesen Gegenstand geschrieben wurde.²⁸⁾

Der praktische Teil der Weisheit zieht die Folgerung: *Bien vivre est consentir à nature.*²⁹⁾ Gut und natürlich,

schlecht und unnatürlich sind Wechselbegriffe.³⁰⁾ Die weise Lebenshaltung, die wahre *preud'hommie* folgt der Allmacht, dem Weltgesetz, Gott. Und so haben wir alle Glieder der großen Grundgleichung zusammen, in die sich die Summe der Stoischen und der Spinozischen Philosophie und zugleich die Summe eines rationalistisch-deistischen Naturalismus überhaupt erschöpft: *agir selon soi = selon nature = selon Dieu = selon raison.*³¹⁾ Aber die innere Begründung dieser Gleichung, die Zurückführung ihrer einzelnen Glieder aufeinander wird nirgends versucht.

Daß die Hingabe an die Natur bei einem Menschen eine aufrichtige und innerliche sei, welche die Gewähr der Stärke und Dauer in sich selber trägt, verbürgt niemals dessen Handlungsweise, sondern allein dessen Gesinnung. Und so verlegt Charron in beredten Worten den sittlichen Wert des Menschen in die Willensrichtung, nicht in die Werke, in die Moralität, nicht in die Legalität.³²⁾ Wie er hierin Andeutungen Montaignes folgt, so auch³³⁾ in der Aufstellung der Grundarten dieser Gesinnung, deren Rangordnung noch jetzt zu den großen Streitfragen der Ethik gehört. Zwei Arten von *preud'hommie* sind möglich: eine angeborene, die dem Besitzer leicht fällt und von selbst der Allnatur gehorcht, und eine erworbene, die schwer fällt und im Kampf mit den Neigungen sich durchsetzt. Jene heißt Güte, diese Tugend. In ihrer Vereinigung, nämlich wenn die strengen Grundsätze der Tugend zum selbstverständlichen Besitz einer guten Naturanlage geworden sind, besteht die Vollkommenheit. Es sind die drei Stufen einer vorethisch-ästhetischen, einer ethischen und einer überethisch-ästhetischen Willenskultur, über deren Rangordnung später Kant und Schiller jene berühmte Zwiesprache in ihren Schriften hielten. Charron entscheidet mit Schiller gegen Kant: über den moralischen Rigorismus, der nur der im Kampf sich bewährenden Tugend Wert zuspricht, siegt der ästhetische Naturalismus. „Gewiß ist in derartigen Dingen das Natürliche mehr wert als das Erworbene; sicherlich ist es weit edler, vortrefflicher und göttlicher (letzteres Epitheton hätte auch Kant zugegeben, der Gott einen heiligen Willen, d. h. eine sittliche Natur zuspricht) durch die Natur als durch Kunst, mühelos, gleichmäßig, einheitlich als mühsam, ungleichmäßig, in Zweifel und Gefahr zu handeln.“³⁴⁾

Da nun Gott der Leiter und Lenker der Natur ist, so gipfelt

auch die *preud'homme* in Frömmigkeit und Gottesverehrung. Aber sie ruht nicht auf ihr. Die Religion erwächst, so heißt es echt Kantisch, aus der Moral, nicht die Moral aus der Religion.⁸⁵⁾

Was im einzelnen „natürlich“ ist, worin sich also die Gesinnung praktischer Weisheit betätigt, hat Charron nicht philosophisch untersucht. Die einzelnen und einzelsten Lebensregeln für den Verkehr mit der Welt, die Betreibung von Geschäften usw. hat er nur selten auf das oberste Prinzip des natürlichen Verhaltens bewußt zurückgeführt. Selbst der Rat, sich den Gewohnheiten und Gesetzen des Landes zu fügen,⁸⁶⁾ wird nicht weiter abgeleitet; doch ist ersichtlich, daß dieser Konservatismus nicht in dem phänomenologischen Prinzip verankert ist (*ἔθνη — φαινόμενα = ἀβουλήτως πάθη*), sondern in der naturalistischen Metaphysik, die in jedem eigenmächtigen Handeln des Individuums eine Auflehnung gegen den Naturlauf erblickt. Doch ist Charron die Möglichkeit nicht entgangen, daß die Bestimmungen der Landesgesetze mit den Gesetzen der Allnatur in Widerspruch geraten können, und der Konflikt zwischen der „ersten Pflicht“ der Natur, und der zweiten, den Gesetzen zu gehorchen, wird, etwas sophistisch, dahin entschieden: daß wir mit der Gesinnung der ersteren, mit den Taten der zweiten nachzukommen haben.⁸⁷⁾

Was sonst noch natürlich, was unnatürlich ist, wird nur oberflächlich und in widersprechendem Schwanken zwischen Epikureismus und Stoizismus als solches erwiesen: bald wird die Sinnlichkeit, bald die Vernunft, bald der Ernst, bald die Heiterkeit, bald Instinkt, bald bewußter Wille als das natürliche Verhalten erklärt.

9. Die im naturalistischen Renaissancebekenntnis wurzelnden dogmatischen Parteien werden auch bei Charron ergänzt und vermehrt durch den „Glauben“ an die Wahrheit der christlichen Offenbarungslehre. Der theologische Scientismus wird verworfen, der religiöse Fideismus wird anerkannt. Glaube bedeutet hier immer: Fürwahrhalten auf Grund übernatürlicher Offenbarung. „*Il n'y a point de principes aux hommes, si la divinité ne leur a revelé: tout le reste n'est que songe et fumée.*“⁸⁸⁾ Durch das verschwommene Ineinandergleiten von Gott und Natur wird Charron sich die Zweizahl der dogmatischen Quellen, aus denen er schöpfte, wohl gar nicht zum Bewußtsein gebracht haben. Ich glaube daher auch nicht, daß er die Wahrheit jeder positiven Religion, auch der christlichen, bezweifelt und nur die „natürliche“

Religion anerkannt habe, wie manche behaupten.³⁹⁾ Im persönlichen Innenleben wird auch in ihm die unreine Mischung gewaltet haben, die richtig zu beschreiben nur der delikaten Feder eines feinsinnigen Kulturpsychologen gelingen könnte. Übrigens spielt die Erkenntnisart durch Offenbarung in dem Werk „Von der Weisheit“ eine weit geringere Rolle als in Montaignes Essais, und gar von einer Begründung ihrer Gültigkeit findet sich nirgends eine Spur.

Hier setzt die Arbeit seiner rein theologischen Schriften ein, die zwar zeitlich zum Teil der Sagesse vorangehen, sachlich doch dieser erst folgen; denn der „Glaube“ krönt ja auch hier eigentlich die Skepsis. Und wenn man die Werke in jener sachlichen Reihenfolge liest, so wird einem der Widerspruch, der natürlich auch dann noch vom philosophischen Gesichtspunkt nicht stark genug gerügt werden muß, psychologisch nicht mehr ganz so rätselhaft vorkommen wie den meisten ihrer Kritiker. Allerdings erklärt er sich nicht etwa durch den philosophischen Entwicklungsgang des Philosophen, der von religiös-dogmatischen Anfängen zu einem irreligiös-skeptischen Ende führte; sondern der Standpunkt Charrons bleibt seit seiner literarischen Tätigkeit im wesentlichen der gleiche. Und die theologischen Schriften rahmen ja auch das mittlere philosophische Werk zeitlich ein. In Übereinstimmung damit lesen wir in der frühesten Schrift von den *trois vérités* bereits die Sätze: „Es scheint, daß es zur Einführung und Befestigung des Christentums bei einem ungläubigen und unfrohen Volke ein sehr schönes Verfahren wäre, mit diesen Behauptungen und Überzeugungen zu beginnen: Daß alles weltliche Wissen nur eitel und trügerisch ist; daß die Welt nur ein Kampf ist, zerrissen und verhäßlicht von phantastischen Meinungen, die in ihrem eigenen Hirne ausgeheckt sind; daß Gott allerdings den Menschen zur Kenntnis der Wahrheit geschaffen hat, aber daß er sie nicht aus sich selbst noch durch irgend ein menschliches Mittel zu erkennen vermag, und daß Gott selbst, in dessen Busen sie thronen und der die Begierde nach ihr in den Menschen gelegt hat, sie offenbart, wie er es tat. Hat man diesen Punkt scharf hervorgekehrt, und die Menschen zu Akademikern und Pyrrhonikern gemacht, dann muß man die Grundsätze des Christentums als vom Himmel gesandt verkünden . . .“⁴⁰⁾

10. Die Beziehungen zwischen den skeptischen und dogmatischen Parteien des Charronschen Hauptwerks treten deutlich in

jener fast monumentalen Gegenüberstellung zwischen scientia und sapientia zutage, der das 14. Kapitel des dritten Buches zum größten Teil gewidmet ist. Voller Zweifel gegenüber der Wissenschaft, voller Zuversicht gegenüber der Weisheit verteilt Charron nicht nur die intellektuellen, sondern auch die biologischen, moralischen, ästhetischen Werte im gleichen Sinne auf die beiden Seiten: falsch, schädlich, schlecht und häßlich ist die Wissenschaft; wahr, nützlich, gut und schön ist die Weisheit.

Es ist interessant zu sehen, wie naiv seine Vorstellung von den Aufgaben und Ergebnissen der Wissenschaft gewesen ist. „Wissenschaft“ — so lautet Charrons Definition — „ist ein großer Haufen und Vorrat von fremdem Gut; sie ist eine sorgsame Sammlung dessen, was man gesehen, sagen gehört und in Büchern gelesen hat; d. h. schöner Aussprüche und Taten großer Leute, die es in jedem Volke gegeben hat. Nun, der Hüter und Speicher, der diesen großen Vorrat enthält und bewahrt, das Futteral der Wissenschaft und der erworbenen Güter ist das Gedächtnis. Wer ein gutes Gedächtnis besitzt, in dessen Belieben steht es ganz und gar, gelehrt zu sein, denn er besitzt die Mittel dazu.“⁴¹⁾ Bei solcher Auffassung der Wissenschaft als einer gedächtnismäßigen Aufspeicherung ungeordneten Stoffes nimmt es nicht wunder, daß nun Schlag auf Schlag die Vorteile der Weisheit, die Nachteile der Wissenschaft uns vorgeführt werden: die Wissenschaft ist dem Leben nicht nützlich, dient nicht den *choses naturelles*, nicht der *preud'homme*, nicht der Linderung der Übel, schmückt sich mit fremden Federn, ist eitel, arrogant und dabei doch nur Geschwätz — Weisheit, als die durch Selbsterkenntnis gewonnene Einsicht von der Erbärmlichkeit des Menschen und seines Verstandes, gibt sich dem Leben und der Natur hin, fördert die Moral, ruht auf eigenem Grunde, ist bescheiden, einfach und dabei tätig. Weisheit ohne Wissenschaft ist etwas sehr Großes, Wissenschaft ohne Weisheit etwas sehr Geringes.

Aber wie all diese Renaissancedenker ahnungsvoll über sich hinausweisen, so sieht auch Charron die Morgenröte einer neuen Wissenschaft heraufleuchten, vor deren Strahlen sein eigener Skeptizismus allerdings erleichen müßte: Statt der in ödem scholastischem Formelkram und Autoritätsglauben erstarrten Pseudogelehrsamkeit eine Wissenschaft, die, wie die Bienen aus den Blumen, nur das Wertvolle und Verwendbare den Büchern entnimmt, es

sich einverleibt und zum eigenen Wesensbestandteil macht (*incorporer et transsubstantier* — lauten die schönen Ausdrücke dafür); ihren Stoff nicht zur Gedächtnisvermehrung, sondern zur Erkenntnisbereicherung und Willensregelung verwendet. Als die bevorzugten Arbeitsgebiete dieser künftigen Wissenschaft werden — jedenfalls im Gegensatz zur Theologie — die Natur- und Geisteswissenschaften empfohlen.⁴²⁾ Daß freilich zu der rechten Aneignung fremden Wissens vor allem die eigene Forschung hinzukommen muß, um wahre Wissenschaft zu erzeugen, und daß all diese Bedingungen sich bereits zu Lebzeiten des Verfassers zu erfüllen begannen, davon wußte dieser noch nichts. Und so blieb es bei vorübergehenden Hoffnungen und Ahnungen.

Das Kupfer, welches den Inhalt des Hauptwerks allegorisch zusammenfaßt und von Charron selbst entworfen ist, bringt den Gegensatz von Weisheit und Wissenschaft zu sinnfälligem Ausdruck: die Weisheit, ein schönes, nacktes Weib, *en son simple naturel, quasi puram naturam sequitur*, im Spiegel sich selbst erblickend, umflattert von einem Band mit den Inschriften: *paix et peu — je ne scay*; zu ihren Füßen, angekettet an ihren Altar, ihre Feindinnen, die Leidenschaft, die öffentliche Meinung, der Aberglaube, — die Wissenschaft: *vertu artificielle, acquise, pedantesque, qui lit en un livre, où y a écrit oui, non*.

II. Bisher haben wir im wesentlichen Montaignes Gedanken in neuen Formen vernommen.⁴³⁾ Was aber Charron eigentümlich ist und wodurch er den Skeptizismus Pascals vorwegnimmt, ohne ihn doch selbst in dessen Sinne auszunutzen, das ist die Anwendung der skeptischen Isosthenie (nicht nur auf die Produkte des Erkennens, auf die Urteile des Menschen über beliebige Gegenstände, sondern) auf die Urteile über den Menschen und dessen Erkenntnisfunktionen. Die Doppelheit des Menschen in jeder Beziehung, die Antithetik seines Wesens, der Widerspruch seines Charakters — diese von Montaigne kaum im Keime angedeuteten, bei Pascal zu höchster Bedeutung erhobenen Züge finden sich hier vorgebildet. Alle Dinge sind mit ihrem Gegenteil vermischt und vermengt, heißt es gelegentlich.⁴⁴⁾ Und speziell vom Menschen: Der Mensch ist das am schwersten zu erkennende Geschöpf, denn es ist das zweideutigste und widerspruchsvollste;⁴⁵⁾ der Mensch besteht wie ein Wundertier aus manchen ganz entgegengesetzten und feindlichen Elementen.⁴⁶⁾ Könnte diese Sätze nicht Pascal

geschrieben haben? Und auch in der Durchführung das gleiche Gemenge von intellektuellen und andern Wertwidersprüchen in der menschlichen Natur wie bei dem Genie von Port-Royal: in der Begattung Wollust und Schmerz; ⁴⁷⁾ das Mienenspiel des Lachens und Weinens an die gleichen Muskeln gebunden; ⁴⁷⁾ der Mensch stark in seinem Begehren und schwach im Erreichen; ⁴⁸⁾ die Sprache etwas sehr Gutes und sehr Schlechtes ⁴⁹⁾ usw. (Diese Antithetik führt Charron gelegentlich zu einer Schilderung des Menschenlebens, die in Färbung und Begründung ganz merkwürdig an den Pessimismus Schopenhauers gemahnt.) ⁵⁰⁾ So ist es gleichfalls ein von Pascal aufgenommenes Aperçu, daß der Mensch, nur dem Mittelmaß zugänglich, die Extreme nicht zu meistern vermöge. Uns interessiert besonders die Anwendung auf die Erkenntnis: auch der Geist und die Sinne des Menschen sind nur mittlerer Dinge fähig ⁵¹⁾ (die „Schwelle“ in der modernen Psychologie). Steigerung einer geistigen Fähigkeit hat das Sinken einer andern zur Folge: gutes Gedächtnis — mangelnde Denkkraft; starke Denkkraft — schwache Phantasie. ⁵²⁾ Im antithetischen Verfahren werden „Vorteile und Nachteile“ des Geistes geschildert. ⁵³⁾ So strebt der Mensch notwendig nach Wahrheit, aber er erreicht sie nicht.

Manchmal dämmert sogar die Nutzenanwendung auf, die Pascal bald von dieser Doppelheit des Menschen machen sollte: das Fleisch der tierische Teil, der Geist das Ebenbild der Gottheit, die Seele in der Mitte. ⁵⁴⁾ Gelegentlich läßt sich ein ernsterer Versuch zu einer Verbindung von transzendtem Dogmatismus und immanentem Skeptizismus nicht verkennen: „Die Religion besteht in der Erkenntnis Gottes und seiner selbst; ihr Amt ist, Gott aufs höchste mit allen Kräften zu erheben und den Menschen aufs tiefste zu erniedrigen, ihn, als sei er verloren, niederzuschlagen, und ihm dann die Mittel zu liefern, sich zu erheben, ihn sein Elend und seine Nichtigkeit fühlen zu lassen, auf daß er in Gott seine Zuversicht und sein Alles setze.“ ⁵⁵⁾

Wir sehen: Charron birgt nicht nur in seinem Leben, sondern auch in seinen Lehren Züge, die an Pascal gemahnen. ⁵⁶⁾

12. Es ist überflüssig, seine Skepsis noch zu kritisieren. Was er über die Antike oder über Montaigne hinaus geleistet, liegt außerhalb der Skepsis oder ist, wie die Duplizitätstheorie, nicht skeptisch verwertet worden. Im ganzen betrachtet, ist auch seine Form des Skeptizismus wesentlich naturalistischer Skeptizismus und teilt damit die Mängel und Inkonsequenzen dieser Gattung.

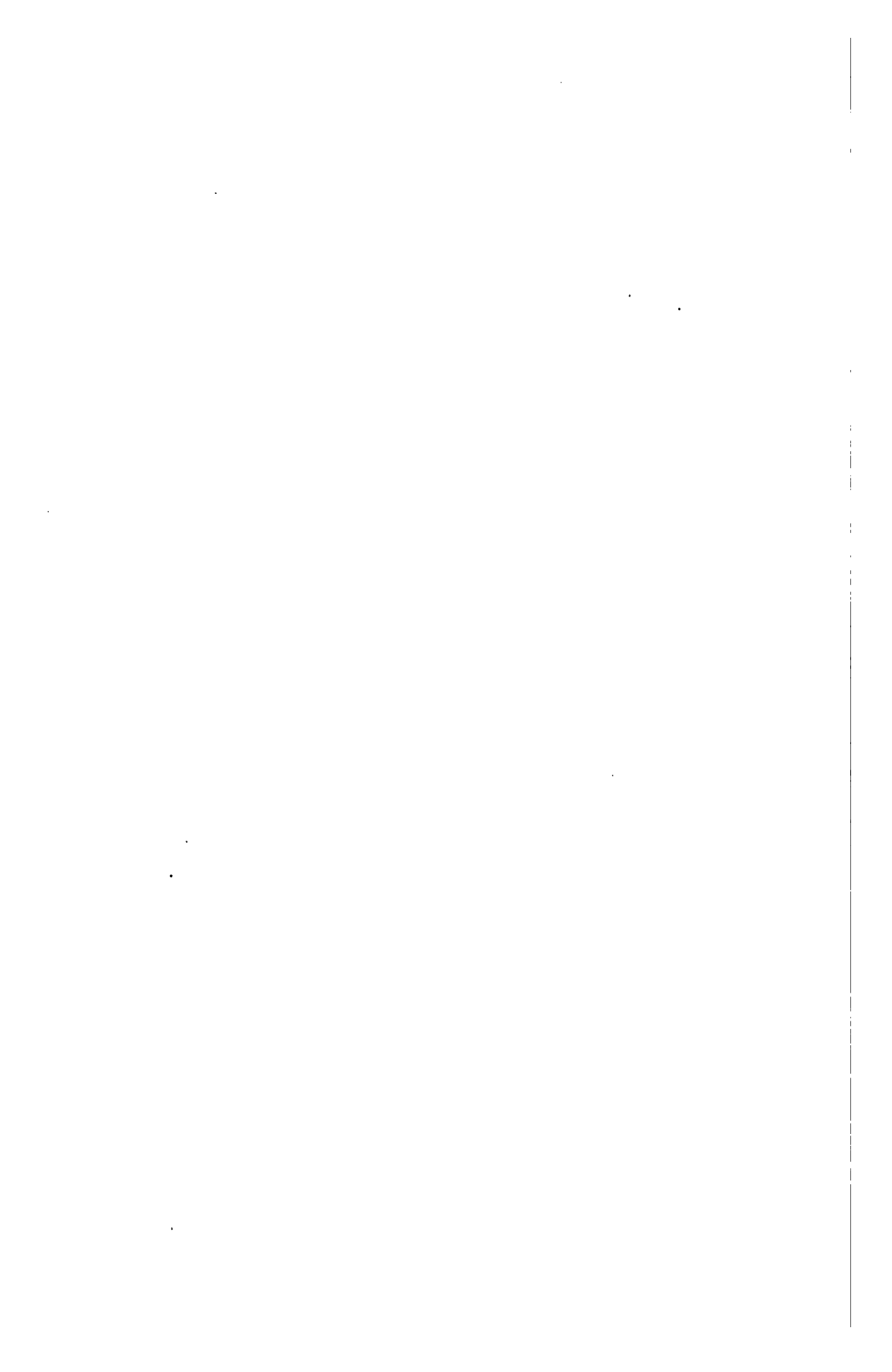
Charrons Voraussetzungen über die Natur, die Natur als *mère nourrice*, seine Folgerungen daraus (die einzelnen Regeln für das natürliche Verhalten), sie alle setzen die Gültigkeit der Erkenntnis im weitesten Maße voraus und drehen sich also, wenn sie diese Gültigkeit dennoch bezweifeln, im Kreise. Dem naturalistischen Skeptizismus Charrons und Montaignes steht der dogmatische Naturalismus Spinozas und der Stoa als der widerspruchsfreiere gegenüber.⁵⁷⁾

Die besondere Art, in der unser Werk im einzelnen vorgeht, nämlich gestützt auf die zum methodischen Ausgangspunkt erhobene Selbsterkenntnis, ist gleichfalls unhaltbar. Die *connaissance de soi-même*, welche nicht etwa, wie bei Augustin, bloß die unmittelbare Gewißheit von der Existenz des Subjekts, sondern welche hier die gesamte durch Selbstbeobachtung gewonnene Individualpsychologie befaßt, und aus der Erbärmlichkeit des Menschen Zweifel in seine Erkenntniskräfte, Pflicht der Hingabe an die Natur usw. folgert, — diese Selbsterkenntnis bedeutet durchaus keine einfachere, sondern eine weit verwickeltere Aufgabe als die Wissenschaft von den physischen Erscheinungen oder den mathematischen Größen.⁵⁸⁾ Von den letzteren Disziplinen erborgt vielmehr die Psychologie Methoden, Gesichtspunkte und Tatsachen, und erst drei Jahrhunderte nach Montaigne und Charron begann sie wirkliches Wissen über die Gesetze der individualpsychischen Erscheinungen zu erarbeiten. Es geht also nicht an, zu behaupten: die psychologischen Objekte seien rein erkennbar und alle übrigen Objekte in dichte Schleier gehüllt. Vielmehr steigt die wahre Rangordnung von den leichteren zu den schwereren Disziplinen in dieser Weise auf: physische Erscheinungslehre, psychische Erscheinungslehre, Metaphysik der Natur und des Geistes.⁵⁹⁾

Endlich scheint Charrons Verteidigung des religiösen Offenbarungs - Glaubens wiederum die Frage nahezulegen: ob dieser Priester nicht als partieller Skeptiker, als transzendenter Dogmatiker und immanenter Skeptiker, anzusehen sei. Aber wir haben doch vorgezogen, ihn an dieser Stelle zu behandeln; denn einmal ist es mißlich, ihn von seinem Meister Montaigne loszureißen, dessen Einordnung in die Reihe der totalen Skeptiker oben begründet wurde; dann aber gelten für Charron diese nämlichen Gründe auch. Sicherlich ist der Offenbarungsglaube ihm inner-

licheres Seelengut gewesen als Montaigne; aber nicht die persönliche Aufrichtigkeit in den Überzeugungen des Menschen, sondern der sachliche Versuch einer Begründung dieser Überzeugungen durch den Philosophen Charron kommt hier in Betracht. Doch auch dieser Versuch besteht nicht mehr so ausschließlich in der Herleitung aus dem Gebote der Sittenbefolgung, die uns zum katholischen Glauben nötige, oder — noch äußerlicher — aus der Übereinstimmung des Christentums mit der Skepsis in der einen These von der (auch intellektuellen) Minderwertigkeit des Menschen, wie das bei seinem Meister der Fall gewesen war. Vielmehr wird bereits die durch Selbstbeobachtung gewonnene Einsicht von der Doppelnatur des Menschen als Brücke benutzt, um einerseits den verzweifelten Tiefstand des menschlichen Geistes zu verstehen, solange er auf sich selber, auf die eigene Kraft angewiesen ist; und andererseits die Entfaltung seiner Fähigkeiten durch Hingabe an Gott und unter Beistand göttlicher Hilfe zu postulieren. Damit wurde der Boden zu religionsphilosophischen Begründungen wenigstens vorbereitet. Ist doch die Annahme der Offenbarung noch dadurch erleichtert, daß diese auch jene doppelte Natur im Menschen lehrt; daß sie das Darniederliegen aller, also auch der erkennenden Funktionen durch einen Abfall von Gott, das Neuerblühen aller Fähigkeiten durch die Rückkehr zu Gott erklärt.

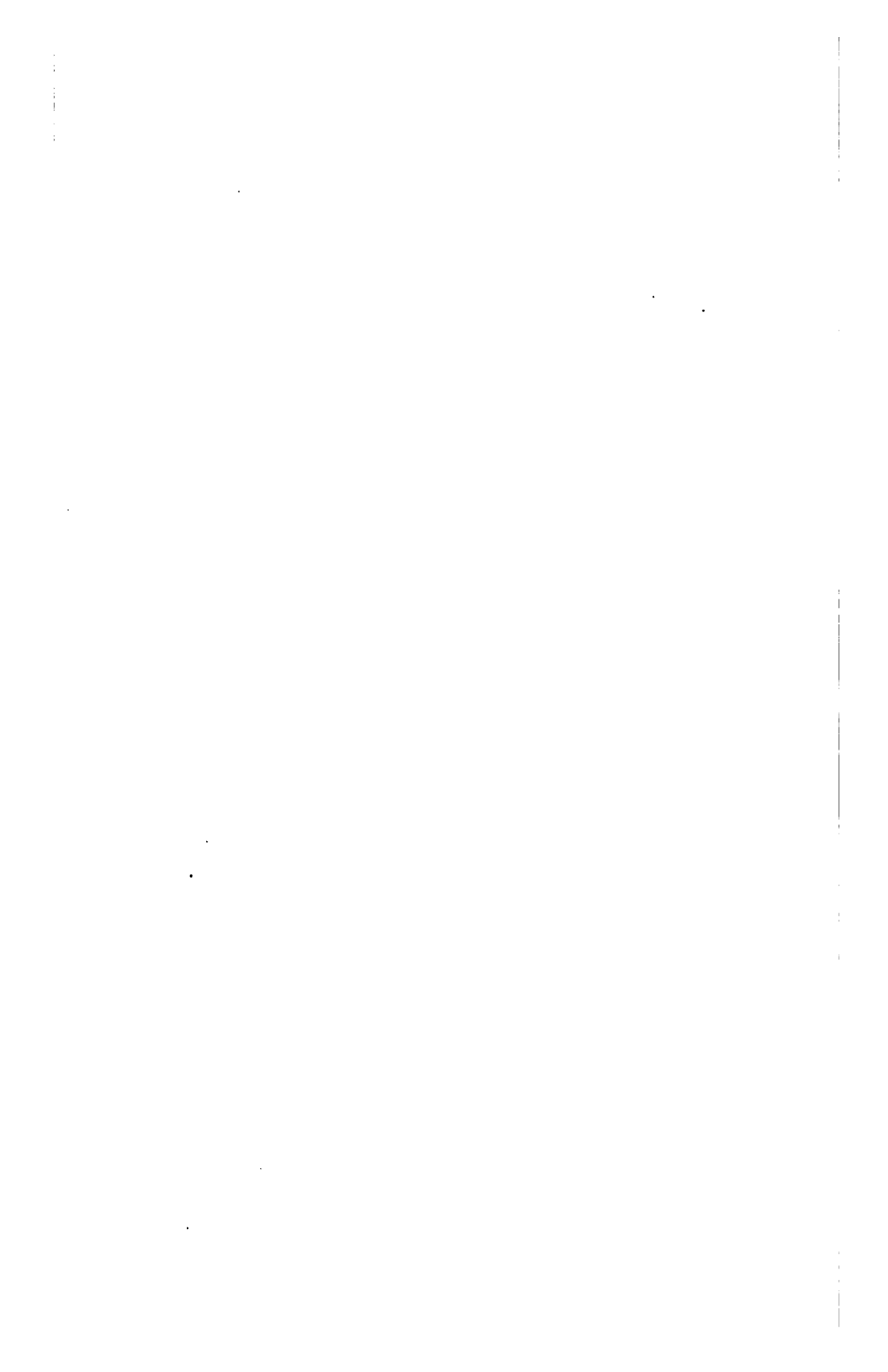
Aber welch schüchterne Ansätze, welch unzulängliche Andeutungen von alledem bei Charron! „Wenn Charron“, so schreibt dessen jüngster Biograph, „mit Energie die natürliche Schwäche der Menschen, wie er sie versteht, beweist, so ist seine Demonstration von der Notwendigkeit des Glaubens im Gegenteil schwach und feige. So hat der Schüler Montaignes und zwar um ein Beträchtliches den Vorrang vor dem theologischen Mönch.“⁵⁹⁾



Dritter Abschnitt.

Der Skeptizismus des 18. Jahrhunderts.

(Die empiristische Skepsis.)



Dritter Abschnitt.

Der Skeptizismus des 18. Jahrhunderts.

(Die empiristische Skepsis.)

Erstes Kapitel.

**Die Stellung der neueren Philosophie
zur Skepsis.**

(Von Bacon bis Leibniz.)



I. Noëtismus und Empirismus.

1. Der Skeptizismus Montaignes, wie der Skeptizismus der Renaissance überhaupt, war im strengen Sinn keine philosophisch-wissenschaftliche Zweifelslehre gewesen. Der Nachweis von der Unfähigkeit der menschlichen Erkenntnisprinzipien, irgend eine sichere Wahrheit zu erarbeiten, findet sich hier kaum, und wo er versucht wird, sprechen seine Vertreter bis zu Formeln und Beispielen herab nicht als die Söhne der Renaissanceepoche, sondern als die Schüler Pyrrhos und Aenesidems. Doch sind die Zweifel dieser Männer nicht nur Ausflüsse vager Stimmungen oder persönlicher Enttäuschungen gewesen. Unbewußt nur auf die Zersetzung derjenigen Urteile gerichtet, welche auf die volle Wirklichkeit sich beziehen (und jedes Stück Wirklichkeit ist den elementaren Problemen gegenüber, mit denen die Wissenschaft sich beschäftigt, unendlich kompliziert), erscheinen sie als der Ausdruck eines Wirklichkeitskeptizismus, der zwischen dem individuellen Stimmungs- und dem generellen Einsichtskeptizismus etwa die Mitte hält. Diese Richtung auf die Wirklichkeit, und zwar auf die höhere Wirklichkeit, oder das Leben ist aber der ganzen Epoche eigentümlich. Die gesamte Renaissance zielt mit in erster Linie auf eine freiere Lebensrichtung ab. Die Kämpfe mit der kirchlichen Autorität, der mittelalterlichen Gebundenheit, sie werden vor allem dem Leben und nicht der Erkenntnis zuliebe gekämpft. Kunst, Religion, Politik, die dem Leben ja so viel näher stehen als die Wissenschaft, sind darum hauptsächlich in diese Kämpfe verflochten. Erst als ein gewisser Grad von Freiheit hier errungen war, tritt das ruhig besonnene, dem konkreten und realen Leben abgewandte Denken, tritt die eigentliche Wissenschaft wieder auf den Plan. Zwar übernimmt die wissenschaftliche Richtung der Zeit von den Renaissanceidealen den Wunsch, ihre Ergebnisse dem Leben unmittelbar nutzbar zu machen und für den Hauptzweig der jungerwachten Wissenschaft wird die praktische Ver-

wertbarkeit sogar das Panier, unter dem sie sich sammelt. „Wissen ist Macht“, pflegte Bacon zu sagen. Aber das Denken als solches bleibt nicht mehr vor den verwickelten Lebenserscheinungen festgebannt und ratlos stehen, sondern steigt zu der methodischen Erforschung der elementaren Vorgänge und Gesetzmäßigkeiten herab, d. h. es wird zum wissenschaftlichen Denken.

Und wie die ganze Richtung der Renaissanceskepsis nur ein Ausfluß der Art war, wie damals Philosophie getrieben wurde, so wurzelt auch ihr originellster Gedanke in dem naturalistischen Glaubensbekenntnis der Zeit. Ich hatte versucht, den Punkt herauszuheben, wo bei Montaigne und Charron aus ihrer schwärmerischen und fast mystischen Naturverehrung die skeptischen Keime aufschießen: Je unendlicher man das Unendliche, je schrankenloser man das Schrankenlose denkt, um so endlicher wird man das Endliche, um so beschränkter das Beschränkte denken. Der Grund einer solchen Skepsis mußte wankend werden, als man die Natur nicht nur verehrte, sondern auch erforschte; als es sich zeigte, welch tiefer Einsichten in ihr Getriebe der Mensch doch schließlich fähig sei; als die Entdeckungen und Erfindungen auf kosmographischem, astronomischem, physikalischem, technischem Gebiete überlaut die Erkennbarkeit der Natur in irgend einem Sinne verkündeten. Wie man am Beginn der Neuzeit aus der Lebensphilosophie den Gedanken rettete, die Ergebnisse strenger Forschung dem Leben nutzbar zu machen, ohne doch bei der Betrachtung der bunten Lebensmannigfaltigkeit deshalb stehen zu bleiben, so übernahm man von dem naturalistischen Renaissanceglauben den Gegenstand, die Natur, ohne darum den mystischen Kult für sie beizubehalten. Beobachtung und Berechnung lösten ihn ab. So fällt das eigentliche Erbe der Renaissance nicht an eine neue Naturmystik, nicht an eine neue Lebensweisheit, sondern an die moderne Naturwissenschaft.

Die moderne Naturwissenschaft eilt in ihrer Ausbildung nicht nur allen übrigen Wissenschaften voran (Namen wie Copernicus, Kepler, Galilei, Gilbert, Boyle genügen), sie wirkt auch mit ihren Anschauungen bestimmend auf sie ein. Und nicht zum mindesten auf die allgemeinste unter ihnen, die Philosophie. Die Philosophie an der Schwelle der neueren Zeit befand sich in schwieriger Lage. Ihr Zusammenhang mit der Kirche war durchrissen; woran sollte die nun auf sich selbst Gestellte anknüpfen? An die Systeme

des Altertums, an Plato, an Aristoteles? Aber die Ansichten dieser Männer waren mit den Ergebnissen der modernen Wissenschaft ebensowenig vereinbar wie die biblische Schöpfungsgeschichte oder die Transsubstantiationslehre. So mußte sich die Philosophie ihr neues Fundament selber zimmern. Der vollständige Niederbruch der antiken und mittelalterlichen Weltanschauung legte ihr die Frage nahe: nach welchem Plan errichte ich das neue Gebäude, auf daß es, wetterfester als das vorige, nicht wieder in sich zusammenstürze? Kurz, sie begann sich nach einer Methode umzusehen, die ihr ein gesichertes Fortschreiten bei der Arbeit verbürgen sollte. Hier nun ist der Punkt, auf dem der Einfluß der Naturwissenschaft gleich spürbar wird. Die Naturwissenschaft ist ja zweifellos diejenige Disziplin, welche die strengsten Methoden besitzt, und waren diese gegen heute auch erst keimartig entwickelt, so zeigt sie sich doch schon damals allen übrigen Disziplinen an Methodik weit überlegen. In der exakten Naturwissenschaft aber treffen zwei Forschungsweisen zusammen, die man als die experimentelle und die mathematische zu bezeichnen pflegt. Die eine registriert, beobachtet, entdeckt Erscheinungen, die andre berechnet sie, leitet sie ab und sagt sie voraus. Die beiden Methoden verhalten sich wie Induktion zu Deduktion. Das eine Mal steigt der Untersuchungsgang vom Allgemeinen zum Besonderen herab im deduktiven Verfahren, das andre Mal steigt er vom Besonderen zum Allgemeinen auf und verfährt induktiv. Die Deduktion geht von allgemeinen Denkinhalten aus und erschließt aus ihnen das Besondere, verfährt also noëtisch (rationalistisch); ihre Werkzeuge sind der logische Schluß und die Rechnung. Die induktive Methode beginnt mit den einzelnen, von der Erfahrung gelieferten, durch die Sinne wahrgenommenen Fällen und steigt (in einer Weise, deren problematischen Charakter wir noch kennen lernen werden) zu allgemeinen Einsichten auf, erhebt sich also auf empirischer (sensualistischer) Basis. Es verhält sich daher die Induktion zum Empirismus wie die Deduktion zum Noëtismus. Ihr Werkzeug ist nicht der logische Schluß, sondern die genaue Beobachtung der Erfahrung, die, wenn sie planmäßig — unter den vom Menschen für geeignet befundenen, künstlichen Bedingungen — angestellt wird, Experiment heißt. Also Deduktion, Syllogismus, Noëtismus und Rationalismus auf der einen, Induktion, experimentelle Beob-

achtung, Empirismus und Sensualismus auf der andern Seite. Beide Forschungsweisen, die in der mathematischen Naturwissenschaft in vorbildlicher Weise verschwistert arbeiten, geben nun der modernen Philosophie zur Ausbildung getrennter Lager Veranlassung. Es bilden sich zwei Denkerreihen, von denen die eine (vorzugsweise) der noëtischen, die andre (vorzugsweise) der empirischen Forschungsmethode huldigt, und aus beiden Methoden entwickeln sich wieder Systeme der Philosophie, noëtische und empiristische.

2. Fragen wir uns nun, ob und in welcher Form der Skeptizismus innerhalb dieser philosophischen Richtungen erscheint, so zeigt sich ganz allgemein folgendes Bild: Im Noëtismus kommt es zu einer wahrhaft skeptischen Philosophie unter den namhaften Vertretern überhaupt nicht; zwar tritt der totale Zweifel als Ausgangspunkt selbständigen Denkens bei dem Begründer des Rationalismus auf, wird aber sogleich auf die Weise überwunden, daß sich aus dem Zweifel selbst die allerfesteste Gewißheit ergibt. Auf dieser Gewißheit erbauen sich dann weitere sichere Erkenntnisse, bis schließlich ein dogmatisches System als Frucht aus dem ursprünglichen Zweifel erwächst. Der Empirismus umgekehrt beginnt seinen Lauf ohne die geringsten Bedenken in die Fähigkeiten des menschlichen Erkenntnisapparats, wird aber von seinem Erfahrungsstandpunkt folgerichtig Schritt für Schritt in dieser Siegesgewißheit erschüttert, bis er endlich im totalen Skeptizismus seine höchste Blüte aber auch seine Auflösung erfährt. Der griechische Skeptizismus war im Empirismus geendet, der englische Empirismus endet im Skeptizismus.

Dieser Verlauf ist kein zufälliger. Da wir unter Empirismus und Noëtismus nur Anschauungen über Ursprung und Zustandekommen unsrer Erkenntnisse verstehen, so bleibt die Frage zunächst allerdings offen, von welchen Gegenständen, in welchem Genauigkeitsgrade und innerhalb welcher Grenzen wir überhaupt gültige Erkenntnisse oder wahre Urteile zu erwerben vermögen. Auf analytischem Wege also läßt sich aus unseren Definitionen nicht bereits folgern, daß der einen Richtung etwa der Idealismus, Spiritualismus und Dogmatismus, der andern der Realismus, Materialismus und Skeptizismus entsprechen müßte; daß etwa jeder, der da glaubt, im Denken sei der Quell aller Wahrheit zu suchen, damit auch schon glaube, in Wirklichkeit sei alles

Sein nur Bewußtein und Geist, oder: alle wahren Urteile gälten apodiktisch gewiß von sinnlichen wie übersinnlichen Objekten usw. In der Tat hat es denn auch Idealisten noëtischer wie empirischer Richtung gegeben (Leibniz - Berkeley); noëtische Realisten (wie Spinoza) und empirische Realisten (wie Locke); dogmatische Noëtiker (wie Wolff) und dogmatische Empiriker (wie Hobbes); skeptische Noëtiker (wie in gewissem Sinne Kant) und skeptische Empiriker (wie Hume). Freilich zeigt eine genauere Forschung, daß, wenn auch in den Anschauungen über Ursprung und Zustandekommen eine bestimmte Ansicht über die Gültigkeit der Erkenntnis nicht unmittelbar mitgegeben ist, daher auch nicht analytisch, populär gesprochen „selbstverständlich“, aus ihnen herausgezogen werden kann, doch die tatsächlichen Verhältnisse dazu zwingen, synthetisch bestimmten Überzeugungen von dem Ursprung auch bestimmte Überzeugungen von der Gültigkeit der Erkenntnis anzuordnen. Mag der Entscheid über Realismus und Idealismus relativ unabhängig von Empirismus und Noëtismus sein, die systematische Antwort auf die Frage: Dogmatismus oder Skeptizismus? ist es jedenfalls nicht. Die Erfahrung zeigt uns ja immer nur das Erfahrbare. Wer sich also ausschließlich an diese Erkenntnisquelle hält, wird folgerichtig nie über die Erfahrung hinausschweifen dürfen; aber die Erfahrung zeigt uns auch immer nur ein „jetzt“ und ein „hier“, und wer allein aus ihren Brüsten die Milch der Wahrheit saugt, wird nicht einmal über die erfahrbare Wirklichkeit Sätze mit dem Anspruch auf universelle Geltung zu fällen sich getrauen, d. h. er wird in gewissem Sinne Skeptiker sein müssen. Das Denken hingegen vermag sich in freiem Flug über alle Erfahrungsgrenzen hinauszuschwingen, und universelle Sätze (in dem Dreieck, also auch in allen Dreiecken ist die Winkelsumme = $2R$) bildet es mit derselben Leichtigkeit wie individuelle (in einem bestimmten Dreieck ist die Winkelsumme = $2R$). Wer daher vorzüglich in den eigenen Verstand die Quellen der Wahrheit verlegt, wird naturgemäß die Schwierigkeit weder universeller noch metaphysischer Urteile begreifen. Damit aber fallen alle prinzipiellen Barrieren für die Erkenntnis — die Entfaltung eines schrankenlosen Dogmatismus ist die Folge.

Diese systematischen Erwägungen zeigen dann in der historischen Entwicklung ihr zwar getrübt, aber doch immerhin vorhandenes Spiegelbild. Die innere Verwandtschaft von Dog-

matismus und Noëtismus, von Skeptizismus und Empirismus findet ihren zutreffenden Ausdruck in der äußeren Verbrüderung eines jeden Paares, die, wenn auch nicht überall, so doch wenigstens dort besteht, wo das Prinzip einer reinen Gedanken- oder einer reinen Erfahrungsphilosophie streng aufrechterhalten wird. Bei den Heroen des Noëtismus, bei Spinoza und Wolff, haben wir es mit einem Dogmatismus von so hoher Potenz zu tun, wie er vordem nur in der Blütezeit der attischen Philosophie oder der mittelalterlichen Scholastik aufgetreten war. Und je bewußter der Empirismus seiner selbst wird, um so inniger gesellt sich ihm die Skepsis.

II. Der Noëtismus und die Skepsis.

a) Descartes.

1. Als Begründer des Rationalismus in der modernen Philosophie gilt René Descartes (1596—1650). Die neue Methode, die er entwirft, will die philosophische Wahrheit auf einen unerschütterlichen, von keinem Zweifel zu benagenden Felsen stellen. Darum gibt er zuerst methodologische Regeln, um die Wahrheit zu finden, läßt dann der verheerenden Flut radikaler Skepsis freien Lauf und sucht nun mit dem Kompaß seiner Methode nach einer Wahrheit, die sich dem Ansturm von Zweifeln gegenüber standhaft erweist. Die erste methodologische Grundregel, die ihm zur Aufindung einer sicher gegründeten Gewißheit dienen soll, lautet: nur das für wahr anzusehen, was man klar und deutlich erkannt hat.¹⁾ Natürlich hat Descartes nicht damit gemeint: jeder solle nur ruhig dasjenige für wahr halten, was — im Sinn der Alltagssprache — er deutlich und klar einzusehen glaube. Daraus wäre eine sonderbare Grundlage für die neuere Philosophie geworden. Sondern: klar ist ihm eine sich uns mit einleuchtender Gewißheit und in aller Bestimmtheit intensiv aufdrängende Vorstellung (z. B. eine starke Schmerzempfindung), deutlich, wenn diese unvermengt mit allem Trüben und Unklaren besteht (wenn ich mit der Schmerzempfindung nicht etwa die Vorstellung verknüpfe, der Schmerz „säße“ irgendwie in dem schmerzenden Glied an sich.²⁾ Beide Kriterien aber, das der Klarheit und das der Deutlichkeit, oder, was gleichbedeutend ist, das der vollkommenen Klarheit werden in dieser ersten methodologischen Regel gefordert.

Doch nun erhebt sich die Frage: gibt es denn überhaupt eine Erkenntnis, die so hohen Anforderungen Genüge tut? die gegen

jeden Zweifel sich wirklich zu behaupten vermag? Hier liegt der Punkt, an dem Descartes den Skeptizismus zu Hilfe ruft, um die Probe auf das Exempel zu machen.³⁾ Sollen wir nur das für wahr halten, was klar und deutlich erkannt wird, so müssen wir vorerst an allem zweifeln, was nicht klar und deutlich eingesehen wird, d. h. was sich uns nicht als unabweisbare und unerschütterliche Gewißheit aufdrängt. Mit diesem negativen Pol des absoluten Zweifels haben wir zu beginnen. Und so wird nun an allem gezweifelt, was nur irgend zu bezweifeln ist. Die Sinne täuschen uns manchmal, also zweifeln wir an den Wahrnehmungen der Sinne (d. h. daran, daß sie eine transsubjektive Realität getreu wiedergeben); die Vernunft irrt manchmal, also zweifeln wir an den Urteilen der Vernunft. Im Traume sehen wir oft das gleiche wie im Wachen, also zweifeln wir an dem Vorzug der wachen vor den Traum-Vorstellungen.⁴⁾ Und selbst die Einsichten werden verdächtigt, bei denen scheinbar jeder Irrtum ausgeschlossen ist, die im Traum und Wachen unverändert bestehen: die Annahme irgendwelcher Wirklichkeit „an sich“, sei diese auch unsern Wahrnehmungen noch so unähnlich; die einfachsten mathematischen Lehrsätze, die sich überall und jederzeit bewähren. Denn ist es nicht denkbar, ein trügender Dämon oder auch ein in seinen Absichten uns unverständlicher Gott habe uns so eingerichtet, „daß wir immer und selbst in dem, was uns ganz einleuchtet, getäuscht werden?“⁵⁾

So scheint sich der Zweifel wirklich auf alles zu erstrecken, was dem Bereich des Erkennens verfällt. Wirklich auf alles? Ersichtlich nein. Je mehr ich zweifle, um so stärker erwächst eine Gewißheit, eine Wahrheit, eine Erkenntnis, die dem Zweifel entrückt ist; ja welche durch jeden Akt des Zweifels neu bestätigt wird: die Sicherheit, daß ich zweifle. Zweifeln aber ist nur eine Art seelischer Äußerung, eine Art des psychischen Seins, ein Bewußtsein. Alles läßt sich bezweifeln, das Zweifeln selbst als Bewußtseinsakt besteht unzweifelhaft, während man zweifelt. Und da ich es bin, der zweifelt und auch ein ganz unmittelbares Bewußtsein davon habe, daß ich grade zweifle und kein anderer, so ist es auch gewiß, daß ich als Zweifelder, als Bewußtseinhabender bin. Die Existenz des eigenen Ich als des Trägers eines Bewußtseins, d. h. als seelischer Substanz, ist der unerschütterliche Felsen, an dem sich die Brandung des Zweifels bricht. Es ist zu-

gleich eine Tatsache, die ich so „klar und deutlich“ einsehe, daß von einem Zweifel an ihrem Bestehen nicht die Rede sein kann. Das ist der Inhalt des berühmten Satzes: *Cogito ergo sum.*⁶⁾ Damit wäre das Fundament gelegt, das kein Zweifel zernagt, die Grundwahrheit, der „archimedische Punkt“ gefunden, von dem die neuere Philosophie ihren Ausgang zu nehmen hat.⁷⁾

Die Skepsis als Bahnbrecherin der Wahrheit hat ausgedient und tritt vom Schauplatz ab. „Der Mohr hat seine Arbeit getan, der Mohr kann gehn.“ Denn, nachdem Descartes die eine unabweisbare, von tiefster Überzeugungskraft durchglühte Wahrheit vom Dasein des eigenen Selbst als unmittelbare Bewußtseinsaussage entdeckt, hat er das Vertrauen zur Wahrheit überhaupt wieder gewonnen. Er sieht sich nach andern Inhalten um, die, wenn auch nicht so überwältigend, so doch gleichfalls „klar und deutlich“ erkannt werden können, und er findet deren „unzählige“:⁸⁾ das Dasein eines wahrhaftigen Gottes, durch welches zugleich die Annahme einer übernatürlichen Täuschung aufgehoben wird; die Sätze der reinen Mathematik und Logik; die Existenz einer realen Körperwelt; die Realität der mathematisch-physikalischen Eigenschaften an den Körpern; die enge Verbindung von Leib und Seele. Über diesen Grundgewißheiten erbaut Descartes dann ein immer höher und höher steigendes Gebäude: eine dogmatische Metaphysik, die von den Substanzen und ihren gegenseitigen Verhältnissen handelt (so recht ein Problem, dessen Objekt die griechische Skepsis zu den *ἀδύλα* gerechnet hätte); eine dogmatische Physik,⁹⁾ die sogar eine Weltentstehungshypothese entwirft; eine dogmatische Psychologie, welche die Beziehungen zwischen Leib und Seele bis ins Einzelste festlegt.

2. Betrachtet man nun kritischen Blickes, wie Descartes den skeptischen Knoten schürzt und löst, so erhellt sofort, daß bei ihm der Zweifel nicht um seiner selbst willen auftritt, sondern nur zur Absonderung aller unechten Erkenntnisse dienen soll. Er ist Ausgangspunkt, nicht Endziel, Methode, nicht Ergebnis, ein psychologisches Hilfsmittel, nicht ein erkenntnistheoretisches Resultat. Darin einigermaßen der Sokratischen Skepsis verwandt, deren „ich weiß nur, daß ich nichts weiß“, den Glauben an die Erkennbarkeit der Wahrheit nicht etwa ausschließen, sondern grade zu tieferer Betätigung anreizen wollte; und beide Männer lieben es, die „gelehrte Unwissenheit“ in die

Form persönlicher Bekenntnisse zu kleiden und eine Forschungsregel für die Menschheit unter der Maske individueller Unvollkommenheit zu verstecken.¹⁰⁾ Was Descartes wollte, war das gleiche, was Bacon mit seiner Reinigung von den Idolen bezweckte: die neue Philosophie freimachen von der langen und schweren Kette alter Vorurteile und Konventionen, sie möglichst voraussetzungslos beginnen, sie mit unbezweifelbar wahren Sätzen einleiten. Dazu mußte alles Zweifelhafte bezweifelt, abgestoßen und ferngehalten, und lieber eine gewisse Einsicht für zweifelhaft als eine zweifelhafte für gewiß erklärt werden. All das aber nur, um den sicheren Grund unbestreitbarer Erkenntnisse zu gewinnen. „Nicht daß ich deshalb etwa die Skeptiker nachgeahmt hätte, welche nur zweifeln, um zu zweifeln und eine stete Unentschlossenheit vorspiegeln; im Gegenteil, all mein Streben ging nur darauf, Gewißheit zu erlangen, den unsicheren Boden und den Sand zu entfernen, um den Felsen oder Schiefer zu erreichen.“¹¹⁾

3. Descartes aber war nicht nur Methodologiker, sondern auch Logiker; d. h. er wollte nicht nur den Weg und die Mittel angeben, welche unser Intellekt zu benutzen hat, um zu brauchbaren Einsichten zu gelangen, sondern auch die Leistungsfähigkeit dieses Intellektes in bezug auf den Begriff, den Gegenstand, den Grad und den Umfang der Erkenntnis prüfen. Zwar sonderte er zu dem Behuf die Untersuchung der Technik des Denkens von der Bearbeitung der Gültigkeitsprobleme nicht scharf ab, und das, was man später als Elementarlehre und Methodenlehre in der Erkenntnistheorie einander gegenüberstellte, fließt bei ihm oft durcheinander; aber er hatte doch ein ganz deutliches Bewußtsein von der Notwendigkeit, die Philosophie mit Erkenntniskritik (und nicht nur mit einem *discours de la méthode*) zu beginnen.¹²⁾ „Wenn jemand sich zur Aufgabe macht“ — so lesen wir in der VIII. Regel der *regulae ad directionem ingenii* — „alle Wahrheiten zu prüfen, zu deren Erkenntnis die menschliche Vernunft gelangt, was einmal in seinem Leben ein jeder tun muß, der ernstlich nach Wahrheit strebt, so ist das erste, was es für ihn zu erkennen gibt, der Verstand selbst, da von ihm die Erkenntnis aller andern Dinge abhängt, nicht umgekehrt . . . Nichts Nützlicheres gibt es hier für uns zu erforschen, als was die menschliche Erkenntnis sei und wieweit sie sich erstrecke. Dies muß einmal in seinem Leben untersucht haben, wer auch nur im mindesten die Wahrheit

liebt, denn darin ist das wahre Werkzeug des Wissens und die ganze Methode enthalten.“¹⁸⁾

Diese programmatische Erklärung des Begründers der neueren Philosophie kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Wir werden auch im folgenden — als für den philosophischen Skeptizismus (der ja das Zweifeln als Ergebnis, nicht als Methode empfiehlt) allein von Belang — nur diejenigen Parteien in Betracht ziehen, in welchen Descartes dieses Programm zu erfüllen strebt.

4. Dabei interessiert uns zunächst der Begriff der Erkenntnis, Wahrheit, Gewißheit — welche Ausdrücke von unserem Denker natürlich noch promiscue gebraucht werden. Das Cartesische Wahrheitskriterium der vollkommenen Klarheit oder Evidenz trifft im wesentlichen das Richtige und ist nur durch einige Zusätze zu ergänzen, die es erst allen skeptischen Angriffen entzücken.

Allerdings betont das *clare et distincte percipi* nur die subjektive Seite an der Erkenntnis, die Gewißheit. Die Intensität des Sich-Aufdrängens, das Überzeugungsgefühl und den Zustimmungszwang als ihre Merkmale hat Descartes hier vortrefflich beschrieben, und in seiner Theorie des Irrtums auch das Willensmoment und damit die Aktivität betont, die neben dem passiven Erleben der Richtigkeit oder Falschheit als ein sich Hinneigen oder als ein Abstoßen zu jeder *affirmatio* und *negatio* hinzukommen muß.

Zu der Bestimmung der Bedingungen aber, unter denen allein eine Wahrheit wirklich erkannt werden kann, nämlich bei klarem und bestimmtem Erfassen ihres Inhaltes und bei dem Bewußtsein von der Beziehung dieses Inhaltes zu Erfahrung und Denken, hat unser Philosoph nur Ansätze gemacht. So redet er gelegentlich davon, daß nur der *mens attenta*, d. h. doch wohl der Seele im Zustande der Besonnenheit, gegebene Inhalte im strengen Sinne gewiß sein könnten. Es ist jedenfalls eine zu knappe und auch sprachlich nicht glückliche Formulierung, in dem *clare et distincte percipi* all diese verschiedenen Eigenschaften (Klarheit des Inhaltes — Besonnenheit bei seiner Betrachtung — Erregung evidenter Zustimmung) zusammenzufassen. Der Ausdruck ist eine Auffrischung der Stoischen *φαντασία καταληπτική* und der Epikureischen *ἐνάργεια* und so vieldeutig wie diese.

Was nun aber die Gewißheit in uns auslöse, oder das ob-

jektive Merkmal der Wahrheit hat Descartes uns nicht ver-raten. Zwar spricht er es deutlich aus, daß nur Urteile und nicht Vorstellungen evident und also wahr sein könnten¹⁴⁾ (terminologische Verstöße sind zwar vorhanden, aber belanglos); doch er engte den Kreis der wahren Aussagen nicht auf die mit Erfahrung und Denken harmonisierenden Urteile ein, sondern verzichtete auf die Herausarbeitung eines allgemeinen und objektiven Kriteriums der Wahrheit.

Hätte Descartes hierüber Ermittlungen angestellt, so würde er auch niemals den Irrtum als „freie“ Willenstat bestimmt, vielmehr jede Art von Zustimmung oder Ablehnung als einen notwendigen Akt unsres Verstandes erkannt, und den einzigen Unterschied zwischen Irrtum und Erkenntnis darin erblickt haben, daß irr-tümliche Urteile im Zustand fehlender Besinnung, wahre, wahrscheinliche und gewisse Urteile in besonnener Geisteslage gefällt werden.

5. Der nächste Schritt ist nun darauf gerichtet, kraft Anwendung der dritten Regel Sätze zu suchen, die am einfachsten und leichtesten „klar und deutlich“ erkannt werden können. Dabei gelangt Descartes überall zu der gleichen Reihenfolge: die Sätze von der Existenz der eigenen Seele, vom Dasein Gottes, die Urteile der Mathematik, die Einsicht von der Realität der Außenwelt. Hierin bewährt sich so recht der metaphysische Geist dieses Mannes. Er suchte das Einfachste und jederzeit Gewisseste und fand — das Zusammengesetzteste und ewig Ungewisse. Denn drei dieser angeblich so leicht faßlichen Wahrheiten, die Realität des Ich als einer selbständigen Substanz, die Realität der Außenwelt (im Sinn des gemäßigten Realismus)¹⁵⁾ und die Existenz Gottes betreffen metaphysische, d. h. grundsätzlich unerfahrbare Objekte, über die jede Behauptung zweifelhaft, und — wie wir später sehen werden — keine jemals wahr im strengen Sinne genannt werden darf. Dazu kommt die rationalistische Wendung, daß all diese Vorstellungen als *ideae innatae* in unserm Geiste bereit liegen sollen, was bis auf die (richtig verstandene) Apriorität der Mathematik wiederum mit der Wahrheit in Widerspruch tritt.

Von einer Überwindung der Skepsis durch Descartes kann also keine Rede sein. Den einzigen Weg, der dahin führt, die Entwicklung des streng phänomenologischen oder empiristischen Weltbildes, das die wirklich evidenten und die

evident wahrscheinlichen Urteile auf die logischen und mathematischen Aussagen sowie auf die Urteile über die empirische Objektivität einschränkt, darüber hinaus aber nur eine grundsätzlich hypothetische Metaphysik gestattet, ist dieser Denker nicht gegangen. Nur an einer Stelle seiner „Prinzipien“ dämmert die Ahnung auf, daß die unmittelbare Gewißheit der logischen Axiome und der individuellen Erlebnisse das Fundament aller wahren Sätze sei. „Wenn ich deshalb hier gesagt habe, der Satz: ich habe Bewußtsein, also bin ich, sei von allen der erste und gewisseste, welcher einem methodischen Denken sich bietet, so habe ich damit nicht bestreiten wollen, daß man vorher wissen müsse, was Bewußtsein, was Dasein, was Gewißheit sei“ (d. h. doch wohl: um die empirischen Erlebnisse vom Seelischen wissen müsse); „ebenso daß es unmöglich sei, daß, was Bewußtsein hat, nicht bestehe und derartiges“ (d. h. daß man vom Satz des Widerspruchs überzeugt sein müsse). Aber in der Motivierung, warum er dennoch die Philosophie nicht auf diese sichere Basis gestellt habe, verrät sich wieder die dogmatisch-metaphysische Geistesart des Mannes, die am allerungeeignetsten ist, eine ernstgemeinte Skepsis zu widerlegen: „ich habe nur ihre Aufzählung nicht für nötig erachtet, weil es die einfachsten Begriffe sind“ (soll heißen Urteile; aber die werden ja gerade gesucht!), „und sie für sich allein nicht die Erkenntnis eines bestehenden“ (soll heißen: an sich bestehenden, metaphysischen!) „Dinges gewähren.“¹⁶⁾

6. Wenn es manchmal den Anschein hat, als errichte Descartes ein festes Bollwerk gegen jeden Skeptizismus mit der Betonung, daß man von den seelischen als von den sichersten, weil unmittelbarsten Tatsachen und nicht von Wahrnehmungen der physischen Wirklichkeit auszugehen habe, so zeigt eine genauere Überlegung, daß dem nicht so ist. Denn den Sinn, in dem die Erkenntnis von der Seele der Erkenntnis vom Körper überlegen ist, meint Descartes nicht, und in dem Sinne, den er meint, ist sie es nicht. Gewiß erreichen alle Aussagen über Eigenerlebnisse einen ganz andern Gewißheitsgrad als Aussagen über irgendwelche Dinge „an sich“; d. h. die phänomenalistische Erkenntnis ist der metaphysischen weit überlegen. Aber vom Ichgefühl ist jedes Erlebnis, das der ausgedehnten Gesichtsbilder so gut wie das der inneren Regungen, begleitet, so daß die Überzeugung vom Dasein dieses Ich sich aus jedem Bewußtseins-

inhalt gleich unmittelbar gewinnen läßt. Macht man aber zwischen den erlebten Inhalten einen Unterschied und scheidet hier zwischen physischen und psychischen Phänomenen, dann lassen sich genau so sichere Behauptungen über die sinnlichen Wahrnehmungen (das wären alsdann die physischen „Körper“ im empirischen Sinne!), wie über die unsinnlichen Innenzustände der Gefühle, Gedanken, Willensregungen und deren Zusammenhänge (das wäre die „Seele“ im empirischen Sinne) machen; ja die Erforschung der Verkettungen, die Zergliederung der Elemente ist weit einfacher dort als hier.¹⁷⁾ In den Grenzen von Erfahrung und Erscheinung also ist die Physik der Psychologie überlegen. Meint man aber, daß die Existenz der Seele als einer selbständigen, unvergänglichen Substanz weit gesicherter sei als das Dasein einer realen körperlichen Außenwelt „an sich“, so begibt man sich auf das schlüpfrige Gebiet der Metaphysik und noch dazu einer dualistischen, wo von unmittelbaren und selbstverständlichen Einsichten keine Rede mehr ist. Mit alledem wiederholt Descartes, nur weniger eindringlich und ausführlich, was Augustin tausend Jahre früher gegen die Skepsis geltend gemacht hatte. Was oben zur Abwehr dieses Kirchenvaters gesagt wurde, gilt also auch hier.

7. Doch ein besonderer Fehlschlag im Kampfe für den Dogmatismus ist ganz und gar Descartes eigentümlich. Es ist das trotzigte Auftreten und klägliche Abtreten des Gedankens: auch in der vollkommensten Evidenz eines Urteils läge keine Gewähr für dessen Wahrheit; wie, wenn mich etwa ein Teufel so eingerichtet hätte, allen falschen Urteilen meine Zustimmung und allen wahren meine Ablehnung zukommen lassen zu müssen? Den Ausweg aus diesem Dilemma erblickt Descartes in seinen zahlreichen Beweisen für das Dasein eines wahrhaftigen und gütigen Gottes, der nicht gewollt haben kann, daß wir das Falsche als gewiß und das Wahre als ungewiß empfinden. Ohne diese Beweise würden wir „trotz aller Klarheit und Deutlichkeit unsrer Vorstellungen keinen triftigen Grund dafür haben, daß sie die Vollkommenheit hätten, wahr zu sein“.¹⁸⁾ Der Zirkelschluß, in dem sich der Philosoph hier bewegt, ist so deutlich, daß Arnauld in seinen Einwüfen sofort darauf hinwies.¹⁹⁾ Setzen wir den günstigsten Fall, die angebotenen Gottesbeweise seien sämtlich schlüssig — was sie natürlich nicht sind — so wären sie es doch nur, weil sie dem menschlichen Wahrheitsgefühl Genüge

tun, d. h. weil sie aus der Verkettung evidenter Urteile bestehen. Wenn aber die Frage ist, ob mich nicht ein Dämon mit trügendem Wahrheitsgefühl geschaffen hat, so kann die Antwort nicht den Weg nehmen, daß ich mit diesem problematischen Gefühl das Dasein Gottes „beweise“, und aus Gottes Dasein schließe, daß das menschliche Wahrheitsgefühl nicht irre leitet. Es wird also aus der Gültigkeit des menschlichen Wahrheitskriteriums das Dasein Gottes, und aus dem Dasein Gottes die Gültigkeit dieses Wahrheitskriteriums erschlossen. Das dürre Schema des Schlusses habe ich an anderer Stelle gegeben.²⁰) Daß Descartes sich nur auf ein offenes Sophisma hier stützen konnte, liegt daran, daß sein skeptischer Selbsteinwand zu den grundsätzlich unwiderleglichen gehört und jeder Versuch einer Widerlegung daher notwendig scheitern muß. Der Widerspruch in solchem Vorgehen erhellt auch deutlich aus der Verlegenheit, in der Descartes sich über die Rangordnung befindet, in welcher die Einsichten von der Existenz des eigenen Ich und dem Dasein Gottes stehen. Da erstere den Ausgangspunkt seiner ganzen Philosophie bestimmt, so wird sie überall in der Aufzählung vorangestellt; da andererseits wegen der Zweiflung des Wahrheitskriteriums alles von der Einsicht in Gottes Wahrhaftigkeit abhängig gemacht wird, so erscheint diese bisweilen von allen in mir befindlichen Vorstellungen als die „wahrste, klarste und deutlichste.“ An andern Stellen marschiert wiederum die Selbsterkenntnis als „die erste und gewisseste“ an der Spitze und soll selbst gegen einen Betrug Gottes gesichert sein; denn zum Betrügen gehört ein Betrogener.²¹)

Stets geht bei Descartes die Rangordnung des klar Erkannten nach dem Grade der Gewißheit durcheinander mit der Rangordnung nach der Leichtigkeit seiner Erwerbung; die methodologische Frage wird mit der erkenntnistheoretischen dauernd vermengt. Daß die Wahrheit überhaupt keine „Grade“ hat, wohl aber manche Wahrheiten leichter als andre aufgefunden werden, hat Descartes übersehen. Denn ausdrücklich rechnet er alle von ihm aufgestellten fundamentalen Gewißheiten (von der Existenz des Ich bis zu der Realität der Außenwelt), um deren Rangordnung es sich handelt, mit strengem Ausschluß der Wahrscheinlichkeit zu den wahren Einsichten.²²)

8. Ebenso verzweifelt wie vergeblich ist ein anderer Weg, den er gelegentlich einschlägt, um dem quälenden Skrupel zu entgehen.

Er versucht dann die Urteile, die ich jederzeit „unmittelbar und gegenwärtig“ klar und deutlich (durch „Intuition“) im Bewußtsein haben kann (wie das *Cogito ergo sum*), gegen jeden Teufelstrug dadurch sicher zu stellen, daß er in dem unbedingten Zustimmungszwang, den diese Sätze ausüben, die Gewähr für ihre Wahrheit erblickt. Nur die mittelbar durch Schlußfolgerung („Deduktion“) gewonnenen Einsichten können, wenn ich ihren Beweis nicht auf einmal im Bewußtsein vergegenwärtigen kann, mir dadurch zweifelhaft erscheinen, daß ich in solchen Augenblicken eine übernatürlich bewirkte Täuschung des Gedächtnisses für möglich halte, kraft deren das einst für bewiesen Gehaltene dennoch falsch sei.²³⁾

Zwar ist der Gedanke, daß bei längeren, nicht auf einen Blick übersehbaren Beweisketten der Schlußsatz seine Evidenz nicht aus der gegenwärtigen und ursprünglichen, sondern aus der erinnerten Evidenz der Vordersätze gewinnt und daher sozusagen von des Gedächtnisses Gnade besteht, ebenso zutreffend wie feinsinnig.²⁴⁾ Aber der Skrupel gegen die Gedächtnistreue wird nur durch psychologische, nicht durch theologische Erwägungen beseitigt. Einzig die (allerdings nur Wahrscheinlichkeit erreichende) Aufstellung von empirischen Gesetzen über die Verhältnisse, unter denen das Gedächtnis „treu“ funktioniert, sowie die Herstellung dieser Verhältnisse (Aufmerksamkeit, Frische, Deutlichkeit, Wiederholung usw.)²⁵⁾ vermögen die Zweifel an der Treue der Erinnerung im allgemeinen und für den Einzelfall zu bannen. Das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit Gottes aber ist hier eine bedenkliche Abwehr. Denn tatsächlich täuscht das Gedächtnis ja oft genug, und es wäre eine sonderbare Methode, sich auf den Kredit Gottes ohne Kontrolle der angegebenen empirischen Umstände dabei zu verlassen! Im übrigen dreht sich Descartes aber auch hier wiederum im schönsten Zirkel. Denn wodurch anders als durch Schlußfolgerungen, die sich über viele Seiten erstrecken, hat er sich der Existenz Gottes versichert? Eigentlich also schadet Gott hier der Wahrheit, und besten Falls nützt er ihr nicht.

Das wichtigste Bedenken aber geht dahin: auch der unmittelbarste Zustimmungszwang, an was für Urteile immer er sich kette, kann die bedingungslose Wahrheit dieser Urteile niemals beweisen, wenn man einmal mit Descartes die

Möglichkeit eines teuflischen Truges ersonnen hat. Denn die Evidenz mag so stark, gegenwärtig und unmittelbar sein wie sie wolle, so ist es immerhin denkbar, daß auch das Allerevidenteste nur für den Menschen evident und wahr, im übrigen aber nicht evident und unwahr sei. Und Descartes muß, kurz nachdem er den Versuch gemacht, wenigstens einen Teil seiner klaren und deutlichen Einsichten unabhängig von Gottes Dasein sicherzustellen und sie die Gewähr in sich selber tragen zu lassen, zugestehen, daß der Gottesbeweis zur Sicherung aller, auch der evidentesten Gewißheiten nötig, daß er allein die *summa dubitatio* des Skeptizismus zu heben imstande sei: „Daraus folgt, daß das natürliche Licht oder das von Gott uns verliehene Erkenntnisvermögen niemals einen Gegenstand erfassen kann, der nicht, soweit er erfaßt wird, d. h. soweit er klar und deutlich begriffen wird, wahr wäre. Denn mit Recht müßte Gott ein Betrüger genannt werden, wenn er uns jenes Vermögen so gegeben hätte, daß es verkehrt arbeitet und das Falsche für das Wahre nimmt. Damit ist jener oberste Zweifel gehoben, der sich aus unsrer Unwissenheit darüber herleitete, ob wir vielleicht von solcher Art wären, daß wir auch in dem getäuscht würden, was uns als das Evidenteste erschien (*quae nobis evidentissima esse videntur.*“²⁶) Aus dem Präsens „soweit er erfaßt wird“ erhellt, daß auch die unmittelbar gegenwärtige Evidenz von dem Einwand betroffen werden soll.

9. Der „metaphysische Zweifelsgrund“, wie Descartes ihn einmal treffend nennt,²⁷) ist also nicht „sehr schwach“, sondern von unbezwinglicher Stärke und wirklich die *summa dubitatio*, als die er sie gelegentlich bezeichnet. Nimmt man einmal die Existenz einer absoluten Wahrheit an, sei es im Sinne einer selbständigen Realität oder einer außermenschlichen Erkenntnis, so ist es für den Menschen ewig unentscheidbar, ob die für ihn evidenten Urteile diese Wahrheit treu widerspiegeln, verzerren, oder ihr neutral gegenüberstehen. Nur dadurch kann man dem Einwand den Boden entziehen, daß man den Nachweis führt: daß es keine Wahrheit an sich gibt, daß die Existenz einer Wahrheit für außermenschliche Wesen zwar zu denken, aber nicht auszudenken ist, und daß zur Annahme der Wirklichkeit solcher Wesen nicht die geringste Veranlassung vorliegt.

Es gibt keine absolute, es gibt nur relative Wahrheit. Eine absolute Wahrheit, unabhängig von einem Bewußtsein,

ist ein hölzernes Eisen. Alle Elemente, deren gegenseitige Beziehung wir wahr nennen, sind an ein subjektives Bewußtsein gebunden: das Urteil, das Evidenzgefühl, Erfahrung und Denken, mit denen das wahre Urteil im Einklang stehen muß. Und gar die Wahrheit ist nur ein abstrakter Begriff, nämlich die Eigenschaft, in den genannten Beziehungen zu stehen, oder konkret die Summe der in diesen Beziehungen stehenden Urteile! Wir mögen uns drehen und wenden wie wir wollen: wo kein Subjekt ist, da ist keine Wahrheit. Das Subjekt ist die unerläßliche Bedingung für die Wahrheit wie das Kind für den Vater. Es gibt nur Wahrheit für jemand, keine Wahrheit losgelöst (das bedeutet ja absolut) von einem Subjekt; nur relative, nicht absolute Wahrheit. Wenn es in der Welt noch Gold und Wasser gäbe, aber keine Subjekte, so wäre der Satz „Gold hat das spezifische Gewicht 19,27“ weder wahr noch falsch, da weder er, noch seine ihn wahr machenden Bedingungen vorhanden wären.

Wo man von relativer Wahrheit spricht, muß man sich allerdings klar sein: relativ wozu? Meist vermengt man im stillen: relativ zu einem individuellen Bewußtsein (wonach also für A falsch sein könnte, was für B wahr ist), oder auch relativ zum Grad des Erkennens (wonach es nur ein Vermuten, kein Wissen gäbe) mit der Relativität im Sinne der Beziehung auf ein Bewußtsein überhaupt. Die Schauer der Angst und des Unbehagens, welche die ersten beiden Relativitätsbegriffe allerdings bei sich führen, übertragen sich durch jene Verwechslung auch auf den letzteren. Übrigens würde, wer Erkenntnistheorie und nicht Erbauung treibt, auch diese Schauer nicht zu scheuen haben und es bedürfte keiner Entschuldigung für ihre Erregung. Aber sie bestehen nicht; die richtig erfaßte Relativität ist nicht von der Art, sie auszulösen. Eine Wahrheit an sich ist also nicht wegen unsrer Schwäche, sondern wegen ihres Nichtvorhandenseins unerkennbar. Der Beweis dafür liegt in der induktiven Erforschung der von der Sprache einstimmig als Wahrheiten bezeichneten Sätze, deren Zergliederung die früher entwickelten, stets an ein Subjekt gebundenen Merkmale als gemeinsame Eigenschaften dieser Sätze, sowie die Absurdität einer selbständigen Existenz dieser Merkmale ergibt. Natürlich bin ich vollkommen frei, das Wortzeichen Wahrheit willkürlich für etwas ganz andres zu ver-

wenden (z. B. für ein Ding an sich); aber dann geht die Föhlung mit der Sprache verloren; dann werden alle gemäß dem Sprachgebrauch statthabenden Anwendungen des Wortes sinnlos; dann darf ich nicht mehr vor der Wahrheit oder Falschheit der Wissenschaft, der christlichen Dogmen usw. reden; dann sprechen die Skeptiker auch keine Zweifel gegen diese Wahrheit mehr aus; dann ist das stillschweigende Übereinkommen durchbrochen, sich in der Diskussion eines Problems von dem Sprachgebrauch nicht völlig zu entfernen, sondern nur an den Stellen schwankender Bedeutung den Gebrauch zu klären und sinnvoll zu fixieren.²⁸) Auch unsere Untersuchungen sind nur für solche geschrieben, die nicht in der imaginären Welt einer eigenen Sprache sich bewegen wollen. Wenn trotz alledem von Plato über Augustin und Hegel bis zu Husserl die Wahrheit „an sich“ nie aufgehört hat, in der Philosophie eine Rolle zu spielen, so liegt das nicht daran, daß diese Philosophen sogar von den eindeutigen Partien des Sprachgebrauchs bewußt oder unbewußt abgewichen sind, noch daß man in Athen, Rom, Berlin etwas anderes mit dem Worte Wahrheit bezeichnete als sonstwo (vielleicht irgend eine Substanz, statt den Satz $2 \times 2 = 4$); sondern daß die betreffenden Denker zwar von den durch die Sprache innerhalb bestimmter Grenzen überall gleichmäßig bezeichneten nämlichen Gegenständen ausgingen, aber bei der Zergliederung derselben sich in verhängnisvolle Irrtümer — von der Art der S. 50 ff. nachgewiesenen — verstrickten. Wo aber Logik und Psychologie so einmütig zur Verwerfung einer Behauptung sich verbinden, wo der Nachweis von der systematischen Unhaltbarkeit einer These und die Entlarvung typischer Irrtumsquellen im Geiste ihrer Vertreter zusammentreffen, da, wenn irgendwo, darf eine solche Ansicht als gerichtet gelten. Um also den erkenntnistheoretischen Inhalt wieder in die mythologische Form Descartes' zu kleiden: der trügende Dämon kann nicht etwas für mich wahr sein lassen, was „an sich“ falsch ist und umgekehrt, weil es dieses „an sich falsch“ nicht gibt. Setze ich aber sein Dasein voraus, so kann andererseits keine Gotteserkenntnis mich von der Angemessenheit meiner relativen Wahrheit zur absoluten Wahrheit überzeugen. Denn die Existenz Gottes steht und fällt ja für mich mit dieser relativen Wahrheit.

10. Ähnlich verhält es sich mit der Annahme außermenschlicher Wahrheiten. Fingieren wir Wesen, die den unsrigen wider-

sprechende Erfahrungen machten (z. B. daß der Magnet das Eisen abstößt) oder für deren Denken $A = \text{Non}A$ ein evidenter Satz wäre, oder denen grade die Inkongruenz eines Urteils mit Denken und Erfahrung Zustimmung abnötigte, so würden wir wegen des verwandtschaftlichen Merkmals der Evidenzerregung zwar von Wahrheit hier allenfalls noch reden dürfen. Aber da die Begriffe „andersartige Wesen“ allein durch die Sätze der Identität und des Widerspruchs sowie durch die Erfahrungen, die wir von Subjekten machen, zustandekommen, also durch Voraussetzungen, die angenommenermaßen für die mit ihrer Hilfe konstruierten Wesen nicht gelten sollen, so vermögen wir die Evidenz einer solchen außermenschlichen Wahrheit nicht einmal zu denken, ohne sie gemäß unsern Erkenntnisbedingungen zu denken; d. h. wir können sie zwar denken, aber nicht ausdenken. Wir treiben ein leeres Spiel mit Worten und sind doch gezwungen, in letzter Konsequenz unsres Ernstes dies Spiel zu treiben. Wir kommen um die Bildung solcher Grenzbegriffe nicht herum. Aber mögen wir auch die Möglichkeit geistig ganz anders organisierter Wesen zugestehen, die Wirklichkeit ihrer Existenz anzunehmen, liegt nicht die leiseste Veranlassung vor. Es sind uns keine Erscheinungen gegeben (die antiken Skeptiker glaubten solche fälschlich bei den Tieren und Irren zu finden), die wir auf Grund der Analogie als Ausfluß eines heterogenen Wahrheitsbewußtseins ansprechen müßten. Also ein „täuschender Gott“ wird uns nicht so geschaffen haben, daß die menschliche Wahrheit durch eine außermenschliche Wahrheit stets wieder verleugnet würde; weil eine solche nur als frei erzeugter Gedanke von bloßen Möglichkeiten existiert. Sprechen wir aber auch ihr einmal eine derbere Realität hypothetisch zu, so ist wiederum keine Gotteserkenntnis imstande, die ja nur nach den Gesetzen menschlichen Wahrheitsbewußtseins erworben ist, uns über die Kongruenz, die Rangordnung, noch sonst über irgend ein logisches Wertverhältnis zwischen beiden Wahrheitsarten Auskunft zu geben.

Was sollen wir daraus schließen? Daß unsre Wahrheit notwendig die alleinseigmachende und allumspannende Wahrheit ist? Gewiß nicht. Sondern daß wir völlig in die Sphäre menschlicher und menschenähnlicher ²⁹⁾ Wahrheit eingespannt sind. Nur auf diesem Gelände also wird man die Schlacht gegen die Skepsis annehmen dürfen. Nur durch Zugeständnisse, die ihm große aber

gleichgültige Provinzen ausliefern, ist der Skeptiker auf dem zentralen Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntnis zu widerlegen. Indem man ihn zwingt, die Erreichbarkeit einer Fülle von menschlich allgemeingültigen Wahrheiten und Wahrscheinlichkeiten zuzugeben — und daß dies möglich ist, wird sich bald herausstellen — entringt man ihm alle Waffen, die uns ernstlich verwunden könnten. Denn nicht die Beschränkung der Erkenntnis ihrer Art nach (relativ oder absolut, menschlich oder außermenschlich), nicht einmal die Beschränkung nach ihrem Grad (daß vielleicht ganze Gebiete nur der Wahrscheinlichkeit verfallen), sondern einzig die Überzeugung, daß morgen für mich falsch sein kann, was heute für mich wahr oder daß etwas, das für ein als vorhanden anzunehmendes Subjekt A. wahr, für ein vorhandenes Subjekt B. falsch ist, d. h. die Beschränkung der objektiven und subjektiven Allgemeingültigkeit der Wahrheit erzeugt die intellektuellen Leiden. Die ersten beiden Einschränkungen sind durch die Tatsachen ebenso streng geboten, wie die letztere ausgeschlossen ist. Die schwersten Enttäuschungen aber entstehen dort, wo man nach Art des Descartes höchste Hoffnungen erweckt, bei ihrer Erfüllung jedoch versagt.

II. Diese Einsichten dem Menschengenosse tief einzugraben, dazu kann Descartes' *summa dubitatio* und ihre angebliche Widerlegung am besten dienen. Insofern gebührt ihm in der Geschichte des Skeptizismus, auch sofern dieser systematische Ziele verfolgt, ein hervorragender Platz. Der fast burleske Einfall von dem dämonischen Trug, der fast herausfordernd offene Zirkel in seiner Auflösung — sie lehren uns vielleicht von allen philosophischen Konzeptionen am eindringlichsten: die Fiktion einer absoluten Wahrheit als *contradictio in adjecto* auf das Entschiedenste abweisen, die sonderbare Antinomie im Begriff einer außermenschlichen Wahrheit aufdecken, die Denkbarkeit solcher Wahrheit zugeben, deren Ausdenkbarkeit und Wirklichkeit bestreiten, und endlich unter der Voraussetzung mehrerer Wahrheitsarten deren grundsätzliche Unvergleichbarkeit nach Inhalt und Wert für den Menschen anerkennen. Grade die mythologische Umhüllung, die sentimental-theologische Wendung eines trockenen erkenntnistheoretischen Problems ist vorzüglich geeignet, diese abstrakten Verhältnisse anschaulich zu illustrieren und zu symbolisieren. Für

die Pyrrhoniker nahm der Einwand die Form an: daß die Erkenntnisse von Tieren und Geisteskranken tatsächlich eine solche Konkurrenz Wahrheit der menschlichen gegenüber darstellten; ließ sich der Einwand in dieser Form auch widerlegen, so blieb sein unausgesprochener Kern doch unverletzt bestehen. Descartes gibt ihm nun — *sit venia verbo* — seine schneidigste und endgültige Form; statt der empirischen Belege, die nicht vorhanden sind, und statt fälschlich behaupteter Tatsächlichkeiten ruft er die Absicht übernatürlicher Kräfte als reiner Denkbarkheiten zu Hilfe. Damit ist das Argument in seine letzte Spitze ausgelaufen, deren Schärfe jedes Angriffs spottet. Und diese Unwiderleglichkeit beweist nichts so deutlich, wie daß ein bedeutender Philosoph, der nach dem mittelalterlichen Dunkel die Fackel der Wahrheit hell, weit und unbeschränkt leuchten lassen möchte, sich in seinen sämtlichen Hauptwerken nur durch einen handgreiflichen Zirkel des selbst aufgeworfenen Gedankens zu erwehren vermag.

Neben diesem indirekten Beitrag zur erfolgreichen Klärung der philosophischen Skepsis, der uns lehrt, den von Descartes eingeschlagenen Weg nicht zu betreten, darf die positive Leistung dieses Philosophen niemals vergessen werden. Besonders in den *regulae ad directionem ingenii* befürwortet Descartes so eindringlich und deutlich wie später Locke, Hume und Kant die Notwendigkeit einer Erkenntnistheorie, also in der Tat den einzigen Weg, um über den philosophischen Skeptizismus ins Reine zu kommen. Was er dagegen zur Lösung dieser Aufgabe beigetragen hat, ist nur geeignet, die Arbeit an den skeptischen Problemen zu verwirren. Denn selbst wenn er, wie neuere Forscher übertreibend behaupten, mit dem *Cogito ergo sum* die Wahrheit vor allem auf den Boden der reinen, unbezweifelbaren Erscheinungen hätte stellen wollen, so kann dieser Schritt nach der weit klareren Anerkennung der individuellen *φαινόμενα* durch die Pyrrhoniker wahrlich nicht als neue Errungenschaft gelten. Die Schritte aber, die es vermöchten, nämlich die Feststellung eines Kreises subjektiv und objektiv allgemeingültig wahrer resp. wahrscheinlicher Urteile über die *φαινόμενα* und deren gesetzmäßige Beziehungen haben weder Descartes noch Augustin vollzogen, und wo sie die Ansätze dazu machen, werden es gleich Sprünge in ein andres Gebiet, so recht eigentlich eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*: aus der kritischen Empirie in eine

dogmatische Metaphysik, aus dem Reich der Dinge für uns in das Reich der Dinge an sich, aus der Widerlegung unberechtigter in die Auslösung berechtigter Skepsis.

Descartes hatte nicht nur an die Erreichbarkeit der Wahrheit geglaubt, er hatte auch diesen Glauben über alle Gebiete, auf denen sich überhaupt menschliche Erkenntnis versuchen kann, ausgedehnt. Das Kausalgesetz gilt ihm als Axiom,²⁰⁾ die drei mechanischen Grundgesetze, aus denen schließlich alle Konstellationen der Körperwelt wenigstens prinzipiell zu berechnen sein sollen, als apodiktisch gewiß;²¹⁾ nicht minder hat er über das Verhältnis der geistigen und körperlichen Substanz, die dem Weltgetriebe zugrunde liegen, über die schöpferische Substanz, von der wiederum die beiden geschaffenen Weltsubstanzen abhängen, nach seiner Ansicht die absolute Wahrheit ermittelt. Descartes' Philosophie ist also immanenter und transzendenter Dogmatismus; denn sie stellt über die erfahrbare, empirische Welt und über die alle Erfahrbarkeit übersteigende, metempirische (metaphysische) Sphäre Behauptungen auf, die den Anspruch erheben, hoch über allen Wahrscheinlichkeitsurteilen zu schweben und wahr zu sein, in der schwersten Bedeutung dieses Wortes, der Art und dem Grade nach. So ist es verständlich, daß seine Nachfolger die Schöpfer großer dogmatischer Systeme zu werden vermochten.

b) Spinoza.

1. Benedikt Spinoza (1632—1677) spekuliert über die Eigenschaften Gottes, das Verhältnis Gottes zur Welt, die Gesetze der körperlichen und geistigen Natur, über das Wesen des Menschen mit solcher Überzeugtheit, daß er mit den schüchternen Versuchen Descartes' ²²⁾ und von dessen Vorgängern ²³⁾ Ernst macht, nicht nur die Gewißheit, sondern auch die Methode der Mathematik für seine Philosophie zum Vorbild nimmt und sein Hauptwerk, die Ethik, in Form eines geometrischen Lehrbuches abfaßt. Stolz sollte die strenge Folge der Definitionen, Axiome, Propositionen, Demonstrationen, Korollarien und Scholien dafür zeugen, daß die Philosophie, die als Universalwissenschaft die großen Zusammenhänge zwischen allen Gebieten des Seins zu entdecken hat, an Sicherheit der Ergebnisse und der Methode in nichts der Mathematik nachstehe. Und diese Form wird ohne ein Wort der Rechtfertigung

gewählt, als ob sie dem Inhalt so selbstverständlich gebühre, wie dem Ritter der Harnisch. Von einer erkenntnistheoretischen Einführung, wie sie Descartes in all seinen philosophischen Schriften an die Spitze gestellt hatte, ist jede Spur verschwunden. Die Erkenntnis des Menschen, ihre Arten, ihr Ursprung und Zustandekommen ist, wie alles, ein Teil, ein *modus* der Urwirklichkeit, der Gottsubstanz, der Natur und wird als solcher aus den Einsichten in dieses Ursein entwickelt. Damit ist der Gegenpol zu jedem Kritizismus bezeichnet. Spinoza und Kant sind direkte Antipoden: bei Spinoza wird über die Erkenntnistheorie aus der Metaphysik, bei Kant über die Metaphysik aus der Erkenntnistheorie entschieden; für Spinoza ist der Verstand ein Kind der Natur, für Kant die Natur ein Kind des Verstandes. Bei dem Verfasser der ‚Ethik‘ also haben Untersuchungen über den philosophischen Skeptizismus sich nicht aufzuhalten.

2. Aber es gibt auch einen Spinoza, der sich mit den skeptischen Problemen ernstlich auseinandergesetzt und sie nicht stillschweigend übergangen hat. Das ist der Spinoza der früheren Schriften, der *Principia Cartesiana*, der *Cogitata*, des *Tractatus de intellectus emendatione*;⁸⁴⁾ und mit diesem Manne wollen wir uns noch einen Augenblick beschäftigen.

Ein kurzer Absatz der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes kämpft ausdrücklich gegen die Möglichkeit einer vollendeten Skepsis. Aber er macht sich den Sieg leicht. Denn er zieht gegen diejenigen zu Felde, welche auch ihre eigenen Empfindungen, Gedanken usw. bezweifeln. Nun, diese leugnen allerdings nur mit dem Munde, was sie im Geiste anerkennen; sie sprechen „gegen besseres Wissen oder als von der Geburt an, vielleicht auch durch Vorurteile, d. h. immer aus äußeren Gründen geistig völlig Umnachtete“.⁸⁵⁾ Ihre Behauptungen sind nur psychologische, nicht logische Äußerungen, weil die Bedingungen zu einem wahren Urteil (Prüfung seines Inhalts an Erfahrung und Denken) bei diesen Individuen entweder vorübergehend oder aus angeborener Imbezillität nicht erfüllt werden können, oder aus bösem Willen nicht erfüllt werden. Ihre Bekämpfung ist daher keine wissenschaftliche, sondern eine praktische Aufgabe: „die Heilung der Hartnäckigkeit.“⁸⁶⁾ Aber diese Form der Skepsis ist in der Philosophie niemals aufgetreten, und wenn Spinoza mit ihrer Zeichnung dennoch deutlich auf die Pyrrhoniker anspielt,⁸⁷⁾ so über-

sieht er, daß diese ihre Aphasie nicht auf die augenblicklichen Eigenerlebnisse ausdehnen, sondern nur auf deren absolut-reale Gültigkeit, auf deren objektive und subjektive Allgemeingültigkeit (Wiedergabe an sich bestehender Realitäten, Bedeutung über das Augenblicksempfinden hinaus, Verbindlichkeit für andre Subjekte).³⁹⁾ Jeder Kampf gegen einen so extremen philosophischen Skeptizismus ist also eine Donquichotterie.

3. Weit gründlicher ist des Spinoza Abweisung aller gegen die Tragweite des Wahrheitskriteriums gerichteten Zweifel. Daß es zur Erkenntnis des Wahrheitskriteriums eines Wahrheitskriteriums für diese Erkenntnis und so ins Unendliche bedürfe — es ist die pyrrhonische Anwendung des *τρόπος εἰς ἀπειρον ἐμβάλλων* auf dieses Problem ³⁹⁾ — lehnt er mit dem Vergleich ab: auch zur Verfertigung von Eisenarbeiten gehe die Reihe der sich bedingenden Werkzeuge (der Hammer bedarf zu seiner Anfertigung wieder eines Hammers u. s. f.) nicht ins Unendliche, sondern fände seine Grenze an den angeborenen Werkzeugen des Menschen, an den natürlichen Organen, von denen die ersten künstlichen Instrumente verfertigt wurden.⁴⁰⁾ Mit Recht hält er an einem letzten, mit dem menschlichen Verstand gegebenen und diesem immanenten Kriterium der Wahrheit fest, auf das alle abgeleiteten Erkennungszeichen schließlich zurückführbar sein müßten. Dieses erblickt Spinoza mit Descartes in der „Klarheit und Deutlichkeit“⁴¹⁾ oder der Evidenz, vergißt aber, wie sein Vorgänger,⁴²⁾ die nötigen Zusätze zu machen, welche in dem vieldeutigen Ausdruck *clare et distincte* nicht ohne weiteres enthalten sind. Dagegen wiederholt er nicht wie Descartes die Aristotelische Erkenntnis, daß nur Urteile evident und wahr seien, sondern spricht stets von *ideae verae, falsae*; doch wird diese Unterlassungssünde dadurch gemildert, daß für Spinoza in jeder Vorstellung bereits ein Urteilsakt enthalten ist, ja solcher neben der Vorstellung als eine besondere Funktion gar nicht besteht.⁴³⁾ Während nach dem „kurzen Traktat“ die Wahrheit, die subjektiv an der Evidenz erkannt wird, objektiv auch stets eine „Übereinstimmung mit ihrem Gegenstande“ zeigt,⁴⁴⁾ wird in der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes die verhängnisvolle und vieldeutige Doubletten-theorie — was kann das Wort „Gegenstand“, *ideatum*, hier nicht alles bedeuten! — fallen gelassen und einzig das Merkmal der Evidenz zum primären Maßstabe der

Wahrheit gemacht. Richtig betont Spinoza, daß wir eine Menge wahrer Gedanken bilden können, denen in der „Wirklichkeit“ nichts entspricht (z. B. logisch korrekte Aussagen über ein Phantasiegebilde), und — was noch kühner ist — eine Menge „falscher oder besser nicht wahrer“ Gedanken, denen die Wirklichkeit entspricht, die aber deshalb doch nicht wahr genannt werden können, weil sie nicht evident wurden, nämlich (wie wir hinzufügen dürfen) an Erfahrung und Denken im Zustande der Besinnung nicht gemessen worden sind: 45) „Was die Form der Wahrheit anlangt, so wird sicherlich ein wahrer Gedanken von einem falschen nicht so sehr durch eine äußere, sondern vor allem durch eine innere Bestimmung unterschieden.“ 46) In der Ethik werden dann — nicht zum Vorteil der erkenntnistheoretischen Klärung — beide Seiten an der Wahrheit wieder gleichmäßig berücksichtigt. Da durch den universellen Parallelismus von physischem und psychischem Geschehen jedem Gedanken auch ein entsprechender modus der Ausdehnung zugeordnet sein muß, so soll, vermöge einer falschen Transposition der metaphysischen in die erkenntnistheoretische Tonart, jede wahre Vorstellung einmal eine in sich vollendet evidente und überdies noch das treue Abbild eines körperlichen Vorgangs „an sich“ sein. In dieser Rolle heißt sie *idea vera*, in jener *idea adaequata*. 46) Wer nicht Erkenntnistmetaphysik, sondern Erkenntniskritik treibt, wird die Wahrheit zunächst nicht in die Abspiegelung eines physischen Prozesses „an sich“, sondern in die Harmonie mit unsern Erfahrungen und Denknöwendigkeiten und erst indirekt mit der durch diese gemeinten Wirklichkeit verlegen.

4. Welch geistige Größen aber auch immer die Eigenschaft der Wahrheit besitzen, ob Urteile oder Vorstellungen, ob nur auf die Objektivität oder auch auf rein subjektive Gebilde gerichtete Inhalte, stets hat Spinoza die Selbstgenügsamkeit betont, die dem letzten Kriterium, der Evidenz, zu eigen ist. Die Evidenz braucht nicht selbst wieder gestützt zu werden, sie spricht für sich und steht für sich ein. Denn sie ist unmittelbares Erlebnis. 47) Von der ersten bis zur letzten der philosophischen Schriften finden wir den Gedanken oft mit den gleichen Worten, eindringlich, ja pathetisch geäußert — ein Zeichen, wie sehr er diesem Denker am Herzen lag. Es ist zugleich die erregte Antwort auf die „*summa dubitatio*“ des Descartes: auch die Evidenz verbürge am Ende keine Wahrheit! Im kurzen Traktat, im Traktat über die Verbesserung

des Verstandes, im theologisch-politischen Traktat, heißt es so gut wie in der Ethik: daß die Wahrheit sich selbst offenbare; aber in dem systematischen Hauptwerk hat dieser Gedanke eine geradezu monumentale Stilistik des Ausdrucks erfahren. Wie ein Keulenschlag gegen jede vollkommene Skepsis wirkt der dreiundvierzigste Lehrsatz des zweiten Buches: „Wer eine wahre Vorstellung hat, weiß, daß er eine wahre Vorstellung hat und kann über die Wahrheit derselben nicht im Zweifel sein.“ Nachdem der erzmethaphysische „Beweis“ dafür verklungen ist, der wie jeder Beweis, welcher für die Voraussetzungen aller Beweise geführt wird, natürlich im Zirkel läuft, fährt das Scholion fort: „Indes leuchtet der vorige Lehrsatz auch an sich genügend ein. Denn jeder, der eine wahre Vorstellung hat, weiß, daß eine wahre Vorstellung die höchste Gewißheit einschließt; eine wahre Vorstellung haben, bedeutet nämlich gar nichts andres als diese vollkommen und aufs beste erkennen . . . „was kann es weiter für ein klareres und gewisseres Kriterium der Wahrheit geben als eine wahre Vorstellung? Wahrlich wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so offenbart die Wahrheit das Kriterium ihrer selbst und der Falschheit.“ Man vergleiche damit die unbeholfenere, aber vielleicht noch einwandsfreiere Formulierung im kurzen Traktat: „Wie der eine wissen will, daß sein Begriff oder seine Idee mehr mit der Sache übereinkommt als die des andern? . . . Worauf zur Antwort dient, daß die allerklarsten Dinge nicht allein sich selbst, sondern auch die Falschheit zu erkennen geben, so daß es eine große Torheit sein würde, zu fragen: wie man ihrer bewußt sein solle? Denn, weil gesagt worden ist, daß sie die allerklarsten sind, so kann es ja keine andre Klarheit geben, durch welche sie erklärt werden könnten. So daß dann folgt, daß die Wahrheit sich selbst und auch die Falschheit offenbart.“⁴⁶⁾ So betont Spinoza mit Recht, wenn auch in zum Teil dunklen Wendungen, die Unmittelbarkeit des letzten Kriteriums, an dem wahr und falsch zu erkennen ist. In der Tat bewegt sich der Zweifel: ob die Urteile mit besonnener Evidenz denn auch für den Menschen die „wahren“ Urteile seien, etwa auf der gleichen Höhe wie jener bekannte, bei der Entdeckung des Uranus geäußerte Skrupel: woher man denn wisse, daß der aufgefundene Stern auch wirklich der Uranus sei?

5. Doch auch Spinoza kann sich nicht entschließen, auf das

unbezweifelbare Vorhandensein des Zustimmungszwanges — nur das Kriterium menschlicher Wahrheit zu gründen. Auf die Absolutierung der Wahrheit vermag auch er nicht zu verzichten. Wer das aber nicht über sich bringt, muß sich an der *summa dubitatio* Descartes' erst die Zähne ausbeißen. Natürlich genau so erfolglos wie all seine Vorgänger, all seine Nachfolger. Zunächst ist Spinoza in den *principia Cartesiana* gezwungen, auf die Sache einzugehen.⁴⁹⁾ Aber er überschreitet dabei (wie bekanntlich oft in dieser Schrift) die Grenzen des Referats. Vorerst stellt er den Skrupel in jener milderen Form dar, die ihm Descartes gelegentlich gegeben hatte: die Selbstgewißheit des Ich, sowie alle unmittelbar evidenten Urteile (deren es für beide Denker eine ganze Menge gibt) sind gegen jeden etwaigen Teufelstrug gesichert; nur auf die mittelbaren, erst durch längere Beweise einleuchtenden Gewißheiten, die auf erinnerter Evidenz beruhen, erstreckt sich die Möglichkeit einer übernatürlichen Täuschung. Doch von dieser Ausflucht nicht befriedigt, versucht Spinoza den in seine vollen Rechte wieder eingesetzten Einwand selbständig zurückzuweisen: „doch da diese Antwort einigen nicht genügt, will ich eine andre geben“.⁵⁰⁾ Und nun sehen wir das zweite dogmatische Genie im Kampfe mit dem Unbezwinglichen erliegen. Spinoza meint: der Gotteserkenntnis bedürfe es nicht nur zur Sicherung gegen Gedächtnisfehler, sondern zur Begründung der Wahrheit jedes Urteils (auch der unmittelbar evidenten, z. B. der mathematischen Axiome) mit Ausnahme eines einzigen: dem Urteil über die eigene Existenz. „Daher geben wir zu, trotz großer Aufmerksamkeit beim Begründen, über nichts, außer über unsre eigene Existenz absolut gewiß sein zu können, solange wir keinen klaren und deutlichen Begriff von Gott besitzen, der uns die höchste Wahrhaftigkeit Gottes anzuerkennen zwingt.“⁵¹⁾ Und diesen Begriff, meint unser Denker, können wir bilden, ohne in einen Zirkel zu verfallen. Die evidente Erkenntnis des Satzes von der Winkelsumme im Dreieck kann ich erwerben, ohne das Problem von der Wahrhaftigkeit Gottes vorher gelöst zu haben; genau so gut kann ich die evidente Erkenntnis vom Dasein eines wahrhaftigen Gottes erwerben, ohne die Frage nach Dasein und Wahrhaftigkeit schon vorher beantwortet zu haben. Für die mathematische Erkenntnis blieb aber die Frage, ob Evidenz „absolute“ Wahrheit verbürge, eine offene, solange die theologische, ob ein wahrhaftiger Gott existiere,

unerledigt war. Für die theologische Erkenntnis dagegen ist dieses Rätsel für uns mit der Evidenz von der *veracitas Dei* gelöst und indirekt auch die Sanktion aller übrigen evidenten Urteile als absolut wahrer dadurch bewirkt. Aber das Sophisma hinter der logischen Maske ist nicht zu verkennen. Spinoza verwechselt ersichtlich das rein psychologische Zustandekommen des evidenten Urteils über Gott mit der logischen Gültigkeit, d. h. mit der objektiven Tragweite seiner Evidenz. Das Zustandekommen ist hier allerdings nicht daran gebunden, daß die Gleichung: Evidenz = absolute Wahrheit (oder, was dasselbe besagt, Gott trägt nicht) gefunden ist; die Gültigkeit, d. h., daß sein Inhalt nicht nur für mich, sondern für alle denkbaren Wesen oder gar „an sich“ zutreffend ist, aber wohl. Darum kann ich die Sanktion für die absolute Wahrheit aller evidenten Urteile nicht aus einem dieser Sanktion selbst bedürftigen Urteil herleiten. Der Zirkel besteht also nach wie vor und wir ziehen um so entschiedener noch einmal daraus die Lehre: genügt uns die durch Evidenzerregung verbürgte menschliche Wahrheit, so brauchen wir zu deren Sicherung keiner Gotteserkenntnis, und genügt sie uns nicht, so nützt uns keine Gotteserkenntnis. Das ist der wohlverdiente Tribut, den wir der Skepsis zu zahlen haben. Und so kommt denn in der „geometrischen“ und daher nichts verhüllenden Darstellung der Cartesischen Philosophie der Zirkel, dem Spinoza in der Vorrede zu entgegen versucht hatte, noch viel unumwundener als bei Descartes selbst zum Ausdruck. Der vierzehnte Lehrsatz: *quidquid clare et distincte percipimus, verum est* stützt sich in seinem Beweis auf den vorhergehenden: *Deus est summe verax minimumque deceptor!* Worauf nun stützt sich die „Wahrheit“ im Beweis für diesen Satz aber anders als auf die „Wahrheit“ des vierzehnten Lehrsatzes? Daß endlich Spinoza auf die *summa dubitatio* nicht nur bei der Darstellung des Systems seines Lehrers pflichtgemäß eingegangen ist, sondern ernstlich mit ihr gerungen hat, beweist seine Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, in welche die verzweifelte Abwehr des berüchtigten Einwands gleichfalls übernommen wurde.⁵²⁾ In der Ethik (und übrigens auch in den *Cogitata*)⁵³⁾ ist der Gedanke dann fallen gelassen und die völlige Selbstgenügsamkeit des Kriteriums an die Stelle getreten. Freilich nicht in der notwendigen Einschränkung: ein untrügliches und unmittelbares, keiner Ableitung bedürftiges Anzeichen menschlicher Wahrheit zu sein, sondern als Kriterium der Wahrheit schlechthin.

6. Es würde zu weit führen, noch Spinozas Theorie der Falschheit und des Irrtums in ihrer Beziehung zur Skepsis zu prüfen. Nur nebenbei sei erwähnt, daß er sowohl wie Descartes beide Begriffe promiscue gebrauchen,⁵⁵⁾ anstatt in ihnen zwei getrennte Kategorien zu erkennen. Die Falschheit ist eine logische Kategorie wie die Wahrheit; d. h. allgemeingültig objektiv und subjektiv in dem Sinne, daß ein falscher Satz für das gleiche Individuum noch niemals aufgehört hat, falsch zu sein (d. h. unter den bekannten Bedingungen Ablehnung zu erregen); daß niemals ein Subjekt A einen in seiner Beziehung zu Erfahrung und Denken ihm bekannten Satz abgelehnt hätte, dem B zustimmen mußte. Der Irrtum ist dagegen eine psychologische Kategorie, d. h. weder objektiv, noch subjektiv allgemeingültig: ein Satz, der heute irrümlich Zustimmung (Ablehnung) erfährt, kann morgen als falsch (oder wahr) erkannt werden und A kann einen Irrtum begehen, den B nicht begeht. Daher ist auch Spinozas Lehre von der negativen (privativen) Natur der Falschheit und des Irrtums — sehen wir von ihrer metaphysisch-religiösen Tendenz ab: die Gottsubstanz als höchste Realität von allen positiven Beiträgen zum Irrtum zu befreien — nur für den Irrtum richtig, für die Falschheit aber nicht. Der Irrtum entsteht allerdings immer durch den „Mangel“, nämlich den Mangel der Prüfung eines Urteils auf seine Übereinstimmung mit Erfahrung und Denken; die Falschheit aber ist gerade dort vorhanden, wo all diese positiven Bedingungen erfüllt sind, und auf den betreffenden Satz (der doch etwas Positives, in Spinozas Sprache „Reales“ ist) mit dem (gleichfalls wirklichen oder positiven) Gefühl der Ablehnung reagiert wird. So ist auch der Satz, daß die Falschheit „sich nicht selbst offenbare“⁵⁶⁾ unrichtig; sie gibt sich genau so unmittelbar zu erkennen wie die Wahrheit. Daß die Wahrheit sich selbst und die Falschheit offenbart (wie Spinoza behauptet), ist wiederum genau so richtig oder unrichtig wie: daß die Falschheit die Wahrheit offenbart (was Spinoza leugnet). Unrichtig ist beides insofern, als Wahrheit und Falschheit ohne einander nicht nur sehr gut denkbar, sondern auch tatsächlich auseinander nicht ableitbar sind. Daraus, daß ich dem Satz $2 + 2 = 4$ als wahren zustimmen muß, folgt nicht die Notwendigkeit $2 + 2$ ist nicht vier als falsch abzulehnen. Jedes dieser Urteile löst eine eigentümliche Reaktion aus; diese Reaktionen sind sehr wohl gesondert und die eine ohne die andre zu

denken. Reflektiere ich aber auf die tatsächlich bestehenden, wenn auch nicht a priori denknötigen Beziehungen von wahr und falsch, so „offenbart“ die Falschheit die Wahrheit genau so gut wie die Wahrheit die Falschheit, ja in gewisser Hinsicht tut sie es mehr. Denn ein evidenten Urteil mit Zustimmungszwang läßt sich durch kontradiktorische Negation in ein als falsch einleuchtendes überführen, ein falsches aber auch auf gleiche Weise in ein wahres. Soll ein bestimmter Urteilsinhalt unverändert erhalten bleiben, so entsteht sogar das umgekehrte Verhältnis von dem, das Spinoza aufstellte: ein falsches Urteil läßt sich nämlich ohne weiteres in ein wahres transponieren (es ist wahr, daß es falsch ist), ein wahres aber nicht in ein falsches (es ist falsch, daß es wahr ist). Insofern offenbart die Falschheit sich selbst und die Wahrheit, die Wahrheit nur sich selbst, aber nicht die Falschheit. So ist des Spinoza berühmter Satz zwar tief sinnig, aber auch vieldeutig, und richtige wie unrichtige Behauptungen schlummern friedlich unter der dunklen Hülle seiner Worte.

Wie dann Spinoza mit Hilfe seines Wahrheits- und Falschheitsbegriffs, den er im Kampf mit der Skepsis gewann, in souveräner Verachtung der Sinnlichkeit⁸⁷⁾ alle wahren Urteile auch über die Realität nur in der Vernunft und der mystischen Intellektualanschauung (der *scientia rationalis* und *intuitiva*) erblickt, Physisches und Metaphysisches vollkommen „adäquat“ zu erkennen vermeint, alle Wahrscheinlichkeit überlegen ablehnt,⁸⁸⁾ das gehört in eine Untersuchung nicht des Skeptizismus, sondern des Dogmatismus.

c) Leibniz.

1. Daß das dritte Genie im Dreigestirn des Rationalismus, daß Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716) gleichfalls der dogmatischen Richtung beizuzählen ist, bestrittet niemand. Leibniz glaubt fest an die Existenz einer Wahrheit, an deren Erkennbarkeit auf sinnlichem und übersinnlichem Gebiete. „Was gibt es Wichtigeres“, so spricht Theophilus-Leibniz in den *nouveaux essais*,⁸⁹⁾ „vorausgesetzt, daß es wahr ist, als das, was wir, so nehme ich an, über das Wesen der Substanzen, über die Einheiten und Vielheiten, über die Einerleiheit und Verschiedenheit, über die innere Bildung der Individuen, über die Unmöglichkeit des leeren

Raumes und der Atome, über den Ursprung der Kohäsion, über das Kontinuitätsgesetz und über die übrigen Naturgesetze, vorzüglich aber über die Harmonie der Dinge, die Immaterialität der Seele und des Körpers, die Erhaltung der Seelen und selbst des Tieres bis über den Tod hinaus festgestellt haben. Und in dem Allen ist nichts, was ich nicht für bewiesen oder beweisbar halte.“

Dennoch steht Leibniz zum philosophischen Skeptizismus nicht bloß in der Beziehung des Gegensatzes, der durch diesen Dogmatismus bezeichnet wird. Er ist auch direkt auf die Probleme der Skeptiker eingegangen, hat, durch den ihm wohl bekannten Empirismus der Engländer bedrängt, manches hier zugestanden, anderes zurückgewiesen, in einigem einer erneuten Skepsis eifrig vorgearbeitet. An diesen Punkten dürfen wir nicht achtlos vorübergehen.

2. Die Wahrheit, die auch für Leibniz im Urteil liegt, und nur uneigentlich und brachylogisch von einzelnen Vorstellungen oder gar von Dingen ausgesagt werden kann, die als Realität, d. h. als ein Attribut des Seins gedacht, von ihm „ein sehr unnützes und fast sinnloses Attribut“⁶⁰⁾ genannt wird, läßt sich an dem von Descartes aufgestellten, aber durch genauere Beschreibung zu berichtigenden Kriterium erkennen.⁶¹⁾ Einer Garantie für die gesunde Beschaffenheit unsres Wahrheitsbewußtseins (daß alles, was uns bei vollkommener Besonnenheit als wahr erscheint, auch wahr ist) durch die Gotteserkenntnis bedarf es nicht, und eine solche wäre auch nur ein Scheinmanöver. Leibniz hat den Zirkel im Vorgehen des Descartes und Spinoza hier vollkommen durchschaut⁶²⁾ und ausdrücklich abgelehnt, den gleichen Weg einzuschlagen. Aber anstatt unsre Beschränkung auf menschliche Wahrheit daraus zu folgern und die „summa dubitatio“ als unwiderlegbar anzusehen, hat er auf die Verbindlichkeit menschlicher Erkenntnis für alle vernünftigen Wesen geschlossen und den Einwand Descartes' als sinnlos zurückgewiesen. Anstatt wegen des Mangels jeglicher Analogie die Existenz von Wesen mit übermenschlichem, d. h. dem Grade nach, und außermenschlichem, d. h. der Art nach verschiedenem Wahrheitsbewußtsein vom Standpunkt menschlicher Erkenntnis aus für sehr unwahrscheinlich, wenn auch für denkbar zu halten, glaubt er vom Standpunkt unsrer, als omnipotent angesehenen Erkenntnis aus an das Dasein übermensch-

licher Geister (Genien und Gott), und also auch übermenschlicher Wahrheiten (d. h. von mehr und andern, vor allem auch unmittelbar statt mittelbar erkannten Wahrheiten); aber das Dasein äußer-menschlicher Wesen und ebenso von Wahrheiten, die den unsrigen widersprächen, hält er für eine Unmöglichkeit.⁶³⁾

3. Hat somit Leibniz an der Existenz und der Erkennbarkeit der Wahrheit niemals gezweifelt, so macht er doch dem Skeptizismus in bezug auf die Erkennbarkeit äußerer Realitäten Zugeständnisse von grundsätzlicher und weitgehender Art. Wenn er auch überzeugt ist, daß unsre wachen Sinneseindrücke und deren Verbindungen auf von uns unabhängige Realitäten und deren Verbindungen hindeuten, zwar nicht nach der plumpen Doubletten-theorie des extremen Realismus wie Spiegelbilder auf Originale, sondern wie mathematische Funktionen auf die Größen, denen sie eindeutig zugeordnet sind (z. B. eine Ellipse einem Kreis gleichen Durchmessers),⁶⁴⁾ so gibt er doch, durch Descartes' von Locke aufgenommene pessimistisch-skeptische Frage angeregt, aber die optimistisch-dogmatische Antwort dieser Männer verneinend, die Möglichkeit zu: daß in der Welt der äußeren Erscheinungen, wie sie wachend wahrgenommen werden, nicht mehr Realitätswert enthalten sei als in der Welt unsrer Träume.⁶⁵⁾ Zwar sind die äußeren Erscheinungen des Wachenden untereinander immer gesetzmäßig verbunden, während die Wahrnehmungen unsrer Träume gewöhnlich keine solche Gesetzmäßigkeit der Vorstellungen untereinander aufweisen; aber gesetzmäßiger Zusammenhang allein ist nicht streng beweisend für die Realität seiner Glieder. Es wäre denkbar, daß auch ohne die Existenz von Dingen an sich die Bewußtseinsinhalte untereinander gesetzmäßig verbunden wären, und daß also die sinnlichen Wahrnehmungen im Wachen nur Glieder eines in seinem Zusammenhang nie abreißenden, lebenslangen Traumes wären. Zwar ist es ebenso absurd anzunehmen, diese so lang andauernde, von unserm Willen unabhängige Gesetzmäßigkeit, wie sie in der Welt äußerer Erscheinungen herrscht, käme durch das Spiel unsrer Phantasie zufällig zustande, wie zu glauben, durch das freie Durcheinanderschütteln von Buchstaben würde ein sinnvolles Buch geschaffen. Absurd ist jede, undenkbar keine dieser Möglichkeiten.⁶⁶⁾ Und weitschauend fährt Leibniz fort: „Übrigens ist, wenn die Erscheinungen nur verbunden sind, wirklich auch nichts daran gelegen, ob man sie Träume nennt oder nicht, weil

die Erfahrung zeigt, daß man sich in den um der Erscheinungen willen gewonnenen Maßregeln nicht täuscht, wenn sie nach Maßgabe der Vernunftwahrheiten gewonnen werden.“⁶⁷⁾

Aber all das bezieht sich nur auf die problematische Realität der Außenwelt. Die Realität der Innenwelt, die substantielle Beschaffenheit des eignen Ich, kann durch keinen Einwand erschüttert werden. Das wache wie das träumende Bewußtsein bestätigen sie gleichermaßen. An dem Cogito ergo sum (und auch im Traum besteht das Cogitare, also auch das Esse), an der „ersten Wahrheit der Kartesianer oder des heiligen Augustin,“⁶⁸⁾ ist nicht zu rütteln.

4. Es sind tiefe Bemerkungen, die Leibniz hier zu den skeptischen Grundthesen gemacht hat, und Richtiges wie Falsches ist auf ihrem Grunde verborgen. Mit Recht lehnt er als das entscheidende Kriterium der wachen Sinneswahrnehmungen deren größere Lebhaftigkeit ab, und ersetzt sie durch die gesetzmäßigen Beziehungen in dieser Gruppe. Mit Recht betont er trotz dieser Gesetzlichkeit die Denkbarekeit des extremen Idealismus und metaphysisch-dogmatischen Phänomenalismus, d. h. der Lehre, daß die sinnlichen Wahrnehmungen reine Bewußtseinserzeugnisse seien, und nicht veranlaßt durch irgendwelche, ihnen auch noch so unähnliche vom Bewußtsein unabhängige Realitäten. Mit Recht hält er diese Anschauung, die ich die dogmatische Metaphysik des empiristischen Weltbilds nennen möchte, für sehr unwahrscheinlich und a h n t wohl bereits den rein hypothetischen Charakter dieser wie jeder andern These über die Realität der Außenwelt.⁶⁹⁾ Mit Recht hebt er endlich die Möglichkeit (wenn auch noch nicht die Notwendigkeit) hervor, empirische Wissenschaft auf rein idealistischem Boden zu treiben; mag man nun das Reich der gesetzmäßig verbundenen, wachen Sinneswahrnehmungen wegen ihrer Verwandtschaft mit den Traumvorstellungen (als idealer Bewußtseinsgebilde) ein Traumreich nennen, oder wegen ihrer Unterschiede von den Traumvorstellungen (eben der für alle Subjekte stets gleichen gesetzlichen Verbindung ihrer Inhalte) dies als ungehörige Äquivokation ablehnen. Ganz verfehlt dagegen ist die bevorzugte Stellung der metaphysischen Realität des Ich oder der Innenwelt für das Wissen. Das gegen Augustin und Descartes kritisch dazu Bemerkte trifft auch die Leibnizsche Lehre.

Durch den Hinweis auf die Möglichkeit von Erfahrungs-Wissen.

-Wissenschaft, -Erkenntnis im Reiche der Immanenz, des Bewußtseins und, wenn man will, — der Traumwelt hat Leibniz den Weg angedeutet, auf dem einzig der gegen jede objektive Erkenntnis gerichtete Skeptizismus zu überwinden ist; den Weg, den einige Jahre später Berkeley mit glänzendem Erfolg beschreiten sollte.

5. Und wie er an den aufgeklärtesten Stellen seiner Schriften vorausahnte, auf welche Art dem Skeptizismus, der die Erkennbarkeit der ‚Dinge‘ bezweifelt, zu begegnen sei, so auch: wie die Zweifel in die Erkenntnis der Gesetzeszusammenhänge zwischen diesen Dingen entschieden werden müßten. Hier nahm er Humes wie dort Berkeleys Ergebnisse vorweg. Die Zusammenhänge, welche die Erfahrungswelt beherrschen, können nach Leibniz nur Inhalt von empirischen, nicht von Vernunftwahrheiten werden, nicht von „notwendigen“, sondern nur von „zufälligen“, nicht von „ewigen“, sondern nur von „zeitlichen“ Wahrheiten; d. h. aus der scholastischen Terminologie herausgehoben: über ihre allgemeine Gültigkeit kann ich nur annähernde („moralische“ oder „physische“), nie vollkommene („metaphysische“) Gewißheit erlangen.⁷⁰⁾ Die einen geben *evidence* oder *certitude lumineuse*; die andern nur *certitude*,⁷¹⁾ erregen ein Zustimmungsgefühl niederen Grades. Genau wie Hume und die jüngeren Pyrrhoniker⁷²⁾ hat er den Inhalt der Gesetze, welche die Erfahrung beherrschen, auf die regelmäßige Sukzession der Erscheinungen beschränkt; hat er die Gültigkeit ihrer Erkenntnis auf bloße Wahrscheinlichkeit herabgedrückt; hat er das Problem der empirischen Kausalauffassung in der Rechtfertigung des Sprunges von vielen Fällen auf alle erblickt (oder der Aussagen über nicht gegenwärtige Tatsachen, oder der Fällung universell-objektiver Sätze, was alles dasselbe besagt); hat er die psychologische Genese dieses Sprunges in die Assoziation verlegt. „Die Folgerungen der Tiere sind nur ein Schatten von Vernunftschlüssen, nämlich nur eine Verknüpfung in der Phantasie, und Übergänge von einem Bilde zum andern, indem man bei einem neuen Falle, der dem vorhergehenden ähnlich scheint, wieder das erwartet, was man vorher damit verbunden gefunden hat, als ob die Dinge in Wirklichkeit verbunden wären, weil ihre Phantasiebilder es im Gedächtnis sind. Allerdings läßt uns die Vernunft gewöhnlich erwarten, daß das, was einer langen Erfahrung der Vergangenheit

entspricht, zukünftig wieder geschehe, aber dies ist dann doch keine notwendige und untrügliche Wahrheit.“⁷⁸⁾ Eine solche aber ist auf dem Gebiet der sinnlichen Erscheinungswelt von nicht unmittelbar gegenwärtigen Erlebnissen überhaupt nicht zu erlangen. Allerdings können wir noch ein gut Stück über den Zwang der Assoziation hinausgehen, und diesen korrigieren durch die Anwendung der logischen Axiome auf die Erfahrung, kraft deren wir denkend beobachten, was wirklich dauernd bisher miteinander verbunden war; aber dadurch erhalten wir nur eine bessere, jedoch keine absolut vollständige Induktion, und damit auch keine vollkommene, wenn auch den praktischen Bedürfnissen genügende Gewißheit. „Und da diese Gründe und Beobachtungen uns das Mittel geben, in bezug auf unser Interesse über die Zukunft zu urteilen, und der Erfolg unserm vernünftigen Urteil entspricht, so kann man eine größere Gewißheit über diese Gegenstände nicht verlangen und selbst nicht einmal erhalten . . . Im Ernst zweifeln ist hinsichtlich der Praxis zweifeln; und man könnte die Gewißheit (certitude) für eine Erkenntnis der Wahrheit nehmen, mit der man hinsichtlich der Praxis nicht zweifeln kann, ohne närrisch zu sein. Dieser Definition der Gewißheit gemäß sind wir sicher, daß Konstantinopel in der Welt ist, daß Konstantin, Alexander der Große und Julius Caesar gelebt haben.“⁷⁹⁾ Könnten diese Zitate nicht alle wörtlich an den entscheidenden Stellen in Humes berühmter Analyse des Kausalbewußtseins zu lesen sein?

6. So gibt es keine apodiktischen Erkenntnisse von der Realität der Außenwelt, keine von den Gesetzen der sinnlichen Erfahrungswelt. Insofern möchte man Leibniz fast einen Skeptiker auf diesen Gebieten nennen, hätte er nicht dadurch, daß er den hohen Wert auch der Urteile niederen Gewißheitsgrades stets betonte, grade den Weg zur Überwindung aller Skepsis gewiesen. Besonders nah kommt er dieser Einsicht dort, wo er für eine gründlichere Erforschung der Wahrscheinlichkeitsurteile eintritt. Hat er auch noch nicht streng geschieden zwischen dem, auf hypothetisch angenommener und aufhebbarer Unwissenheit beruhenden, bloß den subjektiven Erwartungsgrad abschätzenden Wahrscheinlichkeitsbegriff der Mathematik und dem, durch grundsätzliche und unhebbare Unwissenheit bedingten, die Objektivität zum Inhalt habenden philosophischen Wahrscheinlichkeitsbegriff, so hat er doch die Bearbeitung beider Begriffe befür-

wortet und selbst unternommen.⁷⁶⁾ Was also die Pyrrhoniker mit ihrem Phänomenalismus embryonal ausübten, nämlich empirische Wissenschaft im Geiste des Positivismus, aber mit dem Namen Wissen und Erkenntnis theoretisch zu sanktionieren sich nicht getrauten, und was die Akademiker mit dem Wahrscheinlichkeitsbegriff bezweckten, aber auch nur zaghaft andeuteten (nämlich die Überwindung der skeptischen Resignation) — dem gibt Leibniz das gute intellektuelle Gewissen zurück: „Diejenige Meinung, welche in der Wahrscheinlichkeit begründet ist, verdient vielleicht auch den Namen der Erkenntnis, sonst würden fast die gesamte historische Erkenntnis und alle übrigen wegfallen“⁷⁶⁾ (nämlich die gesamte Naturwissenschaft!).

7. Im übrigen ringt sich die Universalität dieses Geistes, den eigentlich zentralen Antrieben seiner Denkart zuwider, solch aufgeklärte Ansichten unter dem Einfluß Lockes mühsam ab, und alles in allem bleibt er viel zu sehr im Dogmatismus befangen, um die Skepsis wirklich entscheidend zu besiegen. Denn dazu muß man nicht nur diese, sondern auch noch ein gut Stück Dogmatik mehr hinter sich lassen! Leibniz aber vergißt oft genug die von ihm selbst gemachten Einschränkungen und glaubt objektive Wahrheiten über die Immanenz, denen durch Induktion (daran hält er mit allen Rationalisten fest) niemals Apodiktizität zu sichern sei, deduktiv höchste Gewißheit verschaffen zu können.⁷⁷⁾ Überdies ist die äußere Erfahrungswelt für ihn von untergeordneter Bedeutung. Und damit sind wir wieder bei dem echten Leibniz angelangt, dem wir das erste Zitat entnahmen. Auf den ihm wichtigsten Gebieten, in der Moral und Metaphysik, der Mathematik und Logik erkennt er apodiktische Wahrheiten überall an;⁷⁸⁾ für die letzten zwei Disziplinen mit Recht, für die beiden ersteren mit Unrecht. Die Apodiktizität dieser Wahrheiten fußt auf deren Apriorismus in dem durch Leibniz erst endgültig geklärten Sinne: als unserm Geiste entsprungenen, daher ihm notwendig angehörenden und von ihm nie zu durchbrechenden Denknöthigkeiten, die aber erst durch Erfahrung und Sinnlichkeit, also a posteriori, in uns aufgelöst werden.⁷⁹⁾

Es ist nach alledem nicht wunderbar, daß der Briefwechsel des Leibniz mit einem professionellen Skeptiker, wie dem Abbé Foucher,⁸⁰⁾ der die Apologie der akademischen Skepsis als sein

Lebenswerk betrachtete, für die Gesamtstellung unsres Philosophen zur Skepsis nur geringe Ausbeute liefert. Von einem tieferen Eingehen auf die Probleme der antiken Skepsis ist niemals die Rede, und seine glatte Art vermeidet es, ihnen gegenüber Farbe zu bekennen. Zwar finden sich sehr weise Bemerkungen darüber, warum man nicht jede Erkenntnis bis auf ihre axiomatischen Voraussetzungen zurückzuführen brauche; aber das sind doch nur methodologische Empfehlungen, nicht erkenntnistheoretische Gesichtspunkte, wie auch Foucher in seiner Erwiderung richtig hervorhebt.⁶¹⁾

Leibniz bleibt also im Grunde Dogmatiker mit einem leichten skeptischen Einschlag für die Erkenntnis der erfahrbaren Wirklichkeit.

III. Der Empirismus und die Skepsis.

a) Bacon.

1. Wir haben nunmehr dem andern Lager, in dem die empiristische Denkweise heimisch ist, einen kurzen Besuch abzustatten. Als der Vater der modernen Erfahrungsphilosophie gilt Lord Bacon (1561—1626), und diesen Ruhm kann ihm nur streitig machen, wer den Betrieb exakter empirischer Wissenschaft, der schon vor Bacon im Gange war, mit einer philosophischen Theorie des Empirismus verwechselt, die der englische Kanzler als erster in umfassender Weise entwarf.

Trotz seines Empirismus ist Bacon naiver Dogmatiker geblieben. Von der Leistungsfähigkeit der menschlichen Erkenntniskräfte hat er schier phantastische Vorstellungen. In dem stolzen Bewußtsein, an der Schwelle einer neuen Zeit zu stehen, vergleicht er seine Bücher der Fackel für die in der Philosophie herrschende Finsternis, gibt er seinem Hauptwerk den zuversichtlichen Titel „Große Erneuerung der Wissenschaften“, deren ersten Teil er „über Wert und Wachstum der Wissenschaften“, deren zweiten Teil er „Neues Organon“ benennt (im Gegensatz zu dem alten Organon des Aristoteles, dessen logische Schriften man schon im Altertum als „Werkzeug“ des Denkens bezeichnete). Freilich hält Bacon die Zeit noch nicht für reif und darum sich auch nicht für berufen, ein eigenes System des Wissens zu entwerfen; aber den Rahmen dazu hat er geliefert, den auszufüllen er der Zukunft hoffnungsfreudig überläßt. Auf seinem *globus intellectualis* trägt er die Leistungen der Vergangenheit und Gegenwart nebst den Aufgaben der Zukunft ein, als ein erster Versuch, sämtliche Wissenschaften, vorhandene und nicht vorhandene, anzugeben und zu ordnen: von der spekulativen Theologie bis zur Experimentalphysik, von der Poetik bis zur Arzneimittellkunde. Welch divinatorischen Blick er mit

der Angabe von Lücken und Desideraten im damaligen System der Wissenschaften bewies, in wie reichem Maß hier seine Ahnungen in Erfüllung gingen, ist bekannt.

Der peripheren Ausdehnung, die er für das Wissen fordert, und die er in dem schönen Satze zusammenfaßt: „was des Seins würdig ist, ist auch des Wissens würdig; denn das Wissen ist das Bild des Seins“⁸²⁾, steht die zentrale Vertiefung, welche sich in der Bestimmung der Erkenntnisobjekte kundgibt, nicht nach. Bacon will, daß nicht nur die Dinge in ihren Erscheinungen und Erscheinungszusammenhängen, sondern in ihrem „Wesen“, ihren „Formen“, d. h. an sich selbst, daß die beherrschenden Gesetze „an sich“ erforscht und begriffen werden.⁸³⁾ Und er hält in naivem Vertrauen auf die Erkenntniskräfte des Menschen diese weiteste Ausdehnung und innerlichste Vertiefung des Wissens für grundsätzlich erreichbar. Das erste Buch des Organon ist eigentlich das Hohelied auf das zukünftige Wissen und durchglüht von dem Bewußtsein „nichts sei der Lust zu vergleichen, auf dem erhabenen Hügel der Wahrheit zu stehen, auf einem nicht gar so unzugänglichen Hügel, wo die Luft stets rein und ruhig geht.“⁸⁴⁾

2. Fragt man, wie Bacon seine Zuversicht in die unbegrenzten Erkenntnismöglichkeiten rechtfertigt, so stößt man überall auf den eindringlichen Hinweis: nur durch Erfahrung, Beobachtung, Experiment, Induktion beschreitet der Mensch den Weg der Erkenntnis; reines Denken, Spekulation, logische Schlüsse, Deduktion dienen nur als Hilfsmittel, hemmen dagegen, isoliert angewandt, jeden Fortschritt im menschlichen Wissen.

Der berechtigte Kern daran ist die Einsicht, die aber Bacon selbst in solcher vorsichtigen Einschränkung nicht bewußt wurde: daß kein wahrer Satz über die Wirklichkeit ohne Benutzung der Erfahrung, für die objektive Außenwelt also der sinnlichen Erfahrung, zustande kommt, und daß kein derartiger Satz je aus dem reinen Denken herauszuspinnen ist. Was Bacon so groß macht, das ist die Intensität, mit der seine pathetischen und monumentalen Ergüsse den Empirismus und damit also auch dessen wertvollen Gehalt zu Ehren bringen. Doch was eigentlich Erfahrung sei, welche Gewißheitsgrenze alle, auch noch so vorsichtig angestellten Induktionen nie überschreiten können, welche Art von Objekten empirisches Wissen einzig zu erkennen vermöge, darüber sucht man in den Schriften dieses Denkers vergeblich nach Aufklärung. Bis

auf den einen Gedanken von der Wichtigkeit der Erfahrung überhaupt werden die menschlichen Erkenntnisprinzipien selbst nicht näher untersucht, sondern nur die Mittel, sich ihrer geschickt zu bedienen. Diese einseitige Richtung ist durch die praktischen Zwecke bedingt — Beherrschung der Natur durch Erfindungen —, welche Bacon verfolgt, und zu deren Erreichung es weit weniger der Erkenntnistheorie als der Methodologie und Technik bedarf; vielleicht auch dadurch, daß Bacon keine eigentlich erkenntnistheoretische Veranlagung besessen hat.

Daher ist sein Dogmatismus, wie des Descartes Skeptizismus, methodische Voraussetzung, nicht logisches Ergebnis. Niemals hätte er ihn bei einer kritischen Durchleuchtung des Begriffs „Erfahrung“ gewinnen können, niemals apodiktische Erkenntnis der empirischen Gesetze oder gar metempirischer Realitäten dann für möglich halten dürfen.

3. So wundert es uns nicht, daß Bacons Gegensatz zur philosophischen Skepsis allerdings ein extremer, aber kein grundsätzlich motivierter ist. Während Descartes den Antrieb zu seiner Philosophie zwar auch den Zweifeln gegen die Pseudowissenschaft seiner Zeit entnahm, aber sofort aus dem Zweifel gegen das augenblickliche und historisch bedingte Halbwissen auf die Zweifel gegen jedes, d. h. durch die Erkenntnisprinzipien selbst bedingte Wissen übersprang und diese zu widerlegen suchte, ist bei Bacon nur der Zweifel an dem antiken und mittelalterlichen Weltbild als Ausgangspunkt vorhanden, der eigentlich philosophische Zweifel aber fehlt. Selbst die *idola tribus*, die Götzenbilder, denen die menschliche Gattung huldigt, sind nicht als trübende Medien zu fassen, die ein wahres Urteilen über irgendwelche Objekte grundsätzlich unmöglich machen; sondern sie sind entweder aus der menschlichen Natur selbst und nicht aus der Individualität, der Tradition usw. entspringende Vorurteile (im Gegensatz zu den andern Idolen), z. B. Fälschung des Intellekts durch den Willen; oder aber sie sind, wie die Sinnestäuschungen, zwar nicht ausrottbar, aber ihre erkenntnisfälschende Kraft ist zu brechen. Sie gleichen also — obwohl der Name zu dieser Deutung auffordert — nicht etwa Kants die Dinge an sich verschleiernenden, räumlich - zeitlich - kategorialen Formen, sondern sie sind entweder, als überwindbare schlechte Gewohnheiten, durchaus psychologische, nicht logische Menschlichkeiten, oder zwar Fehler unsres Erkenntnisapparates,

aber bei kritischer Besinnung von unschädlichen Folgen. Nur ein einziges Mal streift Bacon unaufhebbare, von diesen Idolen gesetzte Grenzen des Erkennens: die Unvorstellbarkeit einer abgeschlossenen Unendlichkeit in Raum und Zeit, die Unvorstellbarkeit einer abgeschlossenen Kausalreihe. Ja selbst der Gedanke, daß der Geist sich dabei in Widersprüche verwickelt, daß die Notwendigkeit, eine abgeschlossene Unendlichkeit anzunehmen, der Unvorstellbarkeit entgegentritt, wodurch das Problem der Kantischen Antinomien entsteht, selbst dieser Gedanke findet sich bei Bacon. Aber der skeptische Brand lodert nur ganz vorübergehend auf, ohne daß der Versuch gemacht würde, ihn zu nähren oder zu löschen.⁸⁵⁾

Wir sehen, daß unser Philosoph jede grundsätzliche Skepsis ablehnt und nur die Zweifel in das, was gewöhnlich für Erkenntnis ausgegeben wird, gelten läßt. „Der Weg derer, welche sich aller Urteile enthielten, und mein Weg stimmen im Beginn überein; aber am Ende sind beide völlig getrennt und entgegengesetzt. Jene behaupten einfach, man könne nichts wissen; ich behaupte, daß man auf dem bisher üblichen Wege nichts wissen könne.“⁸⁶⁾ Oftmals erklärt Bacon seine ausdrückliche Mißbilligung der pyrrhonischen, der akademischen, der Renaissance-Skepsis;⁸⁷⁾ aber statt auf die skeptischen Prinzipienfragen einzugehen, begnügt er sich mit dem Hinweis, daß man ohne ausgebildete Methode allerdings nicht zum Wissen gelange; zum Kreise schlagen bedürfe es eben des Zirkels, zur Korrektur der Sinnestäuschungen des Mikroskops und Experiments.⁸⁸⁾

4. Übrigens vertritt der philosophierende Kanzler eine ganz bestimmte, aber unzutreffende historische Auffassung vom Wesen der antiken Skepsis. Den Akademikern nämlich schiebt er im Gegensatz zu den Pyrrhonikern die Lehre unter, daß an der Hand des Wahrscheinlichkeitskriteriums Wissenschaft zu treiben, theoretisch erlaubt sei, während das weder Arkesilaus, noch Karneades und wohl überhaupt die offizielle Schule der Akademie niemals gestattet hat, ihr das Wahrscheinliche vielmehr nur als praktisches Kriterium für das Handeln galt.⁸⁹⁾ Soweit hielten aber auch die jüngeren Pyrrhoniker, denen zwar nicht der Begriff des *πειθάνον*, aber der des *φαινόμενον* den Betrieb einer *τέχνη* gestattete, das Forschen für erlaubt.⁹⁰⁾ Jedoch ist die Anschauung Bacons⁹¹⁾ begreiflich; von den Originalschriften der antiken Skeptiker hat

er vermutlich keine gekannt. Arkesilaus, Timon, Aenesidem, Sextus Empiricus erwähnt er nirgends, Karneades einmal als einen der nachsokratischen Philosophen,⁹²⁾ einmal als langlebig,⁹³⁾ einmal verächtlich als sophistischen Rhetor.⁹⁴⁾ Dagegen kannte er natürlich Cicero, dem er die milde Auffassung von den Lehren der Akademie entnahm. Im Recht ist er, wenn er die Akatalepsie der akademischen Skeptiker im Anschluß an die ironische Akatalepsie eines Sokrates und Platon sich entwickeln,⁹⁵⁾ im Unrecht, wenn er diese ganze Richtung den dogmatischen Negativismus vertreten läßt.⁹⁶⁾

So steht Bacon als naiver Dogmatiker dem Skeptizismus vollständig fremd gegenüber. Gott und Welt hält er auf dem Wege denkend bearbeiteter Erfahrung für apodiktisch erkennbar, und die Wahrscheinlichkeitsurteile lehnt er stolz ab. Was will dem gegenüber besagen, daß er die christlichen Heilswahrheiten dem vernünftigen Wissen entzieht und dem Aufnahmeorgan für Offenbarungen zuweist? Das sind die üblichen Zugeständnisse des Renaissance-menschen, psychologisch verständlich, philosophisch nicht schwer zu nehmen; selbst da nicht, wo sie überhaupt aufrichtig gemeint sind. Solche Vorstellungen dürfen wir hier füglich unberücksichtigt lassen. Im Abschnitt von der partiellen Skepsis wird ihrer kurz zu gedenken sein.

b) Locke.

1. Daß Locke (1632—1704) an dieser Stelle nicht übergangen werden darf, beweisen allein schon die skeptischen Motti, die er dem Prediger Salomo und Cicero entnahm und seinem Hauptwerk, dem *essay concerning human understanding* voransetzte,⁹⁷⁾ beweisen zahlreiche Aussprüche in dem Werke selbst, die den Geist vollkommener philosophischer Skepsis zu atmen scheinen. Erst eine tiefere Versenkung in die Anschauungen des Mannes berechtigt dazu, seine Erkenntnislehre von dem hier aufgestellten und festgehaltenen Begriff eines philosophischen Skeptizismus auszuschließen. Mit Locke nähern wir uns der endgültigen Klärung der skeptischen Hauptprobleme.

2. Locke begriff klar, daß eine Lösung der prinzipiellen Zweifel nur durch eine systematische Kritik der menschlichen Erkenntnisprinzipien, ihrer Beschaffenheit, Leistungsfähigkeit und Grenzen zu erreichen sei. Die erkenntnistheoretische Aufgabe

hat er als die erste Pflicht des Philosophen nicht nur mit beredten Worten verkündet, sondern auch im weitesten Umfange zu erfüllen getrachtet. Mit dieser Richtung knüpft er im Gegensatz zur Methodologie Bacons an Descartes an und zwar, wie dieser, mit deutlicher Beziehung auf die Skepsis. „Nachdem wir uns eine Weile den Kopf zerbrochen, ohne der Lösung jener Zweifel, die uns bedrängten, irgend näher zu rücken, kam mir der Gedanke, wir hätten wohl einen falschen Weg eingeschlagen; und daß vor Beginn derartiger Untersuchungen es notwendig sei, unsre eigenen Fähigkeiten zu prüfen, um zu sehen, was für Gegenstände zu bearbeiten unser Verstand geeignet oder nicht geeignet wäre. Dies schlug ich den Versammelten vor, die alle bereitwillig zustimmten; darauf beschloß man, dies zuerst zu untersuchen.“⁹⁹⁾

Diese Untersuchungen zerfallen bekanntlich in vier Teile (entsprechend den vier Büchern des Werks), von denen der erste, der Sache, wenn auch nicht dem Titel nach, vom Ursprung, der zweite vom Zustandekommen, der dritte von den sprachlichen Hilfsmitteln, der vierte von den Grenzen und der Gültigkeit des Erkennens handelt. Die Durchführung leidet an Vermengung der Gesichtspunkte und fortwährender Gebietsüberschreitung, im einzelnen an oft willkürlicher und daher zu ermüdenden Wiederholungen zwingender Anordnung. Natürlich bietet das vierte Buch für unsre Zwecke die reichste Ausbeute; der Inhalt der übrigen Teile interessiert uns nur, insofern er vom Geist der Gültigkeitsfragen durchleuchtet wird oder diese Fragen selbst durchleuchtet. Beginnen wollen wir mit den grundlegenden Begriffen, die sich Locke vom „Wesen“ der Wahrheit, Erkenntnis usw. macht, darauf die Frage nach Gegenstand, Grad und Grenzen der Erkenntnis in seinem Sinne besprechen, um aus alledem seine Stellung zur philosophischen Skepsis als Endergebnis zu gewinnen.

3. Wahrheit (*truth*), Wissen (*knowledge*) besteht für Locke, der diese Ausdrücke synonym gebraucht, in der Auffassung von der Übereinstimmung (*agreement*) oder Nichtübereinstimmung (*disagreement*) unsrer Vorstellungen, d. h. im Urteil.⁹⁹⁾ Ob das Urteil dabei in einer Verbindung von bloß gedachten oder durch Worte symbolisierten Vorstellungen sich vollzieht, ist, wie er mit Recht hervorhebt, gleichgültig.¹⁰⁰⁾ Weit energischer als die meisten seiner Vorgänger und mit geradezu vorbildlicher Entschiedenheit hat Locke die reine Urteilsnatur aller Wahrheiten betont. Feinsinnig

deckt er auf, daß überall dort, wo wir von wahren und falschen Vorstellungen reden, nur eine gefährliche Brachylogie vorliegt, und im Grunde versteckte, in den Vorstellungen mitgedachte Urteile gemeint sind. „Ich habe zwar dem Sprachgebrauch nachgebend gezeigt, in welchem Sinne und unter welchen Voraussetzungen unsre Vorstellungen mitunter wahre oder falsche genannt werden können; dringen wir jedoch etwas tiefer ein, so stammt in allen Fällen, in denen eine Vorstellung wahr oder falsch genannt wird, dies von einem Urteil, das der Verstand fällt oder vermeintlich fällt, und das wahr oder falsch ist, da die Wahrheit und die Falschheit immer eine ausdrückliche oder stillschweigende Bejahung oder Verneinung enthalten usw.“¹⁰¹⁾ Vorstellungen sind klar oder unklar, wirklich oder unwirklich, aber nicht wahr oder falsch. Auch die Beziehung der „klaren und deutlichen“ Vorstellung¹⁰²⁾ zur Wahrheit hat Locke einwandfrei bestimmt. Die Verwechslung, die noch Descartes und Leibniz im Begriff ihres Wahrheitskriteriums begehen, betrifft die Vermengung der psychologischen Klarheit der einzelnen Vorstellungen mit dem Zwange zur logischen Zustimmung durch Evidenz; letztere, so zeigt Locke, eignet nur dem Urteil, das aus klaren Vorstellungen besteht, dagegen vermögen die klarsten Einzelvorstellungen so wenig wie die verworrensten das Gewißheitsgefühl auszulösen. „Das Wissen besteht in der Auffassung der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier Vorstellungen und deshalb besteht seine Klarheit oder Dunkelheit in der Klarheit oder Dunkelheit jener Auffassung und nicht in der Klarheit oder Dunkelheit der Vorstellungen selbst. So kann z. B. jemand ebenso klare Vorstellungen von den Winkeln eines Dreiecks und von dem haben, was Gleichheit mit zwei Rechten ist, wie irgend ein Mathematiker in der Welt, und doch nur eine sehr dunkle Auffassung von deren Übereinstimmung und deshalb auch nur ein sehr dunkles Wissen davon haben. Dagegen können Vorstellungen, die wegen ihrer Dunkelheit oder sonst verworren sind, kein klares und deutliches Wissen bilden; denn insoweit Vorstellungen selbst verworren sind, kann der Geist auch nicht klar erkennen, ob sie übereinstimmen oder nicht; oder, um weniger mißverständlich zu sprechen, wer mit den gebrauchten Worten keine bestimmten Vorstellungen verbindet, kann daraus keine Sätze bilden, deren Wahrheit er gewiß wäre.“¹⁰³⁾

Hatte nun Locke mit Recht allein den Urteilen ¹⁰⁴⁾ die Eigenschaft zugesprochen, wahr oder falsch zu sein, so ist er doch nicht bis zu dem letzten ursprünglichen Merkmal vorgedrungen, das die wahren (falschen) Urteile als eine besondere Klasse unter allen möglichen Aussagen heraushebt.¹⁰⁵⁾ Ihm verbürgt die Behauptung einer „bestehenden“ Übereinstimmung (Nichtübereinstimmung) die Wahrheit eines bejahenden (verneinenden) Urteils; während die Behauptung eines „nicht bestehenden“ derartigen Verhältnisses die Falschheit des Urteils bedeutet.¹⁰⁶⁾ Er meint damit, daß das Prädikat dem Subjekt auch „wirklich“ zukommen oder nicht zukommen müsse, wenn anders das bejahende oder verneinende Urteil wahr sein soll. Auf diese Weise denkt er das Objekt der Wahrheit, den Umkreis wahrer Urteile, und damit das objektive Merkmal der Wahrheit zu bestimmen. Aber wann dies der Fall ist, wann also die Übereinstimmung eine „bestehende“ ist, wann das Prädikat dem Subjekt „wirklich“ zukommt, und wann also das Urteil wahr ist, das hat Locke nicht allgemein zu bestimmen vermocht.¹⁰⁷⁾ Sonst hätte er gefunden, daß überall dort die Übereinstimmung eine „bestehende“ ist, wo die betreffende Vorstellungsverbindung mit Erfahrung und Denken übereinstimmt. Geht der Inhalt eines Urteils auf die (empirische oder metempirische) ‚Wirklichkeit‘, so kommt dem Subjekt das Prädikat zu, oder die gemeinte Übereinstimmung zwischen beiden ist eine ‚bestehende‘, wenn sie sich deckt mit der Verbindung in der durch Erfahrung und Denken gesetzten (empirischen oder metempirischen) Wirklichkeit. Erfahrung und Denken sind die letzten ursprünglichen Instanzen, bei denen sich jede ‚Wahrheit‘ zu legitimieren hat, und alle übrigen echten Maßstäbe sind mittelbar aus ihnen zu gewinnen und abzuleiten.

Daß wahre Urteile (und ihr Gegenteil) dann Evidenz und Zustimmung (Ablehnung) in uns erregen, und wir in dieser Eigenschaft das letzte subjektive Kriterium der Wahrheit erblicken müssen, hat auch Locke gewußt, und nur die Bedingungen, unter denen die Evidenz unter allen Umständen eintritt, zur Intensität der Zustimmung hinzuzufügen vergessen: „Wenn die Übereinstimmung zwischen zwei Vorstellungen unserm Geiste sich darstellt, entweder unmittelbar oder mit Hilfe des Denkens, so kann ich diese Auffassung und dieses Wissen so wenig zurückweisen, wie ich das

Sehen jener Gegenstände vermeiden kann, auf die ich bei Tageslicht die Augen richte.“¹⁰⁸)

3. Danach können wir entscheiden, wie Locke über die verbreitetste Definition der Wahrheit gedacht haben muß: daß die Wahrheit in der „Übereinstimmung einer Vorstellung mit ihrem Gegenstand“ bestehe. Setzen wir hier selbst für „Vorstellung“ bezeichnend „Urteil“ ein, so würde eine solche Erklärung, da man unter „Gegenstand“ eine objektive, uns irgendwie „vorge-worfene“, und nicht mit dem intellektuellen Willen frei erzeugte Existenz zu verstehen pflegt, doch nur wahre Urteile über die Wirklichkeitsphäre (das Wort im weitesten Sinne genommen) treffen, die ganze Klasse der subjektiven Wahrheiten, d. h. wahrer Urteile über willkürlich gebildete Vorstellungen aber von sich ausschließen und also zu e n g sein. Denn die objektiven Wahrheiten sind doch nur eine species neben den subjektiven, und beide dem genus Wahrheit unterworfen. Nenne ich also Sätze wie: „der von mir ersonnene Pegasus hat Flügel“, oder: „das von mir ersonnene gelbe Parallelogramm wird durch die in der Phantasie gezogene rote Diagonale in zwei kongruente Dreiecke zerlegt“, oder den Schluß (wir wählen ihn absichtlich so wirklichkeitsfeindlich wie möglich): „wenn alle Weißen Neger sind und ich weiß bin, so bin ich ein Neger“, Wahrheiten — und da jeder, der einmal diese Vorstellungsverbindungen gebildet hat, ihnen unausbleiblich zustimmen muß, wird man solch allgemeingültigen Urteilen diesen Namen kaum versagen dürfen —, so kann das Wort Wahrheit nicht auf die objektiven Wahrheiten allein beschränkt werden. Locke wußte den Wert der subjektiven Wahrheiten, denen er die formale Logik, die reine Mathematik, und (fälschlich auch) die Moralwissenschaft zuzählte, genug zu schätzen, um sie nicht als *quantité négligeable* bei der Bildung des Wahrheitsbegriffs zu übergehen.¹⁰⁹) Dagegen machte er gegen die noch heute übliche Definition nicht geltend deren zweiten und gefährlicheren Fehler. Für die objektiven Wahrheiten nämlich kann der vieldeutige „Gegenstand“ wieder gedacht werden als vom Bewußtsein abhängiges (empirisches) oder vom Bewußtsein unabhängiges (metempirisches) Objekt. Meist geschieht stillschweigend das letztere; d. h. einer metaphysischen Hypothese, der Annahme von „Dingen an sich“, wird das Kriterium der Wahrheit entnommen, das man doch wahrlich auf weniger schwankendem Grunde verankern sollte.¹¹⁰) Es muß

so allgemein gehalten sein, daß es zwar auch, aber nicht nur für metaphysische Einsichten Geltung hat. Für das objektive Wissen neigt auch Locke zu dieser einseitig metaphysischen Definition.¹²¹⁾ Hier, wie überall, streift er hart das Richtige, vermag aber teils seine eigenen Anschauungen nicht zu Ende zu denken, teils nicht genügend klar herauszuarbeiten, auch dem Kompromiß mit rückständigeren Ansichten nicht zu widerstehen.

4. Von weiteren Eigenschaften der Wahrheit hat Locke die beiden wichtigsten, subjektive Allgemeingültigkeit und objektive Konstanz, aufs deutlichste bezeichnet. Er betont, daß wahren Urteilen alle Menschen zustimmen müssen, vorausgesetzt, daß sie den Inhalt klar erfassen, d. h. seiner Übereinstimmung mit Erfahrung und Denken sich klar bewußt werden; in seiner Sprache: daß sie die Gedanken von den Worten trennen und die Vorstellungen ihrer Seele sorgfältig prüfen.¹²²⁾ Auch die „Ewigkeit“, d. h. das Sich-gleich-bleiben der Wahrheit, das wir ihre objektive Allgemeingültigkeit nennen wollten,¹²³⁾ hat unser Philosoph auf die richtige Bedeutung gebracht. „Was einmal wahr gewesen, bleibt immer wahr, und Vorstellungen, die einmal übereinstimmten, stimmen immer überein.“¹²⁴⁾ Ewig wahr sind wahre Sätze nicht, „weil sie wirklich geformte ewige Sätze sind, die dem Verstand vorausgehen, der sie irgendwann bildet; auch nicht, weil sie der Seele durch ein Muster eingepreßt sind, das irgendwo außerhalb der Seele oder vor ihr bestünde“, sondern weil sie zu allen Zeiten und an allen Orten, wo immer sie gebildet werden, für wahr (d. h. evident) gehalten werden.¹²⁵⁾

5. Fragt man, für welche Wesen diese allgemeine Gültigkeit der Wahrheit zu Recht besteht, so fordert Locke hier von vornherein eine stark skeptische Einschränkung. Alle seine Urteile, also das ganze Gebiet der für ihn erreichbaren Wahrheiten, gewinnt der Mensch ja mit seinen Sinnen, mit seinem Verstande. Diese Fähigkeiten sind aber begrenzter Art und in weit höherer Steigerung denkbar. Locke glaubt mit Leibniz nicht nur an die Möglichkeit, sondern auch an die Wirklichkeit höherer Wesen. Aber diese denkt er sich nur dem Grade, niemals der Art nach vom Menschen verschieden; ihre Natur ist — in unsrer Sprache — nur übermenschlich, nicht außermenschlich. Als echter Empiriker hebt er mit Vorliebe die größere Schärfe und Anzahl ihrer Sinne hervor, wohl auch die Intuition, welche mit einem Blick, im Gegensatz zum

diskursiven Denken des Menschen, die kompliziertesten Beweisketten überschaubar; ¹¹⁶⁾ während die echten Rationalisten gerade in dem Fehlen der sinnlichen Schranken, in der „intellektuellen Anschauung“ den Vorzug höherer Geister zu sehen pflegen. Die Tiere sind untermenschliche Wesen, die der Vernunft und daher der Allgemeinbegriffe entbehren, Blödsinnige und Wahnwitzige beherrschen den Gebrauch dieser Fähigkeiten nicht; bei den Tieren ist das menschliche Wahrheitsbewußtsein embryonal entwickelt, bei Geisteskranken pathologisch gehemmt, bei keinen von ihnen in qualitativem Widerspruch zur intellektuellen Organisation des gesunden Menschen, und was für diese wahr ist, wird durch keine Gegeninstanz erschüttert. Daher vermag Locke weder die *summa dubitatio* des Descartes, noch die grundsätzlichen Zweifel der Pyrrhoniker, soweit sie auf der Annahme außermenschlicher Wahrheiten erwachsen, zu teilen.

Obwohl Locke an der unumschränkten Gültigkeit der für uns erkennbaren Wahrheiten festhält, und nur die Verengerung oder Erweiterung des Erkenntniskreises durch tierisches, erkranktes, himmlisches Bewußtsein behauptet, so engt er doch diesen Kreis für die menschlichen Wahrheiten in einer Weise ein, wie es der fanatischste Skeptiker nicht besser wünschen könnte. Die Fiktion von der Existenz der Geister, welche die ganze Wirklichkeit wahrnehmen, verleitet ihn zu der pessimistischen Behauptung: „daß das, was wir von der körperlichen und geistigen Welt sehen, in keinem Verhältnis zu dem steht, was wir nicht sehen, und daß das mit unserem Gesicht oder Denken Erfasste nur ein Punkt ist und beinahe nichts (!) im Vergleich zu dem übrigen.“ ¹¹⁷⁾

Kritisch betrachtet sind Lockes Beziehungen zur Skepsis hier dahin zu klären: Er ist zu wenig skeptisch, wenn er die Möglichkeit (Denkbarkeit) außermenschlicher Wahrheit, und damit die Beschränkung der für uns erreichbaren Wahrheit auf für den Menschen gültige Wahrheit übersieht; er ist zu stark skeptisch, wo er die Wirklichkeit übermenschlicher Wesen annimmt und daraus die niedrige Stufe der menschlichen Erkenntnis folgert, statt die Existenz solcher Geister als gänzlich unwahrscheinlich hinzustellen, und daher der menschlichen Erkenntnis unter allen wirklich gewordenen Erkenntnissen den ersten Rang zu belassen. Seine weitgehenden Zweifel, welche die tatsächliche Ausdehnung unsres Wissens auf allen Gebieten betreffen, dürfen, obschon sie

ins Ungeheure gesteigert sind, nicht mit den eigentlich philosophischen Zweifeln verwechselt werden, welche stets die prinzipielle Ausschließung aller, oder großer, qualitativ bestimmter Teilgebiete von der Erkennbarkeit bezwecken.¹¹⁸⁾

6. Was kann nun der Mensch mit seinen beschränkten Funktionen eigentlich erkennen, welches ist der zwerghafte Ausschnitt aus dem Riesenbezirk des Seins, auf dem er die Wahrheit zu erarbeiten vermag? Und in welcher Weise ändern sich die Grade seines Wissens mit den Objekten, auf die es gerichtet ist? Vollkommen sicheres Wissen — meint Locke — erlangt der Mensch zunächst auf den drei Gebieten rein subjektiver Erkenntnis: der Logik, der Mathematik und der Moral. Es besteht in der Anwendung der unserem Verstande immanenten Denk-, Anschauungs- und Wertgesetze auf einen beliebig gegebenen, oder von uns willkürlich gestalteten Stoff. Von jedem gegebenen wie ersonnenen Gebilde läßt sich die Gleichheit mit sich selbst, die Verschiedenheit von seinem Gegenteil behaupten; von jeder gegebenen wie ersonnenen Raum- oder Zahlvorstellung lassen sich geometrische oder arithmetrische Eigenschaften aussagen; jedem praktischen Begriff (z. B. Eigentum) die zugehörige Moralqualität (Unverletzbarkeit) absolut sicher zuordnen. All das geschieht spontan und ohne Rücksicht auf das wirkliche Dasein der vom Urteil betroffenen Inhalte, rein von innen heraus. Es handelt sich — modern ausgedrückt — um Denk-, Anschauungs- und Wertnotwendigkeiten a priori. Nicht in dem Sinne, daß uns etwa irgend einer dieser logischen, mathematischen, moralischen Sätze angeboren wäre — Locke bekämpft bekanntlich die Lehre von den angeborenen Ideen und Axiomen, wie sie die Cambrider Intellektualisten aufgestellt hatten und auch Descartes' unglückliche Ausdrucksweise sie zu vertreten schien,¹¹⁹⁾ auf das entschiedenste,¹²⁰⁾ — sondern unser Verstand reagiert in dieser Weise auf die Erfahrungsdata, ohne deren Vorhandensein er zwar niemals in Aktion treten würde, aus deren Vorhandensein aber die genannten drei Klassen von Wahrheiten nicht ableitbar sind.

Dieser recht verstandenen Apriorität tritt die apodiktische Universalität solcher Aussagen zur Seite. Sie gelten nicht *hic et nunc*, d. h. von räumlich-zeitlich bestimmten, individuellen Größen, sondern von allen Gegenständen der Gruppe, über die sie aussagen, mit der höchsten Gewißheit: die Identität mit sich selbst

von allen Vorstellungen,¹²¹⁾ die Gleichheit der Winkelsumme im Dreieck mit 2 R. von allen Dreiecken,¹²²⁾ die Unverletzbarkeit von jedem Eigentum¹²³⁾ usw. Diese gewaltigen Vorzüge aber treten hinter einen schier vernichtenden Nachteil zurück: über die uns einzig interessierende Sphäre, die Wirklichkeit, erfahren wir auf diesem Wege gar nichts.¹²⁴⁾ Zwar gelten die logischen, mathematischen und moralischen Axiome auch insofern von der Objektivität, daß, wenn ein Element der Wirklichkeit gegeben ist, dieses sich selbst gleich, wenn ein wirkliches Dreieck vorhanden ist, sein Inhalt = $\frac{gh^2}{2}$ wenn wirkliches Eigen-

tum existiert, dieses unverletzlich sein muß;¹²⁵⁾ aber ob, wann und wo wir einem Wirklichkeitselement, einem Dreieck, einem Eigentum begegnen, darüber läßt sich aus reiner Vernunft allein nichts ausmachen. So scheint die objektive Leistung dieser subjektiven Wahrheiten zunächst eine magere zu sein: denn die logischen Axiome, als Variationen des Identitätssatzes, vermehren selbst in ihrer Anwendung auf eine aus andren Quellen uns gegebene Wirklichkeit unsre Kenntnis von dieser nicht, die angewandte Mathematik erklärt keinen einzigen Vorgang zwischen den objektiven Größen, die sie vielmehr nur zergliedern kann, und von der angewandten Moral ließe sich ähnliches behaupten.

7. In der Tat treffen Lockes Anschauungen von den subjektiven Wahrheiten, wie sie aus den zerstreuten Stellen seines Werks oben zusammengestellt sind, fast überall das Richtige. Logische und mathematische Axiome sind insofern nicht angeboren, als sie weder fertig mit auf die Welt gebracht werden, sondern nur als dispositionelle Anlage, noch ohne den Anreiz der Erfahrung in Aktion zu treten vermögen, noch ihre abstrakte Formulierung, außer bei berufsmäßigen Logikern, überhaupt ins Bewußtsein zu treten pflegt. Einen solchen kompakten, ursprünglichen Besitz irgendwelcher Wahrheiten, materialer oder formaler, an den Cudworth und andre glaubten, gibt es im menschlichen Geist überhaupt nicht, und Lockes Verdienst ist es, dies für alle Zeiten dargetan zu haben. Andererseits beweist ihre Anwendbarkeit auf jede beliebige Erfahrung, ohne Rücksicht auf deren Qualität, die Undenkbarkeit ihres Gegenteils und die apodiktische Universalität ihrer Geltung, daß die Prinzipien der Logik und Mathematik aus dem menschlichen Geiste und nicht aus der pas-

siven Erfahrung stammen, daß sie in diesem Sinne a priori sind. Auch die Berechtigung eines derartigen Apriorismus hat Locke klar erkannt, nur lange nicht so eindringlich betont wie die Falschheit der üblichen Aprioritätsauffassung. Wenn Leibniz hier erst das volle Licht verbreitete, so geschah es bloß als Aufklärung Lockes über sich selbst¹²⁸), und als Rettung der alten Terminologie für die verschobene Bedeutung; aber in der Sache bringt er nichts Neues. Ebenso ist Locke im Recht, die universelle Geltung von Logik und Mathematik für subjektive, d. h. willkürlich gebildete, wie für objektive, d. h. ohne mein Zutun mir gegebene Vorstellungen, ja für die Dinge „an sich“ (falls es solche gibt und falls sie räumlich sein sollten!), unbeschadet des absoluten Gewißheitsgrades, anzunehmen, und trotzdem die Magerkeit der durch sie erarbeiteten objektiven Erkenntnisse zu betonen. Denn solche Sätze vermögen weder über objektives Dasein noch über objektive Vorgänge etwas auszusagen; sondern nur, wenn dieses Dasein und diese Vorgänge anderweitig (mit Hilfe der Erfahrung) erschlossen sind, die logische und mathematische Struktur dieser Elemente zu beurteilen.¹²⁷) Darum haben wir sie als subjektive Wahrheiten bezeichnet, weil die objektive Sphäre ihnen zwar genügen muß, aber kein Satz über die Objektivität aus ihnen allein, ohne anderweitige Hilfsmittel gewonnen werden kann.

Daß wir aber trotzdem aus methodologischen Gründen zur Erkenntnis grade der Objektivität die logischen Axiome nicht entbehren können, die uns zu Definitionen und Deduktionen verhelfen, d. h. zu übersichtlichen Generalformeln und zu methodischer Erinnerung von bereits empirisch Erkanntem, übersieht Locke allzu sehr. Dann zieht er à la Bacon gegen jeden Nutzen des Definierens und Deduzierens zu Felde,¹²⁸) behauptet, daß wir bei Auffindung der Wahrheit niemals des umständlichen Apparats strenger Schlußketten uns bedienen,¹²⁹) vergißt aber, daß solche psychologische Brachylogie nur dort logisch zum Ziele führt, wo sie der abgekürzte Ausdruck eines strengen Schlußverfahrens ist, und verwechselt das Bewußtsein von der abstrakten Formulierung der logischen Axiome mit deren logischer Wirksamkeit, die überall, wo Wissen erarbeitet wird, unsre Zustimmung regelt.¹³⁰) Endlich erneuert er den pyrrhonischen Einwurf von dem Zirkel in jeder deduktiven Beweisführung,¹³¹) der allerdings für den Empirismus logisch zu Recht besteht; aber er unterschätzt den methodischen Wert solcher Schlüsse.

deren Obersätze entweder als heuristische Hypothesen dem Suchen nach neuen, oder als mnemotechnische Hilfsmittel der Erinnerung an schon bekannte Wahrheiten dienen.¹⁸²⁾

Sicher griff Locke fehl, als er die Moralwissenschaft der Logik und Mathematik gleichstellte. Es gibt keine Moralaxiome a priori. Alle Anzeichen für die axiomatische Geltung eines Satzes, wie Unvorstellbarkeit des Gegenteils oder apodiktische Universalität fallen in der Ethik fort. Die Moralwissenschaft ist um keinen Deut weniger empirisch als die Naturwissenschaft oder die Psychologie. Locke aber stellt sie verkehrterweise der reinen Logik gleich, und übersieht, daß in seinem Beispiel die Unverletzbarkeit aus dem Begriff des Eigentums logisch nur dann folgt, wenn man vorher bereits die Unverletzlichkeit durch Definition in den Begriff des Eigentums aufgenommen, d. h. die moralische Wertung, die man angeblich herauszieht, schon vollzogen und hineingelegt hatte. Ob eine solche Wertung jedoch notwendig gemacht werden muß, ist allerdings Gegenstand der Moralwissenschaft, läßt sich aber ohne Rücksicht auf die Erfahrung nicht ermitteln.

8. Gehen wir nun zu dem Wissen über, das uns über die inhaltliche Wirklichkeit zuteil wird, so führt hier der eine Strom der Erfahrung uns allein alle Bestandteile zu. Aber er gabelt sich in die beiden Arme der äußeren und der inneren Erfahrung; durch die äußeren Sinne lernen wir die objektive Körper-, durch den inneren Sinn die objektive Geisteswelt kennen.¹⁸³⁾ Von welcher Beschaffenheit sind diese beiden Gattungen erkennbarer Objekte, und in welchen Gewißheitsgraden sind sie erkennbar? Orientieren wir uns zunächst über den Kreis der in Lockes Augen empirischen Objekte und die Vorgänge an diesen Objekten, endlich über die metempirischen, d. h. grundsätzlich unerfahrbaren, Gegenstände der Wirklichkeit.

Gegenstand der äußeren Erfahrung sind die sinnlichen Wahrnehmungen und durch sie vermittelt die körperlichen Dinge an sich. Locke gehört damit zur Partei der erkenntnistheoretischen Realisten. Daß alle äußeren Sinneswahrnehmungen auf die Existenz einer vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit deuten, beweist: a) das Passivitätsgefühl, das sie begleitet. „Denn wenn ich die Augen oder Fenster schließe, kann ich mir zwar beliebig die Vorstellungen des Lichts oder der Sonne zurückrufen, die

frühere Wahrnehmungen in mein Gedächtnis niederlegten; ebenso kann ich diese Vorstellungen auch wieder beliebig beiseite lassen und dafür den Geruch einer Rose oder den Geschmack des Zuckers in Betracht ziehen. Wenn ich aber jetzt am Mittag meine Augen nach der Sonne wende, so kann ich die Vorstellung, die das Licht und die Sonne in mir erwecken, nicht abweisen. Deshalb besteht ein offener Unterschied zwischen den in meinem Gedächtnis niedergelegten Vorstellungen, über die ich, wenn es weiter keine gäbe, immer die gleiche Macht haben würde, und die ich beliebig beiseite lassen könnte, und denen, welche sich mir aufdrängen und die ich nicht abweisen kann. Deshalb muß entschieden eine äußere Ursache (*exterior cause*) und das Wirken (*brisk acting*) eines von mir unabhängigen Gegenstandes (*objects without me*) bestehen, deren Wirksamkeit ich nicht widerstehen kann, und die diese Vorstellungen, ich mag wollen oder nicht, in meinem Geist hervorrufen.“¹⁸⁴) b) Die größere Lebhaftigkeit der Sinnesvorstellungen. Man denke an die bei Tage gesehene und die bei Nacht vorgestellte Sonne, den sinnlich geschmeckten Wermut und den reproductiv erinnerten Geschmack.¹⁸⁵) c) Die Reaktionen der Lust und Unlust, die sich nur an die sinnlich wahrgenommenen Vorstellungen ketten.¹⁸⁶) d) Die quantitative Steigerung des Zeugnisgewichts durch die Mehrzahl der Sinne.¹⁸⁷) Gegen das skeptische Traumargument, das die sinnliche Erfassung der absoluten Realität durch den Hinweis auf die ganz gleiche Charakterisierung der Traumhalte anfechten will, weiß Locke nur zu entgegnen, daß die biologisch nützlichen Handlungen allein die wachen Vorstellungen begleiten, diese also genügend allen Traumbildern gegenüber abgegrenzt seien.¹⁸⁸)

Es erhebt sich die Frage: wenn wir durch die Sinne erkennen, daß eine Realität besteht, was erkennen wir durch die Sinne von dieser Realität? Darauf antwortet Locke mit der berühmten Teilung in primäre und sekundäre Qualitäten. Die Eigenschaften erster Ordnung, d. h. die mathematisch-physikalischen Eigenschaften, wie „Dichte, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und Zahl“, werden in der Wahrnehmung getreu wieder gespiegelt; die Eigenschaften zweiter Ordnung, die Sinnesempfindungen im engeren Sinne, wie Farbe, Geruch usw., sind nur durch für uns nicht wahrnehmbare Bewegungen (also durch primäre Qualitäten) der kleinsten Teilchen an den Dingen an sich hervor-

gerufen und daher gänzlich ungetreue Abbilder der Realität.¹³⁹⁾ Denn kann wohl der süße Geschmack für eine „Kopie“ der Molekularbewegungen im Zucker gelten? Der Hauptbeweis Lockes für diese Anschauung, die seinen Realismus als gemäßigten Realismus kennzeichnet, in dem Demokrit, Galilei, Hobbes und Descartes seine Vorgänger waren, geht dahin: Es lassen sich oft keine Veränderungen des Objekts dort nachweisen, wo meine Empfindungen der Farbe, des Geruchs usw. von diesem Objekt wechseln. Der gleiche Porphyry erscheint nachts schwarz, am Tage rot, das gleiche Wasser der einen Hand kühl, der andern warm.¹⁴⁰⁾

Wir erkennen also in jeder sinnlichen Anschauung die reale Existenz eines Dinges an sich; in den räumlich-zeitlichen Bestandteilen der Wahrnehmung die entsprechenden Eigenschaften der Dinge an sich; in den Empfindungen des Geruchs, Geschmacks, Gesichts, Gehörs, Getasts, der Temperatur die Wirkungsweise primärer Beschaffenheiten des Dinges an sich, die aufzufinden dem Menschen aber nie gelingen dürfte.¹⁴¹⁾

9. Über welche Gegenstände unterrichtet uns nun die innere oder die Selbstwahrnehmung? Hier trennt Locke nicht mehr zwischen treuen und untreuen Kopien der Realität durch die Vorstellung; sondern alles, was wir von unserem Innenleben durch die Selbstwahrnehmung erfahren, sind getreue Abbilder der wirklichen Zustände in uns, die unser erkennendes Bewußtsein hier nicht in der Art der sinnlichen Empfindungen trübt und transformiert. Nehme ich wahr, daß ich denke, Lust fühle, hoffe, phantasiere, so denke, fürchte, hoffe, phantasiere ich wirklich, so wie ich es wahrnehme.¹⁴²⁾ Und mehr noch: nicht nur die einzelnen Zustände meiner Psyche erkenne ich in der Selbstwahrnehmung, sondern auch die substantielle Einheit des Ich, die diesen Zuständen Stütze und Halt gibt. Sogar ein unmittelbarer Bewußtseinsakt soll diese Erkenntnis sein.¹⁴³⁾

10. Fragt man nach dem Grade der Gewißheit, in dem der Mensch die bisher namhaft gemachten Dinge erkennt, so sind hier Unterschiede anzumerken. Den höchsten Gewißheitsgrad führt das anschauliche oder unmittelbare Wissen mit sich. Bei ihm ist die Gewißheit und Sicherheit so groß, „daß man sie sich größer nicht vorstellen und deshalb nicht verlangen kann“.¹⁴⁴⁾ Von den subjektiven Wahrheiten werden die einfachsten logischen und mathematischen Operationen, von den Urteilen über

die Objektivität die Erlebnisse des Ich und die Existenz der sie ermöglichenden Ichsubstanz in dieser Art ergriffen.¹⁴⁵⁾

Die Gewißheitshöhe, welche dem anschaulichen Wissen eignet, erreicht das beweisbare Wissen niemals. Dieses betrifft aus dem Felde der subjektiven Erkenntnisse allein die komplizierteren logischen und mathematischen Operationen¹⁴⁶⁾ (wie wir später sehen werden in der objektiv-empirischen Sphäre die Naturgesetze, in der objektiv-metempirischen Sphäre das Dasein Gottes). Es erfaßt die Verkettung nicht unmittelbar übersehbarer Vorstellungsverbindungen, und stützt sich „bei jedem Schritt“ auf das anschauliche Wissen. Seine Gewißheit ist nicht so stark wie bei diesem, weil auf dem Wege des Beweises „der Glanz und die Klarheit“ abnimmt,¹⁴⁷⁾ und überdies die Treue der Erinnerung dabei vorausgesetzt wird.¹⁴⁸⁾

Den niedersten Grad des Wissens nimmt die sinnliche Erkenntnis ein. Darunter versteht Locke nicht etwa (und das ist wichtig) das Wissen um die unmittelbaren Sinneswahrnehmungen — diese gehören vielmehr zum anschaulichen Wissen —,¹⁴⁹⁾ sondern das Wissen um die Realität der diese Wahrnehmungen erregenden Gegenstände.¹⁴⁹⁾ Es ist eine Auffassung, „die über bloße Wahrscheinlichkeit hinausgeht, aber die vorhererwähnten beiden Grade der Gewißheit nicht vollkommen erreicht“. Sie betrifft die Erkenntnis von der Realität der Außenwelt und der räumlich-zeitlich-materiellen Eigenschaften an ihr.

II. Welchen Wahrheitsgehalt darf eine kritische Beurteilung diesen Anschauungen über die Erkenntnis der angeblich empirischen Objekte zusprechen?

Hier zeigt sich sogleich, daß Lockes Theorie der sinnlichen Wahrnehmung die Grenze zwischen empirischen und metempirischen Erkenntnisobjekten verwischt. Der gemäßigte Realismus, den er vertritt, ist eine metempirische Hypothese, aber keine empirische These über die Objekte meiner Wahrnehmung.¹⁵¹⁾ Ihr Inhalt steht jenseits aller unmittelbaren, ja aller mittelbaren Erfahrung. Kein Wunder, daß die „Beweise“ Lockes für eine durch die Sinne beglaubigte Realität „an sich“ nicht schlüssig sind. Das Passivitätsgefühl gewisser Bewußtseinsbestandteile (nämlich der sinnlichen Wahrnehmung) ist als Erfahrung nur Gefühl des Erleidens (aber nicht Spüren einer transsubjektiven Verursachung), und kann als solches keine vom Be-

wußtsein unabhängige Welt verbürgen. Die gedankliche Folgerung aber aus dem Zwang dieses Gefühls auf ein zwingendes Agens außerhalb meiner als Ursache setzt Zweierlei voraus. Erstens: die Anwendbarkeit der Kausalitätskategorie auf grundsätzlich unerfahrbare Dinge (denn vom Bewußtsein unabhängige Dinge sind grundsätzlich unerfahrbar, da bewußtloses Erfahren eine *contradictio in adjecto* ist). Zweitens: eine bereits metaphysische Auffassung der Kausalität selbst; nämlich der Kausalität nicht als empirisch vorgefundener, regelmäßiger Sukzession von Erscheinungen, sondern als Entladung unerfahrbarer Kräfte (man argumentiert: die Empfindung als Wirkung ist nicht „der Kraft des bewußten Ich“ entsprungen, also muß sie der Kraft einer andern, ichfremden Substanz entsprungen sein). Die übrigen Beweise für das gleiche Ziel schweben noch haltloser in der Luft. Die größere Lebhaftigkeit ist nicht einmal ein empirisches Dauermerkmal der objektiven Sinneswahrnehmungen gegenüber andern, rein subjektiven Vorstellungen, wie lebhaftige Träume, Halluzinationen, Visionen usw. zeigen; vielmehr unterscheidet der eigentümlich gesetzmäßige Zusammenhang zwischen den echten und wachen Sinneswahrnehmungen diese letzten Endes von den Gebilden der Phantasie und allen bloß subjektiven Vorstellungen. Hier ist Leibniz Locke gegenüber der bei weitem schärfer und tiefer Blickende gewesen.¹⁸¹⁾ Aber weder Lebhaftigkeit noch Zusammenhang von idealen, d. h. Bewußtseins-Elementen vermag Bewußtseinsunabhängigkeit, d. h. Realität dieser Elemente zu beweisen. Aus empirisch-phänomenalen Unterschieden zwischen den Vorstellungen darf man „ohne weiteres“ auf phänomenalistische Objektivität oder Subjektivität der einzelnen Gruppen schließen, aber nicht so auf den metempirisch-transzendenten Realitätswert der echten sinnlichen, den bloß empirisch-immanenten Bewußtseinswert der imaginierten Vorstellungen. Daß endlich Lust und Unlust in biologisch-nützlicher Weise die Empfindungen, aber nicht die Erinnerungs- noch die Traumvorstellungen begleiten, hat mit dem Realitätswert dieser Empfindungen so wenig zu tun, wie die Mehrzahl der Sinne, durch deren zahlreiche Zeugnisse diese Realität noch stärker beglaubigt werden soll.

Nicht viel überzeugender vermag Locke die Realität der primären, die Idealität der sekundären Qualitäten darzutun. Wenn wir ihm einmal die Existenz einer absoluten Realität in irgend einem Sinne als zugestanden einräumen, so hat er sachlich

nur gezeigt: daß unter Annahme der realistischen Hypothese der gemäßigte Realismus dem extremen, welcher Farbe, Geruch usw. den Dingen an sich selber zuspricht, überlegen sei; nicht aber: daß er auch vor dem gemäßigten Idealismus, d. h. der Auflösung aller sinnlich wahrgenommenen Bestandteile in Bewußtseinsreaktionen auf andersartige reale Reize den Vorzug verdiene. Allerdings ist der Standpunkt des extremen Realismus ohne Zuflucht zu Wundern und Zauberei, d. h. zur Durchbrechung des Kausalgesetzes, in seiner positiven Form, nach der wir die Dingeigenschaften erkennen sollen, wie sie an sich sind, nicht aufrecht zu erhalten: die Gleichförmigkeit der Natur ist unter seiner Optik aufgehoben. Denn die Dinge an sich würden ja ursachlos in gleichem Schritt mit dem Wechsel meiner Empfindungen ihre Eigenschaften ändern; das Wasser an sich bald nach Aussage des linken Arms kalt, bald nach Aussage des rechten warm sein, ohne daß sich, falls rechter wie linker Arm recht haben sollen, eine Ursache für diesen Temperaturwechsel angeben ließe. Unter der Annahme des extremen Realismus also bleibt nur die negativ-skeptische Form übrig, d. h. die völlige Unerkennbarkeit der real vorhandenen Farbe, Temperatur usw. So hat Locke die Unmöglichkeit der Realisierung, die Notwendigkeit der Idealisierung aller sekundären Qualitäten wohl erkannt, aber zum mindesten die Möglichkeit der Idealisierung der primären Qualitäten übersehen. Der „Beweis“ für die besondere Form seines Realismus ist ihm also ebensowenig geglückt wie sein Beweis für den Realismus überhaupt.

12. Es ist bezeichnend, daß der große Denker von all diesen Einwänden eine Ahnung gehabt haben muß, ihnen aber nicht frei ins Antlitz zu sehen wagte. Er kann sich zu der erlösenden Einsicht nicht verstehen, daß alles Wissen um bewußtseinsunabhängige Realitäten metempirisches (metaphysisches) Wissen ist, und daß als solches den Vermutungscharakter grundsätzlich nie überschreitet; daß andererseits ein Wissen um die empirischen Phänomene den meisten Ansprüchen des Lebens und der Wissenschaft genügt. Nur das metaphysische Bedürfnis bleibt dabei unbefriedigt. Für Locke aber ist der erkenntnistheoretische Idealismus — radikaler Skeptizismus; ein sinnloses Taumeln in einer gesetz- und wesenlosen Vorstellungswelt, das jede Mitteilung an andre (also auch jede Diskussion über die Richtigkeit des idealistischen Standpunkts,¹⁸²) ja jede Selbsterhaltung (denn

wozu auf ein Phantom der Flamme mit dem Zurückziehen des Handphantoms reagieren?)¹⁸²) gänzlich ausschließt. Erst Berkeleys philosophischer Tiefblick war berufen, hier endgültige Klarheit zu schaffen; d. h. die Möglichkeit des Lebens und der Wissenschaft auf phänomenalistischer Basis zu erweisen. Sein Vorgänger hingegen, dem der Realismus Bedingung alles objektiven Wissens ist, wagt es nicht, den metaphysischen und daher ungewissen Charakter dieser Hypothese anzuerkennen; zugleich vermag er sich dem Unterschied zwischen anschaulichem und demonstrativem Wissen auf der einen, der Erkenntnis um eine reale Außenwelt auf der andern Seite auch nicht zu verschließen. Und so entsteht jene schwankende Haltung, die den Gewißheitsgrad der „sinnlichen Erkenntnis“ bestimmt. Locke erklärt, daß weder ein unmittelbar - anschauliches, noch ein mittelbar - demonstratives Wissen hier möglich sei,¹⁸⁴) und dennoch betont er bald den unmittelbaren Charakter dieser Erkenntnis,¹⁸⁵) bald versucht er ausführliche ‚Beweise‘ für sie zu geben.¹⁸⁶) Die sinnliche Erkenntnis pendelt so zwischen bloßer Vermutung und sicherstem Wissen hin und her: bald soll sie überhaupt kein Wissen sein,¹⁸⁷) bald wird sie wieder eine Gewißheit genannt, „die den Namen des Wissens verdient“; ¹⁸⁸) obwohl sie an Evidenz hinter Intuition und Beweis zurück- und somit dem Zweifel offen steht,¹⁸⁹) wird sie an andrer Stelle doch „jedem Zweifel entrückt“ genannt.¹⁹⁰) Sie nimmt die Mitte ein zwischen absoluter Gewißheit und bloßer Wahrscheinlichkeit, die z. B. der Erkenntnis von empirischen Naturgesetzen zukommt, steht also über der letzteren; ¹⁹¹) während in Wahrheit diese turmhoch über jener steht.

Locke empfand ferner seine Idealisierung der sekundären Qualitäten als eine solche Kühnheit, daß er ihre Folgen überall abzuschwächen sucht, und auch der auf den sekundären Qualitäten der Wahrnehmung fußenden Erkenntnis eine weitgehende metaphysische Tragweite schüchtern zuspricht. Die Empfindungen des Geruchs, Geschmacks usw. sind ihm „wirkliche“ Vorstellungen, nicht als empirisch gegebene Objektivitäten, sondern als Hinweise auf wirkliche Dinge an sich; ¹⁹²) sind ihm „adäquate“ Vorstellungen, weil sie entsprechende Kräfte in den Dingen verbürgen,¹⁹³) während man doch grade nach seiner Lehre diese sekundären Eigenschaften an der Wahrnehmung, die von den sie erregenden Bewegungen gänzlich verschiedene Gebilde sein sollen, als den Typus

inadäquater Vorstellungen bezeichnen müßte. Ja, soweit geht Locke in seiner Ängstlichkeit, daß er das Urteil: das Veilchen ist an sich blau, nicht ‚falsch‘ nennen will, da das Wort blau eigentlich nur das Erkennungszeichen bedeutet für die Vorgänge, welche die Farbe hervorrufen.¹⁰⁴) Läßt er somit nicht nur Existenz und primäre, sondern auch — im Widerspruch mit sich selbst — gelegentlich, wenigstens den Worten nach, die sekundären Qualitäten der Dinge an sich durch äußere Wahrnehmung „zweifellos“ erkannt werden, und geht er dabei in der Skepsis gegen die Erkennbarkeit metaphysischer Objekte nicht weit genug, so ist er wiederum viel zu skeptisch bei der Klärung des Verhältnisses zwischen primären und sekundären Qualitäten im empirischen Sinne. Hier nämlich hält er die Auffindung der Reize, welche die Empfindungen auslösen (oder in seiner metaphysischen Formulierung: der realen, primären Qualitäten, welche die idealen, sekundären Qualitäten erzeugen) für ausgeschlossen. Fassen wir das Problem aber rein empirisch und fragen uns: welche räumlich-zeitlichen Bewußtseinsdata sind den Empfindungen von Farbe, Ton usw. eindeutig zugeordnet, so hat die Wissenschaft für die Tonempfindung die Wahrnehmungsmöglichkeiten von Lufterschütterungen mit Sicherheit, für die Lichtempfindung von Ätherschwingungen mit Wahrscheinlichkeit ermittelt, und wird vermutlich für die übrigen Sinnesgebiete die noch unentdeckten Reize in Zukunft auffinden. Kurz: Lockes erkenntnistheoretische Analyse der Sinneswahrnehmung schwenkt verfrüht und zu gläubig ab ins Reich der Metaphysik; im Reich der Physik beharrt sie dafür zu kurz und ist daselbst ungläubiger als nötig.

13. Das gleiche Durcheinander von Empirie und Metempirie durchzieht Lockes Lehre von den Objekten der Selbstwahrnehmung, wenn er unter dem Einfluß Descartes', der sich übrigens auch in der Ableitung der Gewißheit der Ichexistenz aus dem Akt des Zweifelns bemerkbar macht,¹⁰⁴) die unmittelbare Erfassung des Ich als seelischer Substanz aufrecht erhält. Die Behauptung von einem Ich, das über das subjektive Ichgefühl und über den Zusammenhang aller Erlebnisse in einem Individuum hinaus als etwas Selbständiges bestehen soll, bringt die Meinung über ein Unerfahrbares zum Ausdruck, bleibt daher Vermutung und ihr Inhalt kann niemals Gegenstand anschaulich-unmittelbarer Erfahrung werden.

14. Zu der Dreiteilung der verschiedenen Wissens-Arten und -Grade ist endlich noch zu bemerken, daß auch hier die Konsequenz richtiger Ansätze nicht gezogen wurde. Denn statt das Erkennen in unmittelbar -(anschauliches), mittelbar -(diskursives) empirisches und (stets mittelbares) metaphysisches Erkennen einzuteilen (wenn wir von dem subjektiven Wissen absehn, das mittelbares und unmittelbares sein kann), schuf Locke für das dritte Glied die unglückliche Kategorie der sinnlichen Erkenntnis, die nur einen kleinen Teil metempirischer Behauptungen umfaßt, und deren Gewißheitsgrad er nicht genügend weit von dem der beiden andern Erkenntnisarten abzurücken wagte. Auch hat er den entscheidenden Grund für die mindere Zuverlässigkeit der „Demonstration“ gegenüber der „Intuition“ nicht getroffen. Locke meint, daß auf dem Wege des Beweises etwas von der Evidenz verloren gehe. Das stimmt aber nur für die unübersehbar langen Beweisketten, um deren schwierige erkenntnistheoretische Sanktion sich schon Descartes (siehe oben S. 162) bemüht hatte, und welche Locke mit Recht im Einklang mit Leibniz (siehe oben S. 179) in den empirischen Regeln über Gedächtnistreue erblickt.¹⁹⁶⁾ Aber die kurzen übersehbaren Beweise werden davon nicht betroffen; sie sind, soweit sie von bloß subjektiven Vorstellungsgebilden handeln (wie etwa in der reinen Mathematik die allereinfachsten Beweise), genau so überzeugend wie die anschaulichen Wahrheiten. Dagegen übersteigen die Beweise, welche auf die Objektivität abzielen, niemals die Wahrscheinlichkeitsgrenze. Denn sie beruhen stets auf Induktion, die nur wahrscheinliche Erkenntnis abwirft. Obwohl nun Locke der erste moderne Verkünder vom niederen Gewißheitsgrad der Induktion genannt werden muß — wie wir gleich sehen werden —, hat er für den Grund der Minderwertigkeit objektiver Demonstrationen im Vergleich zu unmittelbaren Anschauungen diese Einsicht doch niemals ins Feld geführt, vielmehr die Unsicherheit der Erinnerung dafür verantwortlich gemacht.

15. Lockes bedeutendste und doch selten genügend gewürdigte, zugleich zur Skepsis in engster Beziehung stehende Leistung liegt in der Beantwortung der Frage: was der Mensch von den Gesetzen und Vorgängen zwischen den Objekten zu erkennen vermöge. Es ist das Problem der Kausalität oder der konstanten Beziehungen zwischen den Dingen und fällt mit der Frage nach der Möglichkeit allgemeiner Sätze über die

Objektivität zusammen. Bei Locke tritt es bald in dieser, bald in jener Fassung auf. In seiner Lösung ist es unabhängig von der Stellung des Autors dem Realismus und Idealismus gegenüber; das ermittelte Verhältnis erhält nur je nachdem das realistische oder idealistische Vorzeichen. Schon im zweiten Buche des ‚Essay‘ ist ein kurzes Kapitel den Begriffen von Ursache und Wirkung gewidmet. Ihren empirischen Ursprung, ihre rein empirische Geltung, die Abweisung ihres Inhalts als metaphysischer Größen trägt in nuce und daher noch mißverständlich ein einziger Satz vor, den herzusetzen ich mir nicht versagen kann: „Hier, wie in allen andern Fällen, läßt sich beobachten, daß der Begriff von Ursache und Wirkung aus Vorstellungen entspringt, die durch die Sinnes- und Selbstwahrnehmung geboten werden, und so findet diese Beziehung, wie viel sie auch umfaßt, zuletzt in solchen ihr Ende (*terminates at last in them*). Denn für die Vorstellung der Ursache und Wirkung genügt die Betrachtung einer einfachen Vorstellung oder Substanz, sofern sie durch die Wirksamkeit (*operation*) einer andern zu sein beginnt, ohne daß wir die Art dieser Wirksamkeit kennen.“¹⁶⁶) Wie die positiven und negativen, in diesen bedeutungsvollen Satz zusammengedrängten Thesen aufzufassen sind, zeigen uns die näheren Ausführungen. Zunächst der negative Befund: mag es „Kräfte“, „Vermögen“ usw. in der Natur geben oder nicht, so sind wir jedenfalls nicht imstande, in irgend einem Ding solche Kraft durch Erfahrung zu entdecken, noch aus reinem Denken zu konstatieren, die einen bestimmten Zustand als Wirkung notwendig erzeugte.¹⁶⁷) Die Art der Wirksamkeit ist uns eben völlig unbekannt. Alles was wir positiv ermitteln können, ist: empirisch beobachtetes Zugleichsein oder Folgen von den qualitativ und quantitativ gleichen Erscheinungen zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten, d. h. regelmäßige Beziehungen von Sinnes- und Selbstwahrnehmungen; deshalb „findet diese Beziehung zuletzt in solchen ihr Ende“. „Hier kann man nicht weiter kommen als die Erfahrung uns über die Tatsachen belehrt und die Analogie uns vermuten läßt, daß gleiche Körper in gleicher Lage auch gleiche Wirkungen haben werden.“¹⁶⁸) Abgesehen davon, daß von vielen Erscheinungen, wie von den Sinnesempfindungen im engeren Sinne, überhaupt nicht zu ermitteln ist, mit welchen andern Erscheinungen (räumlich-zeitlicher Natur) sie verbunden sind, z. B. welche Bewegung Ursache

der Farbenempfindung ist,¹⁶⁹) gewährt auch dort, wo regelmäßige Beziehungen beobachtet werden, diese Beobachtung nur eine kärgliche Einsicht. Denn der Schritt von der Beobachtung einer Beziehung in vielen Fällen zu dem Glauben an das Bestehen dieser Beziehung auch in einem nicht beobachteten gleichen Falle der Zukunft (Vergangenheit), oder gar in allen gleichen Fällen erzeugt immer nur eine wahrscheinliche Annahme. „So sieht man zwar die gelbe Farbe und findet beim Versuch, daß mit ihr in einem Stück Gold das Gewicht, die Hämmerbarkeit, Schmelzbarkeit und Feuerbeständigkeit verbunden sind: allein, da keine dieser Vorstellungen mit der andern in einer offenbaren Abhängigkeit (*evident dependence*) oder notwendigen Verbindung (*necessary connexion*) steht, so kann man nicht sicher wissen (*certainly know*), daß, wo vier davon sind, auch die fünfte da sein werde, so hoch wahrscheinlich (*highly probable*) das auch sein mag. Denn die höchste Wahrscheinlichkeit wird nicht Gewißheit, und ohne diese gibt es kein wahres Wissen.“¹⁶⁹) Demnach kann der Mensch keine allgemein wahren Sätze über die Objektivität erarbeiten: „Hieraus läßt sich beiläufig lernen, daß alle allgemeinen Sätze, von deren Wahrheit oder Falschheit wir sicheres Wissen zu haben vermögen, das Dasein nicht betreffen, und ferner, daß alle besondern Bejahungen oder Verneinungen, die ihre Gewißheit durch Verallgemeinerung verlieren würden, bloß das (sc. individuelle) Dasein betreffen; indem sie nur die zufällige Verbindung oder Trennung von Vorstellungen in bestehenden Dingen aussagen, die in ihrer allgemeinen Natur (*abstract nature*) keine bekannte notwendige Verbindung oder Entgegensetzung an sich haben.“¹⁷⁰) Der Analyse der Wahrscheinlichkeit hat Locke ein eigenes Kapitel gewidmet.¹⁷¹) Darin hebt er hervor, daß die Wahrscheinlichkeit, als ein niederer Grad der Zustimmung, in kontinuierlichen Graden, je nach der Anzahl verfügbarer Erfahrungen ab- und zuzunehmen vermag, nach oben bis zur Grenze der Gewißheit zu steigen, nach unten bis zur Grenze der Unwahrscheinlichkeit zu sinken. Da es nun Aufgabe der Wissenschaft ist, nicht einzelne Erfahrungen zu sammeln, sondern Gesetzmäßigkeiten, also allgemeine Sätze über die Objektivität zu ermitteln, und da ihr Ziel andererseits Wissen und Wahrheit, nicht Vermutung und Wahrscheinlichkeit ist, so zieht Locke die kühne

Folgerung: Wissenschaft über die Wirklichkeit kann es nicht geben; weder Natur- noch Geisteswissenschaft. „Dieser Weg, wonach wir einzig durch Erfahrung und Beschreibung das Wissen . . . erlangen und vermehren können, läßt mich vermuten, daß die Erkenntnis der Natur (*natural philosophy*) nicht zu einer Wissenschaft wird erhoben werden können . . . und ich glaube, wir können mit unsern Vermögen hier nicht weiter kommen.“¹⁷³⁾

16. Was sollen wir von alledem halten? Sicherlich soviel: daß wir vor einer epochemachenden Theorie der objektiven Erfahrungserkenntnis stehen, die in ihren Grundzügen das Richtige trifft, und deren Originalität den späteren Leistungen eines Leibniz und Hume gegenüber, wo diese sich in derselben Richtung bewegen, um so entschiedener betont werden muß, als die übliche gelehrte Einschätzung Locke hier großes Unrecht abzubitten hat. Von der Mißachtung, welcher der englische Empirismus durch und seit Kant verfiel, und von der sich Hume auf Kosten Kants allmählich zu erholen beginnt, sollte endlich auch Locke ausgenommen werden.¹⁷⁴⁾ Dieser erkannte klar, daß in der Wirklichkeit keine einzige Beziehung der Elemente, welche deren Existenz betrifft, aufgefunden werden kann, die eine notwendige Verknüpfung oder absolute Gesetzmäßigkeit bedeutet, kraft deren, wenn A ist (also etwa das Loslassen eines aufgehängten Steines), B (der Fall des Steins) unbedingt auch sein muß. Die Erfahrung belehrt uns nur über einzelne Fälle, und kann deshalb keine universell wahren Urteile begründen; das Denken liefert zwar universell wahre Sätze, reicht aber niemals an die Existenz von Objekten; es kann nur, deren Existenz vorausgesetzt, die logischen und mathematischen Axiome auf sie anwenden.¹⁷⁵⁾ Zeigt sich nun dem menschlichen Geist auf keinem Wege streng gesetzmäßige Verknüpfung zwischen Objekten, so will doch Locke nicht etwa bestreiten, daß eine solche Verknüpfung bestehe: „wo, soweit unsre Beobachtung reicht, eine regelmäßige Ordnung der Vorgänge sich zeigt, da mag man sie von einem ihnen auferlegten Gesetze ableiten, aber doch nur von einem Gesetze, das wir nicht kennen.“¹⁷⁶⁾ Stimmt Locke bis hierher vollkommen mit Humes Kausalitätsanalyse überein, so folgt ihm Leibniz in der metaphysischen Hypothese, die unerkennbare Gesetzmäßigkeit, die *verité de faits*, wegen ihres Mangels an Denknötwendigkeit in einen willkürlichen Beschluß der Gottheit zu verlegen.¹⁷⁶⁾ Auch in dem positiven Ergebnis, daß

universell objektive Sätze, wenn auch keine Gewißheit, so doch Wahrscheinlichkeit erreichen, ist Locke Humes genialer Vorgänger, und Kant, wie dem gesamten Rationalismus gegenüber im Recht. Allerdings scheidet er, im Gegensatz zu Hume, nicht zwischen regelmäßigem Zusammenbestehen (Substanz) und regelmäßiger Folge (Kausalität) von Erscheinungen; noch schiebt er zwischen den negativen und positiven Befund: es gibt keine Gewißheit über objektiv-konstante Relationen, es gibt darüber wahrscheinliche Meinung, das Problem ein: und wie gelangen wir zu der Überzeugung von dieser Wahrscheinlichkeit? noch hat er das allgemeine Kausalgesetz als besonderes Erkenntnisproblem von den einzelnen Kausalgesetzen abge sondert.¹⁷⁷⁾ Im übrigen aber teilt er sogar die Schattenseiten mit seinem großen Nachfolger; so die mangelnde Differenzierung in der Bedeutung des Wahrscheinlichen. Das subjektiv-individuell Wahrscheinliche (was nur einem Individuum unter bestimmten Umständen Zustimmung abnötigt und der populären Wortbedeutung entspricht), und das subjektiv-generell Wahrscheinliche (das allen Individuen wegen ihrer derzeitigen Unwissenheit Zustimmung entlockt, wie die Ergebnisse der wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit) scheidet er nicht; und wieder beide nicht vom philosophisch Wahrscheinlichen, das von allen Individuen wegen ihrer grundsätzlichen Unwissenheit nur eine Zustimmung niederen Grades erzwingt. So wenig wie die Akademiker, wie Augustin, Leibniz und Hume ist er diesen Weg gegangen, und die von ihm beigebrachten Beispiele lassen sich in jedem der Sinne deuten, die man dem Worte „wahrscheinlich“ geben kann.

Höchst beachtenswert ist ferner die gelegentliche Bemerkung, daß man unter den niederen, aber allgemeingültigen Graden des Zustimmens zwischen der Wahrscheinlichkeit, sagen wir kurz empirischer und metaphysischer Sätze zu unterscheiden habe. Die eine Art betrifft das Dasein oder „Tatsachen, die man wahrnehmen kann, und die deshalb bezeugt werden können; die andere betrifft Gegenstände, über die unsre Sinne keine Kunde geben, und bei denen daher auch ein solches Zeugnis nicht stattfinden kann.“¹⁷⁸⁾ Wäre Locke hier noch einen Schritt weitergegangen, und hätte unter dem Unerfahrbaren getrennt zwischen dem, was wegen Mangel an wahrnehmenden Subjekten (z. B. Entstehung der Welt), und dem, was wegen der Konstitution der wahrnehmenden Subjekte (z. B. das Ding „an sich“) unerfahrbar ist, so hätte er

alle Teile zur Bearbeitung dieses Problems uns in die Hand gegeben. Eben dann würde er auch nicht die gleichen Worte: Glaube, Zustimmung, Meinung für den subjektiven Gewißheitsgrad metaphysisch- und empirisch-wahrscheinlicher Sätze verwandt, vielleicht auch besondere Termini für diese beiden Wahrscheinlichkeitsarten geschaffen und damit ein Desiderat erfüllt haben, das noch für unsere Tage besteht.¹⁷⁹⁾

Im allgemeinen unterschätzt Locke, wohl unter dem vernichtenden Eindruck, die absolute Gewißheit naturgesetzlicher Erkenntnis aufgeben zu müssen, die Bedeutung der Wahrscheinlichkeit. Er will, genau wie die antiken Skeptiker, die Ausdrücke Wissen („selbst den niedrigsten Grad desselben“)¹⁸⁰⁾ und Wissenschaft nicht auf Wahrscheinlichkeitserkenntnis anwenden, und würde also auch unserer Physik und Chemie diesen Namen absprechen; er macht daher auch keinen Versuch, eine Theorie der Induktion zu entwerfen (trotz Bacons Mahnung, der aber nicht durch den Probabilismus gelähmt war); er verkennt die Rolle der Mathematik im induktiven Verfahren, wenn er „nach mathematischer Methode“¹⁸¹⁾ empirische Wissenschaft treiben will, anstatt die mathematische Rechnung bei der Induktion anzusetzen; und er stellt die wissenschaftliche, d. h. experimentelle Induktion, welche die konstanten Verbindungen der Erscheinungen entdeckt, ganz auf eine Stufe mit dem rohen Aufraffen von Beobachtungen,¹⁸²⁾ während aller Fortschritt der Wissenschaft nur auf dieser Unterscheidung beruht. Hier ist ihm Leibniz mit seiner Lobrede auf den Nutzen der Wahrscheinlichkeit für die Wissenschaft überlegen. Aber auch Locke, wo ihn die gewaltige Ausdehnung des nur Wahrscheinlichen in unsrer Erkenntnis nicht herabstimmte, hat gelegentlich hellsehend den Pessimismus überwunden, und die Wahrscheinlichkeit höheren Grades, wie sie z. B. allen Sätzen über die „anerkannten Eigenschaften von Körpern und die ursächlichen Vorgänge in dem gewöhnlichen Lauf der Natur“ eignet, mit Hume der Gewißheit so nahe gerückt, „daß sie gleich evidenten Beweisen unser Denken beherrscht und all unser Handeln beeinflußt.“¹⁸³⁾

In der Tat ist die Einsicht, daß für alle objektiv universellen Sätze bloß Wahrscheinlichkeit vom Menschen erreicht werden kann, nur solange niederschlagend und lähmend, als man die Hoffnung, mehr darin zu erreichen, noch in einem verborgenen Winkel seines Herzens birgt; mit diesem letzten Rest verschwindet auch die

intellektuelle Niedergeschlagenheit und macht dankbarem, freudigem Arbeiten innerhalb der menschlichen Erkenntnisgrenzen Platz. Es wird sich bald zeigen, daß Locke selbst ähnlichen Anschauungen huldigte; der intellektuelle Heroismus verließ ihn nur gelegentlich, bei der Bearbeitung des Wahrscheinlichkeitsproblems.

17. Wir erwähnten bereits die Andeutung, daß es Wahrscheinlichkeitsurteile über empirische und metempirische Objekte gäbe, und fragen nun: wie hat unser Philosoph über die Erkenntnis von Objekten gedacht, die er für unerfahrbar hielt? Sehen wir von den realen Dingen an sich ab, welche die sinnliche Wahrnehmung nach Lockes Lehre halb adäquat erfaßt, und deren metaphysisches Wesen er verkannte, so finden wir eine Menge von Problemen aufgezählt, die von ihm als überempirische bezeichnet werden (den Ausdruck metaphysisch wendet er nicht für sie an), und zum Teil mit absoluter Gewißheit, zum Teil nur mit Wahrscheinlichkeit, zum Teil überhaupt nicht lösbar sind.

Eine ganz unerschütterliche Wahrheit bedeutet ihm die Erkenntnis Gottes.¹⁸⁴⁾ Wir besitzen zwar kein unmittelbar anschauliches, aber doch ein mittelbar-demonstratives Wissen von ihm, das dem mathematischen gleichkommt. Der Beweis gründet sich auf die anschaulich erkannte Existenz des eigenen Selbst, das irgendwie geschaffen sein muß, und, da es nicht an einer endlosen Kausalkette hängen kann, ein erstes, also ewiges Glied voraussetzt; begabt mit all den Eigenschaften in unendlicher Steigerung, die der Reihe der geschaffenen Dinge eignen, also Allmacht, Allwissenheit usw.

Nur Wahrscheinlichkeit dagegen erreicht unsre Überzeugung vom Dasein anderer Geister außer Gott und den menschlichen Geistern, soweit es nicht durch Offenbarung verbürgt wird.¹⁸⁵⁾ Denn auch eine Offenbarung erkennt Locke an, deren Inhalt zwar niemals der Vernunft widersprechen, aber übervernünftige Wahrheiten von den göttlichen Dingen durch äußere Zeichen zum höchsten Grad der Gewißheit, zum religiösen „Glauben“ erheben kann.¹⁸⁶⁾

In bezug auf die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit gibt Locke eine breite Ausführung der Baconischen Zweifel, und neigt, wie Bacon, der Annahme zu: daß der reale Raum und die reale Zeit aktuell unendlich seien. Der Mensch aber vermag nur die Vorstellung einer potentiellen Unendlichkeit zu bilden; vergißt

er das, und spricht er von bestimmten Eigenschaften einer abgeschlossenen Unendlichkeit, so muß natürlich das unfaßbare Wesen des behandelten Gegenstandes zu Verlegenheiten und Widersprüchen, in Kants Sprache zu Antinomien, führen.¹⁸⁷⁾

Endlich ist seine schwankende Stellung in der Substanzenlehre ja bekannt. Hier handelt es sich für ihn eigentlich um drei getrennte Fragen: ob es überhaupt Substanzen, d. h. beharrliche Träger gibt, die den wahrgenommenen Eigenschaften zugrunde liegen; ob, wenn es sie gibt, sie im Einzelfall erkennbar sind; ob ihre Verschiedenheiten sich aufeinander zurückführen lassen.¹⁸⁸⁾ Die erste Frage bejaht Locke, die zweite entscheidet er bald positiv, bald negativ, die dritte, ob die Materie denken könne, soll nach ihm „außerhalb des Bereichs menschlichen Wissens gestellt werden“.¹⁸⁹⁾ Nur eine Folge dieser Unkenntnis ist die Unbegreiflichkeit, wie materielle Bewegung geistige Empfindung, und wie der Wille die Muskelkontraktion erzeugt.¹⁹⁰⁾

Es ist klar, daß in diesem letzten Teile, in der Diskussion über metaphysische Erkenntnisse, Locke am wenigsten prinzipiell vorgeht, und daher seine Ausführungen für unsre Zwecke nur geringes Interesse bieten. Natürlich bleibt die Gotteserkenntnis genau so bloßes Vermutungswissen wie alle metaphysische Erkenntnis, und müßte es gerade für ihn doppelt bleiben, da sein ganzer Beweis auf dem Fortspinnen empirischer Kausalgesetze in die Unendlichkeit beruht, und also keine höhere Gewißheit als diese selbst, d. h. besten Falls nur Wahrscheinlichkeit erreichen kann. Bei der Diskussion über das Dasein anderer Geister, die zwischen Gott und Mensch stehen sollen, dessen Wahrscheinlichkeit Locke behauptet, ohne sie zu beweisen (sonst würde er vielmehr auf die Unwahrscheinlichkeit dieser Annahme gestoßen sein), übersieht er die wichtige Tatsache: daß auch unsre Überzeugung vom Dasein anderer Menschengeister eine metaphysische Einsicht ist, und den allgemeinen Beschränkungen derartiger Einsichten untersteht.¹⁹¹⁾ Daß im Unendlichkeits- und Substanzproblem gleichfalls nur hypothetische Entscheidungen möglich sind, betont Locke mit Recht. Die Art dieser Vermutungen geht uns hier wenig an. Ob Gott ein metempirisches Objekt, ob über solche Objekte Wissen möglich sei, ist für die skeptische Fragestellung unendlich wichtig; nicht aber, ob innerhalb der prinzipiellen Gewißheitsgrenzen dann die Existenz Gottes bejaht oder verneint wird.

Die Offenbarungserkenntnis endlich, durch die wir durch Gott direkt oder auf dem Umwege durch andere, welche in diesem direkten Verkehr zu Gott standen, Mitteilungen über die Transzendenz erhalten sollen, ist wohl nur als ein ganz äußerliches Zugeständnis des Philosophen an die Forderungen der Zeit zu betrachten.

18. Schließlich hat es Locke unternommen, die menschlichen Fähigkeiten und Unfähigkeiten aus einem einzigen Prinzip abzuleiten, aus dem biologischen Wertprinzip. Unser Erkennen reicht genau so weit wie die Lebensbedürfnisse es erheischen. Meist wird diese These theologisch-teleologisch gewendet; nicht das Leben selbst erzeugt unsre Erkenntniskräfte, sondern Gott hat uns soweit Erkenntnis verliehen, wie es zur Befriedigung unsrer diesseitigen, und vor allem der jenseitigen Interessen dienlich ist. Bald wird dieser Gedanke allgemein vorgetragen,¹⁹²⁾ bald auf das Einzelne angewandt. Den biologischen Nutzen sucht Locke fast bei jedem unsrer intellektuellen Mängel ins rechte Licht zu setzen: bei der, durch das Mittelmaß der Sinne und der Verstandesfunktionen bedingten, quantitativen Beschränkung alles Wissens durch die Worte, daß ohne das „unser Auge vielleicht ins Innere der Körper zu dringen, aber auf dem Markt und der Börse nichts zu leisten vermöchte;“¹⁹³⁾ für die Unerkennbarkeit der die „sekundären“ erzeugenden „primären“ Eigenschaften damit, daß diese sich durch die nützliche Beschränktheit unsrer Sinne erklärt;¹⁹⁴⁾ die Herabstimmung aller universell objektiven Sätze auf bloße Wahrscheinlichkeitsurteile wird damit verteidigt, daß diese Überzeugungsstufe für Leben und Handeln völlig ausreiche;¹⁹⁵⁾ der niedere Grad des Wissens um die Realität der Außenwelt genügt gerade, um die biologisch nützlichen Reaktionen auszulösen und unsre Hand vom „wirklichen“ Ofen zurückzuziehen;¹⁹⁶⁾ die Unlösbarkeit der Frage über das Verhältnis von Geist und Materie¹⁹⁷⁾ ist ähnlich zweckmäßig für das Leben usw.

Es ist klar, daß Lockes Ableitung der Erkenntnisgrenzen aus dem Lebensnutzen an die biologischen Keime in der Skepsis der Pyrrhoniker, sowie an die biologische Erkenntnistheorie der Modernen gemahnt. Die Hauptdifferenz mit dem jüngeren Pyrrhonismus liegt darin: daß die von Pyrrho gesteckten Erkenntnisgrenzen trotz gegenteiliger Beteuerung zum Leben nicht genügen,¹⁹⁸⁾ diejenigen, welche Locke aufstellt, aber von dieser Inkonsequenz frei sind. Während der theologisch-teleologische Ge-

sichtspunkt Locke ganz in die Nähe von Kants Lehre rückt, wo diese „die uns weislich angemessene Proportion unsrer Erkenntnisvermögen“ vorträgt, trennt ihn der nämliche Gedanke völlig von der modernen Auffassung einer naturalistisch-mechanischen Anpassung der Erkenntnisfunktionen an die Tatsachen des Lebens. Wenn auch seine Motivierung, wie gesagt, eine andre ist, so bleibt doch Locke im Ergebnis mit denjenigen Vertretern dieser Richtung einig, die (wie Spencer u. a.) nur eine Beschränkung des Umfangs der Erkenntnis aus der Biologie folgern, und etwa zu der Formel stehen: unsre Erkenntnis reicht nur soweit, wie sie biologisch wertvoll ist. Dagegen steht er jenem biologischen Skeptizismus völlig fern, der grade aus der biologischen Genese die Diskreditierung des Erkenntnisinhalts folgert und etwa die Anschauung vertritt (Nietzsche u. a.): unsre Erkenntnis ist deshalb falsch, weil sie nur biologisch wertvoll ist. Zur letzteren Form gehört in gewissem Sinne auch der Skeptizismus Montaignes und Charrons mit dem naturalistischen Gedanken, daß die intellektuellen Erzeugnisse des Menschen Naturprodukte und wie alle Naturprodukte schwächlich und vergänglich seien.¹⁹⁹⁾

19. Überblickt man nun Lockes erkenntnistheoretische Grundansichten als Ganzes, und fragt sich, ob sie nicht in summa dem Begriff der Skepsis verfallen, so hätte er selbst jedenfalls mit Nein darauf geantwortet. Denn er hielt seine Untersuchungen geradezu für die einzige Rettung aus dem Skeptizismus. „Wenn die Menschen so ihre Untersuchungen über ihr Vermögen ausdehnen . . ., dann darf man sich nicht wundern, wenn sie Fragen erheben und Streitigkeiten häufen, die . . . nur dazu dienen, ihre Zweifel zu erhalten und zu vermehren, und sie zuletzt in dem vollständigen Skeptizismus zu bestärken; sind dagegen die Fähigkeiten unsres Verstandes wohl betrachtet, ist die Ausdehnung unsres Wissens einmal ermittelt, und der Gesichtskreis gefunden, welcher den hellen und dunklen Teil der Dinge, das für uns Erkennbare und Nichterkennbare scheidet, so wird man mit besserem Gewissen sich bei der eingestandenen Unkenntnis des einen Teils beruhigen, und seine Gedanken und Bemühungen mit mehr Nutzen und Genugtuung dem andern zuwenden.“²⁰⁰⁾

Aus dem gleichen Geiste ist die Zurückweisung der antiskeptischen Resignation, der *ἀπάθεια* und *εὔνοχη* geboren, deren Vertreter nur durch die verkehrte, aber ihnen selbst unbewußte

Forderung „alles oder nichts“, auch das Etwas (die *φαινόμενα*) zum Nichts zählten, und damit Menschen gleichen, die „ihre Beine nicht gebrauchen wollen, weil sie keine Flügel haben“, oder den Schiffern, die „auf das Senkblei verzichten, weil sie nicht alle Tiefen damit ergründen können“.²⁰¹)

So richtig und tief diese Bemerkungen sind, so würde uns doch Lockes eigene Versicherung seiner antiskeptischen Position nicht genügen, wenn ihr Inhalt sich nicht sachlich vollkommen bestätigte. Denn manche Denker haben sich selbst Skeptiker und manche Antiskeptiker genannt ohne innere Berechtigung. Wir dürfen aber in der Tat Locke nicht zu den Vertretern philosophischer Skepsis rechnen, gemessen an dem Begriff, den wir dafür in der Einleitung programmatisch aufgestellt haben, und am Schluß, durch die Ergebnisse dieser zwei Bände begründet, wiederholen werden. Seine überspannte Auffassung von der Enge des menschlichen Wissens dem Umfang nach, seine Ansicht von dem geringen Gewißheitsgrad aller naturwissenschaftlichen Urteile, von der völligen Unkenntnis über die Lösung metaphysischer Probleme, des Materialismus, Spiritualismus, Dualismus usw., stempeln ihn ebensowenig zum Skeptiker im strengen Sinne wie die pathetischen Klagen über unsre Beschränktheit, oder die reichhaltige Aufzählung von Hemmungen à la Montaigne, die die Erkenntnis des einzelnen Subjekts und des einzelnen Objekts vereiteln,²⁰²) und von denen, als rein psychologischen, individuellen und vom Fortschritt der Zeiten aufhebbaren Schranken wir in der Darstellung ganz abgesehen haben. Locke ist kein totaler und kein partieller Skeptiker, denn er gibt das Dasein und die Erkennbarkeit von mancherlei allgemeingültigen Wahrheiten zu auf den beiden Grundgebieten der Wirklichkeit: der Immanenz und der Transzendenz: In der Immanenz die Erkennbarkeit der mathematischen, logischen, moralischen Wahrheiten, sowie der Wahrheiten über Augenblickserlebnisse (während objektiver Gesetzeserkenntnis nur Wahrscheinlichkeit zukommt); in der Transzendenz die Gewißheit vom eigenen Ich als Substanz, vom Dasein Gottes (und der Offenbarungswahrheiten), ein Wissen niederen Grades um die Realität der Außenwelt und die primären Qualitäten an derselben (während andre metaphysische Probleme unentscheidbar bleiben).

c) Berkeley.

1. Der zweite (mit Descartes der dritte) unter den modernen Denkern, der die Erkenntnistheorie als Grundlage der gesamten Philosophie forderte und pflegte, ist der irische Bischof George Berkeley (1685—1753). „Es ist gewiß eine der Mühe lohnende Aufgabe, eine genauere Untersuchung über die ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis anzustellen, dieselben allseitig zu sichten und zu prüfen“, heißt es in der Einleitung zu dem Hauptwerk,²⁰³) das schon im Titel „*principles of human knowledge*“ mustergültig die erkenntnistheoretische Aufgabe zusammenfaßt.

Blieben nun Lockes Untersuchungen fast überall in Fühlung mit den Theorien des philosophischen Skeptizismus, so sind die Bemühungen seines großen Nachfolgers, wo sie zur Skepsis Stellung nehmen, eigentlich nur auf einen einzigen Punkt gerichtet. Sie alle verdichten sich in dem Nachweis: Phänomenalismus und Idealismus sind kein Skeptizismus. Aber, indem der Phänomenalismus bald als empirisch, bald als metaphysisch gemeintes Dogma auftritt, und daher einerseits im Recht, andererseits im Unrecht ist, so sind auch die Folgerungen, die aus ihm der Skepsis gegenüber gezogen werden, doppeldeutig, zur Hälfte richtig, zur Hälfte falsch. Suchen wir hier zwischen den verschiedenen, aber in der Philosophie Berkeleys oft durcheinandergemengten Motiven reinlich zu scheiden, so haben wir zunächst die empirische, sodann die metempirische Seite, und endlich das sich aus beiden ergebende Verhältnis seines Idealismus zur Skepsis kritisch zu betrachten.

2. Daß wir immer nur Bewußtseinserlebnisse, von der Innenwelt Bewußtseinszustände, von der Außenwelt Bewußtseinsgegenstände erfahren und nichts, aber auch gar nichts außerdem, hat Berkeley in endgültiger Weise dargetan. Sprechen wir von bewußtseinsunabhängigen Dingen „an sich“, so gehen wir — ob mit Recht oder Unrecht, bleibe noch dahingestellt — am Leitfaden aktiven Denkens über die Sphäre der Erfahrung, d. h. des passiv Erlebbaren, hinaus.²⁰⁴) Wollen wir also im Reich des grundsätzlich Erfahrbaren verharren, so dürfen wir das Reich unsres Bewußtseins nicht überschreiten. Aber ist mit diesem Verharren nicht zugleich der Verzicht auf die Wahrheit ausgesprochen? Kann es denn innerhalb der Bewußtseinswelt irgendwelche Objekte des Erkennens, Wissens, Forschens geben? Bewegen wir uns hier nicht in einem

Chaos wirrer Traumbilder, das erst Sinn und Bedeutung durch die Erkenntnis der Dinge jenseits des Bewußtseins erhält, als deren Wirkung es begriffen wird? Nicht im mindesten, meint Berkeley. Es gibt empirische Erkenntnis in der strengsten Bedeutung dieser beiden Worte: Empirisch und Erkenntnis. Die gesamten Erfahrungswissenschaften liefern solches Wissen, oder sollten es doch liefern. Zwar klingt diese Behauptung fast trivial und als ob sie längst bekannt wäre, aber doch nur für diejenigen, welche die obige Gleichung unsres Philosophen: Erfahrung = Bewußtsein nicht beachtet haben. Gewiß hat das ganze Heer der früheren Denker schon an die Erfahrungserkenntnis geglaubt, aber keiner von ihnen hatte kritisch aufgedeckt, daß wir, auch von den sogenannten äußeren Objekten, nur Bewußtseinsbilder erfahren; alle waren sie überzeugt, — man denke an Bacon, an Locke — unser Wissen um die Dinge an sich (Bewegung der fallenden Körper an sich, chemische Verbindung der Substanzen an sich usw.), also auch das Wissen der so betriebenen Naturwissenschaft sei — Erfahrungswissen. Zwar nicht simple Registrierung von Erfahrungstatsachen, sondern denkend geordnetes Verstehen derselben, aber immer doch Interpretation erfahrbarer Inhalte. Paradox und verblüffend, aber auch befreiend und erlösend wird die Berkeleysche Behauptung also erst durch die obige, kritische Berichtigung des Erfahrungsbegriffs, auf der sie fußt.

Auch wie eine solche empirische, d. h. phänomenalistische Erkenntnis möglich sei, hat nicht erst Kant, sondern bereits Berkeley gezeigt. Allen wesentlichen, bis auf den heutigen Tag wiederholten Einwänden ist er siegreich begegnet. Das größte Interesse für unsre Erkenntnis bieten zweifellos Existenz, Beschaffenheiten und Gesetzmäßigkeiten der wirklichen Außenwelt. Ob wir diese kennen oder nicht kennen, daran hängt ihre Beherrschung, und an dieser eigentlich unser ganzes Leben: von der Stillung des Hungers an, die ohne Wissen um Dasein, Eigenschaften und Wirkungsweisen von Fleisch und Brot, bis zu der elektrischen Beleuchtung unsrer Häuser hinauf, die ohne Wissen um Dasein, Eigenschaften und Gesetze der Elektrizität nicht vor sich gehen kann. Wir stehen vor der Alternative: diese Außenwelt mit Fleisch, Brot, Elektrizität ist entweder Bewußtseinsphänomen, oder es läßt sich kein Erfahrungswissen von ihr gewinnen. Berkeleys Antwort ist bekannt: diese Außenwelt ist allerdings Phänomen

unsres Bewußtseins, also erfahrbar, und die Formel, welche die Art dieser Phänomene bestimmt, lautet: Die empirisch-wirkliche Außenwelt oder die Natur ist das System unsrer Sinneswahrnehmungen. Damit ist die Bahn für eine empirische Naturerkenntnis frei gemacht. Alle metempirischen Begriffe sind hier fallen gelassen, und die durch sie ausgedrückten Unterschiede in das Bewußtsein und die Erfahrung selbst verlegt. Das metempirische Begriffspaar: Realität—Idealität, als vom Bewußtsein unabhängiger, vom Bewußtsein abhängiger Größen, verwandelt sich in das empirische Begriffspaar: Wirklichkeit — Unwirklichkeit, als untereinander verschiedener Bewußtseinsgrößen; die metempirischen Begriffe von Ding und Körper, als von relativ beharrlichen, vom Bewußtsein unabhängigen materiellen Komplexen, werden durch die empirischen Begriffe von konstanten, unter bestimmten Bedingungen wiederkehrenden Empfindungsverbindungen ersetzt; die metempirischen Begriffe von Naturgesetzen, als Äußerungen von Kräften, die in Elementen schlummern, welche vom Bewußtsein unabhängig sind, weichen den empirischen Begriffen von regelmäßiger Folge zwischen den sinnlichen Wahrnehmungen.

So ist es leicht, ein „wirkliches“ Ding von einem Phantasma, einem Traumgebilde, einer Halluzination und Illusion zu scheiden, ohne die Erfahrungsgrenze zu überschreiten. Gehört die Vorstellung in das System der „echten“ Sinneswahrnehmungen, so ist sie ein wirkliches Ding. Und dafür gibt nicht die, zwar gewöhnlich vorgefundene, aber auch bei Träumen, Halluzinationen usw. beobachtete, größere Lebhaftigkeit der Vorstellung den Ausschlag, sondern (wie schon Leibniz erkannte und was Locke übersah) ihre Einordnung in den Zusammenhang, der in objektiv und subjektiv allgemeingültiger Weise unsre Sinneswahrnehmungen durchzieht.²⁰⁸⁾

Dieser Zusammenhang wird wiederum rein empirisch, durch Beobachtung des Ablaufs der sinnlichen Wahrnehmungen, erkannt. Die Ausdrücke Ursache und Wirkung will Berkeley aber für diese empirisch beobachtete Abfolge der Sinneswahrnehmungen ausdrücklich vermieden wissen. Sie sind nur dort angebracht, wo ein tätiges Hervorbringen, ein Erzeugen von Zuständen durch „Kräfte“ vorliegt, wie etwa bei unsern Handlungen, die aus unserm Willen entspringen. Wo aber lediglich ein Zustand auf einen andern regelmäßig folgt, wie im Gebiete der äußeren Natur, d. h.

der Sinneswahrnehmungen, da sollte man, statt von Ursache und Wirkung, nur von Zeichen und Bezeichnetem reden.²⁰⁶⁾ Berkeley huldigt hier also (ohne nachweisbaren historischen Zusammenhang) der Lehre des jüngeren Pyrrhonismus, der gleichfalls die Auffassung der empirisch beobachteten Verbindung von Erscheinungen nicht als Kausalerkenntnis, sondern nur als Deutung einer *σημειώσις* angesprochen hatte.²⁰⁷⁾ „Die Verbindung der Vorstellungen schließt nicht das Verhältnis von Ursache und Wirkung (*cause and effect*) in sich, sondern nur das Verhältnis eines Merkmals (*mark*) oder Zeichens (*sign*) zu dem bezeichneten Objekt (*thing signified*) . . . das Geräusch, das ich höre, ist nicht die Wirkung dieser oder jener Bewegung . . ., sondern nur das Zeichen davon.“²⁰⁸⁾

3. Über den Gewißheitsgrad dieser Erkenntnis einer phänomenalen Außenwelt hat Berkeley sich selten geäußert. Daß wir der unmittelbaren Eigenerlebnisse gewiß sein können (also des Daseins und der Eigenschaften wirklicher Körper, solange und soweit wir sie wahrnehmen), ist ihm selbstverständlich. Aber in welchem Grade erkennen wir augenblicklich nicht wahrgenommene Körper, d. h. die Gesetzmäßigkeiten der Außenwelt, oder die Zeichensprache der Natur, deren Entzifferung allein uns über die Augenblickserfahrung hinausführt, ohne uns doch über die Erfahrung selbst hinauszuführen? Für Berkeley hatte dies Problem augenscheinlich nicht das gleiche Interesse wie für Leibniz, Locke und Hume. Wo er aber das Wort dazu ergreift, geschieht es in gleichem Sinne wie jene Denker, d. h. im Sinne des Probabilismus. Die Feststellung von Naturgesetzen ist ihm kein analytisches Urteil im Sinne Kants, d. h. keine Denknötwendigkeit: daß Speise uns nährt, Schlaf erfrischt, Feuer wärmt usw., dies alles wissen wir nicht durch Entdeckung einer notwendigen Verbindung (*necessary connexion*) zwischen unsern Vorstellungen, sondern nur durch Beobachtung . . .²⁰⁹⁾ Beobachtung aber vermag weder für die allgemeine Naturgesetzlichkeit, noch für die einzelnen Gesetze absolute Gewißheit abzuwerfen. Seiner bischöflich-frommen Geistesart gemäß überträgt Berkeley diesen erkenntnistheoretischen Gedanken in die theologische Tonart: „durch eine sorgsame Beobachtung der in unsern Gesichtskreis fallenden Erscheinungen können wir die allgemeinen Gesetze der Natur erkennen und aus ihnen die andern Erscheinungen herleiten (*deduce*),

ich sage nicht als notwendig erweisen (*demonstrate*); denn alle Herleitungen dieser Art sind abhängig von der Voraussetzung, daß der Urheber der Natur stets gleichförmig (*uniformly*) handle, unter beständiger Beobachtung jener Regeln, die wir für Prinzipien ansehen, und das können wir doch nicht mit Evidenz wissen.“²¹⁰) Daher gibt Berkeleys erkenntnistheoretisches Gewissen folgerichtig die Möglichkeit (und sein religiöses Gewissen sogar die Wirklichkeit!) der Wunder zu;²¹¹) deren Unwahrscheinlichkeit auf der gleichen Basis ihrer Möglichkeit darzutun, blieb Hume überlassen.

4. Die Naturwissenschaft ist auf diesem idealistischen Boden nicht nur möglich, sondern als Erfahrungswissenschaft gradezu an ihn gebunden. Nicht die Dinge an sich, sondern die Dinge für uns hat sie zu beschreiben, zu zergliedern;²¹²) nicht Ursachen und Wirkungen, sondern die Gesetzmäßigkeit der Zeichen hat sie zu ermitteln.²¹³) Wenn sie dabei im Erfahrbaren verharret, so bedeutet das nicht, sie solle Denken und Vernunft zu Hause lassen; sondern nur, sie mache auf Grund von Denken und Erfahrung eben über die Gesetze der Erfahrung und nicht über ein Jenseits der Erfahrung Aussage. Diese Aufstellungen liegen dem prachtvollen Beispiel Berkeleys zugrunde, an dem er die scheinbare Unverträglichkeit der Astronomie, speziell der Erdbewegung, mit einer idealistischen Naturwissenschaft darlegte und auflöste. „Man wird finden, daß jene Annahme, wenn sie recht verstanden wird, den oben dargelegten Prinzipien nicht widerspricht; denn die Frage, ob die Erde in Bewegung sei oder nicht, läuft in Wahrheit nur darauf hinaus, ob wir Grund haben, aus den astronomischen Beobachtungen zu schließen, daß, wenn wir unter den und den Umständen auf einem gewissen Standpunkt in einer bestimmten Entfernung von der Erde und Sonne stünden, wir die Erde inmitten des Chors der Planeten sich bewegen, und in jedem Betracht als einen derselben erscheinen sehen würden, und dies wird nach den festgestellten Naturgesetzen vernunftgemäß aus der Erfahrung erschlossen.“²¹⁴) Dies Beispiel steht für viele und beweist, daß der Realismus durchaus keine notwendige Voraussetzung der Naturwissenschaft ist. „Nicht eine einzige Erscheinung wird durch diese Voraussetzung erklärt, die nicht ebensogut ohne dieselbe erklärt werden könnte, wie dies leicht durch eine induktive Zusammenstellung des Einzelnen gezeigt werden kann.“²¹⁵)

5. Kritische Bemerkungen zu diesem ersten Teil der Berkeleyschen Erkenntnislehre können wir uns ersparen. Von ihm gilt, was Schopenhauer von Kants transzendentaler Ästhetik sagte: er wüßte von ihr nichts abzuziehen, nur einiges hinzuzusetzen. Wirklich zum erstenmal sehen wir hier die Möglichkeit rein phänomenalistischer Erkenntnis in vordem nicht geahntem Umfange begründet, wirklich zum erstenmal die Naturwissenschaft auf den Boden reiner Erfahrung im oben erläuterten Sinn gestellt; und zwar beides mit einer Klarheit und Durchsichtigkeit, mit einem Tiefblick für das Wesentliche, daß alle späteren Bemühungen in gleicher Richtung, von Hume über Kant bis zu Mach, als mattes Epigontentum erscheinen. Die Bedeutung dieser Einsicht, gerade der Skepsis gegenüber, ist schwer zu überschätzen: die feste Umgrenzung und Rettung eines objektiv und subjektiv allgemeingültigen Erfahrungswissens, das für die Urteile über Augenblickserlebnisse Gewißheit, über die, an der Hand der Gesetze ermittelten, Erlebnismöglichkeiten Wahrscheinlichkeit abwirft. Da alle Urteile über metempirische Wirklichkeiten aber nur grundsätzlich hypothetische Vermutungen bleiben, so ist die reinliche Abzirkelung des Erfahrungsbereichs, wie sie Berkeley einwandfrei vollzog, der endgültige Schritt, um jeder Verwechslung und Vermengung von Wissen mit Vermuten ein Ende zu machen, und einer Vergiftung und Entwertung empirischer durch metaphysische Behauptungen vorzubeugen. Da die exakten Wissenschaften aber sicheres Wissen und nicht tastendes Vermuten suchen, so bedeutet die Emanzipation der Naturwissenschaft von der Metaphysik, die Aufzeigung, wie rein empirische Naturwissenschaft möglich sei, eine ungeheure Geistesstat.

6. Jedoch grade diese, grade die größten Vorzüge seiner eigenen Lehre vermochte Berkeley selbst nicht zu würdigen. Denn ihm schlug der empirische Idealismus sogleich in einen metaphysischen um, so daß all die empirisch wahren Aufstellungen nun auch metaphysisch wahr sein sollten, und damit die durch seine eigne Lehre erst ermöglichte Scheidung von empirischem Wissen und metempirischem Vermuten in der weiteren Ausführung durch ihn selbst vereitelt wurde. Davon überzeugt sich sofort, wer in das zweite Stockwerk dieser Philosophie hinansteigt.

Hier nämlich begegnet er dem empirischen Idealismus oder Phänomenalismus gleichsam in höherer Potenz, als metaphy-

sischem Spiritualismus. Die sinnlich wahrgenommenen „Dinge“, heißt es jetzt, sind nicht bloß als Tatsachen der Erfahrung unsere Vorstellungen, sondern sie sind überhaupt nur Vorstellungen, und zwar Ausflüsse einer geistigen Kraft, welche diese Vorstellungen in unbegreiflicher Weise im eigenen Bewußtsein trägt, und in noch unbegreiflicherer Weise sie nach bestimmten Gesetzen an die Bewußtseine der endlichen Wesen sozusagen abgibt. Wegen der unendlichen Fülle der Sinneswahrnehmungen und der unendlichen Wirksamkeit, durch welche diese in den einzelnen Subjekten erregt werden, muß dem Spender der *Sensations* (oder dem Schöpfer der Außenwelt) unendliche Weisheit und Macht zuerkannt, d. h. er muß Gott genannt werden.

7. Bezeichneten wir diejenigen Anschauungen, welche die Sinneswahrnehmungen in allen oder in einigen ihrer Teile als Abbilder von an sich bestehenden Dingen faßten, als den extremen und den gemäßigten Realismus (Realidealismus), so muß nun auch für den Idealismus, nach dem kein Bestandteil der Sinneswahrnehmung noch außerdem „an sich“ vorkommt, die nämliche Zweiteilung und eine feinere Differenzierung geschaffen werden, als es bei der vorläufigen Orientierung im ersten Bande unsrer Untersuchungen geschehen konnte. Für den reinen Idealismus sind die Sinneswahrnehmungen letzte Wirklichkeiten, denen auch nicht einmal irgend eine von ihnen unabhängige Existenz „zugrunde liegt“; für den gemäßigten Idealismus (Idealrealismus) gibt es zwar keinen einzigen Bestandteil an der Sinneswahrnehmung, der noch unabhängig von dieser existierte, aber die Sinneswahrnehmung selbst wird durch ein *d a s e i e n d e s*, von ihr unabhängiges, ihr gänzlich unähnliches (entweder mit Qualitäten der Innenwelt, Gefühl und Willen begabtes, oder als unerkennbares X stehen gelassenes) *E t w a s* bewirkt. Es gibt auf Grund der Sinneswahrnehmung zwar nicht Körper an sich, aber Dinge an sich. In diesem Sinne also wäre Berkeley (so gut wie Kant) nicht den extremen, sondern den gemäßigten Idealisten beizuzählen.²¹⁰⁾

Für die Lösung der skeptischen Probleme aber ist folgendes von Wichtigkeit: Sämtliche vier Standpunkte sind metaphysische Standpunkte, über die es nur ein Vermuten gibt. Sie sind zwar in der Erkenntnistheorie, und nicht in der Metaphysik, insoweit abzuhandeln, als sie als metaphysische Positionen entschleiert werden, d. h. als Thesen über grundsätzlich unerfahr-

bare und nur denkend zu erreichende Wirklichkeiten. Aber die Richtigkeit ihres Inhalts ist von der Metaphysik zu prüfen und mit deren Ansprüchen zu messen.

8. Wenn Berkeley also, die Erfahrung übersteigend, Behauptungen im gemäßigt-idealistischen Sinne über Existenz und Beschaffenheit der unerfahrbaren Außenwelt aufstellt, so wissen wir von vornherein, daß wir sie als metempirische Hypothesen, als im strengen Sinne unbeweisbar anzusehen haben, und daß alle apodiktischen Begründungen hier scheitern müssen. Aber umgekehrt erwarten wir ebenso, daß Berkeleys Widerlegung der realistischen Hypothese, die sich gleichfalls als beweisbare These aufspielt, etwas durchaus Überzeugendes haben werde. Beginnen wir mit dieser Polemik, so ist Berkeley völlig im Recht, wenn er auf das entschiedenste betont, daß von einem „unmittelbaren“ Erfassen irgendwelcher materiellen Dinge „an sich“ gar keine Rede sei;²¹⁷⁾ daß deren Existenz wie Beschaffenheiten nur denkend erschlossen würden, und daß diese Denkakte alle nicht zwingend seien. Weder die Lebhaftigkeit noch der biologische Nutzen der Sinneswahrnehmungen kann — Locke entgegen — die Bewußtseinstranszendenz äußerer Dinge erweisen;²¹⁸⁾ noch die Sinnestäuschungen, die, sofern sie wirklich zu Täuschungen Veranlassung geben, auch von dem Idealisten erklärt und gehoben werden können;²¹⁹⁾ weder die Tatsache gleicher Wahrnehmungen verschiedener Personen, deren Gleichheit höchstens die Beziehung auf ein identisches ‚Etwas‘, aber nicht auf ein vom Bewußtsein unabhängiges Etwas voraussetzt;²²⁰⁾ noch die Berufung auf die Trivialitäten des populären Bewußtseins und der von diesem geleiteten Sprache; denn das populäre Bewußtsein ist nicht das naive, sondern ein durch halbwissenschaftliche Vorurteile verblendetes.²²¹⁾

9. Sind die angeblichen Beweise für die vom Bewußtsein unabhängige Existenz einer Außenwelt nicht zwingend, wie Berkeley einleuchtend zeigte, so auch nicht diejenigen des (metaphysischen) Idealisten, was Berkeley übersah. Denn er selbst gibt deren eine ganze Reihe. Allen voran tritt die Denkmöglichkeit und die Unvorstellbarkeit einer vom Bewußtsein unabhängigen Außenwelt. Wie wir uns auch drehen und wenden mögen, ein Sein, das nicht Bewußtsein, ein *esse*, das kein *percipi* wäre, können wir nicht begreifen; es ist unvorstellbar (*unconceivable*), ein Begriff, der sich selbst aufhebt. Wenn ich ein unvorgestelltes Sein, z. B.

einen Baum an einsamem Orte, mir vorstellen soll, so stelle ich es ja eben vor!²²²) „Um dies zu erweisen (nämlich daß Objekte unsres Denkens unabhängig vom Geist existieren) müßtet ihr vorstellen, daß sie existieren, ohne daß sie vorgestellt werden oder an sie gedacht werde, was ein offener Widerspruch ist.“²²³) Und ein andermal: „Mir ist offenbar, daß diese Worte (sc. absolute Existenz sinnlich wahrnehmbarer Objekte an sich oder außerhalb des Geistes) entweder einen direkten Widerspruch oder andernfalls überhaupt nichts bedeuten . . . Hierauf also lege ich Gewicht, daß die Worte absolute Existenz undenkender Dinge ohne Sinn oder mit einem Widerspruch behaftet seien. Dies wiederhole und betone ich, und empfehle es ernstlich dem aufmerksamen Leser zum Nachdenken.“²²⁴) Daher nennt Berkeley, wie später Schopenhauer, die Gleichung Sein = Bewußtsein geradezu ein Axiom, eine Wahrheit a priori,²²⁵) die eigentlich alle Beweise in dieser Richtung überflüssig mache. Dieser Gedankengang, nach dem von vornherein die logische Unhaltbarkeit und daher die Unwahrheit des Realismus gleichsam durch einen Handstreich dargetan wäre, ist trotz seiner eifrigen Wiederholung bis auf den heutigen Tag ein zwar blendendes, aber vollkommenes Trugspiel. Daß all meine Urteile und ihre Elemente als „meinende Akte“ (Husserl), und also auch das Denken einer transzendenten Realität (des Baumes an sich) Bewußtseinszustände sind, ist sicher richtig; aber ebenso sicher ist die Behauptung falsch, auch die „gemeinten Gegenstände“ müßten stets Bewußtseinsdata sein und als solche gemeint werden. Und nur von diesen Gegenständen redet die realistische Hypothese. Weil ich meinen Tod nicht denken kann, ohne zu leben, ist doch der Gedanke, daß ich einst tot sein werde, kein logischer Widerspruch! Unser Denken hat durchaus die Kraft, mit dem Gegenstand seiner Gedanken (d. h. eben in logischer Beziehung) über das Bewußtsein hinauszugreifen, ohne daß deshalb diese Gedanken aufhörten, als psychologische Prozesse Vorgänge im Bewußtsein zu sein. Dazu genügt, daß wir an jeder Sinneswahrnehmung das Moment des Bewußtseins (das direkt festzustellende Ichgefühl, das ‚Haben‘ eines Inhalts, oder auch die mittelbar zu vollziehende Einordnung der Wahrnehmung in den Zusammenhang unsrer Erlebnisse) zu unterscheiden vermögen von der Qualität, von dem Inhalt, der uns bewußt wird. Dies ist nun in der Tat der Fall, und wir können ein jedes dieser Merkmale denkend für sich festhalten.

10. Ebenso hinfällig ist die Behauptung Berkeleys: die Idealität der Außenwelt sei Tatsache der reinen Erfahrung und werde durch ein *intuitive knowledge*²²⁶⁾ ergriffen. Ist das wahr, dann wäre allerdings der Sieg entschieden; denn reine Erfahrungen sind ebenso uneingeschränkt anzuerkennen wie reine Denknöwendigkeiten. Erfahrung ist aber bloß, daß die Sinneswahrnehmungen mir bewußte Inhalte sind; daß also auch eine phänomenale Außenwelt existiert, aber nicht, daß nur eine phänomenale, und nicht auch eine transzendente Körperwelt vorhanden ist. Ob die Sinneswahrnehmungen Korrelata haben, die ihnen zugrunde liegen, ob diese Korrelata, falls sie existieren, geistiger oder materieller Art sind, ob sie den sinnlichen Wahrnehmungen in allen, einigen oder gar keinen Bestandteilen gleichen, darüber schweigt sich die unmittelbare oder reine Erfahrung vollkommen aus.

11. Ernster zu nehmen ist die dritte Gruppe von Erwägungen, aus denen die Unmöglichkeit einer realen Außenwelt erhellen soll; sie beruht nicht mehr auf baren Denknöwendigkeiten oder Erfahrungen, sondern auf der Vereinigung beider Quellen, der denkenden Ausdeutung von Erfahrungen. Hier betont Berkeley zunächst, daß eine Vorstellung immer nur einer Vorstellung, aber nie einem vom Bewußtsein unabhängigen Objekte zu gleichen vermöge.²²⁷⁾ Aber das ist ganz irrig. Natürlich, insofern eine sinnliche Wahrnehmung Vorstellung ist, insofern gleicht sie nicht einem bewußtseinsbaren Dinge; aber in allen oder einigen ihrer Eigenschaften (bis auf die, Vorstellung zu sein) kann sie solchem sehr wohl gleich oder ähnlich ausfallen. Sehen wir nicht täglich und stündlich, daß Dinge, die in einigen Punkten voneinander abweichen, in anderen übereinstimmen; ist nicht das Marmor-, Wachs- und Farbenporträt dem Original von Fleisch und Blut ähnlich, das Kirchturmsbild auf der photographischen Platte dem festen Bau aus Eisen und Stein?

Auch der Einwand, die Idealität der sekundären Qualitäten treibe notwendig dazu, die Idealität der primären Eigenschaften anzunehmen,²²⁸⁾ verschlägt nichts. Wenn es auch vollkommen richtig ist, daß wir z. B. die sichtbare (nicht die getastete) Ausdehnung nie ohne Farbe, und überhaupt keine Räumlichkeit unverwoben mit sekundären Qualitäten anschaulich vorzustellen vermögen, so ist doch der Schluß von der anschaulichen Unvorstellbarkeit auf die logische Udenkbarkeit einer selbstän-

digen Existenz von Raum, Zeit, Bewegung usw. nicht berechtigt. Mit unserm Denken sind wir durchaus imstande, die einheitliche Anschauung in Teile zu zersprengen, d. h. zu analysieren, und über die Möglichkeit getrennter Existenzarten ihrer Elemente zu befinden. Dem nämlichen Gedankenkreis gehört die Behauptung zu: die Beweise für die Idealität der sekundären Qualitäten begründeten zugleich die Idealität der primären Qualitäten; der gemäßigte Realist also bewiese von seinem Standpunkt aus zu viel, und er gerate dadurch von selbst ins idealistische Lager.²²⁹⁾ Aber das ist nur dort der Fall, wo der Realist die spezifischen Gründe, die sich für die Idealität der Empfindungen geltend machen lassen, verfehlt,²³⁰⁾ und sich statt dessen auf das beruft, was beiden Gruppen von Eigenschaften gemeinsam ist.

So wenig zwingend wie all diese scheinbaren „Beweise“ für die metaphysische Behauptung, daß kein Merkmal der Sinneswahrnehmung überdies noch „an sich“ existiere, sind die Gründe, welche die positive Ergänzung dieser Negation stützen sollen. Aus dem Passivitätsgefühl, das alle sinnlichen Wahrnehmungen begleitet, und aus der Notwendigkeit, für alles nicht meiner eigenen Kraft Entsprungene eine Ursache außer mir anzunehmen, sowie aus dem Umstande, daß allen Bestandteilen der Sinneswahrnehmung die reale Existenz abzusprechen ist, für ihre Verursachung also nur innere, gefühls- und willensmäßige Qualitäten übrig bleiben, soll folgen, daß ein geistiges, tätiges Prinzip, nämlich Gott, in uns alle Wahrnehmungen erregt.²³¹⁾ Natürlich ist auch solchen spiritualistischen Spekulationen, die einen unerfahrbaren, mit Kraft, Erzeugung usw. arbeitenden Kausalbegriff und überdies dessen Anwendbarkeit über alle Erfahrung voraussetzen, selbst wenn sie richtig wären, der hohe Gewißheitsgrad abzusprechen, den ihr Verteidiger ihnen zuerkennt. Sie bleiben metaphysische Vermutungen. Berkeley aber glaubte, die Unabhängigkeit der körperlichen Dinge vom individuellen Geiste sei „durch Erfahrung“ festzustellen, und daraus folgerte er, daß ihr Aufenthaltsort notwendig im göttlichen Bewußtsein zu suchen sei.²³²⁾

12. Verkannte also Berkeley den metaphysischen und somit den problematischen Charakter seiner Ausführungen über die Idealität der Außenwelt überall da, wo er diese Idealität nicht nur von der erfahrbaren, sondern von der Außenwelt in jedem Sinne aussagte, so gibt seine Lehre von der Erkenntnis

der Innenwelt offen für unmittelbare Erfahrung aus, was in Wahrheit eine komplizierte Erwägung über das Jenseits aller Erfahrung ist. Vom Augustin-Descartesschen Vorurteil angesteckt, behauptet auch dieser strenge Empiriker, die Auffassung des eigenen Ich als einer wollenden, fühlenden geistigen Substanz sei unmittelbares Erlebnis;²²³⁾ während doch diese beharrliche reale Einheit des Ich niemals erfahrbar, und nur durch gewagte Schlüsse aus dem Erfahrungszusammenhang unsrer Erlebnisse gefolgert werden kann.

Daß wir das Seelenleben anderer Menschen nie unmittelbar erfassen können, daß es also unerfahrbar für uns ist, und ihr Dasein nur durch einen metaphysischen Analogieschluß von uns angenommen wird, das hat Berkeley bereits ahnend ausgesprochen: „Hiernach ist die Kenntnis, welche ich von andern Geistern habe, keine unmittelbare, wie die Kenntnis meiner Vorstellungen es ist, sondern sie ist durch Vorstellungen vermittelt, welche ich als Wirkungen oder begleitende Zeichen auf tätige Wesen oder Geister beziehe, die von mir selbst verschieden sind.“²²⁴⁾ Und ebenso kühn ist die Bemerkung, daß die Erkenntnis vom Dasein Gottes und von der Existenz menschlicher Subjekte dem gleichen (metaphysischen) Boden erwachsen.²²⁵⁾ Wo aber dieser Denker gewissermaßen über sich selbst hinausgeht, das ist jener merkwürdige Zusatz zur dritten Auflage der „Dialoge“, in dem er auf den Gewißheitsgrad dieses metempirischen Urteils über die Existenz anderer Subjekte zu sprechen kommt.²²⁶⁾ Hier erklärt er ausdrücklich, daß wir weder eine unmittelbare Anschauung (*immediate evidence*), noch eine beweisbare Erkenntnis (*demonstrative knowledge*) von dem Dasein anderer endlicher Seelenwesen haben, und daß „nur Wahrscheinlichkeit für ihre Annahme besteht.“²²⁷⁾ Aber die Konsequenz dieser Bemerkung, daß aus dem nämlichen Grunde auch alle metaphysischen Behauptungen über Gott und Außenwelt derselben Einschränkung verfallen, hat er nicht gezogen.

13. Suchen wir uns endlich über die Gesamtstellung dieses Philosophen zur Skepsis aufzuklären, so steht soviel fest: Berkeley selbst hat sich in die Reihen der strengen Dogmatiker und ärgsten Bekämpfer des Skeptizismus gestellt. Seine Dialoge melden bereits im Untertitel, daß es ihre „Absicht sei, die Wirklichkeit und Vollkommenheit der menschlichen Erkenntnis klar darzutun“, und daß sie „zur Bekämpfung von Skeptikern und Atheisten“ abge-

faßt seien. Und das Vorwort zu diesem Werk, sowie die Einleitung zu den *Principles* ²⁸⁸⁾ läßt keinen Zweifel darüber, daß die Errettung von der Skepsis, ähnlich wie bei Descartes und Locke, das Motiv zu den erkenntnistheoretischen Untersuchungen Berkeleys abgegeben hat. Aber er ist sich wohl bewußt, daß sein Idealismus auf den ersten Blick diese Mission nicht nur nicht zu erfüllen, sondern geradezu den verheerendsten Skeptizismus selbst zu bringen scheine. Daher ist er — besonders in den Dialogen — darauf bedacht, das populäre Vorurteil aufs energischste zurückzuweisen: sein Idealismus sei Skeptizismus. Verstehen wir unter einem Skeptiker einen Menschen, der in grundsätzlichen Fragen „zwischen der bejahenden und verneinenden Seite in der Schwebeliege bleibt“, so weist Berkeley mit Recht diese Bezeichnung weit von sich, da er ja „ebenso entschieden im Leugnen“ (einer materialen Außenwelt) sei wie andere im Behaupten. In der Tat ist negierender Dogmatismus nicht Skeptizismus, und nur den dogmatischen Negativismus mit seinem einen Dogma: Wissen und Wahrheit sind unerreichbar (aus dem der totale und radikale Zweifel über die Beschaffenheit aller Dinge folgte), hatten wir aus guten Gründen dem Skeptizismus beigesellt. ²⁸⁹⁾ Aber das Leugnen von Außenwelt an sich, Gott, Werten usw. ist ebensowenig skeptisch wie deren Anerkennung, oder wie das Leugnen der *generatio aequivoca*, der Sinnesorgane der Pflanzen u. a.; verneinende Urteile sind um keinen Grad skeptischer als bejahende, solange sie nicht die Möglichkeit des Erkennens leugnen.

14. Doch abgesehen von der Abwehr dieser plumpen Verwechslung der Begriffe, nach der seine idealistische These: es gibt keine Außenwelt „an sich“, Skeptizismus sei, beansprucht Berkeley, daß sie auch nicht im mindesten zum Skeptizismus führe, diesen vielmehr in jeder Weise ertöte und aufhebe. Und hier liegt nun Berkeleys größtes Verdienst der Skepsis gegenüber: für immer gezeigt zu haben, daß auf idealistischer Basis, ja, daß nur auf idealistischer Basis ein vollkommenes Erfahrungswissen der Außenwelt, und eine vollkommene Naturwissenschaft möglich ist. Die Unerkennbarkeit der wirklichen Außendinge im empirischen Sinne, der naturgesetzlichen Beziehungen zwischen diesen Dingen ist auf dem Boden dieses Idealismus aufgehoben. Und zwar durch die kritische Berichtigung des Wirklichkeitsbegriffs, nach der „nicht Dinge in Vorstellungen verwandelt werden sollen, sondern Vorstellungen in Dinge“, ²⁹⁰⁾

und durch die, nur noch des Ausbaues bedürftige, Zeichenlehre. Wohl nirgends hat Berkeley den ganzen Erkenntniswert des empirischen Weltbilds uns so deutlich gemacht wie im Anfang des dritten Dialogs, wo er den vom Idealismus überzeugten, aber eben damit dem vollendeten Agnostizismus verfallenden Mitunterredner zu neuer Erkenntnisfreudigkeit bekehren will; durch den Hinweis, daß ein Wissen um die mit den Sinneswahrnehmungen zusammenfallenden Dinge und um deren Beziehungen sämtlichen Bedürfnissen des Lebens und der Wissenschaft genüge. Mit Recht behauptet er, daß das Hineintragen metaphysischer Begriffe ins tägliche Leben von „unbekannten Naturen“ des Brotes, der Tinte, des Papiers nur Verwirrung stifte statt Klärung; mit Recht, daß solche Begriffe in der Wissenschaft den Skeptizismus befördern. Was sollen uns Kräfte im Sinne von transzendenten Wirkungsweisen, was „an sich“ bestehende Dinge in der Naturwissenschaft, die doch nichts erklären, sondern nur, wenn die allmähliche Einsicht in das Versagen dieser Begriffe sich Bahn bricht, die ganze Naturwissenschaft mit Zweifeln durchsetzen?²⁴¹⁾ Aber Berkeley verkennt, daß der Grund nicht in der spezifisch realistischen Anschauung als solcher, sondern in dem metaphysischen Charakter derselben liegt, durch den jedes apodiktische oder wahrscheinliche Erfahrungswissen sofort einen unkontrollierbaren Zusatz bestreitbarer Vermutungen erhält. Der Idealismus ist deshalb ein so viel günstigerer Boden für die Naturwissenschaft, weil die Erfahrung, mit der es diese Wissenschaft zu tun hat, eben idealistisch ist, d. h. nur Bewußtseinsphänomene und deren Verkettungen darbietet; nicht aber, weil, abgesehen davon, der Idealismus, soweit er über die Erfahrung hinausgehend metaphysisches Dogma wird, so viel annehmbarer als der Realismus wäre. (Dies ist er zwar, aber darin liegt nicht sein Vorteil für die Naturwissenschaften.)

15. In dem Verhältnis, das der Idealismus als metaphysische Theorie zur Skepsis einnimmt, hat Berkeley die Schutzwehr seiner Philosophie gegen den Zweifel meines Erachtens überschätzt. Es ist nicht richtig, daß wir hier eine apodiktisch beweisbare Metaphysik vor uns hätten; wie jede Metaphysik, bleibt auch diese nur Vermutung und Hypothese. Das hat die kurze, aber, wie ich hoffe, überzeugende Kritik ihrer Begründung wohl dargetan. Zu dem spiritualistischen Grundton dieser Metaphysik, welche die Dinge an sich seelischer Natur sein läßt, mag man sich bekennen, weil

er die Ansprüche, die wir allein an eine metaphysische Hypothese zu stellen berechtigt sind, am besten erfüllt: nämlich mit den geringsten Mitteln (ökonomisch) die Erfahrung verständlich zu machen, ohne in ihren Behauptungen und Folgerungen jemals Erfahrung oder Denken zu widersprechen. Trotz dieser Vorzüge aber wurde der Spiritualismus unsres Denkers so scharf beurteilt, weil Berkeley den geringen Gewißheitsgrad seiner Spekulationen übersah, und dieses Übersehen hier, wo es sich um den Skeptizismus und Erkenntniskritik, nicht aber um Metaphysik handelt, schwerer wiegt als der empfehlenswerte Inhalt solcher Vermutungen. Wie Berkeley seine eigene Metaphysik als Panacæe für alle Zweifel (auch jede metaphysische Skepsis) überschätzt, so unterschätzt er andererseits die Bedeutung realistischer Metaphysik; diese ist ihm in eben dem Grad Erzeugerin wie die seinige Überwinderin aller Zweifel: Nicht der Idealismus, der Realismus züchte den Skeptizismus. Denn der Realismus, der den wahrgenommenen Dingen noch ein Dasein unabhängig vom Bewußtsein zuspricht, setzt dem Erkennen die Aufgabe: die Wahrheit über diese bewußteintranszendenten Dinge an sich zu ermitteln. Da nun für denjenigen, der dies versucht, eine Eigenschaft nach der andern von diesen Dingen an sich, als ihnen nicht zugehörig, abbröckelt, erst Farbe, Geruch, Temperatur usw., dann Raum und Zeit, und die Dinge an sich so nicht mehr nackt, sondern schließlich überhaupt nicht mehr als anschauliche Objekte vor uns stehen, so ist die gestellte Erkenntnis-aufgabe unlösbar und die absolute Skepsis notwendig die Folge.²⁴²⁾ Daher glaubt Berkeley gezeigt zu haben, „daß die Lehre von der Materie oder körperlichen Substanz die Hauptstütze und Säule des Skeptizismus gewesen ist“.²⁴³⁾ Nun ist dies alles für den extremen Realismus vollkommen richtig, für den gemäßigten aber nicht.

Werden Farbe, Geruch, Geschmack usw. den Dingen an sich zugewiesen, so hätten wir aus den in den Tropen Aenesidems dafür beigebrachten Gründen²⁴⁴⁾ keine Möglichkeit, wahre Urteile über diese Qualitäten, insofern sie reale Eigenschaften der Dinge an sich sind, abzugeben. Denn jede Annahme in diesem Sinne stößt auf unlösbare Widersprüche. Der extreme Realismus führt systematisch zum Skeptizismus, wie er es auch historisch stets getan hat.²⁴⁵⁾ Insoweit hat Berkeley recht mit dem Satze: „es wäre leicht zu zeigen, wie die von den Skeptikern zu allen Zeiten vorgebrachten

Argumente von der Voraussetzung äußerer Objekte (er meint: absolut realer körperlicher Objekte) abhängen“.²⁶⁶) Sind aber Raum und Zeit Eigenschaften der Dinge an sich, so ist durchaus die Möglichkeit vorhanden, mit den denkend gedeuteten Sinneswahrnehmungen, und unter Korrektur der „Sinnestäuschungen“ diese Eigenschaften an sich zu erkennen, d. h. wahre Urteile über sie abzugeben, wie aus den einschlägigen Ausführungen im ersten Band unsrer Arbeit erhellt.²⁶⁷)

Hoch über all diesen Unvollkommenheiten, die in einer zu großen Zuversicht in metaphysische Untersuchungen ihren Grund haben, erhebt sich die positive Leistung unsres Philosophen: der Nachweis von der Möglichkeit einer metaphysikfreien Erkenntnis der objektiven (wenn auch nicht realen) Außenwelt, welche Erkenntnis gleichbedeutend ist mit der Auffassung bestimmter Bewußtseinsphänomene und ihrer Verbindungen, und allen Bedingungen des (niedereren) Lebens und einer exakten Naturwissenschaft genügt. Das hatte von Thales bis Locke noch niemand gewußt, und darum war niemand imstande gewesen, den totalen philosophischen Skeptizismus niederzuzwingen. Berkeley hat uns dazu das Schwert in die Hand gegeben. Er öffnete uns die Augen dafür: daß alle Erfahrungserkenntnis nur Erscheinungslehre, Phänomenologie sein kann; daß wir innerhalb derselben die Welt der Wirklichkeiten oder der Natur in ihrer Gesetzmäßigkeit, wenigstens grundsätzlich, einwandfrei und unbezweifelbar zu begreifen vermögen; daß alle angebliche Erfahrungserkenntnis bisher in Wahrheit keine gewesen war, sondern metaphysisch durchtränkte und daher stets durch skeptische Schläge verwundbare Einsicht. „Nichts scheint von größerer Wichtigkeit zur Begründung eines festen Systems gesunder und echter Erkenntnis zu sein, die probehaltig gegenüber den Angriffen des Skeptizismus befunden werde, als das Ausgehen von einer bestimmten Erklärung, was verstanden werde unter Ding, Realität, Existenz; denn vergeblich werden wir über die reelle Existenz von Dingen disputieren oder irgend etwas darüber zu wissen behaupten, so lange wir nicht den Sinn dieser Worte festgestellt haben.“²⁶⁷) Nicht nur die Aufstellung dieser Forderung, sondern ihre Erfüllung für den Kreis der erfahrbaren Wirklichkeit, die empirische Um- und Neuschaffung der Begriffe Ding, Realität, Existenz, Gesetz, Wirklichkeit usw. — das ist der große Anteil, der

Berkeley an der Bekämpfung der philosophischen Skepsis gebührt. Hätte ein jüngerer Pyrrhoniker diese Stellen in Berkeleys Werken lesen können, er würde vermutlich die Ausdrücke Wissen, Wahrheit, Erkenntnis, Wissenschaft nicht für zu erhaben gehalten haben für ihre Anwendung auf die Durchforschung der Erscheinungen; er würde dann seine *τέχνη*, die allein er sich gestatten durfte, ruhig *ἐπιστήμη* getauft haben, und damit offen vom Skeptizismus zum empiristischen Positivismus übergegangen sein.

Zweites Kapitel.

**Die Darstellung der Skepsis
David Humes.**

I. Leben, Persönlichkeit, Schriften.

1. Wenn Locke kein totaler philosophischer Skeptiker genannt werden konnte und Berkeley noch viel weniger diesen Namen verdiente, so lag es allein daran, daß beide Männer, von Bacon ganz zu schweigen, die empiristischen Gedankengänge nicht in ihre letzten Konsequenzen zu verfolgen vermochten. Mit rücksichtsloser Entschiedenheit zerstört erst Hume alle Trugschlüsse, in denen sich bei seinen Vorgängern die Erfahrungserkenntnis eingesponnen hatte, und zeigt, wie fast überall ein Fragezeichen an allen Antworten haftet, die eine rein auf die Erfahrung gestellte Forschung zu geben vermag.

In ihren psychologischen Motiven ist die Humesche Lehre der grade Gegenpol zu dem aus glühender Sehnsucht geborenen Skeptizismus der Antike. Ihre Wurzeln sind rein theoretische, wie die des Pyrrhonismus rein praktische Bedürfnisse gewesen waren. Daher denn auch die Intensität, der Radikalismus, fast möchte man sagen der Fanatismus auf dieser, das Maß, die Ruhe, das allen Extremen abholde Verhalten auf jener Seite.

Dank der Autobiographie, mit der Hume kurz vor seinem Tode, im April 1776, gelassen auf sein Leben zurückblickte, und dank den ausgezeichneten Forschungen Burtons ist über die äußeren und inneren Schicksale dieses Denkers nicht geringes Licht verbreitet.

Als zweiter Sohn eines schottischen Grundbesitzers, des Herrn auf Ninewells (in der Grafschaft Berwickshire),¹⁾ Verwandter des Earl of Home oder Hume, und der Tochter des Sir David Falconer of Newton, Lord president of the Court of Session, wurde David Hume am 26. April 1711 zu Edinburgh geboren. Er besaß einen älteren Bruder und eine Schwester, verlor den Vater noch als

Kind, wuchs so mit seinen Geschwistern unter der Erziehung der Mutter heran, und erhielt in Edingburgh die in den Colleges damals übliche Ausbildung. Da er als jüngerer Sohn nicht bemittelt war, sollte er die Jura als Beruf ergreifen; aber das Rechtsstudium war ihm zuwider, und er trieb statt dessen, der „*ruling passion*“ seines Lebens nachgebend, Philosophie und Literatur. Melancholische Anwandlungen, die er auf anstrengende Versenkung in abstrakte Probleme und auf den Versuch zurückführte, die Lehren der moralischen Idealisten an sich selbst zu verwirklichen, zwangen ihn zu dem Entschluß, im praktischen Leben Genesung zu suchen. Mit guten Empfehlungen ausgerüstet begab er sich (1734) nach Bristol, um das Kaufmannsfach zu erlernen.

Aber der Geistesart des Jünglings, den es zur Beschaulichkeit aus der Höhe trieb, war der Handelsberuf unerträglich. Kurz entschlossen kehrte er ihm den Rücken, um noch im nämlichen Jahre nach Frankreich überzusiedeln, und dort drei Jahre, erst in Rheims, dann in La Flèche (Anjou), ungestört seinen Lieblingsstudien zu leben. Ähnlich wie Descartes sich zur Ausarbeitung seiner Werke in die geliebte holländische Einsiedelei zurückzog, suchte auch Hume Muße und Ruhe, wenn auch unter den bescheidensten Verhältnissen, in einem fremden Lande, und — sonderbarer Zufall — am gleichen Orte und in regem Verkehr mit der nämlichen Jesuitenschule, auf der Descartes als Jüngling erzogen worden war. Die Frucht des französischen Aufenthalts war die Ausarbeitung der ersten zwei Bücher des *Treatise on human nature: Of the understanding and of the passions*.

Um die Drucklegung zu besorgen, kehrte Hume nach London zurück, und im Jahre 1739 wurde das Werk der Öffentlichkeit übergeben; ein Jahr darauf (1740) erschien der dritte und letzte Teil: *Of morals*. Der gehoffte Erfolg blieb vollkommen aus; das Buch, welches inzwischen längst und unwiderruflich den Rang einer klassisch-philosophischen Urkunde angenommen hat, kam „totegeboren“ zur Welt. Mißmutig, aber doch in der Hoffnung, „die Wahrheit werde schließlich die Gleichgültigkeit und Feindschaft der Welt besiegen“, *) kehrte sein Verfasser zu Mutter und Geschwistern zurück. Um die Scharte auszuwetzen, wurde sogleich eine Sammlung von kleineren Aufsätzen ausgearbeitet, die (zuerst 1741, und ein Jahr darauf, um einen neuen Band vermehrt, in zweiter Auflage) unter dem Titel *Essays moral and political* erschienen.

Das Werk schlug ein, und zugleich mit der literarischen Würdigung, die es fand, besserte sich auch die äußere Lage seines Schöpfers. In der kurzen, aber um so unerfreulicheren Zeit, die Hume, nach einer fehlgeschlagenen Bewerbung um die Professur der Ethik in Edinburgh, bei dem nervenkranken Marquis of Ammandale als dessen Gesellschafter (1746) verbrachte,³⁾ vor allem durch die zwei Reisen, auf denen er den General St. Clair als Sekretär und *judge advocate* erst nach Frankreich (1746) (an dessen Küste das englische Geschwader unglückliche Überfälle versuchte), und dann (1748) als *aide-de-champs* nach Holland, Wien und Turin begleitete, erwarb er sich ein kleines Vermögen, das ihm die so ersehnte finanzielle Unabhängigkeit und damit eine sorgenlose Hingabe an philosophische Studien ermöglichte. Denn all diese praktischen, militärischen, diplomatischen Intermezzi sind Hume wesentlich Mittel zum Zweck; anfangs, um sich pekuniär für den literarischen Beruf sicher zu stellen, später, um Stoff für seine historischen Arbeiten zu sammeln.⁴⁾ „Ich bin ein Philosoph“, heißt es in einem Briefe um diese Zeit, „und muß es vermutlich bleiben.“⁵⁾

Da seine eigenen philosophischen Anschauungen in der Form, die er ihnen im Treatise gegeben, vom Publikum nicht verstanden wurden, so arbeitete er das Werk um, und veröffentlichte den ersten Teil in neuer Fassung als *Philosophical essays* — in späteren Ausgaben *Enquiry concerning human understanding* — vor seiner Abreise nach Turin (1748), den dritten als *Enquiry concerning the principles of morals* (1751). In Humes Augen war diese Abhandlung „die unvergleichlich beste seiner Schriften“. Aber auch in dem glatteren Gewande vermochten die allzu tiefsinnigen Gedanken des Verfassers nicht durchzudringen. Die Beachtung, welche sie schließlich fanden, kam ihnen nur durch das Licht, das die *Political Essays* in steigendem Maße auf sie geworfen hatten. Schon 1748 war wieder eine neue, veränderte Ausgabe von diesen nötig geworden, und während Hume alle bisherigen Schriften anonym herausgegeben hatte, setzte er von nun an seinen Werken den vollen Namen voran. In den ruhigeren Jahren (1749 bis 1751), die er auf dem Landsitze seines Bruders verbrachte — die Mutter war inzwischen gestorben —, wurde ein zweiter Band *Essays* entworfen und bald (1752) veröffentlicht. Diese *Political discourses* zündeten sogleich bei ihrem Erscheinen; der Ruhm ihres Autors ist von nun an besiegelt.

Aber Hume, obwohl literarischen Erfolgen in hohem Maße zugänglich, ließ sich dadurch nicht verführen, von ernsteren Arbeiten abzusehen. Die historischen und religionsphilosophischen Probleme sind es, die jetzt seinen Geist in Anspruch nehmen. 1751 werden die kühnen *Dialogues concerning natural religion* fertiggestellt, aber auf Anraten seiner Freunde von der Veröffentlichung zurückgehalten. Sie wurden erst 1779, drei Jahre nach dem Tode des Autors, durch dessen Neffen herausgegeben, während selbst ein Adam Smith sich von der heiklen Aufgabe, die Herausgabe zu besorgen, durch den ihm eng befreundeten Philosophen hatte entbinden lassen. Die Bibliothekarstelle, welche Hume, nach wiederum vergeblicher Bewerbung um eine Professur (der Logik in Glasgow), an der *faculty of advocats* (1752—1761) in Edinburgh bekleidete, gab ihm willkommene Gelegenheit, historische Studien in großem Umfang zu betreiben, und (1754—1761) dem Publikum eine Geschichte Englands aus seiner Feder vorzulegen. Der erste Band wurde zunächst verketzert, dann totgeschwiegen, so daß der tief gekränkte Philosoph ernstlich erwog, sich nach Frankreich zurückzuziehen und sein undankbares Vaterland nie wieder zu betreten. Der zweite und dritte Band fanden freundlichere Aufnahme, während die Geschichte des Hauses Tudor völliges Fiasko machte. Mitten in diese Arbeiten hinein fällt die Veröffentlichung der schon lange konzipierten *Natural history of religion* (1757) mit noch drei andern Aufsätzen, von denen der eine *Of the passions* in einem wörtlichen Extrakt aus dem zweiten Teil des treatise besteht, die beiden andern von ästhetischen Problemen handeln und im ersten Band der Essays später Aufnahme gefunden haben. Das Werk, dem Dichter Home gewidmet, enthielt ursprünglich noch zwei Aufsätze über die Unsterblichkeit der Seele und über den Selbstmord, die vor der Drucklegung zurückgezogen, uns aber erhalten geblieben sind.⁶⁾ Es erregte natürlich den Haß der Orthodoxie, wie das schon frühere Schriften Humes getan hatten,⁷⁾ und rief ein kulturgeschichtlich interessantes Pamphlet Warburtons hervor, welches, neben das beschimpfte Original gestellt, diesem besonderen Glanz zu verleihen geeignet ist.

Inzwischen war Hume nicht nur ein berühmter, sondern auch durch die Einnahmen aus seinen Werken ein reicher Mann geworden, und hatte sich in einem eigenen Hause seiner Vaterstadt

zu stiller Beschaulichkeit zurückgezogen. Da wird er unerwartet noch einmal in den Strom der großen Welt hineingerissen. Der englische Gesandte in Frankreich, Marquis of Hertford, lud ihn ein, Paris zu besuchen, und stellte ihm bei der Bewerbung um die Stelle eines Sekretärs seine Empfehlungen zur Verfügung. Nach einigem Zögern kam Hume der Aufforderung nach. An dem glänzenden Hof des Königs, wo bereits die kleinen Dauphinkinder Hume ihre Elogen machen mußten, in den eleganten Kulturzirkeln der Pariser Salons, in den Kreisen der Aufklärer und Literaten, die mit den Ideen des englischen Philosophen durch Voltaire gespeist worden waren, besonders auch bei den gefeiertsten Damen dieser Kreise fand er enthusiastische Aufnahme; er wurde der Modephilosoph, die Sensation des Tages, und erntete jenen vollen Kranz des literarischen Ruhmes, den zu erlangen neben dem Erkenntnistrieb die einzige wirkliche Leidenschaft dieses Mannes gewesen ist.⁸⁾ Aber auch in dem Trubel verehrender Menschen bleibt er meist (nicht immer!) ⁹⁾ Philosoph genug, um sich von äußeren Huldigungen nicht blenden zu lassen, und ist fest entschlossen „die feine Welt eher zu verlassen als sie ihn verläßt.“¹⁰⁾ Drei Jahre (1763—1766) führte er, zunächst ohne Rang, dann als Sekretär, endlich als *chargé d'affaires* der Gesandtschaft dieses Leben voll Glanz und Anerkennung.

Mit Jean Jacques Rousseau, dem er auf Bitten der Pariser Freunde eine gesicherte Existenz zu verschaffen suchte, kehrte er nach England zurück. Aber in krankhaftem Mißtrauen, das ihn in einem satirischen, auf ihn gemünzten Zeitungsartikel statt Walpole fälschlich Hume als Autor vermuten ließ, lohnte Rousseau seinem Wohltäter die freundlichsten Gefälligkeiten, Gastfreundschaft, Verwendung beim König, mit maßlosem Haß. Hume antwortete auf alle Schmähungen, die sein Günstling privat und öffentlich auf ihn häufte, als vollkommener Gentleman mit einer korrekten, dokumentarischen Zusammenstellung der zwischen beiden Männern gepflogenen Beziehungen. Aus ihr geht die pathologische Bedingtheit von Rousseaus Benehmen und Humes vollkommene Unschuld für jeden Einsichtigen klar hervor.¹¹⁾

Mit dem Jahre 1761 war Humes literarische Laufbahn abgeschlossen; aber seine diplomatische, in die er mehr durch Zufall als durch Beruf und Neigung geriet, war es noch nicht. Bald nach seiner Rückkehr in die Heimat bekleidete er noch zwei Jahre lang

(1767—1769) das Amt eines Unterstaatssekretärs für die Kolonien. Die letzten sieben Jahre seines Lebens verbrachte er als Zuschauer des Weltgetriebes in Edinburgh. Den 25. August 1776 ist er, ein abgeklärter skeptischer Weiser, den Folgen einer Leberkrankheit erlegen.

2. Humes Persönlichkeit ist keine von denen, über die man viele Worte verliert. Denn ausgeglichen und harmonisch, von inneren Kämpfen in seltenem Maße frei, nach keiner Seite hin von besonderer Eigenart durch die Qualität oder Intensität ihrer Züge, fordert sie die psychologische Analyse nicht heraus. Ob sein Äußeres wirklich „nicht die leiseste Spur geistiger Fähigkeiten“ verraten, und Hume mehr einem *turtleating alderman* als einem *refined philosopher* geglichen habe, wie einer seiner Zeitgenossen berichtet,¹²⁾ muß bei dem Fehlen anderer Zeugnisse und leidlicher Bildnisse dahingestellt bleiben. Sein Temperament war, nach dem eigenen Ausspruch des Philosophen, „heiter und sanguinisch“¹³⁾, und Adam Smith fand es „in glücklicherem Gleichgewicht als das von irgend einem seiner sonstigen Bekannten“.¹⁴⁾ In allem, was an der Peripherie seiner Interessen lag und das zentrale Gebiet seines Wirkens, die theoretische Erkenntnis, nicht berührte, blieb Hume ein nüchterner Durchschnittsmensch. Er nahm hier die Dinge als das, wofür sie gelten, ohne sie in der Art vieler Genies zu vergrößern oder zu verkleinern. Nichts weniger als ein im täglichen Leben verträumter Philosoph, war er in allen praktischen Fragen bestimmt und entschieden, und mit Schopenhauer der Ansicht, daß ein Philosoph auch ein guter Geschäftsmann sein könne.¹⁵⁾

Er war kein enthusiastisches Gemüt (von der Grundleidenschaft der Erkenntnis sehen wir vorläufig ab). Die Liebe spielt keine Rolle in seinem Leben; die Naturschilderungen, die er in einem Tagebuch auf der Reise von Holland nach Österreich und Italien entwirft, sind von erstaunlich trockener Genauigkeit,¹⁶⁾ und den gleichen Geist atmen seine gelegentlich verfaßten Verse,¹⁷⁾ sein Brief über den Selbstmord eines Freundes,¹⁸⁾ seine Gleichgültigkeit der bildenden Kunst und der Musik gegenüber, seine Beziehungen zu den Dichtern seiner Zeit,¹⁹⁾ gelegentliche ästhetische Bemerkungen in seinen Werken.²⁰⁾ Doch besaß er ein mildes und weiches Herz, dessen hilfsbereite, wenn auch niemals sehr gesteigerte Regungen manchem seiner großen und kleinen Zeitgenossen zugute kamen.²¹⁾ Ein Mann der Beschaulichkeit, war er doch kein Mann

der Einsamkeit. Mit der schottischen Gentry, den literarischen, politischen, militärischen, selbst kirchlichen Größen seiner Zeit stand er in persönlichem oder schriftlichem Verkehr. Alles in allem ein glücklicher Mensch. Und sein Glück bestand weder in Erlösung von Leiden und Qual, die ihm sein eigenes Selbst oder das Schicksal verschafft hätten, noch in sieghafter Vervollkommnung der Welt in ihm und um ihn, sondern im ruhigen Waltenlassen seiner optimistisch-sanguinischen Naturanlage; ihr Besitz, meinte er, mache glücklicher „als mit einer Jahresrente von 10000 Pfund geboren zu sein.“²³⁾

Die bestimmende Passion dieses Mannes war der Trieb nach Erkenntnis. Aber auch er hielt sich sozusagen durch seine eigenen Ergebnisse bald im Zaum. Humes intellektuelle Leidenschaft, die letzten philosophischen Fragen zu lösen, war ursprünglich eine sehr große, und eine größere, als man nach späteren Aufzeichnungen des Denkers vermuten sollte. Aber die skeptische Entscheidung, zu der sie gelangte, fiel früh; sie legte den Erkenntnistrieb zwar nicht brach, aber lenkte ihn auf zugänglichere oder weniger prinzipielle Gebiete und stimmte seine Heftigkeit dadurch herab. Auch strahlte die Liebe zur Wahrheit niemals in ihre Erzeugnisse die eigene Wärme aus. Hume hatte die Leidenschaft der Leidenschaftslosigkeit, der Kühle und Objektivität in allen geistigen Dingen.

Sie zu üben befähigte ihn die besondere Organisation seines Intellekts in hohem Maße. Er fühlte sich als „Anatom“ der menschlichen Seele, nicht als ihr „Maler“;²⁴⁾ und schon als ganz junger Mensch weist er Hutchesons Vorwurf, seinen moralphilosophischen Untersuchungen fehle der Enthusiasmus für die Tugend, höflich, aber bestimmt mit dem Bemerkten zurück: er vermöge der Tugend nur auf diese gründlichere, allerdings undeklamatorische Art zu dienen.²⁴⁾ Dieses rein verstandesmäßige Bemeistern philosophischer Probleme wurzelte bei Hume in der vorwiegend analytischen Veranlagung seiner Denkkraft. Die erbarmungslose Zergliederung angeblicher Einheiten in zahllose Elemente, verworrener Zusammenfassungen in klare Fäden, als selbstverständlich geltender Lösungen in rätselhafte Fragen, stillschweigender Annahmen in bewußte Voraussetzungen, und das auf Gebieten, die allen Wissenschaften, ja den alltäglichen Einsichten zugrunde liegen — darin liegt die Stärke und Schärfe dieses Geistes. Im Aufbau, in der Synthese,

im Vereinigen des Getrennten, und gar überall dort, wo die Phantasie durch ein Zusammenschauen dem Intellekt zu Hilfe kommt, sei es zum Nutzen, sei es zum Schaden des Ganzen, ist Hume nicht zu Hause. Er ist das Genie der philosophischen Analyse, wenn anders nicht erst in der Synthese die Tat des Genies beschlossen liegt.

Auch kam ihm wenig darauf an, die Ergebnisse seiner Arbeiten dem Geiste von Mit- und Nachwelt als unauslöschliche Überzeugung einzugraben. Vielmehr sehen wir ihn hier jedem Anstoß, den seine Ansichten etwa erregen konnten, ziemlich ängstlich aus dem Wege gehen; den Essay über die Wunder hielt er lange zurück, seine Hauptwerke ließ er anonym oder posthum erscheinen. So wenig wie ein künstlerischer ist er ein apostolisch veranlagter Philosoph gewesen. Nur eine Leidenschaft sehen wir dem Erkenntnistrieb dieses Mannes sich zugesellen: die Ruhmsucht, welche die Früchte der literarischen Arbeiten in der Anerkennung der Welt zu ernten hofft; aber einer Anerkennung, die nicht so sehr als Gewähr für den Fortschritt und die Verbreitung wahrer und darum heilig gehaltener Ideen wie als Befriedigung persönlicher Eitelkeit erstrebt wird.²⁵⁾

Unter seinen Gesinnungsgenossen gleicht Hume wohl am meisten Michel de Montaigne; nur daß dieser stets ein skeptischer *chevalier*, jener ein skeptischer *gentleman* geblieben ist. In der konservativen Stellung zur Landessitte stimmt er ganz mit den skeptischen Vorgängern überein, von denen kein einziger den Lebensgewohnheiten seines Volkes gegenüber Revolutionär gewesen war. Und auch die Religion zählte er, nach dem Vorbild der Pyrrhoniker, zur Landessitte. Aber während die Renaissance-skepsis an religiösen Skrupeln litt, sich in den „Glauben“ flüchtete, und sich innerlich mit den Wahrheiten der positiven Kirchenlehre abzufinden wenigstens trachtete, sehen wir den Skeptiker des 18. Jahrhunderts, in vollendeter Gleichgültigkeit gegen den Inhalt der Religion, und nur auf ihre äußere Befolgung bedacht, einem ungläubigen jungen Manne den Rat zum Predigerberuf mit der Begründung erteilen: „Man zollt der Masse und ihrem Aberglauben zu viel Ehrfurcht, wenn man etwas in der Aufrichtigkeit ihr gegenüber sucht . . .; verdiente die Sache ernst genommen zu werden, so würde ich ihm sagen, daß das Orakel der Pythia jedermann die Verehrung der Götter vorschrieb — νόμιον πόλεως —;

der Predigerberuf füge nur ein wenig mehr zu dem unschuldigen Sichverstellen oder vielmehr Anstellen hinzu, ohne das man unmöglich durch die Welt kommt.“²⁶⁾ Hume selbst besuchte aus diesen Motiven die Kirche.²⁷⁾ Von der antiken Großartigkeit eines Pyrrho ist er dabei weit entfernt; der bedurfte weder der „Dissimulation“ noch der „Simulation“. Er war zwar Oberpriester und Oberskeptiker zugleich, er glaubte zwar so wenig wie Hume an die „Wahrheit“ der religiösen Bräuche, die er ausübte, und mühte sich nicht mit Montaigne und Charron ab, von der Richtigkeit irgendwelcher Dogmen durch den „Glauben“ überzeugt zu sein. Er unterwarf sich ihnen aber nicht aus Opportunismus, sondern weil er sie zu den unabweisbaren Wertphänomenen rechnete, welche die praktische Anerkennung genau so unausbleiblich erzwingen wie die sinnlichen Phänomene die theoretische Anerkennung. An diesem freiesten Bekenntnis und an dieser innerlichsten Übereinstimmung zwischen Theorie und Praxis ist die Naivität genau so groß wie die Ehrlichkeit. Bei Montaigne und Hume sind beide verloren gegangen.

Dem Tode stand Hume dagegen ebenso gelassen gegenüber wie die skeptischen Heroen der Antike und der Renaissance. Das Bild, das uns Adam Smith von dem sterbenden Hume entworfen hat, ist von rührender Erhabenheit und schlichter Größe. Manche Züge erinnern an die letzten Tage des Epikur oder Sokrates. Daß ihnen jede Pose mangelt, die bei den Weisen des Altertums fast niemals fehlt, ist nicht ihre geringste Eigenschaft, und erinnert an die Seelenhaltung, die Montaigne seiner Krankheit gegenüber einnahm. In den letzten Wochen sprach Hume gern in Scherz und Ernst zu seinen Freunden über den herannahenden Tod. Eines dieser Gespräche voll anmutigster Ironie hat uns Smith aufbewahrt, und uns damit tief in die Seele seines großen Freundes blicken lassen. Aber tiefer noch durch den Zusatz: „doch obgleich Herr Hume von seiner bevorstehenden Auflösung stets mit der größten Liebenswürdigkeit redete . . .“, so erwähnte er doch dies Thema nur, wenn die Diskussion natürlich darauf führte, und verharrete niemals länger dabei, als es der Lauf der Unterhaltung zufällig erheischte.“²⁸⁾

Man hat darüber gestritten, in welche von den kleinen Abhandlungen, die antike Persönlichkeitsideale schildern, *the Stoic* oder *the Sceptic*, Hume mehr Züge seines eigenen Wesens ver-

flochten habe. Da grade eine Menge von ihnen sich in beiden Essays gemeinsam vorfinden, so ist die Entscheidung allerdings schwierig; doch würde ich dem *Sceptic* als Porträt den Vorzug geben, da hier alles bescheidener und ohne die stoischen Gesten gehalten ist.

3. Der philosophische Entwicklungsgang unsres Denkers ist an der Hand seiner Korrespondenz in großen Zügen unschwer zu verfolgen. Mit dem Erscheinen des *treatise*, der die philosophischen Anschauungen vollkommen und vielleicht vollkommener enthält, als die späteren Schriften, also im dreißigsten Lebensjahr des Philosophen ist er abgeschlossen. Und auch das betrifft nur Art und Begründung seiner Skepsis, nicht diese selbst. Hume war in keinem Zeitpunkt seines vollbewußten Lebens Dogmatiker. Als noch nicht zwanzigjähriger Jüngling hatte er bereits ein philosophisches Manuskriptbuch verfaßt. „Es enthielt“ — so schreibt er — „Seite auf Seite den stetigen Fortschritt meiner Gedanken . . . es begann mit dem ängstlichen Suchen nach Gründen, um die allgemeine Meinung zu stützen; Zweifel stellten sich ein, verschwanden, kehrten zurück, verschwanden wieder, kehrten wieder zurück“.²⁹⁾ Schon mit neunzehn Jahren aber geht ihm eine ganz neue Perspektive (*a new scene of thought*) auf, die ihn „über die Maßen erregt“ und, mit „einem der Jugend natürlichen Feuer“, ganz der Philosophie in die Arme wirft.³⁰⁾ So erwächst diese Lehre nicht als die abgeklärte Weisheit des Alters, sondern als das frühe Produkt eines jugendlichen Triebes. Die Stärke dieses Triebes unterschätzt hier leicht, wer nur dessen fertiges Ergebnis in kühler Darstellungsart vor Augen hat. Er muß aber von äußerster Heftigkeit gewesen sein, wenn Hume selbst, dem jede Art übertreibender Pose fremd war, seinen „Enthusiasmus der Reflexion“ den Zuständen der Mystiker gelegentlich an die Seite stellen konnte.³¹⁾ Und auch die kräftigen Bemühungen, das als wertvoll Erkannte in das Wollen aufzunehmen, weisen in dieselbe Richtung. Er erzählt uns, wie er im Drange, den von Cicero, Plutarch, Seneca und andern Moralisten aufgestellten Tugendidealen nachzueifern, innerlich zusammengebrochen sei; denn ein einsamer Denker habe er alle die Überwindungen, die dem im Leben stehenden Manne aus der Reibung mit der Welt als dauernde Aufgaben sich bieten, durch eine Art von Selbstaufreibung nachzunehmen versucht, und dadurch zerstörend auf Geist und Gemüt ein-

gewirkt.³³⁾ So durchlebte auch diese scheinbar prosaische Natur eine kurze, aber heftige philosophische Sturm- und Drangperiode mit dem Kopf und mit dem Herzen, und mit all den Anzeichen, die unsrer heutigen Zeit, in der die Grundanschauungen nicht nur bei einzelnen jugendlichen Denkern, sondern in allen Kulturkreisen ins Schwanken geraten, besonders vertraut sind: Äußerster Subjektivismus, der sich ganz in das Ich versenkt, am Ausreichen der eigenen Kraft verzweifelt, zwischen geistig-körperlicher Überreizung und Erschöpfung hin- und herschwingt, und jene Gruppe neurasthenischer Symptome zutage fördert, wie sie uns der hochinteressante Bekenntnisbrief des Jünglings „an einen Arzt“ so nahe bringt.

Mit dreiundzwanzig Jahren war Hume sich ganz klar darüber, daß in der Philosophie kein sicherer Satz zu finden ist, und „eigentlich nur endlose Streitigkeiten, selbst in den fundamentalsten Prinzipienfragen, bestehen“.³³⁾ Die Gründe für das Scheitern aller bisherigen Philosophie der Natur und des Geistes erblickte er in der Vernachlässigung des Studiums der menschlichen Natur, und so beschloß er, diese „zu seinem Hauptstudium zu machen und zur Quelle, aus der er jede Wahrheit in Ästhetik und Moral abzuleiten beabsichtige“.³⁴⁾ In den drei Jahren, vom zwanzigsten bis dreiundzwanzigsten, füllte er zu diesem Zwecke „viele Buch Papier mit nur eigenen Entdeckungen“.³⁴⁾ Zwei Jahre darauf wird der *Treatise*, als das Programm der neuen Lehre, während des französischen Aufenthalts ausgearbeitet,³⁵⁾ ein paar Jahr später um seinen dritten Teil vermehrt. Bis auf die religionsphilosophischen Anschauungen, die ihm aber auch schon seit 1750 feststehen, ist der philosophische Entwicklungsgang Humes nun beendet. Denn von kleinen Abschwächungen und Milderungen in der *Enquiry* abgesehen, sind die Grundzüge seiner Lehre abgeschlossen.

Einen systematischeren Ausbau, eine methodischere Begründung hat er ihnen später nicht mehr gegeben. Schon als das starke Material zum *treatise* ihm vorlag, verzweifelte er an dessen systematisch-methodischer Durcharbeitung. „Hier lag meine größte Schwäche.“³⁶⁾ Und in der Tat, wenn eine essayistische Behandlung philosophischer Probleme ein Nachteil ist, so lag in dieser Beschränkung der nie überwundene Defekt seiner Geistesart. Aber durch den, zu bescheidener Zurückhaltung mahnenden Inhalt dieser

Schriften wird auch ihre lose Form der Ausdruck nicht so sehr von geistiger Lässigkeit wie von tiefsinniger Bescheidenheit, und man freut sich der Harmonie von Inhalt, Stil und Begabung, statt an der hingeworfenen Art der Behandlung Anstoß zu nehmen und sie aus einem betrüblichen Mangel an Denkstetigkeit abzuleiten. Bei allen echten Philosophen fällt das hellste Licht auf ihr Wesen aus ihren Überzeugungen, und deren relative Berechtigung läßt uns Züge ihrer Geistesart und ihres Charakters von einer höheren Warte verstehen. Dann wird man kaum noch wünschen, daß Montaigne und Hume ein stärkeres intellektuelles Beharrungsvermögen und eine strengere Art des Arbeitens und des Ausdrucks besessen hätten; denn dann würden sie ihr Bestes, Eigenstes der Welt nicht haben geben können.

Von fremden Einwirkungen auf Humes Leistungen sind wohl einzig die Anschauungen Lockes und Berkeleys zu nennen.²⁷⁾ Es bedurfte auch keiner andern. Denn um von den Lehren dieser Männer zur Skepsis zu gelangen, war nur eine genaue Kenntnis ihrer Werke und ein scharfsinniger, religiös und moralisch vorurteilsloser, die vorhandenen Ideen zu Ende denkender Kopf vonnöten. Diese Anforderungen erfüllte Hume in seltenem Maße, und darum war eben er berufen, das Facit der empiristischen Bewegung zu ziehen.

4. Humes philosophische Schriften, in systematische Ordnung gebracht, zerfallen in vier Gruppen: 1. Der dreiteilige *Treatise*. 2. Die Umarbeitungen seiner ersten zwei Teile in der *Enquiry concerning human understanding* und in den *Principles of morals*. 3. Die religionsphilosophischen Schriften, die *Dialogues concerning natural religion* und *Natural history of religion*. 4. Die kleineren Essays philosophischen Inhalts, wie im ersten Band Essay 10, 11, 15, 16, 17, 18, 25; und die zwei Aufsätze *Of suicide* und *Of the immortality of the soul*.

Der Rangordnungsstreit zwischen den beiden erkenntnis-kritischen Hauptwerken, dem *Treatise*, erstes Buch, und der *Enquiry*, ist nicht einfach dahin zu entscheiden, daß alles Licht oder aller Schatten auf der einen Seite zu suchen sei. Nachdem man bis vor kurzem von dem *Treatise*, eigentlich seit dessen Erscheinen, kaum Notiz genommen²⁸⁾, und einseitig aus der *Enquiry* Belehrung geschöpft hatte, beginnt jetzt der Umschwung zugunsten des früheren Werkes. Namhafte Philosophen sehen in dem Jugend-

werk Humes das ebenbürtige Gegenstück zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“. 39) Läßt man diesen Vergleich gelten, so müßte die *Enquiry* den „Prolegomena“ an die Seite gestellt werden. Denn wie diese, so ist auch sie in rein formaler Hinsicht, was Einteilung, Darstellung und Sprache anlangt, weit gefälliger und faßlicher als das umständliche, undurchsichtig disponierte, und daher weit schwerer zugängliche Original. Sachliche Differenzen in den vorgetragenen Ansichten bestehen nur auf wenigen Punkten, und werden, wo sie unsre Probleme berühren, hervorgehoben werden. Im übrigen sind als besondere Vorzüge des *Treatise* zu erwähnen: die Zergliederung der mathematischen Erkenntnisprinzipien, welche in der *Enquiry* mit wenigen Sätzen abgetan werden; die, gegenüber der Tochtterschrift weit ausführlichere Bearbeitung der so wichtigen Begriffe des Glaubens und der Wahrscheinlichkeit; die Besprechung der in der *Enquiry* stiefmütterlich behandelten Frage nach der Realität der Außenwelt (Realismus—Idealismus) und Innenwelt (Leugnung der Seelensubstanz); die in der *Enquiry* fehlende Relationslehre und die in ihr nur in einer Anmerkung angedeutete Abstraktionstheorie; sowie im ganzen der größere Nuancenreichtum in Sachen der Erkenntnispsychologie. Demgegenüber kann die *Enquiry* für sich geltend machen: die straffere Fassung der Kausalitätstheorie, Humes philosophischer Großtat, welche nicht nur in der Darstellung glänzender, sondern auch im Inhalt zusammenhängender und weniger sprunghaft erscheint als im *Treatise*; das Hinzukommen der prächtigen Abhandlungen über Wunder, Vorsehung und zukünftiges Leben, die in dem älteren Werke vollständig fehlen; der Zuwachs in den Ausführungen über Freiheit und Notwendigkeit bis zum doppelten Umfang der ursprünglichen Fassung (die übrigens nicht im ersten, sondern im zweiten „Buch“ des *Treatise* zu finden ist).

Hume selbst wünschte zwar in dem *advertisement* zur letzten Ausgabe der *Essays*, daß nur die spätere Arbeit von der Mit- und Nachwelt „allein als Darstellung seiner philosophischen Ansichten und Prinzipien“ angesehen werde, und schalt die Kritiker, die „all ihr Geschütz gegen jene Jugendarbeit gerichtet haben, welche der Verfasser durchaus nicht anerkannte“. Er glaubte, „einige Nachlässigkeiten seines früheren Gedankengangs und noch mehr des Ausdrucks“ durch die Umarbeitung ausgemerzt zu haben. 40) Aber große Geister müssen es sich gefallen lassen, daß

bei der Nachwelt Wünsche, die über irgend eine Äußerung ihres Wesens den Schleier der Vergessenheit breiten möchten, keine Berücksichtigung finden. Die Schwierigkeiten, welche dem Studium des *Treatise* entgegenstehen, hatten die Nichtbeachtung des Werks bei den Zeitgenossen zur Folge. Daher verwies sein Autor, dem das Verständnis der Gegenwart und der literarische Ruhm nicht gleichgültig waren, so eindringlich auf die populärere Fassung in den Essays. Er erreichte dadurch, daß man durch die Lektüre der *Enquiry* von seinen erkenntnistheoretischen Ideen Notiz nahm, sie allmählich in ihrer Bedeutung würdigte; aber auch, daß man nun in der Mühe, welche das Durcheinander der Probleme und ihre subtile Behandlung im *Treatise* bereiten, keinen Grund mehr erblickte, sich von der Beschäftigung mit einem so hervorragenden Werke abhalten zu lassen; ja, daß man für ein eingehendes Studium dieser Ideenwelt vor der glatteren, aber unvollständigeren der schwierigeren und ausführlicheren Fassung den Vorzug gab.

Vielleicht beginnt diese einseitige Bevorzugung des Jugendwerks in Fachkreisen bereits zu weit zu gehen. Denn abgesehen von den erwähnten Einzelunterschieden, die doch nicht bloß in Streichungen bestehen, welche die *Enquiry* am *Treatise* vornahm, erblickt man in diesem das Dampfen und Stampfen der geistigen Maschine, erlebt die mühsame Denkarbeit, wie sie mit den Problemen ringt; in dem Essay hat Hume Abstand gewonnen, und in rascherem Tempo, auf glatteren Geleisen ziehen seine Gedanken an uns vorüber. Beide Ausdrucksformen sind unschätzbare Urkunden für das Verständnis ihres Inhalts, und deshalb wird das eine Werk durch das andre so wenig überflüssig gemacht wie Kants Prolegomena durch die Kritik der reinen Vernunft.⁴¹⁾

II. Begriff, Arten und Grade der Erkenntnis.

1. An Hume interessiert uns hier nur der Skeptiker. Daß er noch weit mehr war: geistreicher Schriftsteller und positiver Geschichtsforscher, ist bekannt. Auch als Philosoph beschränkte er sich nicht auf die Untersuchung der Erkenntnisgrenzen, sondern bearbeitete innerhalb der von ihm ermittelten Schranken menschlicher Gewißheit die Probleme der Affektenpsychologie und Moral, der Religionswissenschaft und Metaphysik. All diese Bestandteile seiner Lehre, die zur Skepsis nicht in unmittelbarer Beziehung stehen, und die nur deshalb aus dem skeptischen Rahmen nicht herausfallen, weil sie sämtlich mit dem Koeffizienten der bloßen Wahrscheinlichkeitsgeltung stillschweigend zu multiplizieren sind, im übrigen aber, ihrem Inhalte nach, von der Skepsis völlig unberührt bleiben, sie scheiden aus unsrer Betrachtung aus. Bei einer so willkürlichen Einstellung der Blicklinie sind wir uns bewußt, nicht den g a n z e n Hume zu Gesicht zu bekommen, sondern den nämlichen Verzicht zu üben, zu dem uns bereits bei der Darstellung der Philosophie Montaignes und Charrons der Zweck dieser Arbeit zwang.

2. Das Verständnis des skeptischen Charakters unsres Philosophen wird erleichtert, wenn man die leitenden Gesichtspunkte und allgemeinen Grundbegriffe seiner Untersuchungen an die Spitze stellt.

Humes Skeptizismus ist nicht das Ergebnis persönlicher Stimmungen wie bei den Alltags skeptikern, oder der Verzweiflung an der Entscheidung komplizierter Lebensfragen wie bei Montaigne, sondern die Folge einer eingehenden Kritik der menschlichen Erkenntnisfunktionen. Erkenntniskritik oder Erkenntnistheorie, in der weittragenden Bedeutung, welche diesen Worten heute eignet, gilt ihm als unerläßlicher Ausgangspunkt für alle,

welche sich über die Grenzen von Wissen und Wahrheit klar werden möchten. Dieser erkenntnistheoretische Grundzug ist nur eine besondere Anwendung jener bei ihm so ausgeprägten, allgemeineren Betrachtungsweise: von innen nach außen an die Dinge heranzutreten, und von einer Zergliederung der „menschlichen Natur“ aus die Beschaffenheit der nichtmenschlichen Natur zu ermitteln. „Es gibt keine Frage von Bedeutung“, so lesen wir im *Treatise*, „deren Lösung in der Lehre vom Menschen nicht mit einbegriffen wäre, und keine kann mit einiger Sicherheit entschieden werden, solange wir nicht mit dieser Wissenschaft vertraut geworden sind; wenn wir daher hier den Anspruch erheben, die Prinzipien der menschlichen Natur klar zu legen, so stellen wir damit zugleich ein vollständiges System der Wissenschaften in Aussicht, das auf einer fast vollständig neuen Grundlage errichtet ist, der einzigen zugleich, auf welcher die Wissenschaften mit einiger Sicherheit stehen können.“⁴²⁾ Aber wie die Prüfung der erkennenden Funktionen des Menschen nur eine Aufgabe der allgemeinen Wissenschaft vom inneren Menschen ausmacht, und daher nur der eine Teil des Traktats die Überschrift trägt „vom Verstand“, die folgenden dagegen von Gefühl und Willen handeln, so ist auf der andern Seite alles, was wir von dem menschlichen Geist und seinem Wesen ermitteln, bedingt durch die Zergliederung des Erkenntnisvermögens. Denn auch die Affekte und Moralprinzipien vermag die Wissenschaft nur mit den Zangen der Erkenntnis zu fassen.

Eine ganz besondere Aufgabe aber hat die Erkenntnistheorie der Philosophie im engeren Sinne ⁴³⁾ gegenüber zu erfüllen. Diese hat sich bisher mit Vorliebe der Erforschung der grundsätzlich unerfahrbaren, der metaphysischen Wirklichkeit zugewandt. Die einzige Methode, sie von dieser verkehrten Richtung abzubringen, „besteht in einer ernstlichen Untersuchung der Natur des menschlichen Verstandes, und in dem aus genauer Zergliederung seiner Kräfte und Fähigkeiten gewonnenen Nachweis, daß er keineswegs für solche entlegenen und dunklen Gegenstände geeignet ist. Wir müssen uns dieser Mühe unterziehen, um nachher für alle Zeiten in Ruhe zu leben: wir müssen die echte Metaphysik (sc. die Erkenntnistheorie) mit einer gewissen Sorgfalt pflegen, um die unechte und verfälschte (sc. die Lehre von der Transzendenz) zu zerstören.“⁴⁴⁾ Damit ist die bevorzugte Stellung der Erkenntniskritik deutlich ausgesprochen, die nicht nur der Zer-

gliederung anderer Teile der „menschlichen Natur“ ebenbürtig zur Seite tritt, sondern als propädeutische Disziplin sowohl der Philosophie wie allen Einzelwissenschaften vorangeht, und sie in gewisser Weise von ihren Ergebnissen abhängig macht.⁴⁸⁾

3. Diese Kritik nimmt zunächst von einer Feststellung, Beschreibung, Ordnung der Elemente und Vorgänge im Menschengeiste den Ausgang. „Und können wir auch nicht über diese geistige Geographie oder Umreißung der verschiedenen Teile und Kräfte des Geistes hinauskommen, so ist es wenigstens eine Genugtuung, so weit zu gelangen.“⁴⁹⁾ Aber wir können und müssen noch über diesen rein tatsächlichen Befund hinaus gelangen; wir müssen auf Grund dieses Befundes den letzten Gesetzen und verborgenen Triebkräften (*the secret springs and principles*)⁴⁷⁾ des Verstandes nachspüren, durch die für Hume die Tragweite und Leistungsfähigkeit (*extent and force*), kurz die Gültigkeit der Erkenntnis⁴⁸⁾ bedingt ist. Denn wenn wir uns nicht ängstlich an Humes Formulierungen, sondern an seine Leistungen halten, so sind damit die Probleme vom Gegenstand, vom Grad und den Grenzen der einzelnen Erkenntnisfunktionen, der Sinne, des Verstandes und der Vernunft gemeint.

4. Die Aufgabe ist zwar schwierig und mühsam — und wie sollte auch das vor aller Augen liegen, was bisher so vielen weisen und tiefen Denkern entgangen ist⁴⁹⁾ —, aber sie ist nicht unausführbar. Grundsätzlich vermögen die geforderten Untersuchungen genau den gleichen Gewißheitsgrad zu erreichen wie die vorhandenen Natur- und Geisteswissenschaften. Gesetzmäßigkeiten in den Objekten der Forschung bestehen hier wie dort, und die Ergründung der Gesetze ist vielleicht für die Erkenntnistheorie dem Grade nach verwickelter und subtiler, aber der Art nach nicht aussichtsloser als in Astronomie oder Ästhetik.⁵⁰⁾ Allerdings findet auch sie ihre Grenze dort, wo die Erforschung jeder Gesetzmäßigkeit endet: an den Pforten des metaphysischen, jenseits der Erfahrung liegenden Reiches. Erkenntnismetaphysik ist ebenso ausgeschlossen wie Naturmetaphysik.⁵¹⁾

Die allgemeinen Methoden sind hier gleichfalls die aller Geistes- und Naturwissenschaften: denkende Bearbeitung der Erfahrung. Unabhängig von Erfahrung, a priori oder aus „reiner Vernunft“, würden wir nichts von unsern Erkenntnisbedingungen wissen. Daher trägt das Hauptwerk Humes im Titel den methodo-

logischen Zusatz: „ein Versuch, die empirische Denkmethode (*experimental method of reasoning*) in die Bearbeitung geisteswissenschaftlicher Probleme einzuführen“.⁵²) Freilich steht uns das Experiment, im Sinne willkürlicher Herbeiführung und planmäßiger Abänderung der Erscheinungen, hier nicht zur Verfügung wie dem Physiker; denn wenn ich mit Absicht einen geistigen Vorgang in mir zwecks Beobachtung herbeiführe, „so würden offenbar Überlegung und Vorbedacht so sehr die Wirksamkeit der für gewöhnlich in mir bestehenden Bedingungen stören, daß kein richtiger Schluß aus dem Vorgang mehr gezogen werden könnte“.⁵³) Wir sind also in der Erkenntnistheorie auf die Beobachtung und Ausdeutung des unwillkürlichen Verlaufs der geistigen Vorgänge angewiesen wie in allen Geisteswissenschaften, dürfen aber auch die gleichen Früchte dort wie hier erwarten.

5. Die allgemeinen Grundbegriffe dieser empirischen Disziplin, so weit sie für skeptische Interessen in Betracht kommen, wollen nicht über das, was wir erkennen, wissen, glauben und meinen, Auskunft geben, sondern nur vorläufig und programmatisch orientieren, was wir bei diesen Worten zu denken haben. Denn ehe wir uns darüber nicht im klaren sind, können wir die Gebiete, auf denen ein Fürwahrhalten möglich oder nicht möglich ist, nicht bestimmen.

Alles Fürwahrhalten beruht nach Hume auf einem Akt der Evidenz (*evidence*), d. h. des Eintritts eines Überzeugungsgefühls (eines *feeling, sentiment*), das bestimmte Inhalte unsres Bewußtseins (und zwar einzelne Inhalte, nicht synthetische Akte) begleitet. Ein solcher, von Evidenz begleiteter Inhalt heißt Erkenntnis (*reason, knowledge*).⁵⁴) Das Evidenzgefühl aber ist hoher und niederer Grade fähig, und daher gliedert sich die Erkenntnis in die beiden Hauptgruppen völlig gewisser und nur annähernd gewisser Erkenntnis. Jene wird von Hume fast ausnahmslos (subjektiv) als Gewißheit (*certainty*), seltener (objektiv) als Wahrheit (*truth*) bezeichnet; diese heißt, von der objektiven Seite betrachtet, Wahrscheinlichkeit (*probability*), während für die Art des subjektiven Zustimmungsgefühls eine Fülle von Synonyma wie Sicherheit (*assurance*), Zustimmung (*assent*), seltener *persuasion, reliance, opinion, moral evidence*, in gewissem Sinne auch Glaube (*belief*) zur Verfügung stehen. Die völlig gewisse Erkenntnis hat keine Grade, ist stets a priori, ihr Gegenteil ist „unvorstellbar“ (*incon-*

gruous, inconceivable); sie kann mittelbar oder unmittelbar sein, und heißt dann, je nachdem, *intuition* oder *demonstration*.⁵⁵⁾ Die nur annähernd gewisse Erkenntnis ist stets a posteriori, ihr Gegenteil ist „vorstellbar“ (*conceivable, intelligible, consistent*); sie hat Grade, und zerfällt, je nach ihrer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit, in eine Wahrscheinlichkeit erster und zweiter Ordnung. Diesen Gegensatz drückt Hume, der mit Vorliebe den Akt, durch welchen Erkenntnis gewonnen wird, und das Ergebnis dieses Aktes mit dem gleichen Worte belegt (vgl. *demonstration, argument, inference* usw.) terminologisch in der Weise aus, daß er von der *probability* im engeren Sinne die *proofs* abgrenzt, welche nur die strengen Wahrscheinlichkeiten bedeuten sollen.⁵⁶⁾

Also:

Erkenntnis (*reason, knowledge*)

Wahre und gewisse Erkenntnis (*truth, certainty*)

Wahrscheinliche und halbgewisse Erkenntnis (*probability* i. w. S., *belief assurance* etc.).

unmittelbare (*intuition*)

erster Ordnung (*proof*)

mittelbare (*demonstration*)

zweiter Ordnung (*probability* i. e. S.)

6. Während der Gradunterschied des Zustimmungsgefühls zwischen gewissen und bloß wahrscheinlichen Einsichten von Hume auf das einleuchtendste auseinandergesetzt wird, hat er die Frage, ob alle Erkenntnisarten der objektiven und subjektiven Allgemeingültigkeit sich erfreuen, nur an verstreuten Stellen, nebenhin, und in unbewußter Betätigung erkenntnismetaphysischer Einschläge beantwortet. Sind vielleicht nur die völlig gewissen Einsichten ihrem Inhalt nach unveränderlich, und für alle Subjekte zwingend, die wahrscheinlichen aber von wechselndem Inhalt, und nur Privatmeinungen einzelner Individuen?

Zunächst ist soviel sicher: Hume bekennt sich zu der Allgemeingültigkeit des strengen Wissens ohne Einschränkung. Objektiv spiegelt ein solches Wissen unveränderliche Verhältnisse der „Dinge“ (an sich?) wieder, subjektiv gilt es für jedermann. An verschiedenen Stellen seiner Werke hat Hume diese Eigenschaften der Wahrheit und Gewißheit im Gegensatz zu den Eigenschaften moralischer und ästhetischer Werte hervorgehoben. In dem *Essay of the standard of taste* heißt es z. B.: „Jedes Gefühl ist richtig (*right*),

weil Gefühle zu nichts außerhalb ihrer in Beziehung stehen, und es ist stets wirklich (*real*), wo immer man sich seiner bewußt ist. Aber alle Entscheidungen des Verstandes sind nicht richtig; denn sie stehen zu etwas außerhalb ihrer in Beziehung, nämlich zu wirklichen Tatsachen, und genügen nicht immer diesem Maßstab. Unter tausend verschiedenen Ansichten, die verschiedene Menschen über den gleichen Gegenstand hegen mögen, gibt es eine und nur eine, die richtig und wahr ist, und die einzige Schwierigkeit liegt darin, diese festzustellen und zu beglaubigen. Im Gegensatz dazu sind tausend verschiedene Gefühle, die durch das gleiche Objekt erregt werden, alle richtig; denn kein Gefühl gibt etwas wieder, das wirklich im Objekt vorhanden ist.“⁵⁷⁾ Und in dem Essay über die Prinzipien der Moral wird von dem Maßstab für die Vernunft-erkenntnis gradezu gesagt „er gründe sich auf die Natur der Dinge, sei ewig und unveränderlich, selbst für den Willen des höchsten Wesens“.⁵⁸⁾ Daß ein jedes Subjekt den gewissen Wahrheiten zustimmen muß, ist für Hume infolgedessen selbstverständlich. „In diesem Fall vollzieht derjenige, der sich zu der Behauptung zustimmend verhält, nicht nur die Vorstellungen in der Weise, wie es die Behauptung fordert, sondern er muß sie zugleich notwendigerweise in der bestimmten Art vollziehen, entweder unmittelbar oder auf Grund dazwischentretender anderer Vorstellungen.“⁵⁹⁾ Beide Seiten, die Unveränderlichkeit des Inhalts und die Überzeugungskraft für alle Subjekte, bringt für die absolut gewissen Wahrheiten der Satz zum Ausdruck: „Jene Fähigkeit, durch die wir Wahr und Falsch unterscheiden, ist mit jener, durch die wir Laster und Tugend auffassen, lange Zeit verwechselt worden, und die ganze Moral (gemeint ist das sittliche Sein, nicht die Erkenntnis dieses Seins) sollte angeblich über ewigen und unveränderlichen Beziehungen sich aufbauen, die für jeden vernünftigen Geist so beständig wären wie irgend ein Satz über Größe oder Zahl.“⁶⁰⁾

Wie steht es nun aber mit den bloß wahrscheinlichen Einsichten? Kann deren Inhalt wechseln, und kann hier A eine Behauptung für wahrscheinlich halten, die B für unwahrscheinlich erklärt? Hume scheint diesen Punkt nicht besonders ins Auge gefaßt zu haben; aber im großen und ganzen decken sich generell und individuell gültige Wahrscheinlichkeit mit jener andern, von unserm Denker so stark unterstrichenen Zweiteilung in philosophische und unphilosophische Wahrscheinlichkeit.⁶¹⁾ Denn bei

der letzteren handelt es sich um zufällige, nicht grundsätzliche Einschränkung von Erfahrung und Denkkraft, durch äußere Umstände bewirkt, die natürlich von Subjekt zu Subjekt, ja im gleichen Subjekt zu verschiedenen Zeiten sich ändern, und dementsprechend andre Ergebnisse zeitigen, idealiter aber zu beheben sind, und deshalb keinen ernsthaften Einwand gegen die Allgemeingültigkeit auch des *moral evidence* abgeben dürfen. „Die geistigen Fähigkeiten sind von Natur wohl bei allen Individuen gleich, sonst gäbe es ja nichts so Fruchtloses, wie miteinander gedanklich zu arbeiten und zu streiten.“⁶²⁾ Doch diese Wahrscheinlichkeitsstufen und -arten, die Wahrscheinlichkeit erster und zweiter Ordnung, die philosophische und die unphilosophische, die allgemein und die nur individual gültige, sie sollen sich stetig ineinander überführen lassen.⁶³⁾

Damit sind die allgemeinen Grundbegriffe über Wesen, Arten und Grade des Erkennens aufgezählt. Ein vertiefteres Verständnis von ihnen gewinnt sich erst durch die Betrachtung der Fälle, in denen sie Anwendung finden.

III. Die subjektive Erkenntnis.

1. Unter diesem Titel wollen wir alle Erkenntnisse zusammenfassen, die sich auf bloße Gedankengebilde, d. h. auf Vorstellungen beziehen, welche durch die Denktätigkeit des Subjekts willkürlich (doch darum nicht ursachlos) erzeugt, verändert, vernichtet werden können, auch als solche in den betreffenden Wissensakten durchaus gemeint werden, und deren Inhalte nicht nach einer, für alle Subjekte identischen Gesetzlichkeit miteinander verbunden sind. Ihnen gegenüber treten — in unsrer Sprache — die objektiven Erkenntnisse, die über irgendwelche, von unserm intellektuellen Willen unabhängigen Phänomene, Dinge, Vorgänge etwas zu künden wissen, und welche untereinander nach einer für alle Subjekte identischen Gesetzlichkeit verbunden sind. Beide Klassen erschöpfen den Kreis aller Erkenntnisse. Jedes wahre Urteil sagt entweder über denkend von uns erzeugte Vorstellungen oder über Gebilde aus, deren Schöpfung nicht in unserm denkenden Bewußtsein vor sich geht.

Diese Zweiteilung geht auf Hume zurück. Da er die „der schöpferischen Kraft des Geistes“⁶⁴) entspringenden seelischen Inhalte „Ideen“ (*ideas*) und die sich uns unwillkürlich aufdrängenden Objekte „Tatsachen“ (*facts*) nennt, so drückt er die von uns zugrunde gelegte Gliederung also aus: „Alle Gegenstände der menschlichen Vernunft und Forschung lassen sich naturgemäß in zwei Arten zerlegen, nämlich in Beziehungen von Ideen und in Tatsachen.“⁶⁵)

Worauf aber diese „Ideen“ eigentlich gehen, und von welcher Art diese „Tatsachen“ sind, das läßt sich erst ausmachen, wenn wir über die Natur der Bewußtseinsphänomene im klaren sind, die der Ideen- und Tatsachenerkenntnis zugrunde liegen. Denn selbst angenommen, diese oder jene gälte von Dingen „an sich“, so könnte dies doch nur durch die Vermittlung des Bewußtseins geschehen.

Ohne Bewußtsein gibt es vielleicht Dinge an sich, aber sicher keine Kenntnis von Dingen an sich.

2. Daher geht Hume von der Betrachtung der Bewußtseinsinhalte aus, auf denen sich die subjektive und objektive Erkenntnis erbaut. Nach ihm finden wir zwei getrennte Gruppen von Elementen in unserm Geiste, zwei Arten von *perceptions* vor: neben den willkürlich erzeugbaren „Vorstellungen“, den *thoughts* und *ideas*, unwillkürlich uns gegebene, empfangene, sich aufdrängende „Eindrücke“ (*impressions, sentiments, sensations, feelings*). Der Lockeschen Einteilung folgend, bezeichnet Hume die beiden Hauptklassen, deren einer jeder „Eindruck“ verfällt, als Eindrücke des äußeren und inneren Sinns, als äußere Sinneswahrnehmungen und innere (Selbst-) Wahrnehmungen (*external, outward sensation, internal, inward sensation = reflection*). Beispiele äußerer Wahrnehmungen sind: ein gesehenes Blau, ein gehörter Ton, ein getastetes Hart und deren Zusammensetzungen (also was wir heute Empfindungen und Anschauungen nennen); Beispiele der Selbstwahrnehmung: Haßgefühle, Liebesehnsucht, Zornaufwallung, kurz alle *passions* und *affections* (also was wir heute als Gefühle, Affekte, Willensregungen bezeichnen).

Die willkürlich zu erzeugenden Vorstellungen laufen aber nun nicht als Gebilde völlig selbständigen Inhalts neben diesen ‚Eindrücken‘ her; sie sind vielmehr einzig aus dem Material dieser Eindrücke geformt, und nur diese neue Form ist das Werk der Denktätigkeit, „des Geistes und des Willens“.⁹⁶) Es erscheinen die ursprünglichen Eindrücke dabei sozusagen in vergeistigter Gestalt: als eine blässere Wiederholung in einer dünneren Bewußtseinschicht und ohne jenes Passivitätsgefühl, das die Eindrücke begleitet. Dabei kann die Wiederholung, welche Gedächtnis und Phantasie (*imagination, fancy*) besorgen, eine relativ genaue Kopie des Originals bedeuten, wie bei der treuen Erinnerung, etwa an das Gesicht eines Freundes, oder eine beliebige Kombination einzelner Wahrnehmungsbestandteile zu neuen Gestalten, wie die Verbindung von Pferdeleib und Menschenkopf zur Vorstellung eines Centauern. Aber niemals kann eine willkürlich erzeugte Vorstellung auch nur den winzigsten Bruchteil enthalten, der nicht irgendwann als unwillkürlich empfangener Eindruck gegeben war.

Niemals auch wird in der reproduzierten und willkürlichen Vorstellung getrennt und gesondert (*distinct and different*) ver-

gegenwärtigt, was in der unmittelbaren Anschauung nicht getrennt und gesondert gegeben werden kann. Wie umgekehrt alles an den unmittelbaren Eindrücken anschaulich Trennbare und Unterscheidbare in der Phantasie zu trennen und zu unterscheiden ist. Darum gibt es keine „abstrakten“, und keine, auf ihnen fußenden „allgemeinen“ Vorstellungen (*ideas*), welche diese Trennung vollzögen; z. B. keine Vorstellung einer Bewegung ohne bewegten Körper oder des Menschen ohne bestimmte Größe; es gibt nur konkrete und daher individuelle Vorstellungen, weil es nur konkrete und individuelle unmittelbare Anschauungen gibt. Alle Abstraktion und Verallgemeinerung beruht letzten Endes auf einer *distinctio rationis*, d. h. auf einer Betrachtungsweise, welche auf die Unterschiede und Ähnlichkeiten an den Wahrnehmungen die denkende Aufmerksamkeit richtet, ohne diese Unterschiede und Ähnlichkeiten noch einmal — für sich — bildmäßig im Geiste erzeugen zu können. So ist es ganz unmöglich, die Farbe und die Gestalt einer weißen Marmorkugel getrennt sich (anschaulich) vorzustellen, aber sehr wohl möglich, die Kugel „unter verschiedenen Gesichtspunkten zu betrachten“; etwa das eine Mal sein „Augenmerk zu richten“ auf die Ähnlichkeit mit einer Kugel aus schwarzem Marmor, und dann „reflektiere ich“ auf die Figur, das andre Mal die Ähnlichkeit mit einem weißen Würfel „im Auge zu behalten“, und dann reflektiere ich auf ihre Farbe. Weiter braucht die so viel diskutierte Abstraktionstheorie, in der Hume, wie überall, wo er die Rolle des spontanen Denkens streift, geniale Inkonsequenzen begeht, an diesem Ort nicht ausgeführt zu werden.*7) Genug, daß wir wissen: Ursprüngliche und abgeleitete Vorstellungen erschöpfen die Gesamtheit aller Bewußtseinsinhalte im strengen Sinne. (Das Wort „Vorstellungen“ wird bekanntlich in der modernen Psychologie und Erkenntnistheorie bald als Gattung, die Humes Impressionen und Ideen begreift, bald nur zur Bezeichnung der *ideas* verwendet. Wir gebrauchen es so, daß durch den Zusammenhang oder durch Zusätze jedesmal eindeutig seine jeweilige Bedeutung erhellt). Was sonst noch in unserm Geiste vorhanden ist, sind Bewußtseinsvorgänge, -tätigkeiten, -funktionen (*operations of the mind*), welche Beziehungen zwischen diesen Inhalten herstellen, und zwar für die Theorie der subjektiven und objektiven Erkenntnis eine große, für die Abgrenzung dieser beiden Erkenntnisarten aber gar keine Rolle spielen.

Bei der Herkunft aller subjektiven Denkinhalte aus ursprünglichen, objektiven Wahrnehmungen oder Erfahrungen (denn beides ist gleichbedeutend) könnte es verkehrt erscheinen, zuerst von der Erkenntnis zu handeln, die sich auf die späteren, abgeleiteten, subjektiven Bewußtseinsphänomene bezieht. Die Anordnung rechtfertigt sich durch den Zweck unsrer Untersuchung. Denn das logische Erkenntnisproblem ist für die psychologisch verwickelteren Gebilde, die subjektiven Vorstellungen, bedeutend einfacher zu lösen, als für die psychologisch einfachen und ursprünglichen Elemente. Die Wahrheitsgesetze für die subjektive Erkenntnis gelten nämlich auch für die objektive, nicht aber umgekehrt; und die objektive Erkenntnis hat sich überdies noch eigenen, und zwar schwerer faßbaren Gesetzmäßigkeiten zu fügen.

3. Von welcher allgemeiner Natur nun die Gegenstände der subjektiven Erkenntnis sind, hat Hume nicht ausdrücklich hervorgehoben. Ihm gilt es als selbstverständlich, daß wir in den ersonnenen Centauern, den bloß gedachten Göttern, dem willkürlich vorgestellten Sechseck unmittelbar nur Erzeugnisse unsres eigenen Bewußtseins (*fictions*) erfassen, und daß diese Erzeugnisse auch, im Gegensatz zu den objektiven Perzeptionen, keine Merkmale an sich tragen, die noch auf irgend eine andre Art von Existenz, auf das Dasein ihnen entsprechender, ähnlicher oder unähnlicher Dinge hinweisen.

Um so deutlicher hat er die Frage gestellt: was wir eigentlich, welche Eigenschaften, Beziehungen, Gesetze wir an diesen ewig subjektiv bleibenden Vorstellungen einzusehen vermögen. Das subjektive Erkennen besteht nach seiner Auffassung nämlich einzig in der Vergleichung (*comparison*) unsrer mittelbaren Vorstellungen, und zwar in der Feststellung solcher Beziehungen (*relations*), die einzig „von der Natur der Vorstellungen selbst“ abhängen. Diese Beziehungen sind: Ähnlichkeit, Grade der Qualität, Widerstreit und Verhältnisse der Quantität und Zahl.⁶⁶⁾ Stelle ich mir zwei beliebige Farben, auf einem Stück Papier gemalt, vor: etwa Orange und Rot, so kann ich rein aus der Natur dieser Vorstellungen und ohne in die Erfahrung, also in die objektive Wirklichkeit dabei überzugreifen, einsehen: 1. daß beide Farben einander ähnlich sind und ähnlicher etwa als Rot und Grün; 2. daß das Rot in abgeschwächtem Maße im Orange enthalten ist; 3. daß diese Farben nicht diese Farben sind; 4. daß ihre Anzahl zwei und

ihre Ausdehnung flächenhaft ist. An diesem einfachen Beispiel läßt sich im Sinne Humes das ganze Bereich der subjektiven Erkenntnis abstecken.

4. Ist somit alles, was wir an den subjektiven Gedankengebilden erkennen können, umrissen, so setzt uns Hume über den Ursprung und den Grad dieses Wissens nicht minder ins klare: diese Erkenntnisse sind ein Wissen erster Ordnung, sind apodiktisch gewiß (*certain.*) Da sie ohne irgendwelchen Rekurs auf Erfahrung gewonnen werden (wenn sie auch nicht ohne und vor aller Erfahrung vorhanden sein können, da ja ihr Gegenstand, die *ideas*, die Eindrücke der Erfahrung voraussetzen!), und da ihr Gegenteil unvorstellbar und ihre Ausdehnung unbeschränkt ist, so sind sie als a priori zu bezeichnen; die Zustimmung zu dem betreffenden Verhältnis wird uns nicht durch die Erfahrung abgenötigt.

Dabei werden Ähnlichkeiten, logische Relationen, qualitative Gradunterschiede stets unmittelbar, also intuitiv (= unmittelbar a priori) erkannt; während Beweisführungen, mittelbares Erkennen, demonstratives Wissen (= mittelbar a priori) nur im Reiche der Mathematik möglich sein sollen.⁶⁹⁾

5. Die rein logischen Verhältnisse erschöpfen sich in der Kategorie des Widerspruchs, welche besagt, daß ein Ding nicht sein kontradiktorisches Gegenteil ist (Sein ist nicht Nichtsein). Sie ist streng abzugrenzen gegen die tatsächliche Unverträglichkeit zweier Dinge, die wie Feuer und Wasser, Hitze und Kälte einander aufheben und verdrängen, was keineswegs a priori, sondern nur durch Beobachtung der Erfahrung zu entdecken ist.⁷⁰⁾

Aber abgesehen von dieser scharfen Trennung zwischen logischem Widerspruch (*contradiction*) und tatsächlichem Gegensatz (*opposition*) (mit der Hume den Kern von Kants Ausführungen über ‚Realrepugnanz‘ in dessen Jugendarbeit „Über die Einführung der negativen Größen in die Weltweisheit“ vorwegnahm) und von andern flüchtigen Bemerkungen zu den zuerst genannten Relationen, treten all diese Beziehungen zugunsten der mathematischen Verhältnisse bei der Behandlung in den Hintergrund. Diese sind die einzigen unter den subjektiven Gebilden, denen im *Treatise* wenigstens ein paar Abschnitte gewidmet sind; in der *Enquiry* werden auch diese Ausführungen von der Theorie der objektiven Erkenntnis völlig verdrängt, und Humes Äußerungen über die subjektive Erkenntnis beschränken sich auf wenige Sätze.

6. Ehe wir aber auf die einzige Gruppe, die von unserm Denker eingehender behandelt wurde, einen Blick werfen, nämlich auf die Tragweite mathematischer Urteile, müssen wir noch ein Wort über die objektive Gültigkeit all der genannten Beziehungen voranschicken. Das Problem gehört noch insofern in das Kapitel von der subjektiven Erkenntnis, als es nur nach der Anwendbarkeit, nicht nach der Anwendung dieser Relationen auf die, wie auch immer gedachte Wirklichkeit fragt. Es handelt sich also z. B. darum, ob die Verneinung des logischen Widerspruchs nicht nur auf willkürliche Gedankengebilde, sondern auch auf wirkliche Dinge sich zu erstrecken habe, und mit welchem Gewißheitsgrade, und in welcher Allgemeinheit dies erkannt werden könne. Nicht um die Existenz dieser Dinge handelt es sich dabei, sondern nur, bei hypothetisch angenommener Existenz, um ihre Relationen. Wenn es ein wirkliches A gibt, ist auch dieses nicht non A; wenn ein wirklicher Berg existiert, hat auch er notwendig ein Tal usw.? In der Tat ist Hume der Ansicht, daß wir all diese Fragen mit vollkommener Gewißheit, in universeller Ausdehnung und ohne die Erfahrung und Wirklichkeit dabei zurate zu ziehen, bejahen müssen. Denn der Anerkennungszwang dieser Beziehungen besteht ganz so gut dort, wo die zu vergleichenden Vorstellungen genau wirklichen Eindrücken nachgebildet sind, wie bei frei abgewandelten Phantasiebildern. Er erstreckt sich schlechterdings auf alle nur denkbaren Inhalte des Bewußtseins. Aber: „Überall, wo reproduzierte Vorstellungen (*ideas*) adäquate Nachbildungen von Objekten (= unmittelbaren Eindrücken) sind, haben auch die Beziehungen, Widersprüche und Übereinstimmungen in den reproduzierten Vorstellungen zugleich für die Objekte Geltung.“⁷¹⁾ Für Hume sind es Thesen a priori: daß alles, was subjektiv vorstellbar ist, objektive Möglichkeiten, alles, was subjektiv unvorstellbar ist, objektive Unmöglichkeiten, und alles, was subjektiv notwendig vorgestellt werden muß, objektive Wirklichkeiten bedeutet. Kann ich mir also nicht denken, daß ein wirklicher Berg ohne Tal sei, so ist er auch wirklich nicht ohne Tal. Diese Einsicht ist grundlegend für die nur im Keime angedeutete Lehre des *treatise* von der objektiven Gültigkeit alles a priori in unserm Geiste.

Freilich erstreckt sich diese Gültigkeit immer nur auf Erfahrbares, auf mögliche „Erscheinungen“ (*appearances*), und nicht auf

die Welt der Dinge an sich. Hier vielmehr hält Hume zweifelnd inne, ohne ein Für oder Wider behaupten zu wollen.⁷³⁾

7. Über die mathematische Erkenntnisweise hat Hume zu verschiedenen Zeiten verschieden gedacht. In der Enquiry löst sich ihm die gesamte Mathematik in ein strenges Wissen a priori auf, im Treatise ist es nur die Algebra und Arithmetik, welche diesen Anspruch erheben dürfen. „Schließlich erscheinen so Algebra und Arithmetik als die einzigen Wissenschaften, in welchen eine Kette von Schlußfolgerungen bis zu einem beliebig verwickelten Grade möglich ist, ohne daß dabei die vollständige Genauigkeit und Sicherheit verloren ginge. Wir besitzen einen genauen Maßstab für die Bestimmung der Gleichheit und der Größenverhältnisse der Zahlen; nach ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit diesem Maßstab bestimmen wir ihre Relationen ohne die Möglichkeit eines Irrtums.“⁷⁴⁾ Dieser Maßstab ist die Einheit, auf die wir alle Zahlenverhältnisse mit untrüglicher Genauigkeit zu beziehen vermögen. Und diese Beziehung ist eine eigenartige, nicht etwa durch die logische Gesetzlichkeit mit gegebene. Das wäre aber so ziemlich alles, was wir über die arithmetische Erkenntnisweise aus diesem Werke erfahren. Nur soviel scheint noch aus dessen Ausführungen hervorzugehen, daß die Zeitanschauung, im Gegensatz zu Kant, in keiner besonderen Beziehung zu den Zahlenvorstellungen und den über diese gefällten Urteilen steht; denn Humes Untersuchungen über Raum und Zeit ziehen zwar wichtige Folgerungen für die Gewißheit der Geometrie, streifen aber die Arithmetik an keiner Stelle.⁷⁴⁾

Auch werden wir annehmen müssen, daß Hume neben der apodiktischen die universelle Geltung arithmetischer Gesetze vertreten habe; d. h. deren apodiktische Gewißheit nicht nur für das Verhältnis zwischen den gerade im Geiste gegenwärtigen individuellen Zahlen, sondern für alle beliebigen vorstellbaren Zahlen der Vergangenheit und Zukunft, deren Verhältnis in mathematischer Beziehung dem gerade vorgestellten gleicht. Auch die Anwendbarkeit der Arithmetik auf objektive Größen, wie sie die Erfahrung aufweist, stand für Hume außer Frage. Denn die früher angezogenen Stellen über die objektive Geltung des a priori treffen alle reinen Denknöwendigkeiten ohne Ausnahme.

8. Trotz der ziemlich ausführlichen Besprechung geometrischer Probleme im Treatise ist es nicht ganz leicht, die

wahre Meinung unsres Philosophen über die erkenntnistheoretische Bedeutung der geometrischen Sätze zu ermitteln. Seine Hauptanstrengungen gelten hier der Beantwortung von Fragen über die unendliche Teilbarkeit des Raumes und der Zeit, über die Möglichkeit leerer Räume und Zeiten, und alle Bemerkungen über den Erkenntniswert der Geometrie überhaupt sind in diese Spezialerörterungen eingeschlossen.⁷⁸⁾

Jedoch wurde schon betont, daß die Geometrie nach der Anschauung des Hauptwerks die Sicherheit von Zahlenerkenntnissen niemals erreicht. Diese skeptischen Bedenken zeigen bei unserm Denker aber nur einen bestimmten Grad, und darin liegt wohl der Grund, warum wir von ihm bald mehr die Unsicherheit, bald mehr die Sicherheit geometrischer Erkenntnis betont finden.⁷⁹⁾ Seine wahre Meinung ist bei einigem guten Willen jedoch nicht mißzuverstehen.

Es hängt nämlich der niedere Erkenntniswert geometrischer Einsichten vorwiegend an zwei, einander nicht durchaus bedingenden Umständen. Einmal an der Beschaffenheit der letzten Elemente, die in unsre räumlichen Vorstellungen eingehen; sodann an der Art, wie wir zum Bewußtsein dieser Elemente und der zwischen ihnen herrschenden Beziehungen gelangen. Dem ersteren Umstand verdankt jede geometrische Einsicht eine relative Ungenauigkeit ihres Inhalts, dem zweiten eine nur wahrscheinliche Geltung, sowie sie universell (im vorhin angegebenen Sinne) genommen werden soll.

Das letzte Element unsrer Raumvorstellung ist der eben noch sichtbare, eben noch tastbare, unteilbare Punkt. Dieses Gebilde ist aber kein absolut festes, sich gleichbleibendes; es schwankt und schwebt vor unsrer Imagination hin und her. Ein unsichtbarer, untastbarer, unteilbarer Punkt wiederum, wie ihn die Mathematiker fordern, ist eine unvollziehbare Fiktion, der keinerlei Existenz, auch nicht als willkürlich vorzustellendem, subjektivem Gedanken, zugestanden werden kann. Nun hängen aber alle geometrischen Figuren, wie grade und krumme Linien, Ebenen, ja alle Körper, sowie die Beziehungen der Gleichheit und Ungleichheit an und zwischen verschiedenen Figuren von diesen letzten, vagen Bewußtseinsbildern, den unteilbaren Punkten ab, und nehmen dadurch indirekt an der Ungenauigkeit der Punktvorstel-

lung teil. Ja, auf die Punktbestandteile zurückgeführt, sind sie noch weit unbestimmter als diese Bestandteile selber! Wer vermöchte z. B. über die Gleichheit zweier Linien aus der gleichen Anzahl der in beiden enthaltenen Punkte etwas auszusagen? So kommt zu der Unbestimmtheit der Elemente hier noch die Unübersehbarkeit ihrer Anzahl. Daher sind wir bei der Beurteilung von Linien, Flächen, Körpern und ihren Verhältnissen auf den Gesamtspekt (*general appearance*) angewiesen, den sie als Ganzes unsern Sinnen bieten. Nun täuscht dieser Anblick zwar dort, wo es sich um gröbere Verhältnisse handelt, wohl unter geeigneten Bedingungen niemals. Eine in stärkerem Maße krumme Linie läßt sich von einer graden auf den ersten Blick unterscheiden; aber bei stetig verringerter Krümmung werden beide bald ununterscheidbar. Daß zwei in merklichem Winkel zueinander geneigte Linien keine Strecke gemeinsam haben, leuchtet ein; nimmt der Winkel aber stark ab und die Entfernung, aus der sie sich nähern, entsprechend zu, so werden wir über das Ergebnis im Zweifel bleiben. Allerdings stehen uns auch zur Beurteilung feinerer geometrischer Verhältnisse, die mit bloßem Auge nicht zu übersehen sind, (wenigstens in der objektiven Welt) Hilfsmittel in der Form fester Maßstäbe und Instrumente zu Gebote. Aber diese sind doch nichts anderes als Gegenstände, in denen wir unsre, unter den günstigsten Bedingungen ausgeübten Urteile über räumliche Größen gewissermaßen materiell fixiert haben, und sie führen über die grundsätzlichen Schranken unsrer Raumanschauung niemals hinaus; denn niemals können sie die Kraft überbieten, welche sie selbst erzeugte, und deren Aufspeicherung ihr ganzes Wesen ausmacht. „Es ergibt sich somit, daß die Vorstellungen, die für die Geometrie die wichtigsten sind, nämlich der Gleichheit und Ungleichheit, der graden Linie und Ebene, . . . weit davon entfernt sind, genau und bestimmt (*exact and determinate*) zu sein . . . Da nun diese Vorstellungen so schwankend und unsicher (*loose and uncertain*) sind, so möchte ich wohl an einen Mathematiker die Frage richten, woher er sein unumstößliches Zutrauen (*infallible assurance*) nimmt, nicht nur bezüglich der schwierigeren und dunkleren Sätze, sondern bezüglich der allgemeinsten und einleuchtendsten Prinzipien seiner Wissenschaft.“¹⁷⁾

So unterscheidet sich die Geometrie von der Arithmetik zu ihrem Nachteil durch den Mangel eines genauen Maßstabes

(*standard*), den die Schwesterwissenschaft in der Einheitsvorstellung besitzt, für den Aufbau und die Vergleichung räumlicher Figuren. „Es ist der Mangel eines solchen Maßstabes . . . , weswegen die Geometrie kaum für eine vollkommene und untrügliche Wissenschaft erachtet werden kann.“⁷⁸)

9. Es besteht aber noch ein anderer Grund für diese skeptische Behauptung, und er folgt aus der empirischen Natur der räumlichen Vorstellungen. Der Raum, so gut wie die Zeit, liegt nicht a priori, also unabhängig von der Erfahrung in unserm Gemüte bereit; beides sind Formen der Anordnung unsrer Bewußtseinsinhalte, die wir aus der Erfahrung kennen lernen, so gut wie diese Inhalte selbst. Daher können die Gesetzmäßigkeiten in ihrem Reiche auch nicht Gegenstand eines Wissens a priori sein. Universelle Sätze mit apodiktischer Gewißheit sind über sie nicht auszusagen, auch nicht über willkürlich vorgestellte Raumfiguren, die uns vorläufig allein beschäftigen. Wir hätten also, selbst wenn die Punktvorstellung ganz genau und damit der gesuchte exakte Maßstab gegeben wäre, z. B. kein Recht, mit Gewißheit zu behaupten: jedes von mir vorgestellte ebene Dreieck muß denkwortwendig die Winkelsumme von 2 R. aufweisen. Hat Hume auch diese Folgerung nicht ausdrücklich erwähnt, so ist sie doch streng in seinem Sinne gezogen; denn er hat uns die beiden Prämissen: empirische Natur der Raumvorstellung und (wie wir später sehen werden) nur wahrscheinliche Geltung aller universellen Sätze über erfahrungsmäßig aufgefaßte Zusammenhänge an die Hand gegeben.

10. Es erhebt sich die Frage: wenn die geometrischen Sätze als allgemeine Behauptungen die Zweifelhaftigkeit mit allen allgemeinen Behauptungen teilen, deren Inhalt der Erfahrung entstammt, wenn sie überdies noch durch die schwankende Undeutlichkeit der Elemente an den beurteilten Gebilden zur Ungewißheit die Ungenauigkeit fügen — eine Ungenauigkeit, die bereits dem singulären Urteil über jedes individuelle Raumverhältnis anhaftet —, so erscheint die Raumwissenschaft an Erkenntniswert nicht nur den apriorischen, sondern auch allen empirischen Wissenschaften nachzustehen. Ist das auch Humes Meinung? Ersichtlich nicht. Denn die Geometrie rückt (im *Treatise*) nicht an das Ende, sondern an die Spitze aller empirischen Wissenschaften. Und das beruht auf folgendem eigentümlichen Vorzug ihrer Gegenstände: Einmal sind die Raumgesetze weit einfacher und daher

mit viel größerer Sicherheit zu ermitteln, wie die sonstigen Gesetze der empirischen Welt; und sodann betreffen sie so allgemeine Eigenschaften des Raumes, daß sich auf rein logischem Wege eine Fülle von Folgerungen aus diesen empirischen Prämissen ziehen lassen; und zwar gelegentlich sogar von Folgerungen, welche durch die Sinne und die Erfahrung gar nicht mehr wahrgenommen werden können. Aus den ganz einfachen und übersichtlichen Eigenschaften eines Dreiecks z. B. läßt sich rein logisch (und arithmetisch) die Winkelsumme eines Tausendecks berechnen, dessen Bild keine Anschauung uns zu vergegenwärtigen imstande ist. „Und die Eigenart und der Nutzen der Geometrie liegt eben darin, alles auf solche Erscheinungen zurückzuführen, welche vermöge ihrer Einfachheit uns zu keinem erheblichen Irrtum verleiten.“¹⁹⁾ Diese Zurückführung gelingt aber nur dank der Tatsache, daß diese ‚einfachen Erscheinungen‘ die Komponenten aller verwickelteren Gestaltungen sind, welche nur dadurch der genauen Erforschung zugänglich werden. So begreifen wir, daß die Geometrie, welche es zwar weder zur apodiktischen Universalität noch zur absoluten Exaktheit in ihren Urteilen bringt, deren Grundvoraussetzungen „auf den Sinnen und der Einbildungskraft beruhen“,²⁰⁾ dennoch „an Allgemeinheit und Genauigkeit die vagen Urteile der Sinne und der Einbildungskraft weit übertrifft“.²¹⁾ Nur wer zwischen jenem ‚zwar‘ und diesem ‚dennoch‘ keinen Widerspruch mehr erblickt, hat die Anschauung des Treatise vom Erkenntniswert der Geometrie begriffen.

II. Diese Ansicht vom empirischen Charakter der Geometrie ist in der Enquiry fallen gelassen. In ihr räumt Hume ein, daß eine reine Geometrie besteht, von streng apriorischer Herkunft mit streng apodiktisch-universellen Urteilen. Insofern verliert die Geometrie hier ihre Sonderstellung der Arithmetik gegenüber, rückt mit dieser auf eine Linie. Über den Genauigkeitsgrad ihres Inhalts schweigt sich die Abhandlung dagegen aus. „Alle Gegenstände der menschlichen Erkenntnis und Forschung lassen sich naturgemäß in zwei Arten zerlegen, nämlich in Beziehungen von (subjektiven) Vorstellungen und in (objektive) Tatsachen. Von der ersteren Art sind die Wissenschaften der Geometrie, Algebra und Arithmetik, und kurz gesagt jede Behauptung von entweder intuitiver oder demonstrativer Gewißheit. Daß das Quadrat der Hypothenuse gleich ist

den Quadraten der beiden Seiten, ist ein Satz, der eine Beziehung zwischen diesen Figuren ausdrückt. Daß dreimal fünf gleich der Hälfte von dreißig ist, drückt eine Beziehung zwischen diesen Zahlen aus. Sätze dieser Art sind durch die reine Tätigkeit des Denkens (*mere operations of thought*) zu entdecken, ohne von irgend einem Dasein in der Welt abhängig zu sein. Wenn es auch niemals einen Kreis oder ein Dreieck in der Natur gegeben hätte, so würden doch die von Euklid bewiesenen Wahrheiten für immer ihre Gewißheit und Evidenz behalten.“⁸²)

12. Im engsten Zusammenhang mit diesen Ausführungen stehen die Probleme der Unendlichkeit und der Existenz leerer (reiner) Zeiten und Räume. In dem Haupt- und Jugendwerk leugnet Hume die unendliche Teilbarkeit des (subjektiven wie objektiven) Raumes in dem Sinne, daß dieser Raum aus unendlich kleinen Teilen bestehe (das Problem des unendlich Großen oder der extensiven Unendlichkeit des Raumes behandelt er nicht). Für den objektiven, erfahrenen Raum leuchtet das ein. Denn in der Erfahrung, wie Hume das Wort versteht, nämlich in den „Eindrücken“, ist uns ja auch der kleinste Raum- und Zeitteil immer als endliche Größe gegeben, und gehen wir über diese kleinsten endlichen Teile hinaus, so verschwinden sie ganz. Der Tintenfleck auf dem Papier vor mir kann sehr, sehr klein werden, wenn ich mich vom Schreibtisch entferne; aber wenn er seinen Umfang über den grade noch wahrnehmbaren Raumteil verringert, verschwindet er überhaupt und existiert nicht mehr für meine Erfahrung, führt höchstens noch im metaphysischen Reich des Unerfahrbaren ein Dasein, über das sich unser Philosoph — wir werden noch hören warum — kein Urteil erlauben will. Aber das gleiche ist auch bei der willkürlich gebildeten, subjektiven Raumvorstellung der Fall. Was nämlich in der Erfahrung „ununterscheidbar und untrennbar“ gegeben ist, wie Räumlichkeit und Endlichkeit, ist auch durch keine Anstrengung des intellektuellen Willens in der reproduzierenden Vorstellung zu unterscheiden und zu trennen. Daher vermag weder Denken noch Phantasie (was freilich bei Hume zusammenfällt und nur durch glückliche Inkonsequenzen gelegentlich getrennt wird) einen unendlich kleinen Raumteil zu erfassen. So ist es der empirische Ursprung dieser Anschauungen, welcher die Undenkbarkeit unendlich kleiner Räume und Zeiten verständlich machen soll. Ganz das gleiche gilt von leeren Räumen

und leeren Zeiten. Da die empirischen Räume und Zeiten nicht neue, zu den Empfindungsinhalten hinzutretende „Eindrücke“, sondern nur die Ordnung diese Eindrücke bedeuten, so treten leere Räume und Zeiten nicht ohne den zu ordnenden Stoff in der Erfahrung auf; dieser ist vielmehr ein integrierender Bestandteil, eine *conditio sine qua non*, ohne die Raum und Zeit nicht gedacht werden können. Und daher können sie auch in der subjektiven Welt der reproduzierenden und kombinierenden, aber nicht neue Elemente schaffenden Gedanken und Einbildungen niemals vorgestellt werden.

So sind die Vorstellungen des Raumes und der Zeit lediglich abstrakte Begriffe, die unter Abstraktion von dem Empfindungsinhalt, Farbe und Tastbarkeit beim Raum, unter Abstraktion aller Bewußtseinsinhalte bei der Zeit, zustande kommen. „Die Vorstellungen von Raum und Zeit sind daher keine besonderen oder für sich bestehenden Vorstellungen, sondern nur Vorstellungen, welche die Art und Ordnung, in der Gegenstände existieren, zum Inhalt haben, oder mit andern Worten, es ist ebenso unmöglich, einen leeren Raum oder eine Ausdehnung ohne Materie vorzustellen (*conceive*), wie eine Zeit, ohne daß eine Folge oder ein Wechsel in irgend einem Daseinsinhalt stattfände.“⁸³⁾

13. Aber neben der Betonung, daß unerfüllte Räume und Zeiten wie alle Abstraktionen (anschaulich) unvorstellbar sind, findet sich im *Treatise* die in ihrer Schüchternheit so bezeichnende Anerkennung der Möglichkeit, auch in der Geometrie die positive Seite des Abstraktionsverfahrens zu betätigen; d. h. nicht nur den Versuch aufzugeben, mit unanschaulichen Anschauungen zu arbeiten, sondern durch eine *distinctio rationis* denkend oder apperzeptiv, wie wir heute sagen würden, an den konkreten Anschauungen den Empfindungsinhalt fallen zu lassen und die bloße Form festzuhalten, z. B. bei einer Linie bloß auf die Länge zu „achten“ und von der anschaulich stets mitgegebenen Breite zu abstrahieren.⁸⁴⁾ Noch einige Schritte weiter in dieser Richtung, und Hume hätte auch das Unendlichkeitsproblem positiv zu lösen vermocht. Statt dessen sehen wir den negativen Dogmatismus, wonach leere Räume und Zeiten, sowie die unendliche Teilbarkeit dieser Anschauungsformen ein Unding seien, sich gelegentlich im *Treatise* so sehr steigern, daß Hume, seiner empirischen Herleitung der Geometrie untreu werdend, diese Einsichten ausdrücklich als

demonstrations bezeichnet, d. h. als absolut zwingende Beweise a priori, welche Wissen im strengsten Sinne liefern, und denen keine andren Entscheidungsmöglichkeiten, wie bei den „Wahrscheinlichkeitsbeweisen“, entgegenstehen. Denn Demonstrationen a priori sind „entweder von unwiderstehlicher oder von gar keiner Überzeugungskraft“.⁸⁵⁾

In der Enquiry verschiebt sich Humes Stellung zu der Unendlichkeitsfrage um ein Weniges. Der negativ-dogmatische Standpunkt hat einem skeptischen Platz gemacht.⁸⁶⁾ In der reinen Geometrie gilt ihm die unendliche Teilbarkeit des Raumes als völlig einwandfreie Folgerung „aus einer Reihe der klarsten und natürlichsten Gedankengänge“. Auf der andern Seite verletzt ihre Annahme „die klarsten und natürlichsten Prinzipien der menschlichen Vernunft“. „Dennoch kann die Vernunft auch mit diesem Skeptizismus sich nicht beruhigen und begnügen, in den sie durch jene scheinbaren Verkehrtheiten und Widersprüche getrieben worden ist.“ Und in der Lösung des Konflikts, bei der sich Hume allerdings nur mit „Andeutungen“ begnügen will, wird die unendliche Teilbarkeit auch für die reine Geometrie als unvorstellbar verworfen, und deren scheinbare Berechtigung, also „die natürlichsten und klarsten Beweisgründe“, durch eine irrtümliche Auffassung vom Wesen abstrakter Ideen erklärt, d. h. mit andern Worten, es wird auf Umwegen wieder auf das negativ-dogmatische Ergebnis des Treatise zurückgegangen.⁸⁷⁾

14. Wie steht es endlich mit der objektiven Gültigkeit der geometrischen Erkenntnisse? Hier müssen wir wieder streng zwischen physischer und metaphysischer Geltung unterscheiden. Auf dem Standpunkt des Treatise kann über den ersten Punkt überhaupt kein Zweifel aufkommen. Die Grundsätze der Geometrie sind ja nicht a priori unserm Geiste entsprungen, sondern aus der Erfahrung abgelesen und erst hinterher in die reproduzierende Einbildungskraft erhoben. Wie sollten sie da nicht auf die physischen Objekte anwendbar sein, von denen sie abgezogen sind? Für den Verfasser des Treatise ist es eigentlich viel schwerer, die Existenz der reinen als die der physischen Geometrie zu rechtfertigen! Denn die reine und subjektive Geometrie wird nur dadurch möglich, daß auf beliebige willkürliche Raumvorstellungen die empirisch ermittelten Gesetzmäßigkeiten angewandt werden, und daher von diesen Phantasiegebilden so gut wie von

ihren empirischen Originalen ausgesagt werden können. Man lasse sich nicht durch die Vorstellungsnotwendigkeit der geometrischen Verhältnisse, die auch im subjektiven Raum besteht, etwa die Existenz einer reinen Geometrie a priori vortäuschen! Der Vorstellungszwang ist zwar der gleiche wie bei den Erkenntnissen a priori, aber seine Erklärung, wie wir vorhin sahen, eine ganz andre, ja entgegengesetzte. Einigermaßen schwierig ist es nur, an diese Vereinigung von empirischem Ursprung und apodiktischer Geltung zu glauben, wenn man aus Humes Kausaltheorie weiß, daß dort alles empirisch Erfasste auch stets im subjektiven Denken anders vorgestellt werden kann, und es gradezu ein Kriterium für die Erfahrungsquelle einer Erkenntnis ist, nicht notwendig vorgestellt werden zu müssen.

In der Enquiry hingegen könnte zwar die Anwendung der reinen Geometrie auf die empirische Wirklichkeit zum Problem werden; denn in ihr wird ja eine selbständige, von der Erfahrung unabhängige Wissenschaft a priori der Raumgrößen anerkannt. Für Hume aber besteht, nach der These von der objektiven Geltung alles a priori, ein solches Problem nicht. Die wiederholte Gleichsetzung von geometrischen Einsichten in der *imagination*, der Quelle aller mittelbaren Vorstellungen, und in den *senses*, der Quelle der unmittelbaren Eindrücke, ist der Beweis dafür.⁶⁵⁾

Beiden Werken ist gemein, daß die objektive Geltung der Geometrie mit aller Entschiedenheit nur auf den erfahrbaren physischen Erscheinungsraum, niemals aber für den metaphysischen Raum oder den Raum an sich — selbst wenn ein solcher existieren sollte — ausgedehnt wird. In unsrer Terminologie vertritt Hume also zwar die objektive, aber nicht die reale, in Kants Ausdrucksweise die empirisch-reale, nicht die absolut-reale Geltung der Geometrie. Daher wird hier auch die dogmatische Verwerfung der Unendlichkeit hinfällig und macht einer metaphysischen Skepsis Platz.

15. Im übrigen klang die Theorie der subjektiven Erkenntnis bisher sehr wenig skeptisch. Die logischen Einsichten, die Urteile über gewisse Beziehungen der Ähnlichkeit und des Grades zwischen willkürlich vorgestellten Inhalten; die gesamten arithmetischen und, nach der Enquiry, auch geometrischen Erkenntnisse — sie alle sind a priori zu gewinnen, gewähren ein apodiktisches Wissen, ihr Gegenteil ist unvorstellbar, ihre Ausdehnung universell, ihre Geltung ob-

ektiv. Diese Anschauungsweise, mit der sich vorläufig noch der orthodoxeste Dogmatiker einverstanden erklären würde, erhält nun aber eine skeptische Wendung, die das ganze Inventar der Einsichten a priori ergreift, und es durch eine einzige Erwägung auf eine niedere Erkenntnisstufe herabdrückt. Diese Erwägung läßt sich kurz dahin zusammenfassen: die subjektive Erkenntnis a priori, welche im idealen Sinne absolut gewisse und universelle Geltung beanspruchen darf, und deren Gegenteil unvorstellbar ist (das letztere trifft übrigens selbst für die empiristische Deutung der geometrischen Urteile im Treatise zu), sie sinkt de facto auf die Stufe der objektiven Gesetzeserkenntnis a posteriori herab, die nur relative Sicherheit, eingeschränkte Gültigkeit erreicht, und deren Gegenteil stets vorstellbar bleibt. Dieser Übergang des idealiter höheren Erkenntniswertes in einen realiter niederen Wert ist für den tatsächlichen Ablauf der Erkenntnis ein unvermeidliches Verhängnis. Die Gründe sind diese: Überall da, wo es sich nicht um die „intuitive“ Lösung völlig einfacher Probleme handelt, sondern um verwickeltere Aufgaben im Bereich des subjektiven, also apriorischen, „demonstrativen“ Wissens, können wir nicht sicher sein, daß die Bedingungen, unter denen unser Denken allein richtig und bei allen Subjekten in gleicher Weise arbeitet, auch wirklich vorhanden sind. Es ist ja eine gewöhnliche Erfahrung, daß man in schwierigeren Fällen der Beurteilung oft nur zu erkennen glaubte, während man in der Tat nicht erkannte, sondern sich durch Unachtsamkeit, Zerstretheit usw. täuschen ließ; daß also die psychologischen Voraussetzungen fehlten, unter denen das menschliche Wahrheitsbewußtsein allein fehlerlos und zuverlässig funktioniert. Nun vermögen wir über die Erfüllung dieser Bedingungen nur auf objektivem Wege uns zu unterrichten, d. h. nicht wiederum a priori, sondern nur durch das Studium der Erfahrung. Dadurch aber wird das Wissen a priori, wo es sich verwirklichen will, vom Wissen a posteriori, das subjektive vom objektiven Erkennen abhängig gemacht und in seinen Ergebnissen auf das Niveau des letzteren herabgezogen.

Sieht man näher zu, wie Hume die Unsicherheit in der Feststellung der Bedingungen, unter denen unsre Vernunft allein Wahrheit erarbeitet, zu motivieren sucht, so treten im wesentlichen

drei Punkte dabei in den Vordergrund. Einmal sind wir a priori niemals ganz sicher, daß die geforderten Bedingungen bei unsrer Denkarbeit a priori vorhanden waren; zweitens ist es auch nur eine Erkenntnis a posteriori, daß bei ihrer Erfüllung bestimmte Erkenntniswerte erzeugt werden können; endlich läßt sich der Zweifel, der auf diese Weise in die apodiktische Gültigkeit demonstrativen Wissens hineingetragen wird, ins Unbegrenzte dadurch steigern, daß die nur a posteriori festzustellende Richtigkeit der Erkenntnis Kriterien selbst wieder nur wahrscheinlich, diese Wahrscheinlichkeit auch nur wahrscheinlich ist u. s. f. So schrumpft durch allmähliche Abschwächung der Gewißheitsgrad der ursprünglichen Erkenntnis schließlich „zu Nichts“ zusammen. Ein Beispiel aus der Arithmetik mag die nicht leicht verständlichen Erwägungen Humes verdeutlichen. Die Addition von 28 und 32 ist eine Aufgabe, die einer völlig gesicherten Lösung auf Grund der uns bekannten Wahrheitskriterien fähig sein müßte. Denn ihr Ergebnis, die Summe 60, gewinnt sich aus den arithmetischen und logischen Axiomen, also lediglich aus Überlegungen a priori höchster Wissensordnung. Im faktischen Verlauf der Rechnung aber sind diese idealen Möglichkeiten nicht zu verwirklichen. Ziehe ich das abkürzende Verfahren gar nicht einmal in Betracht, dessen man sich gewöhnlich bei einer solchen Rechnung bedient, nämlich der Anwendung des auswendig gelernten Einundeins, sowie der erlernten Additionsregeln, deren logisch gültiger Gebrauch von der Treue des Gedächtnisses abhängt, also von einem nur a posteriori nachzuprüfenden Faktor (durch den dennoch die Richtigkeit des Schlußergebnisses bedingt wird), so ist auch ein Schritt für Schritt, logisch und arithmetisch, vollbewußt begründeter Fortgang der Rechnung den erwähnten skeptischen Bedenken ausgesetzt. Denn für die Richtigkeit der unzähligen elementaren Urteile, aus denen sich die Lösung des Exempels dann aufbauen würde, wird die vollkommenste Geistesbereitschaft unsres Denkvermögens vorausgesetzt, die sich nur selten längere Zeiten erhält, und über deren Vorhandensein wir nur durch einen Befund a posteriori, an der Hand von Erfahrungsgesetzen, also nur mit Wahrscheinlichkeit uns zu vergewissern vermögen. Hier wird die mathematisch-logische, prinzipiell höchste Erkenntnisart von der psychologischen, einer grundsätzlich niederen Erkenntnisweise durchkreuzt und abhängig gemacht. Aber — und das ist der zweite Punkt — woher wissen

wir schließlich, daß Einsichten in Zahlenverhältnisse a priori und apodiktisch, Einsichten in die Erfüllung der Bedingungen, unter denen unser erkennendes Bewußtsein allein sachgemäß urteilt, also in den psychologischen Mechanismus, nur a posteriori und problematisch gewonnen werden können? Wiederum nur auf dem Erfahrungswege, durch Beobachtung der Prinzipien unsres Verstandes, die nicht a priori und absolut, sondern nur a posteriori und relativ überzeugend zu machen sind. Jetzt ist es der empirische Charakter der erkenntnistheoretischen Reflexion, welcher auf das Resultat der mathematischen Rechnung abfärbt und ihm die vollkommene Gewißheit raubt. Daß dieser Charakter aber ein empirischer und nicht ein „reiner“ ist, gilt, nach dem dritten Einwand, wiederum nur mit Wahrscheinlichkeit usw. So wird die Sicherheit des Urteils $28 + 32 = 60$ ins Unendliche herabgemindert. „Und es ergibt sich daraus nach allen Regeln der Logik eine stetige Verminderung und zuletzt ein vollkommenes Erlöschen des Glaubens und der Gewißheit.“ Diesem unendlichen Regressus, in den das Denken unweigerlich getrieben wird, ohne ihn jemals bewältigen zu können, schneidet ein natürlicher Instinkt die Fortsetzung ab, der uns zwingt, „mit absoluter und unabwendbarer Notwendigkeit Urteile zu fällen, ebenso wie sie uns nötigt, zu atmen und zu empfinden“. Dieser Instinkt ist der „Glaube“ in Humes Sprache, der die gesamte objektive Gesetzeserkenntnis beherrscht, und dessen nähere Bekanntschaft wir im folgenden noch machen werden.⁸⁹⁾

IV. Die objektiv-empirische Erkenntnis.

(Erkenntnis der erfahrbaren Wirklichkeit.)

Während in dem Abschnitt von der subjektiven Wahrheit skeptische Wolken nur vorübergehend auftauchten, um alsbald wieder zu verschwinden, verfinstert sich der Erkenntnishimmel über dem Reich der empirischen Wirklichkeit immer tiefer, und vollends das Feld metempirischer (metaphysischer) Probleme beschattet sternlose Nacht.

Mit der Einsicht a priori in die logischen und mathematischen Beziehungen stehen wir noch jenseits der objektiven Bezirke. So sicher zwar alle diese Beziehungen von der objektiven, sich uns aufdrängenden, sich uns entgegenwerfenden, von unserm intellektuellen Willen unabhängigen Sphäre des Seins in vollgültigen Urteilen ausgesagt werden können, falls ein objektiver Stoff, auf den sie anzuwenden sind, gegeben ist, so sicher sind sie der Objektivität gegenüber machtlos, solange nicht von anderswoher der objektive Gegenstand geliefert wird. Daher verbürgt die subjektive Erkenntnis wohl die objektive Gültigkeit ihrer Regeln, liefert aber aus sich heraus nicht die geringste Vorstellung von einer bestimmten Wirklichkeit in concreto, liefert in Humes Sinn, wenn auch nicht in seiner Terminologie, nur formales, nicht materiales Wissen über die Wirklichkeit, oder, wie unser Philosoph sich ausdrückt, keine Existential- und Tatsachen-, sondern nur Relationsurteile. Wenn im folgenden die Prinzipien der objektiven Erkenntnis, der *reason concerning matter of fact or existence* besprochen werden, so sollen die für subjektive und objektive Gebilde gleichmäßig verbindlichen Formen außer Betracht bleiben, und nur diejenigen Besonderheiten (materiale und formale) berücksichtigt werden, welche der objektiven Erkenntnis allein eigentümlich und in der subjektiven Erkenntnis nicht anzutreffen sind.

Zu diesem Zwecke spalten wir 1. die Erkenntnis über die grundsätzlich erfahrbare Wirklichkeit ab von der Erkenntnis über die

grundsätzlich unerfahrbare Wirklichkeit (die Realität in unsrer Ausdrucksweise). Innerhalb der Erfahrungserkenntnis trennen wir 2. die Frage nach der Natur, dem Wesen, dem Was der Erfahrungen, oder nach den hier zu erkennenden Gegenständen von der Frage nach deren Eigenschaften, Zusammenhängen, Gesetzen. Diese Einteilung stammt nicht von Hume, aber die essaiistische Form seiner Schriften und die besondere Absicht unsrer Untersuchung rechtfertigen wohl eine systematische Anordnung in diesem Sinne.

a) Die Gegenstände der empirischen Objektivität.⁹⁰⁾

1. Von den Gegenständen der empirischen Wirklichkeit besitzen zunächst die äußeren, räumlichen, körperlichen (in der engeren Bedeutung „sinnlichen“, denn Hume kennt ja, wie Locke und Berkeley, auch einen „inneren Sinn“) Objekte eine problematische Natur.

Die Quelle für all unser Wissen um die objektive Körperwelt sind die äußeren Sinneswahrnehmungen (*external, outward sensations, sentiments, feelings*), also die eine große Gruppe von „Eindrücken“ oder „Erfahrungen“, die sich, wie alle Eindrücke, scharf von den willkürlichen Gedanken und Einbildungen durch ihre größere Lebhaftigkeit und Passivität abhebt. Das Haben solcher Erlebnisse, dann, wenn wir sie haben, das Bewußtsein von ihnen, ihr Erscheinungscharakter, und wie all die vielen Wendungen Humes für den einen Tatbestand lauten mögen, müssen wir schlechterdings anerkennen, und den apodiktischen Wert dieser unmittelbar erlebten Gewißheit, die Untrüglichkeit ihres Inhalts hat Hume niemals in Frage gestellt. Alle sinnlichen Wahrnehmungen „sind uns doch eben nur durch das Bewußtsein bekannt (*known by consciousness*); sie müssen darum notwendig in jeder Hinsicht als das erscheinen, was sie sind, und das sein, als was sie erscheinen (*appear*). Alles, was in unsern Geist tritt, ist tatsächlich (*in reality*) eine Perzeption, es kann also nicht dem Erleben als etwas andres erscheinen. Dies hieße annehmen, daß wir auch da, wo etwas für uns Gegenstand des unmittelbarsten Bewußtseins ist (*most intimately conscious*), irren könnten.“⁹¹⁾

2. Aber neben die Sinneseindrücke, welche doch nur über die gegenwärtigen Erlebnisse berichten, tritt noch als eine zweite Erkenntnisquelle das Gedächtnis oder die Erinnerung. Das

Gedächtnis liefert uns die Kenntnis von den einst erlebten „Eindrücken“ der Vergangenheit — und zwar gewöhnlich mit einer solchen unwiderstehlichen Unmittelbarkeit, daß Hume sich nicht scheut, die Erinnerungsvorstellungen wohl ebenso oft als *impressions* wie als *ideas* zu bezeichnen.⁹²⁾ Selbstverständlich verleihen auch sie ihrem Inhalt nur den Charakter: Bewußtseinszustand zu sein; aber innerhalb des Bewußtseins verbürgen sie, im Gegensatz zu den *fictions* der Phantasie, die Zugehörigkeit zur objektiven Sphäre.

Allerdings ist das Gedächtnis keine ganz untrügliche Erkenntnisquelle für erlebte Ereignisse der objektiven Vergangenheit; denn oft sind wir im Unklaren darüber, ob ein bestimmtes Ereignis als Erinnerungsvorstellung in uns auftritt oder nur als freies Erzeugnis unsrer Phantasie, also als subjektives Gedankengebilde. Lügner glauben am Ende, den Inhalt ihrer frei erfundenen Geschichten selbst erlebt zu haben. „Wie eine Erinnerungsvorstellung, indem sie ihre Energie und Lebhaftigkeit verliert, soweit entarten kann, für eine bloße Vorstellung der Einbildungskraft gehalten zu werden, so kann auf der andern Seite eine Vorstellung der Einbildungskraft eine solche Energie und Lebhaftigkeit gewinnen, daß sie für eine Erinnerungsvorstellung gilt, und den entsprechenden Einfluß auf unsern Glauben und unser Urteil übt.“⁹³⁾

3. Aber erst mit der Frage nach dem weiteren und versteckteren „Was“ der sinnlichen Erlebnisse, der räumlich geordneten Bewußtseinsinhalte, beginnt für Hume das eigentliche Rätsel. Was sind das für Dinge, Körper oder wie wir sie sonst bezeichnen mögen, die sich unserm Geist aufdrängen, abgesehen davon, daß sie unsre Wahrnehmungen sind? Was für eine Art von *Existenz* kommt ihnen außerdem noch zu?

Zunächst gibt es überhaupt keinen Gegenstand, meint unser Denker, dem nicht Existenz in irgend einem Sinne zuerkannt werden müßte. All unsre Urteile sind also in dieser weiten Bedeutung des Wortes Existentialurteile. Auch die Ausgeburten unsrer wildesten Phantasie führen ein Dasein, wenn auch eben nur in der subjektiven Sphäre unsres Bewußtseins. Es fragt sich nun, ob das Sein ein besonderer ‚Eindruck‘ ist, der mit jedem Inhalt zusammen auftritt, oder ob es mit diesem Inhalt selbst identisch ist. Die erstere Annahme wird dadurch hinfällig, daß die Vorstellung der Existenz nicht abtrennbar ist von den existierenden Gegenständen

und in der Einbildungskraft nicht für sich festgehalten werden kann. Auch durch keine *distinctio rationis* läßt sich das Merkmal der Existenz absondern; ein Vergleich existierender mit nichtexistierenden Gegenständen, die Vorbedingung für diese Art denkender Abtrennung von Merkmalen, die für sich allein weder in der Erfahrung vorkommen und infolgedessen auch nicht anschaulich sind, ist ja ausgeschlossen, da das eine Glied der Vergleichung, nicht existierende Gegenstände, nirgends gegeben ist. So bleibt nur übrig, daß die Existenz im weitesten Sinne mit dem existierenden Inhalt „zusammenfällt“. „An irgend etwas einfach denken und an etwas als ein Existierendes denken, das sind nicht zwei verschiedene Dinge. Die Vorstellung der Existenz trägt, wenn sie mit der Vorstellung eines beliebigen Gegenstandes verbunden ist, nichts zu ihr hinzu.“⁹⁴)

Aber weder diese ganz allgemeine Existenz, noch die speziellere Existenz eines Dinges als Bewußtseinsinhalt ist es, nach der wir fragen, wenn von der besonderen Existenzart der Körper die Rede ist. Daß wir noch an eine andre Daseinsweise bei diesen objektiven Gebilden glauben, ist nämlich für Hume unumgängliche Voraussetzung. Nur die Ermittlung des Sinns dieser neuen Existenzart, nur die Erforschung der Ursachen dieses Glaubens gilt ihm als philosophisches Problem.

Um es zu lösen, stellt er zunächst zwei Merkmale dieser problematischen Daseinsweise auf, die meist in unklarem Durcheinander zusammen gefordert würden, in der Behandlung des besonnenen Erkenntnistheoretikers aber wohl zu scheiden seien: die Dauer der Existenz der Körper (*continual existence*), d. h. ihr Bestand in den Zeiten, wo wir sie nicht wahrnehmen; und die Selbständigkeit ihrer Existenz (*distinct existence*), d. h. ihr vom auffassenden Subjekt unabhängiges Dasein. Diese Unabhängigkeit kann wieder Unabhängigkeit von unserem leiblichen oder seelischen Ich, kann ein außerhalb unseres Leibes oder unsres Bewußtseins befindliches Dasein (ein *extra* oder *praeter nos* in Lichtenbergs Sprache) bedeuten. Zwar bedingen sich für Hume die beiden Grundarten der Existenz, nach deren Berechtigung für die objektiv-physischen Gegenstände zu forschen ist, die *distinct* und *continual existence* gegenseitig, sie stehen und fallen sogar miteinander; aber es werden doch verschiedene Merkmale an der Existenz damit getroffen, die in der Untersuchung nicht unge-

straft zu vermengen sind, deren jedes einer besonderen Prüfung bedarf.⁹⁵⁾

4. Auf die Frage nach der Realität der Außenwelt — wenn wir unter Realität alle diese selbständigen Existenzarten des sinnlich Wahrgenommenen begreifen — bleiben uns zunächst die Sinne selbst jede Antwort schuldig. Eine Dauerexistenz ihrer Objekte in den Wahrnehmungspausen enthalten die Wahrnehmungen nicht; denn sonst müßten diese weiterwirken, wenn sie zu wirken aufgehört haben, was widersinnig ist. Eine Rotempfindung verklängt eben mit dieser Empfindung, und bleibt immer nur Augenblickserlebnis von Rot, das sich zwar unendlich oft wiederholen, aber nicht ein einziges Mal (als *impression*) sich selbst überdauern kann. Eine gesonderte Existenz, im Sinne der Unabhängigkeit vom Bewußtsein, ist in den sinnlichen Erfahrungen als solchen auch nicht enthalten. Sie wäre es, wenn die Sinneswahrnehmungen sich unmittelbar als „Abbilder oder Repräsentanten“ nicht im Bewußtsein vorhandener Originale kundgäben, oder direkt eine absolut - reale Existenz als Merkmal an sich trügen (d. h. wenn ihre Bewußtseinsbilder etwa noch eine außerbewußte Bedeutung ihres Gegenstandes zeigten, wie die gegenwärtigen Erinnerungsbilder noch eine außergegenwärtige Bedeutung ihrer Inhalte). Beides ist aber nicht der Fall. Im Gegenteil offenbart uns das unmittelbare sinnliche Erleben, das *feeling*, die Empfindungen und ihre Komplexe durchaus nur als Inhalte des Bewußtseins, als „Auffassungen“ (*perceptions*) Ebenso wenig kann sich die Annahme einer von „unserm“ Leib und damit von einem Teil des ‚Ich‘ räumlich unabhängigen Existenz der wahrgenommenen Objekte auf das Zeugnis der Sinne berufen. Denn diese zeigen uns den Leib ja auch nur als ein Zusammen dem Bewußtsein immanenter Empfindungen, und nicht als mit einem ‚Ich‘ irgendwie verwachsen. In der reinen sinnlichen Anschauung befinden sich die Gegenstände nicht außerhalb „unsrer“ Leibesgrenzen, sondern wir erblicken, tasten usw. gewisse Erscheinungen (vom Verstand als „fremde“ Körper gedeutet) in bestimmten Entfernungen von andern Erscheinungen (vom Verstand als „unser“ Leib gedeutet). „Wir können also mit Sicherheit schließen, daß der Gedanke einer dauernden und einer gesonderten Existenz niemals den Sinnen entstammen kann.“⁹⁶⁾

Auf der andern Seite ist durch diese mangelnde Ausbeute noch gar nichts über die Realität der Körperwelt entschieden. Denn

wenn auch die sorgfältigste Zergliederung der unmittelbaren Sinneserfahrung nicht einmal die „leiseste Andeutung“ (*the least intimation*) solcher Realität zutage fördert,⁹⁷⁾ vielmehr alle äußeren Gegenstände in die Schranken bewußter Augenblickserlebnisse einschließt, so gibt es ja noch andre Erkenntnisquellen, welche, über das sinnlich Gegebene hinausgehend, durch denkende Ausdeutung der Erfahrung die Berechtigung erbringen könnten, eine Daueroxistenz der Objekte anzunehmen, unsre Wahrnehmungen nur als Spiegelbilder selbständiger Dinge zu fassen, bestimmte Empfindungsgruppen als „unsern“ Leib zum ‚Ich‘ zu schlagen u. s. w. Und diese Aussagen würden auch, wenn sie wirklich zu Recht bestünden, nicht etwa in Widerspruch mit den Sinneszeugnissen geraten! Denn in den Wahrnehmungen erleben wir zwar die gegenwärtige und bewußte Natur der Empfindungen, aber nicht die Ausschließlichkeit einer solchen Existenzart; nicht die Unmöglichkeit, daß ihnen Gegenstände von selbständigem und dauerndem Dasein entsprechen könnten. Wer sich also nur auf die Sinne stützt, darf über die Realität der Außenwelt weder etwas behaupten, noch etwas leugnen, sondern nur schweigen.

5. Vielmehr sind es zwei andre Geistesfunktionen, die bei der Entscheidung dieser Frage allein den Ausschlag geben. Das sind die Einbildungskraft (*imagination*) und die Vernunft (*reason* i. e. S.). „Eine einzelne Sinneswahrnehmung kann niemals die Vorstellung von einer zwiefachen Existenz hervorrufen, außer auf Grund eines Schlusses der Vernunft oder der Einbildungskraft.“⁹⁸⁾

Beides sind Veranlagungen, die in allen Menschen nach den gleichen Gesetzen wirken, und also auch bei allen zu den gleichen Ergebnissen gelangen müssen. Bei der Vernunft wird dieser Satz nicht auf Einwände stoßen; um so mehr ist zu betonen, daß die *imagination*, wo sie zur Lösung erkenntnistheoretischer (nicht psychologischer) Grundfragen herangezogen wird, nicht als Erzeugerin individual-willkürlicher Akte, sondern als Quelle genereller, für alle Subjekte verbindlicher Erkenntnis angesehen werden muß. Niemand kann sich ihren Aussprüchen entziehen, und deren Inhalt ist genau so unveränderlich wie der Inhalt „vernünftiger“ (*reasonable*) Einsichten. Der Grad der Gewißheit kann bei den Leistungen der Einbildungskraft ebenso stark, ja stärker sein als etwa bei logischen Urteilen, und nur die Art der Gewißheit ist im Gegensatz zur rationalen eine mehr gefühlsmäßige, „instinktive“,

„natürliche“. Es gibt zwar nicht zwei verschiedene Geistesvermögen, eine vulgäre und eine philosophische Einbildungskraft, eine mit veränderlichen und abweisbaren und eine mit unveränderlichen und unabweisbaren Resultaten; aber „innerhalb der Einbildungskraft“ lassen sich „Prinzipien“ unterscheiden, die „dauernd, unwiderstehlich und allgemein“ sind, von solchen, die „veränderlich, schwach und unregelmäßig“ auftreten. „Die ersteren sind die Grundlagen aller unsrer Gedanken und Handlungen, so daß mit ihrem Entschwinden die menschliche Natur alsbald zugrunde gehen müßte. Die letzteren sind für die Menschen weder unvermeidlich noch nötig, noch auch für ihre Lebensführung von Nutzen . . . Es werden darum die ersteren von der Philosophie anerkannt, die letzteren verworfen.“⁹⁹⁾ Und ausdrücklich erklärt Hume, daß er mit dem Wort *imagination* zweierlei bezeichne: bald ein Vermögen, die Vorstellungen der Phantasie willkürlich zu erzeugen, das keine Erkenntnis (*reason*) liefert, sondern nur subjektive, von Individuum zu Individuum wechselnde Gedanken, bald ein Vermögen, durch welches alle wesentlichen Einsichten über die Objektivität gewonnen werden.¹⁰⁰⁾ Wir würden heute sagen, Hume trenne scharf zwischen den bloß psychologischen und den logischen (aber auch psychologischen) Leistungen der Einbildung. In diesem wohlverstandenen ‚auch‘ liegt für ihn der Rechtsgrund, beide als Ausflüsse einer, mit dem gleichen Worte belegten Geistes-tätigkeit (*operation of the mind*) zu fassen.

Die jeder andern Erkenntnisquelle ebenbürtigen Teile der Einbildungskraft sollen also nun mit der Vernunft zusammen über die Realität der Außenwelt zu Gericht sitzen. Aber wie sie sich dazu anschicken, wird auch sofort klar, daß sie nach verschiedenem Recht die Entscheidung treffen. Ihre Aussagen decken sich nicht, ja sie widersprechen einander wie Ja und Nein. Die Einbildungskraft bejaht, die Vernunft verneint die Realität der Außenwelt. Es entsteht eine scharfe Antithetik, die zwar zugunsten der einen Seite von der praktischen Lebensführung überwunden wird, in der strengen Theorie aber ein ungelöstes und unlösbares Fragezeichen, und den Zustand vollendeten Zweifels hinterläßt.

Welches sind nun die Motive, aus denen die Einbildungskraft sich gezwungen sieht, ihre Stimme zugunsten, die Vernunft sich bewogen fühlt, die ihrige zu ungunsten einer selbständigen Existenz der Körperwelt abzugeben?

6. Die „philosophische“ Einbildungskraft, im eben bezeichneten Sinne, wird zunächst nicht, wie man nach Humes bisheriger Charakterisierung der ‚objektiven‘ Elemente in unserm Bewußtsein leicht annehmen könnte, durch die Merkmale der Passivität und Lebhaftigkeit an den Sinneswahrnehmungen zur Forderung einer selbständigen Außenwelt bestimmt. Das sind „populäre“ (*vulgar*) Ansichten, die einer philosophischen Prüfung nicht standhalten. Denn es gibt andre Bewußtseinsweisen, wie Leidenschaften und Gefühle, Halluzinationen und Illusionen, die auch manchmal die Kennzeichen der Passivität und Intensität tragen, und von denen keineswegs alle Menschen voraussetzen, daß sie selbst, oder ihnen entsprechende Dinge, ‚an sich‘ vorhanden seien. Entscheidend wirkt hier allein der Wunsch und Drang, unsre sinnlichen Wahrnehmungen in einen gesetzlichen Zusammenhang (*coherence and regular dependance*) einzuordnen. Dieser Drang hat die Annahme einer realen Körperwelt zur unerläßlichen Folge; die Einbildung aber ist das ausführende Organ für die Erfüllung jenes Wunsches. Und zwar in folgender Weise: Die beobachtete Regelmäßigkeit in der Verbindung bestimmter Wahrnehmungen, wie zwischen dem Geräusch der knarrenden Tür und dem Gesichtsbild der sich öffnenden Tür, würde mich in sich nicht dazu berechtigen, über die Erfahrung hinauszugehen und ein Öffnen der Tür „an sich“ auch dann anzunehmen, wenn ich z. B. durch den Eintritt des Briefträgers überrascht, nur das Knarren gehört, das Öffnen aber nicht gesehen habe. Denn ich habe diese Verbindung ja nur als eine Verbindung bisheriger Erfahrungen beobachtet. Um aber diese Regelmäßigkeit zu einer ausnahmslosen, d. h. gesetzlichen, zu machen, muß ich sie auch dort erfüllt denken, wo ich sie nicht wahrnehme, und die Erfahrung sie nicht zeigt. Das ist aber nur auf die Art möglich, daß die Einbildungskraft die empirisch beobachtete Regelmäßigkeit über alle Erfahrung hinaus verlängert, sie in das Reich von meinem Bewußtsein unabhängiger Dinge an sich verlegt, in dem sie auch dann und dort waltet, wenn und wo sie niemand mehr wahrnimmt. Soll also auch diesmal der Briefträger die Tür geöffnet haben, obgleich ich es nicht sah, so kann das nur geschehen sein, wenn der betreffenden Tür eine von meiner Türwahrnehmung unabhängige Dauerexistenz zugesprochen wird. Um die Lücken in dem zerrissenen Ereigniszusammenhang, wie sie die Erfahrung konstant aufweist, zu schließen, wird das Gewebe dieses Zusammen-

hangs aus den unsichtbaren Fäden einer unwahrnehmbaren Gesetzlichkeit zwischen unwahrnehmbaren Dingen an sich von der Einbildungskraft gesponnen. Da diese aber keine vernünftigen Erwägungen anstellt, sondern als unwiderstehlicher Instinkt waltet, so gelangt sie zu dieser Entscheidung dadurch, daß sie den lebendigen Wirklichkeitscharakter der sinnlichen, unmittelbaren Ausgangswahrnehmung (in Humes Beispiel des Türknarrens) auf die bloß eingebilddete und mittelbare Vorstellung (des Öffnens der Tür an sich) assoziativ überträgt, deren Gegenstand, obwohl unerfahrbar, dennoch als wirklich empfunden wird.

7. Der Einbildungskraft und ihrem natürlichen Instinkte tritt die Vernunft mit ihren künstlichen Überlegungen entgegen. Auf die These folgt die Antithese. Zwar betont Hume ausdrücklich — in vollem Gegensatz zu Berkeley — daß der Begriff einer vom Bewußtsein unabhängigen Außenwelt als ein in sich widerspruchloser Begriff gelten müsse; daß also auch nicht etwa aus der logischen Fehlerhaftigkeit des Realismus geradezu auf die Richtigkeit des Idealismus geschlossen werden dürfe. „Die Annahme der dauernden Existenz sinnenfälliger Gegenstände enthält keinen Widerspruch.“¹⁰¹⁾

Aber von der Widerspruchlosigkeit zur Richtigkeit einer Anschauung ist noch ein weiter Schritt; genau soweit, wie von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Die Vernunft weigert sich nun grundsätzlich, diesen Schritt zu tun. Denn sie sträubt sich dagegen, über die erfahrbare in die unerfahrbare Welt hinauszuschweifen. Das könnte sie nur, wenn sie von den idealen Wahrnehmungen als Wirkung zu den realen Dingen als Ursache eine Brücke fände. Doch alle ursächlichen Beziehungen sind — wie wir gleich sehen werden — nur als für die Erfahrung gültig beobachtet worden. Das Denken aber kann von sich aus nichts über das Jenseits aller Erfahrung wissen, und also auch nichts vom Dasein einer unerfahrbaren realen Welt. Läßt man dies aber nicht gelten und hält die Vernunft auch im Jenseits der Erfahrung für eine zuständige Erkenntnisquelle, so steht die Sache für den Realisten noch bedenklicher. Denn wie schon Berkeley, dessen Argumentationsweise Hume hier ausführlich wiederholt, lehrte, fällt mit der Realität der sekundären auch die der primären Eigenschaften dahin (siehe oben S. 228). Ein aller wahrnehmbaren Eigenschaften entkleidetes Ding an sich bleibt für uns, selbst wenn es existieren sollte, völlig unerkennbar. Denn von

Eigenschaften, die nicht irgendwie in den unmittelbaren Anschauungen enthalten sind, können wir uns auch nicht die blasseste Vorstellung machen. „Beraubt man aber die Materie aller ihrer faßbaren Eigenschaften erster sowohl wie zweiter Ordnung, so vernichtet man sie eigentlich, und behält nur ein gewisses unbekanntes, unerklärliches Etwas zurück, als Ursache unsrer Auffassungen; einen so unvollkommenen Begriff, daß kein Skeptiker ihn des Streites wert erachten wird.“¹⁰²⁾ Es ergibt sich: erlaubt man der Vernunft überhaupt aus der Reserve der Urteilsenthaltung in metaphysischen Fragen herauszutreten, so beantwortet sie die Frage nach der Realität der Außenwelt mit einem entschiedenen Nein.

8. Allerdings durchbricht Hume seine zurückhaltende Skepsis fast überall dort, wo er die Möglichkeit bespricht, sich die selbständige Existenz der Körper als substantielle Existenz zu denken. In dieser Polemik gegen die Substanz, als den beharrlichen Träger von Eigenschaften, wird er zum negierenden Dogmatiker, der nicht nur die Realität eines solchen materiellen Trägers bezweifelt, sondern geradezu leugnet.¹⁰³⁾ Daß die materielle Substanz ein ens metaphysicum, d. h. grundsätzlich unerfahrbar ist, leuchtet ein. Denn sie bedeutet ein identisches, wirkliches Etwas, das in allen Veränderungen der Körperwelt sich gleich bleibt. Die Erfahrung aber zeigt uns nur einen Fluß unzähliger, räumlich charakterisierter Erscheinungen, die untereinander auf einigen Punkten ähnlich, auf andern verschieden sind. Die Einbildungskraft erst „erdichtet etwas Unbekanntes und Unsichtbares, von dem sie annimmt, daß es in allen jenen Veränderungen sich gleich bleibe; dieses unfaßbare Etwas nennt sie Substanz oder ursprüngliche und erste Materie.“¹⁰⁴⁾ Hume hält nun Dasein und Beschaffenheit dieser „unfaßbaren Chimäre, die man als Substanz bezeichnet“,¹⁰⁵⁾ nicht nur für unerkennbar, sondern geradezu für nicht vorhanden. Der Philosoph, der nach ihnen sucht, erleidet Qualen, gegen die alle Strafen des Sisyphus und Tantalus nur Kinderspiel sind. „Oder kann man sich eine größere Qual denken als die, mit Eifer zu suchen, was uns für immer entflieht, und es an einem Ort (nämlich in der uns einzig zugänglichen Erfahrung) zu suchen, an dem es unmöglich jemals existieren kann?“¹⁰⁶⁾

9. Weit eindringlicher gestalten sich seine Ausfälle gegen die Substanzhypothese auf seelischem Gebiet. Die Frage nach einer von unsern Gefühlen, Willensregungen, geistigen Tätigkeiten usw.

unabhängigen Innenwelt fällt ihm mit dem Problem von der Existenz einer Seelensubstanz vollkommen zusammen. Für die Körperwelt werden beide Fragen, nach der Existenz irgendwelcher, vom Bewußtsein unabhängiger Elemente und nach der Substantialität dieser Elemente, nicht nur getrennt gestellt, sondern auch getrennt — die eine bejahend, die andre verneinend — beantwortet. Das Problem von der Realität der Innenwelt erscheint aber nur in der Form der Frage nach der Substantialität der Seele. Ist das ‚Ich‘ bloß ein Bündel von willkürlichen Vorstellungen, Gefühlen, Gedanken, Willensregungen, oder ist es darüber hinaus noch ein beharrliches, unveränderliches, selbständiges Etwas, und das Gewoge der seelischen Vorgänge nur eine Äußerungsweise dieses Etwas? Dabei werden die Ausdrücke seelische Substanz und Identität der Persönlichkeit zunächst wegen ihrer Vieldeutigkeit und verschwommenen Unklarheit getadelt, und im Sinne einer selbständigen Wirklichkeit festgelegt, welche etwas anderes ist als die Einheit des empirischen Ich, die nur den einheitlichen Zusammenhang aller erlebten Inhalte bedeutet. Erfahrungstatsache ist natürlich eine solche Seelensubstanz so wenig wie eine körperliche Substanz. „Es gibt einige Philosophen, die sich einbilden, wir seien uns dessen, was wir unser Ich nennen, jeden Augenblick' aufs unmittelbarste bewußt; wir fühlten seine Existenz und seine Dauer; wir seien sowohl seiner vollkommenen Identität, als seiner Einfachheit — in höherem Grade als wir es durch Demonstration werden könnten — gewiß . . . Unglücklicherweise stehen alle diese so bestimmt auftretenden Behauptungen im Widerspruch mit eben der Erfahrung, die zu ihren Gunsten angeführt wird. Wir haben gar keine Vorstellung eines Ich, die jenen Erklärungen entspräche . . . Ich meines Teils kann, wenn ich mir das, was ich als „mich“ bezeichne, so unmittelbar als irgend möglich vergegenwärtige, nicht umhin, jedesmal über die eine oder andre bestimmte Perzeption zu stolpern, die Perzeption der Wärme oder Kälte, des Lichts oder Schattens, der Liebe oder des Hasses, der Lust oder Unlust. Niemals treffe ich mich ohne einen Bewußtseinsinhalt an, und niemals kann ich etwas anderes beobachten als einen Bewußtseinsinhalt . . . Wenn jemand nach ernstlichem und vorurteilslosem Nachdenken eine andre Vorstellung von sich selbst zu haben meint, so bekenne ich, daß ich nicht länger mit ihm zu streiten weiß.“¹⁰⁷)

Was aber in keiner Erfahrung, d. h. weder als äußerer noch

innerer „Eindruck“ gegeben werden kann, ist überhaupt unvorstellbar. Daher denn Hume die vollkommene Unvorstellbarkeit und (nach früheren Darlegungen) also auch die Unmöglichkeit solcher Existenz behauptet. Das einzig Konstante, was wir in unserm seelischen Leben beobachten, ist die durchgängige Einheit der Beziehungen, in der alle Vorgänge unsres Inneren zueinander stehen. In diese Einheit löst sich aber nicht nur das empirische Ich auf, sondern in ihr besteht überhaupt nur das Ich. Daher wird das Ich geradezu erklärt als „nichts wie ein Bündel oder ein Zusammen (*bundle or collection*) verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen, und beständig in Fluß und Bewegung sind. . . Es gibt keine Kraft der Seele, die sich, sei es auch nur für einen Augenblick, unverändert gleich bliebe. Der Geist ist eine Art Theater, auf dem verschiedene Perzeptionen nacheinander auftreten, kommen und gehen . . . es findet sich in ihm in Wahrheit weder in einem einzelnen Zeitpunkt Einfachheit, noch in verschiedenen Zeitpunkten Identität . . . Der Vergleich mit dem Theater darf uns freilich nicht irreführen. Die einander folgenden Perzeptionen sind allein das, was den Geist ausmacht (*constitutes*), während wir auch nicht den entferntesten Begriff von einem Schauplatz besitzen, auf dem sich jene Szenen abspielten, oder von einem Material, aus dem dieser Schauplatz gezimmert wäre.“¹⁰⁸) Mit Ausnahme des letzten Konditionalsatzes, der aus der Behauptung über das Nichtsein der Seelensubstanz in die Behauptung über das Nichtwissen um dieses Sein einlenkt, wird die Realität einer Seelensubstanz in jedem (nicht nur im empirischen) Sinne bestritten; und im gleichen Geiste ist jene merkwürdige Vorahnung des Kantischen Vergleichs zwischen den Träumen eines Geistersehers und den Träumen der Metaphysik gehalten, in dem Hume die Annahme von Substanzen dem Gespenstersehen an die Seite stellt.¹⁰⁹)

Im ‚Anhang‘ zum Treatise wird die Frage anscheinend folgerichtiger, d. h. skeptischer entschieden („so muss ich hier für mein Privileg als Skeptiker plädieren und zugestehen, daß eine Schwierigkeit besteht und daß ihre Lösung für meinen Verstand eine zu harte Aufgabe ist“) — aber bei näherem Hinsehen befindet sich Hume nicht in der Lage eines grundsätzlichen Zweiflers an der Lösbarkeit dieses Problems, wie bei der angeblichen Antithetik im Falle der Außenwelt, sondern nur in dem Dilemma zwischen dog-

matischer Position und dogmatischer Negation einer stets unerfahrbaren Seelensubstanz. Er entschuldigt sich, daß er im Text die für ihre Existenz sprechenden Gründe übersehen, die gegenteiligen einseitig betont habe, und lehnt nur augenblicklich und nicht prinzipiell die Beantwortung ab. „Andre finden vielleicht, vielleicht finde ich selbst bei reiflicher Überlegung eine Annahme, die jene Widersprüche versöhnt.“

10. Was ist nun die Summe¹¹⁰⁾ von Humes Theorie über die Gegenstände der empirischen Objektivität und deren Erkennbarkeit?: Daß wir uns so lange in den Bahnen sichersten Wissens bewegen, wie wir diese Gegenstände als bloße Inhalte unsres Bewußtseins, als *perceptions* erklären; daß wir uns aber nur dabei beruhigen können, wenn wir das Postulat einer allgemeinen Naturgesetzlichkeit fahren lassen; daß wir — diesem Postulate nachgebend — die dauernde und selbständige Existenz der wahrgenommenen Dinge an sich in irgend einer Form annehmen müssen, bei diesem Versuch aber hin und her geworfen werden zwischen dem Ja der sinnlichen Einbildungskraft und dem Nein der logischen Vernunft. Was bei der Frage nach der unendlichen Teilbarkeit von Raum und Zeit für die geometrische Erkenntnis galt, die Antithetik zweier Geistesvermögen, erreicht jetzt seinen Höhepunkt. „Dieser skeptische Zweifel in bezug auf die Vernunft sowohl als auf die Sinne (ein ungenauer Ausdruck Humes, gemeint ist die *imagination*) ist eine Krankheit, die niemals vollkommen geheilt werden kann, sondern immer wiederkehren muß, mögen wir sie noch so oft vertreiben und bisweilen ganz von ihr befreit scheinen . . . Da der skeptische Zweifel das natürliche Ergebnis jedes gründlichen und eindringlichen Nachdenkens über die dabei in Betracht kommenden Fragen ist, so wird er um so stärker, je weiter wir unser Nachdenken treiben. . .“¹¹¹⁾

11. Noch zwei Punkte sind aber für die Humesche Antinomik bemerkenswert. Einmal die Überlegenheit des natürlichen Instinkts unsrer Einbildungskraft über die gedanklichen Erwägungen der Vernunft. Mag das Denken noch so entschieden sein Veto einlegen, die Natur kehrt sich nicht daran: das Unbewußte siegt über das Bewußte, der Wille über den Intellekt, das Leben über die Theorie, der Mensch über den Philosophen, der „Glaube“ an die Realität der Außenwelt über die Einsicht in die Unhaltbarkeit dieses Glaubens. Aber es ist ein Sieg, erfochten nicht durch Wider-

legung, sondern durch brutale Nichtbeachtung der Gegenpartei. Die Verherrlichung des *common sense* durch die englischen Denker dieser Zeit, und, tiefer gefaßt, die Bevorzugung, welche als Gegengewicht zur Aufklärung bei einzelnen Männern die Natur vor der Kultur zu erfahren begann, sind die geheimen Hintergründe, die solchen Ideen historischen Charakter geben. Aber neben dieser naturalistischen, antirationalistischen Seite, die im nächsten Abschnitt noch sehr viel deutlicher zutage treten wird, dämmert in der Frage nach der Realität der Außenwelt der in der späteren Kausaltheorie weit selbstbewußter gewordene Positivismus herauf mit der Einsicht: das ganze Problem ist eigentlich belanglos für Leben und Wissenschaft. Die Welt der Erscheinungen, der Wahrnehmungen, der Erfahrung, der Bewußtseinsinhalte genügt für den Betrieb des Lebens und der Wissenschaft. „Was die Eindrücke betrifft, welche von den Sinnen herkommen, so ist ihre letzte Ursache für menschliche Vernunft wohl völlig unerkennbar; es wird stets unmöglich sein, gewiß zu entscheiden, ob sie unmittelbar durch den Gegenstand veranlaßt oder durch die schöpferische Kraft des Geistes hervorgebracht werden oder endlich von dem Urheber unsres Seins herkommen. Die ganze Frage ist aber auch keineswegs wesentlich für unsern Zweck. Wir können aus dem Zusammenhang unsrer Perzeptionen Schlüsse ziehen, mögen die Perzeptionen wahr oder falsch sein, mögen sie die Natur richtig darstellen oder reine Täuschungen der Sinne sein.“¹¹²) Daß solche Andeutungen den vorigen Ausführungen gegenüber eine Inkonsequenz darstellen, ist klar; aber nicht minder, daß in ihnen der glückliche Hinweis zur Fortbildung des empirischen Standpunkts in dem angeregten Problem gegeben ist.

b) Die Zusammenhänge der empirischen Objektivität.

1. Auf die Frage: was für Gegenstände erfaßt unsre Erkenntnis der physischen Wirklichkeit, wenn sie sich nicht mit der Feststellung von ‚Perzeptionen‘ begnügen will (was bei dem Glauben an eine allgemeine Naturgesetzlichkeit nicht möglich war), hatte Hume mit einem skeptischen *non liquet* geantwortet. Aber die Dinge der erfahrbaren, empirischen Objektivität hatte er dabei mit allem Nachdruck auf Erscheinungen unsres Bewußtseins be-

schränkt. Es ist das gleiche skeptische Achselzucken, mit dem er auf die Frage nach dem ‚Wesen‘ der Wirklichkeitszusammenhänge erwidert, und die gleiche phänomenalistische Bestimmtheit, mit der er die Erkenntnis der erfahrbaren Zusammenhänge in die Auffassung regelmäßiger Aufeinanderfolge von Bewußtseinsinhalten verlegt. Auf der Bearbeitung dieses Problems beruht die erkenntnistheoretische Großtat und das unsterbliche Verdienst unsres Philosophen. Aber das Gespinst setzt sich aus verschiedenartigen und verschiedenwertigen Fäden zusammen; diese sind in der Darstellung und Beurteilung wohl auseinander zu halten, ohne daß ihre engen Beziehungen darum verdeckt werden dürfen.

2. In großartiger Vereinfachung läßt Hume alle Erkenntnisse, „welche Tatsachen und Dasein betreffen“, und welche über die Feststellung unmittelbarer Wahrnehmungen durch die Augenblickserlebnisse oder durch die Erinnerung hinausgehn, aus dem Glauben an ein einziges Prinzip geboren werden: an das Prinzip der Kausalität. Alle objektiven Urteile, die den engen Bezirk dessen verlassen, was ich im gegenwärtigen Moment erfahre, oder einst erfahren zu haben mich erinnere, sind entweder Aufstellungen kausaler Zusammenhänge, oder Folgerungen aus solchen Zusammenhängen; d. h. Behauptungen entweder über Gesetze, oder über Ereignisse der Vergangenheit und der Zukunft, die aus Gesetzen ermittelt worden sind.

Obschon wir vorher die Trüglichkeit der Erinnerung aus Humes eigenen Ausführungen kennen gelernt hatten, stellen sowohl *Treatise* wie *Enquiry* das Gedächtnis als unmittelbare Erkenntnisquelle für einst erlebte und in der Erinnerung als solche reproduzierte Ereignisse ebenbürtig neben die unmittelbaren Sinnesindrücke, die Erkenntnisquelle für „Dasein und Tatsachen“ der Gegenwart, dort, wo beide den durch den Kausalitätsglauben vermittelten Einsichten gegenübertreten. Zu ungezählten Malen wird die kausale Ableitung als der einzige Prozeß hingestellt, der „über die Evidenz unsres Gedächtnisses und unsrer Sinne“ hinausführt;¹¹⁸⁾ d. h. der uns Kenntnis von Gesetzmäßigkeiten, von Ereignissen der Zukunft und nicht in die Erinnerung zu rufenden (weil z. B. nicht erlebt gewesenen) Ereignissen der Vergangenheit verschafft. Am deutlichsten treten sich die beiden einzigen Quellen objektiver Erkenntnis, die unmittelbare der Sinnes- und Erinnerungseindrücke und die mittelbare der Kausalbeurteilung, an einer bemerkenswerten

Stelle des *Treatise* gegenüber: „Die Eindrücke oder Vorstellungen der Erinnerung nun vereinigen wir zu einer Art von System, das alles umfaßt, von dem uns unsre Erinnerung sagt, daß es uns einmal, sei es als innere Perzeption, sei es als Sinneseindruck, gegenwärtig war; und alles, was diesem System angehört, zusammen mit den jetzt in uns gegenwärtigen Eindrücken, belieben wir als „Wirklichkeit“ zu bezeichnen. Dabei bleibt unser Geist indessen nicht stehen. Er findet, daß mit diesem System von Perzeptionen durch . . . die Beziehung von Ursache und Wirkung ein anderes verknüpft ist, und wendet daher auch ihren Vorstellungen seine Beachtung zu; und da er dabei inne wird, daß für ihn eine Art Notwendigkeit besteht, grade diesen Vorstellungen sich zuzuwenden, daß die . . . kausale Beziehung, die ihn dazu zwingt, nicht die leiseste (sc. willkürliche) Abänderung gestattet, so faßt er diese Vorstellungen in ein neues System zusammen, das er gleichfalls mit dem Namen „Wirklichkeit“ beehrt. Das erste dieser Systeme ist der Gegenstand der Erinnerung und der Sinne, das zweite der Gegenstand des Urteilsvermögens.“¹¹⁴⁾

Es trägt demnach die Erforschung des Erkenntniswerts aller Kausalurteile für Hume nicht den Charakter einer Spezialuntersuchung, und der breite Raum, den er der Besprechung dieser Frage in den beiden einschlägigen Werken widmet, ist durch den Versuch gerechtfertigt, in ihr der Quelle, welcher alle wertvollen Einsichten des Lebens und der Wissenschaft entfließen, auf den Grund zu gehen. „Wollen wir also eine befriedigende Aufklärung über die Natur jener Evidenz erhalten, die uns der Tatsachen versichert, so müssen wir untersuchen, wie wir zur Kenntnis von Ursache und Wirkung gelangen.“¹¹⁵⁾

3. Der Ursprung der Kausalitätsvorstellung ist nach der Auffassung unsres Philosophen ein rein empirischer. „Ich wage es als einen allgemeinen und ausnahmelosen Satz hinzustellen, daß die Kenntnis dieser Beziehung in keinem Falle durch Denkkakte a priori gewonnen wird; sondern daß sie ganz und gar aus der Erfahrung stammt.“¹¹⁶⁾ Und zwar soll die Kausalität in jeder Form, als allgemeine Kausalgesetzlichkeit und als einzelnes Kausalverhältnis, nur a posteriori eingesehen werden können. Der *Treatise*

betont diese Doppelherrschaft der Empirie, stellt ausdrücklich beide Fälle auf eine Stufe, widmet sogar dem empirischen Ursprung der allgemeinen Kausalvorstellung einen eigenen Abschnitt;⁴¹⁷) die *Enquiry*, ihrer leichteren Behandlungsweise gemäß, flieht die Gleichstellung der beiden Erkenntnisse nur gelegentlich ein, ohne auf sie Nachdruck zu legen. Da die kausale Gesetzlichkeit in keiner Weise a priori eingesehen werden kann, so entspringt unser Wissen um sie weder der „Intuition“ noch der „Demonstration“.

Die Begründung, die Hume für diese empirische Herkunft gibt, beruht auf dem Nachweis, daß keines der für ‚reine‘ Erkenntnisse bezeichnenden Kriterien an der Kausalitätsvorstellung anzu treffen ist. Alle von der Erfahrung unabhängigen Denknöwendigkeiten haben zunächst die Eigentümlichkeit, daß das Gegenteil ihres Inhalts unvorstellbar, ja undenkbar ist. Aber weder die Umkehrung des allgemeinen Satzes „was zu existieren anfängt, muß einen Grund seiner Existenz haben“, noch die Ersetzung besonderer Gesetze durch ihr Gegenteil, etwa „daß alle Bäume im Dezember und Januar blühen und im Mai und Juni kahl werden“, ist unverständlich und widersinnig; vielmehr sind diese Vorstellungen durchaus vollziehbar (*consistent, conceivable, possible*). Und weil alle Ereignisse oder Tatsachen Wirkungen von Ursachen sind, so müßte, wäre die Kausalität a priori, auch der Eintritt einer einzelnen Tatsache zu bestimmter Zeit an bestimmtem Orte unmittelbar oder mittelbar a priori zu erkennen, das Ausbleiben ihres Eintritts unvorstellbar und undenkbar sein. Hierzu bemerkt die *Enquiry*: „Das Gegenteil jeder Tatsache bleibt immer möglich, denn es kann niemals einen Widerspruch (*contradiction*) in sich schließen und wird vom Geist mit derselben Leichtigkeit und Deutlichkeit vorgestellt (*conceived*), als wenn es noch so sehr mit der Wirklichkeit übereinstimmte. Daß die Sonne morgen nicht aufgehen wird, ist ein nicht minder verständlicher Satz und nicht widerspruchsvoller, als die Behauptung, daß sie aufgehen wird.“⁴¹⁸)

Erkenntnisse a priori können ferner, wenn auch nicht zeitlich vor aller Erfahrung, so doch ohne Benutzung bestimmter Erfahrungen (nämlich solcher, die ihren besonderen Inhalt ausmachen) eingesehen werden. Beim Kausalgesetz und seinen Anwendungen ist dies nicht möglich. Es wäre Adam unmöglich gewesen, aus der Natur des Feuers zu schließen, das es ihn verbrennen, aus der Natur des Wassers, das es ihn ersticken könne; und ebensowenig hätte

er aus der Beschaffenheit irgend einer Wahrnehmung auf die Existenz einer sie bewirkenden Ursache überhaupt geschlossen; sondern wie es der bestimmten Erfahrungen über die Verbindung von Feuer und Brennen, Wasser und Ersticken bedarf, um auf die Idee dieser Kausalverhältnisse zu gelangen, genau so bedarf es der Erfahrung unendlich vieler derartiger Verbindungen, um sich von der allgemeinen Herrschaft der Kausalität, von der „Gleichförmigkeit des Naturlaufs“ zu überzeugen. Logisch ist die Wirkung ja nicht in der Ursache enthalten, sondern stets von ihr verschieden, daher auch durch keine logische Zergliederung nach dem Satz des Widerspruchs herauszuziehen. Die Vorstellungen der Billardkugel, des Schnees, des Feuers, des Brotes enthalten nicht die Vorstellungen der Schwere, Kälte, Hitze, Ernährung in sich. Für verwickeltere Kausalbeziehungen leuchtet das ohne weiteres ein, für die einfachen und alltäglichen aber täuscht uns die Gewohnheit vor, wir könnten auch ohne Benutzung der Erfahrung die Wirkung aus der Ursache vorhersagen. So wenig wie die Logik ist die Mathematik befähigt, die fraglichen Erkenntnisse auf ein Gebiet des a priori hinüberzuführen. Denn die auf das Naturgeschehen angewandte Mathematik setzt das Wissen um die Naturgesetze (z. B. der Bewegung) voraus, kann dieses Wissen also nicht erzeugen, sondern nur zur näheren Bestimmung und genaueren Feststellung uns anderweitig bekannt gewordener Kausalverhältnisse dienen.¹¹⁹⁾

Aber erst das letzte Anzeichen alles a priori, die Apodiktizität universeller Sätze, betrifft die positive Gültigkeit einer Erkenntnis, und sein Fehlen oder Vorhandensein ist für den Skeptiker von besonderer Wichtigkeit. Denn hier handelt es sich um den Umfang und den Gewißheitsgrad der betreffenden Urteile selbst (nicht um deren Entstehung oder die Vorstellbarkeit ihres Gegenteils). Für Hume unterliegt es keinem Zweifel, daß die apodiktisch-universelle Geltung unsrer Urteile über allgemeine oder besondere Kausalität nicht aufrechtzuerhalten ist. Bei einem arithmetischen, einem logischen Satze war das anders. Dort wurde mit der höchsten Gewißheit über Eigenschaften ausgesagt, die den Vorstellungen als solchen (vermöge ihrer sachlichen Beschaffenheit und nicht ihres Auftretens hic et nunc) zukamen; kein Wunder, daß sich ohne Verlust des Gewißheitsgrades die betreffende Erkenntnis auch in die Form bringen läßt: daß sie ihr unter allen Umständen, in allen Fällen, oder was dasselbe sagt, universell zukommen

müssen. Auf dem objektiven Gebiete der Kausalität hingegen, wo es sich nicht um die Einsicht in denknotwendige Beziehungen an willkürlichen Vorstellungen, sondern um willkürlich wegdenkbare und nur tatsächlich beobachtete Beziehungen in der Erfahrung handelt, liegt die Sache anders. Da können wir apodiktisch nur aussagen, was uns die Erfahrung zeigt. Das aber ist eine häufige, niemals eine vollkommene Bestätigung bestimmter Zusammenhänge; denn keine Erfahrung reicht weiter als bis zur Gegenwart. Bisher waren Feuer und Hitze, Schnee und Kälte miteinander verbunden; bisher ist niemals ein Ereignis A aufgetreten ohne regelmäßige Verbindung mit einem Ereignis B — so lehrt die Erfahrung, und nur so darf mit Gewißheit unsre Aussage über Kausalität formuliert werden. Jedes Urteil, das die Herrschaft allgemeiner oder besonderer Kausalität für den Bruchteil einer Sekunde über den gegenwärtigen Augenblick hinaus behauptet, überschreitet die Grenze unmittelbarer (sinnlich gegenwärtiger und gedächtnismäßiger) Erfahrung, und hat an der absoluten Gewißheit unmittelbarer Erfahrungsaussagen natürlich dann keinen Anteil mehr.

Genau so machtlos zur Erweiterung dieser engen Grenzen ist das Denken in unserm Falle. Von einer unmittelbaren Denknötwendigkeit (*intuition*) ist keine Rede; ein Mittelglied (*medium*), eine *interposing idea*, die zu der Schlußfolgerung berechtigte, die Zukunft werde der Vergangenheit gleichen, ist auch nicht aufzufinden. Mit einer Art dramatischer Spannung entwickelt die *Enquiry* das völlige Versagen der beiden Erkenntnisquellen, Erfahrung und Denken, in unserm Problem.

4. Und dennoch vervollständigt ein jeder das „oft“ zum „immer“, die Mannigfaltigkeit zur Ausnahmslosigkeit, die Multiplizität zur Universalität, die Regel zum Gesetz. Mit welchem Recht? Wie kommt dieser sonderbare Sprung zustande? „Dieser Vorgang im Geist oder im Denken ist es, von dem ich gern die Grundlage kennen möchte.“¹²⁰) In der Beantwortung jener Fragen liegt der Schwerpunkt der Humeschen Ausführungen. Ist es weder die Erfahrung noch das Denken, weder die Sinnlichkeit noch die Vernunft, welche den verhängnisvollen Schritt uns nahe legen, so muß man sich nach geheimen Quellen umsehen, aus denen die fraglichen Vorstellungen abfließen. Da erweist sich wiederum die Einbildungskraft als rettender Engel. Der nämliche „Naturinstinkt“, der schon das Problem von der Realität der Außenwelt im realistischen

Sinne entschied und gegen die Vernunft an seinem Glauben festhielt, der in ähnlicher Weise die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit konstruierte, er ist auch der eigentliche Schöpfer der Kausal-erkenntnis. Aber während auf mathematischem Gebiete die durch ihn geschaffene Überzeugung durch das Denken und die Erfahrung hart bedrängt, ja verdrängt wurde, während der Glaube an eine vom Ich unabhängige Außenwelt sich zwar behauptete, aber mit einer dem metaphysischen Charakter dieser Behauptung gemäßen Zaghaftheit, stehen in der Annahme von der Gesetzlichkeit des Natur- laufs Einbildungskraft und Naturinstinkt als eine Art von denkender Erfahrung oder erfahrendem Denken nicht wider, sondern nur über Erfahrung und Vernunft, und verschaffen, da es sich zwar nicht um Erfahrenes, aber doch um Erfahrbares handelt, einen entsprechend stärkeren Überzeugungsgrad. Auch hat Hume nur in diesem Fall die Rolle der Einbildungskraft als Erkenntnisorgan näher gezeichnet, deren Tätigkeit in den andern Fällen wohl behauptet, aber nicht eingehender beschrieben wurde.

Und zwar sind es die Prinzipien der Assoziation und Gewohnheit (*association, custom, habit*), auf denen unser Wissen um kausale und damit um naturgesetzliche Zusammenhänge beruht. Habe ich die Ereignisse X und Y in ausnahmslosem Zusammenhang bisher beobachtet, so taucht in meiner Einbildungskraft beim Eintritt von X auch die Vorstellung von Y auf, und zwar mit jenem merkwürdigen Wirklichkeitsbewußtsein, das Hume als „*belief*“ zu bezeichnen pflegt.¹²¹) Es wird ein Gefühl oder eine Empfindung, auch ein natürlicher Instinkt, eine mechanische Tendenz genannt (*feeling, sentiment, natural instinct, mechanical tendency*), und ist, wie alle ursprünglichen Gefühle und Empfindungen, unbeschreibbar, weil unzerlegbar; es kann nur aufgezeigt und als ein letztes Element des Bewußtseins (Urfaktum würde Kant gesagt haben) hingenommen werden. Gelegentlich wird der Glaube an die Objektivität einer nicht unmittelbar gegenwärtigen Tatsache (besonders unglücklich) als graduelle Verstärkung des Phantasiebildes der betreffenden Tatsache, als eine „lebhaftere, lebendigere, stärkere, auch eine beständigere, ausharrendere, festere“ Vorstellung von der betreffenden Tatsache genannt (*vivid, lively, forcible, steady, solid, firm* sind die beliebtesten Ausdrücke hierfür). Und Hume kann sich in der Umschreibung dieser besonderen Bewußtseinsweise durch immer neue Worte gar nicht genug tun — trotz seiner

Mahnung: „Vorausgesetzt, daß wir in der Sache übereinstimmen, ist es unnötig, um die Termini zu streiten.“¹²³⁾

Ausdrücklich abgewiesen wird die Charakterisierung des Glaubens als eines Akts unsres Willens, über das rein vernunftgemäß zu Beweisende und das unmittelbar Gegenwärtige oder Erinnernte hinauszugehen, die Deutung dieses Glaubens als eines Postulats also verworfen. Vollkommen klar hat Hume die uns heute so geläufige Auffassung vorausgesehen. „Die Eigentümlichkeit des Glaubens, so könnte man sagen, besteht nicht darin, die Art des Vollzugs einer Vorstellung zu modifizieren, die Vorstellung unmittelbar gegenwärtig und aufdringlicher zu machen. Der Glaube ist vielmehr ein Etwas, das zum Vorstellungsakt hinzutritt, in der Weise wie der Wille oder das Begehren zur Vorstellung eines Guts oder eines Objekts der Lust hinzutritt.“¹²⁴⁾ Und dann folgt die prompte Absage an diese Deutung.

Bei den übrigen, reinen Assoziationen, die auf veränderlichen Verbindungen von Wahrnehmungen beruhen, fehlt dieses Wirklichkeitsbewußtsein, in dem allein unsre Überzeugung wurzelt, daß der losgelassene Stein auch diesmal zur Erde fallen, die angestoßene Billardkugel sich auch diesmal fortbewegen wird. Von einer Darstellung der feinsinnigen, aber doch etwas gequälten Ausführungen darüber, wie gerade bei den regelmäßig beobachteten Verbindungen (im Gegensatz zu denen der Ähnlichkeit, örtlicher und zeitlicher Berührung, deren Inhalt variabel ist, usw.) von Vorgängen die subjektive Assoziation zugleich zu einer objektiven wird; d. h. wie und warum nur hier beim Eintritt irgend einer Wahrnehmung die stets mit ihr verbunden gewesene Wahrnehmung nicht als subjektive Vorstellung, sondern mit dem Glauben an ein objektives Eintreten reproduziert wird, sehen wir ab. Denn sie führen tiefer in die psychologischen *quaestiones facti* hinein, als es zur Entscheidung der skeptischen, also erkenntnistheoretischen *quaestiones juris* vonnöten ist.¹²⁴⁾

5. Dagegen darf nicht unerwähnt bleiben, daß der passive, naturalistische Mechanismus, dem Hume die Erkenntnis kausaler Zusammenhänge ausliefert, an mehreren Stellen seiner Werke stark und bewußt durchbrochen wird. Auch Hume war es nicht entgangen, daß ein bloßes Aufnehmen und gewohnheitsmäßiges Reproduzieren erfahrener Zusammenhänge keine lautere Quelle abgibt für die Aufstellung von Gesetzen, und damit für die Voraussage

in die Zukunft, für die Beurteilung der nicht erlebten Vergangenheit. Ich mag unendlich oft und ausnahmslos passiv erfahren haben, daß losgelassene Körper zur Erde fallen, und doch in dem Glauben, auch der mit Gas gefüllte Ballon werde sich niedersinken, bitter getäuscht werden. Und ich brauche andererseits niemals erfahren zu haben, daß derartige Ballons in die Höhe steigen, und darf dennoch aus analogen Beobachtungen rechtmäßig darauf schließen. Kurz: nur eine Beobachtung von Zusammenhängen, die unter allen oder unter bestimmten (angebbaren) Umständen unverändert bleiben, d. h. eine Beobachtung, die sich nur durch willkürliche Abänderung dieser Umstände herstellen läßt, also nur eine aktive Beobachtung verschafft uns zuverlässige Erkenntnis von objektiven Gesetzen. Auf diese Weise erhalten wir „allgemeine Regeln, nach denen wir unser Urteil über Ursachen und Wirkungen richten müssen. Diese Regeln sind gegründet auf die Natur unsres Verstandes und auf unsre Erfahrungen über die Art, wie derselbe in unsern Urteilen über Gegenstände sich betätigt. Sie lehren uns zunächst die zufälligen Umstände von den wirkenden Ursachen unterscheiden; wenn wir finden, daß eine Wirkung ohne Hinzutritt eines bestimmten Umstandes hervorgebracht werden kann, so schließen wir, daß dieser Umstand keinen Teil der wirkenden Ursache ausmache, wie häufig er auch mit ihr verbunden sein mag. Da ihm nun aber diese häufige Verbindung trotz des entgegenstehenden, auf der allgemeinen Regel beruhenden Schlusses immerhin einen gewissen Einfluß auf die Einbildungskraft verschaffen muß, so entsteht vermöge des Gegensatzes dieser beiden Prinzipien ein Widerstreit in unsern Gedanken, und veranlaßt uns die eine Ableitung dem Urteilsvermögen (*judgement*), die andere unserer Einbildungskraft zuzuschreiben.“¹²⁵) Und in diesem Konflikt lassen sich „die meisten“ von dem zweiten Prinzip, und nur „kluge Leute“ von dem Urteilsvermögen in ihrer Überzeugung bestimmen. Noch deutlicher redet Hume im gleichen Werke von einem Abmessen und Gegeneinanderabwägen widerstreitender Erfahrungen in der Kausalerkenntnis und fährt dann wörtlich fort: „Damit ist schon gesagt, daß die Schlüsse dieser Art nicht direkt auf der Gewohnheit beruhen, sondern nur in mittelbarer Weise.“¹²⁶) Im gleichen Sinne wird der Schluß von der Ursache auf die Wirkung als ein aktives Prinzip in Gegensatz zu der unmittelbaren, passiven Erfahrung der sinnlichen Augenblickserlebnisse gesetzt, „wo eine Be-

tätigung des Denkvermögens (*exercise of the thought*), oder überhaupt eine Tätigkeit im eigentlichen Sinne (*action properly speaking*) nicht stattfindet, und der Vorgang lediglich in der passiven Aufnahme der Eindrücke durch die Organe der Sinnesempfindung besteht“.¹²⁷) Aber wie so oft finden sich auch auf diesem Punkte die fortgeschrittensten Anschauungen nicht alle im Text, sondern zum Teil in den Anmerkungen niedergelegt, die als Antworten auf stille innere Selbsteinwände des Autors gemeint gerade die heikelsten Punkte der Lehre nicht unwesentlich verändern und verbessern. So klärt uns eine längere Anmerkung der *Enquiry* mit nicht mißzuverstehender Deutlichkeit auf über die Rolle, welche die spontane Denktätigkeit (in unsrer Sprache) im Gegensatz zu den passiven Prinzipien der Gewohnheit und Assoziation bei der Beurteilung gesetzmäßiger Zusammenhänge spielt. Das Thema des Abschnitts, in dem sie sich findet, „über die Vernunft der Tiere“¹²⁸) forderte in besonderem Maße die Betonung des Unterschiedes heraus, der zwischen der tierischen Rezeptivität und der menschlichen Spontaneität, zwischen Instinkt und Denken zutage tritt. Dennoch wird im Text selbst für Mensch und Tier das gleiche Prinzip der Gewohnheit zur Grundlage aller über die unmittelbare Erfahrung hinausschweifenden Überzeugungen gemacht, und das Vorherrschen des Instinkts in den geistigen Operationen des Menschen aus der Analogie mit den Tieren gefolgert. Erst die Anmerkung erhebt die Frage: wieso die Menschen die Tiere im Begründen so weit übertreffen, und weshalb ein Mensch hierin den andern so weit übertrifft? „Hat nicht dieselbe Gewohnheit denselben Einfluß auf alle?“ Das Durchdenken dieses Problems führte Hume zu der Einsicht, die den Text, den sie erläutern wollte, wesentlich erweiterte und vertiefte, wenn nicht zum Teil aufhob: daß die Auffindung der einzelnen Ursachen jedenfalls noch von ganz andern Faktoren abhängt als von zufälliger Gewohnheit und Assoziation, daß es dazu in hohem Grade „der Aufmerksamkeit, des Scharfsinns, der Beobachtungsgabe“ bedürfe, um die wirklich mit einer Erscheinung gesetzmäßig verbundene Ursache aus der Verwebung mit andern, fremden und äußerlichen Umständen herauszuarbeiten; ein einziger exakt beobachteter Erfahrungszusammenhang dient uns dann schon zur Grundlage für die Annahme eines Kausalverhältnisses, während eine Fülle inexakt beobachteter Zusammenhänge (wie das Zitat aus dem *Treatise* bewies)

zu keiner derartigen Annahme berechtigt. Allerdings erklärt Hume an anderer Stelle, daß jede Ermittlung einzelner Kausalgesetze, bei der die Rolle des Denkens allerdings nicht zu unterschätzen sei, doch die Kenntnis des allgemeinen Kausalprinzips zur Voraussetzung habe; und daß diese Kenntnis uns nur durch Gewohnheit bekannt werden könne. „Und so kommen wir doch auch hier wiederum auf unsre Hypothese zurück.“¹²⁹⁾ Genau damit in Übereinstimmung befindet sich eine andere Anmerkung der *Enquiry*, welche die Erfahrung letzten Endes (*ultimately*) als die Grundlage aller kausalen Schlüsse und Beweise erklärt, aber scharf zwischen der roheren und feineren Erfahrung scheidet. Diese wird gewonnen „nicht ohne eine gewisse Denktätigkeit (*process of thought*) und Überlegung (*reflection*) dessen, was man beobachtet hat.“¹³⁰⁾

6. So ist der Ursprung aller Erkenntnis objektiver Zusammenhänge die Erfahrung; ihr Zustandekommen beruht auf Assoziationen, die durch Gewohnheit vermöge der Einbildungskraft ausgelöst werden, und denen bei der Anwendung im einzelnen das aktive Denken zu Hilfe kommt; ihre eigentümliche Überzeugungsweise heißt Glaube. Aber noch sind die brennenden Fragen unerledigt: was ist der Gewißheitsgrad, und was die Natur des Gegenstandes dieser Einsichten?

Ihr Gewißheitsgrad übertrifft niemals jene niedere Zustimmungsstufe der *moral evidence*, die Hume objektiv als Wahrscheinlichkeit, *probability*, subjektiv als Zustimmung, Überzeugung, Sicherheit, *assent*, *conviction*, *assurance* u. a., bezeichnet hatte. Und zwar handelt es sich bei der erkenntnistheoretischen Analyse stets um die strenge, oder die philosophische Wahrscheinlichkeit. Sie nämlich allein ist ja eine (wie wir heute sagen würden) logische, subjektiv und objektiv allgemeingültige Kategorie, während die unphilosophische Wahrscheinlichkeit einen rein psychologischen, und daher individuell und inhaltlich variablen Zustand bedeutet. Zwar gibt es stetige Übergänge zwischen den beiden Wahrscheinlichkeitsarten, aber die philosophische Wahrscheinlichkeit ist allein maßgebend für den Erkenntniswert eines Urteils. Philosophische und unphilosophische Wahrscheinlichkeit verhalten sich genau so zueinander wie die Einbildungskraft als Erzeugerin willkürlicher, subjektiver Vorstellungen und die Einbildungskraft als Funktion an unabweisbaren objektiven Gebilden; natürlich, denn die beiden Wahrscheinlichkeitsarten sind ja nichts

andres als die Produkte jener beiden Vermögen, oder besser der verschiedenen Betätigungsweisen des einen Vermögen. Daher unterscheiden sie sich nur dem Grade, nicht der Art nach: „Überhaupt ist unsre Zustimmung zu den bloßen Wahrscheinlichkeitsschlüssen, sofern sie lediglich in der Lebhaftigkeit der Vorstellungen ihren Grund hat, gleicher Art mit dem Glauben an allerlei Einfälle und Vorurteile, die man mit der tadelnden Begründung, sie seien lediglich das Erzeugnis der Einbildungskraft, abzuweisen pflegt.“¹²¹⁾ Entsprechend wird der Unterschied und die Verwandtschaft zwischen dem Glauben an poetische Fiktionen, etwa beim Anhören eines Theaterstücks, und dem Glauben an wirkliche Ereignisse (sofern sie nicht im Augenblick erlebt werden) also bestimmt: „Beide Vorstellungen sind einander einigermaßen gleichartig; aber jene steht auf viel niedrigerer Stufe als diese, sowohl bezüglich ihrer Ursachen als auch in Hinsicht auf ihre Wirkungen.“¹²²⁾

Richten wir unser Augenmerk auf die „philosophische“ Wahrscheinlichkeit, so finden wir diese durchaus nicht stets von dem gleichen Evidenzgrad begleitet. Denn sie zerfällt je nach der Anzahl der einwandfrei beobachteten Fälle, über deren Gesetz sie aussagt, in bestimmte Stufen, die dem Mehr oder Minder dieser Anzahl direkt und genau proportional sind. Liegen Erfahrungen in solcher Fülle vor wie bei den bestbeglaubigten Naturgesetzen, so ist der Ausdruck Wahrscheinlichkeit eigentlich zu gering-schätzig, und man täte besser daran, die Wahrscheinlichkeit im weiteren und engeren Sinne mit verschiedenen Worten zu belegen. Daher spaltet Hume, wie erst jetzt ganz verständlich wird, die Wahrscheinlichkeitserkenntnis in *proofs* und *probabilities*. Dabei geht er in der Würdigung der Wahrscheinlichkeit höherer Ordnung so weit, ihren Evidenzgrad als „gänzlich frei von Zweifel und Ungewißheit“¹²³⁾ zu bezeichnen — Ausdrücke, die schon die Grenze der Folgerichtigkeit überschreiten. „Der erste Fall einer Verbindung von Gegenständen besitzt wenig oder gar keine überzeugende Kraft; der zweite schon etwas mehr, beim dritten wird dieselbe noch fühlbarer; in dieser Art erlangt unser Urteil langsam volle Sicherheit.“¹²⁴⁾ Die niederen Stufen der Gewißheit über Kausalgesetze beruhen entweder auf dem Fehlen oder auf dem (scheinbaren) Widerstreit von Erfahrungen. Habe ich nicht genügend Erfahrungen, etwa von der schädlichen Wirkung eines Schlafmittels, so bleibt die Evidenz über die Wirkung des Mittels

eine niedere; und das gleiche 'gilt, wo es in einigen Fällen als schädlich, in andern (scheinbar gleichen) als unschädlich beobachtet wurde. Hier nährt sich das Wahrscheinlichkeitsbewußtsein von dem Überschuss an Erfahrungen, die für die eine oder die andre Art der Wirkung sprechen. So gibt stets die Anzahl der Erfahrungen unmittelbar oder mittelbar den Ausschlag für die Entscheidung.

Aus diesem Grunde setzt Hume die mathematische Wahrscheinlichkeit nur als einen besonderen Fall der philosophischen an, ohne der Unterschiede zwischen beiden weiter zu gedenken.¹²⁵⁾

7. Noch fehlt die Bestimmung des Gegenstandes unsrer kausalen Erkenntnis, die Angabe dessen, was wir in den wahrscheinlichen Urteilen über objektive Zusammenhänge eigentlich zu erfassen vermögen. Die Lösung dieses Problems hat Hume auf die knappe Formel gebracht: erkennbar ist nur regelmäßige Verbindung (*regular conjunction*), nicht notwendige Verknüpfung (*necessary connexion*) von Erscheinungen¹²⁶⁾ (denn nur um „Perzeptionen“ handelt es sich ja nach dem Ergebnis des vorigen Abschnitts). Das bedeutet: wir vermögen auf keinem Gebiete der Wirklichkeit in einem Ereignis irgend ein Etwas zu entdecken, das dieses Ereignis mit einem andern notwendig verknüpfte. Ein solches Etwas bezeichnet man gewöhnlich als Kraft, Wirksamkeit, Agens, Macht, Energie, Notwendigkeit, Verknüpfung, hervorbringender Faktor (*power, efficacy, agency, force, energy, necessity, connexion, productive quality*), lauter Synonyma, von denen also auch nicht eins durch das andre erklärt werden darf. „Der häufige Gebrauch der Wörter: Macht, Kraft, Energie usw., auf die wir überall in der Alltagsprache wie in der Philosophie stoßen, ist kein Beweis, daß wir irgendwo mit dem verknüpfenden Prinzip zwischen Ursache und Wirkung bekannt, oder imstande sind, Rechenschaft über den letzten Grund der Erzeugung eines Dinges durch ein andres zu geben.“¹²⁷⁾ Geht man der Sache auf den Grund, so bemerkt man zunächst im Bereich der ä u ß e r e n, außer meines Leibes befindlichen, d. h. wahrgenommenen Natur nichts andres, als daß eine Erscheinung „tatsächlich und wirklich“ der andern folgt. Daß nach dem Stoß der einen Billardkugel die Bewegung der getroffenen zweiten Kugel eintritt, lehrt mich die Erfahrung; aber sie zeigt mir so wenig wie mein Denken eine Kraft, welche an den Stoß der ersten Kugel notwendig, „unfehlbar“ die Bewegung der zweiten bände.

Gibt man die Erkennbarkeit von Kräften in der äußeren Natur auch preis, so ist damit die energetische Auffassung vom Wesen der inneren, der seelischen Gesetzlichkeit, wo der Begriff der Kraft seine eigentliche Heimat hat, noch nicht gefallen. Aber auch diese Auffassung kann vor einer strengen Zergliederung nicht bestehen. Jedermann kennt den Einfluß seines Willens auf die Bewegung seiner Gliedmaßen sowie auf die Richtung seiner Gedanken. Ich will vom Stuhl aufstehn und erhebe mich; ich will an ein schmerzliches Ereignis nicht denken und unterlasse es. Aber liegt in dieser unangreifbaren Beobachtung irgend etwas von notwendiger Verbindung zwischen Willensakt und Leibesbewegung, Willensakt und Gedankenrichtung? Irgend eine Erkenntnis der „Kraft“, die im Willen als Ursache enthalten ist, und welche Wirkungen aus sich hervortreibt? Augenscheinlich nicht; denn a priori weiß ich von dem Gehorsam, den mein Leib oder meine Gedanken meinem Willen bezeugen, nicht das geringste, und die Erfahrung zeigt mir immer nur die regelmäßige Abfolge zwischen Wille und Ausführung, d. h. zwischen Tätigkeitsgefühl und Gliederbewegung, Tätigkeitsgefühl und Gedankenrichtung — aber nichts darüber hinaus. Kennten wir wirklich die Kraft, welche dem Willen inwohnt, so müßten wir auch wissen, warum diese Kraft einigen Organen und Gefühlen (z. B. dem Herz und der Leber, oder den stärkeren Leidenschaften) gegenüber versagt, und an andern (wie Finger und Zunge, oder schwachen Affekten) sich betätigt. Aber der Grund dieser Verschiedenheit ist für uns ein vollkommenes Geheimnis. Und weiter: wäre wirklich im Willensimpuls selbst die Kraft enthalten, die Glieder zu bewegen, wie erklärt sich dann die anatomische Tatsache, daß der Willensimpuls gar nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar Ursache der gewollten Gliederbewegung ist? Unser Wille bewirkt ja eigentlich gar nicht die gewollte Armbewegung, sondern die ungewollten Molekularprozesse im Zentralnervensystem, die wieder andre Vorgänge auslösen, bis schließlich die gewollte Armbewegung als Endglied einer langen physiologischen Kausalkette auftritt! Wäre nun die Kraft bekannt, so wäre auch die Wirkung bekannt (was sie nicht ist), und umgekehrt, da uns die Wirkung unbekannt ist, so kann auch die Kraft nicht bekannt sein, mit der sie unzertrennlich verwachsen sein müßte.

Endlich möchte man meinen, die Anstrengung (*strong endeavour*), der *nîsus*, den wir innerlich erleben, wo wir den Wider-

stand äußerer Körper zu brechen suchen, liefere ein unmittelbares Bewußtsein der wirkenden Kraft. Aber einmal wird keineswegs bei allen Kausalverhältnissen eine derartige persönliche Anstrengung erfahren, sondern nur bei der beschränkten Zahl der angegebenen Fälle, und die übliche Hineinverlegung dieses Kraftgefühls in alle ursächlichen Zusammenhänge, etwa auch in die Bewegungsvorgänge der anorganischen Natur, bedeutet eine höchst gewagte Analogie; dann aber ist dieses Anstrengungsgefühl zwar als solches vorhanden, offenbart aber nicht die geringsten Bestandteile einer notwendigen Verknüpfung mit der Wirkung (etwa dem Heben eines Gewichtes). Und gerade, aber auch nur insofern diesem Zwecke das Wort Kraft dienen soll, insofern damit der Vorgang hinter den Kulissen der Kausalität bezeichnet zu werden pflegt, leugnet Hume die Erkennbarkeit der Kraft. Entspricht also der *animal nisus* auch „dem gewöhnlichen und ungenauen Begriff der Kraft“, so reicht er doch für einen „scharfen und genauen Kraftbegriff“ nicht aus.

Ebensowenig vermag der physikalische Kraftbegriff uns an den Kausalverhältnissen sachlich ein neues Erkenntnisobjekt zu enthüllen; denn er bezeichnet ja nur den „unbekannten Umstand“ an der Ursache, durch den das den Physiker allein interessierende quantitative Moment an der Wirkung, also deren Bewegungsgröße bestimmt wird.

So sind denn alle Versuche, über den regelmäßigen Zusammenhang zweier Erscheinungen hinaus noch das „innere Band“ zwischen ihnen zu ermitteln, kläglich gescheitert. Eine fruchtbare Klärung ergibt sich erst, wenn wir an das Zustandekommen der Kausalitätsvorstellung durch Assoziation, Gewohnheit und Einbildungskraft zurückdenken. Dieser Weg ist der einzige, der noch offen ist, um dem aus Erfahrung und Denken verbannten Kraftbegriff ein Daseinsrecht zu verschaffen. Da zeigt sich dann, daß die Vorstellung der Kraft weder aus der unmittelbaren Erfahrung noch dem notwendig zu Denkenden zu entnehmen ist, sondern einzig auf dem Gefühl beruht, welches die wiederholten Erfahrungen regelmäßiger Zusammenhänge begleitet. Es ist der Drang und Hang (*determination, propensity*), beim Eintritt einer Wahrnehmung die zweite, stets in ihrem Gefolge aufgetretene Wahrnehmung denkend zu reproduzieren, der innere Zug, den die Vorstellung der Ursache zur Vorstellung der Wirkung hat. Habe ich etwa periodische

Luftschwingungen und Töne im regelmäßigen Zusammenhang beobachtet, so erwarte ich nicht nur, daß, wo periodische Luftschwingungen sind, auch Töne sein werden, sondern die Vorstellung der Luftschwingungen treibt fühlbar zur Vorstellung der Töne hinüber. „Diese Verknüpfung, welche wir in der Seele fühlen, dieser gewohnte Übergang der Einbildung von einem Gegenstand zu dessen üblichem Begleiter, ist also die Empfindung oder der Eindruck, aus dem die Vorstellung der Kraft oder notwendigen Verknüpfung gebildet ist.“¹³⁸⁾ Nun begreifen wir auch, warum an den erscheinenden Gegenständen selbst (denn von Dingen „an sich“ ist hier nicht die Rede), an den Ursachen und Wirkungen als solchen, die „Kraft“ nicht als etwas „Neues“ neben dem regelmäßigen Nacheinandervorkommen der betreffenden Ereignisse entdeckt, und doch die Vorstellung von Kraft nicht vermieden werden kann! Denn sie ist etwas, „das im Geist besteht, nicht in den Gegenständen“;¹³⁹⁾ oder deutlicher — da die empirischen Gegenstände ja auch im Geiste sind — sie ist nichts an den objektiven Wahrnehmungsverkettungen, sondern nur etwas an der subjektiven Reproduktion dieser Verkettungen. Einzig die Neigung des Menschen, sein subjektives Fühlen in die objektiven Gegenstände oder Erscheinungen hineinzuverlegen, ist es, welche fälschlich eine innere Tendenz im Vorstellungsverlauf zur Kraftäußerung des Vorgestellten erhebt. „Die Notwendigkeit des Geschehens in der Körper- oder Geisteswelt ist eigentlich keine Bestimmung in dem wirkenden Element, sondern in irgend einem denkenden oder vernünftigen Wesen, das etwa die Handlung betrachtet; und sie besteht hauptsächlich in der gedanklichen Nötigung dieses Wesens (*in the determination of his thoughts*), den Eintritt jener Handlung aus vorhergehenden Tatsachen abzuleiten.“¹⁴⁰⁾ „Wer die Notwendigkeit nicht in diesem Lichte betrachtet, muß darauf verzichten, von ihr eine, sei es auch noch so annäherungsweise Vorstellung zu gewinnen; er darf in keiner Weise äußeren oder inneren Gegenständen, dem Geiste oder dem Körper, den Ursachen oder den Wirkungen Notwendigkeit zuschreiben.“¹⁴¹⁾

Die *constant conjunction*, durch den inneren Drang der Assoziation zur *necessary connexion* erhoben, ist das wichtigste Kriterium kausaler Zusammenhänge¹⁴²⁾ und damit aller objektiven Gesetzlichkeit überhaupt. Aber in seiner Begleitung findet sich stets noch ein andres Merkzeichen: die zeitlich-räumliche Be-

rührung der gesetzlich verbundenen Erscheinungen. In dieser Doppelbestimmung paßt es allerdings nur auf die Naturgesetzlichkeit in der Körperwelt; unräumliche Ursachen und Wirkungen sind nur durch zeitliche Kontinuität verbunden. Und zwar ist die Ursache niemals gleichzeitig mit der Wirkung, sondern geht ihr unmittelbar voraus.¹⁴³) Das alles zeigt uns die Erfahrung als die allgemeinsten Eigenschaften der Kausalität, d. h. überall dort, wo bisher regelmäßige Verbindung zwischen Ereignissen statt hatte.

8. In den vorangehenden Bestimmungen ist der Grundstock der Humeschen Ausführungen über die Erkenntnis objektiver Zusammenhänge enthalten. Nicht ganz unwesentlich und auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht sehr originell ist die Ausdehnung, welche dieser Skeptiker für die Gültigkeit solcher Urteile beansprucht. Das Eigenartige liegt hier in dem Gegensatz, in welchen Intensität und Extensität der Kausalerkenntnis zueinander treten. Genau so rücksichtslos nämlich wie die Gewißheit auf Wahrscheinlichkeit, die angebliche Denknötwendigkeit auf Gewöhnung, die objektive „Kraft“ auf ein subjektives Tendenzgefühl herabgestimmt wurde, wird die unbedingte Ausdehnung dieser Wahrscheinlichkeit, dieses „Glaubens“ und niederen Wissens auf das gesamte Reich der erfahrbaren Wirklichkeit gefordert. Obwohl nicht einmal die allgemeine Gesetzlichkeit des Naturlaufs denknötwendig und mit höchster Gewißheit behauptet werden darf, soll doch eine Durchbrechung der Naturgesetze, weder im allgemeinen noch im einzelnen, jemals angenommen werden dürfen, und sowohl die Willensfreiheit wie das Wunder werden in jeglicher Gestalt, aus erkenntnistheoretischen Motiven, mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen.

Ausdrücklich erklärt Hume, daß er seine Betrachtungen über die Erkenntnis ursächlicher Zusammenhänge sowohl auf die Kausalität im Bereich der *reflexions* (oder *inward sensations*) wie der *outward sensations* bezogen wissen wolle.¹⁴⁴) Und der berühmte Abschnitt der Enquiry „Über Freiheit und Notwendigkeit“ rechtfertigt diesen Ausspruch. Die Frage nach der Freiheit oder Unfreiheit des menschlichen Willens ist zunächst kein metaphysisches, sondern ein empirisch-psychologisches Problem, und also auch von den nämlichen Prinzipien aus wie die Frage nach andern Gesetzen in Natur und Geisteswelt zu entscheiden. Und daher ist die Entscheidung leicht: an den menschlichen Willensentschlüssen ist genau

so viel und so wenig „Notwendigkeit“, genau so viel und so wenig Verursachung zu erkennen wie an den Vorgängen der äußeren Natur. Die beständige Verbindung bestimmter Erscheinungen zeigt uns die Erfahrung hier wie dort; daher herrscht auch im Reich des menschlichen Willens nicht weniger ausnahmslos Notwendigkeit und Verursachung, und sie sind innerhalb der vorher festgelegten Grenzen nicht weniger sicher zu erkennen als in der übrigen Welt. „So zeigt sich, daß die Verbindung zwischen Beweggründen und Willenshandlungen ebenso regelmäßig und gleichförmig verläuft wie die zwischen Ursache und Wirkung auf allen Gebieten der Natur.“¹⁴³ Das ganze Arsenal von Beispielen wollen wir nicht vorführen, aus denen Hume teils die beständige Abhängigkeit der Willensregungen von Motiv, Charakter und Umständen, teils die Annahme dieser Abhängigkeit in den Anschauungen der Alltagsmenschen, teils die psychologische Entstehung des Freiheitswahns nachzuweisen sucht, und aus dem alle seine Nachfolger, Gegner wie Freunde, geschöpft haben und noch schöpfen. Denn auf seine Auffassung von der Beschaffenheit, nicht des Erkannten, sondern des Erkennens haben wir zu achten. Da genügt es zu betonen, daß er die Gleichwertigkeit der inneren mit der äußeren Kausalität in erkenntnistheoretischer Beziehung dargetan hat.

Etwas ähnliches gilt von dem Nachweis, daß alle angeblichen Wundergeschichten uns nicht zu der Annahme einer Durchbrechung der Naturkausalität bestimmen dürfen. Der Kern von Humes Ausführungen ist hier überall der, daß wir den Wundergläubigen vor die entscheidende Frage stellen müssen: hat die Erweckung eines Toten, die Heilung eines Blinden durch den Speichel, oder hat die Unglaubwürdigkeit, bewußte oder unbewußte Unwahrhaftigkeit der Zeugen, mehr Erfahrungen für sich? Ist letzteres der Fall, so ist die Annahme, daß sich kein Wunder zuge tragen habe, um genau so viel mal wahrscheinlicher wie die Unglaubhaftigkeit von Zeugen öfter erfahren wurde als die (nie erfahrene, sondern nur behauptete) Durchbrechung der Naturgesetze. Ist das Entweder — Oder einmal so unausweichbar hingestellt, dann kann die Entscheidung erkenntniskritisch nicht mehr zweifelhaft sein.

9. Der biologischen und szientifischen Notwendigkeit. Gesetzeszusammenhänge in der Wirklichkeit anzunehmen, war sich Hume vollkommen bewußt; aber ebenso fand er auch, daß Gegen-

stand, Gewißheitsgrad, Ausdehnung, wie er sie, unbekümmert um die Bedürfnisse des Lebens und der Wissenschaft, der kausalen Erkenntnis zugewiesen hatte, diesen Bedürfnissen völlig genügen.¹⁴⁶⁾ Ja sogar eine biologisch-teleologische Rechtfertigung für die Beschränkung in der Gewißheit und den Gegenständen der kausalen Erkenntnis ist Humes Feder entfloßen. Eine für die Erhaltung des Lebens so wichtige Angelegenheit, wie die Überzeugung vom Walten kausaler Gesetzmäßigkeit, ohne die wir weder ein Mittel dem Zweck anpassen, noch sonst einen Schritt über den Horizont der augenblicklichen Wahrnehmungen zu tun vermöchten, durfte nicht der so leicht irrenden Vernunft, sie mußte einem uns schon in der Wiege mitgegebenen Naturinstinkt anvertraut werden. Hier bricht der Naturalismus Humes wieder hindurch, der, bei aller Aufklärung, Rousseaus Ideen auf das ihm eigene Gebiet verpflanzt, und in mancher Hinsicht auf Montaigne und Charron sowie auf die alten Pyrrhoniker zurückweist.

10. Endlich sei noch hervorgehoben, daß genau wie bei der Analyse der mathematischen Erkenntnis, beim Streit um die Realität der Außenwelt, so auch hier metaphysische Reste zwar nicht geleugnet, aber als unerkennbar abgestoßen werden; Reste, die wir erst im folgenden Abschnitt aufsammeln und behandeln dürfen. Hume leugnete nämlich nicht, er glaubte vielmehr, daß es „letzte Prinzipien und Kräfte“ gäbe, welche die eigentliche Ursache im strengen Sinne für die objektive Verknüpfung zweier Erscheinungen enthielten; aber diese zu erforschen, übersteige die menschliche Fassungskraft. Denken a priori versagt hier, und Erfahrung „läßt uns in die innere Struktur oder die wirkenden Prinzipien der Gegenstände überhaupt keine Einsicht gewinnen“.¹⁴⁷⁾

Ehe wir aber die Grenzen der erfahrbaren Wirklichkeit überschreiten und die These, daß auch für Hume die erfahrbare Wirklichkeit nicht die einzige Wirklichkeit bedeutet, begründen, muß noch ein kurzes, ethisch-erkenntnistheoretisches Intermezzo an uns vorüberziehen.

c) Die Erkenntnis der Werte.

1. Eine ganz eigentümliche Mittelstellung zwischen subjektiver und objektiver Erkenntnis nimmt in Humes Untersuchungen die Beurteilung der Werte, der ästhetischen und ethischen, ein. Beide Gebiete behandelt er so ziemlich auf gleicher Stufe;¹⁴⁸⁾ eine

eingehendere Beleuchtung aber hat er nur den moralischen Problemen angedeihen lassen. Und auch bei diesen tritt das erkenntnistheoretische Moment, tritt die Frage: in welcher Art, welcher Gradhöhe, von welchen Gegenständen gibt es Wissen um die Sittlichkeit? hinter die Erforschung des Wesens und der Eigenschaften der Moral fast vollständig zurück. Dennoch liefern einige Ausführungen in den Hauptwerken,¹⁴⁹⁾ sowie die Essais: *The Sceptic, The Platonist, The Stoic, Of Standard of taste* Andeutungen in der uns interessierenden Richtung, die nicht übergangen werden dürfen.

Aber nicht nur hat Hume sein Augenmerk vornehmlich auf die Bestimmung der Werte selbst gerichtet, sondern auch an den entscheidenden Stellen, die für unsern Zweck in Betracht kommen, das sittliche Sein mit der Erkenntnis des sittlichen Seins gradezu vermengt und verwechselt.¹⁵⁰⁾ Der tiefste Grund dafür liegt in dem Umstand, daß das Kriterium der Sittlichkeit nicht in eine Beschaffenheit des Willens, sondern in eine „moralische Unterscheidung“ und „Beurteilung“, die auch moralischer Sinn genannt wird, also in eine Art Erkenntnisakt verlegt wird.

2. Die in skeptischer Hinsicht allein wichtige Frage nach der Gültigkeit ethischer Urteile, d. h. Aussagen über die Sittlichkeit, beantwortet Hume dahin: daß die Erkenntnis der Werte zwischen dem rationalen a priori und dem empirischen a posteriori etwa die Mitte halte.

Am ausführlichsten wird auf ethischem Gebiete die reine Vernunftkenntnis zurückgewiesen. Gut und böse, sittlich und unsittlich können nicht durch bloße Betrachtung der Vorstellungen, welche die moralischen Verhaltensweisen zum Inhalt haben, „ihrer Gegenüberstellung und Vergleichen“ erkannt werden, wie das bei den logischen und mathematischen Beziehungen der Fall gewesen war. Wären die sittlichen Werte, die hier als Vertreter aller Werte einmal gelten mögen, auf dem Wege „abstrakten Denkens“ (= Denkens a priori) zu entdecken, so müßten sie in einer Beziehung bestehen, die notwendig mit dem willkürlich vorgestellten, betreffenden Verhalten mitgedacht würde. Das ist nun aber nicht der Fall. So gilt der Elternmord und die Blutschande allgemein als verwerflich. Aber in den Vorstellungen der Verhältnisse, welche Kindesmord und Blutschande ausmachen, wird ihre Unsittlichkeit nicht notwendig mitgedacht; wie die Vorstellungen einer Ulme, die ihren Sprößling durch Überschattung vernichtet, oder einer Tier-

mutter, die von ihrem Kinde begattet wird, beweisen. Ihr Inhalt erregt keine Mißbilligung.

Aber so wenig wie das Wissen um Werte jemals höchste Gewißheit erreicht, weil es kein Gegenstand der *intuition* oder *demonstration* werden kann, so wenig darf es einfach der Tatsacherkenntnis zugeteilt werden. „Ich denke an den absichtlichen Mord. Betrachtet denselben von allen Seiten und seht zu, ob ihr das tatsächlich oder realiter Existierende finden könnt, was ihr *Laster* nennt. Wie ihr das Ding auch ansehen mögt, ihr findet nur gewisse Affekte, Willensentschließungen und Gedanken, außerdem enthält der Fall nichts Tatsächliches.“¹⁶²) Der Unwert dieser Handlungsweise wird erst durch ein eigentümliches Gefühlserlebnis, ein besondres Unlust- (bei der Tugend Lust-) Gefühl, d. h. durch die Einwirkung auf das *moral sentiment* entdeckt. „Auch dies ist eine Tatsache, aber dieselbe ist Gegenstand des Gefühls, nicht der Vernunft.“¹⁶³) „Wir schließen nicht daraus, daß uns ein Charakter erfreut, daß er tugendhaft sei; sondern indem wir fühlen, daß er uns in einer bestimmten Weise erfreut, fühlen wir eben damit, daß er tugendhaft ist.“¹⁶⁴) So bestimmt ein eigenes moralisches Beurteilungsvermögen (*sentiment of approbation or blame, affection or disgust, esteem or contempt*), nicht durch die bloße subjektive Vorstellung des zu bewertenden Objekts, aber auch nicht auf Grund von zahlreichen Erfahrungen, den Wert der Dinge. Diese Einsichten sind durch die Universalität ihrer Geltung der reinen Vernunftkenntnis und durch die Voraussetzung einer (aber auch eben nur einer) Erfahrung der empirischen Erkenntnis verwandt. Von beiden getrennt sind sie aber durch ihren gefühlsmäßigen Charakter (*sentiment, taste, immediate feeling, internal sense*). Die Werterkenntnis ist das Werk nicht der Vernunft im engeren Sinne (*reason*), wie die Urteile über Beziehungen a priori, nicht das Werk des Urteilsvermögens (*judgement*), durch das die kausalen Erfahrungszusammenhänge ergriffen werden, sondern das Werk des Herzens (*heart*).

3. Die intellektuelle Erkenntnisweise beteiligt sich bei der moralischen Beurteilung an zwei Punkten: durch sie wird mir eine klare Vorstellung der zu bewertenden Gesinnung oder Handlungsweise gegeben; und durch sie allein weiß ich um die Mittel, die den moralischen Endzweck erfüllen können. Also, ob ein Mörder der Sohn kranker Eltern und erblich belastet ist, ob er von seinem

Opfer gereizt wurde oder nicht, kurz, den ganzen Tatbestand lerne ich durch Sinne und Verstand kennen wie jeden Tatbestand. Ob aber auf Grund dieses Tatbestandes das sittliche Schuldig zu sprechen ist oder nicht, das erfaßt allein das Gefühl. Welche Mittel dem allgemeinen Wohl dienen, entscheiden einzig Beobachtung und Verstand; aber ob der Zweck, den sie verwirklichen, der sittliche Endzweck ist, entscheidet wiederum das Gefühl.¹⁸⁴⁾

Ein letzter Punkt endlich, auf dem sich indirekt der Intellekt an der moralischen Beurteilung beteiligt, ist die Reflexion über diese moralische Beurteilung. Darum ist die Moralphilosophie durchaus Wissenschaft, und zwar eine Erfahrungswissenschaft wie die Erkenntnistheorie. Sie hat das allen Verhältnissen, die vom *moral sentiment* gelobt oder getadelt werden, Gemeinsame ausfindig zu machen und auf letzte Prinzipien zurückzuführen; sie selbst aber arbeitet nicht mit dem moralischen Gefühl. „Die Schönheit, die sittliche wie die natürliche, wird eigentlich mehr gefühlt als verstandesmäßig aufgefaßt. Richten wir unsre Vernunft auf sie und versuchen wir einen Maßstab für sie aufzustellen, so betrachten wir eine neue Tatsache, nämlich den allgemeinen Geschmack der Menschheit oder etwas ähnliches, der dann Gegenstand der Vernunfttätigkeit oder des Forschens werden kann.“¹⁸⁵⁾ Und zwar im Sinne der Erfahrungswissenschaft. „Ihre Grundlage“, heißt es gelegentlich von der Ästhetik, „ist dieselbe wie die aller Wertwissenschaften (*practical sciences*), Erfahrung; und sie beruht lediglich auf allgemeinen Beobachtungen dessen, was in allen Ländern und zu allen Zeiten allgemein zu gefallen schien.“¹⁸⁶⁾

4. Neben dieser besonderen Erkenntnisart moralischer und ästhetischer Wertbeurteilung, die in Ethik und Ästhetik zwar zum Gegenstand empirischen Verstandeswissens gemacht wird, selbst aber kein solches Wissen darstellt, kommen für die Skepsis Humes noch andre Probleme in Betracht, in deren Behandlung jedoch auch nicht volle Klarheit erreicht wurde. Es sind die Fragen nach der selbständigen Natur und nach der Allgemeingültigkeit, welche den Werten als solchen (nicht dem Wissen um sie) etwa eignen. Daß diese Aufgaben zwar nicht direkt aber mittelbar zur ethischen Skepsis in enger Beziehung stehen, hat die Kritik Montaignes ja zur Genüge ergeben.

Auf dem ersten Punkt ist Hume zu allen Zeiten sich völlig

treu geblieben. Seine deutlich ausgesprochene Meinung geht dahin, daß die Werte nichts „an sich“ Bestehendes sind, nicht „in der absoluten Natur der Dinge“ liegen, sondern nur in der Eigenschaft aufgehen, Gefühle des Lobes und Tadels, des ästhetischen Wohlgefallens und Mißfallens in uns auszulösen. Von dieser Seite gleichen sie den Sinnesempfindungen des Süßen, Bittern, Kalten, den Gefühlen der Lust, Unlust usw., die ja auch nichts in den Dingen selbst, sondern nur Reaktionen unsres Gemüts auf die Dinge bedeuten.¹⁸⁷⁾

5. Der zweite Punkt ist weder so bestimmt noch so gleichmäßig von Hume entschieden worden. Hier handelt es sich darum, ob die sittlichen und ästhetischen Werte in dem Sinne unveränderlich sind, daß einmal der gleiche Gegenstand stets schön, gut, oder häßlich und schlecht empfunden wird vom gleichen Subjekte; und ferner, daß er für alle Individuen, wenigstens für alle normalen erwachsenen Menschen denselben Wert besitzen muß. Oder kann das gleiche Ding für mich seinen Wert ändern, bald gut, bald schlecht, bald schön, bald häßlich sein; oder vielleicht für A sittlichen Wert besitzen, für B aber nicht? Dann wäre bei dem Vergleich mit dem Geschmack und Geruch nicht nur die allgemeine Relativität, die Beziehung auf ein Subjekt überhaupt, sondern auch die Variabilität getroffen (die Veränderlichkeit von Subjekt zu Subjekt und für das gleiche Subjekt zu verschiedenen Zeiten). Wie der Honig dem einen heute süß und morgen bitter, dem A angenehm und B unangenehm schmecken kann, so könnte auch die gleiche Handlung jetzt für mich gut und dann schlecht sein, in mir Billigung und bei meinem Nachbarn Mißbilligung erregen. In der Beantwortung dieser Fragen stimmen die einzelnen Werke unsres Philosophen nicht ganz überein. In den eigentlich ethischen Partien des *Treatise* wird die Frage nach der allgemeinen Gültigkeit der Werte, im Sinne einer gleichmäßigen ethisch-ästhetischen Reaktion aller Menschen auf die gleichen Anlässe, nicht ausdrücklich aufgeworfen, aber stillschweigend bejaht.¹⁸⁸⁾ Erst in der später (1742) verfaßten Essai-Gruppe *The Sceptic, Epicurean, Platonist* tritt diese Allgemeingültigkeit als ein besonderes Problem in den Vordergrund und gerät dabei stark ins Schwanken. Man kann diese Tatsache nicht dadurch hinwegdeuten, daß auf den historischen Charakter der betreffenden Essais hingewiesen wird. Denn einmal besteht dieser nicht, laut Humes ausdrücklicher Er-

klärung; ¹⁵⁹⁾ und überdies ist die skeptisch-negierende Färbung in allen drei Aufsätzen vorhanden, obwohl zwei von ihnen doch dogmatische Denkartypen zum Gegenstand haben. Immerhin ist der Inhalt dieser Dokumente nur mit Vorsicht als Quelle für Humes eigene Anschauungen zu benutzen.

Im *Sceptic* wird der Endzweck ins Belieben des Individuums gestellt, und nur die Mittel, einen bestimmten Zweck zu erreichen, müssen von allen in gleicher Weise befolgt werden. Nicht nur liegen Schönheit und sittlicher Wert nicht in den ‚Dingen‘ (das hat Hume stets verfochten); sondern sie ändern sich mit der Struktur der einzelnen Seelen, durch deren Reaktion auf die Dinge sie zustandekommen. Entgegengesetzte Objekte können ihrem Wertcharakter nach auf verschiedene Subjekte gleich, das gleiche Objekt auf verschiedene Subjekte verschieden wirken. Auch hier wird die Verwandtschaft mit den Eigenschaften der Körper, welche die Sinnesempfindungen mitsamt den sie begleitenden Gefühlen des Angenehmen und Unangenehmen erregen, wiederum betont. Der einzige Unterschied besteht darin, daß die Wertreaktionen von Individuum zu Individuum nicht in dem Grade wechseln wie die Empfindungen und die begleitenden Gefühle. In den *mental tastes* gibt es so etwas, was einem Gesetz nahekommt; und „Ästhetiker können überzeugendere Gedanken und Gespräche entwickeln als Köche oder Parfümeure.“ ¹⁶⁰⁾ Ganz anders liegen die Verhältnisse in der „Wirklichkeit“. Die Gesetze für die Bahnen der Himmelskörper bleiben sich immer gleich. Aber in moralischen Dingen ist es ganz unmöglich, einen eingefleischten Bösewicht, jemanden, der das als gut erstrebt, was gewöhnlich als schlecht verabscheut wird, von der Verwerflichkeit seiner Ziele zu überzeugen. „Ich für meine Person weiß nicht, wie ich mich an so jemanden wenden sollte, oder durch welche Gründe ich ihn zu bessern versuchen sollte.“ ¹⁶¹⁾ Auch im *Epicurean* kehrt die nämliche Wertlehre wieder; im *Stoic* wird auf die prinzipielle Fragestellung nicht zurückgegriffen, und *The Platonist* nimmt seinen Ausgang von der empirisch beobachteten Veränderlichkeit der Werte — eine Idee, die Hume damals sehr beschäftigt haben muß — und überwindet sie ganz gezwungen, im Sinne der darzustellenden Sekte, mit der allgemeingültig-wertvollen Erhebung zur Anbetung der Gottheit.

In den *Principles of morals* dagegen wird die Allgemein-

gültigkeit ausdrücklich als das Unterscheidungsmerkmal zwischen sittlichen Werten und andern Willenszielen hingestellt. Sittlich ist, was allgemein und überall befriedigt. „Der Begriff der Moral schließt ein Gefühl ein, das der ganzen Menschheit eigen ist, das den gleichen Gegenstand zu allgemeiner Billigung empfiehlt und jedermann oder die meisten (!) Menschen zur Übereinstimmung in der gleichen Meinung und Entscheidung darüber zwingt.“ Und eben darum ist das social Nützliche das Gute, das social Schädliche das Schlechte: die Liebe zur Menschheit, die allen Menschen gemeinsam ist, kann daher allein das Fundament der Moral oder irgend eines allgemeingültigen Systems von Lob und Tadel ausmachen. „Der Ehrgeiz des einen trifft nicht mit dem des andern zusammen, noch wird der gleiche Vorgang oder Gegenstand beide befriedigen. Aber das Menschsein des einen ist das Menschsein eines jeden; und der gleiche Gegenstand erregt diesen Affekt in allen menschlichen Geschöpfen.“¹⁰²⁾ Die Tatsache der allgemeingültigen Bewertung des humanitären, der individuellen Gültigkeit in der Bewertung jedes andern Verhaltens zwang die Sprache, „diese allgemeinen Gefühle des Sollens oder der Billigung, die aus der Humanität entspringen, d. h. aus dem Gesichtspunkt des allgemeinen Nutzens und dessen Gegenteil, auch mit besonderen Namen zu belegen. So entstand der Diktionär der sittlichen Begriffe“.

Einen weiteren Schritt bezeichnet der *Dialogue*, der im gleichen Jahre wie die *Principles* erschien, und auf den sein Verfasser große Stücke hielt. Hier versucht Hume die Abweichungen in den ästhetischen und ethischen Werten mit deren Allgemeingültigkeit auf die Weise in Einklang zu setzen, daß er Unterschiede im Einzelnen zugibt, an der Gleichheit der allgemeinen Werte aber festhält. Es werden die (formalen) Prinzipien der Bewertung des eigenen und fremden Nutzens für einen unveränderlichen Besitzstand der Menschheit erklärt. Alle Abweichungen im Einzelnen und Inhaltlichen beruhen teils auf intellektuellen Meinungsdivergenzen über die Erfüllung der allgemeinen Regeln im Einzelfall, über das, was nützt und was schadet, die sich bei näherer Besinnung im Einklang setzen ließen (denn im Erkenntnisgebiet gibt es ja bei Hume, grundsätzlich wenigstens, keine individuellen Differenzen); teils beruhen sie auf den besonderen Umständen, durch die für den einen bald diese, bald jene Eigenschaft wertvoll wird, oder auf

den besonderen Individualitäten, durch die für verschiedene Subjekte auch verschiedene Inhalte gut oder böse werden. Für den Reichen ist z. B. ein andres Verhalten gut als für den Armen, für ein republikanisches Volk eine andre politische Maßnahme als für ein monarchisch regiertes usw. (Wir haben hier also den Gegenpol zu den Anschauungen des *Sceptic*, nach denen grade der Endzweck variabel, und die Mittel konstant sein sollen.) Aber diese Verschiedenheiten berühren alle nicht die *original principles of censure or blame*, die universell-utilitarischen; sie betreffen nur die Durchführung dieser Prinzipien in den (doch untereinander ungleichen!) Einzelfällen, und auch da noch zeigt sich, wenn nicht vollkommene Identität des Guten und Bösen in den verschiedensten Lagen und für die verschiedensten Menschen, so doch für die meisten und unter den meisten Umständen die größte Einförmigkeit. Religiöse und philosophische Enthusiasten wie Pascal, Diogenes u. a., deren eigentümliche, dem Durchschnitt widersprechende (allgemeine und besondere oder nur letztere?) Wertungsweise der aufgestellten Gleichförmigkeit zu widersprechen scheinen, kommen für Hume bezeichnenderweise als anormale Persönlichkeiten mit ‚künstlichem‘ Verhalten (als pathologisch würde man heute sagen) nicht in Betracht. Die *natural principles of mind* sind es, deren Feststellung diesem Denker allein von Wichtigkeit ist; Charaktere, die den natürlichen Instinkten nicht nachgeben, sie gar noch meistern wollen, entlocken ihm nur ein skeptisches Lächeln.

Beiträge zur gleichen Frage bringt endlich die (1757 erschienene) Abhandlung *Of the standard of taste*. Dort lesen wir: „es gibt bestimmte Prinzipien der Billigung und Mißbilligung, deren Einfluß ein sorgsames Auge in allen Vorgängen unsres Geistes beobachten kann.“¹⁶⁸) Und ein andermal: „die Prinzipien des Geschmacks sind allgemeine (*universal*) und annähernd, wenn auch nicht vollkommen dieselben bei jedem Menschen.“¹⁶⁹) Aber um sie ins Spiel zu setzen, bedarf es der günstigen Bedingungen, deren die früheren Schriften keine Erwähnung taten. „Eine vollkommene Besonnenheit des Geistes, eine Sammlung im Denken, eine scharfe Aufmerksamkeit auf den Gegenstand — nur unter diesen Umständen kann von einem annähernd allgemeingültigen Verhalten des ästhetischen Sinnes die Rede sein. Dazu kommt noch die Ausrottung aller Vorurteile, die Übung der Verfeinerung (*delicacy*) des Gefühls, kurz, lauter psychische Bedingungen, deren

Summe Hume als den *sound* (im Gegensatz zum *defective*) *state of mind* bezeichnet, und ohne deren Erfüllung die ästhetischen Funktionen lahmgelegt werden.¹⁶⁵) Außer diesem Beitrag, der die Unveränderlichkeit der allgemeinen Wertprinzipien an bestimmte Bedingungen knüpft, bringt der Essai für die Veränderlichkeit ästhetischer Werte, wo sie einzelne Inhalte betreffen, eine tiefere Erklärung. Er verlegt nämlich die inneren und äußeren Ursachen dafür in die Unterschiede der Persönlichkeiten und des Milieus. Die *different humours of particular man* und *the particular manners of age and country* — das sind die Hauptquellen für alle Variationen im Wertbewußtsein, zugleich für alle Abweichungen, welche sich nicht mehr fortdeuten lassen, für die es auch keinen Maßstab (*standard*) zum Ausgleich, keine Konstante, keinen Generalnenner mehr gibt, auf den sie zurückzuführen wären.

6. Für diesen Wechsel in den Anschauungen haben wir natürlich nicht Humes Leichtsin, sondern seinen philosophischen Ernst verantwortlich zu machen. Am Schluß der *Principles* gesteht er offen, von der Richtigkeit in seiner Bestimmung des Maßstabes für allgemeingültig sittliche Werte augenblicklich so fest überzeugt zu sein wie von irgend einer Wahrheit, welche die Erfahrung betrifft. Aber wenn er sich die unumstrittenen Erfolge des menschlichen Verstandes bei der Berechnung der Himmelsbahnen, ja selbst der unendlichen Größen in der Mathematik vor Augen führe, dagegen die Allgemeingültigkeit irgend eines sittlichen Wertes immer noch umstritten sehe, dann ver falle er wieder „dem Mißtrauen und Skeptizismus und vermute, daß eine so einleuchtende Hypothese, wäre sie wahr, mit einmütiger Zustimmung und Anerkennung der Menschen wäre angenommen worden.“¹⁶⁶)

V. Die objektiv-metempirische Erkenntnis.

1. Bisher sind wir unter Humes Führung die Leiter der Erkenntnis stufenweise herabgestiegen: von der apodiktischen Gewißheit der subjektiven Erkenntnis in Logik, Mathematik usw. bis zu dem Wahrscheinlichkeitsbewußtsein, über das kein Urteil, welches gesetzmäßige Zusammenhänge der empirischen Wirklichkeit (oder daraus abgeleitete Tatsachen) betrifft, sich zu erheben vermag. Aber auch auf diesen niederen Stufen gab es doch immer Kriterien, nach denen wir von dem Inhalt eines Satzes überzeugter sein mußten als von dessen Gegenteil. Nunmehr, wo die Frage nach der Erkennbarkeit metempirischer (metaphysischer und metapsychischer) Wesenheiten oder grundsätzlich unerfahrbarer Wirklichkeiten aufgeworfen werden soll, werden wir in den dunklen Abgrund vollkommener Unwissenheit hinabgeschleudert. Kennzeichen, welche für alle Subjekte eine Anschauung hier annehmbarer machen könnten als eine andre, fehlen. Wir stehen vor der vollendeten Skepsis, oder besser: vor dem vollendeten Agnostizismus, dem dogmatischen Negativismus. Denn Hume zweifelt ja nicht, ob die unerfahrbare Wirklichkeit erkannt werden könne, sondern er leugnet es. Aber fast in allen einzelnen metaphysischen Fragen läßt er von diesem grundsätzlichen Standpunkt nicht gar so wenig nach, und weist mit diesen Unfolgerichtigkeiten und Abschwächungen, wie so oft, den Weg zur richtigen Lösung der erkenntnistheoretischen Prinzipienfragen.

2. Um durch die Terminologie kein Mißverständnis zu erregen, muß betont werden, daß Hume das Wort *metaphysics* in sehr verschiedenem Sinne gebraucht.¹⁰⁶ Einmal zur Bezeichnung jeder „tieferen“ Untersuchung (*profound reasoning*); sodann als Synonymon von Geisteswissenschaften (in Wendungen wie: *moral or*

metaphysical science); endlich in einer spezifisch philosophischen, uns hier allein interessierenden Bedeutung. Und zwar gabelt sich die letztere, genau wie bei Kant, in zwei Äste; und genau wie bei Kant dient Metaphysik in dem einen Sinne dazu, die Unmöglichkeit der Metaphysik im anderen Sinne zu erweisen. Auch Hume nennt nämlich seine erkenntnistheoretischen Untersuchungen die „wahre“ Metaphysik, welche jener „falschen“ Metaphysik im Sinn einer Wissenschaft vom Unerfahrbaren den Garaus machen soll. „Wir müssen die wahre Metaphysik mit einer gewissen Sorgfalt pflegen, um die unechte und verfälschte zu zerstören.“¹⁶⁷⁾ In der Bedeutung einer Wissenschaft von der grundsätzlich unerfahrbaren Wirklichkeit verwenden wir das Wort Metaphysik in diesem Abschnitt.

Wenn Hume diese Art der Metaphysik verwirft, so geschieht es fast immer in der Weise, daß er einzelne unerfahrbare Inhalte auch als grundsätzlich unerkennbare hinstellt; nur selten spricht er das allgemeine Verdammungsurteil über das ganze Gebiet aus. Am Schluß der Enquiry, wo seine antimetaphysischen Neigungen sich bis zum Pathos des Hasses steigern, empfiehlt er allerdings j e d e s Buch, das nicht Untersuchungen a priori über mathematische Verhältnisse oder empirische Forschungen über Erfahrungszusammenhänge vorträgt, dem Feuer zu überlassen, da es dann nur „Blendwerk und Täuschung“ enthalten könne.¹⁶⁸⁾ Gelegentlich werden auch einmal alle Untersuchungen, welche *beyond the reach of human experience* liegen, „ungewiß und nutzlos“ genannt.¹⁶⁹⁾ Sie sind bloß „metaphysisches Kauderwälsch“, und dieser „ungewisseste und unerfreulichste Teil der Wissenschaft“, der nur der menschlichen Eitelkeit oder aber dem Volksaberglauben zur Befriedigung dient, muß und kann allein durch die „wahre Metaphysik“ von Grund aus zerstört werden; nämlich durch die Untersuchung der Beschaffenheit und Gültigkeit menschlicher Erkenntniskräfte, „der einzigen Methode, die Wissenschaft mit einem Male von solch unzugänglichen Fragen frei zu machen“.¹⁷⁰⁾

3. Die Begründung für die Unmöglichkeit aller Metaphysik ist einfach. Da uns andre Erkenntnisquellen außer Denken und Erfahrung nicht zur Verfügung stehen, aus diesen beiden sich aber im besonnenen Zustande kein Urteil über unerfahrbare Wirklichkeiten herleiten läßt, so sind solche Urteile, wo sie doch gefällt werden, eitel Trug und Täuschung. A priori läßt sich weder über die Existenz von erfahrbaren noch von unerfahrbaren Wirklichkeiten

etwas aussagen (sondern nur bei anderweitig gegebener oder ermittelter objektiver Existenz etwas über deren ‚Beziehungen‘); a posteriori weiß ich nur von Erfahrbarem, nicht von Unerfahrbarem. Denn entweder beruhen solche Aussagen auf der Wiedergabe unmittelbarer Erlebnisse, dann betreffen sie selbstverständlich nur die Erfahrung; oder sie gehen über den Kreis der unmittelbaren Erfahrung hinaus, dann urteilen sie über Gesetzeszusammenhänge, über Ereignisse der Zukunft oder der nicht in der Erinnerung gegenwärtigen Vergangenheit. Urteile der letzteren Art sind nur als Folgerungen von Urteilen über Gesetzmäßigkeiten zulässig (daß die Sonne morgen aufgehen wird, weiß ich nur durch die Gesetzeskenntnis, daß Sterne und Erde sich um ihre Zentralkörper drehen). Urteile über Gesetze sind aber stets Kausalurteile¹⁷¹⁾ und beruhen auf der Voraussetzung, daß Ereignisse, die bisher ausnahmslos aufeinander gefolgt sind, unter den gleichen Umständen auch stets aufeinander folgen werden. Diese Regel ist durch die Erfahrung uns nahegelegt, bezieht sich also nur auf erfahrbare Inhalte und verliert darüber hinaus alle Gültigkeit. Und doch wäre dieser Weg einer Verlängerung der empirischen Gesetzmäßigkeiten über die Grenzen der Erfahrung hinaus der einzige gangbare, um auf Existenz und Beschaffenheit transzendenter Faktoren zu schließen. „Da in der Erfahrung gewisse zweckmäßige Einrichtungen nur das Werk intelligenter Wesen zu sein pflegen, so muß die erfahrbare Welt als ein zweckmäßiger Bau das Werk eines (unerfahrbaren) intelligenten Wesens sein.“ Das etwa wäre das Schema für den einzig ernst zu nehmenden Versuch, welcher zu legitimen Annahmen über metaphysische Realitäten führen könnte. Und auch dieser Weg ist uns verschlossen.

„Es läßt sich eben mit unsrer Vernunft keine befriedigende Antwort auf die Frage gewinnen, wie wir dazu kommen, das, was die Erfahrung uns lehrte, über die bestimmten von uns beobachteten Fälle hinaus als geltend zu betrachten. Wir nehmen an, daß es sich ähnlich wie bei den Gegenständen, die in der Erfahrung gegeben waren, auch bei denjenigen verhalten müsse, welche außerhalb des Bereichs unsrer Entdeckungen liegen; wir sind jedoch niemals imstande, das zu beweisen.“¹⁷²⁾

4. Fragen wir, welche Gegenstände Hume in das unergründliche Reich des Unerfahrbaren verweist, so ist eine systematische Übersicht (unser Philosoph selbst gibt zwar nirgends eine solche)¹⁷³⁾

am leichtesten dadurch zu erzielen, daß wir zunächst alle bei der Diskussion der empirischen Erkenntnis abgestoßenen metaphysischen Reste der Reihe nach aufsammeln und hier vereinigen.

Da ist es vor allem die Frage nach der Existenz und Beschaffenheit realer physischer Objekte, nach der Realität der Außenwelt, die als unlösbar an die erste Stelle rückt. Wir wissen ja schon, daß nach Hume nur Bewußtseinstatsachen erfahren werden können, und daß eine reale Körperwelt, die nicht in der Summe unsrer gesetzmäßig verknüpften Sinneswahrnehmungen bestünde, unbewußt, also unerfahrbar, also unerkennbar ist. „Gehen wir mit unsrer Untersuchung über die sinnlichen Erscheinungsweisen der Objekte hinaus, so fürchte ich, werden die meisten unsrer Schlüsse dem Skeptizismus und der Unsicherheit verfallen.“¹⁷⁴⁾ Und deutlicher: „Was die Eindrücke betrifft, welche von den Sinnen herkommen, so ist ihre letzte Ursache, meiner Meinung nach, durch menschliche Vernunft nicht zu erkennen; es wird stets unmöglich sein, mit Sicherheit zu entscheiden, ob sie unmittelbar durch den Gegenstand veranlaßt, oder durch die schöpferische Kraft des Geistes hervorgebracht werden, oder endlich von dem Urheber unsres Seins herkommen.“¹⁷⁵⁾

Aber ebenso wissen wir, daß uns dieses Hinausgehen über die Sinneswahrnehmung gradezu aufgenötigt wird gegen die Vernunft durch die Einbildungskraft höherer Ordnung. Diese erfüllt mit dem Glauben an eine reale Außenwelt eine metaphysische Mission, deren Werbekraft sich der Mensch nur schwer zu entziehen vermag. Gibt sie uns auch über das Was, die Qualität der realen Außen- dinge, keinen Aufschluß, so zwingt sie uns doch zu der Überzeugung, daß solche existieren. Ob sie an einer materiellen Substanz ‚haften‘ oder nicht, ist nicht zu entscheiden, wenn auch bei Hume eine starke Hinneigung bestand, die Substanz als besondere Form dieser Daseinsweise zu leugnen.

5. Für die Innenwelt, den Umkreis der Gefühle und Willensregungen, bestehen ja nicht minder die nämlichen Fragen zu Recht: einmal, ob diese Zustände überhaupt nur so existieren, wie sie erlebt und gehabt werden, oder ob es sich auch hier um das Dasein zweier Gebilde handelt, um unsere bewußten Erlebnisse und um Vorgänge, die unabhängig davon oder ‚an sich‘ diesen zugrunde liegen; und weiter: von welcher Art die uns unbewußten seelischen Größen, falls es deren gibt, etwa zu denken seien.

Hume hat nur das zweite Problem in Angriff genommen, und es auf die spezielle Frage zugespitzt: sind seelische Substanzen anzunehmen oder nicht? Und er hat dies Problem als ein metaphysisches entschleiert. Infolgedessen müßte seine Lösung uns grundsätzlich verschlossen sein. Statt dessen hatte der Text des *Treatise* die Frage im negativen, der ‚Anhang‘ im positiven Sinne beantwortet. Allerdings beides nicht mit jener Entschiedenheit, mit welcher der Glaube an eine reale Außenwelt gefordert wurde.

6. Ganz folgerichtig gelangt unser Philosoph in der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, die ja aufs engste mit der Aufstellung oder Verwerfung eines substantiellen Ich verwoben ist, nur zu schwankenden Bestimmungen. Im *Treatise* wird gelegentlich den „moralischen“ Beweisen, wie sie die Religion mit der Forderung einer jenseitigen Vergeltung ins Feld führt, ja selbst den „physischen“ Argumenten, d. h. den aus der Analogie mit dem empirischen Naturgeschehen gewonnenen Gründen für die Unsterblichkeit, Überzeugungskraft zugesprochen, und nur den „metaphysischen“ Beweisen a priori jeder Wert entzogen.¹⁷⁶⁾ Ob ganz aufrichtig? Jedenfalls kommt die kleine, früher in ihrer Echtheit zu Unrecht angezweifelte Abhandlung „über die Unsterblichkeit der Seele“ (1757) zu entgegengesetzten Ergebnissen.¹⁷⁷⁾ Dasselbst werden sowohl die metaphysischen, wie die physischen, wie die moralischen Beweise verworfen; zugleich die physischen, aus Erfahrungsanalogien gewonnenen Argumente als die einzigen echt philosophischen gewürdigt. Diese aber „sprechen deutlich für die Sterblichkeit der Seele“. Denn erfahrungsmäßig sind alle seelischen Erscheinungen an körperliche Erscheinungen gebunden; löst sich nun der eine Zusammenhang auf, so vermutlich auch der andre. Aber noch zur rechten Zeit erinnert sich der Verfasser seiner strengeren Grundsätze, die ihm verbieten, negative wie positive Behauptungen metaphysischer Art aufzustellen. Und so gibt er die Verneinung der Unsterblichkeit nur als einen methodologischen Trick aus, ihre Unerkennbarkeit zu erhärten. „Es ist ein unendlicher Vorteil in jeder Streitfrage, die negative Seite zu verteidigen. Wenn die Frage außerhalb des gewöhnlichen, erfahrungsmäßigen Laufes der Natur liegt, so ist dieser Umstand meist, wenn nicht stets entscheidend.“ Denn: probanti obest probatio. Um diese aber zu leisten, ist „eine neue Art Logik erforderlich und neue Geisteskräfte, die uns in den Stand setzen müßten, diese Logik zu verstehen“.

Im übrigen sollen die Fragen nach der Existenz einer körperlichen und einer seelischen Substanz aus denselben Gründen zu entscheiden sein; beide Begriffe gleichen sich nämlich so sehr, „daß es unmöglich ist, in dem einen von ihnen eine Ungereimtheit zu entdecken, die nicht beiden gemeinsam wäre.“¹⁷⁸⁾

7. Auch die Untersuchung darüber, was von dem gesetzmäßigen Zusammenhang der empirischen Objekte erkennbar sei, hatte seine metaphysischen Bestandteile abgeworfen. Denn es fällt nur die regelmäßige Aufeinanderfolge der Erscheinungen ins Bereich des Erfahrbaren und des Wahrscheinlichkeitswissens, nie aber „die innere Struktur oder die wirkenden Prinzipien der Gegenstände“. Das gilt zunächst für die materiellen „Kräfte“ der physischen Welt. „Daher kommt es, daß kein Philosoph, der verständig und bescheiden ist, sich jemals angemaßt hat, die letzte Ursache irgend eines Naturvorgangs anzugeben oder deutlich die Betätigung jener Kraft aufzuzeigen, welche jede einzelne Wirkung im Weltall hervorbringt. Es gilt als höchstes Bestreben der menschlichen Vernunft, die Grundkräfte, welche die Naturerscheinungen erzeugen, einfacher zu gestalten und die vielen einzelnen Wirkungen durch Denkkakte auf Grund von Analogie, Erfahrung und Beobachtung in einige wenige allgemeine Ursachen einmünden zu lassen. Aber die Ursachen dieser allgemeinen Ursachen würden wir vergeblich zu entdecken suchen, und wir werden auch niemals imstande sein, in irgendeiner bestimmten Erklärung derselben Befriedigung zu finden. Diese letzten Grundkräfte und Prinzipien sind ganz und gar der menschlichen Wißbegierde und Forschung verschlossen. Elastizität, Schwerkraft, Kohäsion der Teile, Mitteilung der Bewegung durch Stoß: dies sind wahrscheinlich die letzten Ursachen und Prinzipien, die wir jemals in der Natur entdecken werden; wir können uns noch glücklich genug schätzen, wenn wir durch sorgfältige Untersuchung und Vernunfttätigkeit die besonderen Erscheinungen bis oder nahe bis auf diese allgemeinen Prinzipien zurückführen können. Die vollkommenste Naturwissenschaft schiebt nur unsre Unwissenheit ein wenig weiter zurück.“¹⁷⁹⁾

Genau das gleiche gilt von den letzten Prinzipien und Kräften, welche die gesetzmäßigen Vorgänge in unsrer „Seele“, d. h. im Gebiet der *internal sensations* und der *operations of the mind* regeln. Den „letzten und ursprünglichen Eigenschaften der menschlichen Natur“ wird an ungezählten Stellen ein metaphysischer und darum

unerkennter Charakter zugesprochen.¹⁶⁰) Nicht einmal Hypothesen über sie aufzustellen, sei erlaubt. „Jede Hypothese, welche die letzten und ursprünglichen Eigenschaften der menschlichen Natur entdecken will, sollte darum von vornherein als anmaßend und chimärisch zurückgewiesen werden.“¹⁶¹) Warum sich z. B. die Assoziationen nach den vorgefundenen Gesetzen verketteten, ist nicht einzusehen, und ein „wahrer Philosoph“ sollte sich daher nicht in ungewisse und dunkle Spekulationen darüber verlieren. Alles, was man tun kann, erschöpft sich auch hier darin, durch genaue Beobachtung die unsre Erfahrung vom psychischen Geschehen beherrschenden Gesetze zu ermitteln und die spezielleren dieser Gesetze auf immer allgemeinere zurückzuführen.¹⁶²)

8. Da die eigentlich bewegenden und zeugenden Kräfte in der physischen wie psychischen Welt also gleich unerkennbar sind, so ist auch über ihr gegenseitiges Verhältnis und über ihre Rangordnung nichts auszusagen. Ob materielle Kräfte die geistigen Äußerungen erzeugen oder umgekehrt; ob eine materialistische, spiritualistische, dualistische Metaphysik im Rechte ist, bleibt ewig unentscheidbar. Widerspruchlos denkbar sind diese Anschauungen alle. Daß Bewegung Denken erzeuge oder umgekehrt Denken Bewegung, oder bald das eine statthat, bald das andre, ist kein Widerspruch; denn ursächliche Verhältnisse sind niemals Denknöthigkeiten. Der Einwand, es sei unvorstellbar, wie Bewegung eine so ganz heterogene Wirkung, die Empfindung oder gar ein Gefühl erzeugen solle, ist hinfällig; denn es ist nicht weniger vorstellbar, daß Bewegung Empfindung als daß Bewegung Bewegung „hervorbringe“. Daß eine regelmäßige Verbindung, im Sinne des Sukzessionsverhältnisses, besteht, ist in beiden Fällen „vorstellbar“; das tiefere, Wie dieser Verbindung ist beidemal gleich unvorstellbar. In der Erfahrung finden wir für eine jede dieser Auffassungen die Analogien; denn bald stehen Gedanken zu Bewegungen, bald Bewegungen zu Gedanken in regelmäßigem Folgeverhältnis, sind also empirisch-ursächlich miteinander verbunden. Wer von den beiden hinter den Erfahrungskulissen nun der eigentliche Regisseur sei, wird durch Erfahrungsanalogien nicht entschieden.¹⁶³)

Aber alle Skepsis richtet sich auch hier, wie im Problem der Realität der Außenwelt, niemals gegen die Existenz metempirischer Urkräfte, sondern nur gegen die Erkennbarkeit dieser Existenz und ihrer Qualitäten. Daß solche Urkräfte existieren, ist für

Hume stillschweigende Voraussetzung. Aber diese Annahme erkenntnistheoretisch zu rechtfertigen, etwa gleichfalls als ein Postulat der Einbildungskraft, hat er augenscheinlich nicht für möglich gehalten. Wir sehen, wie die metaphysischen Streitfragen in der Reihenfolge, in der wir sie hier aufrollen, zunehmend skeptischer entschieden werden.

9. Am wenigsten durch die Zergliederung der empirischen Wirklichkeitserkenntnis vorbereitet wurde endlich die Rolle jenes metaphysischen Problems, welches das Dasein und die Beschaffenheit einer letzten Einheit betrifft, in welche alle körperliche und geistige Realität einmündet, aus der sie stammt, und zu der sich alle sie beherrschenden Gesetze aufzupfeln sollen.¹⁶⁴) Sieht man von den diplomatischen Verbeugungen ab, die Hume der Landesreligion gegenüber gelegentlich für nötig erachtet,¹⁶⁵) so scheint er auf diesem Gebiete zunächst die strengste *επιπολή* zu lehren. „Eine vollkommene Zurückhaltung des Urteils ist hier unsre einzige Zuflucht.“¹⁶⁶) Und ein andermal: „Das sind Geheimnisse, für deren Behandlung die rein natürliche und auf sich selbst gestellte Vernunft ganz ungeeignet ist; welches System sie auch ergreift, sie muß bei jedem Schritt auf diesen Gebieten sich in unlösbare Schwierigkeiten, ja Widersprüche verwickelt finden. . . . Wohl ihr, wenn sie hieran ihre Verwegenheit einsieht, in diesen erhabenen Geheimnissen zu grübeln; wenn sie ein so dunkles und verworrenes Gebiet verläßt und in angemessener Bescheidenheit in ihr wahres und eigenes Reich zurückkehrt, nämlich zur Erforschung des praktischen Lebens.“¹⁶⁷) Noch deutlicher vielleicht äußern sich die Dialoge über die natürliche Religion in dieser Hinsicht über theologische Erörterungen: „Wir wissen nicht, wie weit wir den gewöhnlichen Methoden des Erkennens in solchen Dingen trauen dürfen . . . Der Geist muß ihnen gegenüber unentschieden bleiben; und eben diese Unentschiedenheit oder dieses Gleichgewicht ist der Triumph des Skeptizismus.“¹⁶⁸)

Aber Hume hat nicht streng an dieser Skepsis festgehalten, zu der ihn seine Prinzipien in folgerichtiger Anwendung zwangen; vielmehr ist er, besonders in den Dialogen über die natürliche Religion zu einem zwar vorsichtigen, aber doch entschiedenen Vermutungssystem übergegangen, mit dem er einer kritischen Metaphysik die Wege geebnet hat.

Halten wir uns nur an die von P h i l o geäußerten Meinungen,

die in diesen Gesprächen wohl am einwandfreisten die Ansichten des Autors vertreten, so erfahren wir zunächst, daß auch auf theologischem Gebiete jedes Raisonnement a priori vollkommen müßig ist. Ein eigener Abschnitt (Teil IX) ist ganz dem Nachweis von der Untauglichkeit dieser Methode gewidmet. Aus reiner Vernunft sind wir niemals genötigt, das Dasein oder die Beschaffenheit irgend eines wirklichen Dinges in der erfahrbaren und unerfahrbaren Wirklichkeit anzunehmen oder abzuleugnen, und dieser Mangel an Denknöthigkeiten und Denkmöglichkeiten erstreckt sich daher auch auf alle Aussagen über die Gottheit.

Während also Beweise a priori über Dasein und Eigenschaften Gottes der Besprechung nicht weiter wert befunden werden, beschäftigen sich die übrigen Teile der Dialoge mit der Kritik jener Erwägungen, welche aus den Erfahrungstatsachen und Erfahrungsgesetzen über die Existenz und Beschaffenheit einer grundsätzlich unerfahrbaren Wirklichkeit, nämlich Gottes, auf dem Wege des Analogieschlusses Folgerungen gewinnen. Da in der Erfahrung alles eine (erfahrbare) Ursache hat, so wird wohl auch die Welt als Ganzes eine (unerfahrbare) Ursache haben müssen. Da in der Erfahrung sich ein maschinen- oder kunstwerkähnliches Gebilde als Wirkung (erfahrbarer) intelligenter Urheber erweist, so wird auch wohl die Welt, da sie einer Maschine oder einem Kunstwerk so ähnlich sieht, einen (unerfahrbaren) intelligenten Urheber als Ursache erfordern. Auf diesen Geleisen des kosmologischen und des physikotheologischen Gedankengangs laufen fast alle Argumente der gottgläubigen Mitunterredner. Wichtig nun ist: daß Philo - Hume sie alle auf dem gleichen Boden bekämpft, auf dem sie ihm entgentreten, und nur die vorgebrachten Erfahrungsanalogien theils schief, theils zu gewagt findet. „Was in dieser Sache mir am meisten Anstoß gibt, sagte Philo, ist nicht so sehr, daß alle die Religion betreffenden Argumente von Kleanthes auf Erfahrung zurückgeführt werden, als daß sie auch unter Argumenten dieser untergeordneteren Gattung nicht eben die sichersten und unwiderleglichsten zu sein scheinen.“¹⁰⁰) Schief sind die vorgebrachten Analogien z. B.: weil in der Erfahrung die Ameisen- und Bienenstaaten doch gewiß auch höchste Kunstmäßigkeit aufweisen, diese aber als Wirkung unvernünftiger Instinkte und nicht planmäßiger Absichten erscheint; gewagt sind sie: weil der Vergleich der Welt mit einer

Maschine, einem Kunstbau usw. zwar bestechend und im allgemeinen richtig ist, im einzelnen aber nicht genug standhält, um auf ihn einen Schluß auf unbekannte Ursachen zu gründen. Die metaphysischen Gegenstände haben eben keine Seitenstücke in der Erfahrung; sie sind „zu einzigartig, individuell, ohne Parallele oder spezifische Ähnlichkeit“.¹⁹⁰⁾

Und doch sucht sich Hume an der Hand solcher vagen Ähnlichkeiten weiterzutasten, bis schließlich als Ergebnis eigentlich nicht der Zweifel an dem Dasein, sondern nur noch die Unerkennbarkeit der Natur Gottes übrig bleibt. „Wo vernünftige Männer von diesen Dingen handeln, kann die Frage nie auf das Dasein, sondern nur auf die Natur Gottes gehen.“¹⁹¹⁾

Und selbst über diese Natur lassen die Dialoge eigene Ansichten des Verfassers hindurchschimmern. Zunächst freilich nur negative; denn jede Art von Anthropomorphismus wird bei der Bestimmung des göttlichen Wesens ebenso entschieden zurückgewiesen, wie jede Art von Theodicee, welche eine erdichtete Allgüte, Allweisheit und Allmacht Gottes mit den empirisch vorgefundenen Übeln der Welt zu versöhnen sucht. Hier frischt er die von den Epikuräern geschaffene, von dem akademischen Skeptiker Carneades gebilligte Entgegnung wieder auf: „Will Gott Übel verhüten und kann nicht? Dann ist er unmächtig. Will er nicht und kann er? Dann ist er übelwollend. Will er und kann er? Woher dann die Übel?“¹⁹²⁾ Und auch nicht einmal unter Abzug des Unendlichkeitsmerkmals dürfen wir sagen, daß die Welt wenigstens das Werk „eines sehr guten, weisen und mächtigen, wenn auch endlichen Wesens“ sei. Denn auch dafür sind der Übel und Unzweckmäßigkeiten in der erfahrbaren Wirklichkeit zu viele, und die einzige Methode, auf irgend eine Beschaffenheit Gottes zu schließen, ist der Fortgang von der gegebenen Weltbeschaffenheit zu den Eigenschaften der Ursache dieser Beschaffenheit. Wäre die Existenz eines in höchstem Grade weisen, gütigen, mächtigen Welturhebers anderswoher oder a priori zu erweisen, so könnten wir vielleicht die tatsächlichen Übel und Beschränkungen der Erfahrungswelt durch künstliche Hypothesen irgendwie mit diesen Eigenschaften vereinigen, oder aber uns zu der Unlösbarkeit dieser Aufgabe durch unsern kleinen Verstand bekennen. So aber, wo diese Voraussetzungen nicht zutreffen, kann man seine Folgerungen ziehen „nur aus dem, was man weiß, nicht aus dem, was man nicht

weiß“.¹⁰³) Und es ist vollkommen unzulässig, in eine, allein aus ihren Wirkungen erschlossene Ursache mehr Eigenschaften hineinzulegen als zur Hervorbringung der vorgefundenen Wirkung erforderlich sind, und es ist noch viel unzulässiger, durch einen Rückschluß von der so willkürlich abgeänderten Ursache auf die empirische Wirkung diese sich anders (also in unserem Falle „besser“) zu deuten als man sie vorfindet.¹⁰⁴)

Schließlich kennzeichnet Philo - Hume den Welturheber auch noch positiv als ein vernünftiges (wenn auch nicht allvernünftiges) und als ein Zwecke (wenn auch nicht moralische Zwecke) setzendes Prinzip — eine Anschauung, gegen die alle Einwendungen „entweder von bloß verbaler Natur oder als sophistische Schikanen erscheinen, was sie, glaube ich, in der Tat auch sind,“ und welche nur durch „skeptische und metaphysische Begriffsspalterei“ zu erschüttern ist.¹⁰⁵)

Ja, die Notwendigkeit, auf theologischem Gebiete ein Mindestmaß von Überzeugungen zu besitzen, wird im letzten Teil der Dialoge sogar ausdrücklich anerkannt. Eine „Suspension des Urteils“, wie sie im Anfang gefordert wurde, hält der Skeptiker Philo hier für ebenso unmöglich, und die Annahme irgend eines „Systems“ hier für ebenso notwendig wie sein dogmatischer Mitunterredner Kleanthes!¹⁰⁶)

VI. Humes Stellung zur Skepsis.

1. Schritt für Schritt haben wir Humes Anschauungen über den Begriff, den Gegenstand, Grad und Umfang des menschlichen Wissens verfolgt, Schritt für Schritt beobachtet, wie Zweifel und Unsicherheit mit dem Betreten der höheren Erkenntnisgebiete stetig gewachsen waren. Ein Rückblick auf den Verlauf dieser Entwicklung muß die Gesamtstellung unsres Denkers zum philosophischen Skeptizismus zutage treten lassen.

Auf vielen Punkten brauchen wir allerdings nur die eigenen Ansichten Humes zu befragen. Denn ihm ist natürlich nicht entgangen, daß er sich mit den Prinzipien seiner Philosophie in die Nachbarschaft, ja zum Teil in das Lager der Skeptiker begeben habe. Zahlreiche Überschriften einzelner Abschnitte,¹⁹⁷⁾ wie „Skeptische Zweifel, die Tätigkeiten des Verstandes betreffend“, „Skeptische Lösung dieser Zweifel“, „Über die akademische oder skeptische Philosophie“, „Vom Skeptizismus in bezug auf die Sinne“, „Vom Skeptizismus in bezug auf die Vernunft“ legen deutlich Zeugnis dafür ab, daß der Skeptizismus in seiner Lehre nicht erst von den Historikern der Philosophie zu entdecken war. Eine systematische Zusammenfassung der skeptischen Bestandteile findet sich in den Schlußabschnitten des *Treatise* (erstes Buch) und der *Enquiry*.¹⁹⁸⁾ Im übrigen sorgen die überall eingestreuten *σικερτικά φωναι* wie: *it may, would, ought, seems, appears* usw. schon dafür, daß der Leser die Gesamtfarbe dieser Philosophie auch dort, wo ein ausdrücklicher Hinweis auf den zweifelhaften Charakter des Erkennens fehlt, nirgends aus dem Auge verliere.¹⁹⁹⁾

2. Humes Skeptizismus ist totaler, aber nicht radikaler Skeptizismus. Diese Formel dürfte die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Parteien, deren eine den skeptischen

Charakter dieser Philosophie betont, deren andere ihn bestreitet am leichtesten versöhnen.

Nach unsrer (in der Einleitung zum 1. Band dieses Werkes aufgestellten) Terminologie müssen wir die Erkenntnislehre Humes als totalen Skeptizismus bezeichnen. Denn das Wort Totalität wird dort nur im Sinne einer extensiven Kategorie gebraucht und bedeutet in der Anwendung auf die Skepsis: Ausdehnung des Zweifels über alle Gebiete menschlicher Erkenntnis. Über den Grad und die Intensität des Zweifels ist durch sie nicht das geringste ausgemacht. Und zwar sollten als totale Skeptiker nicht nur die Vertreter der, geschichtlich wohl niemals wirksam gewordenen, Anschauung gelten, nach welcher subjektive wie objektive Erkenntnis gleichmäßig ins Meer der Ungewißheit versinken; sondern schon die Ausdehnung des Zweifels über sämtliche Gebiete objektiver Erkenntnis, d. h. über die empirische und metempirische Wirklichkeit genügte, um einer Lehre a potiori den Titel des totalen Skeptizismus zu verschaffen. Rufen wir uns diese sprachlichen Voraussetzungen und zugleich die weitere Einschränkung ins Gedächtnis zurück, daß auch der dogmatische Negativismus oder Agnostizismus, d. h. die zuversichtliche Überzeugung von der Überzeugungslosigkeit, durch das Wort Skeptizismus mit gedeckt werden sollte, so kann die Klassifikation des Humeschen Standpunktes kaum mehr Bedenken erregen.

Zwar läßt unser Philosoph im Reiche der subjektiven Erkenntnis apodiktisch-universelle Urteile gelten, aber immer nur von Beziehungen an willkürlich ersonnenen Gedankengebilden (eines ersonnenen Blau, Dreiecks, Gottes usw.); und noch dazu schlagen selbst diese subjektiven Wahrheiten und Gewißheiten, diese Urteile aus dem Wissen erster Ordnung, sobald sie nicht mehr durch ‚Intuition‘, sondern durch ‚Demonstration‘ gewonnen werden, in bloße Wahrscheinlichkeiten und in Urteile eines Wissens zweiter oder eines Glaubens erster Ordnung um. Denn alle Beweise mathematischer Sätze, alle rein logischen Schlußreihen sind zwar idealiter a priori, apodiktisch und universell, setzen aber zu ihrer tatsächlichen Ausführung die Gewißheit von der Treue der Erinnerung und anderer Momente voraus, deren Feststellung nur ein Erkennen objektiv-psychischer Gesetzmäßigkeiten, also ein bloß wahrscheinliches Erkennen zu sein vermag, und erhalten daher realiter einen Einschlag von Urteilen a posteriori und nur universell-wahrscheinlicher Geltung.

In aller Wahrscheinlichkeit und in allem ‚Glauben‘, daher auch in aller Erkenntnis der empirischen Objektivität, steckt ein Element des Zweifelns, ein Schwanken zwischen zwei Urteilen, unter denen der Geist zwar zum einen mehr hinneigt als zum andern, aber doch nicht so, daß die für den Zweifel bezeichnende Zweiheit dabei verloren ginge. Daher spricht Hume dem Glauben und der Wahrscheinlichkeit, im Gegensatz zu Locke und Leibniz, und im Einvernehmen mit Pyrrhonikern und Akademikern, den Ehrennamen des Wissens (*science, knowledge*) gelegentlich ab,²⁰⁰) ohne übrigens aus dieser terminologischen Schrulle ernsthafte sachliche Folgerungen zu ziehen.

Ist aber alle objektiv-empirische Erkenntnis, d. h. die Einsicht in die erfahrbare physische wie psychische Wirklichkeit, soweit sie nicht allerdings gewisse, aber relativ wertlose Urteile über Augenblickserlebnisse, sondern objektive Erkenntnis par excellence, nämlich Gesetzeserkenntnis bieten will, nur ein ‚Glaube‘, so erreicht alles Urteilen über die metempirische Wirklichkeit (wie über die Realität der Außenwelt, die Grundlage der Kausalität, das Dasein Gottes usw.) nicht einmal diesen niederen Gewißheitsgrad. Dazu kommt, daß in einigen dieser Fälle noch ein Ringen zweier geistiger Vermögen um die Vorherrschaft angenommen wird, der Vernunft und der Einbildungskraft, die z. B. im Problem von der Realität der Außenwelt zu direkt kontradiktorischen Annahmen drängen; ferner: daß die, von dem besseren Selbst unsres Erkenntnistheoretikers meist stillschweigend vorausgesetzte, oft aber auch ausdrücklich behauptete, objektive und subjektive Allgemeingültigkeit aller Wissensarten, auch der Wahrscheinlichkeits-, ja der metaphysischen Vermutungsurteile in psychologisierenden Entgleisungen gelegentlich wieder zu Falle gebracht wird. All diese Umstände stempeln Hume zum totalen Skeptiker.

3. Aber ein radikaler Skeptiker ist er darum nicht. Ein solcher würde die Erkenntnis mit der Wurzel ausrotten, und entweder in gleichmäßigem Schwanken zwischen entgegengesetzten Behauptungen verharren, oder als Agnostiker und dogmatischer Negativist die vollkommene Evidenzlosigkeit jeder Aussage zuversichtlich verkünden. Demgegenüber hat Hume die Evidenzgrade unsres Wissens nur herabgemindert, nicht aufgehoben.

Den radikalen Skeptizismus auf dem Felde der erfahrbaren Wirklichkeit hat er sogar ausdrücklich und auf jede Weise be-

kämpft. Zunächst und mit Vorliebe durch das biologische Argument, nach dem die praktischen Lebensbedürfnisse des Menschen den Besitz von Überzeugungen erfordern, und damit die Unhaltbarkeit des extremen Skeptizismus beweisen sollen. Denn die einfachsten Lebensverrichtungen setzen bei ihrer Ausführung den Glauben an Existenz und Beschaffenheit objektiver Gesetzeszusammenhänge voraus. Der radikale Skeptiker muß zugeben, „wenn anders er überhaupt etwas zugeben will, daß alles menschliche Leben untergehen müßte, wenn seine Prinzipien allgemein und auf die Dauer zur Herrschaft kämen. Jede Unterredung und jede Handlung würden sofort aufhören und die Menschen in einem vollkommenen Dämmerzustand verharren, bis die unbefriedigten Bedürfnisse der Natur ihrem elenden Dasein ein Ziel setzten. Ein so unglücklicher Ausgang ist allerdings sehr wenig zu fürchten. Die Natur ist immer stärker als alle Prinzipien. Wenn auch ein Pyrrhoniker sich oder andere durch seine tiefsinnigen Gedankengänge in eine augenblickliche Verblüffung und Verwirrung stürzen mag, so wird doch das erste alltägliche Erlebnis seine sämtlichen Zweifel und Bedenken verjagen, und ihn, was Handeln und Forschen angeht, mit den Philosophen jeder andern Sekte oder auch mit Leuten, die sich niemals um philosophische Untersuchungen im geringsten gekümmert haben, vollkommen gleichstellen. Erwacht er aus seinem Traume, so wird er der erste sein, der in das Gelächter über sich selbst mit einstimmt und gesteht, daß all seine Einwürfe bloß zur Unterhaltung taugen und nur die wunderliche Lage des Menschen zu offenbaren dienen, der handeln, denken und glauben muß, wenn er auch nicht imstande ist, durch die sorgsamste Untersuchung über die Grundlagen dieser Tätigkeiten befriedigende Aufklärung zu erlangen oder die gegen sie erhobenen Einwürfe zurückzuweisen.“²⁰¹) Und ein andermal: „Der große Gegner, der den Pyrrhonismus oder die übertriebenen Prinzipien des Skeptizismus untergräbt, heißt Tätigkeit, Beschäftigung und die Verrichtungen des täglichen Lebens. In den Schulen mögen diese Prinzipien blühen und obsiegen; dort ist es freilich schwer, wenn nicht unmöglich, sie zu widerlegen. Sobald sie aber aus dem Schatten heraustreten und durch die Gegenwart der wirklichen Dinge, die unsre Affekte und Gefühle in Bewegung setzen, zu den mächtigeren Prinzipien unsrer Natur in Gegensatz geraten, so vergehen sie wie Rauch und lassen den entschiedensten Skeptiker in derselben Lage

wie andre Sterbliche zurück.“²⁰²) Und ganz im Einklang damit lesen wir im *Treatise*: „Sollte mich nun aber jemand fragen, ob ich . . . also wirklich einer jener Skeptiker sei, welche dafür halten, alles sei ungewiß, unser Urteilsvermögen besitze in keiner Sache irgend einen Maßstab für Wahrheit und Unwahrheit (*that our judgment is not in any thing possessed of any measures of truth and falsehood*), so würde ich antworten, diese Frage sei vollkommen überflüssig; weder ich noch irgend jemand anders sei jemals aufrichtig und konsequent dieser Meinung gewesen. Die Natur nötigt uns mit absoluter und unabwendbarer Notwendigkeit, Urteile zu fällen, ebenso wie sie uns nötigt, zu atmen und zu empfinden. . . . Hat sich je einer die Mühe gegeben, die Spitzfindigkeiten eines solchen vollkommenen Skeptizismus zu widerlegen, so hat er in der Tat ohne Gegner gestritten . . .“²⁰³)

4. Ganz im Sinne dieser mildereren Skepsis, welche dort, wo höchste Gewißheit und Wahrheit nicht zu erreichen sind, doch nicht alle Urteile gleichwertig sein läßt, sondern die Gewinnung der Wahrscheinlichkeit und niederen Evidenz für möglich hält, besteht als ihre praktische Konsequenz die Betätigung Humes auf spezialwissenschaftlichen Gebieten. Im Verlauf seiner zahlreichen, in den Essays und in den historischen Arbeiten niedergelegten politischen, ökonomischen, geschichtlichen Einzeluntersuchungen begegnen wir kaum jemals der zaghaften Frage, ob solche Forschungen eigentlich philosophisch zu rechtfertigen seien, und nirgends hemmen skeptische Bedenken den Fluß der Darlegungen. Daß ihr Ergebnis nur innerhalb der festgelegten Genauigkeitsgrenzen liegt, gilt nach den erkenntnistheoretischen Lehren des *Treatise* für ausgemacht; aber diese Einsicht verdammt ihren Anhänger nicht zu unfruchtbarem geistigen Müßiggang.

Ja selbst für die Metaphysik — so sahen wir — stimmte Hume in den Dialogen über die natürliche Religion theoretisch seine Bedenken zu der Ansicht herab, daß hier eine bloß graduell, nicht prinzipiell von den empirischen Wahrscheinlichkeitsurteilen unterschiedene Überzeugungsart vorläge, und entwickelte sogar Ansätze zur positiven Lösung der ewigen Welträtsel.

Diese Vereinigung eines der Extensität nach totalen mit einem der Intensität nach gemäßigten Skeptizismus hat zur Folge, daß dort, wo Hume auf seine eigene Stellung zur Zweifelslehre zu

sprechen kommt, wie in den Schlußabschnitten der erkenntnis-kritischen Hauptwerke, kein eindeutiges und reines Bild zutage tritt. Im *Treatise* hat sich unter dem Titel „Schluß dieses Buches“ das Schwanken geradezu stimmungsmäßig derart niedergeschlagen, daß intellektuelle Depressionszustände jäh wechseln mit hoffnungsfroher Zuversicht; in der *Enquiry* zeigen die letzten Abschnitte die gleiche Unausgeglichenheit und Unbestimmtheit.

5. Eine ähnliche Vieldeutigkeit verraten auch die historischen Exkurse, welche mit dem Abrücken des eigenen Standpunkts vom Pyrrhonismus und seiner Einordnung in die akademische Skepsis ihren Höhepunkt erreichen.

Hier trennt Hume zunächst zwischen einem Skeptizismus, der aller Untersuchung vorangeht, und einem Skeptizismus, der den Untersuchungen nachfolgt. Jede dieser Arten zeigt eine berechnete und eine unberechnete Gestalt. Unter den Zweifeln, welche der Untersuchung vorangehen, vertritt die echt Cartesianische Skepsis einen verkehrten und undurchführbaren Typus. Denn nur durch ein gewaltsames Durchhauen des skeptischen Knotens gelingt es Descartes, den verhängnisvollen Folgerungen der eigenen Lehre zu entinnen. Seine Forderung und sein Versuch, für das Wahrheitsbewußtsein selbst noch über die unmittelbare Evidenz hinaus eine Sanktion zu geben, ist unerfüllbar. Denn es gibt kein solches Prinzip, das die „Wahrhaftigkeit“ des unmittelbar Einleuchtenden (*self-evident*) verbürgen könnte. Evidenz ist nun einmal das letzte Kriterium der Wahrheit. „Der Cartesianische Zweifel wäre daher, wenn er überhaupt einem Menschen zu erreichen möglich wäre (was offenbar nicht der Fall ist), ganz unheilbar, und kein Denkart könnte dann je über irgend einen Gegenstand uns Sicherheit und Überzeugung verschaffen.“²⁰⁴)

Nur eine gründliche Abschwächung, oder eigentlich nur eine völlige Umdeutung verleiht dieser Zweifelsform ihre Berechtigung. Wenn nämlich statt der Grundprinzipien unsres Erkenntnisvermögens bloß die Richtigkeit all jener Vorurteile bezweifelt wird, welche Erziehung und eigenes vorschnelles Absprechen uns eingeben, dann ist ein solcher Zweifel nicht nur im Rechte, sondern auch aufs höchste zu befördern. Er bedeutet, in Bacons Sprache, die Reinigung des Geistes von allen „Idolen“ vor Beginn einer Untersuchung; in moderner Ausdrucksweise die Herstellung der kritischen Besonnenheit, jenes psychologischen Zustands, in welchem das er-

kennende Bewußtsein allein angemessen arbeitet. Also dieser methodologische und nicht eigentlich logische Skeptizismus, dem Hume auch sonst das Wort redet, und von dem auch Descartes seinen Ausgangspunkt genommen, bis er sich ihm unter der Hand zu jener *summa dubitatio* im eminent-logischen Sinne entwickelte, stellt die berechnete Art der ersten Grundform dar.

Beispiele einer der Wissenschaft nachfolgenden Skepsis, in der Zweifel und Ungewißheit als Ergebnis sich behaupten, sind der Pyrrhonismus und die akademische Philosophie. Der Pyrrhonismus, von der Unsicherheit aller menschlichen Erkenntnis durchdrungen, hauptsächlich wegen der Unerkennbarkeit der absoluten Realität sowie des Wesens kausaler Gesetzlichkeit, wirft die Flinte ins Korn, und verkündet auf Grund einer Durchforschung des gesamten Erkenntnisapparats die vollkommene Unentschiedenheit als der Weisheit letzten Schluß. Er ist unhaltbar, weil er durch das Leben auf Schritt und Tritt widerlegt wird.

Die Berichtigung dieses „übertriebenen“ Skeptizismus ergibt „einen milderen Skeptizismus oder eine akademische Philosophie“. Sie wird den Unterschieden in den Graden des Erkennens Rechnung tragen, und ihnen gemäß die Zweifel auf den einzelnen Gebieten steigern oder herabstimmen. Der Metaphysik gegenüber wird sie sich ganz skeptisch verhalten, und der Physik gegenüber skeptischer als der Mathematik.

Natürlich sind es nicht streng historische Ergebnisse, welche Hume mit dieser Einteilung zu geben beansprucht. Er wählte nur die für seine Zwecke wichtigsten Merkmale der skeptischen Schulen aus, ohne damit das diesen Schulen selbst Wesentlichste oder gar die feineren Unterschiede zwischen ihnen treffen zu wollen.

Der Vollständigkeit wegen mag noch Erwähnung finden, daß Hume dem *τρόπος ἐκ διαφωνίας* der antiken Skeptiker keine entscheidende Beweiskraft zumißt (wo heute noch Uneinigkeit herrscht, könne morgen Einigkeit herrschen);²⁰⁶) daß er auch die übrigen Argumente der Aenesidemischen Tropen als flach und schwach zurückweist;²⁰⁶) daß er endlich von den neueren Philosophen Berkeleys Idealismus des öfteren als echten Skeptizismus anspricht.²⁰⁷)

6. Alles in allem: die Skepsis Humes zeigt ein Doppelantlitz, ein trauriges und ein heiteres Gesicht. Das eine kündigt von dem Verzicht auf apodiktische Gewißheit in dem ganzen weiten Bereich

objektiver Erkenntnis, das andre von der Möglichkeit eines Wissens zweiter Ordnung über die empirische Wirklichkeit, in ganz optimistischen Augenblicken sogar von einem Wissen dritter Ordnung über die unerfahrbare Welt. Aber beide Ergebnisse stehen nicht unvermittelt nebeneinander; sondern die Zuversicht ringt sich aus dem Verzicht, die Position aus der Negation heraus. Hume findet sich mit den engen Grenzen unsrer Erkenntnis ab, um innerhalb ihrer sich entschieden zu betätigen und nicht außerhalb ihrer die Hände, betrübt oder erfreut, jedenfalls aber müßig, in den Schoß zu legen. Er machte damit in sich selber den gleichen Entwicklungsgang vom Skeptizismus zum Positivismus durch, welchen die Schule der Pyrrhoner in einigen Jahrhunderten von der Verkündigung der *ἐποχή* bis zur Anerkennung der *τέχνη* zurückgelegt hatte.

So können wir die Darstellung seiner Skepsis gar nicht besser beschließen als mit den eigenen Worten des Philosophen, die geradezu wie eine Erwiderung auf jene berühmte, über fünfzig Jahr später geschriebene Stelle der Kantschen Prolegomena uns anmuten. „Hume“, so schrieb später Kant, „setzte sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (des Skeptizismus), da es denn liegen und verfaulen mag, statt dessen es mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Prinzipien der Seemannskunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Kompaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt“. Der Mann jedoch, gegen dessen Lehre solche Rede sich richtete, hatte diese Anschauung vom Wesen seiner Philosophie schon im voraus mit den Worten widerlegt: „Ich komme mir vor wie ein Mann, der, nachdem er auf viele Sandbänke aufgelaufen und in einer schmalen Meerenge mit Mühe dem Schiffbruch entgangen ist, doch noch die Kühnheit besitzt, auf demselben lecken, vom Sturm mitgenommenen Schiff in See zu gehen, ja der unter so ungünstigen Umständen noch daran denkt, die Erde zu umschiffen.“²⁰⁸)

Und so spricht Hume in den Dialogen über die natürliche Religion schließlich die große Erkenntnis aus: daß der Unterschied zwischen Dogmatismus und Skeptizismus kein prinzipieller, sondern nur ein gradueller und daher der Streit, ob jemand Skeptiker oder Dogmatiker heißen müsse, ein bloßer Streit um Worte sei. „Es scheint offenbar, daß der Streit zwischen den Skeptikern und Dogmatikern lediglich ein Wortstreit ist, oder doch

nur die Grade von Zweifel und Überzeugtheit betrifft, die wir allen Erkenntnissen entgegenbringen sollten; und solcher Streit ist gewöhnlich im Grunde ein Wortstreit und läßt eine bestimmte Entscheidung nicht zu. Kein philosophischer Dogmatiker leugnet, daß Schwierigkeiten vorhanden sind, sowohl mit Bezug auf die Sinne als auf alle Wissenschaften, und daß diese Schwierigkeiten nach regelrechter logischer Methode völlig unlösbar sind. Kein Skeptiker leugnet, daß eine absolute Notwendigkeit (!) trotz dieser Schwierigkeiten uns zwingt, zu denken, zu glauben, zu schließen in allen Arten (!) von Gebieten, und oft mit Zuversicht und Sicherheit uns für eine Ansicht zu entscheiden. Der einzige Unterschied zwischen diesen Sekten, wenn sie den Namen verdienen, ist also der, daß der Skeptiker aus Gewohnheit, Laune oder Neigung auf die Schwierigkeiten, der Dogmatiker aus den gleichen Ursachen auf die Notwendigkeit mehr Gewicht legt.“²⁰⁰)

.

.



Drittes Kapitel.

Die Kritik der Humeschen Skepsis.

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100



I. Allgemeine Grundbegriffe.

Suchen wir zu den skeptischen Gedankengängen Humes, dem Gange der Darstellung folgend, kritisch Stellung zu nehmen, so stoßen wir zunächst auf die leitenden Gesichtspunkte und allgemeinen Grundbegriffe.

1. Mit der gleichen Eindringlichkeit wie seine großen Vorgänger Descartes, Locke und Berkeley hat Hume auf die Notwendigkeit hingewiesen, systematisch-erkenntnistheoretische Untersuchungen allen philosophischen Erörterungen vorangehen zu lassen. Ja, er erhebt sich hier gelegentlich zu einem Pathos,¹⁾ das in Anbetracht der nüchternen Ausdrucksweise, die sonst bei ihm vorherrscht, wie das Hohelied auf die Erkenntnistheorie anmutet. Zweifellos hat er damit die Bedeutung dieser Disziplin für das philosophische Denken richtig bestimmt. Erforscht doch die Philosophie den Zusammenhang alles Seienden, die Einheit des Weltgeschehens! Und diese Aufgabe führt sie — entgegen den Einzelwissenschaften — auf Gebiete, bei denen es zweifelhaft ist, ob sie nicht grundsätzlich der Erforschung verschlossen sind. Die Ähnlichkeit mit Kant ist hier wirklich verblüffend. Sie erstreckt sich bis in die Fehler der Ausdrucksweise hinein: die echte und die falsche Metaphysik! Die falsche Metaphysik, „das metaphysische Kauderwälsch“, ist die Lehre von der Beschaffenheit einer transzendenten Wirklichkeit, und die echte Metaphysik die Lehre von der Unmöglichkeit solcher Metaphysik, das heißt die Erkenntniskritik. Es ist dies nicht nur die genaue Ansicht, sondern auch die genaue Ausdrucksweise Kants in den Träumen eines Geistersehers²⁾ und in den kritischen Hauptwerken. Dem gegenüber scheint es kaum glaublich, daß immer noch die Meinung vertreten wird, nicht Locke, nicht Hume, sondern erst Kant habe die philosophische Rolle der Erkenntnistheorie eindringlich und endgültig festgelegt.

Von dem Ergebnis dieser antimetaphysisch - metaphysischen Untersuchungen macht Hume die Tragweite nicht nur der philo-

sophischen, sondern einer jeden Wissenschaft abhängig. Freilich darf man das nicht so verstehen, als ob die Einzelwissenschaften nur in dem Panzer der Erkenntnistheorie ihren besonderen Problemen gegenüberzutreten hätten; das wäre ein verhängnisvoller Irrtum. Denn das Denken über das Denken stützt nicht, sondern lähmt das auf die theoretische Bewältigung der Gegenstände gerichtete Erkennen; die einfachsten Entdeckungen im Kindheitsalter der Völker sind so gut wie die erhabensten Erfindungen der modernen Naturwissenschaft teils ganz ohne Hilfe, teils unter Voraussetzung höchst angreifbarer, erkenntnistheoretischer Annahmen geschaffen worden. Aber ebenso sicher ist der Gewißheitsgrad dieser Ergebnisse, ihr objektiver Geltungsbereich, ja ihr letzter Sinn noch fragwürdig und durchaus abhängig von den Graden, den Gegenständen, dem Begriff, kurz von den Prinzipien unseres Erkennens überhaupt, welche nur durch eine eigene Untersuchung ins helle Licht des besonnenen Bewußtseins zu erheben sind. Daher ist das vollendete, d. h. philosophische Verständnis einzelwissenschaftlicher Resultate, welche als solche ohne Hilfe der Erkenntniskritik gewonnen werden können, doch nicht ohne Erkenntniskritik zu erlangen.

Bei Hume selbst laufen beide Gedankenreihen noch durcheinander; denn er erhofft von seiner Zergliederung des *human understanding* nicht nur die Klärung, sondern sogar „die Umgestaltung und den Fortschritt“³⁾ einzelwissenschaftlicher Ergebnisse.

2. Auch gelingt es ihm nicht, in der näheren Bestimmung sowie in der späteren Erfüllung der erkenntnistheoretischen Aufgaben reinlich zu scheiden zwischen den *quaestiones facti* und *juris*, zwischen den Naturgesetzen und den Geltungsgesetzen, zwischen den psychologischen und den logischen Eigenschaften der Erkenntnis (was alles dasselbe besagt). Über diesen Unterschied ist in letzter Zeit im Kampfe der Psychologen und Kritizisten soviel hin und her gestritten worden, zum Teil in einer von den strengen Aprioristen und Transzendentalgläubigen geschaffenen Geheimsprache, daß das Problem dadurch eher verdunkelt als erhellt wurde. Besonders hemmend wirkt der immer wiederkehrende Vorwurf der Kant-Orthodoxie: wer nicht die Gültigkeit der Erkenntnis als ein heiliges Gebiet betrachte, das nur die strengen Transzendentalpriester betreten dürfen, während es durch den Fuß eines Psychologen entweiht werde, verwische überhaupt jeglichen

Unterschied zwischen Tatsachen- und Normfragen, löse die Erkenntnislehre in reine Psychologie auf, beraube sie damit aller selbständigen Aufgaben usw. Wenn das nicht böswillige Verleumdung ist, so kann es nur blinde Voreingenommenheit sein. Denn daß ein Unterschied hier besteht, wird jeder zugeben, der über den Gegenstand nachgedacht hat. Nur von welcher Art er ist, ein Unterschied des Wesens oder des Grades, des Inhalts oder der Gesichtspunkte, darüber kann man zu verschiedenen Auffassungen gelangen.

Zweifellos ist das Erkennen, d. h. der Besitz wahrer und wahrscheinlicher Urteile, ein Zustand, der, wie alles in der Welt, ihm allein eigentümliche, dann aber auch Merkmale zeigt, die er mit anderen Dingen gemein hat. Wie das Säugetier nicht nur die Eigenschaften besitzt, welche mit dem Säugen zusammenhängen, sondern wie es auch zu den Wirbeltieren, den Lebewesen, schließlich zum Ganzen der Wirklichkeit überhaupt gehört, genau so ist das Erkennen ein Vorgang, der neben seiner *differentia specifica*, dem Wahrheitsbewußtsein, auch einem *genus proximum*, *ulterius* und *ultimum*, dem psychischen Erleben, dem Leben überhaupt, dem Weltgeschehen untersteht. Das Urteil 36.3 = 108 ist, ganz abgesehen von seiner Wahrheit oder Falschheit, ein geistiger Akt, der sich aus bestimmten Zahlenvorstellungen aufbaut, eigentümliche Verbindungen zwischen diesen Elementen zeigt, vermutlich durch Zergliederung einer Gesamtvorstellung zustande kommt, bei verschiedenen Individuen verschieden schnell abläuft, in gesetzmäßigen Beziehungen zu nervösen Prozessen im Zentralorgan steht; es ist auch ein Lebensvorgang, der nur in der organischen Natur sich vorfindet, hier erst auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung auftritt, genau wie die falschen Urteile; es spielt in der Anlage des Weltgrundes ebenso wie diese eine Rolle usw. Denn wenn auch jede Erkenntnis wahr ist, so ist nicht jede Erkenntnis nur wahr. Die Untersuchung dieser wahrheitsneutralen Bestandteile muß die Erkenntnistheorie zunächst den anderen Disziplinen, der Metaphysik, der Biologie, der Psychologie geistiger Erscheinungen, neidlos überlassen. Sie berühren das Erkenntnisproblem als solches nicht; die Gesetze, die für die Urteilsbildung, die Lebensvorgänge, das Weltgeschehen überhaupt gelten, erleiden durch die wahren Urteile keine Ausnahme.

Aber nicht nur die Erforschung der Prinzipien, denen a u c h

die Erkenntnis untersteht, (als Untertanin höherer Reiche, als Einzelfall allgemeiner Gesetze), und die wahre wie falsche Urteile gleichmäßig betreffen, lehnt die Erkenntnistheorie ab; sondern ebenfalls die Untersuchung von Prinzipien, welche zwar den wahren und wahrscheinlichen Urteilen, also nur der Erkenntnis, eigentümlich, ihr aber lediglich als besonderem geistigen Akt, als besonderem Lebensvorgang, als besonderem Glied des Weltganzen eigentümlich sind. Nicht mehr die allgemeine Psychologie, Biologie und Metaphysik, wohl aber die Erkenntnis-Psychologie, Erkenntnis-Biologie und Erkenntnis-Metaphysik bearbeiten diese Aufgaben. Die oft gehörte Behauptung, daß die übrigen Disziplinen die Erkenntnis ohne Rücksicht auf deren Wahrheit oder Falschheit zu behandeln hätten, ist sehr *cum grano salis* zu verstehen, und, wörtlich genommen, eine zu einfache Lösung des Knotens. Wahre Urteile nehmen vielleicht einen anderen Verlauf im Bewußtsein als falsche oder ungewisse; ihr Lebenswert könnte ein höherer oder tieferer sein als bei jenen (beides ist behauptet worden); mit ihnen mag das Weltwesen eine ganz besondere Absicht gehabt haben usw.

Und für die philosophische Erkenntnistheorie bleibt bei dieser Aufteilung nichts übrig? Ich dünke, mehr als genug. Denn ihr fällt die Ergründung desjenigen Bestandteils am Erkennen zu, der unter allen dessen *differentiae specificae* die spezifischste ist: der Gültigkeit. Untersuchung der Erkenntnisgültigkeit bedeutet aber, um das vieldeutige Wort allgemeinverständlich zu umschreiben, nichts anderes als: Untersuchung der Bedingungen, unter denen Urteile sich Geltung, d. h. Anerkennung oder Evidenz erzwingen. So können wir sinnvoll fragen: von welchen Gegenständen, in welchen Graden, für welche Subjekte, innerhalb welcher Grenzen gelten wahre Urteile, d. h. genießen sie Anerkennung? Solche Probleme erheischen eine selbständige Behandlung, und werden auf absehbare Zeit noch viele Generationen von Spezialbearbeitern in Atem halten. Denn diese Geltungsfragen sind gewissermaßen inkommensurabel mit allen übrigen Fragen nach der Natur des Erkennens; d. h. sie stehen von allen *quaestiones facti* über die Erkenntnis viel weiter ab, als diese *quaestiones facti* von den Tatsachenfragen auf den übrigen Gebieten der Metaphysik, der Biologie und der Psychologie abstehen. Ihr Seitenstück finden sie auf dem Felde der Wertungen, deren Gegenstände und Inhalte zwar

ganz verschieden, deren letzte Gesetzmäßigkeiten aber den Erkenntnisprinzipien merkwürdig (wenn auch nicht auf allen Punkten!) verwandt erscheinen. Diese ihre Unabhängigkeit zeigt sich bereits äußerlich an dem Scheitern jeglichen Versuches, mit der Ausdehnung der Geltungsfragen über den Kreis der angegebenen Probleme hinaus irgend einen faßbaren Sinn zu verbinden. Mit welcher Schnelligkeit, von welchem Lebenswert gilt das Urteil: die Erde umkreist die Sonne, diese Fragen sind sinnlose Wortzusammenstellungen; und es ist eine ganz gute Probe, die Zugehörigkeit einer Frage zur philosophischen Erkenntnistheorie durch ihre Einkleidung in ein Urteil zu entscheiden, das Worte wie Gültigkeit besitzen, Anerkennung, Evidenz erzwingen enthält.

Der innere Grund für die eigenartige Gesetzlichkeit, welche die Gültigkeit regelt, beruht auf dem Kriterium der Wahrheit: mit Erfahrung und Denken in Übereinstimmung zu sein. Für diese Übereinstimmung bestehen nämlich Bedingungen, wie die Harmonie mit dem Kausalsatz, den logischen und mathematischen Axiomen, das Verhältnis zu den Grenzen des Erfahrbaren u. a. m., denen ein eigenartiger Charakter nicht abgesprochen werden kann. Freilich wird dabei stets die Erfüllung der zum Erkennen erfordernten Bewußtseinslage der Besinnung vorausgesetzt, auf Grund deren allein die allgemein verbindlichen Erkenntnisgesetze in Kraft zu treten vermögen. Nicht aber beruht die Auszeichnung der Gültigkeitsgebiete, wie man oft behaupten hört, nur auf dieser Universalität; d. h. darauf, daß sich die wahren Urteile nur in bezug auf ihre Evidenz, nicht aber als rein psychologische Gebilde, in allen Subjekten gleich verhalten sollen. Es wäre sehr wohl denkbar, daß auch die rein psycho-physiologischen Bedingungen der Erkenntnis in allen Individuen auf gewissen Punkten identisch wären, und nicht, wie etwa das Ablaufstempo wahrer Aussagen, von Subjekt zu Subjekt wechselten.

Die besonderen Methoden bestehen nun für den Erkenntnistheoretiker nicht in einer Konstruktion a priori der Wahrheitsbedingungen, sondern in der Ausbildung von Prüfungsmitteln für die Übereinstimmung von Urteilen mit Erfahrung und Denken. Hierbei aber befolgt er die gemeinsamen Methoden aller Wissenschaften (außer der Mathematik und formalen Logik): die denkende Ausdeutung von Erfahrungen; denn selbst dort, wo es sich um die Feststellung von Elementen a priori im Wahrheitsbewußtsein

handelt, gewinnt sich die Einsicht in deren Natur doch nur (Kant entgegen) a posteriori.

Es leuchtet ein: trotz der inneren Selbständigkeit der erkenntnistheoretischen Fragestellungen befinden wir uns hier nicht auf einer schwimmenden Insel ohne alle Fühlung mit dem übrigen Land, und die Abgrenzung der Erkenntnistheorie bedeutet keine Abschließung derselben. Auf zwei Punkten vor allem zeigt sie sich von der Psychologie abhängig: in der Bestimmung ihres Gebiets und in der Entlehnung von Hilfstruppen zur Lösung ihrer Aufgaben. Der Begriff des Erkennens wird ja nur durch Reflexion auf den Fluß des geistigen Geschehens gefunden, aus dem die eigenartig gefärbten Evidenzerlebnisse herausgehoben und als eine Gruppe verwandter Erscheinungen mit einem besonderen Namen, eben dem der Erkenntnis, belegt werden. Hier wird vom geistigen Geschehen ein Gebiet mit eigener Gesetzlichkeit, eine Kolonie vom Mutterlande der Psychologie abgezweigt; aber diese Abzweigung selbst, der Begrenzungsakt, erfaßt noch nicht diese Gesetzlichkeit. Denn die Normen des Erkennens sind letzten Endes in der doch gewiß rein psychologischen Tatsache eines unter bestimmten Umständen eintretenden Evidenzgefühls verankert. Einmal an der Hand dieses Gefühls gefunden und durch dasselbe sanktioniert, verwalten sie ihr Reich selber.

Zweitens ist der Ursprung und das Zustandekommen der Erkenntnis nach unserer obigen Festsetzung noch Gegenstand der Erkenntnispsychologie. Und doch ist die Beschaffenheit dieses Gegenstandes für den Entscheid der Gültigkeitsfragen zwar nicht direkt bestimmend, aber mittelbar doch von hoher Wichtigkeit. Und nicht minder sind es die erkenntnis-biologischen und -metaphysischen Anschauungen, aus denen wir Rückschlüsse auf den logischen Gehalt eines Urteils, wenn auch auf Umwegen, ziehen mögen. Erscheint uns die Wahrheit z. B. als ein lebensfördernder Wert, so werden wir bei der grundsätzlichen Verwerfung jeder Gültigkeit gewisser, für das höhere Leben wichtiger Einsichten — etwa der metaphysischen — doch stützen und uns zu einer Revision unseres Standpunktes veranlaßt sehen.

Diese Anleihen des Erkenntnistheoretikers, der bei dem Stande der betreffenden Hilfswissenschaften Psychologie, Biologie und Metaphysik in seinen Untersuchungen selbst zu treiben gezwungen war, haben das Mißverständnis und den Streit nur noch stärker

geschürt. Abhängigkeitsverhältnisse wurden in der Hitze des Gefechts zu Identitätsverhältnissen gestempelt, und eine heillose Verwirrung war die Folge. Aber für uns handelt es sich nicht darum, ob tatsächlich Leute, die sich Psychologen nennen, Leuten, die als Transzendentalphilosophen sich im Adreßbuch der Philosophie eingetragen haben, die Brocken aus der Suppe fischen und umgekehrt, sondern ob sachlich solche Übergriffe berechtigt sind.

Und ebensowenig wie der Streit um Personen interessiert der Streit um Worte. Wer unter Psychologie die Wissenschaft von allem Geistigen schlechthin versteht, wie es nach der, weder maßgebenden, noch sonst im wissenschaftlichen Gebrauch eingehaltene Wortetymologie nahe liegt, dem ist natürlich Erkenntnistheorie und Logik ein Gebiet in der Psychologie. Wer aber eine Ausdrucksweise vorzieht, wie sie in den Naturwissenschaften bei den Bezeichnungen Physik, die ja auch etymologisch die Lehre von allen Körpern befassen müßte, Chemie usw. sich ausgebildet hat, dem ist die Erkenntnistheorie ein Gebiet neben der Psychologie. Genug, daß sie sachlich ihre eigenen Aufgaben besitzt,⁴⁾ für deren Lösung es wenig verschlägt, ob man sie im Lexikon der Wissenschaften anderen Disziplinen unter- oder nebengeordnet aufmarschieren läßt.

Manche werden in dieser Stellung zu den Schlachtrufen „hie Erkenntnistheorie, hie Psychologie“ einen eklektischen Kompromiß erblicken.⁵⁾ Uns kam es aber darauf an, nicht zwischen Ansichten zu vermitteln, sondern die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der umstrittenen Gebiete ausfindig zu machen; Kants genialer Mahnung eingedenk, den Gesetzen der Homogenität und Spezifikation gleichmäßig Rechnung zu tragen. Solche synthetischen Versuche sollten aber überall das Ziel der Philosophie ausmachen, und sie haben die vulgäre Verwechslung mit dem Eklektizismus nicht zu scheuen; dessen Ergebnis, das „sowohl als auch“ erstreben auch sie; nur daß sie die Gegensätze des „entweder — oder“ nicht äußerlich verschleiern, sondern scharf betonen, dann aber den verbindenden Strömungen nachspüren, die in der Tiefe rauschen und auf der Oberfläche nicht zu finden sind.

3. Es soll nun nicht geleugnet werden, daß bei Hume die Trennungspunkte zwischen der spezifisch erkenntniskritischen und der erkenntnispsychologischen (gelegentlich auch der erkenntnisbiologischen) Aufgabe

ungebührlich zurücktreten. Er vermengt oft die individuellen und generellen Vorgänge des intellektuellen Bewußtseins, identifiziert voreilig Ergebnisse über Ursprung, Zustandekommen und Lebensbedeutung gewisser Vorstellungen, z. B. der Kausalität, mit deren logischem Wert oder Unwert. Dazu stimmt, daß der erste Abschnitt der *Enquiry* nur trennt zwischen der *mental geography and delineation* und der Herausarbeitung der *principles*; d. h. zwischen der Beschreibung, welche die einzelnen Bestandteile unseres Geisteslebens aufzuzeigen, Sinnlichkeit, Phantasie, Verstand gegeneinander abzugrenzen hat, und der Erklärung, welche die Gesetzmäßigkeiten auf diesen Gebieten untersucht und die besonderen auf allgemeine Regeln zurückführt. Eine Unterscheidung zwischen Phänomenen nebst Gesetzen, welche die Geltung, und solchen, welche die übrigen Eigenschaften des Erkennens betreffen, macht Hume nicht; er bleibt bei der Trennung zwischen Tatsachen und Prinzipien stehen und der daraus erwachsenden Doppelaufgabe der Beschreibung und Erklärung. Es ist wohl möglich, daß diese Unterlassung nur geschah, weil die betreffenden Partien der *Enquiry* (zugleich die Hauptgelegenheit, sich zu diesem Gegenstand zu äußern) durch Umarbeitung der Einleitung zum *Treatise* entstanden sind; dort aber, wo die gesamte menschliche Natur und nicht nur der Verstand das Thema ausmacht (das erste Buch *on the understanding* besitzt bekanntlich keine besondere Einleitung), war die fragliche Abgrenzung nicht so nahe gelegt. Trotz alledem hat Hume den Unterschied der Aufgaben, wenn auch nicht bewußt formuliert, so doch durch den Verlauf seiner Untersuchungen tatsächlich anerkannt. Denn er behandelt die *quaestiones facti* nur als Vorarbeiten zur Lösung der *quaestiones juris*. Oder glaubt man wirklich, daß seine Assoziationstheorie oder die Aufzeigung vom Ursprung der Kausalurteile in seinen Werken um ihrer selbst willen eine Stelle finden, und nicht als Mittel, den geringen Gewißheitsgrad und die Einschränkung der Kausalerkenntnis auf ein Nacheinander (nicht Durch einander) erfahrbarer Ereignisse zu erweisen? Um sich darüber klar zu werden, genügt doch ein Blick in die Schlußkapitel, in welche die beiden Hauptwerke einmünden: die Gesamtcharakteristik seiner Erkenntnislehre als Skepsis!

Dagegen hat unser Philosoph ausdrücklich abgelehnt, darüber hinaus noch Erkenntnismetaphysik zu treiben. Die *ultimate*

principles, das unerfahrbare letzte „Wesen“ des Erkennens, ist, so gut wie alles Unerfahrbare, menschlichem Forschen verschlossen.⁶⁾ Diese Grenzbestimmung zu treffen, ist ja nach ihm die vornehmste Aufgabe der Erkenntnislehre. Wie sollte sie, die Zerstörerin aller Metaphysik, nun ihren eigenen Gegenstand in metaphysische Beleuchtung rücken?

Die Beurteilung dieser Anschauung hängt natürlich von dem Wahrheitsgehalt ab, den man Humes metaphysischem Agnostizismus zuspricht. Da wir diesen Agnostizismus nicht teilen, so halten wir auch daran fest: daß das Erkennen nicht nur in seinen psychologischen, biologischen und logischen Merkmalen, sondern auch unter dem Gesichtspunkte erforscht werden dürfe, ja müsse, Teil des Weltgrundes, Geist von dessen Geiste zu sein. Und so tritt die Funktion, deren Geltungsbereich die Philosophie an erster Stelle zu betrachten hatte, noch einmal am Ende der philosophischen Arbeit auf: als sublimste Äußerung des Weltgeschehens, bei deren Einordnung in den letzten Sinn des Seins uns recht eigentlich der Atem stockt. Man erinnere sich nur an die Lösungen der klassischen Metaphysiker: das Erkennen „an sich“ eine Bewegung materieller Atome (Demokrit); wahre Ideen die einzige Stelle, an der der Mensch, nur ein flüchtiger Modus der Allsubstanz, mit dieser Gottnatur verwachsen ist (Spinoza); der Intellekt die Laterne, welche sich das Weltwesen, der Lebenswille, anzündet, um sich seinen Weg zu beleuchten, und die mit ihrem Licht diesem ihrem Erzeuger das Leben auslöscht (Schopenhauer). Wer wagte hier eine Entscheidung, die nicht paradox oder befremdlich klänge? Aber ist Metaphysik überhaupt zulässig, so wird auch eine Erkenntnistheorie, wenn wir auch noch soviel dabei wagen, nicht zu entbehren sein.⁷⁾

4. In der ausdrücklichen Betonung von der Möglichkeit, sowie in der Festsetzung des Evidenzgrades erkenntnistheoretischer Ergebnisse bleibt Hume den extremen Parteien beider Lager gegenüber im Recht.

Den Einwand der äußersten Linken, daß Theorie der Erkenntnis eine *contradictio in adjecto* bedeute, und nur durch *petitiones principiorum* und Zirkelbeweise sich am Leben erhalten könne, also, ob im Interesse der Philosophie notwendig oder nicht, jedenfalls ein logisch unmögliches Beginnen sei — diesen Einwand scheint Hume allerdings nicht gekannt zu haben. Jedenfalls zieht er ihn nicht

in Betracht und hält an der Durchführbarkeit seiner Wissenschaft in gutem Glauben fest. In der Tat ruht dieser Radikalismus, der in Hegels Aperçus von den Selbstwidersprüchen der Erkenntnis-kritik seine geistreichste Zuspitzung erfuhr,⁹⁾ auf Erwägungen, deren blendende und verführerische Kraft zwar nicht im mindesten, deren Richtigkeit aber auf das entschiedenste bestritten werden muß. Ob das Erkennen als Subjekt sich selbst zum Objekt machen und so ein Erkennen des Erkennens stattfinden könne, das ist eine nicht a priori, sondern empirisch zu entscheidende Frage, etwa von der Art: ob ein Subjekt sich selbst (als Objekt) verwunden könne oder nicht. Die Beobachtung zeigt eben hier wie dort, daß es möglich ist. Die Erkenntnisprozesse werden so gut wie alle geistigen Inhalte unter geeigneten Bedingungen ins Selbstbewußtsein und in die Erinnerung gehoben, die Aufmerksamkeit richtet sich auf sie, und wie über alles klar und deutlich Erfasste, so sind auch über sie evidente Urteile, d. h. Erkenntnisse zu gewinnen. Hat man die Einwände gegen die logische Möglichkeit der Erkenntnistheorie, welche noch eine Menge anderer Formulierungen des gleichen Gedankenganges zeigen, in ihrer begrifflichen Struktur zerstört, so braucht man sich nicht damit aufzuhalten, ihre anschaulichen Hilfsapparate, die Gleichnisse vom sich selbst bespiegelnden Spiegel, dem am eigenen Zopfe sich aus dem Sumpfe ziehenden Münchhausen usw., durch Aufstellung entsprechender Gegengleichnisse zu bekämpfen. Zur Anfertigung von solchen genügt die Einsicht, daß hier überall gewissermaßen die Möglichkeit eines physischen Kreises aus der Unmöglichkeit eines logischen Zirkels widerlegt werden soll.

Freilich, wenn man der Erkenntnistheorie willkürlich widerspruchsvolle Aufgaben stellt, dann kann man sich nicht wundern, daß sie diese nicht erfüllen kann. Sagt jemand — um Hegels Einwurf zu berücksichtigen, in dem sich übrigens verschiedene Einwände verschlingen — wir sollten mit dem Erkennen warten, bis die Theorie des Erkennens vollendet sei, so nimmt man dieser natürlich ihren Gegenstand und sie kann nicht vom Fleck rücken; ihre Vertreter gleichen dann wirklich jenem Gascogner, der nicht eher ins Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen könnte. Gibt man aber willig zu, daß man nicht mit jedwedem, sondern nur mit dem metaphysischen Erkennen zu warten habe, bis die erkenntnistheoretische Sanktion es gestattet, so schwindet aller Widerspruch

und der Philosoph weigert sich nur, ins tiefe Wasser zu gehen, ehe er schwimmen kann.

Ebenso wäre es ein Widersinn, der schon von den Stoikern aufgedeckt wurde, von der Erkenntnistheorie den auf Erkenntnis Anspruch erhebenden Nachweis zu verlangen, daß jedes Erkennen unmöglich sei. Soviel von den wirklichen und von den scheinbaren Widersprüchen in dieser Frage.

Also Hume hat die grundsätzliche Ausführbarkeit einer „vernünftigen Vernunftkritik“ mit vollem Rechte behauptet, und die Schwierigkeiten, mit denen der Forscher hier zu kämpfen hat, nicht in der Absonderlichkeit, sondern einfach in der Verwicklung des Gegenstandes erblickt.

Nicht minder glücklich als den radikalen Gegnern seiner Untersuchungen, tritt Hume unbewußt der modernen Reaktionspartei, der Kantorthodoxie, durch die schlichte Darlegung entgegen, daß der Gewißheitsgrad seiner Ergebnisse durchaus demjenigen aller empirischen Wissenschaften zu vergleichen sei. Die Erkenntnistheorie ist nicht in der glücklichen Lage, eine Disziplin a priori und darum von apodiktischer Gewißheit zu sein. Sie findet ihre Sätze nicht durch „transzendente Leitfäden“, sondern durch denkende Beobachtung des geistigen Geschehens. Selbst die Feststellung der logischen und mathematischen Normen geschieht nicht a priori, obwohl auch von Hume die Natur dieser Normen in ihrer Apriorität nicht angetastet wird. Aber es ist etwas anderes, a priori sein und als a priori seiend entdeckt werden. Und genau so verbürgt die apodiktische Geltung alles a priori nicht die apodiktische Geltung — dieser Geltung. Daß A stets A sein muß, ist mir a priori und apodiktisch gewiß; daß es mir aber stets a priori und apodiktisch gewiß sei, ist keine apodiktische Gewißheit a priori mehr. Das Gegenteil ist ganz gut vorstellbar, was mit dem Gegenteil des Inhalts der genannten Normen nicht der Fall ist. Die Unveränderlichkeit unseres Wahrheitsbewußtseins ist also kein denknotwendiges Axiom. Unsere Überzeugung von ihr erreicht zwar jene sehr hohe Stufe, auf der alle Urteile über Gesetze stehen, welche in der Wirklichkeit unendlich oft beobachtet worden sind; sie gelangt aber niemals darüber hinaus in die höchsten Regionen des Wissens.

Dies alles ist in den grundlegenden Bestimmungen Humes, wo nicht bewußt ausgesprochen, so doch implicite enthalten.

5. Genau wie in der Festsetzung des Wesens, der Rolle, der Möglichkeit, des Gewißheitsgrades erkenntnistheoretischer Arbeiten, hat Hume in der Entwicklung der für sie grundlegenden Begriffe Aufstellungen gemacht, die zwar nicht endgültig und erschöpfend sind, in deren Richtung sich aber eine fruchtbare Behandlung in der Tat wird bewegen müssen.

Allerdings treffen wir bei ihm nicht auf eine so umfassende Gruppierung und Gliederung wie bei Locke. Dieser hat überall die Weite des Gesichtskreises voraus, während Berkeley die größere Tiefe und Hume die größere Schärfe besitzt. Bei Locke ist alles Expansion, bei Berkeley Konzentration, Hume hält zwischen beiden Vorgängern die Mitte. Die Gefahr für Locke ist Oberflächlichkeit, für Berkeley Einseitigkeit, für Hume die Zersetzung auf Kosten der Vereinigung. Hume ist der klassische Typus eines analytischen Denkers.

In der vorwiegend psychologischen Herkunft seiner Definitionen liegt es begründet, daß die subjektive Seite an den Erkenntnisprozessen für die wichtigsten Begriffsbildungen den Ausschlag gibt. Die Kategorie der Wahrheit wird ganz von den Kategorien der Gewißheit und des Wissens verdrängt. Das subjektive Überzeugungsgefühl und seine Grade bestimmen die Einteilung der Erkenntnisarten. Nun ist es ja richtig und auch im Verlauf unserer Arbeit des öfteren betont worden, daß Aussagen in letzter Hinsicht nur durch die Möglichkeit, intellektuelle Zustimmungsgefühle zu erregen, sich als Erkenntnisse beglaubigen können, und nicht durch Angehörigkeit zu einem besonderen „Reich der Wahrheit“, in das man auch ohne den Schlüssel der Evidenz einzudringen vermöchte. Aber dieses Evidenzgefühl stellt sich doch nur bei einer ganz bestimmten Gruppe von Erscheinungen ein, die eben den Inhalt, das Objekt, wenn man so will, der Erkenntnis bilden. Und in dieser Beziehung nennen wir sie wahr (oder nur wahrscheinlich), in jener gewiß (oder nur glaubhaft). Unser deutsches Wort Erkenntnis wendet man dann am besten an, um das Bewußtsein von der Gegenwart beider Faktoren, des objektiven und des subjektiven, der Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit und der Gewißheit oder Glaubhaftigkeit zu bezeichnen. Hume wählt nun in den subjektiven Überzeugungsgefühlen den ganz richtigen Ausgangspunkt zur Gewinnung leitender Begriffe, vermag aber von ihnen aus nicht zu einer Erfassung des objektiven Inhalts

vorzudringen. Und so geht er an der von Locke so energisch aufgefrischten Einsicht des Aristoteles vorüber, daß alle Wahrheit und Wahrscheinlichkeit allein an oder in Urteilen zutage trete.

Diese Unterlassungssünde wurde Hume durch eine weitere Eigentümlichkeit seiner Lehre besonders nahe gelegt: durch die Überschätzung der Passivität im geistigen Geschehen. In seinen Augen, welche, wie die der Pyrrhoniker, nur auf Vorstellungen, Gefühle und deren Assoziationen eingestellt waren, fand das Urteil als ein eminent apperzeptiver und aktiver Prozeß keine Beachtung. Hätte er aus der Anwesenheit der Überzeugungsgefühle diejenigen Urteilsgruppen ermittelt, welchen sie jeweilig zugehören, so würden wir ihm die Einsicht verdanken, daß nur mit Erfahrung und Denken harmonisierende Urteile je nach dem Grade dieser Harmonie gewiß oder nur glaubhaft sind. Dann würde seine Rangordnung der Wissensarten auch terminologisch geschieden haben, was bei genügender Differenzierung der Gesichtspunkte sich als sachlich geschieden erweist. Es hätten dann *truth*¹⁰⁾ und *probability* als objektive, durch die Konformität zu Denken und Erfahrung bestimmte Kategorien den subjektiven, durch das innere Gefühl gekennzeichneten Kategorien der *certainty* und *assurance* zur Seite gestellt werden müssen, während durch Worte wie *reasoning* und *knowledge* das Bewußtsein beider Momente zu benennen gewesen wäre.

6. Daß Hume, zwar nicht in breiter Ausführung, aber gelegentlich, auf die Unveränderlichkeit des Inhalts wahrer Urteile und auf die generelle Zustimmung zu diesen Urteilen, also auf die objektive und subjektive Allgemeingültigkeit der Wahrheit hinweist, dazu kann die Kritik nur ihr völliges Einverständnis erklären. Daß aber diese Unveränderlichkeit zunächst nichts anderes bedeutet als die Tatsache, daß bisher noch nie zwischen einer Erfahrung und einer Erfahrung, einer Denknötwendigkeit und einer Denknötwendigkeit, einer Denknötwendigkeit und einer Erfahrung ein Widerspruch bestand, und daher, was einmal wahr gewesen ist, niemals aufgehört hat, wahr zu sein — diese unmystische Interpretation von der „Ewigkeit der Wahrheit“ läge zwar Humes Denkweise nahe, ist aber nicht von ihm gegeben worden. Im Gegenteil sehen wir ihn noch an der alten metaphysischen Definition der Wahrheit dort festhalten, wo er die Allgemeingültigkeit durch die Übereinstimmung einer wahren Vorstellung mit der absoluten

und darum unveränderlichen Wirklichkeit an sich begründete. Bei seinem antimetaphysischen Standpunkt ist das eine grobe Inkonsequenz. Aber auch für einen metaphysikfreundlichen Philosophen darf die erkenntniskritische Definition der Wahrheit niemals metaphysische Merkmale an sich tragen; sie geht ja aller Metaphysik voran, und muß daher solche Reste als schädigende Fremdkörper rücksichtslos von sich abstoßen. Und ebensowenig fiel ihm auf, daß die These von der subjektiven Allgemeingültigkeit nur als Ergebnis eines metaphysischen Analogieschlusses zu sichern sei.¹¹⁾ Hätte Hume diese Einsicht schon besessen, so wäre er durch seinen metaphysischen Agnostizismus gezwungen worden, auch hinter diese These, gegen die ihm niemals Bedenken kommen, sein skeptisches Fragezeichen zu setzen.

Endlich vergaß Hume, wie so viele vor ihm,¹²⁾ der Umstände und Bedingungen zu gedenken, unter denen allein die *certainty* und *assurance* immer bei den gleichen Urteilen in allen Subjekten eintreten. Diese Bedingungen nun sind uns aus den früheren Untersuchungen zur Genüge bekannt: nur bei gesteigerter Selbstbesinnung, d. h. bei dem klaren Bewußtsein von dem Inhalt eines Urteils und von dessen Verhältnis zu Erfahrung und Denken, stellt sich die Evidenz oder Ablehnung bei allen Menschen und an gleicher Stelle ein. Das ist gerade der radikalen Skepsis gegenüber (die Hume nicht vertritt) besonders eindringlich zu betonen; denn ohne Erfüllung dieser Bedingungen ruft kein Satz, bei ihrer Erfüllung j e d e r Satz zu allen Zeiten und an allen Orten die gleiche Reaktion in allen Individuen hervor, deren Existenz wir anzunehmen Ursache haben.

7. Humes Gliederung der verschiedenen Wissensarten spiegelt die Vorteile und Nachteile des von ihm aufgestellten Erkenntnisbegriffs wieder. Seine grundlegende Einteilung in *certainty* und *assurance*, in ein Wissen erster und zweiter Ordnung nach unserer Ausdrucksweise, ist zwar von Locke ausgegangen, aber von Hume in lapidarere Weise und ohne Vermengung mit anderen Einteilungsprinzipien durchgeführt worden. Auch darin hat dieser Denker recht, die Evidenz erster Ordnung als gradlos, die Evidenz zweiter Ordnung als graduiert hinzustellen.

Aber in der Verteilung der besonderen Gegenstände und Inhalte an diese Wissensarten hat Hume zum Teil fehlgegriffen. Zuzugeben ist zwar, daß alle Wahrscheinlichkeitserkenntnis mittel-

bar oder unmittelbar es mit Erfahrungen und dem a posteriori, nicht aber, daß alle apodiktische Erkenntnis es nur mit dem a priori oder den reinen Denknöwendigkeiten zu tun habe. Ist auch jeder denknöwendige Satz absolut gewiß, so ist doch nicht jeder absolut gewisse Satz denknöwendig. Und hat auch jedes wahrscheinliche Urteil Bestandteile der Erfahrung zum Inhalt, so ist doch nicht jedes Erfahrungsurteil ein bloß wahrscheinliches. Die Bejahung aller Augenblickserlebnisse nämlich, wie: ich sehe rot, ich fühle Lust, sagt über Erfahrungstatsachen aus, und zwar mit einem Gewißheitsgrade, der von keinem logischen Axiom überflügelt wird. Tatsächlich hat Hume diesen Sachverhalt — ebenso wie Locke ¹³⁾ — auch anerkannt,¹⁴⁾ aber in der ausdrücklichen Formulierung der Grundbegriffe nicht berücksichtigt. Und das ist eine gefährliche Unterlassung, wiederum im Hinblick auf die Skepsis. Denn da alle Urteile über die Wirklichkeit mit auf Erfahrung beruhen, so wäre von vornherein alle objektive Erkenntnis nur eine wahrscheinliche, wenn wir nicht in dem vielleicht rohen, aber um so festeren Boden der individuellen Erlebnisse ein Reich von strengster Evidenz besäßen. In dem Schema Humes hätte diese Klasse von apodiktischen Urteilen a posteriori unter der Rubrik des unmittelbaren Wissens erster Ordnung, der *intuition*, stehen müssen.

Im übrigen läßt sich gegen die Spaltung des Wissens erster Ordnung in mittelbares und unmittelbares, der Wahrscheinlichkeit in höhere und niedere Grade nichts einwenden. Denn damit sind die Haupteigentümlichkeiten beider Wissensarten in der Tat getroffen. Im Reich der vollkommenen Evidenz und der Wahrheit, wie in Logik und Mathematik, gibt es keine Grade der Gewißheit, wohl aber axiomatisches und durch die Axiome vermitteltes Erkennen; im Reich der Wahrscheinlichkeit und Glaubhaftigkeit gibt es stetig ineinander übergehende Stufen, die von der höchsten Wahrscheinlichkeit bis zur Unwahrscheinlichkeit hinabführen, während mittelbare Erkenntnisse nur durch das Eingreifen der logischen Prozesse, d. h. des Wissens erster Ordnung, in das Wahrscheinlichkeitsbewußtsein zustande kommen, für dieses also nicht typisch sind.

Wie stark hier überall Lockes Vorarbeiten benutzt sind, erhellt aus den Ausführungen, die wir an früherer Stelle diesem Denker gewidmet haben. Um so sonderbarer ist es, daß Hume seine Vorgänger Locke und Berkeley nur sehr selten erwähnt; im

Treatise als „große Philosophen“, in der Enquiry meist mit herabsetzenden Bemerkungen.¹⁵⁾

8. Obschon sie erst dort, wo Humes Theorie der objektiv-empirischen Erkenntnis, des eigentlichen Feldes wahrscheinlicher Urteile, zur Beurteilung steht, vollkommen einleuchten kann, mag schon hier die Bemerkung Platz finden, daß unser Philosoph die Wahrscheinlichkeiten im logischen und rein psychologischen Sinne nicht streng genug voneinander geschieden hat. Zwar prägte er die besonderen Schlagwörter von der philosophischen und der unphilosophischen Wahrscheinlichkeit; aber die Erklärung der Wortbedeutungen führt uns die erstere als die „von den Philosophen anerkannte“ vor, und die unphilosophische Wahrscheinlichkeit ist dann die von den Philosophen vernachlässigte.¹⁶⁾ Abgesehen von dieser, augenscheinlich ungenügenden, Rechenschaft über das Wesen der beiden Wahrscheinlichkeitsarten erhalten wir von ihnen nur illustrierende Beispiele vorgesetzt. Aus diesen aber erhellt, daß man bloß wieder dem von Hume unbewußt Vorausgesetzten einen bewußten Ausdruck zu verleihen braucht, um das Richtige zu treffen. Die Zergliederung seiner Beispiele für philosophische Wahrscheinlichkeit ergibt, daß hier überall die Bedingungen, unter denen sie sich allein subjektiv und objektiv allgemeingültig einstellt, als erfüllt gedacht sind: Klarheit über den Inhalt des betreffenden Urteils und über dessen Relation zu Erfahrung und Denken. Bei der unphilosophischen Wahrscheinlichkeit handelt es sich um den Fortfall der genannten Bedingungen, durch die zufällige Einschränkung von Denken und Erfahrung. Kein Wunder, daß dann der gleiche Satz für den einen Wahrscheinlichkeitswert besitzt, für den anderen aber nicht; oder daß das gleiche Urteil, welches heute allen wahrscheinlich dünkt, zu einer anderen Zeit diesen Wert für alle einzubüßen vermag.

Das Versagen der subjektiven Allgemeingültigkeit bei der unphilosophischen Wahrscheinlichkeit belegt Humes Beispiel von jenem Trunkenbold, der seinen Kameraden am selben Laster zugrunde gehen sah, und der nun den gleichen Ausgang bei sich selbst für besonders wahrscheinlich hält. Alle, die dies Erlebnis nicht hatten, werden die Wahrscheinlichkeit seines Zugrundegehens nicht so hoch veranschlagen. Die objektive Allgemeingültigkeit versagt in jenem zweiten Beispiel, das von dem Wechsel handelt, den das Ansehen eines Arguments je nach den Zeiten erleidet,

in denen es vorgebracht wird; es wirkt um so stärker, je kürzer es her ist, daß die Tatsachen, welche es stützen, von der Menschheit erfahren wurden.¹⁷⁾ Ersichtlich brauchen wir bei dem Trunkenbold des ersten und bei der Menschheit des zweiten Beispiels nur die nötigen Bedingungen der Selbstbesinnung herzustellen, um sofort die individuelle Beschränktheit und den Wechsel des Inhalts für die betreffenden Urteile aufzuheben und die unphilosophische zur philosophischen Wahrscheinlichkeit zu steigern.

Das gleiche läßt sich überall da sagen, wo Hume den Glauben an Vorurteile, vor allem auch, wo er die vorübergehende Überzeugung von der Wirklichkeit dichterischer Gestalten, also die Illusion durch die Kunst, als „einigermaßen gleichartig“ mit den wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeitsschlüssen bezeichnet. Er übersieht, daß hier höchste Besonnenheit, daher idealiter Konstanz der Urteile, Einstimmigkeit aller Subjekte, unausrottbares Überzeugungsgefühl besteht — dort mangelnde Selbstbesinnung, daher Variabilität der Urteile, Unstimmigkeit zwischen den Subjekten, ausrottbares Überzeugungsgefühl. Hume, wie gesagt, ahnte diesen Sachverhalt; aber da er ihn eben nur ahnte und nicht klar erschaute, so kommt überall die Gleichartigkeit zwischen unphilosophischer und philosophischer Wahrscheinlichkeit gegenüber der Ungleichartigkeit der beiden Kategorien zu gut weg. Am deutlichsten vielleicht in der Behauptung, beide Arten ließen sich stetig ineinander überführen. Dies braucht nun für die Inhalte der betreffenden Aussagen sicherlich nicht zuzutreffen. Denn der Inhalt einer allgemeingültigen Wahrscheinlichkeitserkenntnis, etwa: alle Körper sind schwer, kann mit dem Inhalt einer individuellen Wahrscheinlichkeitsmeinung, etwa: nicht alle Körper sind schwer, unversöhnlich sein. Die Inhalte können sich aber auch decken oder nur gradweise voneinander abweichen. Welches Verhältnis dabei obwaltet, darüber läßt sich grundsätzlich überhaupt nichts ausmachen. Nur insofern besteht der Humesche Satz zu Recht, als in die Seelen der einzelnen Individuen die für die Funktion des philosophischen Wahrscheinlichkeitsbewußtseins nötigen Bedingungen zur Besonnenheit sich stetig einführen und auslöschen lassen.

Die mathematische Wahrscheinlichkeit rechnet Hume mit Recht der philosophischen (in seinem Sinne des Wortes) zu, denn sie besitzt ja Allgemeingültigkeit. Daß er im übrigen, so wenig

wie Augustin, Leibniz und Locke, die eigentümlichen Unterschiede zwischen der mathematischen und kausalen Wahrscheinlichkeit erfaßte und dadurch beide einander zu nahe rückte, wird sich bald zeigen.

Es ist klar, daß die unphilosophische Wahrscheinlichkeit nur in der Psychologie, nicht aber in der Erkenntnistheorie abzuhandeln ist; denn diese hat die Aufgabe, die Leistungsfähigkeit nicht der individuellen, sondern der gattungsmäßigen Funktionen unseres Intellekts zu prüfen. Und auch Hume bezeichnet gelegentlich die Lehre von der philosophischen Wahrscheinlichkeit als sein eigentliches Thema.¹⁶⁾

9. Endlich mag noch erwähnt werden, daß der schottische Denker meines Wissens nirgends Stellung genommen hat zu der von der antiken Skepsis ersonnenen, von Descartes und Locke so eingehend behandelten Möglichkeit einer Entwertung des menschlichen Wahrheitsbewußtseins durch Gegeninstanzen, die aus den Anschauungsweisen übermenschlicher, ja außermenschlicher Wesen erwachsen könnten.

II. Die subjektive Erkenntnis.

1. Dadurch, daß Hume alles, was überhaupt Gegenstand des Wissens zu werden vermag, in die beiden Klassen *relations of ideas* und *matters of fact* spaltete, legte er den Grund zu einer vernünftigen Verteilung der erkenntnistheoretischen Aufgaben. Bezeichnen wir die so geschaffenen Hauptgruppen durch die Worte subjektive und objektive Erkenntnis, so ist bei der unheilvollen Vieldeutigkeit dieser Ausdrücke die von uns gemeinte Bedeutung zunächst wieder in Erinnerung zu rufen: subjektive Erkenntnisse sind richtige Urteile über willkürlich erzeugbare Gedankengebilde, ohne Rücksicht auf die Existenz ihrer Gegenstände in einer objektiven, d. h. sich uns entgegenwerfenden, aufdrängenden, darum aber nicht notwendig bewußtseinstranszendenten, Sphäre des Seins; die objektiven Erkenntnisse handeln gerade von dieser passiv hinzunehmenden, durch keine denkende Tätigkeit zu erzeugenden, umzuschaffenden oder zu vernichtenden Existenz.

Auch darin traf Hume noch das Richtige, daß er die objektiven Urteile auf Grund der äußeren und inneren „Eindrücke“, d. h. der räumlich und der unräumlich charakterisierten unmittelbaren Erlebnisse, der Empfindungen, Gefühle, Willensakte entstehen, die subjektiven Urteile dagegen sich auf die mehr oder minder genauen Reproduktionen dieser Gebilde beziehen ließ. Freilich dürfen wir diese vorsichtige Formulierung nicht verlassen und etwa behaupten: die objektiven Urteile hätten nur die *impressions* zum Gegenstand, und könnten grundsätzlich keine Realität „an sich“ denkend erreichen (was sich später als unwahr herausstellen wird); oder: die subjektiven Urteile beständen bloß aus Kopien der *impressions*, und enthielten keine weiteren Zutaten des Denkens; während doch nur der „Stoff“, von dem sie aussagen, aus solchen Reproduktionen oder phantasiemäßigen Abwandlungen besteht, die Beziehungen

aber, die von diesem Stoffe ausgesagt werden, durchaus anderen Quellen entstammen. So ist es unmöglich, selbst die leerste und wenn es überhaupt ein a priori gibt, doch gewiß a priori zu nennende Wahrheit, den Identitätssatz: alles ist sich selbst gleich, oder $A = A$ einzusehen, ohne die Vorstellung von einem Etwas zu bilden, das sich selbst gleich sein soll. Die reine Beziehung der Identität schwebt ja nicht in der Luft, sondern haftet stets an einem Subjekt, das ihr untersteht; und die Vorstellung dieses Subjekts, mag es in vorliegendem Falle der abstrakteste und allgemeinste Begriff „alles“ oder die diesen Begriff symbolisierende, konkrete Einzelvorstellung A sein, geht letzten Endes auf unmittelbare Wahrnehmungen zurück, in deren gedanklicher Sublimierung sie besteht.

Auf der einseitigen Betonung dieses Stoffs oder, moderner ausgedrückt, der „fundierenden Anschauungen“¹⁹⁾ aller Erkenntnis beruhen auch die Vorteile und Nachteile der Humeschen Abstraktionslehre. Mit Berkeley hebt sie die Unanschaulichkeit, auch die phantasiemäßige, der abstrakten Begriffe hervor; und dies sicherlich mit Recht. Wir besitzen keine bestimmten bildartigen, anschaulichen, im engeren Sinne vorstellungsmäßigen Gebilde, weder von Merkmalen, die an einer einzelnen Anschauung, etwa der eines Buches, nicht getrennt vorkommen können, z. B. von der Farbe des vor mir liegenden Buches ohne Ausdehnung; noch von Merkmalen, die vielen Einzelanschauungen gemeinsam sind, aber in der Erfahrung nie abgesondert vorkommen, wie die Farbe an vielen verschiedenfarbigen Büchern, welche nicht blau, grün, rot usw. ist. Weder die individualisierende noch die generalisierende Abstraktion ist Anschauung; denn es gibt keine intellektuelle Anschauung. Das höchste, was hier durch „absichtliche Blindheit“ zu erreichen ist, wird durch eine pointierende Anschauung geleistet, in der die zu isolierenden Merkmale, z. B. eine bestimmte Farbenqualität, stärker in den Blickpunkt des Bewußtseins rücken, die übrigen, z. B. die flächenhafte Ausdehnung, im Hintergrund des Bewußtseins verschwimmen. Aber die geforderte vollständige, eindeutige und klare Isolation von Merkmalen ist, trotzdem Mill ihre Möglichkeit so entschieden behauptete, nicht auf diesem Wege zu erreichen, sondern nur durch das Walten einer „neuartigen Bewußtseinsweise“. Ist die Abstraktion aber niemals Anschauung, so ist sie genau genommen auch niemals (ruhender) Bewußtseinsinhalt. Daher sind für Hume die Begriffe weder *impressions* noch auch im

strengen Sinne *ideas*. In der Tat besteht die Abstraktion als Akt, abgesehen von ihrer Bedeutung, in der denkenden Hervorhebung bestimmter, im Fallenlassen anderer Merkmale des anschaulichen Materials; also von der psychologischen Seite gesehen, nicht in ruhenden Inhalten des Bewußtseins, sondern in Tätigkeiten und Funktionen, die durch ruhende Symbole, die Worte, oder durch illustrierende Anschauungen in Bewegung gesetzt werden. So bedeutet der Begriff Röte rein psychologisch den Akt beim äußerlichen oder innerlichen Vernehmen des Wortes, oder beim Anblick beliebiger roter Gegenstände: von deren sonstigen Eigentümlichkeiten abzusehen und nur auf die gemeinsame Farbennüance zu achten. Der Begriff, von dieser Seite gesehen, ist ein vom Geist ausgestellter Wechsel auf Denkkakte, die jederzeit an der Anschauung vorgenommen werden können. Aber die durch den Begriff „gemeinte“ oder „bedeutete“ Sache ist dabei etwas durchaus Unveränderliches und Ruhendes, und insofern kann man sagen, daß wir den Begriff „gegenständlich vor dem logischen (wenn auch nicht vor dem psychologischen) Blicke“ haben, daß er zwar nicht bewußtes Objekt, wohl aber Objekt des Denkens sei.

Humes Abstraktionslehre hat in erster Linie das stoffliche Moment als Grundlage alles Denkens im Auge und fordert von ihm mit Recht die anschauliche Natur. Genau wie bei Berkeley liegt der Schwerpunkt seiner Theorie in den negierenden Partien: Abstraktionen sind keine anschaulichen Gebilde; und wenn sie etwas anderes sein wollen als bloße Worte, bedürfen sie der Anschauung mindestens zu ihrer Fundierung. Erst in zweiter Linie und nach Bekämpfung der *abstract ideas* ist es ihm um die Beschreibung der *abstract notions*, d. h. der denkenden Betrachtungsweise (*distinctio rationis*) zu tun, welche sich auf die anschauliche Mannigfaltigkeit, deren Ähnlichkeiten und Unterschiede richtet und diese zur Einheit des Begriffs zielbewußt zusammenschließt. Hier bringt Hume es zwar zu wertvollen Ansätzen, ähnlich wie sein großer Vorgänger, aber schnell gleitet er über die widerwillige Anerkennung einer selbständigen Denkfunktion hinweg. Zum Unglück hat er durch das schief gewählte Beispiel von der Marmorkugel, wo er zur Unterscheidung von Farbe und Form der Kugel die Vergleichung mit anderen Dingen, die mit der Kugel die Form, und mit noch anderen, die mit ihr die Farbe teilen, für nötig erachtete, die *distinctio rationis* diskreditiert. Aber über der fehler-

haften Rolle, die Hume ihr hier zuwies — denn wir können ersichtlich ohne Vergleich mit anderen Körpern Farbe und Figur an einer Marmorkugel denkend unterscheiden — verkannten seine Kritiker, daß er der denkenden Betrachtung überhaupt eine wichtige Rolle bei den Abstraktionsvorgängen zuerteilt hatte. Die ausschlaggebende Bedeutung, welche diese Begriffsbildung trotz ihrer unanschaulichen Natur für den Fortschritt des Wissens und der Wissenschaften besitzt, hat Hume allerdings nirgends hervorgehoben. Die stille Überzeugung vom Passivitätscharakter alles Erkennens, durch die schon der Pyrrhonismus sich wertvolle Einsichten verschloß, hielt auch dessen Nachfolger davon ab, die grundsätzliche Wichtigkeit der aktiven Denkopoperationen für die Gewinnung der Wahrheit sich und anderen einzugestehen.

2. Auch in der näheren Entwicklung des auf subjektive Gebilde bezogenen Wissens schleppt Hume wie einen Hemmschuh auf dem Wege zu fruchtbaren Entdeckungen das Vorurteil von dem Passivitätscharakter des Erkennens mit sich.

Zunächst betont er mit Recht, daß alles subjektive Erkennen a priori, also unabhängig von Erfahrung vor sich gehe. Dies ist nicht dahin zu verstehen, als ob irgend eine solche Einsicht zeitlich vor aller Erfahrung oder auch nur ohne Benutzung von Erfahrung zustande komme. Nicht zeitlich vor der Erfahrung: denn alles Erkennen ist Urteilen, und Urteilen ist eine geistige Funktion, die weit später als die Erfahrungen etwa von blau und süß, Lust und Unlust auftritt. Nicht ohne Benutzung der Erfahrung: denn die subjektiven Gedankengebilde, die Materie der Aussagen, sind in der Tat nur durch nachträgliche Abwandlungen an ursprünglichen, äußeren oder inneren Wahrnehmungen, d. h. Erfahrungen, gewonnen worden. Apriorität der subjektiven Erkenntnis bedeutet demnach nur: daß Beziehungen eines ursprünglich a posteriori gegebenen, durch unsere eigenen Geistesfunktionen zu einem willkürlichen Gedankengebilde umgeformten Stoffes unabhängig von aller Erfahrung, also a priori ausgesagt werden können. Die Art dieser Beziehungen, und nicht des Stoffes, dem sie eignen, bildet aber den eigentlichen Inhalt der subjektiven Erkenntnisse, und darum können diese a priori heißen und doch nicht ohne empirisches Material zustande kommen. Also in den streng wahren Sätzen: wenn (wie ich mir willkürlich vorstelle) alle Menschen unsterblich sind und der (fingierte) Cajus ein Mensch ist, so ist Cajus unsterblich; oder: das

von mir willkürlich vorgestellte gleichseitige Dreieck ist gleichwinklig, sind die Vorstellungen „Menschen, unsterblich, Cajus, Dreieck usw.“ nicht ohne Verarbeitung von Elementen a posteriori daseinsfähig; aber die Beziehung der Konklusion zu den Prämissen, der Winkelgleichheit zur Seitengleichheit, kurz der eigentliche Inhalt der Urteile als Erkenntnisakte, wird nicht durch Befragung der Erfahrung eingesehen. Diesen Sinn der Apriorität subjektiver Erkenntnisse brachte Hume vortrefflich dadurch zum Ausdruck, daß er das a priori hier lediglich in die Beziehungen von frei erzeugbaren Vorstellungen setzte.

Auch zur Beleuchtung der weiteren Kennzeichen dieses a priori hat unser Philosoph wertvolle Beiträge geliefert. Überall nämlich, wo im angegebenen Sinne eine Wahrheit unabhängig von Erfahrung erfaßt werden kann, stoßen wir nach ihm auf apodiktische Gewißheit und auf die Unvorstellbarkeit des Gegenteils. Die Betonung der apodiktischen Gewißheit kommt in der scharfen Trennung zwischen der *certainly*, die nur dem a priori eignet, und allen übrigen, durch Erfahrung ausgelösten Überzeugungsgraden zur Geltung. Hierzu ist nur ergänzend zu bemerken, daß auch allen Aussagen über unmittelbare Erfahrungen apodiktische Sicherheit zukommt, und nur die apodiktische Universalität, die absolut sichere Überzeugung von ihrer Geltung unabhängig von Zeit und Ort, den Bestandteilen a priori allein eignet. An einem Beispiel erläutert: in den Urteilen A ist A, oder $(a + b)^2 = a^2 + b^2 + 2 ab$, wird die rein sachliche Zusammengehörigkeit von Subjekt und Prädikat als solche, also ohne Rücksicht auf Ort, Zeit, Umstände, auf das *hic et nunc*, auf diese A, a, b, usw., also für alle Fälle apodiktisch behauptet. Das trifft für keinen universell gemeinten Satz aus der Sphäre der objektiven Erkenntnis mehr zu.

Der Regel über die Vorstellbarkeit des Gegenteils verleihen die berühmten Sätze der *Enquiry* den klassischen, weil endgültigen Ausdruck: „das Gegenteil jeder Tatsache bleibt immer möglich, denn es kann niemals einen Widerspruch in sich schließen, und es wird vom Geist mit derselben Leichtigkeit und Deutlichkeit vorgestellt, als wenn es noch so sehr mit der Wirklichkeit übereinstimmte . . . wäre es a priori nachweisbar falsch, so enthielte es einen Widerspruch und ließe sich niemals vom Geiste vorstellen.“

Aber all diesen Eigenschaften des a priori wurde von Hume sogleich der Passivitätsstempel durch die Fassung aufgedrückt, daß

es sich hier stets um eine „Vergleichung von Vorstellungen“ handle. Und diese *comparison of ideas* scheint sich Hume so gedacht zu haben, daß die Subjekts- und Prädikatsvorstellungen fest vor unserem Geiste stünden und das Ergebnis ihrer Beziehungen sich dem inneren Blick „durch die Natur der Vorstellungen“ unwiderstehlich aufnötigte. In Wahrheit spricht auch hier der Geist das Prädikat dem Subjekt zu oder ab mit einem Gefühl der Aktivität und Selbstherrlichkeit, als schaffe er trotz seiner Gebundenheit in ihrer Anerkennung erst die Notwendigkeit dieser Erkenntnis. Das kommt daher, daß solche Urteile a priori eben nicht, wie Hume meinte, *by the nature of ideas* bedingt sind, sondern durch die Natur der ordnenden Funktionen, die wir hier an den *ideas* ausüben. Allerdings ist die Psychologie dieser intellektuellen Tätigkeits- und Nötigungsgefühle noch kaum ernsthaft untersucht worden, und alles darüber zu Sagende ist vorläufig nur unter Vorbehalt zu äußern.²⁹⁾

3. Sehr beachtenswert ist nun Humes Aufzählung der Beziehungen, welche den subjektiven Gebilden a priori zuerteilt werden können. Hier sind es neben den, vor und nach seiner Zeit stets beachteten, logischen und mathematischen Gesetzmäßigkeiten vor allem Ähnlichkeits- und Gradverhältnisse, die nicht übersehen werden dürfen, und doch vor, nach und trotz Hume bis auf die jüngste Zeit herab meist übersehen zu werden pflegen.

In der Tat gibt es Beziehungen von Ähnlichkeit und von Graden, deren Kenntnis nicht aus der Erfahrung geschöpft zu werden braucht. Diese Relationen gehen aber nicht nach Art der mathematischen auf quantitative Raum- und Zahlverhältnisse, sondern haben es gerade mit der Qualität der Elemente zu tun. Sie teilen auch nicht den reinen Erläuterungscharakter der logischen Beziehungen, sondern erweitern, wie die mathematischen, durch das Prädikat die Erkenntnis des Subjekts; sie sind echte synthetische Urteile a priori. Kurz, es sind die erst in allerjüngster Zeit wieder betonten Qualitätsaprioritäten, deren Bearbeitung die sogenannte Farben- und Tongeometrie gezeitigt hat. Sätze wie: jede Tonvorstellung besitzt Höhe und Stärke; das spektrale Grün steht dem Blau näher als dem Rot, mögen als Beispiele dafür gelten, daß auch auf dem Gebiete der Qualitäten sich bestimmte Beziehungen von beliebig gebildeten Vorstellungen apodiktisch-universell aussagen lassen, deren Gegenteil genau so unvorstellbar ist, wie die Durchbrechung eines logischen oder mathematischen Axioms.

Inwieweit auch auf anderen Sinnesgebieten, bei den Tast-, Temperatur- und Geschmacksempfindungen, solche apodiktischen Erkenntnisse über Beziehungen a priori möglich sind, soll hier nicht verfolgt werden. Hume hielt sie für möglich.²¹⁾

Hingegen irrte er wohl darin, daß wir den Entscheid über den Abstand von Farben und Tönen „stets auf den ersten Blick ohne weitere Untersuchung und Überlegung“²²⁾ fällen, also in seiner Sprache intuitiv — im Gegensatz zur mathematischen Beweisführung, in der wir spezielle Sätze auf allerlei Umwegen aus den allgemeinen Axiomen ableiten. Auch hierin steht die Farben- und Tongeometrie der Mathematik völlig gleich, daß sie allgemeine Axiome a priori über Empfindungsqualitäten kennt, deren Erfüllung an den einzelnen Farben- und Tonverhältnissen sich zwingend auf logischem Wege, also demonstrativ nachweisen läßt.

4. Gebührt dem Empiriker und Skeptiker Hume somit das Verdienst, auf ein ganzes Feld apriorischer Besitztümer hingewiesen zu haben, das Rationalisten und Dogmatiker mit Vorliebe der ungenauen Erfahrungserkenntnis zu überliefern pflegen, so hat er dafür die von der Gegenpartei stets so eifrig betonte Apriorität der Logik und Mathematik nicht genügend gewürdigt.

Zwar hat er einwandfrei gezeigt, daß die rein logischen Urteile, wie: Sein ist nicht Nichtsein, nicht der Erfahrung entstammen; daß sie in ihrem Gegenstand immer auf Beziehungen beschränkt sind, und niemals das Dasein des in diesen Beziehungen stehenden Gebildes verbürgen können; daß sie in ihrem Gewißheitsgrad die höchste Evidenz erreichen. Aber er übersah, daß neben dem logischen Widerspruch die logischen Verhältnisse der Identität, des ausgeschlossenen Dritten und des Grundes Gegenstand solcher Erkenntnis werden können, und versäumte, die Selbständigkeit dieser Einsichten gegenüber dem *principium contradictionis* zu erweisen oder zu widerlegen.

Ferner schied er, wie die qualitativen, so auch die rein logischen Beziehungen aus dem Bereich des demonstrativen Wissens aus, und ließ den Widerspruch stets „intuitiv“, d. h. nach ihm unmittelbar erkannt werden.²³⁾ In Wahrheit beschränkt sich das logische Wissen nicht nur auf ein solches unmittelbares Erfassen von Relationen, sondern es kann, ähnlich wie in der Mathematik, zu der Hume die Logik auf diesem Punkte ausdrücklich, aber fälschlich in Gegensatz bringt, eine logische Relation im Einzelfall oft nur durch

Zurückführung auf ein allgemeines logisches Prinzip, also mittelbar oder demonstrativ bewiesen werden. Die Wissenschaft einer formalen Logik, die natürlich nur unter diesen Umständen vorhanden sein kann, ist durchaus existenzberechtigt. Aussagen von der Art: die Lebendigkeit alles Beseelten verbürgt nicht die Beseeltheit alles Lebendigen, leuchten als logische Einsichten durchaus nicht auf den ersten Blick und ohne weitere Überlegung ein. Die Wahrheit des Satzes ist nur durch Zurückführung auf die logische Prämisse: allgemeine Urteile sind nicht umkehrbar, und die Wahrheit dieser Prämisse nur durch Ableitung aus den allgemeinen Axiomen der Identität und des Widerspruchs einsichtig zu machen. Dies Verfahren ist aber im Prinzip das gleiche wie die Begründung von Urteilen wie $123 + 138 = 261$, die aus einfacheren Zahlenverhältnissen hergeleitet werden, wie diese ihrerseits aus den Grundaxiomen für arithmetische Einheiten.

5. Daß Humes Erkenntnistheorie der Mathematik noch nichts von einer allgemeinen Mannigfaltigkeits- oder Größenlehre weiß, welche die den Raum- und Zahlengebilden gemeinsamen Gesetze a priori entwickelt, wird man ihr nicht zum Vorwurf machen. Was sie aber für die algebraischen und arithmetischen Wahrheiten ausführt, bedarf mehr der Ergänzung als der Berichtigung. Die Apodiktizität im Grad ihrer Geltung bei der Universalität ihres Umfangs, die Unvorstellbarkeit ihres Gegenteils hat er nicht übersehen, und auch, im Gegensatz zu neueren Bestrebungen, mit Recht betont, daß diese Wissenschaft eine eigene Gesetzlichkeit a priori zur Geltung brächte: die Beziehung auf den Maßstab der Einheit. Durch die grundsätzliche Unterscheidung der arithmetischen von den logischen Relationen gab er ferner implicite zu, daß dieser Teil der Mathematik Erweiterungs- und nicht bloße Erläuterungsurteile enthalte, seine Ergebnisse, in Kants Sprache, nicht analytische, sondern synthetische Urteile a priori seien. Kant hatte also kein Recht, gerade Hume die Auffassung vom rein analytischen, weil rein logischen Charakter der Mathematik zum Vorwurf zu machen.

Auch wer den empirischen Ursprung all dieser Urteile vertritt, wie etwa die Millsche Schule, leugnet nicht ihre oben gekennzeichneten Merkmale; er sucht nur den Schluß aus diesen auf das a priori solcher Urteile zu bestreiten; er bemüht sich, freilich vergebens, die von jedem unmittelbar nachprüfbare Apodiktizität, Uni-

versalität, Unvorstellbarkeit des Gegenteils, welche sämtlichen natur- und geisteswissenschaftlichen Aussagen (wie: alle Körper fallen mit einer bestimmten Beschleunigung zur Erde, oder: die Empfindung wächst in geometrischer Proportion zum Reize) vollkommen abgehen, anders zu erklären; nämlich aus dem häufigeren Vorkommen zahlenmäßiger Erfahrungen gegenüber rein physikalischen oder psychologischen. In der Tat, diese Kriterien beweisen nicht unmittelbar die Apriorität einer Wahrheit, sondern weisen nur auf sie hin. An sich könnten ja auch Universalität und Apodiktizität den aus der Erfahrung geschöpften Einsichten zukommen, sie tun es nur tatsächlich nicht. Der Beweis für das a priori besteht lediglich in der Möglichkeit, das betreffende Urteil ohne Rücksicht auf Erfahrungen zu fällen, die über seinen Inhalt gemacht wurden. Ob diese Möglichkeit de facto meist außer acht gelassen wird, und z. B. alle mathematischen Axiome induktiv-empirisch „gefunden“ worden sind, ist dabei gleichgültig; können sie ohne Berufung auf Erfahrungsgründe eingesehen werden, so nennen wir sie a priori.

Auch daß die Arithmetik über synthetischen Grundwahrheiten aufgebaut sei, wird gerade heutzutage lebhaft bestritten.²⁴⁾ Nun ist ja klar, daß die rein logischen, also analytischen Operationen in der Mathematik überhaupt und in der Arithmetik insbesondere eine noch weit größere Rolle spielen, als in den induktiven Natur- und Geisteswissenschaften; aber die elementaren Axiome über Zahlenverhältnisse, denen schließlich auch das Ergebnis der verwickeltsten Rechnung seine Sanktion verdankt, sind im erkenntnistheoretischen Sinne genommen synthetischer Natur. Im erkenntnistheoretischen Sinne genommen. Denn bekanntlich ist der Spaltung aller Urteile in analytische und synthetische unter einem anderen Gesichtspunkt mit Recht die Bedeutung abgesprochen worden. Von modernen Psychologen und Logikern wurde geltend gemacht, bald: daß für A ein Urteil analytisch sein könnte, das für B synthetisch wäre, bald: daß alle Urteile durch Zergliederung einer Gesamtvorstellung zustande kämen, und daher stets analytischen, niemals synthetischen Charakter trügen. So würde von einem Erwachsenen — um an Kants berühmtes Beispiel anzuknüpfen — in dem Urteil $7 + 5 = 12$ die Subjektvorstellung $7 + 5$ nur zergliedert, weil das Prädikat 12 im Subjekt hier bereits mitgedacht wäre; für Schüler der unteren Klassen, welche die Rechnung noch vollziehen

müßten, also nicht bereits die rechte Seite der Gleichung in der linken mitdächten, bedeute dagegen die Lösung des Exempels eine richtige Erweiterung ihres Subjektbegriffs. Wer aber in jedem Urteilsprozeß eine analysierende Tätigkeit erblickt, für den sind beidemale die Aussagen rein analytischer Natur; denn die Urteile fügen hier ja nicht ein neues Prädikat zu einem Subjekt hinzu, sondern analysieren die Gesamtvorstellung „Gleichheit der Summe von $7 + 5$ mit 12 “ in ihre Teile.

Beide Einwände verfehlen ihr Ziel. Im ersten Fall steht die Sache so, daß verschiedene Individuen mit den gleichen Worten verschiedene Dinge meinen. Dem Lehrer sind die Worte „Summe von $7 + 5$ “ vermöge früher erworbener (synthetischer) Erkenntnisse auch zum Symbol für 12 geworden, und daher ist sein Urteil allerdings ein analytisches. Für den Anfänger, der mit denselben Worten einen anderen Sinn verbindet, ist das Urteil synthetisch. Hier wird also nicht mehr die gleiche Aussage, sondern es werden zwei ganz verschiedene, nur äquivok ausgedrückte Urteile auf ihren Charakter geprüft. Kein Wunder, daß diese Prüfung nicht in beiden Fällen die gleichen Ergebnisse liefert. Die Erkenntnistheorie aber fragt nur nach der Beschaffenheit der Urteile, indem sie die Worte 7 , 5 , plus, 12 in der von der Mathematik streng festgesetzten Bedeutung versteht. Also: ist in den Begriffen „Hinzufügung von 5 Einheiten zu 7 Einheiten“ schon eine bestimmte dritte Einheitszahl (12) enthalten, die in einem bestimmten Verhältnis (dem der Gleichheit) zu der gesuchten Summe steht, oder nicht? Ersichtlich setzt das Subjekt des Urteils nur die Vorstellungen der Hinzufügung und der Zahlenreihe bis 7 voraus; deren Fortsetzung bis 12 , aus der das Prädikat seinen Inhalt schöpft, die Anzahl gerade von 12 Einheiten als Ergebnis des Fortgangs um 5 über 7 Einheiten in dieser Zahlenreihe hinaus — das alles ist nicht im mindesten in der linken Seite der Gleichung enthalten. Und deshalb kommt in der Zuordnung dieses Prädikates eine Erkenntnis zum Ausdruck, welche eine in der eindeutig festgehaltenen Subjektvorstellung nicht mitgedachte Beziehung enthüllt, und also typisch von deren logischen Beziehungen unterschieden ist, wie sie etwa durch die Sätze $7 + 5$ ist $7 + 5$ oder $7 + 5$ ist nicht $7 + 5$ verkündet werden.

Ebensowenig gefährdet die analytische Natur aller Urteile, so sehr sie rein psychologisch bestehen mag, den synthetischen Erkenntniswert der Arithmetik. Denn als individuelle Bewußtseins-

prozesse, als meinende Akte, mögen alle Urteile eine Zergliederung von Gesamtvorstellungen sein; was sie aber meinen, d. h. der Urteilsinhalt, besteht doch, wie jede Aussage beweist, in der Hinzufügung eines Prädikats zu einem Subjekt; und bloß darum handelt es sich, ob dieses Prädikat etwas Neues oder nur die Wiederholung des streng bestimmt gedachten Subjektbegriffes enthält.

Übrigens steht die erkenntnistheoretisch gemeinte Synthese nicht der psychologisch gemeinten Analyse schroff und unversöhnlich gegenüber; natürlich nicht, bei dem entwickelten Verhältnis beider Bewußtseinsarten. Sondern der psychologischen Analyse, deren Produkt das Urteil als meinender Akt ist, geht die psychologische Synthese vorher; und diese ist es, welche im Inhalte des Urteils, der allein wahr ist, d. h. Evidenz erregt, hinterher wieder auflebt.

Daß nun in den arithmetischen Axiomen, auf die alle übrigen Urteile über Zahlen sich dann rein logisch-analytisch zurückführen lassen, eben diese Erweiterung des Subjekts stattfindet, das hat Hume durch die Scheidung von arithmetischen und logischen Relationen, wenn nicht ausgesprochen, so doch deutlich zu verstehen gegeben.

6. Dem Erkenntniswert der Geometrie vermochte Hume nicht so gerecht zu werden, wie dem der Arithmetik. Der Grund dafür liegt wohl hauptsächlich an einer irrigen Ausdeutung der geometrischen Elementarvorstellungen. Es ist nämlich der P u n k t der reinen Geometrie nicht das eben noch sichtbare und tastbare Element, sondern er ist, wie die Zahl, ein Denkinhalt oder ein Begriff, d. h. ein vom Denken an der Anschauung gemeintes, aber selbst nicht adäquat anschaulich zu illustrierendes Gebilde. Damit allerdings wäre er für unseren Denker, dem nur Anschauungen Treffer, und alle Begriffe Nieten sind, gerichtet und aller Würde beraubt. In Wahrheit beruht gerade auf dieser begrifflichen Natur die eigentliche Würde der Geometrie. Denn nur so geht die Ungenauigkeit verloren, die für die sinnliche und phantasie-mäßige Punktanschauung, die sinnliche und phantasie-mäßige Auffassung von der Gleichheit zweier Linien usw., werde sie auch mit den genauesten Meßinstrumenten „vorgestellt“, wir Hume völlig zugeben müssen. Aber eben nicht den aus der Wahrnehmung gewonnenen, in die Phantasie erhobenen, schwebenden und schillernden Punkt, und auch nicht die *general appearance* des

Verhältnisses zweier Linien meint die reine Geometrie, wenn sie über Punkte und gleiche Größen urteilt, sondern den gedachten Punkt, die gedachte Linie, die gedachte Gleichheit. Diese Begriffe jedoch, der Punkt als gedachter Schnittpunkt zweier Linien, die Linie als gedachte reine Richtung usw., sind genau so exakt wie die Zahlbegriffe, und es ist daher auch das Bestreben der Mathematik jene durch diese und diese durch jene auszudrücken.

Um den Vorwurf der Ungenauigkeit der reinen Geometrie zu entkräften, genügt die Hindeutung auf deren begrifflichen Charakter. Um den Angriff des Treatise auf die Apodiktizität und Universalität dieser Wissenschaft zurückzuweisen, darf das wohlverstandene a priori auch in ihr nicht verleugnet werden. Humes Empirismus beruht hier auf falschen Schlüssen aus richtigen Vordersätzen. Er sah ein (und übertraf darin Kant mit dessen mißverständlichen Äußerungen), daß ein „reiner“ Raum und eine „reine“ Zeit nicht angeschaut werden können, daß sie auf Grund von Erfahrung gebildete, abstrakte Begriffe sind; er sah ferner ein, daß wir Behauptungen über Gesetze, welche den reinen Raum betreffen, nur an unmittelbar oder mittelbar auf Erfahrung gestütztem Material, etwa an farbigen Dreiecken, die mit Tinte, Kreide oder Bleistift hingezeichnet werden, schwerer schon an bloß phantasie-mäßigen Konstruktionen zu erfassen vermögen. Aber er schloß daraus übereilt auf den rein empirischen Ursprung dieser Einsichten; denn es ist das eine mit dem anderen nicht unmittelbar gegeben. Genau wie in Logik und Arithmetik sind es auch hier einzig die Beziehungen, welche a priori erkannt werden, nicht der Stoff, an dem sie gelten. Dieser muß zwar zur Vorstellung jener Beziehungen mit vorgestellt werden, aber die Beziehungen teilen deshalb nicht die empirische Herkunft dieses Stoffes. Merkwürdig, daß gerade Hume, der mit Bedacht nur die Relationen zum Gegenstand strengen Wissens erhoben hatte, diese seine Voraussetzungen bei der Zergliederung der geometrischen Erkenntnis vergaß. Und doch leuchtet ein, daß neben den logischen, arithmetischen und den eingangs erwähnten Qualitätsrelationen auch die Raumgesetze unabhängig von Erfahrung im früher erörterten Sinne eingesehen werden können.

Ist aber die reine Geometrie eine Wissenschaft a priori, so tragen ihre Urteile auch alle Kriterien solcher Erkenntnisse: nämlich Apodiktizität, Universalität und Unvorstellbarkeit des

Gegenteils. Daß die Gerade die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten ist, gilt für die Gerade, nicht für eine Gerade, und zwar mit höchster Evidenz, und es ist unmöglich, sich vorzustellen, daß eine Krümme (im euklidischen Raum) die kürzere Verbindung sei. Die Probleme der nicht-euklidischen Geometrie können hier beiseite bleiben. Sie betreffen nicht Existenz und Art des a priori für unsern dreidimensionalen Raum, die unangetastet bleiben; sondern sie fragen, ob dieser Raum a priori der einzig denkbare sei, und, falls nicht, wie die Gesetze a priori für anders charakterisierte Räume lauten.

Es ist daher die reine Geometrie der Logik und Arithmetik durchaus gleichzuordnen und von allen Natur- und Geisteswissenschaften grundsätzlich abzurücken, die niemals apodiktisches Wissen universeller Sätze, niemals Unvorstellbarkeit des Gegenteils dieser Sätze erreichen. Die Erklärung, welche Hume für die hohe Gewißheit und Allgemeinheit der geometrischen Einsichten im *Treatise* gibt, und mit der er die spätere Theorie Mills vorwegnimmt, nämlich die bisher ausnahmslos beobachtete Geltung in der Erfahrung, leidet an dem unheilbaren Übelstand: daß andere, ebenso ausnahmslos, aber empirisch beobachtete Gesetze, etwa die Prinzipien der Mechanik, diese auszeichnenden Eigenschaften alle vermissen lassen.

Um so mehr trifft die zwar nicht begründete, aber aufgestellte Lehre von der Apriorität, Apodiktizität, Universalität der reinen Geometrie in der *Enquiry* dort, wo sie nicht von den Nachwehen der Anschauungen des *Treatise* durchzogen wird, auf allen Punkten das Richtige.²⁴⁾

Wie Hume über den synthetischen Charakter der reinen Geometrie gedacht hat, ist nicht ganz leicht zu beantworten. Daß sie eine Menge rein logischer, also analytischer Operationen in ihren Beweisen auch verarbeitet, ist ihm, wie uns, selbstverständlich; aber darin teilt sie nur das Schicksal aller Wissenschaften. Ebenso sicher ist, daß die Grundaxiome, in denen solche logischen Operationen zur Ruhe kommen, nicht etwa identische Sätze, sondern typisch von den logischen Axiomen verschieden und also synthetischer Natur sind. Im *Treatise* werden diese geometrischen Grundurteile als synthetische a posteriori, in der *Enquiry* aber als synthetische a priori, beidemale also als synthetisch aufgefaßt. Nur darum kann es sich handeln, wie Hume die Ableitungen aus diesen

Sätzen zustande kommen läßt. Das Beispiel, das er dafür gibt, die Berechnung der Winkelsumme eines Tausendecks, zeigt in seiner Ausführung, daß mindestens arithmetische, also synthetische, und nicht nur rein logische Operationen hier eine Rolle spielen. Ob aber auch die spezifisch geometrischen Folgerungen aus den synthetischen Axiomen noch überdies synthetische Urteile enthalten, wie es in der Tat der Fall sein dürfte, wage ich in seinem Sinne nicht zu entscheiden.²⁶⁾

Eine Metakritik der Kritik, welche Hume am Begriff des unendlich Kleinen übt, darf für unsere Zwecke nur den philosophischen, nicht den spezifisch mathematischen Gesichtspunkt hervorkehren. Und da muß betont werden, daß die Schwierigkeiten, die Hume dem Unendlichkeitsbegriff aufladet, gegeben sind mit zwei Verwechslungen: mit der Gleichsetzung des begrifflich gedachten und des anschaulich vorstellbaren Raumes, und mit dem Übersehen des Unterschiedes zwischen einer abgeschlossenen (aktuellen) Unendlichkeit und einer unabgeschlossenen (potentiellen) Endlosigkeit. Der Raum der Geometrie ist weder Wahrnehmungs- noch Phantasieinhalt, sondern durch Hervorhebung von Gesetzen an diesem Inhalt geformter Denkgegenstand. Nun wird die endlose Teilbarkeit auch nur dieses Raumes gefordert, und diese vom Denken gestellte Forderung darf nicht durch den Hinweis als sinnlos abgelehnt werden, daß die Anschauung sie nicht erfüllen kann; daß für Gesicht und Getast ein kleiner Raumteil nicht ins Endlose teilbar ist, sondern schließlich verschwindet. Und ebenso könnte eine abgeschlossene Unendlichkeit nur für den Raum „an sich“ gelten, welchen die Mathematik als Wissenschaft genau wie Hume aus dem Reiche ihrer Untersuchungen verbannt. Denn so wenig wie am phantasiemäßig oder sinnlich vorgestellten Raum gibt es für den gedachten immanenten Raum eine aktuelle Unendlichkeit. Umgekehrt müssen wir annehmen, daß kein Teil der in Gedanken vollzogenen Teilung der kleinste ist, und die unendliche Teilung ist, wenn auch nie gegeben, so doch stets aufgegeben.

Endlich sei noch daran erinnert, daß der *Treatise* die unendliche Teilbarkeit des Raumes nicht etwa bezweifelt, sondern unzweideutig leugnet, also den negativ-dogmatischen Standpunkt vertritt, während die *Enquiry* einen skeptischen Einschlag zwar enthält, aber überwindet.²⁷⁾

Man versteht diesen negativen Dogmatismus vielleicht am

besten durch den Gegensatz zum antiken Skeptizismus. Die Begriffe der Fläche ohne Dicke, der Linie ohne Breite, des Punkts ohne Ausdehnung, die sich ja unschwer aus der unendlichen Teilbarkeit herleiten lassen, werden von den Pyrrhonikern in das Netz der Widersprüche, des Für und Wider verstrickt und damit aus dem Reich des Erkennbaren ausgewiesen. Hume aber schrieb über seinen Beweis gegen die unendliche Teilbarkeit: „Bei Demonstrationen kann nicht ein Argument dem anderen das Gleichgewicht halten und dessen Verbindlichkeit mindern.“

Es liegt nahe, Kants zweite Antinomie, in welcher er die unendliche Teilbarkeit der Materie mit gleich guten Gründen zu beweisen und zu widerlegen unternahm, als skeptische Gegeninstanz zu Humes dogmatischer Zuversicht in dieser Frage heranzuziehen. Sieht man aber genauer hin, so hat Humes Scharfsinn bereits die Ergebnisse Kants vorweg genommen. Denn es ist ja bekannt, daß dieser den antinomischen Charakter unserer Vernunftansichten nur für Behauptungen über die Dinge „an sich“ gelten ließ; Unendlichkeit wie Endlichkeit sind nach Kant nur von Raum, Zeit, Materie als absoluten Realitäten und nicht als Erscheinungen mit gleich triftigen Gründen zu stützen. Für den antinomischen Charakter solcher metaphysischen Urteile ist aber auch Hume stets eingetreten. Und als Beleg dafür wird die metaphysische Mathematik angeführt, wenn sie Probleme von der Art diskutiere, ob es einen leeren Raum „an sich“ gäbe oder nicht. Da muß auch Hume bekennen, daß er „keine entscheidenden Gründe, weder dafür noch dawider, zu finden vermöge“ — was doch wohl mit Kants entscheidenden Gründen für beide Seiten im skeptischen Ergebnis ziemlich zusammentrifft. Die Hauptdifferenzen mit Kant liegen also an einer anderen Stelle: Kant leugnet dogmatisch die Existenz von Raum und Zeit an sich, und läßt die zwei ersten Antinomien also nur unter einer willkürlich irrig gewählten Voraussetzung zustande kommen, während Hume die Frage nach einer transzendenten Realität von Raum und Zeit in der Schwebe läßt (hierin ist er Kant an kritischer Besonnenheit über); Kant behauptet dogmatisch die Teilbarkeit des bloß vorgestellten Raumes, der vorgestellten Zeit im Sinne eines endlosen Fortschritts, nicht einer abgeschlossenen Unendlichkeit, vertritt also die Ansicht Lockes, während Hume die endliche Teilbarkeit des phänomenalen Raumes und der phänomenalen Zeit zu erweisen trachtet (darin ist Kant ihm gegenüber im Recht).

7. Was nun die objektive Gültigkeit der in den subjektiven Wahrheiten erfaßten Beziehungen anlangt, so hat Hume hier wohl nur zu wenig, aber sicherlich nichts falsches behauptet mit seiner lapidaren, in der Darstellung von uns erwähnten Äußerungen über das fragliche Verhältnis. Die objektive Gültigkeit bedeutet ihm und uns hier nichts anderes als die Ausdehnung der Einsichten a priori, welche wir vorläufig nur am Stoff subjektiver Vorstellungen entwickelt haben, auf die unwillkürlich sich uns aufdrängende Sphäre des Seins, d. h. auf die Wirklichkeit. Und da ist es zweifellos zutreffend, daß die Beziehungen, welche a priori, apodiktisch-universell und mit der Denkmöglichkeit des Gegenteils von bloß ersonnenen Äpfeln, Bergen, Menschen, Farben, Tönen usw. ausgesagt werden können, sämtlich auch a priori, apodiktisch-universell und mit der Denkmöglichkeit des Gegenteils von objektiven Befunden auszusagen sind. Der objektive Gegenstand, der in diesen Beziehungen steht, also der wirkliche Apfel, Berg usw., ist zwar niemals aus bloßen Gedanken a priori herauszupressen; aber die Beziehungen, in denen die uns aus anderen Quellen unmittelbar gegebene oder mittelbar verbürgte Wirklichkeit steht, sind auf den genannten Gebieten a priori genau so zuverlässig einzusehen wie die Beziehungen unserer subjektiven Vorstellungen. Weder der Gewißheitsgrad noch die Unabhängigkeit von der Erfahrung erleiden dabei die geringste Änderung. Nicht etwa kann ich zwar die Identität des willkürlich vorgestellten Dreiecks mit sich selbst, die Größe seiner Winkelsumme in einem bestimmten Raum ohne Herbeziehung von Erfahrungen behaupten, aber diese Verhältnisse am wirklichen Dreieck nur durch Beobachtung der Erfahrung entnehmen, und dies nur in der Gewißheitshöhe, die für allgemeine Sätze empirischen Ursprungs besteht. Es ist auch genau so undenkbar, daß der gehörte objektive Ton C nicht höher als das objektive H derselben Oktave sei, wie die Annahme des gleichen Verhältnisses für die ersonnenen Töne C und H undenkbar ist.

Nur darin ging Hume fehl, daß er, besonders für die mathematischen Axiome, die Geltung für objektive Erscheinungen auf metaphysische Wirklichkeiten, also auf Realitäten „an sich“, nicht auszudehnen wagte. Nun mag es dahingestellt bleiben, ob wir jemals ein Wissen von der Existenz solcher Realitäten zu erlangen vermögen; aber falls sie existieren, so können sie nicht anders als unter dem Gesetz des Widerspruchs gedacht werden.

Und es ist sehr fraglich, ob diese Realitäten an sich räumlicher Natur sind; aber falls sie es sind, können sie nicht anders als unter den geometrischen Raumgesetzen gedacht werden. Denn das a priori geht schlechterdings auf alle Dinge und auf keines; auf alle, insofern die fraglichen Beziehungen von jedem Ding gefordert werden, mag es der subjektiven, der objektiv-empirischen oder der objektiv-metempirischen Sphäre zugehören; auf keines, denn die Existenz keines einzigen Dinges, nicht einmal eines subjektiven Gedankengebildes, ist a priori einzusehen.

8. Einige der tiefstinnigsten Ausführungen Humes betreffen endlich die Trennung zwischen dem geforderten und dem bestehenden, dem idealen und realen, dem möglichen und tatsächlichen Wert subjektiver Erkenntnisse. Denn sie decken jenen merkwürdigen Punkt auf, an dem die günstigsten logischen Bedingungen für die Gewinnung strengster Wahrheit und Gewißheit durch eine Ungunst der zur Beurteilung von Erkenntnissen geforderten psychologischen Umstände um ihre besten Früchte gebracht werden.

Wir wissen, daß Gewißheit nur die Eigenschaft eines Urteils bedeutet, Evidenz zu erregen; daß diese Evidenz nur eintritt, wo sich das Urteil in Einklang mit Denken und Erfahrung befindet, und daß dies nur eingesehen werden kann in einem Geisteszustand klarster Selbstbesinnung, in welchem der Inhalt des Urteils und dessen Beziehung zu Denken und Erfahrung mir bewußt wird. Wo nun diese Beziehung nicht unmittelbar einleuchtet, sondern mittelbar durch Ableitung aus anderen Urteilen einleuchtend gemacht werden muß, also bei beweisenden Erkenntnissen jeder Art, da sinkt der Sicherheitsgrad unserer Überzeugung beträchtlich herab. Es ist das von Descartes so scharfsinnig aufgeworfene, von Leibniz so scharfsinnig gelöste Problem, das Hume hier in seine letzten Konsequenzen verfolgt. Auf dem Felde, das uns vorläufig allein hier beschäftigt, gewinnt es eine besonders eindringliche Gestalt. Denn jetzt erhält das mittelbare subjektive Wissen einen es vergiftenden Zusatz von bloßer Wahrscheinlichkeit, welcher dem unmittelbaren Wissen a priori ewig fern bleibt; während auf dem Felde der empirischen Wissenschaften, wo auch alle nicht erst durch Beweis erworbenen Einsichten (mit Ausnahme der Urteile über Augenblickserlebnisse) der absoluten Gewißheit entbehren, in allen Ableitungen sich Wahrscheinlichkeit nur mit blutsverwandter Wahrscheinlichkeit vermählt.

Bleiben wir bei dem in der Darstellung gegebenen Beispiel der Addition von 32 und 28, so ist hier zwar jeder einzelne Schritt a priori einsichtig zu machen; wir sind aber bei jedem von ihnen, da die Rechnung als Ganzes nicht mit einem Blick zu übersehen ist, gezwungen, an die Richtigkeit aller vorhergehenden zu glauben, weil wir uns entsinnen, daß wir diesen mit Evidenz zugestimmt haben. Wir besitzen also nicht mehr die originale Evidenz von der Wahrheit des ersten Urteils, wenn wir etwa das vorletzte vollziehen, sondern nur die Evidenz der Erinnerung an diese Evidenz. Alle Erinnerungsgewißheit ist aber von einer grundsätzlich niederen Art, und ebenso alle Mittel, die Gedächtnistreue indirekt zu rechtfertigen: denn sie beruhen auf der Anwendung psychologischer Sätze, welche a posteriori gefunden, selbst der Apodiktizität entbehren. Da nun das Endurteil, welches die Summe verkündet, in seiner Richtigkeit von diesen Momenten abhängig ist, auf die es sich stützt, so wird die Aussage: $28 + 32 = 60$ aus der Höhe der Apriorität und Apodiktizität, auf der sich alle ihre einzelnen Glieder für sich genommen bewegen, in die Tiefen der Probabilität hinabgezogen.

Das Wichtige dabei ist die grundsätzliche Unmöglichkeit, dieser Degradation zu entgehen; wodurch sie aus einem psychologischen zu einem logischen Faktor wird. Nicht nur, wo wir im freiwillig abkürzenden Verfahren uns auf auswendig gelernte Formeln, auf Logarithmentafeln, auf die Hilfe von Autoritäten usw. in unseren Schlußreihen oder Rechnungen verlassen, wie es im täglichen Leben, aber auch in der Wissenschaft, tatsächlich überall geschieht und geschehen muß, sondern auch dort, wo wir eine längere Begründung mit aller erreichbaren Genauigkeit vollziehen, und Glied für Glied aus den letzten axiomatischen Voraussetzungen ableiten (etwa nach Art einer idealisierten euklidischen Beweisführung) — auch dort ist durch die unvermeidliche Zeit, die uns das Überschauen mit einem Blicke nicht gestattet, und durch das damit gegebene Eingreifen des Gedächtnisses, dessen Aussage nur in Sätzen der Psychologie fundiert werden kann, ein Zusatz von empirisch-objektiven Einsichten in den Boden aller Argumentationen versenkt, demnach auch in den Blüten, den Folgerungen, mitenthaltend. Hätten wir nicht mit der harten Realität unseres Verstandes auch als eines psychologischen Vermögens zu rechnen, in dessen Grund sogar die Logik — deren selbständige Eigenart unangetastet — ihre Wurzeln erstreckt, sondern nur mit den Erkenntniswerten in der Idee, wie

sie sich unabhängig von diesen hemmenden Fesseln entwickeln ließe, so läge die Sache anders. Und darum sagten wir im Sinne Humes: was hier idealiter apodiktisch, ist realiter problematisch. Hume glaubte auf diesem Wege auch die elementaren Urteile a priori in die Netze bloßer Wahrscheinlichkeit verstricken zu können. Im Verlauf einer Ableitung nämlich — so meinte er — könne unmöglich ein plötzlicher Übergang aus dem Wahrheits- in das Wahrscheinlichkeitsbewußtsein stattfinden; da nun die Konklusion sicher nur wahrscheinlich sei, so müßten es auch die einzelnen Schlußglieder bereits sein. Und ferner: das Ergebnis könne nie bloß wahrscheinlich werden, wenn die Teile, welche es zusammensetzten, wahr seien. Beides ist nicht stichhaltig. Der angeblich unmögliche Übergang findet in der Tat statt; und zwar genau in dem (von Individuum zu Individuum übrigens variierenden) Zeitaugenblick, in welchem der Inhalt der einzelnen Urteile, sein Verhältnis zu Erfahrung und Denken und die anschließenden Evidenzgefühle nicht mehr das Bewußtsein erfüllen, sondern die Erinnerung, daß sie es einst getan haben, an ihre Stelle tritt. Und die ursprünglichen Teilurteile können auch dort völlig gewiß sein, wo ihr Ergebnis bloß wahrscheinlich ist; denn dieses wird ja nicht durch Addition jener ursprünglichen Urteile gewonnen, sondern aus den, mitsamt ihrer Evidenz erst in die Erinnerung gehobenen, und dadurch in ihrem Erkenntniswert veränderten Urteilen.

Auch der zweite Einwand des *Treatise* ist nicht zu unterschätzen. Er geht nicht nur auf die mittelbare, sondern auch auf die unmittelbare Erkenntnis a priori und zielt auf den Umstand ab, daß wir alle Entscheidungen über den Gewißheitswert von Einsichten nur erkenntnistheoretischen Erwägungen verdanken; diese aber sind nicht unabhängig von Erfahrung einzusehen, daher a posteriori, objektiv und nur probabel. Hume übersah wohl hier, wo er seine an sich richtige Auffassung vom empirischen Charakter der Erkenntnistheorie zur Beurteilung der strengsten Wissensart verwandte, einen wichtigen Unterschied. Es ist allerdings wahr, daß das Wissen vom apodiktischen Wissen a priori nicht selbst apodiktisch und a priori ist; aber es ist nicht wahr, daß die Apodiktizität und Apriorität des vom Erkenntnistheoriker untersuchten Wissens darunter leidet. Denn diese werden durch dessen Erwägungen nicht begründet, sondern nur entdeckt. Und zwar ist die Apriorität überhaupt kein Bestandteil, sondern nur eine

Eigenschaft der Erkenntnis, also nicht begründungsfähig; die Apodiktizität ein unmittelbares Evidenzerlebnis, also nicht begründungsbedürftig. Das Urteil $1 + 1 = 2$ bleibt also a priori und apodiktisch, während des Erkenntnistheoretikers Urteil über dieses Urteil weder das eine noch das andere ist, aber den Erkenntniswert des beurteilten Urteils darum nicht antastet.

Humes dritter Anlauf gegen die Sicherheit der subjektiven Erkenntnis, soweit sie nicht idealiter sondern realiter gelten soll, beruht auf der Vereinigung des altskeptischen *τρόπος εἰς ἀπειρον ἐκβάλλον* mit dem vorigen Einwand. Auch er will alle Urteile a priori abgeleitete wie einfache, überrennen. Gibt man einmal zu, daß Wissen erster Ordnung nur möglich ist, wenn das Wissen vom Wissen erster Ordnung selbst erster Ordnung ist — dann ist allerdings einer unendlichen Wiederholung dieser Forderung keine Grenze zu ziehen. Lehnt man aber das erste Ansinnen bereits ab, weil Apriorität und Apodiktizität keiner weiteren logischen Begründung fähig noch bedürftig sind, so kann auch eine unendliche Potenzierung dieses Arguments es nicht verstärken. Nun beendet allerdings auch Hume den unendlichen Regressus durch die Stimme seines *belief*, der als ein natürlicher, unwiderstehlicher Instinkt den Forderungen der Vernunft Halt gebietet; aber dieser Widerstreit zweier Evidenzarten besteht hier so wenig wie anderswo, und es läßt sich also für die Skopsis kein Kapital daraus schlagen.

Alles in allem müssen wir Humes Sätzen, die er in diesem Zusammenhang schrieb, mit folgenden Einschränkungen zustimmen: „Unsere Vernunft“ (d. h. unser Denken a priori) „muß als eine Art Ursache angesehen werden, deren natürliche Wirkung die Wahrheit ist; aber eine Wirkung, die vermöge der Dazwischenkunft anderer Ursachen und der Unbeständigkeit in den Funktionen unserer geistigen Kräfte gelegentlich vereitelt werden kann.“ (Hume meint an den aufgeklärtesten Stellen damit die grundsätzlich unvermeidlichen, für die Gewinnung bestimmter Erkenntnisse allen Menschen jeder Zeit anhaftenden Störungen, und nicht jeweilige Hemmungen in einer individuellen Psyche.) „Damit entartet alles Wissen zu bloßer Wahrscheinlichkeit.“²⁷) (Wir setzen hinzu: mit Ausnahme des Wissens erster Ordnung von Wahrheiten, deren Inhalt unmittelbar zu übersehen ist.)

III. Die objektive Erkenntnis.

Wir sehen nun von all den Beziehungen ab, die in der subjektiven Erkenntnis ergriffen werden, die aber auch von jedem Stück Wirklichkeit, der empirischen wie der metempirischen, sich a priori aussagen lassen — vorausgesetzt, daß die Existenz solcher Wirklichkeit uns aus andern Quellen bekannt geworden ist. Nunmehr gehen wir dazu über, die Frage nach der Art dieser Wirklichkeit, und zwar zunächst ihrer Bestandteile, dann ihrer Gesetze, mit der es die objektiv-empirische Erkenntnis zu tun hat, kritisch zu beantworten.

a) Die Bestandteile der empirischen Objektivität.

1. Der erste Vorwurf, den wir hier Hume zu machen haben, betrifft die Unvollständigkeit seiner Problemstellung. Locke entgegen und Berkeley folgend, übersah er den Parallelismus in den Problemen von der Realität der Außenwelt und der Realität der Innenwelt, und zog nur die Frage nach einer vom Bewußtsein unabhängigen Existenz der sinnlich wahrnehmbaren, ausgedehnten Dinge in Betracht; während Gefühle, Affekte und Willensregungen für ihn fraglos nur so existieren und von der Art sind, wie sie unserer unmittelbaren Auffassung erscheinen. Und doch müßten die gleichen Motive, die uns nach der Existenzart und der Beschaffenheit äußerer Gegenstände fragen lassen, uns auch bestimmen, die nämlichen Fragen über die Objekte der *inward impressions* aufzuwerfen. Denn Lebhaftigkeit, Passivitätsgefühl und regelmäßiger Zusammenhang, jene drei Wirklichkeitsmerkmale, welche die Realität der Gegenstände, an denen sie sich vorfinden, mindestens zum Problem erheben, sie bestehen hier wie dort, und man hat kein Recht, von vornherein das eine Rätsel zugunsten des anderen bei Seite zu schieben. Zwar findet ein Gradunterschied insofern statt, als die empirisch beobachtete *coherence* auf dem Felde der Emotionen über kürzere Strecken läuft, als auf der

Gegenseite. Dadurch nun mag die Lösung beider Probleme eine andere Richtung nehmen; aber die Notwendigkeit, sie beide zu behandeln, wird damit nicht aufgehoben. Hume hingegen schreibt: „Wir bemerken, daß jene inneren Eindrücke, die wir als fließend und vergänglich betrachten, zwar auch einen gewissen Zusammenhang . . . zeigen, daß aber dieser Zusammenhang nicht durchaus von gleicher Beschaffenheit ist, wie der Zusammenhang, den wir an Körpern wahrnehmen. Die Erfahrung lehrt, daß unsere Affekte miteinander verknüpft und voneinander wechselseitig abhängig sind; aber keine Beobachtung dieser Art nötigt uns den Gedanken auf, die Affekte müßten, wenn die Abhängigkeit und Verknüpfung, die uns in der Erfahrung entgegentrat, möglich sein sollte, existiert haben und tätig gewesen sein, auch während sie nicht wahrgenommen wurden. . . . Völlig anders liegt der Fall bei äußeren Gegenständen.“²⁸⁾ Daß der Fall hier völlig anders liegt, hat Hume wohl behauptet, aber nicht erwiesen; und bedenkt man, daß von niemandem mehr die Dinge an sich, welche den äußeren Erscheinungen zugrunde liegen sollen, als Doubletten dieser Erscheinungen gedacht werden, und also auch etwa anzunehmende, selbständige Ursachen unserer „Affekte“ diesen ganz ungleichartig sein könnten, so wäre ihm dieser Erweis wohl schwerlich gelungen. So aber schrumpfte ihm die Frage nach der Realität der Innenwelt zusammen zum Problem von der Existenz einer Seelensubstanz. Seine schwankenden Lösungsversuche interessieren uns nicht; wohl aber die erkenntniskritisch wichtige Tatsache, daß Hume hier eine Menge Möglichkeiten übersehen und nicht bemerkt hat, daß — ganz gleich, wie das Korrelat der erlebten Gefühle und emotionalen Innenzustände bestimmt gedacht wird, ob es ihnen ähnlich oder unähnlich, ob substantiell oder aktuell usw. zu fassen ist — die gleichen Motive dafür bestehen, über die gegebenen Erlebnisse überhaupt hinauszugehen, wie bei den sinnlichen Wahrnehmungen. Die Entscheidung darüber, von welcher Natur diese, den innerlichen Zuständen etwa entsprechenden Dinge ‚an sich‘ seien, ist Sache der Metaphysik, nicht mehr der Erkenntnistheorie, und steht darum zur Skepsis in keiner notwendigen Beziehung.

In der Bestimmung der Gegenstände für Urteile über die äußere Wirklichkeit kann die Kritik wieder eine gute Strecke mit unserem Philosophen zusammengehen. Die entweder selbst räumlich charakterisierten oder in den Raum verlegten Inhalte der

gegenwärtigen Sinneswahrnehmungen bilden das erste und einzige Objekt der wirklichen (wenn auch damit nicht realen) Außenwelt, über das wir apodiktisch-gewisse Urteile zu fällen vermögen. Und wir dürfen als Seitenstück die gegenwärtigen Gefühle und Willensregungen als die alleinigen Objekte völlig gewisser Urteile über die innerweltliche Wirklichkeit namhaft machen.

Daß diese unmittelbaren Erlebnisse erst in die Urteilsform gegossen werden müssen, um zu Wahrheiten und Erkenntnissen zu werden, daß also die reine Erfahrung niemals und nirgends Erkenntnis ist, sondern nur die logisch verarbeitete Erfahrung, übersah zwar Hume empiristischer Übereifer; aber da vom Denken hier die Erfahrung wirklich nur in die äußere (Urteils-) Form gebracht wird, in das Gewand, ohne das kein Gegenstand vor dem Wahrheitsbewußtsein Beachtung findet, während Anerkennung und Verwerfung nur von dem (hier rein empirisch gelieferten) Inhalt des Urteils abhängen, so ist diese Unterlassungssünde von geringem Belang.

Daß Hume es vergaß, die Urteile über Augenblickserlebnisse in seinen Schematismus der Erkenntnisarten, und zwar hier in die Kategorie der *intuition* des apodiktischen unmittelbaren Wissens a posteriori einzuordnen (obwohl er diesen ihren Charakter kannte),²⁹⁾ wurde an früherer Stelle bereits erwähnt.

2. Schwieriger ist die Entscheidung, wenn wir über die uns gegenwärtigen Erscheinungen der Außen- und Innenwelt hinausgehen, und nach der Erkenntnis objektiver, vergangener oder zukünftiger Ereignisse fragen.

Daß zukünftige Vorgänge nicht unmittelbar beurteilt werden können, leuchtet ein; denn sonst besäße der Mensch die Gabe, hellsehend zu „erschauen“, was kommen wird — eine Fähigkeit, die keinem Sterblichen bisher zuteil ward. Über zukünftige Ereignisse kann nur an der Hand gesetzmäßiger Zusammenhänge geschlossen, d. h. mittelbar geurteilt werden. Von der Erkenntnis objektiver Zusammenhänge aber handelt erst der nächste Abschnitt; über ihn führt also der Weg zur kritischen Würdigung aller Aussagen, welche die Zukunft betreffen.

Dagegen scheint die vergangene Wirklichkeit Gegenstand unmittelbarer Einsicht werden zu können: als Objekt der Erinnerungsgewißheit. Dennoch müssen wir mit Hume den Anspruch der Erinnerung zurückweisen, über die Vergangenheit Er-

kennntnis im strengen Sinne des Worts zu liefern. Setzen wir das Walten des Gedächtnisses unter die günstigsten Bedingungen, und sehen wir von allen erkenntnistheoretisch belanglosen, durch rein psychologische Zufälligkeiten bedingten Erinnerungsschwankungen ab (auf die allerdings Hume großes Gewicht legt), so zwingt uns doch die Erinnerung niemals zu einer Aussage von eindeutigem Gewißheitsgrad über die Vergangenheit; selbst dort nicht, wo es sich um ein entschiedenes Erinnerungserlebnis handelt, und nicht um die von Hume gekennzeichnete Unsicherheit, ob eine echte Erinnerung oder nur ein willkürliches Phantasiegebilde in uns aufgetaucht sei. Wozu die echte Erinnerung uns nötigt, und zwar alle Menschen in gleicher Weise nötigt, das ist die Anerkennung nicht des Stattgehabthabens eines wirklichen Ereignisses, sondern der Erinnerung an dieses Stattgehabthaben. Natürlich, denn das Erinnern ist ja auch selbst ein Augenblickserlebnis und muß in dieser Eigenschaft unbedingt bejaht werden. „Mir ist so, als ob“ (unter günstigen Umständen sogar „mir ist so, als ob ganz gewiß“) es gestern geregnet hätte, nicht aber: gestern hat es (oder hat es gewiß) geregnet — wird durch das Gedächtnis als Erkenntnisinhalt mir zugeführt.³⁰⁾ Hätte das Erinnerungswissen als ein unmittelbares Wissen die Vergangenheit direkt zum Gegenstand, so stünde es übrigens caeteris paribus nicht etwa besser, sondern schlimmer um unser Erkennen. Denn dann müßte überall dort, wo sich nachträglich herausstellt, daß die Erinnerung uns getrogen hat, obwohl das Gedächtnis unter den günstigsten Bedingungen arbeitete, ein Konflikt entstehen zwischen der Vernunftgewißheit, welche auf Grund einer kausalen Durchleuchtung der Erfahrung die Irrigkeit der Erinnerungsaussage entschleiert, und der Erinnerungserkenntnis, welche Art und Existenz einer vergangenen Tatsache im Gegensatz hierzu behauptet. Solche Konflikte kommen nun aber nirgends in den erkennenden, d. h. für alle Subjekte zu identischen Urteilen gelangenden, sondern immer nur in den bloß meinenden, und von Subjekt zu Subjekt wechselnde Ergebnisse erzeugenden Partien des menschlichen Bewußtseins vor. Das Gedächtnis als unmittelbare Erkenntnisquelle gestattet nur das Urteil: ich erinnere mich, erlebt zu haben; nicht: es war so und so — überschreitet mit der Wiedergabe solcher Augenblickserlebnisse demnach auch nicht die Sphäre der unmittelbaren Gegenwart. Insoweit es die Vergangenheit umschließt, ist es nicht mehr reine Er-

kenntnisquelle. Was ihm diesen Namen entzieht, ist also nicht etwa ein niederer Grad der Gewißheit, sondern das Fehlen einer für alle Urteilenden bestehenden Verbindlichkeit, Aussagen gleichen Inhalts hier anzuerkennen. Es gibt Erkenntnisse niedersten Gewißheitsgrades — und wir werden in den metaphysischen Hypothesen von solchen noch zu hören bekommen —, bei denen Grad und Inhalt der betreffenden Urteile von strenger Allgemeingültigkeit sind; und es gibt bloße „Meinungen“ von höchstem Gewißheitsgefühl, denen aber das Merkmal aller echten Erkenntnis, allgemeingültig zu sein, dennoch abgeht.

Unser Wissen um die Vergangenheit gewinnt sich nicht direkt durch ein spezifisches Vergangenheitsorgan, sondern durch die Ermittlung zeitloser Gesetze, welche Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gleichmäßig umspannen. Diese Gesetze beziehen sich entweder auf Inhalte, bei denen unser Gedächtnis gar keine Rolle spielt, und aus denen die fragliche Tatsache der Vergangenheit erschlossen werden kann; etwa: der gesuchte Mörder, der noch um 10 Uhr in Hamburg gesehen wurde, kann nicht auf dem 10 Uhr 25 Min. abgehenden Schiffe in Kuxhaven eingetroffen gewesen sein; denn kein Mensch vermag den Weg von Hamburg bis zum Hafen in so kurzer Zeit zurückzulegen. Oder aber, die Gesetze, aus denen ein Faktum der Vergangenheit ermittelt werden soll, ziehen die Treue oder auch die Untreue des Gedächtnisses mit in ihr Bereich; so wird z. B. die Erinnerungsaussage eines Zeugen über seine Wahrnehmungen am Mordtage, falls dieser Zeuge an Epilepsie leidet, andere Rückschlüsse über die vergangene Begebenheit zur Folge haben, als das Zeugnis eines nüchternen Beobachters mit „gutem Gedächtnis“. In unserem ersten Beispiele kommt das Gedächtnis zur Beurteilung der Vergangenheit überhaupt nicht in Betracht; im zweiten Beispiele liefert es einen mittelbaren Beitrag, dessen Wert nicht durch die Erinnerungsgewißheit selbst, sondern durch Folgerungen aus psychologischen Gesetzen über die Erinnerungsgewißheit bestimmt wird. Genau in der gleichen Weise und nur dem Grade nach davon verschieden, können auch beliebige Meinungen, Einfälle usw., wie jede Gerichtsverhandlung beweist, für die Ermittlung des Gegenstandes, auf den sie sich beziehen, indirekt von höchster Wichtigkeit werden. Werden wir sie darum Erkenntnisse nennen?

Natürlich bedienen wir uns der Erinnerungsaussagen, auch ohne sie durch die Physik oder Psychologie zu kontrollieren, zur

Befriedigung der einfachsten wie der höchsten Bedürfnisse des Lebens und der Wissenschaft. Aber szientifische und biologische Notwendigkeiten sind noch lange keine erkenntnistheoretischen; und aus dem richtigen Satze: daß Wissenschaft und Leben ohne ein gut Teil grundsätzlich zweifelhafter Urteile nicht möglich sind, soll man nicht den falschen machen: daß grundsätzlich zweifelhafte Urteile durch ihre Notwendigkeit für Wissenschaft und Leben dieses ihres zweifelhaften Charakters verlustig gehen.

3. Steht somit fest, daß die Gegenstände wahrer Urteile über die objektive Außen- und Innenwelt, soweit sie unmittelbar und ohne den Umweg über Folgerungen aus der Gesetzeserkenntnis gewonnen werden, jedenfalls nur die gegenwärtigen Wahrnehmungserlebnisse sein können, so gilt es nun genau festzustellen, was wir in diesen Wahrnehmungen eigentlich erleben. Eine reale oder eine ideale Außen- und Innenwelt? Was für eine Existenz kommt dem wahrgenommenen Grün, Rund, Glatt der Blätter, der wahrgenommenen Unlust beim Frieren zu?

Sicher traf Hume das Richtige mit der Bemerkung, daß Dasein in irgend einem Sinne zunächst von allen überhaupt denkbaren Objekten a priori ausgesagt werden könne; ein Objekt, und sei es auch das allerwunderlichste Hirngespinnst, etwa ein Schwein mit dem Kopfe Napoleons, existiert dann eben als Hirngespinnst und führt seine eigentümliche Daseinsweise. Nur darin irrte der große Denker, daß er Gegenstand sein und Existenz haben „ununterscheidbar“ zusammenfallen ließ. Beides ist aber nicht dasselbe, sondern es sind zwei getrennte, nur stets miteinander denknotwendig verbundene Merkmale. Der schon von Humes Abstraktionstheorie her uns bekannte Fehler kehrt hier wieder: Was in der Phantasie nicht gesondert vorstellbar ist (und das ist ja Existenz ohne Gegenstand und Gegenstand ohne Existenz gewiß nicht), ist auch weder „unterscheidbar“ noch „trennbar“, also — identisch. In Wahrheit kann vieles, das selbständig nicht veranschaulicht zu werden vermag, z. B. Figur ohne Farbe, Farbe ohne Figur, dennoch als eigenartig bemerkt, denkend für sich festgehalten und von seinen ständigen Begleitern unterschieden werden; während allerdings alles Denkmögliche auch anschaulich nie zu vergegenwärtigen ist.

Aber diese Existenz im weitesten Sinne, die allen Gegenständen der Erkenntnis, wirklichen und nichtwirklichen, eignet, genügt

nicht, wenn man nach der objektiven Daseinsart eines physischen oder psychischen Gebildes die Frage erhebt. Und hier ist es wieder Humes Verdienst, die entscheidendsten und allgemeinsten Punkte am Existenzbegriff, auf welche diese engere Problemstellung abzielt, klar und deutlich herausgestellt zu haben. Existieren diese Gegenstände der Wirklichkeit eigentlich auch, während wir sie nicht wahrnehmen, führen sie ein Dauerdasein? Und existieren sie unabhängig von unseren Wahrnehmungen als selbständige Wesenheiten, führen sie ein Sonderdasein? So richtig und wichtig diese Unterscheidung war, so überflüssig, ja falsch war es, sie wieder durch die Bemerkung zu verwischen: im Grunde ständen und fielen beide Eigenschaften miteinander. Denn es bedingt zwar eine Dauerexistenz der Objekte in den Wahrnehmungspausen ein von ihrem Wahrgenommenwerden unabhängiges Dasein; ein solch unabhängiges Dasein aber bedingt keineswegs eine Dauerexistenz in den Wahrnehmungspausen. Es wäre ja denkbar, daß die selbständigen Dinge zugleich mit unseren Wahrnehmungen von ihnen kämen und gingen, entstünden und verschwänden — eine zwar höchst absonderliche Lehre, die aber in den Theorien der sogenannten Okkasionalisten in der Tat eine Verteidigung erfuhr. Hier schafft Gott „bei Gelegenheit“ unserer Baumwahrnehmung den wirklichen Baum an die Stelle, an der ich ihn sehe.

Doch unendlich bedeutender als diese vorbereitende Klärung der Begriffe ist die Lösung, welche Hume dem berühmt-berühmten Problem gegeben hat. Indem er das skeptische Fragezeichen an die Stelle zversichtlicher Bejahung oder Verneinung setzte, zog er die Summe aller früheren Lösungsversuche. Den dogmatischen Realismus und Idealismus — nicht nur den seiner beiden Vorgänger Locke und Berkeley — brachte er in einer höheren Einheit zur Versöhnung. Freilich kamen dabei die positiven Bestandteile der neuen Entscheidung zu kurz, freilich war die Ausführung im einzelnen mehr als angreifbar, aber der Grundgedanke: die Entlarvung des so oft bearbeiteten Rätsels als einer metaphysischen Aufgabe, die niedere Graduierung, welche grundsätzlich dem Erkenntniswert einer jeden Lösung hier zuteil wird, bedeutet eine philosophische Tat allerersten Ranges, die vor ihm kein einziger Denker gewagt hatte, und der nur Leibniz allenfalls in Andeutungen nahe gekommen war.

4. Zunächst müssen wir Hume willig zugeben, daß die Erfahrung jede Bürgschaft verweigert für das Dasein einer realen Welt, die unabhängig von den Erlebnissen während dieser Erlebnisse oder auch sie überdauernd existiere. Weder die Empfindungen, noch die (von Hume vernachlässigten) Gefühle, also überhaupt keine reinen Erfahrungen, enthalten den leisesten Hinweis auf eine Welt jenseits des individuellen auffassenden Bewußtseins. Zwar läßt das sie alle begleitende Passivitätsgefühl unter Umständen auf eine bewußteintranszendente „Affektionsquelle“ schließen und zwingt die Vernunft zu Ausdeutungen; aber es selbst enthält keinerlei Angabe über eine transzendente Ursache, weder über deren Existenz noch über deren Beschaffenheit, sondern ist als unmittelbares Erlebnis eben nur Gefühl des Leidens und Empfangens und nichts weiter.

Nicht mehr ganz so unfragwürdig ist Humes positive These, daß die unmittelbaren Erfahrungen, die von einer Realität nichts melden, sich als Bestandteile des Ich und des Bewußtseins, also als ideale Faktoren, unbezweifelbar kundgeben. Obwohl nur Hume mit dieser idealen Natur nicht die Zugehörigkeit einer Sinneswahrnehmung zu irgend einer mystischen Ichsubstanz meint, sondern lediglich ihren jederzeit spürbaren Bewußtseinscharakter, ihre Durchtränkung mit dem Ichgefühl, so ist auch in dieser Beschränkung die Behauptung zwar richtig, aber nicht mehr selbstverständlich. Es ist vielmehr zu prüfen, ob die Zugehörigkeit der Erfahrungen zu meinem Bewußtsein etwas mittelbar Erschlossenes oder unmittelbar Erlebtes ist. In der Tat ist sie beides. Man hat gerade neuerdings vielfach angenommen, daß die nie fehlende Einordnung jeder Erfahrung in einen gesetzmäßigen Zusammenhang, dessen Totalität wir Ich nennen, oder daß die Eigenschaft, vorstellungsmäßig reproduziert und in der Phantasie abgeändert werden zu können, die bewußte Natur und unselbständige Existenz der Empfindungen und Gefühlsinhalte allein beweise. Wäre das richtig, dann würde allerdings der Bewußtseinscharakter der Erfahrungen nicht mehr selbst als ein Bestandteil der reinen Erfahrung, sondern nur als eine aus dieser denkend gezogene Folgerung gelten dürfen. Alsdann säne das Erkenntnis von der Idealität unserer Wahrnehmungen (der Elemente der empirischen Objektivität) auf das Niveau aller Urteile über empirische Gesetze herab. Aber diese durchaus beachtenswerte Anschauung übersieht, daß neben

den auch bestehenden Merkmalen, welche nur indirekt die Zugehörigkeit der Wahrnehmung zu einem Ich erkennen, d. h. erschließen lassen, jede reine Erfahrung überdies eine unmittelbare Bürgschaft für diese Zugehörigkeit an sich trägt. Nur muß man unter reiner Erfahrung nicht den Inhalt des unbesonnenen, vulgären Auffassens verstehen,²¹⁾ sondern allein das im Zustand der Besonnenheit Vorgefundene; und unter Bewußtsein nicht eine geheimnisvolle Eigenschaft, sondern einzig den Charakter des Erlebten im Gegensatz zum Inhalt des Erlebten. Beides ist, wie mir scheint, in jeder reinen Erfahrung bereits enthalten. Beim Sehen des Rot werden zwei Bestandteile, das gesehene Rot und das Sehen des Rot erfahren. Nichts anderes darf nun mit der Idealität der empirischen Wirklichkeit, sofern sie Tatsache der reinen Erfahrung sein soll, gemeint sein als eben diese Feststellung: daß jeder Wahrnehmungsinhalt den Erlebnischarakter trägt. Ob er aber ohne diesen noch sonstwo oder sonstwie existiert, also real ist, darüber schweigt sich die Erfahrung vollkommen aus.

Damit ist die Frage aber nicht etwa im Sinne des extremen Idealismus entschieden. Denn die unmittelbare Erfahrung zeigt uns zwar, daß die wahrgenommenen Inhalte als Bewußtseinsinhalte, aber nicht, daß sie nur als Bewußtseinsinhalte existieren.

5. Noch weniger Aufschluß über die Realität der physischen und psychischen Gegenstände als die reine Erfahrung gibt uns, für sich selbst genommen, die zweite Erkenntnisquelle: das bloße Denken oder die reine Vernunft. Während die reine Erfahrung uns wenigstens eine Existenzart dieser Objekte — die ideale — verbürgte, und nur über eine weitere, reale Daseinsweise die Auskunft verweigerte, bleibt die reine Vernunft allen derartigen Fragen gegenüber gleichmäßig stumm. Eine Denknotwendigkeit a priori ist weder die Realität noch die Idealität der Welt. Berkeley hielt die Annahme ihrer Idealität für ein Axiom,²²⁾ Hume wies diese Anschauung mit Recht zurück. Der Begriff einer vom Bewußtsein unabhängigen Welt enthält nach ihm keinen Widerspruch.²³⁾ So ist auch von dieser Seite die Entscheidung nicht zu treffen.

6. Um so lauter ertönt das Für und Wider dort, wo sich beide Quellen, Erfahrung und Denken, vereinigen und die denkende Deutung der Erfahrung, die Forderungen der Erfahrung an das Denken, das Problem zum Austrag bringen, die Entscheidungsschlacht liefern wollen. Aber das Ergebnis dieses heißen Kampfes

ist enttäuschend; wir betreten, meinte Hume, fremdes und schlüpfriges Gebiet, wenn wir die Lösung in der angegebenen Richtung versuchen. Denn wir sehen uns unweigerlich auf den Boden des grundsätzlich Unerfahrbaren oder des Metaphysischen gedrängt, und alle unsere Aussagen hängen nunmehr von dem Erkenntniswert metaphysischer Behauptungen ab. Es ist nämlich eine von allen Beziehungen zum Ich und zum Bewußtsein (beide Worte im oben erläuterten Sinne verstanden) losgelöste Außen- und Innenwelt in der Tat eine grundsätzlich unerfahrbare Größe. Wir gelangen zu ihrer Annahme allein durch die Verlängerung der Erfahrungsgesetze über die Erfahrung hinaus. Wir fordern, daß jede einzelne Wahrnehmung eine Ursache habe, weil die Erfahrung auf großen Strecken unter bestimmten Bedingungen kausale Regelmäßigkeit beobachten läßt, und so verlegen wir dort, wo wir empirisch keine Ursache entdecken können, die Ursache ins Jenseits, die Wirkung ins Diesseits der Erfahrung. Aber gelten die Erfahrungsgesetze auch im metempirischen Jenseits? Auf diese schwerwiegende Frage, die er sich selbst gestellt, antwortete Hume: daß es jedenfalls sicherer sei, von einer, doch stets zweifelhaften, Stellungnahme hier abzusehen, und in Wissenschaft und Leben mit der Annahme einer bloß idealen Welt tunlichst auszukommen. Das waren die goldenen Fäden des feinmaschigen Gespinnstes, aus denen Hume die Lösung des heiklen Problems gewirkt hatte.

7. Die Fehler in den näheren Ausführungen zu dieser Entscheidung, teils Begehungs-, teils Unterlassungssünden, scheinen mir im wesentlichen folgende drei Punkte zu treffen: erstens die Konstruktion einer angeblichen Antithetik zwischen Einbildungskraft und Vernunft; zweitens die ungenügende Betonung der reichen Erkenntnismöglichkeiten innerhalb der idealen, empirischen Objektivität; endlich die zu strenge Verwerfung jeder metaphysischen Hypothese.

Der angebliche Widerspruch zwischen *imagination* und *reason* ist nicht vorhanden. Schon deshalb nicht, weil die zwischen Erfahrung und Denken in der Mitte schwebende Einbildungskraft als besonderes Erkenntnisorgan gar nicht vorhanden ist; weder als eine neue Art, objektive Erkenntnisgegenstände zu erzeugen, denn diese werden sämtlich von der Erfahrung, der unmittelbaren und der denkend verarbeiteten, geliefert; noch als eine besondere Weise der Zustimmung, des *belief*, weil eine solche

Zustimmung für jede Erkenntnis, auch die mathematische, logische und empirische besteht. Aber auch wenn wir die Phantasie als ein objektives Erkenntnisorgan ausscheiden, und die ihr von Hume zugewiesenen Leistungen zwischen Denken und Erfahrung verteilen, so bleibt nicht etwa eine unlösbare Antinomie zwischen den Aussagen der beiden Instanzen zurück. Wir gelangen auch hier niemals zu Thesen und Antithesen von gleicher Überzeugungskraft. Höchstens in dem Sinne darf man hier von einer Art Antithetik reden, daß alle mit dem Anspruch strenger Beweiskraft auftretenden Dogmen für oder gegen die Realität von Außen- und Innenwelt gleich wenig überzeugend und, wenn man so will, gleich falsch sind. Denn es gibt keine metaphysischen Thesen, sondern nur Hypothesen, obwohl auch dieser Ausdruck noch mißverständlich ist; seine Bedeutung wird bei der Analyse der Erkenntnis metaphysischer Objektivität klarzulegen sein. Daher sind auch Humes „Vernunftbeweise“ für den extremen Idealismus, die übrigens nicht a priori, sondern Ausdeutungen der Erfahrung sein wollen, keine wirklichen „Beweise“. Denn selbst unter Voraussetzung der Idealität aller sekundären Qualitäten müssen die Dinge an sich keineswegs, wie Hume glaubte, notwendig auch aller primären, also nicht einmal aller körperlichen Qualitäten entkleidet gedacht werden. Die anschauliche Unabtrennbarkeit etwa des Raums von der Farbe beweist nicht die Zusammengehörigkeit dieser beiden Merkmale unter allen Umständen. Deshalb dürfen wir dem gemäßigten Realismus eines Descartes und Locke die Daseinsberechtigung nicht von vornherein absprechen. Aber selbst ein aller faßbaren Eigenschaften bares Ding an sich ist durchaus noch „des Streitens wert“, und liegt z. B. dem beachtenswerten Standpunkte des gemäßigten Idealismus Kants und der Kantianer zugrunde. Eben- sowenig zwingend sind die Erwägungen, die Hume im Namen der Einbildungskraft erhebt, und welche als Antithesen die Existenz von Dingen an sich ebenso zuversichtlich fordern, wie sie die Thesen im Namen der Vernunft bestritten.

In Wahrheit kämpfen nicht metaphysische Hypothesen und Gegenhypothesen gleich gut bewaffnet miteinander, sondern die metaphysikfreie tritt der metaphysischen Erkenntnis gegenüber. Wer seine Urteile von metaphysischen Einschlügen und daher von einem Wissen dritter, einem Glauben zweiter Ordnung freihalten will, muß die Elemente der objektiven Erkenntnis auf die Inhalte

seines Bewußtseins und auf deren Bestandteile beschränken; wer den Strudel metaphysischer Annahmen nicht scheut, muß den solipsistischen Standpunkt verlassen und sich mindestens zum gemäßigten Idealismus bekennen, wenn er den Kriterien für metaphysische Überzeugungen genügen will. Denn unter allen Metaphysiken ist die Metaphysik des metaphysikfreien Weltbildes die törichtste! Da wir es aber vorläufig nur mit den Gegenständen der empirischen Objektivität zu tun haben, so erinnern wir uns, daß eine absolut reale Außen- und Innenwelt ewig unerfahrbar bleiben, daß also nur die idealen Elemente, die Sinneswahrnehmungen, Gefühle usw., kurz Humes *impressions* und ihre denkend herausgehobenen Bestandteile als Inhalte unseres Wissens um die empirische Wirklichkeit übrig bleiben.

8. Und das führt uns gleich auf den zweiten Punkt, auf dem Hume zu skeptisch und zu wenig positivistisch gedacht hat. Er unterschätzte den Wert dessen, was auf metaphysikfreiem Boden zu erreichen ist. Seine Andeutungen in dieser Richtung sind zu mager geblieben.

Zwar den empirischen Begriff der „wirklichen Außenwelt“ hat er richtig bestimmt, und deren entscheidende Merkmale (abweichend von Locke, aber mit Berkeley und Leibniz) gegenüber Phantasmen, Traum, Illusionen, Halluzinationen usw. nicht in Passivitätsgefühle und Intensitätsgrade, sondern in den gesetzmäßigen Zusammenhang der Sinneswahrnehmungen verlegt. In der Tat liegt die letzte Entscheidung darüber, ob eine Wahrnehmung „wirklich“ oder bloß geträumt ist, nur an dem Ausfall des Versuchs, sie in die empirische Naturgesetzlichkeit einzuordnen. Dadurch verlieren die übrigen Kriterien, Passivität und Lebhaftigkeit, nicht alle Berechtigung; aber sie sinken zu sekundären Merkmalen herab. Für sich allein dürfen sie niemals den Ausschlag geben; wohl aber können sie, wenn sie die Prüfung an Gesetzen über ihre Tragweite im Einzelfall bestanden haben, zur Diagnose des Wirklichkeitscharakters einer Vorstellung symptomatisch verwendet werden. Ähnlich spielt ein bestimmter Ausschlag, trotzdem er nicht nur bei Scharlachfieber auftritt, dennoch für die ärztliche Diagnose auf Scharlach eine große Rolle. Denn auch darüber, wann Passivität und Lebhaftigkeit „Wirklichkeit“ der betreffenden Vorstellung verbürgen, gibt es Gesetze (z. B. daß sie es im Fieberwahn, Rausch, Schlaf, Wahnsinn nicht tun, wohl aber im nüchternen, wachen,

gesunden Zustand). Genau wie derselbe Ausschlag unter bestimmten Umständen nicht, unter anderen doch auf Scharlach schließen läßt. So können diese sekundären Kriterien zwar nicht ausnahmelos für Erkennungszeichen der Wirklichkeit gelten, aber die Ausnahmen, die hier bestehen, unterliegen Gesetzen, die sich erforschen lassen. Darin gleicht ihre Leistung für die Bestimmung der gegenwärtigen Wirklichkeit einigermaßen der Leistung der Erinnerung zur Bestimmung der vergangenen Wirklichkeit.

Trotz mancher Andeutungen in dieser Richtung hat Hume die erkenntnistheoretische, sowie die biologische und szientifische Tragweite der metaphysikfreien, also extrem-idealistischen Weltanschauung unterschätzt. So sicher es ist, daß wir bei Beschränkung auf die apodiktische Feststellung unserer individuellen Augenblickserlebnisse gar wenig zu erkennen, auch weder zu leben noch Wissenschaft zu treiben vermögen, daß wir zu alledem durchaus des Glaubens an empirische Gesetze bedürfen, ebenso gewiß braucht das Reich dieser Gesetzmäßigkeit deshalb noch nicht in eine dem Bewußtsein und dem Ich transzendente Welt verlegt zu werden. Es genügt, um dies zu vermeiden und im Kreise des Erfahrbaren zu verharren, den von Hume nicht verwandten, durch Mill geprägten, heute bald gepriesenen, bald geschmähten Begriff der Wahrnehmungsmöglichkeiten einzuführen.²⁴⁾ Mit seiner Hilfe können wir die so unendlich oft durchbrochene Gesetzlichkeit in der wirklichen Abfolge der *impressions* (z. B. in der Wahrnehmungsreihe: erster Akkord der Meistersinger - Ouvertüre, Brillantkollier, Druck durch den Stiefel) befriedigend ergänzen, ohne in ein Jenseits aller Erfahrung flüchten zu müssen. In Humes Briefträgerbeispiel würde das Bild der sich öffnenden Tür die Wahrnehmungsmöglichkeit bedeuten, d. h. eine Wahrnehmung, die tatsächlich nicht gemacht wurde, aber unter gewissen Bedingungen, welche sich wieder in aktuelle und potentielle Wahrnehmungen auflösen lassen (Einstellung des Blicks auf die Tür) gemacht worden wäre, d. h. hätte gemacht werden können. Freilich muß man unter den *possibilities of sensation* nicht gespensterhafte Wesenheiten verstehen, die im leeren Raum der Möglichkeiten schweben, nicht mögliche Wahrnehmungen im Sinne von halbwirklichen Dingen, sondern Möglichkeit von Wahrnehmungen, d. h. Eintritt von Wahrnehmungen nicht unter allen, sondern nur unter bestimmten Umständen. Gewiß wird damit dem einzelnen Sinneseindruck, z. B.

dem Geräusch beim Eintreten des Postboten, die substantielle Verursachung genommen, aber keineswegs alle gesetzmäßige Beziehung; diese ist nur an Bedingungen geknüpft, welche de facto in Humes Beispiel nicht erfüllt wurden.

Um zu leben, reicht der Glaube an diese Art der Gesetzmäßigkeit vollkommen aus. Nicht die Überzeugung, daß die Kugel der gegnerischen Pistole „an sich“ bei einer bestimmten Stellung im Raume „an sich“ meinen Arm „an sich“ durchbohren, und in meiner Seele „an sich“ ein Schmerzgefühl „für mich“ hervorrufen wird, ist für meine Lebensbehauptung erforderlich; sondern nur die Überzeugung, daß auf die Gesichtswahrnehmung oder Wahrnehmungsmöglichkeiten der Pistole und ihrer Lage die und die Veränderungen am Wahrnehmungskomplex „mein Leib“, darauf bestimmte Schmerzempfindungen auftreten werden.

Und ebenso läßt sich, wie im ersten Bande gezeigt,²⁶⁾ die gesamte Naturwissenschaft auf dieser Basis durchführen. Von den „transsubjektiven Minima“, deren Annahme neuerdings dazu als notwendig erklärt zu werden pflegt: gesetzmäßige Abfolge der Wahrnehmungen, kontinuierliche Existenz, Identität der von verschiedenen Subjekten bemerkten Dinge und Anerkennung fremden Seelenlebens, kommen nur das erste und letzte Minimum ernstlich in Betracht. Daß die Gesetzmäßigkeit ohne Transsubjektivität aufrechterhalten werden kann, und doch allen berechtigten Postulaten der Wissenschaft genügt, sahen wir bereits. Aber auch die Annahme fremden Seelenlebens, gewiß eine metaphysische Forderung und vielleicht der verführerischste Einwand gegen eine metaphysikfreie Behandlungsweise, läßt sich biologisch und naturwissenschaftlich bis zu einem gewissen Grade entbehren. Wessen wir zum Leben und der naturwissenschaftlichen Forschung hier bedürfen, das ist die Verständigung mit unseren Mitmenschen, die Bestätigung, die Bekämpfung unserer Ansichten durch ihr Urteil usw. Dies alles aber schlägt sich in physischen Äußerungen, in mimischen und pantomimischen Bewegungen, in niedergeschriebenen und gesprochenen Worten, also in von uns gemachten und zu machenden Sinneswahrnehmungen nieder, aus denen wir, ohne den Umweg durch eine fremde Psyche nehmen zu brauchen, die für Leben und Wissenschaft notwendigsten Folgerungen gewinnen können. Daß dies im Betrieb des Lebens und der Wissenschaft nirgends geschieht, ist selbstverständlich; ebenso daß jeder Versuch, von der

Annahme fremden Seelenlebens bei der wissenschaftlichen Arbeit oder im Lebensverkehr abzusehen, lächerlich und grotesk wirken würde. Wer aber hierin etwa eine Gegeninstanz gegen die obigen Behauptungen erblickt, hat noch nicht das Wesen erkenntnistheoretisch gemeinter Aussagen begriffen. Diese haben es hier immer nur mit der Frage zu tun, wie ein Urteil, das dem Leben oder der Wissenschaft unentbehrlich ist — sofern es strenge Erkenntnis liefert —, lautet, und wie es grundsätzlich auf diese oder jene Art, also etwa mit oder ohne metaphysische Annahmen, im Reich der Wahrheit begründet werden muß oder kann; nicht wie es im Bereich des Lebens und der Wissenschaft formuliert und begründet wird oder worden ist.

9. Aus ähnlichen Gründen kommen die meisten von Humes Ausführungen zum Problem von der Realität der Innenwelt, das sich ihm fälschlich zum Problem der Seelensubstanz verengert hatte, für eine an der Skepsis geübte Kritik nicht in Betracht. Ob das ‚Wesen‘ der realen Seele aktuell oder substantiell zu fassen ist, entscheidet die Metaphysik, nicht die Erkenntnistheorie. Einzig für unsre Zwecke von Wert ist hier, daß Hume auf das entschiedenste betont hat, von irgend einem substantiellen Ich als Objekt der Erfahrung und darum des empirischen Wissens könne keine Rede sein; existiere eine substantielle Seele, so sei sie, so gut wie die materielle Substanz „an sich“ ein *ens metaphysicum*. Seitdem bedeutet jeder Rückfall in die Gedankengänge eines Augustin und Descartes auf diesem Punkte einen Anachronismus. Und auch das ist wenigstens ein negatives Verdienst unsres Philosophen, daß er für die Annahme oder Verwerfung einer solchen innerweltlichen Realität nicht die gleiche Antithetik konstruiert hat wie für die Entscheidung über die Existenz einer realen Außenwelt.

Dagegen hat er ununtersucht gelassen, wieweit wir ohne die Annahme eines (substantiell oder aktuell gefaßten) unerfahrbaren Seelenlebens, und uns rein auf die erlebte eigene Innenwelt beschränkend, auszukommen vermögen. Sonst hätte er hier einen Unterschied von der Tragweite des Positivismus auf physischem Gebiete bemerken müssen. Denn die Forderungen der Geisteswissenschaften und der tieferen Lebenszwecke sind in der Tat ohne den Glauben an das Dasein fremder, uns ähnlicher Geister unerfüllbar. Meine Sehnsucht, von einem Freunde geliebt, geachtet zu werden, geht direkt auf die Regungen in dessen Seele und nicht

nur auf die sichtbaren Ausdrucksbewegungen seines Leibes. Und die Psychologie, vor allem die Sozialpsychologie, die Nationalökonomie, die Geschichte usw., sie wählen geradezu das Seelenleben anderer zum Gegenstand ihrer Forschung, und ich sehe nicht, wie die Anschauung übereifriger Positivisten, welche auch hier die Existenz fremden Seelenlebens von ihren Voraussetzungen auszuschließen suchen, sich halten ließe.

Aber mit den Folgerungen aus solchen Einsichten muß man überaus vorsichtig sein. Vor allem darf man nicht zwei verbreiteten Versuchungen erliegen: wegen der Notwendigkeit des Glaubens an metaphysische Minima nun unbeschränkte Freiheit für metaphysische Annahmen in Leben und Wissenschaft zu fordern; und ferner: aus dem metaphysischen Einschlag in der strengen Wissenschaft einen streng wissenschaftlichen Einschlag in der Metaphysik zu machen. Im ersten Fall handelt man nach dem sonst vielleicht bewährten, hier aber höchst bedenklichen Rezept: wenn schon, denn schon! Das würde die Wissenschaft ertöten, der Astrologie und Alchimie dafür zur Auferstehung verhelfen. Wer so verfährt, den habe ich an anderer Stelle einmal einem Arzte verglichen, der seinem Patienten Morphium oder Arsenik verschreibt, und nun, weil er doch schon einmal Gift zu geben genötigt war, gegen die quantitative Dosierung sich gleichgültig verhält. Im zweiten Falle hat das Phänomen und oft schon das bloße Wort Wissenschaft (und gar exakte!) so geblendet, daß die bedenklichen Elemente, die in allem Menschenwerk enthalten sind, nicht nur übersehen, sondern von dem Glorienschein des Ganzen, an dem sie vorkommen, mit umwoben werden. Wir haben aber nicht zu schließen: weil die Geisteswissenschaft Metaphysik enthält, gibt es sicheres metaphysisches Wissen; sondern: weil die Metaphysik grundsätzlich Wissen dritter oder Glauben zweiter Ordnung bleibt, enthält die metaphysisch durchsetzte Geisteswissenschaft stets Bestandteile niederen Evidenzgrades.

10. Und nun endlich der letzte Punkt: die allzugroße Ängstlichkeit unsres Skeptikers auf metaphysischem Gebiete. So richtig es ist, daß die Fragen nach der Realität von Außen- und Innenwelt metaphysischer Natur und dem Wissen höherer Ordnung ewig verschlossen sind, welches sich deshalb an der Erforschung der physischen und psychischen empirischen Objektivität genügen lassen muß, so übertrieben ist die Forderung, alle

gewagteren metaphysischen Spekulationen aus dem Bereich menschlichen Sinnens auszuschließen. Daß und inwieweit solche möglich sind, wird erst in einem der nächsten Abschnitte zu erörtern sein, und gehört nicht unter den Titel: die Erkenntnis der empirischen Objektivität. Daß aber mit der Abtrennung einer realen Außen- und Innenwelt von allen empirischen Erkenntnisobjekten noch nicht der vollkommene Verzicht auf die Ergründung solcher Realität gegeben sei, mag schon hier entschieden betont werden.

b) Der Zusammenhang der empirischen Objektivität.

1. Rufen wir uns Humes Anschauungen über das Wesen aller Erkenntnisse, welche empirische Zusammenhänge zum Inhalt haben, mit den eigenen Worten des Philosophen in die Erinnerung. Der zweite Abschnitt des dritten Teils vom *T r e a t i s e* gibt gleich zu Beginn in gedrängtem Extrakt darüber Auskunft:

„Alle Arten von Denkvorgängen bestehen lediglich in einer Aufeinanderbeziehung und einem Auffinden der entweder veränderlichen oder unveränderlichen Relationen, in denen zwei oder mehrere Gegenstände zueinander stehen. Eine solche Aufeinanderbeziehung von Gegenständen können wir vollziehen, entweder wenn beide Gegenstände den Sinnen gegenwärtig sind, oder wenn keiner von ihnen oder wenn nur einer den Sinnen gegenwärtig ist. Wenn beide Gegenstände und mit ihnen die zwischen ihnen bestehende Beziehung den Sinnen gegenwärtig sind, so nennen wir dies vielmehr eine Wahrnehmung als einen Denkvorgang. Eine Betätigung des Denkvermögens oder überhaupt eine Tätigkeit im eigentlichen Sinne findet in solchem Falle nicht statt. Der Vorgang besteht lediglich in der passiven Aufnahme der Eindrücke durch die Organe der Sinnesempfindung. Halten wir dies fest, so dürfen wir keine unserer Beobachtungen betreffend die Identität und die Beziehungen von Zeit und Raum als Denkvorgang auffassen; denn der Geist kann bei keiner derselben über das hinausgehen, was den Sinnen unmittelbar gegenwärtig ist; er kann insbesondere keine über die Sinneswahrnehmung hinausgehende Erkenntnis der wirklichen Existenz von Gegenständen oder ihrer Beziehungen daraus gewinnen. Nur die Ursächlichkeit schließt eine Verknüpfung in sich, die so beschaffen ist, daß wir aus der Existenz oder Tätigkeit eines Gegenstandes die Gewißheit schöpfen können, es sei ihr eine andere Existenz oder Tätigkeit

gefolgt oder vorangegangen; die beiden anderen Beziehungen können einem Erkennen stets nur so weit dienen, als sie den Gedanken der Ursächlichkeit bedingen oder von ihm bedingt werden. . . . Es zeigt sich also, daß unter jenen drei Beziehungen, die nicht lediglich von der Beschaffenheit der Vorstellungen abhängen, die Ursächlichkeit die einzige ist, die über unsere Sinne hinausweist und uns von Existenzen und Gegenständen unterrichtet, die wir nicht sehen und tasten. Wir wollen uns darum bemühen, diese Beziehung vollkommen klarzulegen. . . .“

Alle Urteile über die empirische Wirklichkeit, welche nicht unmittelbare Erlebnisse oder deren Bestandteile zum Gegenstand haben, beruhen auf dem Glauben an eine, die gesamte Erfahrungswelt beherrschende Gesetzlichkeit und letzten Endes auf dem Kausalitätsbewußtsein — diese Einengung des Problemkreises ist eine der klärendsten Wohltaten, welche Hume den verzwickten Fragestellungen auf diesem Gebiete hat angedeihen lassen. Der wirre Knäuel aller spezifisch objektiven Beziehungen löst sich in einen einzigen Faden auf, als dessen Schlingen sich alle besonderen Verhältnisse hier darstellen. In der Tat lassen sich sämtliche Erkenntnisse der fraglichen Art zurückführen auf die Feststellung von kausalen Zusammenhängen, oder auf Behauptungen über Einzelfälle der Zukunft und Vergangenheit, als Folgerungen aus solchen Gesetzen. Ein drittes gibt es nicht. Haben wir oft die schwarze Farbe mit den Merkmalen des Raben, die Vierbeinigkeit mit den Merkmalen des Schweines verbunden gefunden, oder machen wir gar erst jetzt zum ersten Mal die Erfahrung von dieser Verbindung, so dürfen wir doch nicht, darüber hinausgehend, das Urteil wagen: daß diese Merkmalsgruppen immer miteinander verbunden seien, daß also auch der Rabe oder das Schwein, die gestern in den zoologischen Garten eingeliefert wurden, oder die ich morgen dort sehen werde, schwarz oder vierbeinig gewesen sind oder sein werden. Hierzu fühlt der Besonnene sich nur dann befugt, wenn Schwärze und sonstige Rabenmerkmale, Vierbeinigkeit und sonstige Schweinemerkmale im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen, d. h. wenn diese Merkmale mit den andern noch inniger verbunden sind, als durch die öftere Beobachtung ihres Zusammenstreffens gewährleistet wird.

2. So sehr Hume auch durch die Vereinfachung der Fragestellung und die Zurückführung anscheinend disparater Einsichten auf

die Kausalitätserkenntnis geradezu erlösend wirkte, so kann man ihm doch in der Behauptung vom rein empirischen Ursprung des Kausalbewußtseins nicht Recht geben.

Zwar hat er überzeugend nachgewiesen, daß weder das allgemeine Kausalgesetz noch die einzelnen Kausalgesetze a priori und unabhängig von Erfahrung einzusehende Denknöwendigkeiten sind. Alle Erkennungszeichen des a priori versagen hier. Weder enthält die Vorstellung des Gegenteils: der chaotischen Anarchie des Naturlaufs, im ganzen und im einzelnen, einen gedanklichen Widerspruch; noch ist es möglich, Kausalurteile zu fällen, ohne bestimmte Erfahrungen über den Inhalt dieser Urteile zu machen; noch sind universell-apodiktische Aussagen hier zu erreichen; noch lassen sich die Naturgesetze auf andre, a priori einzusehende Beziehungen, etwa die logischen oder mathematischen, zurückführen.

Aber ebensowenig unterrichtet uns die Erfahrung allein über das Bestehen gesetzmäßiger Zusammenhänge in der Wirklichkeit. Nur auf sie gestützt, darf ich in meinen Behauptungen niemals den Umkreis der erlebten (und streng genommen nicht einmal der in der Erinnerung haftenden, sondern nur der gegenwärtig erlebten!) Zusammenhänge überschreiten, darf mich daher niemals zu einer Aussage über die Zukunft oder die Vergangenheit versteinen; oder gar von „ewigen“ Gesetzen etwas zu wissen wähnen.

So bleibt nur der Weg übrig — da von den beiden Erkenntnisquellen, Erfahrung und Denken, eine jede in der Vereinzelung versagt — in ihrer gemeinsamen Betätigung den Ursprung der fraglichen Einsicht zu suchen. Ohne Erfahrung regelmäßig sich wiederholender Zusammenhänge keine Überzeugung von der Gesetzlichkeit solcher Zusammenhänge; ohne Erhöhung der erfahrenen Regelmäßigkeit zur nicht erfahrenen Gesetzlichkeit aber ebensowenig. So sind im Gegensatz zur mathematisch-logischen Erkenntnis, deren Inhalt letzten Endes nur dem Denken,⁸⁶⁾ und zu den Aussagen über unmittelbare Augenblickserlebnisse, deren Inhalt letzten Endes nur aus der Erfahrung⁸⁷⁾ entspringt, an der Erkenntnis objektiver Zusammenhänge stets Erfahrung und Denken gemeinsam beteiligt.

Hume war sich dessen in gewissem Grade bewußt; denn er hat das Versagen der unmittelbaren Erfahrung als einziger Quelle des Kausalglaubens betont⁸⁸⁾ — wenn auch nicht so eindringlich wie die Hilflosigkeit des reinen Denkens. Es war also von seinen

eigenen Prinzipien aus nicht folgerichtig, den Ursprung der Kausal-erkenntnis „lediglich“ in die Erfahrung zu verlegen.

3. Das bestätigt sich auch, wenn seine höchst angreifbare Theorie vom Zustandekommen kausaler Einsichten einer kritischen Würdigung unterzogen wird.

Denn die Einbildungskraft, welche durch gewohnheitsmäßige Assoziation das immer und immer wieder Erfahrene so fest verkettet, daß schließlich ein ausnahmelos erfahrener Zusammenhang auch in der bloßen Vorstellung zu einem unzerreißbaren, d. h. zu einem ursächlichen sich gestaltet — diese Einbildungskraft ist ein Zwitter von Tätigkeit und Leiden, von Aufbewahren und Hinzu-fügen, von Erfahren und Denken. Solches Schwanken würde der große Denker vermieden haben, wenn er das Zustandekommen der rein psychologischen Kausalvorstellung, die Anspruch auf Wahrheit, d. h. allgemein verbindliche Zustimmung erhebt, von dem Zustandekommen der als Erkenntnis sich einführenden logischen Kausalurteile streng geschieden hätte. Dann würde er mit Recht: Assoziation, Gewohnheit, „Naturinstinkt“ für die Bildung der individuellen Kausalvorstellungen; Denken, planmäßiges Beobachten, Kulturvernunft für die Bildung der generellen Kausal-erkenntnis verantwortlich gemacht haben. Und auch der Umstand, daß diese erst von jenen ausgelöst wird, hätte nicht zu einer Vermengung der Gesichtspunkte, sondern vielmehr zu einer klareren Konstruktion des Übergangs vom psychologischen zum logischen Gebiete führen müssen. Es wären auf die Weise auch die psychologischen Vorbedingungen für die mit Erkenntnisanspruch auftretenden Urteile deutlich herausgestellt worden. Gewiß gelangt das Kind nicht zur Vorstellung eines ursächlichen Zusammenhangs zwischen der Milch und ihrem Geschmack, wenn nicht das Bild der Milch die Geschmacksempfindung assoziativ nach sich zöge; aber die Erwartung des süßen Geschmacks steht beim Kinde jenseits von Wissen und Glauben (in der hier festgehaltenen strengen Bedeutung), bestenfalls auf der Stufe des individuellen Meinens. Sie findet nicht in jenem besonnenen Gemütszustande statt, in dem allein Erkenntnis von einem zukünftigen Ereignis (dem Eintritt der bestimmten Geschmacksempfindung) möglich ist. Der eine birgt diese, der andre jene festen Vorstellungsverbindungen in seinem Geiste, die sich bei ihm ausnahmelos einstellen mögen; aber es sind die gleichen Gesetze, welche die mit noch so ver-

schiedenen Assoziationen begabten Individuen zu „erkennen“ vorgeben.

Auch ist diese Erkenntnisart nicht der von Hume beschriebene Glaube, im Sinne eines lebhafteren Vorstellens mit Wirklichkeitsbewußtsein; sondern sie ist, wie alle objektive Erkenntnis, ein mit Zustimmung zu seinem Inhalt abgegebenes Urteil über die Wirklichkeit.

Insofern in Humes „Glauben“ auch das gefühlsmäßige Moment der Evidenz enthalten ist, wird der Zustand der intellektuellen Zustimmung ganz richtig beschrieben; nur ist dieses Gefühl kein Privileg der Kausalerkenntnis allein, sondern eignet ebensogut jeder apodiktischen, etwa einer mathematischen oder logischen Einsicht.

Soll durch das Wort „Glaube“ der geringere Evidenzgrad bei Kausalurteilen gegenüber den höheren Gewißheitsgraden bei den logischen, mathematischen sowie den unmittelbaren empirischen Einsichten betont werden, so wäre dagegen nichts einzuwenden; aber merkwürdigerweise hat der Glaube bei Hume niemals diesen graduierenden Sinn. Er bedeutet nicht den Grad, sondern stets die Art der Erkenntnis objektiver Zusammenhänge.

Wo er in dieser Eigenschaft als Wirklichkeitsgefühl beschrieben wird, das gewissermaßen von der sinnlich wahrgenommenen Ursache auf die assoziierte Vorstellung der Wirkung abfärben soll, da wird mit dem Glauben kein Erkenntnisgefühl, sondern ein rein psychologisches Gebilde bezeichnet, das bei der Kausalerkenntnis ebensogut fehlen wie vorhanden sein kann.

Hume unterschätzte am psychologischen Zustandekommen (das Zustandekommen einer Erkenntnis ist stets ein psychologisches Problem, und nicht mit der logischen Motivierung eines Urteils zu verwechseln) kausaler Urteile wieder die Aktivität dieser Vorgänge. Der Satz: blaues Lakmuspapier wird von Säuren rot gefärbt, bildet sich nicht auf die Weise, daß uns die Erfahrung unzählige Male bis zur unsprengbaren assoziativen Verkettung die Aufeinanderfolge dieser Erscheinungen entgegen trägt, sondern, daß wir durch planmäßige Beobachtung die Wirkung von Säuren auf Lakmus ermitteln. Nun hat Hume an den erleuchtetsten Stellen seiner Schriften die Arbeit mit dem allgemeinen Kausalprinzip, d. h. die Feststellung der einzelnen Gesetze, gewissermaßen durch Anlegung dieses Maßstabes an die Erfahrung, die Ableitung

von zukünftigen und vergangenen Ereignissen aus diesen Gesetzen dem Denken (*reasoning, inference, argumentation*) preisgegeben und nur noch die Erkenntnis des allgemeinen Kausalprinzips in Gewohnheit und Assoziation verankert. Aber auch das läßt sich nicht halten. Es geht bei der Aufstellung des Satzes: kein Ereignis ohne bestimmtes Vorereignis, in uns etwas ganz anderes vor, als wenn die Vorstellung einer Photographie assoziativ die Vorstellung des Originals nach sich zieht. Trotz krampfhafter Bemühungen ist es Hume nicht gelungen, bei den reinen Assoziationsgebilden, etwa den Berührungsassoziationen, das Überzeugungsgefühl von der objektiven Zusammengehörigkeit im Keime nachzuweisen, und so durch eine gradweise Steigerung in der Festigkeit des Assoziationsmechanismus diese andersartigen Kennzeichen hervorgehen zu lassen.

Freilich liegt all diesen Anstrengungen der richtige Gedanke zugrunde: die Überzeugung vom Bestehen gesetzlicher Zusammenhänge ist nicht nur durch ihren, aus Erfahrung und Denken gemischten, Ursprung von Logik, Mathematik und unmittelbaren Erfahrungsurteilen unterschieden, sondern sie ist auch eine besondere Erkenntnisart, zu deren Bezeichnung das Wort *belief* vielleicht ungeeignet ist, besondere Ausdrücke aber jedenfalls am Platze wären. Das hat Humes philosophisches Taktgefühl bemerkt; und die neuere Wissenschaft hat dieses überzeugte Hinausgehen über die erfahrene Regelmäßigkeit zur unerfahrenen Gesetzmäßigkeit als eine Art des vernünftigen Wollens, als ein intellektuelles Postulat angesprochen. Hume, der überhaupt „moderner“ ist als seine modernen Ausbeuter gern zugeben möchten, hat diese Anschauung wohl vorausgesehen, aber, wie wir zeigten,⁴⁰) zurückgewiesen. Halb mit Recht, halb mit Unrecht. Mit Recht, insofern in unserm Bewußtsein von solchem Willen nichts zu spüren ist; als bloßes Wollen der Gesetzmäßigkeit nicht genügen würde, die Überzeugung von deren Bestehen hervorzurufen, da jede Analogie dafür fehlt, daß Wünsche haltbare Überzeugungen von der Wirklichkeit ihrer Ziele zu erzeugen vermöchten. Mit Unrecht, insofern eine dem Verstande immanente „Forderung“ immerhin den sonst ganz rätselhaften Schritt erklären und aus dem bloßen Zusammen von Erfahrungen, die das „oft“ zeigen, und dem Denken, das den Rest ergänzt, und aus dem „oft“ ein „immer“ macht, eine innigere Synthese schweißen könnte. Sicher aber ist, daß weder von den ex-

extremen Rationalisten, die den reinen Vernunftcharakter, noch von den extremen Empiristen, die den reinen Erfahrungscharakter des Kausalitätsglaubens verteidigen, noch von den voluntaristischen Vertretern der Postulatstheorie die von Hume gestellte Aufgabe befriedigend gelöst wurde: die fragliche Erkenntnisart (*manner of conception*) ⁴¹⁾ einwandfrei zu bestimmen. Ihre eindeutige Beschreibung ist Aufgabe der Zukunft.

4. War an Humes Theorie vom Zustandekommen kausaler Urteile mehr auszusetzen als anzuerkennen, so gilt von seiner Bestimmung des Gewißheitsgrades solcher Urteile das Gegenteil. In der Tat ist die Zustimmung hier von der Art, daß sie von Graden, welche der vollen Gewißheit nahestehen, bis zur vollkommenen Unwahrscheinlichkeit zu sinken vermag. Daß über objektive Gesetzeszusammenhänge stets nur ein Wahrscheinlichkeitsbewußtsein uns zur Verfügung steht, ist nach den aufgestellten Wahrheitskriterien kein Wunder. Wenn objektiv Wahrheit, subjektiv höchste Gewißheit nur bei vollkommener Übereinstimmung von Denken und Erfahrung möglich sein soll, so kann es niemals über Gesetze für körperliche oder geistige Erscheinungen ein streng wahres und absolut gewisses Urteil geben; denn der dazu erforderliche vollendete Einklang ist niemals zu erzielen. Nicht mit dem Denken: denn keine Gesetzlichkeit, weder die allgemeine noch eine besondere, ist absolut denknotwendig; nicht mit der Erfahrung: denn niemals verbürgt diese ein ausnahmeloses Geschehen auch für alle Zukunft. So kann grundsätzlich immer nur eine hohe, aber niemals eine völlige Harmonie mit Denken und Erfahrung zustande kommen. Weder Erfahrung noch Denken fordern gebieterisch die Überzeugung vom Walten der Gesetze, aber sowohl Erfahrung wie Denken legen sie sehr nahe.

Das Korrelat der Wahrscheinlichkeit ist die Unwahrscheinlichkeit. Im Gegensatz zu wahr und falsch durchläuft auch die Unwahrscheinlichkeit, wie Hume mit Recht bemerkte, Grade; fällt das Evidenzgefühl von der Gewißheit, welche wahre Urteile begleitet, bis zur Mitte zwischen absoluter Gewißheit und absoluter Ablehnung, so ist damit auch die Zone der im gleichen Maße abnehmenden Wahrscheinlichkeit bestimmt. Die Unwahrscheinlichkeit umgekehrt fällt entsprechend dem Ablehnungsgefühl, das gleich hinter den direkt falschen Urteilen zu sinken beginnt und bis zur Mitte zwischen wahren und falschen Urteilen ständig abnimmt. So

ist das Urteil: der Stein fällt zur Erde, im Augenblick des Loslassens gefällt, als exakte Beschreibung eines Augenblickserlebnisses, wahr; denn es ist mit Denken und Erfahrung in vollkommenem Einklang. Das Urteil: der Stein fällt nicht zur Erde, ist aus den entsprechenden Gründen falsch. Das Urteil: der Stein wird zur Erde fallen, im Augenblick vor dem Loslassen gefällt, hat Wahrscheinlichkeitswert, weil es mit allen bisherigen Erfahrungen und dem dadurch ausgelösten Denken sich im Einklang befindet. Das Urteil: der losgelassene Stein wird nicht zur Erde fallen, besitzt aus parallelen Gründen einen Inhalt von höchster Unwahrscheinlichkeit.

Es wäre nun richtiger gewesen, diesen niederen Grad der Überzeugung und nicht deren eigentümliche „Art“ mit dem Wort „Glauben“ wiederzugeben, also die objektive Wahrscheinlichkeit subjektiv mit Glauben erfaßt werden zu lassen. Dann entsprächen sich zutreffend Wahrheit und Wahrscheinlichkeit, Wissen und Glauben. Denn Wahrheiten werden gewußt, Wahrscheinlichkeiten werden geglaubt. Oder man kann auch von einem Wissen, einem Glauben erster und zweiter Ordnung reden. Alsdann wäre alles Wissen um Gesetze, welche *matter of facts* betreffen, ein Wissen zweiter Ordnung oder ein Glaube erster Ordnung. (Dem Glauben zweiter Ordnung werden wir bei der metaphysischen Erkenntnis noch begegnen.)

An dem Ausdruck: objektive Wahrscheinlichkeit wird niemand Anstoß nehmen, der Humes Unterscheidung zwischen philosophischer und unphilosophischer Wahrscheinlichkeit begriffen hat. Diese Unterscheidung ist von großem Nutzen, und der Schade, der daraus erwächst, daß Hume im einzelnen die beiden Stufen gelegentlich durcheinandermengt, tritt demgegenüber zurück. Ob der schottische Denker nicht hier wie anderswo darin übertreibt, daß er den rein graduellen Unterschied der beiden Wahrscheinlichkeiten betont, hängt davon ab, inwieweit das bloß meinende und das streng erkennende Bewußtsein grundsätzlich oder nur gradweise voneinander zu trennen sind; und dies wieder führt auf das Problem, wo die Grenzen zwischen dem Psychologischen und dem Logischen laufen — ein Problem, dessen Behandlung meist in reine Wortstreiterei ausartet, weil die Ausdrücke: Art und Grad, Psychologisches und Logisches nicht eindeutig festgelegt sind. Uns ist die philosophische Wahrscheinlichkeit Humes insofern eine logische

Kategorie, als sie ebenso wie Wahrheit und Falschheit, und im Gegensatz zu Ungewißheit und Irrtum, sowie zur populären Wahrscheinlichkeit, subjektive und objektive Allgemeingültigkeit besitzt. Ein Satz (z. B. strahlendes Radium verliert an Gewicht), wenn sein Inhalt nicht an Denken und Erfahrung gemessen wurde, kann mir, ebenso wie sein Gegenteil, wahr scheinen, meinem Nachbarn dagegen falsch; aber er kann nie im strengen Sinne für mich oder für ihn unwahrscheinlich, wahr oder falsch sein. Sowie dagegen der Zustand der Besonnenheit, der psychologische Boden für logische Erzeugnisse, hergestellt ist, kann der gleiche Satz für alle Subjekte nur wahr oder falsch, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich sein (in unserm Beispiel wahrscheinlich).

Aber die philosophische Wahrscheinlichkeit, die besser erkenntnistheoretische Wahrscheinlichkeit heißen sollte, ist nicht nur gegen die individuelle Alltagswahrscheinlichkeit und gegen die metaphysische Vermutung, sie ist auch gegen die mathematische Wahrscheinlichkeit abzugrenzen. Diese nämlich bestimmt unter Voraussetzung der wahrscheinlichen Geltung des Kausalgesetzes, also der „philosophischen“ Wahrscheinlichkeit, quantitativ den Grad der Erwartung, den ich bei Unkenntnis der wirkenden Ursachen für das Eintreffen eines bestimmten Ereignisses hegen darf. Die philosophische, oder die empirisch-objektive Wahrscheinlichkeit besteht aber grade bei Kenntnis dieser Ursachen. Die mathematische Wahrscheinlichkeit setzt also die empirisch-objektive immer voraus. Wenn Hume beide auf gleiche Stufe stellte, so geschah es wegen des quantitativen Moments, das sie verbindet. Wie wir von dem Würfel, der auf vier Seiten eine Figur \dagger und auf zwei Seiten die Figur \S zeigt, bei Unkenntnis der Art seines Falls mit der mathematischen Wahrscheinlichkeit $4:2$ erwarten, daß er mit der Seite \dagger nach oben fallen werde, so erklärt das empirische Wahrscheinlichkeitsbewußtsein bei Kenntnis aller einschlägigen Erfahrungen den Eintritt eines Ereignisses, welches doppelt so viel Erfahrungen für sich hat als ein anderes, für doppelt so wahrscheinlich als den Eintritt des empirisch minder begünstigten.⁴⁸⁾

5. Noch höher steigt Humes Verdienst um die Aufklärung aller empirischen Gesetzeserkenntnis, wenn wir seine Beschränkung der Gegenstände kausaler Urteile ins Auge fassen.

Mit der Auflösung der *necessary connexion in constant con-*

junction hat er in der Tat ins Schwarze getroffen. Hält man sich gegenwärtig, daß wir es vorläufig nur mit der Ergründung der erfahrbaren Wirklichkeit zu tun haben, so wird man zu seinen Auseinandersetzungen Wesentliches weder hinzuzufügen noch abzuziehen brauchen. Zwar geht jede Annahme einer Gesetzmäßigkeit über das Erfahrene, aber darum noch nicht über das Erfahrbare hinaus. Dagegen bleibt das „innere Band“, welches Ursache mit Wirkung verbindet, grundsätzlich jeder Erfahrung verschlossen, ein *ens metaphysicum*. Ob wir es „Kraft“, „Energie“ oder sonstwie nennen wollen, tut nichts zur Sache. Mit am glänzendsten zeigt sich Humes Scharfblick in dem Nachweis, daß auch die Verkettung des inneren Kraftgefühls mit der Leibesbewegung als Wirkung zur Entdeckung einer andern, innigeren Verbindungsart zwischen Ursache und Wirkung nichts beiträgt. Überdies ist die Projektion der doch nur an uns selbst beobachteten Verbindung von *nisus* und Bewegung in die Kausalverhältnisse der Umwelt eine metaphysische Analogie, welche von erfahrbaren Relationen auf ähnliche Beziehungen im Reiche des Unerfahrbaren schließt. Denn ein Kraftgefühl bei andern Lebewesen oder gar in der anorganischen Natur kann vom Menschen nicht erfahren werden. Die Diskussion, ob alle Dinge beseelt zu denken sind, gehört also nicht in den Abschnitt, der von den Gesetzen der empirischen Objektivität und von deren Erkenntnis handelt. Und empirische Natur- wie Geisteswissenschaften, wo sie sich von Metaphysik freihalten, haben daher ihre Begriffe von diesen metempirischen Zutaten zu reinigen.

Das einzige, was an Humes Behauptungen hier auszusetzen wäre, ist die positive Erklärung, die er für die Annahme eines Kraftbandes zwischen Ursache und Wirkung gegeben hat. Soweit er das Gefühl des Assoziationsdranges für diese Annahme letzten Endes verantwortlich macht, beschreibt er einen rein psychologischen Zustand, der zu keinerlei Aussage über die Existenz von Kräften berechtigt, sich übrigens gar nicht bei allen Kausalurteilen einfindet, ja nur ausnahmsweise zutage tritt. Vielmehr treiben wir überall, wo wir von Kräften in der Natur im Sinne eines gefühlten Dranges reden (und das tun wir in dem Augenblick, in dem wir die Kräfte selbst qualitativ irgendwie vorstellen wollen und nicht nur ihre Äußerungen), und diese mit Erkenntnisüberzeugung als vorhanden hinstellen oder ableugnen möchten, denkend ein bewußtes

Analogieverfahren, und, orientiert über dessen Tragweite, Metaphysik — frei von jedem Assoziationszwang, und einzig sehr komplizierten Erwägungen gehorchend, die diese Übertragung des Kraftgefühls auf andre Wesen zwar als Überschreitung, aber als vernünftigste Ausdeutung der Erfahrung empfehlen oder verbieten.

Was sich also mit Wahrscheinlichkeit aussagen läßt, das ist der regelmäßige Zusammenhang gewisser Erscheinungen. Als ausnahmelos regelmäßig aber haben sich bisher nur Folgeverhältnisse von Erscheinungen erwiesen: kein bestimmtes Ereignis ohne ein bestimmtes Vorereignis, keine Veränderung ohne bestimmte Vorveränderung.

Dabei stellt sich heraus, daß sich die einzelnen Kausalverhältnisse in eine Rangordnung bringen lassen, die durch die Prinzipien der Generalisation und Spezifikation bestimmt wird; daß sie sich in konzentrischen Kreisen bewegen. Wo einzelne Erscheinungen regelmäßig aufeinander folgen (die vom Tisch gestoßene Lampe fällt zur Erde), da zeigen sie zusammengehörige Merkmale, die (wie irdische Körperlichkeit und losgelassen zur Erde fallen) einem größeren Kreis von Dingen eignen; und diese Merkmale bergen wieder andere, die (wie Schwere und Anziehung) einem noch größeren Kreis von Gegenständen zukommen. Natürlich sind die allgemeineren Gesetze auch die häufiger zu beobachtenden, und die Behauptungen über sie, da sie mit Denken und Erfahrung mehr im Einklang stehen, die wahrscheinlicheren. Das allgemeinste Gesetz, das für die physische Natur bisher aufgefunden wurde, lautet: räumlich-zeitlich stetig aufeinander folgende Erscheinungen, bei denen die zweite quantitativ der ersten gleichwertig ist, folgen immer aufeinander — Bestimmungen, welche auch Hume, mit Ausnahme der Äquivalenz, als die allgemeinsten Inhalte kausaler Beziehungen anerkannt hat. Dann folgen auf der Wahrscheinlichkeitstreppe die Aussagen über die mechanischen, die physikalischen, die chemischen Gesetze usw.; aber überall besteht die Hoffnung, die spezielleren auf die allgemeineren Gesetze, und damit ihren Gewißheitsgrad auf die höheren Wahrscheinlichkeitsstufen zurückzuführen.

Auf dem Gebiet psychischer Erscheinungen herrscht das gleiche Bemühen, ohne daß es gelungen wäre, annähernd so sicher die allgemeinen Gesetze aus den besonderen herauszulösen, und diese auf die Gewißheitshöhe jener zu erheben. Im besondern Maße besteht diese Schwierigkeit auch für die psychophysischen Zusammen-

hänge, also dort, wo das Auftreten eines psychischen, d. h. eines nicht räumlich charakterisierten Gebildes, z. B. einer Willensregung, aus einem vorhergehenden geistigen Akt sich nicht herleiten läßt, und das betreffende Ereignis daher als Wirkung eines physischen Geschehens, etwa einer Gehirnbewegung, gedeutet wird. Ist nun dies physische Ereignis selbst zugleich wieder Ursache einer physischen Wirkung, einer anderen Gehirnbewegung? Halten wir uns in den Grenzen der Erfahrung, und legen wir nur das ausnahmslos miteinander Gegebensein ohne Rücksicht auf zeitliche Folge als Maßstab der Kausalität zugrunde, so geht die wahrscheinlichste Annahme dahin: alle geistigen Erscheinungen sind Nebenwirkungen von physischen Ursachen, die überdies noch physische Wirkungen erzeugen. Einige psychische Erscheinungen haben außer ihren physischen noch psychische Ursachen. Alle physischen Erscheinungen haben physische Ursachen, und einige außerdem noch psychische. Nur so bleiben wir mit dem in so weitem Umfange für die physische Welt nachgewiesenen Gesetz von der Erhaltung der Energie im Einklang, dessen Durchbrechung wir für den Ablauf der Gehirnprozesse erst dann zugeben könnten, wenn dieser Ablauf, der Betrachtung zugänglich gemacht, diesem Gesetze sich als nicht unterworfen zeigte, und etwa bei einem aufsteigenden Gedanken einen Ausfall der physischen Wirkung im kausalen Ablauf der Gehirnvorgänge offenbaren würde. Hält man dagegen das Verhältnis der Sukzession für einen wesentlichen Bestandteil der Kausalität, so ist auf psychophysischem Gebiet die Sache so lange nicht spruchreif, wie das Verhältnis der Gleichzeitigkeit oder Folge zwischen einem Gehirnvorgang und dem betreffenden geistigen Geschehnis nicht festgestellt ist. Nur von hier aus erhält auch die Theorie, nach der die geistigen Erscheinungen niemals Wirkungen noch Ursachen körperlicher Erscheinungen, sondern nur „Parallelvorgänge“ zu diesen sein sollen, einen greifbaren Sinn; sie setzt voraus, daß die geistigen Phänomene den entsprechenden körperlichen weder vorangehn noch nachfolgen, sondern gleichzeitig mit diesen eintreten; sonst fehlt jeder empirische Unterschied, der dazu berechtigte, ihnen die kausale Natur abzuspochen und sie als „Parallelvorgänge“ anzusehen.

Wohlverstanden gelten alle diese Ausdeutungen nur vom Erfahrungsstandpunkte aus. Wie sich die Verhältnisse „an sich“ betrachtet ausnehmen, ob da ein allgemeiner psychophysischer

Parallelismus herrscht oder psychophysische Wechselwirkung, ob alle physischen Erscheinungen im Grunde psychische, oder alle psychischen im Grunde physische, ob beide Arten Ausflüsse eines dritten neutralen Prinzips sind, und also die ursächlichen Beziehungen „an sich“ je nachdem ein dualistisches oder monistisches Gepräge erhalten, das gehört ins Reich der Metaphysik, ins Reich der Vermutungen und Hypothesen.

6. Auch mit der Ausdehnung, die Hume für die Kausalität forderte, indem er die gesamte erfahrbare Wirklichkeit ihr unterstellte, wird sich der Erkenntnistheoretiker einverstanden erklären. Die Möglichkeit der Wunder, als Zersprengung der physischen, der Freiheit, als Zersprengung der psychischen Gesetzlichkeit, ist zwar nicht a priori und mit höchster Evidenz abzulehnen; aber, da die unumschränkte Herrschaft der Gesetzlichkeit bisher alle Erfahrungen für sich und keine gegen sich hatte — Humes Auflösung der angeblichen Ausnahmen in leeren Schein setzt dies in besonders helles Licht —, so erreicht die Behauptung von der empirisch schrankenlosen Ausdehnung der Kausalität die denkbar größte Wahrscheinlichkeit. Nur darin irrte Hume, wenn er im Übereifer die kausale Bedingtheit des psychischen Geschehens bereits ebenso sicher erkannt sein ließ wie die von physischen Begebenheiten. Denn die junge Wissenschaft der Psychologie hat noch verhältnismäßig wenig Erfahrungen gesammelt im Vergleich mit ihrer älteren Schwester, der Naturwissenschaft. Aber das Hauptergebnis wird dadurch nicht erschüttert. Wo immer ein Fall etwa angeblicher Willensfreiheit besonnen untersucht wurde, da standen stets die Erfahrungen auf Seite des Determinismus — gleichgültig ob die fragliche Handlung der alltäglichen oder der „moralischen“ Sphäre entnommen war.

7. Daß endlich die Erkenntnis objektiver Gesetze für Leben und Wissenschaft unumgänglich notwendig ist, darin dürfte Hume ebenso Recht behalten wie mit der Anschauung, daß die von ihm entwickelten Beschränkungen in dieser Erkenntnis der Befriedigung biologischer und szientifischer Bedürfnisse kein Hindernis in den Weg stellen. Zugleich ist damit der extreme Positivismus widerlegt, insofern dieser nur auf die Anerkennung der unmittelbaren Erfahrungen gestützt, die Bedürfnisse der Wissenschaft und des Lebens zu befriedigen sich anmaßt. Andererseits genügt die Auffassung der Naturgesetzlichkeit als einer *constant*

conjunction von Ereignissen und der Glaube an ihre wahrscheinliche Geltung, um den Ansprüchen des Lebens wie der Wissenschaft gerecht zu werden. Der genialste Vorkämpfer dieses gemäßigten Positivismus ist Hume gewesen. Freilich soll damit weder einem blinden Vertrauen in den Mechanismus der Assoziationen das Wort geredet noch Humes teleologische Erkenntnisbiologie gepriesen werden, nach der das Kausalitätsbewußtsein wohlweise einem „Naturinstinkt“ anvertraut worden sei. Daß mit alledem nicht das Bestehen „innerer“ Zusammenhänge substantieller oder energetischer Art dogmatisch geleugnet wird, daß es in der Natur Ursachen, Urkräfte geben könne, das ist von unserm Denker gleichfalls betont, und nur die Unerkennbarkeit dieser Kräfte behauptet worden. Mit welchem Recht, wird sich bald zeigen.

o) Die Erkenntnis der Werte.

1. Die besondere Mittelstellung, welche Hume der Erkenntnis ethischer und ästhetischer Werte zwischen dem Wissen erster und zweiter Ordnung anwies, kommt dieser in Wahrheit nicht zu.

Die Erkenntnis der Wertgesetze ist methodisch derjenigen der Erkenntnisgesetze durchaus an die Seite zu stellen. Sie ist eine Wissenschaft von Gültigkeitszusammenhängen, und daher nur befähigt, (allerdings allgemeingültige) Wahrscheinlichkeitsergebnisse abzuwerfen. Soweit hat auch Hume das Verhältnis noch richtig durchschaut. Er stellt Moralphilosophie und Ästhetik in bezug auf die logische Methodik und den logischen Wert ihrer Ergebnisse auf eine Stufe mit der Erkenntniskritik.

Aber ihm ist das moralische und ästhetische Werten selbst verschieden von den Gesetzen, denen es gehorcht, und beides wiederum von der Erkenntnis dieser Werte und Gesetze. Nur in den Vorgängen des Wertens als solchen liegt für ihn ein erkenntnistheoretisches Problem. Denn alles Werten besteht nach ihm bereits in einer „ursprünglichen Beurteilung“, oder „Unterscheidung“ des Schlechten vom Guten, des Schönen vom Häßlichen. Sehen wir von dieser Einseitigkeit ab, den Maßstab für den Wert bestimmter Verhaltensweisen (nicht etwa in die Allgemeingültigkeit unsrer Willenshaltung, sondern) lediglich in die Resonanz der Billigung oder Mißbilligung zu setzen, die gewisse Objekte, Gesinnungen usw. in uns auslösen, so beging Hume hier den verhängnisvollen Fehler, diese ja zweifellos auch vorhandenen Reak-

tionen des Lobs oder Tadels als eine besondere Erkenntnisart anzusprechen. Zwar betont er mit Recht, daß sie keine Denknöwendigkeiten seien; warum er ihnen aber den Erlebnischarakter aberkennt, ist nicht einzusehen. In Wahrheit handelt es sich dabei zunächst um Erfahrungen, genau wie bei den Sinneswahrnehmungen oder den einfachen Geföhlen. Es sind nur Erfahrungen, die anläßlich ziemlich verwickelter Verhältnisse, und unter ganz bestimmten Bedingungen gemacht werden; nämlich nur bei strengster Selbstbesinnung auf die allgemeingöltigen Partien in unserm Wollen (Ethik) und Föhlen (Ästhetik). In diesem ihrem Erfahrungscharakter lassen sie sich den Geschmacks- und Geruchsempfindungen, den Geföhlen der Lust und Unlust vergleichen; welches doch auch als solche noch keine Erkenntnisse, sondern Erlebnisse sind. Will man die angegebene Reaktionsweise unter den genannten Umständen mit dem Ausdruck „moralischer Sinn“ belegen, so ist dieser vieldeutige Name (wie auch der des Gewissens) so lange unschädlich, wie sein berechtigter Sinn genau mitgedacht wird, und wir nicht etwa ein neues „Seelenorgan“, sondern nur die Funktionsweise unsrer Geföhle unter jenen eigenartigen Anlässen damit begreifen. Die Erkenntnis von Werten aber kann immer nur ein Urteil sein, wie jede Erkenntnis, und niemals Empfindung, Gefühl oder Willensregung. Diese bilden zwar die Grundlage und den Stoff aller objektiven, also auch aller Wert-Erkenntnis, aber niemals diese selbst. Es stellt demnach das ethische und ästhetische Verhalten kein besonderes Erkenntnisproblem dar. Die zu beurteilenden ethischen oder ästhetischen Inhalte, und ebenso das Wohlgefallen oder Mißfallen, das sie uns erregen, sind keine Urteile, sondern Akte unsres Willens- und Geföhlslebens, also Erfahrung; aber diese Eigenschaft teilen sie mit allen objektiv-empirischen Inhalten, die als *external* oder *internal sensations* wahrgenommen werden. Die erkennende Beurteilung dieses Inhalts ist allerdings ein Verstandessatz, kein *taste* oder *sentiment*, sondern ein *judgement*, und sie teilt diese Eigenschaft wiederum mit jeder Erkenntnis empirisch-objektiver Zusammenhänge. Die Sonderstellung der Werte in erkenntnistheoretischer Beziehung ist also in keiner Weise zu rechtfertigen.

2. Die weitere, von Hume diskutierte Frage nach der allgemeingöltigen Natur der Werte selbst wurde in der Darstellung nur deshalb besprochen, um in der Kritik dem noch immer verbreiteten

Mißverständnis vorbeugen zu können, als habe hier eine negierend-dogmatische Beantwortung an sich schon eine skeptische oder überhaupt eine erkenntniskritische Bedeutung. Bei der antiken Skepsis und ihrer Renaissance in Montaigne und Charron konnte das noch zweifelhaft sein, weil ihr extremer Realismus die Werte als substantielle Wesenheiten ansah, und in einer individuellen Veränderlichkeit ethischer Regungen bloß die Trübung des Spiegelbildes dieser absoluten und unveränderlichen Natur „an sich“ erblickte. Hume dagegen, der allen Wert in eine Beziehung auflöst, in welcher ein Gegenstand zum Wollen und Fühlen des Menschen steht, läßt für eine Verwechslung von negativem Dogmatismus mit Skepsis keinen Raum. Indirekt aber ist seine Lösung der Wertprobleme für die Skepsis von großer Bedeutung. Denn jede Variabilität im sittlichen Sein legt die irr tümliche Meinung nahe von einer Variabilität im Urteil über das sittliche Sein.

3. Inwieweit Hume allerdings mit seiner Leugnung allgemeingültiger Werte im Rechte ist, soll hier nicht untersucht werden. Aber er hat eine Fülle von Umständen namhaft gemacht, durch welche eine gewisse Veränderlichkeit im sogenannt sittlichen Sein erwiesen wird, und andererseits auch die Wege gezeigt, auf denen die wenigen allgemeingültigen Faktoren auf emotionalem Gebiet, d. h. die wirklichen Bestandteile der Sittlichkeit zu finden sind. Dahin gehört vor allen Dingen die Betonung der Bedingungen, welche zur freien Entfaltung der auf ihre Allgemeingültigkeit hin zu untersuchenden Reaktionen vorhanden sein müssen, und ohne deren Erfüllung von ethischem oder ästhetischem Verhalten überhaupt nicht geredet werden kann. (So wenig wie von erkennendem Verhalten ohne Erfüllung der dazu nötigen Bedingungen.) Die für ein ethisches und ästhetisches Verhalten erforderlichen Vorbedingungen lassen sich in dem Postulat der emotionalen Selbstbesinnung zusammenfassen, wie sich der Zustand unsres Gemüts in den erkennenden Prozessen als intellektuelle Selbstbesinnung bezeichnen ließ.

Zu den fruchtbaren Andeutungen Humes in dieser Frage zählt ferner die Bezeichnung der Richtung, in der sich seine Bestimmung der relativ generellen, für alle geltenden, und der individuellen, nur für einzelne Subjekte geltenden Werte vollzieht. Hume steht hier hart vor der Entdeckung Kants: nur allgemeine „Formen“ sind das Konstante im Wertgebiet, der einzelne Inhalt

aber wechselt mit der Individualität der Subjekte. Allerdings ist Hume, der die allgemein bewertete Form in der, indirekt auf den Utilitarismus gegründeten, Humanität erblickt, nicht bis zu dem extremen Formalismus Kants vorgeschritten, aber er ist doch auf dem Wege dahin begriffen.

Nicht minder sind die Gründe bemerkenswert, welche Hume zur Erklärung der Differenz moralischer „Inhalte“ anführt, die im einzelnen für die verschiedenen Subjekte bestehen. Von den irrümlichen Ansichten, die über ein zu bewertendes Objekt vorkommen und Ursache solcher Verschiedenheit werden können, dürfen wir allerdings absehen. Denn diese können zwar eine anscheinende Wertungsdifferenz zwischen zwei Subjekten zur Folge haben; aber dieser Unterschied beruht auf einer intellektuellen Meinungsverschiedenheit, und solche ist wenigstens grundsätzlich allemal zu heben. Es gehört eben zur ethischen und ästhetischen Wertung nicht nur die emotionale, sondern auch die intellektuelle Selbstbesinnung; denn ohne daß wir einen Gegenstand kennen, ist es uns nicht möglich, ihn, im strengen Sinne, zu bewerten.

Aber auch bei vollkommenem Walten der emotionalen und intellektuellen Besinnung sind die moralisch und ästhetisch bewerteten Inhalte nicht so konstant, wie dies etwa mit dem Inhalt aller als wahr oder wahrscheinlich erkannten Urteile der Fall ist. Die Verschiedenheit der äußern Lagen, in denen sich die wertenden und erkennenden Subjekte befinden, bedingt keine Verschiedenheit zwischen ihren Erkenntnissen, wohl aber zwischen ihren Wertungen. Für den Reichen dreht sich die Sonne ebenso um ihre Achse wie für den Armen; aber als Leistung des einen bedeutet vielleicht die Spendung von zehn Mark eine sittliche Tat, von dem andern vollzogen, ist sie ein geiziges Verhalten.

Doch Hume geht weiter, und mit Recht. Selbst bei völlig gleicher äußerer Lage (so entscheidet wenigstens der *Essay of the standard of taste*) sind die Grundtemperamente der Individualitäten und ihre durch das Zeitmilieu mitbedingte Gestaltung bereits ein Hinderungsgrund: daß irgend eine inhaltlich bestimmte Gesinnung oder Handlungsweise von allen in dem gleichen Sinne bewertet würde. Ist dem aber so, dann kann auch das Ideal der humanitären Gesinnung, wie es Hume an anderer Stelle verkündet, nicht mehr als ein streng allgemeingültiges aufgestellt werden. Es ist dann schon zu wenig „formal“, setzt voraus, daß ein bestimmtes,

wenn auch noch so allgemeines Verhalten von allen erstrebt werde. In welcher Weise der ethische Formalismus hier weiter getrieben werden muß, und was als spärlicher, aber unerschütterlicher Rest an allgemeingültiger Normierung unsres Wollens und Fühlens zurückbleibt — nämlich, subjektiv, die Beugung flüchtiger unter beständige Willensziele, und, objektiv, das durch die Kausalität bedingte Mitwollen der Mittel zum Zweck — die Ausführung von alledem gehört nicht in eine Studie über die Skepsis. Und das gleiche gilt von der Entwicklung der in vielen Zügen den Moralgesetzen parallelen, in andern abweichenden Normen für das ästhetische Verhalten.

4. Man erinnert sich der kritischen Ausführungen zu Montaignes Moralskepsis: wie diesem Manne und seiner Schule die Variabilität der Werte in Variabilität aller Werterkenntnis umgeschlagen war (daher deren skeptische Verwerfung). Bei Hume liegt in zweierlei Richtung ein Fortschritt vor. Erstens hat er die Art und Ursachen der Veränderungen im sittlichen Sein weit klarer und vollständiger bestimmt, und zweitens sich der verhängnisvollen Verwechslung von Sein und Erkennen nur ausnahmsweise schuldig gemacht. Im ganzen werden wir grade durch seine Ausführungen in den Stand gesetzt, für einen guten Teil moralphilosophischer Skepsis die psychologischen Irrtumsquellen auszugraben. Indem man an den Tatsachen, daß beim Fehlen emotionaler und intellektueller Selbstbesinnung die Werte zwischen den Subjekten ganz gewaltig differieren, ja eigentlich von Werten im strengen Sinn keine Rede sein kann; daß selbst bei vorhandener Besinnung die einzelnen Güter und Übel ganz verschiedene für das Subjekt zu verschiedenen Zeiten, und für verschiedene Subjekte zur gleichen Zeit sein können — wegen der Abweichungen in den Charakteren und den äußeren Umständen — indem man an diesen Tatsachen bloß die Veränderlichkeit des sittlichen Inhalts hervorhob (ohne die Identität gewisser formaler Merkmale und die Bedingungen zu beachten, unter denen allein die Abweichungen eintreten), und indem man weiter diese Veränderlichkeit im Sein zu einer Veränderlichkeit im Urteilen (über einen angeblich gleichen Tatbestand) verfälschte, war die Skepsis eine unausbleibliche Folge. Denn aus dem Faktum: für X ist (im Zustand emotionaler und intellektueller Besonnenheit, bei seinem Charakter, seiner äußeren Lage) die Handlung A gut, für Y ist sie aus den entsprechenden Ursachen schlecht,

wurde schließlich die falsche Folgerung gewonnen: X erkennt, daß die Handlung A (unter allen Umständen) gut, Y, daß sie schlecht ist.

d) Die metaphysische Erkenntnis.

1. Über die Erkennbarkeit unerfahrbarer Wirklichkeiten hat unser Denker Anschauungen entwickelt, die, mit gutem Willen gedeutet und etwas geklärt, zu wertvollen Einsichten führen können. Mit einer glatten Aneignung des fremden Standpunkts ist es allerdings auch hier nicht getan. Aber ein Weiterdenken in seinem Sinne führt, was die metempirische Erkenntnis anlangt, der Wahrheit näher als ein Verfolgen etwa der von Kant eingeschlagenen Bahnen. Denn die Verwerfung jeder Metaphysik ist ein beiden gemeinsamer Zug; und die weitherzige Anwendung, ja Durchbrechung dieses Prinzips geschieht bei Hume auf dem Weg gewöhnlicher Erkenntnisweise, bei Kant aber durch ein mystisches, nur leider imaginäres Wunschportal, über dessen Eingang die Verheißung winkt: hier verbürgen ethisch-religiöse Wünsche die Realität ihrer (metaphysischen) Ziele, und transzendente Forderungen, sofern sie nur von allen geteilt werden, ihre Erfüllung!

Mit den Worten Metaphysik und metaphysisch wird arger Unfug getrieben; von Hume nicht minder als von seinen großen Vorgängern und Nachfolgern. Am störendsten und sinnwidrigsten ist es, daß zwei, und zwar die vorherrschenden, Bedeutungen des in hohem Grade äquivoken Wortes so ziemlich Entgegengesetztes bezeichnen. Sowohl Hume wie Kant nennen Metaphysik bald die Wissenschaft vom Übersinnlichen, Unerfahrbaren, Transzendenten, bald verstehen sie darunter die Erkenntnislehre oder die Wissenschaft, welche alles Wissen um die Transzendenz für illusorisch erklärt und dadurch aufhebt. Der schwankende Sprachgebrauch mag vielleicht noch ein Nachklang sein von der zufälligen und äußerlichen Entstehung des Terminus, der ja ursprünglich kein Wissens- oder Wirklichkeitsgebiet, sondern die „hinter der Physik“ stehende *πρώτη φιλοσοφία* oder die Prinzipienlehre des Aristoteles bezeichnete. Da diese aber alles mögliche behandelt, so wurde, als sich der Name von dem bestimmten Buche löste und nur noch die in diesem bearbeiteten Probleme bezeichnen wollte, die Mehrdeutigkeit des Wortes unvermeidlich. Ein zweiter Übelstand, der auch schon in der Entstehung des Wortes seine Quelle hat, ist die einseitige Hervorhebung des „Physischen“, dessen unerfahrbare

Prinzipien vor denen des Psychischen keine Vorzugsstellung in der Untersuchung verdienen. So steht, wie so oft, die historische der systematischen Terminologie hier im Wege und ist andererseits durch das zähe Festhalten der Menschen am Traditionellen von dieser schwer zu verdrängen. Der von Stuart Mill eingeführte Ausdruck „metempirisch“ würde, sprachlich korrekt, die uns jetzt einzig interessierende Bedeutung des Unerfahrbaren bezeichnen und zwar sowohl das, was die physische, d. h. räumlich wie das, was die psychische, d. h. unräumlich charakterisierte Erfahrung übersteigt.

Um aber jedes Mißverständnis auszuschließen, muß das Metempirische oder Metaphysische (auch wir beugen uns terminologisch der Überlieferung) als problematisches Erkenntnisobjekt noch näher umgrenzt und beschrieben werden. Dann bedeutet das Metaphysische nicht alles Unerfahrbare schlechthin, sondern nur die grundsätzlich unerfahrbare Wirklichkeit. Nicht alles Unerfahrbare ist grundsätzlich unerfahrbar, und nicht alles grundsätzlich Unerfahrbare ist wirklich. Daher ist es geboten (auf dem schlüpfrigen Boden, auf dem wir uns bewegen, erscheint ein Vorgehen, das an anderem Orte von ängstlicher Pedanterie zeugen würde, nicht nur erlaubt, sondern als Pflicht), alle Möglichkeiten in dem Verhältnis von Wirklichkeit, Erfahrbarkeit, tatsächlicher und grundsätzlicher Unerfahrbarkeit durchzugehen. Dabei wird überall die Erfüllung der zu Erkenntniszwecken notwendigen Bedingungen vorausgesetzt, und unter unerfahrbar also nicht etwa verstanden: für ein bestimmtes menschliches Individuum unter bestimmten Umständen unerfahrbar (wie die Mutterfreuden für ein männliches, die Vaterfreuden für ein weibliches Individuum), sondern: für jedes Individuum unter allen Umständen unerfahrbar. Nun gibt es: 1. willkürlich erzeugbare, subjektive, sowohl räumlich wie unräumlich charakterisierte Gedankengebilde (die Vorstellung eines goldenen Berges, eines Hexengeistes), die grundsätzlich nicht erfahrbar, aber auch nicht wirklich, d. h. nicht sich uns aufdrängende, mit andern Vorstellungen *inhalten* für alle Subjekte in gleicher Weise gesetzlich verkettete Erlebnisse sind (nämlich nicht als solche, als mit Phantasiebewußtsein erzeugte Bilder; ohne dies Bewußtsein könnte der gleiche Inhalt natürlich Erfahrungswirklichkeit werden). Auch sind diese Vorstellungen nicht aus jedem gesetzlichen Zusammenhang herausgerissene, isolierte Bestandteile;

aber die Gesetze, denen sie unterstehen, regeln nicht die Beziehungen zwischen den Inhalten dieser und anderer Vorstellungen, sondern zwischen der Individualität des Subjekts mitsamt dessen Vorerlebnissen und den von ihm willkürlich erzeugbaren Vorstellungen. Es gibt: 2. unmittelbar erfahrbare Wirklichkeiten, empirische Wirklichkeiten erster Ordnung, objektiv-physische, wie die Lichtwahrnehmung, während ich sie mache, objektiv-psychische, wie die dabei gespürte Lust, als Augenblickserlebnisse. Es gibt: 3. mittelbar zu erfahrende, also erfahrbare Wirklichkeiten, empirische Wirklichkeiten zweiter Ordnung, objektiv-physischer, objektiv-psychischer Natur, wie die Lichtwahrnehmung und die sie begleitende Lust am nächsten Morgen bei Sonnenaufgang — Zukunftserlebnisse. Es gibt: 4. niemals und nirgends erfahrbare Wirklichkeiten, weil tatsächlich keine Wesen da sind, da waren, oder da sein werden, sie zu erfahren, die aber erfahren werden könnten oder worden wären, wenn Wesen zugegen wären, sie zu erfahren; tatsächlich, nicht grundsätzlich unerfahrbare Wirklichkeiten, empirische Wirklichkeiten dritter Ordnung. Als Beispiele mögen dienen: die Entstehung der Erde, ihr Untergang, die Verbrennungsvorgänge im Innern der Sonne. Es sind endlich: 5. nie und nirgends erfahrbare Wirklichkeiten denkbar (mehr dürfen wir vorläufig noch nicht behaupten), mit denen am gleichen Ort und zur gleichen Zeit erfahrende Subjekte leben, die aber grundsätzlich nicht in die Erfahrung eingehen, weil sie Merkmale an sich tragen, welche den Merkmalen des Begriffs der Erfahrung widersprechen. Es sind die metempirischen Wirklichkeiten, wie die bewußtseinsunabhängige Realität der Außen- und Innenwelt, das Dasein anderer Geister außer dem unsrigen, die Existenz von Kräften, welche den kausalen Zusammenhängen „innerlich“ zugrunde liegen, die Beziehungen von Leib und Seele, insofern sie über die erfahrbaren Relationen zwischen ausgedehnten und unausgedehnten Wahrnehmungsinhalten hinausgehen und das unerfahrbare Verhältnis von Dingen „an sich“ ausmachen, Gott als Einheit alles Geschehens und Seins usw.

Nur Urteile über Gegenstände der letzten Gattung bieten der Erkenntniskritik ein neues Problem; nur sie sind wirklich metempirische oder metaphysische Urteile. Bei Urteilen über Objekte der vorhergehenden Kategorie wird die Erfahrung sozusagen nicht logisch, sondern nur chronologisch überstiegen, und nur über den

Zeit- oder Raumpunkt hinaus verlängert gedacht, in dem oder an dem erfahrende Subjekte existieren. Astronomische Anschauungen über Erdentstehung und Erduntergang sind als empirische Hypothesen mit dem Zusatz zu verstehen: wenn Menschen zugegen gewesen wären, so hätten sie dies und das gesehen und erlebt. Kant war also ganz im Recht, seine Theorie von der Entstehung des Weltgebäudes, die er noch vor seiner metaphysikfeindlichen Periode aufgestellt hatte, auch in dieser zu verteidigen, ja neu bearbeiten zu lassen. Denn sie enthält nichts, was mit dem Bekenntnis des Verfassers der drei Kritiken unverträglich wäre. Sie wollte nicht über Vorgänge bei der Entstehung der Erde handeln, die sich unabhängig von jedem Bewußtsein abspielten, sondern über die möglichen Wahrnehmungen, die für ein vorhanden gedachtes Bewußtsein damals bestanden hätten; genau wie die Astronomie der gegenwärtigen Himmelserscheinungen, will sie nicht zur Astrometaphysik werden, in ihren philosophisch durchleuchteten Ergebnissen die Bewegung unserer Erde nur als Wahrnehmungsmöglichkeit für ein (gleichfalls problematisches) Subjekt auf einem andern Sterne zu erweisen vermag. Erkenntnisse über objektive Vorgänge wie die unter 4. angegebenen unterscheiden sich von Urteilen über die unter 3. angegebenen empirischen Wirklichkeiten zweiter Ordnung dem Grade, aber nicht der Art nach. Erst bei Erkenntnissen über die unter 5. aufgeführte Wirklichkeitsart findet eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* statt, *εἰς τὸ γένος μεταφυσικόν*.

2. Zunächst scheint der Weg zur Erkenntnis metaphysischer Wesenheiten durch unüberwindliche Schwierigkeiten gesperrt zu sein. Denn auch nicht des kleinsten Stückes Wirklichkeit Existenz läßt sich aus reinem Denken oder a priori bestimmen. Zwar haben die Einsichten a priori über quantitative, qualitative und logische Relationen auch metaphysische Tragweite; d. h. falls es ein metaphysisches Dreieck, einen metaphysischen euklidischen Raum, metaphysische Farben gibt, so sind die Sätze von höchster Evidenz begleitet: daß auch dies metaphysische Dreieck sich selber gleich, seine Winkelsumme gleich zwei Rechten ist, daß auch das metaphysische Blau dem Grün näher steht als dem Rot. Aber ob ein dreidimensionaler Raum, ein Dreieck, eine Farbe „an sich“ existieren, darüber schweigt sich das Denken a priori vollkommen aus. Die zweite Hauptquelle des Erkennens, die unmittelbare Erfahrung, läßt uns über unerfahrbare Wirklichkeiten natürlich auch

und erst recht im Stich. So bleibt als einzige Möglichkeit zurück: die Vereinigung beider Quellen, wie sie schon bei den Kausalurteilen in Aktion getreten war. Wie wir dort vom direkt Erfahrenen denkend zum indirekt Erfahrbaren fortgeschritten waren, so müssen wir auch jetzt versuchen, an der Hand der Erfahrungsgesetze denkend über die Erfahrung zum Unerfahrbaren hinauszugehen. Aber dieser Schritt will nicht ohne weiteres gelingen. Denn woher wissen wir, daß Gesetze, welche teils durch unmittelbare, teils durch einst mögliche Erfahrungen bestätigt und daher als die gesamte Erfahrung beherrschend glaubhaft gemacht werden können, noch im Jenseits aller Erfahrung gültig sind?

Andre Quellen der Erkenntnis aber als Erfahrung und Denken besitzen wir nicht — so oft man auch ihr Dasein grade für Einsichten metaphysischer Art behauptet hat.

Weder die religiöse Ekstase, noch der moralische Glaube, noch eine „intellektuelle Anschauung“, welche alle die metaphysische Wirklichkeit direkt ergreifen sollen, verschaffen uns die geringste Einsicht in die Realität metaphysischer Größen. So wertvoll gewisse sittliche, religiöse, künstlerische, mystische Erhebungen auch in intellektueller Beziehung sein mögen (obschon sie hier ebenso oft verhängnisvoll wie fördernd wirken), so bleiben alle auf diesem Wege gewonnenen Aussagen doch rein psychologische Dokumente, entbehren der subjektiven und objektiven Allgemeingültigkeit (in früher festgesetzter Weise), ohne welche Erkenntnis in strenger Bedeutung, d. h. Wahrheits-, Wahrscheinlichkeits-, ja Vermutungsbewußtsein im logischen Sinn nicht bestehen können.

Soweit müssen wir also Hume in der Bekämpfung aller Metaphysik noch recht geben.

3. Aber auch nicht weiter. Und wiederum hat dieser Denker durch eine glückliche Inkonsequenz daran gemahnt, bei der bloßen Negation nicht stehen zu bleiben. Denn er hat die theoretische Forderung völliger metaphysischer Enthaltbarkeit nicht erfüllt, sie vielleicht unbewußt, aber doch unverkennbar durchbrochen. Die metaphysischen Fragen nach der Realität von Außen- und Innenwelt, nach den geheimen Kräften, welche die regelmäßigen Beziehungen, die zwischen Ursache und Wirkung walten, verständlich machen, ja selbst nach Dasein und Beschaffenheit eines Gottes — er hat sie alle in seiner Weise beantwortet. Freilich immer unter

Vorbehalt und mit Einschränkungen; aber der erkenntnistheoretische Charakter solcher Vorbehalte wird nirgends klar entwickelt.

Diese Lücke in Humes Ausführungen zu ergänzen, scheint mir von großer Wichtigkeit. Es gibt nämlich unerläßliche Bedingungen, denen sich jedes metaphysische Urteil zu unterwerfen hat; Kriterien, nach denen der größere oder geringere Grad seiner Richtigkeit entschieden werden kann. *Conditiones sine quibus non* sind auch hier zunächst: Widerspruchlosigkeit in sich und mit der Erfahrung. Wenn nach Kant z. B. das „Ding an sich“ zugleich allem Wirken entrückt und als Erreger der Sinnesempfindung dennoch wirksam gedacht werden soll, so ist ein solcher metaphysischer Satz notwendig falsch; denn die logischen Axiome der Identität, des Widerspruchs usw. gelten für alle nur möglichen Denkinhalte, also auch für die grundsätzlich unerfahrbaren Wirklichkeiten. Und wenn eine andre metaphysische These etwa behauptet, es existiere ein allgütiger Welturheber, nach dessen allmächtigem Willen es dem Bösen stets übel und dem Guten stets wohl ergehe, so widersprechen die Folgerungen aus dieser These der Erfahrung und drücken ihr damit wiederum den Stempel der Falschheit auf. Denn die Konklusion ist falsch, weil Urteile, die der Erfahrung widersprechen, als falsch abgelehnt werden; und die Prämissen sind falsch, weil denotwendig zwar aus falschen Prämissen richtige Folgerungen, aber nie aus richtigen Prämissen falsche Folgesätze abfließen können. Doch Widerspruchlosigkeit in sich und mit der Erfahrung weisen in der Metaphysik uns nur die Pfade, die wir nicht wandeln sollen, aber nicht zugleich den Weg, den wir zu wandeln haben. Denn wenn zwar das Gegenteil einer falschen metaphysischen These richtig sein muß, so bleibt doch jede Aussage, die das kontradiktorische Gegenteil einer andern Aussage vertritt, stets bei der bloßen Verneinung stehen, ohne je ein positives Merkmal von ihrem Gegenstand behaupten zu können. Der kontradiktorische Gegensatz, zu dessen Aufstellung wir im vorliegenden Falle allein berechtigt sind, wird einzig durch den Satz des Widerspruchs bestimmt. Er lautet etwa von der Unsterblichkeit der Seele: Nicht — Unsterblichkeit der Seele, aber keineswegs: Sterblichkeit der Seele; denn er läßt es vollkommen offen, ob überhaupt die Kategorien des Lebens und Sterbens auf die Seele anwendbar sind.

Weiter ist zu bedenken, daß wir nur bei ganz wenigen metaphysischen Anschauungen in der Lage sind, sie auf Widersprüchen mit Denken und Erfahrung zu ertappen, sie deshalb auszuschneiden und wenigstens ihre kontradiktorischen Umkehrungen als wahr hinzustellen. Die überwiegende Fülle metaphysischer Theorien befindet sich in ihren Grundanschauungen mit Denken und Erfahrung im Einklang. Noch niemandem ist es wahrhaft gelungen, in den besonnenen Formen des Realismus und Idealismus, des Materialismus, Spiritualismus und Monismus, des Theismus, Atheismus und Pantheismus direkte Widersprüche irgendwelcher Art nachzuweisen. Hier versagen die genannten Kriterien vollkommen; wenn wir nur sie besäßen, so müßten alle die aufgezählten metaphysischen Bekenntnisse gleichwertige Erkenntnisse bedeuten.

Glücklicherweise gibt es noch andre Anzeichen, die uns auf metaphysischem Gebiet den Unterschied zwischen richtig und unrichtig bemerken lassen. Einmal gilt es, die erfahrbare Wirklichkeit auch dort verständlich zu machen, wo dies mit Hilfe der Elemente und Gesetze der empirischen Objektivität allein nicht möglich ist. Eine metaphysische Behauptung muß die erfahrbare Wirklichkeit in ihrer Breite und Tiefe ganz durchleuchten, wenn wir an sie glauben sollen. Sind wir in der Erfahrung z. B. gewohnt, zu sehen, daß untereinander ähnliche Erscheinungen mit untereinander ähnlichen Erscheinungen regelmäßig verbunden sind, und treten Erfahrungen auf, bei denen diese Regel sich empirisch nicht bestätigen läßt, so suchen wir ihre Erfüllung durch Interpolation metaphysischer Wirklichkeiten zu retten. Wenn wir z. B. an unserem eigenen Ich beobachten, daß leibliche Äußerungen, wie Sprechen, Schreiben, mit dem Kopf Nicken unter bestimmten Umständen mit seelischen Regungen des Denkens, Fühlens und Wollens verbunden sind, so glauben wir auch dort, wo wir die Leiber unsrer Mitmenschen sprechen, schreiben, den Kopf bewegen sehen, an die Existenz seelischer Regungen, obwohl sie für uns grundsätzlich unerfahrbar bleiben. Wir glauben jedenfalls mehr an ihr Vorhandensein als an ihr Nichtvorhandensein, und geben damit der ersten vor der zweiten metaphysischen These den Vorzug. Oder man wähle das Problem von der Realität der Außenwelt. Unser Erkenntnisapparat verträgt es nicht, die Sinneswahrnehmungen in mir und anderen Subjekten als letzte Elemente in der Isolation stehen zu lassen. Ihre von uns nicht

abzuändernde gesetzliche Verkettung legt die Annahme nahe, daß ihr Auftreten und ihr Zusammenhang, empirisch in der früher gezeichneten Weise kenntlich gemacht, in den Vorgängen selbständiger Dinge an sich, also in unerfahrbaren Welten letztes Endes begründet sei. Auch hier geben wir der realistischen Metaphysik vor der extrem idealistischen — der Metaphysik des metaphysikfreien Weltbildes — den Vorzug. Überall handelt es sich dabei um die Erklärung der gesamten Erfahrung, oder doch von Eigenschaften, welche großen Gruppen von Erfahrungen gemeinsam sind, und nicht um die Erklärung eines einzelnen Faktums, die stets in der erfahrbaren Wirklichkeit zu suchen und zu finden ist.

Nun ist es aber möglich, daß metaphysische Thesen auftreten, die in sich und mit der Erfahrung keinen Widerspruch aufweisen, auch die gesamte empirische Wirklichkeit gleich gut verständlich machen. Das könnte z. B. mit den Lehren über Zahl und Qualität der Grundprinzipien der Fall sein, deren der Materialismus wie der Spiritualismus eines, der Materio-Spiritualismus zwei annimmt. Dann tritt das letzte Kriterium für metaphysische Sätzezutage: die Bevorzugung der einfacheren Theorie. Das Prinzip der Ökonomie, als ein erkenntnistheoretisches und nicht als methodologisches Prinzip verstanden, als eine Norm, die uns beim Erteilen von Zustimmung und Ablehnung bewußt leitet, spielt erst an dieser letzten Stelle im System unsrer Urteile eine Rolle.

Es ist dazu nötig, daß wir weder sachlich noch logisch gebunden sind durch den Inhalt, den wir beurteilen sollen. Das ist nur dort der Fall, wo logisch und sachlich gleichwertige Urteile um den Vorzug streiten. In der Erkenntnis a priori über subjektive Gebilde und in den Aussagen über die empirische Objektivität kommen wir nie in diese Lage. Bei denknотwendigen Sätzen und bei der Wiedergabe unmittelbarer Erfahrungen gewiß nicht; aber auch nicht bei der Überzeugung vom Walten allgemeiner und besonderer Gesetzmäßigkeit in der erfahrbaren Wirklichkeit; obschon es sehr modern ist, das Gegenteil zu beteuern. Denn nicht deshalb glauben wir an die kausale Gesetzmäßigkeit, weil dadurch die Erfahrung vereinfacht, die Orientierung in ihr übersichtlicher wird; sondern weil uns die Erfahrung die Erscheinungen in regelmäßiger Abfolge vor Augen führt, und das Denken uns nötigt, die Regel zum Gesetz zu erheben. Allerdings ist das Prinzip der Ökonomie insofern dabei im Spiele, als *de facto* die Annahme einer gesetzlichen Ordnung

eine einfachere Annahme bedeutet als der Glaube an ein Chaos. Die Trivialität, daß das Allgemeine einfacher ist als das Besondere, Ordnung „ökonomischer“ als Unordnung, Gesetzlichkeit übersichtlicher als Anarchie bedarf wohl kaum der Erwähnung. Nur darauf kommt es in erkenntnistheoretischer Hinsicht an, ob das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes auch an andern Stellen des Erkenntnis-systems als bei den metaphysischen Urteilen ein bewußtes Motiv für unsre Überzeugungen bildet. Denn an etwas glauben, das einfach ist, und an etwas glauben, weil es einfach ist, sind himmelweit verschiedene Dinge. Sie werden von Erkenntnistheoretikern der jüngsten Zeit, nicht grade zur Klärung des Tatbestandes, mit Vorliebe durcheinander geworfen. Als Überzeugungsmotiv geht die Bevorzugung des Einfacheren nur in den Entscheid zwischen im übrigen gleichwertigen metaphysischen Hypothesen ein. Will ich allerdings Erkenntnismetaphysik treiben, so darf ich natürlich auch in mir unbewußten Motiven, etwa eines Weltwillens, der Einfachheit in den Vorstellungen für seine Zwecke braucht, die letzte Ursache für meine Zustimmung zu den Urteilen über empirische Gesetzlichkeit erblicken. Nur sollte man ein solches Vorgehen von erkenntnistheoretischen Untersuchungen, die es mit der Aufzeigung der bewußten Motive für die Gültigkeit unserer Einsichten zu tun haben, reinlich scheiden.

4. So etwa wäre die Möglichkeit der Metaphysik, welche Hume mit so zornigen Worten verwarf, theoretisch zu begründen. Und auch den Weg zu dieser Begründung hat Hume, trotz seines antimetaphysischen Rigorismus, uns gewiesen. Denn das entscheidendste Kriterium für den Wert metaphysischer Annahmen, die erfahrbare Wirklichkeit als Ganzes durch Vermutungen über die unerfahrbare Welt verständlicher zu machen, hat er an vielen Stellen der Werke als den einzig legitimen Prüfstein für den Wert transzendenter Spekulationen anerkannt.⁴²⁾ Daß er diesen Weg nicht zu allen Gebieten des metempirischen Reiches gleich weit und gleich entschieden beschritt, liegt an den Bleigewichten, mit denen er sich durch seine grundsätzliche Verwerfung jeder Metaphysik an andren Stellen beschwert hatte. Eine Vereinigung zwischen Verwerfung und Anerkennung aber konnte ihm nicht gelingen, weil er sich der Einsicht verschloß, daß die, in bestimmter Hinsicht vorhandene, Artverschiedenheit zwischen metempirischer und jeder anderen Erkenntnis in anderer Hinsicht sich in eine bloße

Gradverschiedenheit auflösen lasse. Denn die metaphysische Erkenntnis ist zwar durch den Gegenstand als eine besondere Art gezeichnet, doch auf vielen Punkten in objektiver wie subjektiver Beziehung nur graduell von den übrigen Erkenntnisarten getrennt. Objektiv: denn auch für sie ist Einstimmigkeit mit Denken und Erfahrung Erfordernis. Nur erreicht sie freilich niemals vollkommene Übereinstimmung; doch das taten die empirischen Gesetzeswissenschaften ebensowenig, und blieben daher auf ein Wissen zweiter Ordnung beschränkt. Aber den gleichen Grad der Konformität zu Denken und Erfahrung, und damit die gleiche Überzeugungshöhe wie die genannten Wissenschaften vermag die Metaphysik nicht zu erreichen. Denn eine direkte Nachprüfung an der Erfahrung ist hier ausgeschlossen. Ob das Gesetz von der Erhaltung der Elemente durch die von Ramsay beobachteten Erscheinungen am Radium und Kupfer aufgehoben ist, läßt sich auf dem Erfahrungswege unmittelbar ausmachen; ob ein Gott existiert, ist nicht auf diese Weise zu entscheiden. Wird die erfahrbare Wirklichkeit als Ganzes durch solche Annahme verständlicher, so hat die betreffende metaphysische These den höchsten für sie erreichbaren Grad der Harmonie mit der Erfahrung, und, wenn sie ihre Aufgabe auf die einfachste Weise löst, die ihr einzig zugängliche Harmonie mit dem Einheitstrieb der Vernunft oder mit dem Denken erreicht — von den *conditiones sine quibus non*, dem Vermeiden von Widersprüchen mit Erfahrung und Denken, die mehr zur Ausscheidung einer falschen als zur Gewinnung einer richtigen Metaphysik dienen, zu schweigen.

Und diesem relativ niederen Grad der Übereinstimmung mit Denken und Erfahrung geht subjektiv die Abnahme des Überzeugungsgefühls direkt parallel. Der Grad unsrer Zustimmung übersteigt niemals den Vermutungscharakter, das Evidenzgefühl sinkt noch um einen Grad tiefer als bei dem Kausalitätsbewußtsein. Alle Metaphysik bleibt insofern hypothetisch (wenn der vieldeutige Ausdruck hier gestattet ist), bleibt ein Wissen dritter oder ein Glaube zweiter Ordnung. Aber sie ist als Erkenntnis möglich; sie ist weder individuelles Meinen noch künstlerische Begriffsdichtung, noch Befriedigung allgemeinemenschlicher Gemütsbedürfnisse. Denn sie besitzt genau so gut Konstanz ihrer Inhalte (objektive Allgemeingültigkeit), und erzwingt sich unter den bekannten Bedingungen Anerkennung bei jedermann

(subjektive Allgemeingültigkeit), wie irgend ein Satz der formalen Logik oder Mathematik. Wenn es ihr bisher noch nicht gelungen ist, Einstimmigkeit zu erzielen, so liegt das — von anderen Quellen des Mißerfolges, wie der Verunreinigung der Untersuchung durch ethische und religiöse Motive abgesehen — an zweierlei: einmal an der ungeheuren, vielleicht niemals ganz zu besiegenden Schwierigkeit, Vorstellungen über die unerfahrbare Wirklichkeit zu finden, welche das Ganze der erfahrbaren Wirklichkeit auf die einfachste Weise verständlich machen; und ferner an der prinzipiellen Möglichkeit mehrerer gleich richtiger Metaphysiken. Auch in den Erfahrungswissenschaften sind ja mehrere Hypothesen denkbar, welche ohne Widerspruch in sich und mit den bisherigen Erfahrungen gleich gut die Verkettung der Erscheinungen erklären. Nehmen wir einmal an, dies wäre mit den Lehren Lamarcks und Darwins der Fall. Aber hier bedarf es nur geeigneter Umstände, welche eine direkte Nachprüfung an der Erfahrung gestatten, um den Entscheid zwischen den beiden Hypothesen herbeizuführen. In dem Augenblick, wo es gelingen sollte, das Entstehen der Pflanzen- und Tierarten durch Akkumulation zufälliger Minimalvariationen und die Erhaltung der kräftigsten Exemplare durch natürliche Auslese, oder aber umgekehrt diese Entstehung als durch Vererbung im Gebrauch der Organe erworbener Eigenschaften bewirkt empirisch einwandfrei zu beobachten, — in dem Augenblick ringen nicht mehr zwei Hypothesen miteinander um die Vorherrschaft in unserem Geiste, sondern es gibt nur noch eine richtige These, deren Anerkennung sich kein Besonnener entziehen kann. In *rebus metaphysicis* ist aber nun solche direkte Nachprüfung im übrigen gleichwertiger Hypothesen uns für immer versagt. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß mehrere gleich annehmbare Vermutungen hier auf ewig nebeneinander bestehen können — nicht wegen der Schwierigkeit, geeignete Umstände zu direkt empirischer Nachprüfung herzustellen, sondern wegen der grundsätzlichen Unmöglichkeit, diese Prüfung jemals vorzunehmen.

All diese Bemerkungen bieten sich in folgerichtiger Fortsetzung der von Hume eingeschlagenen Wege fast von selber dar. Und wer ihnen beistimmt, braucht sich nicht, wie Hume, auf zaghafte metaphysische Andeutungen über die Existenz unerfahrbarer Dinge zu beschränken; er wird mit vollkommen reinem intellektuellen Gewissen auch über deren Beschaffenheit,

nach den entwickelten Kriterien, sich ein Bild machen, und dieses Bild als für alle menschlichen Intellekte verbindlich hinstellen. Denn die Abnahme des Evidenzgrades ändert, um es noch einmal zu sagen, nichts an der Allgemeinheit, mit der eine Überzeugung ihren Zwang ausübt. Die Modeansicht von der Gleichwertigkeit aller metaphysischen Annahmen ist demnach durchaus im Irrtum. Es ist nun einmal, im Zustand der Selbstbesinnung, nicht möglich, mit der gleichen Überzeugung der Behauptung zuzustimmen, der unerfahrbare Kern der Welt sei ein geleimter Pappentiel, wie etwa der Hypothesen, nach denen die Elemente der Welt an sich aus willensähnlichen Einheiten oder aus materiellen Atomen gebildet sein sollen. Und doch müßte dem so sein, wenn der metaphysische Agnostizismus oder Skeptizismus, wo er mit seinen Ansichten Ernst macht, im Recht wäre.

5. Fragen wir endlich auch hier nach dem Bedürfnis, das durch die metaphysische Erkenntnis befriedigt werden soll, — ohne dabei die früher betonte Einsicht zu vergessen, daß das Vorhandensein eines Bedürfnisses niemals die Möglichkeit seiner Erfüllung beweist — so erinnern wir uns sogleich des metaphysischen Minimums, das zum Betrieb der Geisteswissenschaften, der Psychologie, der Historie usw., erfordert wurde: der Annahme, daß fremdes Seelenleben existiere. Aber das Bedürfnis, welches uns dazu treibt, dem ersten Schritt ins Unerfahrbare einen zweiten und dritten endlich ungezählte weitere folgen zu lassen, ist nicht der Drang nach einzelwissenschaftlicher Erkenntnis, sondern jenes eigenartige „metaphysische Bedürfnis“, dem Schopenhauer ein klassisches Kapitel im zweiten Band seines Hauptwerks gewidmet hat. Es ist zwar ganz in den Tiefen der intellektuellen Persönlichkeit des Menschen verankert; wird dort aber bei jedem Subjekte unter geeigneten Umständen angetroffen. Vielen, ja der überwältigenden Mehrzahl kommt der Schatz dieser Tiefen niemals zum Bewußtsein, erwacht nicht aus seinem Schlummer; aber Schlaf und Tod sind zweierlei. Und oft meldet sich der metaphysische Trieb ganz unverhofft beim Eintritt jenes göttlichen *δαυμάτιον* über scheinbar gleichgültige Gegenstände, von dem nach Plato alle Philosophie ihren Ausgang nimmt; oft ringt es sich schwer und langsam an die Oberfläche und erkämpft sich Luft zum Atmen, die ihm unter dem Druck vitalerer Notwendigkeiten vielleicht genommen war. Immer aber krönt es die Arbeit des erkennenden Bewußtseins, das dort, wo es als

Idealbewußtsein in ungehemmter Vollkraft sich entfalten darf, stets hinter dem empirischen das metempirische Weltbild zu erbauen suchen wird. Mußte doch selbst Kant, der große Verleumder aller Metaphysik, bekennen: „Es ist nämlich umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann.“⁴⁴⁾

IV. Humes Stellung zur Skepsis.

Wenn wir zum Schluß über die Skepsis Humes Licht und Schatten gleichmäßig zu verteilen suchen, so ziehen wir nur die Summe der bisherigen Ausführungen, welche einer besonderen Begründung nicht mehr bedarf. Um die Übersicht der Ergebnisse zu erleichtern und diesen Eindringlichkeit zu verleihen, wollen wir Recht und Unrecht, Irrtum und Wahrheit, wie wir sie sehen, auch in der Form so entschieden wie möglich einander gegenüber stellen. Vor dem Verdacht schulmeisterlichen Absprechens über die Lehre eines großen Denkers werden uns hoffentlich die vorangegangenen Untersuchungen schützen.

1. Hume hat Recht, daß er zunächst auf keinem Gebiete die objektive und subjektive Allgemeingültigkeit der Erkenntnis, im früher festgesetzten Sinne, angreift, sie vielmehr an gar manchen Stellen, besonders, wo er sie gegen das moralische und ästhetische Verhalten abgrenzt, ausdrücklich betont.

Er hat Unrecht, wo ihn sein Psychologismus zu einzelnen Ausführungen verleitet, welche, zwar nicht den Worten, aber der Sache nach, diese Allgemeingültigkeit wieder ins Schwanken bringen. Er irrt auch, wo er Wahrheit, Wahrscheinlichkeit und die übrigen Erkenntnisstufen auf „Vorstellungen“ statt auf Urteile bezieht.

2. Hume hat Recht, wenn er die Apodiktizität der subjektiven Erkenntnis auf den Gebieten der mathematischen, logischen und bestimmter Qualitäts-Relationen behauptet; Recht, wenn er diese Erkenntnisse in der Logik als analytische, in der Mathematik als synthetische faßt; Recht, wenn er an der Universalität solcher Urteile festhält; Recht, wenn er sie alle nur von Beziehungen gelten läßt, während der in diesen Beziehungen stehende Gegenstand ein durch das reproduzierende und kombinierende Denken willkürlich erzeugtes Gebilde ist.

Im Unrecht befindet sich Hume, wo er die rein logischen Urteile nur andeutungsweise streift und daher unterschätzt; im

Unrecht, wo er die Geometrie der Arithmetik gegenüber unter die empirischen Wissenschaften mit Wahrscheinlichkeitscharakter verweist; im Unrecht, wenn er vergißt, die Gültigkeit der in den subjektiven Einsichten erfaßten Beziehungen auch von der empirischen und metempirischen Objektivität zu behaupten, von der uns der in diesen Beziehungen stehende Gegenstand erst mit Hilfe der zweiten Erkenntnisquelle, der Erfahrung, gegeben wird.

3. Hume hat Recht, wenn er den Gewißheitsgrad der subjektiven Erkenntnis, wo diese, wie bei längeren Begründungen, auf die Hilfe der Erinnerung angewiesen ist, auf die Wahrscheinlichkeitsstufe der objektiven Gesetzeserkenntnis herabstimmt. Er hat Unrecht, wenn er das Gedächtnis als unmittelbare Gewißheitsquelle den sinnlichen Augenblickserlebnissen gleichsetzt, und damit die von ihm so genial veranschaulichte Überleitung des Erkenntniswerts aller Beweise a priori von der ersten auf die zweite Stufe wieder aufhebt.

4. Hume hat Recht, wenn er die Welt der *perceptions*, Phänomene oder Bewußtseinsinhalte zum alleinigen Element in der Erkenntnis der empirischen Objektivität stempelt.

Er hat Unrecht, wenn er diese Grenzen, in denen sich die Ergebnisse der über die Beschaffenheit fremden seelischen Lebens arbeitenden Geisteswissenschaften allerdings nicht bewegen können, auch für die Naturwissenschaft als zu eng erklärt.

Recht hat er ferner, wo er die Erkenntnis allgemeiner und besonderer Gesetze in der empirischen Wirklichkeit und damit die gesamte Natur- und Geisteswissenschaft objektiv nur Wahrscheinlichkeit, subjektiv nur ein Wissen zweiter Ordnung oder einen Glauben erster Ordnung erreichen läßt.

Im Unrecht ist er, wo er die Feststellung von Augenblickserlebnissen, die Grundlage für alle objektive Erkenntnis, nicht ausdrücklich dem apodiktischen Wissen erster Ordnung zuerteilt, sondern die Bevorzugung ihres Gewißheitsgrades vor allen übrigen objektiven Einsichten nur andeutungsweise erwähnt.

Er hat Recht, wenn er die Erkenntnis der moralischen und ästhetischen Werte als ein besonderes Gebiet empirischer Wirklichkeitserkenntnis hinstellt.

Er hat Unrecht, wenn er durch Verwechslung des sittlichen und schönen Seins mit der Beurteilung dieses Seins eine besondere Erkenntnisart im *moral sentiment* erblickt.

5. Hume hat Recht, wenn er den hypothetischen Charakter aller metaphysischen Urteile betont, Recht, daß er, gegen sein eigenes Verbot, gelegentlich selbst Metaphysik betreibt.

Unrecht hat er, wenn er aus dem subjektiv und objektiv allgemeingültigen Wissen dritter Ordnung, dem Glauben zweiter Ordnung über die metaphysische Wirklichkeit eine grundsätzliche Unwissenheit machen will, oder gar in der Lösung metaphysischer Fragen eine prinzipielle Antinomie zwischen Einbildungskraft und Vernunft (besonders im Problem von der Realität der Außenwelt) konstruiert.

Recht hat er darin, daß er die Realität von Außen- und Innenwelt, die der Kausalität zugrunde liegenden „Kräfte“, Dasein und Beschaffenheit Gottes, Unsterblichkeit der Seele zu den metempirischen Objekten zählt.

Er hat Unrecht, wenn er Dasein und Beschaffenheit fremden Seelenlebens den metaphysischen Charakter zuzusprechen vergißt, dagegen empirische Wirklichkeiten höherer Ordnung, wie die Entstehung der Erde, fälschlich zu Gegenständen metaphysischer Spekulation erhebt.

6. Hume hat Recht, wenn er in den historischen Exkursen über die Skepsis anderer Denker und seine eigene, die natürlich auf Vollständigkeit keinen Anspruch erheben, des Cartesius „*summa dubitatio*“, von der wir eingehend gehandelt haben, als die radikalste Form des Zweifels bestimmt und sie für seine Person vollständig ablehnt. Recht hat er auch darin, daß er das allein brauchbare an dieser, der Untersuchung „vorangehenden“ Skepsis in einer besonnenen, kritischen Geisteshaltung erblickt.

Er hat Unrecht, wenn er in dieser, übrigens auch von Descartes empfohlenen, kritischen Besonnenheit die rein psychologische Natur, und in ihrer Ableitung aus der *summa dubitatio* das Umschlagen eines logischen in ein methodologisches Moment verkennt, welches letztere mit erkenntnistheoretischer Skepsis nichts mehr zu tun hat.

Er hat Recht, wenn er den skeptischen Radikalismus der Pyrrhoniker betont, und seinen eigenen Probabilismus der akademischen Skepsis für verwandt erklärt.

Er hat Unrecht, daß er die Beschränkung unserer Erkenntnis auf die phänomenale Welt, welche altes Erbgut des Pyrrhonismus ist, den Akademikern zugute schreibt, und sich nicht auf diesem Punkte zum Pyrrhonismus bekennt; Unrecht, daß er die Kausal-

tätsanalyse Aenesidems und vor allem die der jüngeren Pyrrhoniker, deren Ähnlichkeit mit seiner eigenen Theorie (Zurückführung der Kausalitätserkenntnis auf Assoziationen und ihres Inhalts auf regelmäßige Folge von Erscheinungen) überraschend bleibt, nicht in der Galerie seiner philosophischen Ahnen aufführt.⁴⁶⁾

Unrecht hat er auch darin, daß er die historischen Beziehungen zu den wohlbekannten Vorgängern verschweigt: zu Lockes und Leibnizens Ausführungen über die Herabstimmung aller Erkenntnis von Gesetzen für die empirische Wirklichkeit auf bloße Wahrscheinlichkeit; zu Berkeleys Auffrischung der antiken Zeichenlehre, zu der sich auch die jüngeren Pyrrhoniker bekannten, und deren Identität mit einem Hauptbestandteil der Humeschen Kausalitätslehre schon Herder betonte; ⁴⁶⁾ (durch sie wurde zugleich die Ausschaltung des Kraftbegriffs, wenigstens aus der physischen Kausalität, von Berkeley vorweggenommen, wenn Berkeley auch den Namen Kausalität nur der psychischen Wirksamkeit, also nach ihm nur der Wirksamkeit Gottes und der anderen Seelen, vorbehalten wollte).

7. Ob nun diese Anschauungen Humes, ob vor allem, das interessiert uns in diesem kritischen Teil besonders, die geklärte Formulierung der bleibenden Bestandteile seiner Lehre noch als Skeptizismus zu gelten haben — für die Entscheidung dieser Frage mag uns sein erlösendes Aperçu von dem bloß gradweisen und darum bloß verbalen Unterschied zwischen Dogmatismus und Skeptizismus die Wege weisen. Aus den haltbaren philosophischen Positionen scheidet ja der, von Selbstwidersprüchen zerfressene, extreme und radikale Skeptizismus, der einzige wirkliche Artgegensatz zum Dogmatismus, völlig aus. Für die neuere Philosophie stehen nur noch die feineren Rangunterschiede zwischen einem gemäßigten Dogmatismus (denn ein absoluter Dogmatismus widerspricht sich zwar nicht selbst, aber um so mehr den tatsächlichen Gesetzen unseres Erkennens) und einem gemäßigten Skeptizismus zur Diskussion. Beide gehen stetig ineinander über, und wir dürfen das Verhältnis des Gegensatzes einer Kindheitsstufe des philosophischen Denkens zuzählen.

Daher auch die relative Berechtigung, Humes eigenen Standpunkt bald als skeptisch, bald als nicht skeptisch zu bezeichnen. Stäudlin, Überweg, Heinze, Flint rechnen Hume zu den Skeptikern; Riehl, Wundt, Windelband, Paulsen wollen diese Bezeichnung nicht

gelten lassen. Die Motive für solche Abweichungen liegen weniger in der verschiedenen Beurteilung sachlicher Fragen, als im verschiedenen Gebrauche des Terminus Skeptizismus.

Ablehnen müssen wir allerdings die von Hume selbst geschaffene, von Kant ausgebaut, heute sich allgemeiner Anerkennung erfreuende Dreiteilung in Dogmatismus, Kritizismus und Skeptizismus. Denn damit bezeichnet man nicht mehr logische Endergebnisse über den Wert des Erkennens, sondern die rein psychologische Verfassung des Untersuchenden, und benutzt zwar noch die gleichen Worte, aber in einem Sinne, der mit dem unserer Arbeit zugrunde gelegten alle Fühlung verloren hat. Noch bedenklicher ist es, wenn die Ausdrücke dogmatisch und skeptisch einen erkenntnistheoretischen Standpunkt über Grenzen und Tragweite unseres Intellekts bezeichnen, der Ausdruck kritisch aber auf ein methodologisches Verhalten allgemeiner Besonnenheit hinweisen soll, und dieses gegenüber den beiden anderen Verfassungen gepriesen wird. Hier haben wir dann inkommensurable Begriffe vor uns, die miteinander weder in Gegensatz noch in Übereinstimmung gebracht werden können. Versteht man aber unter einem Kritiker im besonderen denjenigen, welcher die Untersuchung der Erkenntnisgrenzen vor dem Entscheid philosophischer Fragestellungen unternimmt, so sind alle Dogmatiker und Skeptiker in unserem Sinne, da sie ja notwendig Erkenntnistheoretiker sein müssen, auch Kritiker.

Wenn wir hier den Begriff des Skeptizismus als eines erkenntnistheoretischen Bekenntnisses im einzelnen so gefaßt haben, daß Humes Lehre unter ihn fällt, so geschah es aus historischen, nicht aus systematischen Gründen: wir wollten keinem der großen Denker, die sich selbst als Skeptiker bezeichneten, oder von anderen so bezeichnet wurden, das Tor verschließen, wollten nicht durch eine systematische Terminologie die Geschichte, aus deren Kritik unsere sachlichen Anschauungen erwachsen sollen, vergewaltigen. Ob aber für systematische Zwecke dem Worte Skepsis eine engere Bedeutung zu geben sei, welche z. B. Humes Philosophie nicht mit begriffe, werden die Ausblicke des Schlusses zu prüfen haben. Bis dahin wird es am geeignetsten sein, durch einen Zusatz über den Grad und die Ausdehnung, die Intensität und Extensität der üblicherweise als Skepsis bezeichneten Anschauungen im einzelnen Fall sich und andere vor Verwechslungen und Mißdeutungen zu schützen.

Vierter Abschnitt.

Der biologische Skeptizismus im 19. Jahrhundert.



Erstes Kapitel.

Aufklärungsskeptiker.

I. Von Hume bis Hegel.

1. Seit dem Tode David Humes ist ein dem schottischen Denker ebenbürtiger Skeptiker nicht mehr erstanden. Zwar vermochten die Vertreter der *Commonsense*-Philosophie, wie Beattie, Oswald und Reid, welche alle Zweifel ihres großen Gegners durch den Hinweis auf das reiche, im gesunden Menschenverstand aufgespeicherte Inventar von Gewißheiten niederzuschlagen suchten, nichts Ernstliches auszurichten. Aber die eigentlich philosophische Skepsis, wie sie in so besonnener, tiefgrnder und scharfsinniger Weise von Hume vertreten worden war, erfuhr keine angemessene Verteidigung oder Fortbildung. Dagegen wimmelt es unter den philosophierenden Dilettanten des 18. Jahrhunderts von Skeptikern aller Schattierungen. Die ganze Aufklärung ist mehr oder minder von Zweifeln durchsetzt, welche bald weltmnnischer Überlegenheit, bald Enttäuschungen über verlorene Illusionen, bald der vorsichtigen Zurückhaltung eines wissenschaftlich rhri-gen Zeitalters, kurz allen möglichen Quellen entströmen; nur der einzigen nicht, bei der es für unsre Zwecke allein zu verweilen lohnt, der strengen, methodischen Prüfung des Begriffs, der Subjekte und Objekte, der Grade und Grenzen unsres Wissens, Glaubens und Vermutens. Die Grundmotive und der Gesamtcharakter der Aufklärung sind im 18. Jahrhundert n. Chr. keine andern gewesen als im 4. Jahrhundert v. Chr. Euripides hat ihnen für alle Zeiten das Motto geschrieben: „Nicht verlangt mich zu tief in das Wesen der Dinge zu blicken — aber auch nicht in das Dunkel des Aberglaubens zu sinken.“

Die Flle von Geist, welche grade in dieser Zeit auf scharfgeschliffene Formulierungen von Zweifeln und Bedenken — hauptsächlich allerdings nur gegen Teilgebiete des Erkennens, gegen die Lösbarkeit metaphysischer und religiöser Fragen — verwendet und verschwendet wurde, kann nicht für den Mangel an Gründlichkeit, für das Umgehen aller elementaren Fragen entschädigen. Wer

einmal vom Geiste Pyrrhos oder Humes einen Hauch verspürte, der wird zwar die geistreichsten skeptischen *aperçus* etwa aus dem Briefwechsel Friedrich des Großen mit Voltaire, den Romanen Diderots u. a. als literarischer Feinschmecker genießen, als Kulturhistoriker ihr Zeitkolorit bewundern, darstellen, ergründen können — als Urkunden einer systematischen Erkenntnisphilosophie aber vermag er sie nicht zu würdigen.

Doch findet die Sehnsucht nach einer solchen und nach einer geordneten Einteilung der Zweifelsgebiete wenigstens gelegentlich Eingang in die Schriften dieser Popularphilosophen.

So stellt z. B. Helvétius ganz im Sinne Humes der Zukunft die verheißungsvolle Aufgabe: die Wahrscheinlichkeit, auf die sich fast all unser objektives Wissen zu beschränken habe, einer planmäßigen Bearbeitung zu unterwerfen, ihre Gegenstände und Grade klar herauszustellen. „Wenn also fast all unsre Wahrheiten auf Wahrscheinlichkeiten hinauslaufen“ — heißt es in dem Hauptwerk, *de l'Esprit*¹⁾ — „wie dankbar müßte man dem Talente sein, das die Führung von physikalischen, metaphysischen, geisteswissenschaftlichen, politischen Tabellen auf sich nähme, in denen genau alle verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit und infolgedessen auch der Zustimmung vermerkt wären, die man den einzelnen Ansichten entgegenzubringen hätte? Das Dasein von Körpern z. B.“ (gemeint ist oder sollte doch sein die Existenz von empirisch-objektiven Körpern im Gegensatz zu subjektiven Illusionen, Traumbildern usw.) „würde auf den physikalischen Tabellen als erster Grad von Gewißheit zu stehen kommen; darauf müßte festgesetzt werden, wie hoch man wetten kann, daß die Sonne morgen, daß sie in zehn, in zwanzig Jahren usw. aufgehen wird. In den geisteswissenschaftlichen oder politischen Tabellen müßte nun ebenso als erster Grad der Gewißheit die Existenz von Rom oder London zu stehen kommen; dann die von Helden wie Caesar oder Wilhelm der Eroberer; man würde auf die Weise auf der Leiter der Wahrscheinlichkeiten bis zu den ungewissesten Tatsachen hinabsteigen . . . Dann würden die Menschen, die meistens in ihren Ansichten nur deshalb auseinandergehen, weil es ihnen unmöglich ist, geeignete Zeichen für den Ausdruck der verschiedenen Überzeugungsgrade zu finden, die sie ihren Meinungen entgegenbringen, sich leichter ihre Einfälle mitteilen; denn sie könnten, sozusagen, immer ihre Ansichten auf einige Nummern dieser Wahrscheinlichkeits-

tafeln beziehen. Da nun der Geist stets langsam fortschreitet und die Entdeckungen in den Wissenschaften fast überall in großen Zwischenräumen erfolgen, so leuchtet ein, daß die Wahrscheinlichkeitstabellen, einmal entworfen, nur leichte und sukzessive Änderungen erfahren würden . . . wodurch die Wahrscheinlichkeit gewisser Sätze, die wir Wahrheiten nennen, und die nur mehr oder minder gesteigerte Wahrscheinlichkeiten sind, vermehrt oder verringert würde. Auf die Art würde der Zustand des Zweifels, der dem Stolz der meisten Menschen immer unerträglich ist, leichter zu ertragen sein; dann würden die Zweifel ihre Unbestimmtheit verlieren; der Rechnung unterworfen und daher abschätzbar, würden sie sich in positive Behauptungen umwandeln; dann würde die Sekte des Karneades . . . von jenen leichten Fehlern gereinigt sein, die streitsüchtige Unwissenheit mit zuviel Eifer dieser Philosophie vorgeworfen hat, deren Lehren ebenso geeignet waren, den Geist aufzuklären wie die Sitten zu mildern.“ (Folgen einige unmaßgebliche Auslassungen über den Charakter der akademischen Skepsis.)

Die Philosophie der Aufklärung wurde nun jäh aus ihrer Behaglichkeit aufgeschreckt durch die Lebensarbeit des Mannes, den es wieder verlangte, „tief in das Wesen der Dinge zu blicken“. Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft war am Himmel des europäischen Geisteslebens als Sonne aufgegangen; als Sonne, welche die einen mit lebendiger Wärme versah, daß sie sie anbeteten, andre verbrannte, daß sie ihr fluchten; und einige blinzeln machte, daß sie sich staunend die Augen rieben und an der Tüchtigkeit ihrer Sehorgane zu zweifeln begannen. Kants Lehre selbst ist partielle Skepsis, und zwar eine ganz originelle Kreuzung von deren besonderen Formen; sie gehört daher in das „zweite Buch“ unsrer Darstellung. Aber Anlaß gegeben hat sie schon bei Lebzeiten ihres Schöpfers zu einer erneuten und wenigstens etwas vertiefteren Verteidigung des totalen Skeptizismus Humescher Färbung. Platners „Aphorismen“ und Schulzes „Aenesidem“ sind die bedeutendsten Zeugnisse dieser Geistesrichtung. Beide Männer haben ihre Lehre als Skeptizismus bezeichnet, beide sie gegen den angeblichen Dogmatismus Kants ausgespielt, beiden eignet etwa die gleiche Höhe der Bedeutung.

2. Gottlob Ernst Schulzes (1761—1833) Werke besitzen die Priorität und sind auch auf die skeptische Wendung in Platners Entwicklung nicht ohne Einfluß geblieben. Von seinen Schriften

kommen für unsre Zwecke in Betracht: Grundriß der philosophischen Wissenschaften (1788 und 1790), Aenesidemus oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphilosophie nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik (1792), Kritik der theoretischen Philosophie (1801). Für die Skepsis bietet von den genannten Büchern wieder der Aenesidem die reichste Ausbeute, während spätere Arbeiten des Mannes sich dem Jacobischen Standpunkte nähern, und daher aus unsrer Betrachtung auszuscheiden haben.

In der Vorrede zum Aenesidem (dessen Titel dem Verfasser der anonym erschienenen Schrift beim Publikum den Namen Aenesidemus Schulze eintrug) wird dem Dogmatismus der Skeptizismus gegenübergestellt, und als „Glaube an die nie aufgehörende Perfektibilität der philosophierenden Vernunft“ erklärt. Darin liegt ausgesprochen, daß sich der Kampf gegen den Dogmatismus nicht gegen die grundsätzliche Erkennbarkeit, sondern nur gegen die schon eingetretene Erkennttheit irgendwelcher Wahrheiten (hier speziell gegen die von Kant und Reinhold beanspruchte Erkennttheit) zu richten habe.

Aber die Wahrheit, und hier liegt die zweite Einschränkung, welche diese Skepsis erfährt, der die Menschheit sich nur nähern, die sie aber niemals erreichen kann, bedeutet nur die Wahrheit auf dem Gebiete der Philosophie, nicht auf dem der Einzelwissenschaften. Daß wir Denknöthigkeiten besitzen, auf denen sich die Logik und Mathematik erbaut, daß wir ‚Erscheinungen‘ wahrnehmen, deren Gesetzmäßigkeiten durch Anwendung des Denkens auf die Erfahrung wenigstens mit allgemeingültiger Wahrscheinlichkeit zu ermitteln ist — das zu leugnen, ist Aenesidemus Schulze niemals beikommen.²⁾ Nur die spezifisch philosophischen Probleme, das erkenntnistheoretische und das metaphysische (das ethische Problem rechnet er nicht zu den philosophischen und grundsätzlich unlösbaren ³⁾ — hält er bloß für fähig, in stetigem, nie endendem Fortschritt der Lösung näher geführt zu werden.

Nun hatte Kant grade seine erkenntnistheoretischen Ergebnisse als apodiktisches Wissen erster Ordnung vorgetragen, und die Einsichten von der Idealität des Raumes und der Zeit, der Anzahl der Kategorien und Vernunftideen als unantastbare Gewißheiten hingestellt. Dagegen zieht sein skeptischer Gegner zu Felde. Die

Polemik, welche in höchst scharfsinnigen Ausfällen gegen Reinholds „Satz des Bewußtseins“ (im Bewußtsein wird die Vorstellung vom Vorstellenden und Vorgestellten unterschieden und auf beides bezogen) gipfelt, kommt als Urkunde für eine grundsätzliche Skepsis natürlich nicht in Betracht; sie darf aber auch nicht bloß als Zersetzung einer historischen Erscheinung des Dogmatismus, sondern muß vielmehr als Veranschaulichung der Grundüberzeugung Schulzes gelten, nach der bei diesen Fragen ein abschließendes Ergebnis nicht zu erreichen ist, also — auch von Kant nicht erreicht sein kann. Daher macht das kritische System eine erneute Ausmessung der menschlichen Erkenntniskräfte durchaus notwendig.⁴⁾ Es ist bemerkenswert, daß Schulze hier skeptischer gedacht hat als Hume. Von Hume war, wie wir sahen, die Erkenntnistheorie auf eine Linie mit allen übrigen natur- und geisteswissenschaftlichen Forschungen gestellt und mit ihren Entscheidungen in die Genauigkeitsgrenzen aller empirischen Wissenschaften eingeschlossen worden.

Und etwas Ähnliches gilt von dem zweiten philosophischen Problem, von dem Schulze die definitive Lösbarkeit und daher die bereits erfolgte Erledigung leugnet: dem metaphysischen. Über die ‚Dinge an sich‘ hat man bislang noch nichts Befriedigendes auszumachen vermocht. Daraus ist nicht zu folgern, daß der Mensch sich grundsätzlich alles Denken über die unerfahrbare Wirklichkeit versagen müsse; sondern nur, daß er die bisherigen Ansichten darüber als unzulänglich zu verstehen und sich neue und bessere zu bilden habe. Nun möchte einer meinen: hier läge doch keine Veranlassung vor, gegen den Dogmatismus eines Kant zu Felde zu ziehen. Vielmehr habe die Vernunftkritik, darin weit agnostischer als ihr Gegner, die grundsätzliche Unerkennbarkeit der Dinge an sich gelehrt, und auch jede Annäherung an ein Wissen um ihre Beschaffenheit unterbunden. Das hat Kant, so meint der Aenesidem, zwar gelehrt, aber — nicht gehalten. Denn schon die Bejahung der Existenz von Dingen an sich, ihres Wirkens als Affektionsquelle der menschlichen Sinnlichkeit, schon die Verneinung ihres räumlich-zeitlichen Charakters usw. — das alles sind mit der Voraussetzung der Kritik unvereinbare und darum auch unerwiesene Behauptungen.⁵⁾ An sich ist es durchaus denkbar, „daß die Vorstellungen a priori im Menschen dasjenige zugleich mit enthielten, was die objektiven Eigenschaften der Dinge an sich,

wenn ihr Einfluß auf das Gemüt möglich gewesen wäre, gegeben haben würden.“ *) Und alle Beweise, die Kant dagegen versucht hat, mußten notwendig auf dem Boden seines Systems zu Falle kommen. Die zahlreichen und scharfsinnigen Entgegnungen Schulzes, auf die näher einzugehen wir uns versagen müssen, gipfeln immer wieder in dem Nachweise, daß Kant nur vermöge einer Anwendung der Kausalität auf die absolute, metempirische Realität Dasein und Eigenschaften von den Dingen an sich behaupten oder leugnen konnte. Zu dieser Anwendung aber hatte grade Kant durch die Einschränkung der Kategorien und der Zeit auf Erscheinungen dem Menschen alles Recht entzogen.

Hume hatte dieses Recht, auch darin vorsichtiger, nur angezweifelt. So überschreibt Aenesidem einen wichtigen Abschnitt seines Hauptwerks: Ist Humes Skeptizismus durch die Vernunftkritik wirklich widerlegt worden? Und triumphierend beantwortet er die selbstgestellte Frage verneinend! Demnach rühmt sich die Kritik der reinen Vernunft „ohne Fug und Recht und also prahlerischerweise, eines Siegs über Humes Skeptizismus.“ †) Aber wenn Schulze in der Bewertung erkenntniskritischer Versuche skeptischer als Hume entschieden hatte, so zeigt er sich in der Beurteilung metaphysischer Spekulationen weniger skeptisch. Verwirft er auch alle bisherigen Resultate, so erkennt er doch die Berechtigung weiterer Bemühungen an, ja er fordert solche und mit Humes Vorschlag, alle metaphysischen Untersuchungen, vergangene, gegenwärtige und zukünftige den Flammen zu überliefern, hätte er sich nicht einverstanden erklären können.

3. Gegenüber diesen an der Kantischen Vernunftkritik orientierten systematischen Auseinandersetzungen ist Schulzes Auffassung vom Wesen der geschichtlich aufgetretenen Zweifelschulen von geringerem Interesse. Diesen legt er seine eigene Ansicht unter, nach der Skeptizismus nur im Zweifel an den bisherigen Ergebnissen auf dem Felde der Metaphysik und im Glauben an einen ewigen, nie zu beendenden Fortschritt der Erkenntnis solchen Fragen gegenüber bestehen könne. ‡) Richtig ist daran, daß allerdings die Tatsache einer empirischen, dem Individuum „erscheinenden“ Wirklichkeit von keinem besonnenen Skeptiker je ist angezweifelt worden. Aber bereits die Erkennbarkeit von „Gesetzen“ und allgemeingültigen Bestandteilen in dieser Welt der Vorstellungen, und noch mehr die Möglichkeit, die Dinge an sich

im Laufe der Zeit unserm geistigen Auge auch nur um ein wenig näher zu bringen, ist durchaus von antiken und modernen Skeptikern geleugnet worden. Auf die feineren Unterscheidungen, ob man z. B. auf die Herabstimmung alles Wissens um Gesetzlichkeit in der empirischen Erscheinungswelt auf Wahrscheinlichkeit (mit uns) das Wort „skeptisch“ anzuwenden habe oder nicht, geht unser Autor nicht ein; und wir wollen daher um die Art der Nomenklatur und um die philosophiegeschichtliche Klassifikation nicht mit ihm streiten. Soll hier die Einordnung fruchtbar werden, so darf sie nicht auf oberflächlichen Gemeinsamkeiten und Differenzen, sie muß auf einer genauen Bestimmung der Merkmale beruhen, welche den allgemeinen Zweifel und seine besonderen Formen auszeichnen, wie sie sich durch die Gegenstände, Grade und Arten der Skepsis herausbilden.

4. Auf vielen Punkten mit den Anschauungen dieses Pseudo-Aenesidem verwandt sind die Thesen, welche Ernst Platner (1744—1818) in seinen „philosophischen Aphorismen“, und zwar in der dritten, unter dem Eindruck der Kantischen Vernunftkritik wesentlich veränderten, Auflage vertritt.⁹⁾ Wie Schulze fühlt auch er sich durch dieses Werk zur Revision und Vertiefung des eigenen Standpunktes angeregt, den er nunmehr, hier zustimmend, dort ablehnend, an Kant zu orientieren sucht. Daher muß man von vornherein die hierbei geübte immanente Kritik, vor allem die versuchte Herausarbeitung der echten, von Zufälligkeiten und Widersprüchen befreiten Kantischen Lehre, gleichsam ihrer Platonischen Idee, und die eigene Auffassung ihres Kritikers und angeblichen Vollenders auseinanderhalten. Da aber aus dem historisch-kritischen Geschäft, der Aufklärung Kants über sich selbst, die eigenen Ansichten des Verfassers erwachsen, so ist die Forderung, beides nicht zu vermengen, leichter gestellt als erfüllt — zumal sich Platner selbst nicht immer genau bewußt war, wann und wo er die Fortbildung einer fremden Philosophie von deren eigenen Voraussetzungen aus, wann und wo er seine persönliche Meinung zum Ausdruck brachte.

Daß Kants Erkenntnistheorie, seine Einteilung der Geistesvermögen, Aufstellung der Kategorien usw., dogmatischer Kritizismus sei, wird immer wieder hervorgehoben. „Stelle Kant diese und ähnliche Sätze nur als vernünftige Hypothesen, nur als Vorschläge zu einer Erklärung des Erkenntnisvermögens

auf: so müßte man ihm die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß seine Theorie allerdings viel für sich habe und, in Ansehung des dialektischen Gebrauchs, große Vorteile besitze. Indem er aber damit ein unerschütterlich festes Lehrgebäude aufgeführt zu haben vorgibt, so reizt er den Vorwurf des Dogmatismus desto stärker gegen sich, je zuversichtlicher er die Beschämung des Dogmatismus als den Hauptzweck seines kritischen Unternehmens ankündigt.“¹⁰⁾ Aus diesem Selbstwiderspruch der Kantischen Lehre können wir in systematischer Hinsicht lernen, die dogmatische durch die „skeptische Kritik“ zu ersetzen.¹¹⁾ Diese bleibt sich der grundsätzlichen Grenzen in jeder, also auch in der auf die Gültigkeit des Erkennens gerichteten Forschung bewußt.

Der zweite Verstoß gegen die eigenen Prinzipien wird in den metaphysischen Resten im Kantischen System gesehen. Aber während die früheren Ausgaben der Aphorismen an die Aufdeckung dieses Widerspruchs die Befürwortung eines strengen, speziell gegen die metaphysische Erkenntnis gerichteten Skeptizismus anknüpften, geht die dritte Auflage — und hierin besteht ihre Originalität — zu der Anschauung über: daß empirische und metempirische Einsichten auf die gleiche (relativ niedrige) Gewißheitsstufe zu stellen seien. Wenn Kant folgerichtig keine Metaphysik hätte treiben dürfen, so liegt das an seiner irrigen Beschränkung unsres Wissens auf die Welt der Erscheinungen und der Erfahrung. Nur im kritischen System ist Metaphysik unmöglich.¹²⁾ Sein Gegner aber möchte — hierin von Schulze-Aenesidem abrückend — das Wissen um die Phänomene, oder das auf Sinnlichkeit gegründete Wissen, mit dem Wissen um die Dinge an sich oder dem unsinnlichen Vernunftwissen, nach Wert und Sicherheit einander gleichstellen, ja den metaphysischen Vernunft Einsichten eher den höheren Rang zuerkennen.¹³⁾ Beide Arten der Erkenntnis haben gleich viel und gleich wenig objektive Gewißheit.¹⁴⁾ Gleich viel: insofern wir beidemale „glauben“ müssen, daß der Inhalt unsrer Überzeugungen sich mit einer Wirklichkeit deckt (das eine Mal mit einer erfahrbaren, das andre Mal mit einer unerfahrbaren Wirklichkeit). Gleich wenig: insofern wir von der „Wahrheit“ dieses Glaubens uns nicht vergewissern können.¹⁵⁾

5. Unklarer sind alle die Stellen, an denen Platner die verwickelteren Erkenntnisprobleme unabhängig von Kant zu lösen sucht. Das Wesentliche daran läßt sich etwa so zusammenfassen: daß wir

Erscheinungen, Vorstellungen, Sinneswahrnehmungen haben, kann nicht geleugnet werden und ist niemals von einem Besonnenen geleugnet worden;¹⁶⁾ daß es in ihnen „Einheit und Regel“ gibt, ebensowenig.¹⁷⁾ Über die von Hume so eindringlich betonte Schwierigkeit, den Glauben an eine solche Gesetzmäßigkeit in der Erscheinungswelt zu rechtfertigen, wird mit ein paar oberflächlichen Bemerkungen hinweggeglitten. Auch der ganze Apparat der formalen Logik und Mathematik bleibt von besonderen Zweifeln unberührt;¹⁸⁾ seine Anwendbarkeit auf die empirische und metempirische Wirklichkeit tritt als besonderes Problem gar nicht auf. Der Unterschied im Gewißheitsgrad der mathematischen und der empirischen Gesetze wird ganz ungenügend und schwankend bestimmt.¹⁹⁾

Für unbestreitbar gilt auch der „allgemeine Schein“ der subjektiven Wahrnehmungen (in unsrer Sprache der empirischen Objektivität); d. h. der Glaube, daß sie eine vom Bewußtsein des Wahrnehmenden unabhängige Wirklichkeit (also eine metempirische Realität) widergeben. In Wahrheit ist dieser Glaube nur für das unbesonnene Stadium, d. h. psychologisch, als *A n* sieht etwas Ursprüngliches, als *l o g i s c h e E i n* sieht und für den Zustand wissenschaftlicher Besinnung aber eine metaphysische Hypothese.

Die Verteidigung der Anwendbarkeit aller Vernunftkategorien des Möglichen, Notwendigen usw. auf die transzendente Welt ist insofern erfreulich, als Kants antimetaphysischer Dogmatismus entschieden abgelehnt und die Anerkennung einer Metaphysik auch praktisch von Platner durch seine scharfsinnige Beurteilung ihrer Hauptsysteme (im zweiten Abschnitt der Aphorismen) bestätigt wird. Aber den Unterschied in den Sicherheitsgraden metaphysischer und empirischer Urteile hat er, gradezu in einem der Wahrheit entgegengesetzten Sinne, zugunsten der ersteren verschoben.

Skeptisch gestaltet sich nun diese ganze Lehre eigentlich erst dadurch, daß dem gesamten Wissen um die Welt unsrer frei gebildeten sowie durch Erfahrung uns aufgedrungenen Vorstellungen, endlich um die absolut realen Dinge an sich der Stempel „subjektive Gewißheit“ aufgedrückt wird.²⁰⁾ Im wesentlichen beurteilen zwar alle Subjekte den gleichen Gegenstand auch identisch; aber individuelle, durch die Besonderheit der Umstände und des urteilenden Subjekts bedingte Unterschiede kommen — mit Ausnahme der inhalt-

leeren logischen und mathematischen Axiome — auf jedem Erkenntnisgebiete vor²⁰⁾, und werden von Platner als „psychologischer Schein“ bezeichnet. Den näheren Bedingungen für die wahren Grenzen der subjektiven Allgemeingültigkeit der Wahrheit (um die es sich hier augenscheinlich handelt) nachzuspüren, aufzudecken, daß dies Postulat nur für den Zustand vollendeter Besinnung gestellt werden darf, dann aber auch, recht verstanden, unter Aufhebung alles „psychologischen Scheins“ vollkommen erfüllt werden kann, lag außerhalb des Gesichtskreises dieses Philosophen. Auch hat er den — nie auftretenden — Widerspruch zwischen den wahren Urteilen zweier Subjekte über den gleichen Gegenstand mit der — oft auftretenden — Verschiedenheit in den wahren Urteilen mehrerer Subjekte über verschiedene Gegenstände verwechselt. Nur so konnte er die Abweichungen in den Sinneswahrnehmungen der einzelnen Individuen zum Beweis für die Unzerstörbarkeit des „psychologischen“ Scheins heranziehen. Denn hier wird zwar Individuum A unter Umständen am gleichen Ort seines Raumes und seiner Zeit andre Erlebnisse als Individuum B erfahren; aber da jedes Subjekt sie als die seinigen erfährt, so ergeben sich nie widersprechende Urteile über dasselbe Objekt. Werden aber die Erlebnisse durch logische Ausdeutung auf einen identischen Gegenstand bezogen, so werden wiederum die Differenzen zwischen den Aussagen geschwunden sein. Also weniger Wahrheiten, mehr Wahrheiten, andre Wahrheiten kann A als B besitzen, aber niemals eine einzige, welche einer von B besessenen widerspricht.

Embryonale Ansätze zu wertvollen Feststellungen bietet ein weiterer Zweifel, der an die bloß subjektive Natur unsrer Erkenntnisse anknüpft. Mit ihm wird nicht auf die Protagoreische These abgezielt, daß das individuelle und nicht das generelle Subjekt Träger der Wahrheit sei, und also nicht die subjektive Allgemeingültigkeit der Wahrheit getroffen; vielmehr richtet er sich gegen eine andre Seite der Subjektivität, insofern diese nämlich nicht im Gegensatz zur Universalität, sondern zur Objektivität gedacht wird. Platner meint hier, daß der Mensch an die Objekte, die Gegenstände, über die er urteilt, niemals selbst herankomme, sondern immer nur seine Ansicht von diesen zu fassen kriege, die er allerdings für eine Wiedergabe „wirklicher“ Verhältnisse zu halten gezwungen sei; und zwar auch dort, wo alle Subjekte zu

gleichen Urteilen gelangen. Diese Täuschung bewirkt nicht der individuelle psychologische, sondern der generelle „logische Schein“. Daher darf auch der Skeptiker seine Zweifel immer nur als individuelle Ansicht von einem Wissen (nicht als ein Wissen) um die Wirklichkeit im Erkenntnisgebiete zu äußern wagen.

Gemeint mit diesem Hinweis ist wohl, daß wir niemals unmittelbar an die Beschaffenheit einer Wirklichkeit — von welcher Art auch immer — herankommen, sondern nur mit den Zangen des Evidenzbewußtseins, daß wir niemals unmittelbar die Überzeugung gewinnen: etwas ist so, sondern nur auf dem Umwege: mir, dir, allen ist evident, daß etwas so ist; daß wir uns denken, wenn auch nicht ausdenken können, daß es ‚in Wirklichkeit‘ ganz anders wäre; daß in dieser Hinsicht Urteile über erfahrbare und unerfahrbare Wirklichkeit einander gleichgeordnet sind; daß selbst die überzeugte Wiedergabe von Augenblickserlebnissen, da sie eben nicht selbst dieses Erleben, sondern bereits Evidenzerlebnis über das Erleben ist, von dieser Einschränkung nicht auszunehmen ist. All das liegt wohl den Platnerschen Behauptungen halb unbewußt zugrunde, wird aber durch die ungeklärte und vieldeutige Benutzung der Begriffe Wahrheit und Wirklichkeit, Glauben und Wissen, subjektiv und objektiv, nicht ans Licht gestellt. Nun verlohnt es allerdings bei den originalen Skeptikern sehr der Mühe, auch das Durcheinander ihrer Vorstellungen aufzudröseln, und das, was sie „eigentlich“ gemeint haben, klar herauszuarbeiten und zu bewerten; aber bei der Verworrenheit eklektischer Denker muß sich unsre Untersuchung mit der Feststellung dieser Wirrnis und einem flüchtigen Fingerzeig auf die verschiedenen Fäden in ihren Gedankenknoten zufrieden geben.

Um sich hier weiterer Auseinandersetzungen enthoben zu fühlen, braucht man nur einen Blick zu werfen auf das unheilvolle Durcheinander von physiologischen, psychologischen, erkenntnistheoretischen, methodologischen Gesichtspunkten in Platners Wahrscheinlichkeitslehre,²³⁾ oder auch in den zusammenfassenden zwölf skeptischen Thesen und der Rhapsodie von „Winken und Maximen“ für die skeptische Kritik.²⁴⁾ Und das gleiche gilt von den konziliananten Bemerkungen über die Versöhnung der Skepsis mit der Religion.²⁴⁾ Es ist wirklich nicht möglich, nach Humes tiefsinnigen Ausführungen über philosophische und unphilosophische Wahr-

scheinlichkeit die nämlichen Kategorien bei Platner in ihrer Verwässerung und ihre Verzweigung in „hermeneutische, prognostische, historische, physische Wahrscheinlichkeit“ anders als unter dem rein historischen Gesichtspunkt (der uns fern liegt) ernsthaft zu entwickeln.

Auch die mageren geschichtlichen Exkurse über die Skepsis arbeiten überall mit zu wenig differenzierten Begriffen, um den historischen Vertretern der philosophischen Zweifelsformen gerecht zu werden, wenn wir auch dem Satze „alle alte und neuere Skeptiker übertrifft an Scharfsinn und Stärke David Hume“²⁵⁾ uneingeschränkt beistimmen dürfen. Daß Platner im übrigen, ebenso wie Schulze, die Form seiner eigenen Zweifel allen Skeptikerschulen unterlegt, ist nur ein Ausfluß des unhistorischen Sinnes, der das ganze 18. Jahrhundert auszeichnet.²⁶⁾

6. Handelte es sich um eine Monographie der skeptischen Früchte, welche die Philosophie Kants bei den Nachfolgern des Meisters gezeitigt habe, so müßten neben Platner und Schulze, ja vor ihnen, Salomon Maimon (1754—1800) und Sigismund Beck (1761—1840) ausführliche Besprechungen erfahren. Hier genügt es, da beide Männer auf den Skeptizismus in ihrer Lehre keinen besonderen Wert gelegt haben, hervorzuheben, daß Maimon²⁷⁾ und Beck (wie Jacobi und Schulze) Kants „Ding an sich“ auszuscheiden, einen reineren Idealismus zu errichten und aus der Lehre Kants zu entwickeln suchten; daß sich dieser kritische Idealismus aber unter der Hand in einen dogmatischen Spiritualismus umsetzte, und aus der Beschränkung menschlicher Erkenntnis auf die Welt der Erscheinungen, des Bewußtseins und des Geistes die Beschränkung der Wirklichkeit auf diese seelischen Faktoren gemacht wurde. Indem besonders Maimon noch die bloße Wahrscheinlichkeit in unserm Glauben an alle Naturgesetze betonte, und somit bewußt (übrigens zeitlich noch vor dem Aenesidemus) auf Humes Standpunkt in dieser Frage zurückkehrte, konnte sich dieser merkwürdige Mann, dessen Schicksale so interessant sind wie seine Werke, als ‚empirischer‘ oder — da er Kants Methode nur folgerichtiger als ihr Schöpfer dabei anzuwenden glaubte — als ‚kritischer‘ Skeptiker bezeichnen. Bei aller Bedeutung dieser Denker für die systematische Erkenntnistheorie und als historische Bindeglieder zwischen Kant und Fichte ist für die Entwicklung einer neuen und originalen Skepsis von ihnen nichts zu lernen.

II. Der Positivismus.

1. Die philosophische Epoche, welche in Deutschland die Herrschaft des Kantischen Systems ablöst, ist ihrem Grundcharakter nach erzdogmatisch. Mit den kühnen Spekulationen eines Fichte, Schelling und Hegel erhebt sich der menschliche Geist wieder bis in die Wolken, während er in der materialistischen Metaphysik der pseudophilosophischen Naturwissenschaft unter der Führung Büchners, Vogts, Moleschotts zwar in entgegengesetzter Richtung, aber genau so weit über die ihm von Kant gezogenen Grenzen steuert. Sinnliche und übersinnliche Welt werden von den Parteien in ihrem Wesen allerdings ganz anders bestimmt; nur eben darin nicht, daß sie der Erkenntnis weit offen stehen sollen. Daß sich gewissermaßen der eine Philosoph am Nordpol, der andre am Südpol einnistet, ist für die erkenntnistheoretische Perspektive ganz gleichgültig; denn beide hausen in Gegenden, in deren niedriger Temperatur nach Ansicht der skeptischen Gegner all ihr Bemühen erfrieren muß.

Nachdem dann wiederum ganz verschiedene Richtungen, durch Schopenhauer und Herbart ²⁹⁾ vertreten, die Zuversicht in die menschlichen Erkenntnisfunktionen zwar nicht aufgehoben, aber doch, besonders für die metaphysischen Leistungen, wesentlich herabgestimmt hatten, wurde durch die Neukantische Bewegung der Weg für eine mildere Skepsis geebnet.

2. Diese stellt unter dem Namen des Positivismus eine verbreitete Denkweise des 19. Jahrhunderts dar. Doch hat der Positivismus nicht in Deutschland, sondern in Frankreich durch Auguste Comte, in England durch John Stuart Mill seine Begründung erfahren; erst von diesen Ursprungsorten aus ist er auch zu uns allmählich herübergedrungen. Männer wie Laas, Avenarius und manche andre haben sich zu ihm bekannt.

Freilich nehmen wir dabei das äquivok gebrauchte Wort in jenem bestimmten Sinne, nach dem es Beschränkung des Erkennens auf die erfahrbare Welt bedeuten soll. Wer

hier glaubt, nach dem Vorbilde Humes, daß der größte Teil auch der immanenten Wirklichkeit, nämlich alle Gesetze der empirischen Objektivität, oder gar mit Mill, daß auch die gesamte Mathematik nur mit niederen Gewißheitsgraden, also ohne Apodiktizität, eingesehen werden könne — nur der verfällt mit seiner Lehre der Kategorie des totalen Skeptizismus, dessen Begriff in der Einleitung zum ersten Bande umrissen wurde. Wer dagegen ein apodiktisches Wissen um die empirische Objektivität und deren Gesetze anerkennt, und nur, wie alle Positivisten, die metaphysische Sphäre aus dem Kreis menschlicher Geistesarbeit ausscheidet, bleibt partieller Skeptiker und ein Schüler Kants.

Wer endlich bewußt oder unbewußt die erfahrbare Wirklichkeit dogmatisch zur einzigen Wirklichkeit erhebt, und so die Metaphysik des metaphysikfreien Weltbildes vertritt, ist weder Positivist, noch Skeptiker, noch Agnostiker in irgend einem Sinne.

3. Selbst die wichtigsten Änderungen, die der moderne Positivismus mit den Anschauungen David Humes vorgenommen hat, sind nur gradueller, nicht prinzipieller Natur. Hier finden allein diejenigen Berücksichtigung, welche die skeptischen Ideenkreise des schottischen Denkers erweitert haben. Und das ist auf allen drei Grundgebieten des Wissens geschehen. Für die rein subjektive, für die objektiv-empirische und die objektiv-metempirische Erkenntnis sind die Grenzen verengert, und die Reihen der unerkennbaren Verhältnisse über Humes Annahmen hinaus verlängert worden.

Die Spekulationen der nichteuklidischen Geometer, eines Lobatschewsky, Riemann, Helmholtz u. a. haben die Notwendigkeit ergeben, die Grundlagen der subjektiven Erkenntnis, insbesondere der reinen Geometrie, auch einer philosophischen Revision zu unterziehen. Diese übernahm gleich in radikalster Weise John Stuart Mill, der den ganz empirischen Ursprung und damit den niederen Gewißheitsgrad aller irgendwie auf Raum und Zahl sich beziehenden Urteile zu erweisen suchte. Seitdem tobt der Streit um die Apriorität und Apodiktizität der Mathematik, und erst in den letzten Jahren haben sich, grade aus den Kreisen der Mathematiker, gewichtige Stimmen erhoben, die ihn zu schlichten berufen scheinen.

Im ganzen darf man das bisherige Ergebnis dahin zusammenfassen: Die Arithmetik hat an Apodiktizität ihrer Urteile keine wesentliche Einbuße erlitten, bleibt grundsätzlich ein Wissen erster

Ordnung, das unabhängig von Erfahrung, also a priori (zwar nicht tatsächlich gefunden worden ist, aber) ausgesagt und begründet werden kann. Ihre Anwendbarkeit auf die empirische Wirklichkeit ist nicht Erfahrungstatsache, sondern Denknöwendigkeit. Und auch die metempirische Realität muß zwar nicht (so wenig wie die empirische) als zählbare Mannigfaltigkeit gedacht werden; aber wenn sie sich auf Grund logischer Ausdeutung der Erfahrung als Vielheit herausstellen sollte, so ist sie notwendig, a priori apodiktisch unseren Zahlengesetzen unterworfen zu denken.

Die Geometrie ist in ihrem reinen Teil nicht auf die Entwicklung der für den dreidimensionalen Raum geltenden Gesetze beschränkt. Andre als die euklidischen Axiome sind denkbar; für Räume von weniger als drei Dimensionen sind sie sogar räumlich anschaulich, für Räume von mehr als drei Dimensionen läßt uns die Anschauung im Stich. Ob man aus dem Grunde nur von Mannigfaltigkeitssystemen und nicht von räumlichen Verhältnissen hier sprechen sollte, ist im wesentlichen ein Wortstreit. Für einen Raum von beliebig angenommener „Maßbestimmung“ (Riemann) gelten nicht weiter zu beweisende, sondern unmittelbar einleuchtende Sätze, d. h. Axiome, die unabhängig von Erfahrung und apodiktisch anzuerkennen sind, und umgekehrt ist einem Kreis von willkürlich angenommenen, miteinander verträglichen Axiomen a priori und apodiktisch ein Raum von bestimmter Maßbestimmung zugeordnet. Alle Ableitungen der einzelnen Eigenschaften eines zwei-, drei-, n-dimensionalen Gebildes aus den Axiomen gehen wieder mit erster Gewißheitshöhe vonstatten, unabhängig von Erfahrung, und sind daher typisch unterschieden von der induktiven Gewinnung empirischer Gesetze.

Daß der Raum der uns umgebenden Erscheinungswelt (auch der empirische Raum im Gegensatz zum mathematischen genannt) der euklidische sein müsse, ist keine Denknöwendigkeit, sondern nur ein durch Erfahrung begründbares Urteil. Die Anwendbarkeit der euklidischen Geometrie auf den so bestimmten Erfahrungsraum hingegen (innerhalb der Genauigkeitsgrenzen, in denen der sinnlich gegebene Raum dem gedachten Raum überhaupt entspricht) ist wiederum a priori, apodiktisch, denknöwendig und mit einem Wissen erster Ordnung einzusehen. Daß die empirische Wirklichkeit keine Punkte, Linien, Flächen im strengen Sinne der reinen Geometrie aufweist, ruft in Erinnerung, daß die angewandte

Mathematik nur die Erfüllung der von ihr aufgestellten Relationen an der, nicht durch die Wirklichkeit beanspruchen darf.

Auch von allen Aussagen über den metempirischen Raum gilt mutatis mutandis das gleiche. Ob ein solcher Raum existiert, das zu entscheiden ist Sache der Metaphysik (des Mathematischen), nicht der Mathematik (des Metaphysischen). Welche Dimensionszahl ihm zukommt oder welche Axiome für ihn gelten, falls es ihn gibt, ist nicht denknotwendig vorherzusagen, sondern nur, wie die tatsächliche Beschaffenheit des Unerfahrbaren überhaupt, durch vorsichtige Ausdeutung und Ergänzung der erfahrbaren Welt nach den für metaphysische Einsichten geltenden und früher entwickelten Kriterien zu ermitteln. Also auch nur mit Vermutungsbewußtsein oder einem Wissen dritter Ordnung. Bei angenommener Existenz und Dimensionszahl und Maßbestimmung des metempirischen Raumes aber sind alle einzelnen Relationen an ihm a priori und apodiktisch einzusehen.²⁹⁾

4. Von den Urteilen über die erfahrbare Wirklichkeit ist vor allem die Erkenntnis gesetzlicher Zusammenhänge durch den modernen Positivismus einer Nachprüfung unterzogen worden. Sie ergab, was die Gültigkeitsfrage anlangt, eine wesentlichere Abweichung von Humes Aufstellungen nur in der Bestimmung des erkennbaren Gegenstandes: Das Prinzip der Kausalität sollte durch das Prinzip der Ökonomie ersetzt werden. An dem niederen Gewißheitsgrad aller Aussagen über einzelne Gesetze in der physischen und psychischen Erscheinungswelt hielt man mit Recht fest, und übertrug den Probabilismus, welchen Hume für alle Einsichten in kausale Verhältnisse gelehrt hatte, auf die Erfassung ökonomisch bedingter Zusammenhänge. Dagegen wurde keine Einigkeit darüber erzielt, ob das allgemeine Ökonomieprinzip, das Pendant zum allgemeinen Kausalgesetz, a priori und apodiktisch, oder a posteriori und nur mit Evidenz zweiter Ordnung eingesehen werde. Unser Standpunkt in der Frage, nämlich, daß es sich hier um eine aus beiden Bestandteilen gemischte Erkenntnis mit dem höchsten Gewißheitsgrad niederer Ordnung handle, ist an früherer Stelle entwickelt worden.

Es ist schwer zu sagen, ob durch den Austausch von Ökonomie und Kausalität dem Skeptizismus neue Nahrung zugetragen wird; denn das Wort Ökonomie ist wie das Wort Kausalität vieler Deutungen fähig. Aber während Hume ganz genau wußte und angab, was

er mit den Ausdrücken *cause* und *effect* wenigstens an den erfahrbaren und darum erkennbaren Relationen bezeichnen wollte, haben sich die modernen Vertreter des Ökonomieprinzips (Avenarius, Mach, Rickert, Cornelius u. a.) leider solcher Klarheit nicht immer befleißigt und ihren angeblich neuen Terminus in vielerlei Sinne gebraucht.²⁰⁾ Nur bei einer bestimmten Auffassung aber würde das Prinzip der Ökonomie zu Zweifeln Veranlassung geben, die noch über den empirischen Skeptizismus Humes hinausgehen.

Das Prinzip der Ökonomie, als *lex simplicitatis naturae* von Kepler und Galilei gepriesen, findet sich deutlich ausgesprochen in Giordano Brunos Schrift: Von der Ursache, dem Anfangsgrund und dem Einem. „Wenn der Intellekt die Wesenheit einer Sache erfassen will, so vereinfacht er soviel wie möglich und zieht sich aus der Zusammensetzung und der Vielheit zurück . . . Hierin zeigt der Intellekt augenscheinlich, wie in der Einheit das Wesen der Dinge liegt, die er daher in Wirklichkeit oder doch im Gleichnis zu erfassen trachtet.“²¹⁾

Sämtliche Ausdeutungsmöglichkeiten, die unsre Zeit für die subjektive und objektive Tragweite des Grundsatzes von der „Sparsamkeit“ oder des Prinzips „vom kleinsten Kraftmaß“ gefunden hat, lassen sich aus diesen zwei Sätzen unmittelbar ablesen. Es darf aber dabei niemals vergessen werden, daß es sich für uns hier nur um die Erkenntnis von Zusammenhängen handelt, welche die erfahrbare Wirklichkeit gesetzlich beherrschen. Denn fast alle modernen Vertreter dieses Prinzips haben als waschechte Positivisten die Ökonomie nur für die Erforschung der empirischen Objektivität als Norm aufgestellt, und ausdrücklich alle metempirischen Realitäten aus dem Reich der Erkenntnis ausgeschieden.

Die genannten Möglichkeiten nun lassen sich kurz dahin zusammenfassen: a) Die Vereinfachung der Erscheinungsmannigfaltigkeit zu einer von Gesetzen beherrschten Ordnung beruht lediglich auf subjektiver Zurechtmachung eines Chaos, der nichts in der empirischen Wirklichkeit entspricht. Also, daß zwei Teile Wasserstoff und ein Teil Sauerstoff sich, von störenden Umständen abgesehen, zu Wasser verbinden, ist kein Gesetz, das die Erscheinungen befolgen; sondern wir heben aus der Fülle der Phänomene diese bisher regelmäßig erfolgte Verbindung heraus, stempeln sie zu einer gesetzmäßigen, um uns leichter in der Wirklichkeit

zu orientieren. b) Zu erkennen ist nur die von uns geschaffene Anordnung der Erscheinungen; ob diese selbst noch eine Ordnung in sich aufweisen, ist nicht zu ermitteln. (Die Umdeutung des vorigen Beispiels für diesen Fall bedarf keiner Ausführung.) c) Die empirische Objektivität zeigt selbst die ökonomischen Verhältnisse, die wir im besonnenen Zustand an ihr entdecken. Die Phänomene H_2 und O verbinden sich danach „wirklich“ stets zu H_2O . d) Die von uns ermittelte Gesetzlichkeit ist weder eine rein willkürlich durch unsere produktive Einbildungskraft geschaffene, noch besteht sie objektiv so, wie wir sie ersinnen; sie ist ein Symbol, ein Gleichnis für den Ablauf wirklicher Geschehnisse. Wasserstoff und Sauerstoff verbinden sich so miteinander, als ob sie aus „Atomen“ beständen.

Von diesen Möglichkeiten in der Auffassung des Ökonomieprinzips steht die dritte dem Skeptizismus vollkommen fern. Die übrigen sind einer skeptischen Ausbeutung wenigstens fähig. Die Annahme, daß die Regelmäßigkeit des Naturlaufs nur auf willkürlicher (wenn auch notwendig-willkürlicher) Vereinfachung der Erscheinungen durch das Subjekt beruhe, bedeutet bloß in dem Fall eine Verengerung der Erkenntnisgrenzen, wenn wir im Gegensatz dazu glauben müßten, die Erscheinungen selbst folgten Regeln und Gesetzen. Dies nun müssen wir in der Tat. Ob aber das wirkliche Verhalten, zu dem dieser Glaube in Gegensatz treten soll, richtig gezeichnet war, ist eine andre Frage. Wenn wir dem Urteil zustimmen: zwei Teile Wasserstoff und ein Teil Sauerstoff verbinden sich (unter bestimmten Bedingungen) stets zu Wasser, so wollen wir damit ein sachliches Verhältnis zwischen Elementen der empirischen Wirklichkeit behaupten; nicht aber, daß wir die Phänomene H_2 und O jedesmal in Gedanken miteinander vereinigen wollen, um uns besser in der Wirklichkeit zurechtzufinden. Solche bewußt willkürliche Anordnung der Erscheinungen gibt es außerdem, aber an anderer Stelle; sie wird dann in den betreffenden Urteilen auch gemeint, und spielt in dieser Form sogar in der Wissenschaft eine große Rolle. Die klassifizierenden Disziplinen, die beschreibende Mineralogie, Botanik, Zoologie arbeiten immerfort mit ihr. Wenn der Zoologe den Walfisch zur Ordnung der Säugetiere rechnet, so ist er sich bewußt, nur eine Subsumtion der Walfischmerkmale unter den willkürlich, auf Grund von Ähnlichkeiten mancher Geschöpfe in Körperbau, Fortpflanzung, Ernährung

usw. gebildeten Begriff der Säugetiere vollzogen zu haben, dem in der Natur nicht etwa eine selbständige Gattung unabhängig von diesen Ähnlichkeiten entsprechen soll. Mit der Aufstellung objektiver Gesetze aber meinen wir konstante Beziehungen zwischen wirklichen und möglichen Wahrnehmungen; und, wenn uns dieser Glaube tröge, d. h. wenn es sich dabei nur um willkürliche Kombinationen im Interesse gedanklicher Ökonomie handelte, so wären wir unrettbar einer Illusion verfallen. Zum Glück aber ist dem nicht so. Denn die empirische Wirklichkeit entspricht ja unsern Erwartungen, die wir auf Grund der Annahme objektiv-empirischer Gesetze hegten. Selbst Mach, dessen Ansichten oft zu einer skeptischen Wendung des Ökonomieprinzips neigen, muß das zugeben: „Sind nun die Naturgesetze als bloße subjektive Vorschriften für die Erwartung des Beobachters, an welche die Wirklichkeit nicht gebunden ist, wertlos? Keineswegs! Denn, wenn auch der Erwartung nur innerhalb gewisser Grenzen von der sinnlichen Wirklichkeit entsprochen wird, so hat sich erstere doch vielfach als richtig bewährt und bewährt sich täglich mehr. Wir haben also mit dem Postulat der Gleichförmigkeit der Natur keinen Fehlgriff getan.“²³⁾

Damit erledigt sich auch die zweite, etwas vorsichtigere Auffassung von der objektiven Tragweite des Ökonomieprinzips. Nach ihr wird diese objektive Gültigkeit nicht einfach geleugnet, sondern nur als unerkennbar, und bloß die subjektive Anordnung der Tatsachen als erkennbar hingestellt. Aber eine von uns selbst geschaffene Anordnung wird als solche gar nicht „erkannt“, vielmehr nur die angeblich ganz unerkennbare objektive Gesetzlichkeit. Darum ließ Kant wohlweislich, dem der Kausalbegriff einen Besitz a priori bedeutete, alle subjektive Anordnung sich unbewußt und gleichsam hinter den Kulissen der Erkenntnis abspielen. Erkannt wird auch bei ihm die gesetzliche Verknüpfung der Erscheinungen, die zwar durch das Subjekt gestaltet wird, aber als Objekt und Inhalt des Wissens, als „empirische Realität“ und nicht als subjektive Gestaltung dieser Realität erscheint.

Ebenso ist an der symbolischen Bedeutung des Ökonomieprinzips nur soviel richtig, daß dort, wo die Durchforschung der Erfahrungen noch nicht weit genug gediehen ist, vorläufige Hypothesen an die Stelle von Einsichten treten; Hypothesen, die sich oft bewußt bildmäßiger Gleichnisse bedienen, um die unbekanntem Ver-

hältnisse auf einem Erscheinungsgebiet durch die bekannten Verhältnisse auf andern Gebieten provisorisch zu veranschaulichen. Wo das Bewußtsein von diesem Vorgehen fehlt, liegt es nicht daran, daß es fehlen müßte, sondern daß die Bedingungen der Besinnung, unter denen es nie fehlen kann, wieder einmal nicht erfüllt oder nicht erfüllbar sind. Auf diesem bewußt-symbolisierenden Standpunkte ewig zu verharren, ist aber keine grundsätzliche Notwendigkeit, und noch viel weniger, das Symbol für eine adäquate Wiedergabe der empirischen Wirklichkeit zu halten.

Die objektive Tragweite echter Gesetzeserkenntnis wird also durch Einführung des Ökonomieprinzips nicht erschüttert. Und das gleiche gilt von den Beziehungen, in die dieses Prinzip durch seinen Inhalt zum Skeptizismus treten kann. Die vielgerühmte „Vereinfachung“ nämlich macht die Gesetzlichkeit oder die Kausalität in der körperlichen und geistigen Natur nicht überflüssig; ist vielmehr durch diese bedingt und erst eine mittelbare Folge von ihr. Natürlich ist Ordnung in bestimmtem Sinne etwas „Einfacheres“ als Unordnung. Doch um das zu entdecken, bedurfte es wahrlich nicht der Einführung eines neuen „Prinzips“! Meint man aber, wir müßten zunächst an die Einfachheit in der Natur glauben und erst hinterdrein, als an ein Dokument dieser Einfachheit, an die Kausalität, so stellt man die wirkliche Reihenfolge gradezu auf den Kopf. Die *regular conjunction* der Ereignisse, der Satz, daß unter gleichen Umständen gleiche Begebenheiten aufeinander folgen, ist auch die (logisch, nicht zeitlich) erste Überzeugung, der wir nicht entrinnen können, wenn wir über die Zusammenhänge in der empirischen Wirklichkeit urteilen wollen. Daß dadurch die Übersicht vereinfacht, die Orientierung in der Fülle der Erscheinungen erleichtert, und die Geschehnisse durch Einfügung in eine unveränderliche „Form“ vereinheitlicht werden — das alles sind Prädikate an dem Subjekt, das da heißt: Kausalität. Also weder für den Inhalt noch für die logischen Motive dieser Erkenntnisobjekte ist ihre Ökonomie das ausschlaggebende Moment.

Im übrigen soll die psychologische, methodologische, technische Bedeutung des Ökonomieprinzips nicht im mindesten angefochten werden. Der Trieb, das Gegebene zu simplifizieren, hat gewiß manche richtigen (und irrigen) Ansichten im Leben der Völker und Individuen, in der Arbeit der Laien und der Gelehrten hervorgerufen. Aber man darf darum nicht das psychologische

Zustandekommen geltender Ansichten mit dem logischen Zustandekommen gültiger Einsichten verwechseln. Wenn also auch der Glaube an Nymphen und Dryaden aus dem Bedürfnis der Vereinfachung der Erfahrungen, die auf primitiven Kulturstufen nur zur Verfügung standen, hervorgegangen sein sollte, so kann doch die Wahrheit der mechanischen und botanischen Gesetze, nach denen das Wasser fließt, der Baum wächst usw., nicht durch die größere Einfachheit dieser Gesetze dem Nymphen- und Dryadenmythos gegenüber begründet werden, noch deren Inhalt bilden. Die Begründung kann vielmehr einzig durch den Hinweis geschehen, daß die Fülle aller bisher besonnen beobachteten und gedeuteten Erfahrungen in ihrem Ablauf solche konstanten Zusammenhänge aufwies, wie sie durch die Wissenschaften der Mechanik und Botanik formuliert worden sind.

5. Endlich hat der moderne Positivismus durch die völlige Abstinenz, die er auf metaphysischem Gebiete seinen Bekennern zur Pflicht macht, den Skeptizismus Humes noch zu verschärfen gewußt. Denn das bescheidene Maß, das die „Dialoge über die natürliche Religion“ hier zugestanden hatten, wurde von den Nachfolgern verworfen, und ein vollendeter Agnostizismus an die Stelle gesetzt. Herbert Spencer, mit dessen Anschauungen sich die Lehren Mansels und Hamiltons eng berühren, ist zugleich sein berühmtester Vertreter. Das Metempirische nennt er das Absolute, und, während die Gesetze der empirischen Wirklichkeit wenigstens mit Wahrscheinlichkeit zu erfassen sind, bleibt das Absolute auf ewig in völliges Dunkel gehüllt. Auf dem Wege eines linguistischen Skeptizismus ist Fritz Mauthner in seinen „Beiträgen zur Kritik der Sprache“ zu ähnlichen Ergebnissen gelangt. Da er den Begriff der Wahrheit nur als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit „außer uns“ (gemeint ist *praeter*, nicht *extra nos*) definiert,⁶⁴) so scheint sein Skeptizismus, der bloß für die Metaphysik ohne Einschränkung gelten soll, den Worten nach radikaler als er dem Sinne nach ist. Da ihm das Ausdrucksmittel — die Sprache — ganz an Stelle der meinenden Akte tritt (wie uns scheint, zu Unrecht), und dadurch Kritik der Sprache mit Kritik der Erkenntnis zusammenfällt, so ist „objektive Wahrheit“ nichts als der „gemeinsame Sprachgebrauch“.⁶⁵) Weil ein solcher für die metempirischen Einsichten nicht besteht, so folgt deren gänzliche Hinfälligkeit von selber. Daß und warum wir diese Skepsis nicht teilen, sondern an ihre Stelle

allgemeingültige Vermutungstufen setzen, die nach ganz bestimmten Kriterien ihren logischen Wert zu erweisen haben, wurde am Schluß des vorigen Abschnitts zur Genüge dargetan.

Doch wir dürfen bei der Schilderung und Beurteilung dieser skeptischen Standpunkte nicht länger verweilen. Denn es kommt nur wiederholt werden, was von dem Patron und Heros, mit dem sich die vorigen Kapitel ausführlich beschäftigten, was von und im Anschluß an David Hume bereits gesagt worden ist. Was darüber hinausgeht, ist lediglich von historischem Interesse, oder es betrifft wesentlich Akzentverschiebungen, und was davon selbständige Bedeutung besitzt, hat soeben Erwähnung gefunden.

Wirklich neue Formen der Skepsis sind eigentlich erst entstanden durch das Eindringen der biologischen Gedankenreihen in die Bearbeitung der Erkenntnisprobleme. Friedrich Nietzsche und Alois Mach — so heißen die glänzendsten Vertreter dieser Betrachtungsweise. Und doch ist es auch bei ihnen nur eben die biologische Wendung, welche dieser Art von Zweifel wesentliches Interesse verleiht, und selbst sie hat in der naturalistischen Skepsis der Renaissance ihre Vorläuferin gehabt, kann also nicht für vollkommen original angesehen werden. So werden sich Darstellung und Kritik kurz fassen dürfen.

Zweites Kapitel.

Friedrich Nietzsche.



I. Leben, Persönlichkeit, Schriften.

Dem Leben und der Persönlichkeit Friedrich Nietzsches habe ich an anderer Stelle eine ausführliche Schilderung zuteil werden lassen.²⁾ Um mich nicht selbst wiederholen zu müssen, sei für alle Einzelheiten auf diese frühere Arbeit verwiesen und hier mit einem Schattenriß vorlieb genommen.

1. Friedrich Nietzsche wurde den 15. Oktober 1844 zu Röcken, einem kleinen, bei Lützen gelegenen Dorfe geboren. Sein Vater Karl Ludwig, selbst der Sohn eines Theologen, war Pfarrer; auch die Mutter Franziska, geborene Öhler, stammte aus einem Pastorenhause. Man sieht, das Predigerblut, das, sogar für die Fernstehenden sichtbar, mit dem Pathos der Zarathustrareden zu so gewaltigem Durchbruch gelangte (trotzdem es in seinem Strome Gott und Teufel ertränkte), ist altes Erbgut. Tiefere genealogische Fragen, wie die nach der polnischen Abstammung der Familie — auf die sich der Philosoph halb im Ernst, halb im Scherz etwas zugute tat — sind trotz eifriger Nachforschungen in dieser Richtung noch ebenso unentschieden wie die Feststellung der Rasse, der Nietzsche auf Grund seines anthropologischen Typus zugehört.

Nach dem früh erfolgten Tode des Gatten zog die junge Witwe mit ihren beiden Kindern Fritz und Elisabeth (jetzt Frau Dr. Förster-Nietzsche, als Leiterin des Nietzsche-Archivs in Weimar lebend) nach Naumburg. Der Knabe erhielt hier den ersten Unterricht, siedelte aber bald nach Schulpforta über (1858—1864), in dessen ehrwürdiger Anstalt er seine Schulbildung vollendete.

Nun folgt die Studentenzeit in Bonn und Leipzig (1864 bis 1867), in der der junge Philologe, Schüler Ritschls und Freund Erwin Rohdes, seine ersten wissenschaftlichen Lorbeern errang.

Als Spezialarbeiten auf dem Felde der alten Geschichte sind sie für uns hier ohne Interesse. Nach Ablauf des militärischen Dienstjahrs und nach kurzer Vorbereitung auf den akademischen Beruf wurde der erst Vierundzwanzigjährige, ohne daß man Doktorexamen oder Habilitationsschrift von ihm forderte, als Professor der klassischen Philologie (Ostern 1869) nach Basel berufen.

Die zehnjährige Lehrtätigkeit an der Baseler Universität (1869 bis 1879) unterbrach zunächst der deutsch-französische Krieg, in dem Nietzsche als schweizerischem Beamten nur die Krankenpflege gestattet wurde. Von ihrer kurzen, doch entsagungsvollen Ausübung brachte der jugendliche Gelehrte eine zerrüttete Gesundheit zurück, aus der ihm von nun an nicht nur schwere Leiden, sondern auch manch Anlaß zu heroischem Aufschwung erwachsen sollte. Im übrigen ist dieser Zeitraum ganz von den Arbeiten an den Vorlesungen und an dem ersten Zyklus seiner Schriften erfüllt (Geburt der Tragödie und vier Unzeitgemäße Betrachtungen). Sie wird von einer überschwänglichen Kulturphilosophie als Weltanschauung gespeist, die ihre Wurzeln in den spekulativen Ideen Schopenhauers, der Bildung der Antike, und den künstlerischen Taten Richard Wagners geschlagen hat. Bei der bewundernden Verehrung, die der Bayreuther Meister Schopenhauer und dem Griechentum entgegenbrachte; ist es kein Wunder, daß die hohe Freundschaft, welche Nietzsche mit Wagner in diesen Jahren verband, mehr für beide bedeutete als ein persönliches Erlebnis. Sah doch jeder in dem andern das leibhaftig gewordene Ideal seiner überpersönlichen Gedanken und Ziele, mit dem er in lebendigem Austausch stehen durfte! Kein Wunder, daß in dem Augenblick, wo Nietzsche seine philosophischen Ideale wechselte, die innere und bald darauf auch die äußere Entfremdung zwischen den beiden Genien eintrat.

In dem letzten Jahrzehnt geistiger Gesundheit (1879—1889) sehen wir dann den merkwürdigen Mann unsterblich die Welt durchschweifen, um einzig über der Empfängnis und dem Reifen der eigenen Gedanken zu wachen. Es sind die zwei Lustren gänzlicher Einsamkeit auf der Mittagshöhe des Daseins, in der ein Werk nach dem andern die Vollendung, aber keines das Ohr der tauben Mitwelt erreichte. Den vierten Teil des Zarathustra, auf dessen Titelblatt der Verleger heute die stolzen Zahlen 48.—57. Tausend setzen darf, war sein Schöpfer gezwungen, auf eigene Kosten drucken zu lassen, und genau sieben Seelen fanden sich, denen das Buch ge-

sandt werden konnte. Die Berge des Engadin und das Meer der Riviera blieben fast die alleinigen Vertrauten der großen Ideen, der hohen Schönheiten, der erhabenen Predigten, die ihr Denker, Dichter und Prophet einer vorgeschritteneren Zukunft zuliebe in verschwenderischer Fruchtbarkeit der Öffentlichkeit übergab.

Da, als eben die ersten Anzeichen des Verständnisses sich meldeten, brach die Geisteskrankheit (Januar 1889) über ihn herein. Erst von der Mutter, dann von der Schwester Händen liebevoll gepflegt, ist Nietzsche den 25. August 1900 in Weimar gestorben. Von der seltsamen Tragik, aber auch von der ausgleichenden Gerechtigkeit des Nachruhms künden die stolzen Räume des ‚Archivs‘, das, von den ersten Künstlern unsrer Zeit gestaltet, seinem Genius die Ehre erweist, welche die Welt ihm von dem Augenblick seiner inneren Selbständigkeit an zu Lebzeiten versagt hatte.

2. Als Skeptikertypus steht Nietzsches Persönlichkeit wohl einzig da. Mit dem weltmüden Pyrrho und seiner Art hat er wenig gemein. Diesem waren die Zweifel an der Erkenntniskraft des Menschen willkommene Mittel, um in der Gleichgültigkeit das Gleichgewicht seiner Seele zu finden. Dem Fanatiker der Leidenschaftlosigkeit und Unerschütterlichkeit stellt sich in Nietzsche ein Fanatiker der Leidenschaft und der Erschütterung gegenüber, dem die Ohnmacht der Erkenntnis zur Allmacht des Willens verhelfen soll. Aber der Radikalismus in den Folgen ihrer skeptischen Geisteshaltung, welche beide für den fühlenden und wollenden Kern ihrer Persönlichkeit an sich erfuhren, verbindet doch wieder diese im übrigen so grundverschiedenen Charaktere. „Alles oder Nichts“ heißt hier jedesmal die persönliche Losung — aber Pyrrho wurde wegen seiner Zweifel die Seligkeit am Nichts, Nietzsche trotz seiner Zweifel die Seligkeit am All zuteil.

Weit ferner steht diese skeptische Feuerseele jenen Naturen; die, wie Sextus Empiricus oder David Hume, an dem Kleinbetrieb der Wissenschaft und des Lebens sich genügen lassen, denen der Glaube an die intellektuelle Bewältigung dieses bescheidenen Gebiets innere Sicherheit verleiht. Und auch von der weltmännischen Art Montaignes, über alle Schwierigkeiten des Daseins mit einem halb bequemen, halb ergebenen *que sais-je?* hinwegzugleiten, und die anspruchloseren Freuden und Leiden zu genießen oder willig zu ertragen (in blindem Vertrauen auf die „Mutter Natur“), trennt

Nietzsche das schwere Blut, durch welches er zu einer heroischen (und nicht kavaliermäßigen) Skepsis und zu dem Pathos der großen Überwindungen gedrängt wird.

Deshalb scheint er noch am verwandtesten jenen religiösen Agnostikern zu sein, die, wie Pascal, das vernünftige Erkennen verneinen, um sich mit Herz und Gemüt, in glühender Inbrunst den jenseitigen Mächten zuzuwenden. Nur daß in diese Zuwendung ein Nietzsche ganz fremdes intellektuelles Moment, der „Glaube“ an eine äußere oder innere Offenbarung, stark hineinspielt, und die Objekte dieser Hingabe, der Gott und Himmel der Theologen, für den Verfasser des „Antichrist“ nicht existieren. Aber über der Mischung der Seelenkräfte könnten hier wie dort die tiefen Worte eines Nachlaßfragments als Motto stehen: Wo Skepsis und Sehnsucht sich begatten, entsteht die Mystik.⁹⁾

3. Für den Agnostizismus Nietzsches kommen als Quellen von den durch ihn selbst zum Druck bestimmten Werken eigentlich nur die Schriften der mittleren und letzten Periode in Betracht. Also die Aphorismussammlungen: Menschliches-Allzumenschliches (1879 bis 1880), Morgenröte (1881), Die fröhliche Wissenschaft (1882), sowie außer dem Zarathustra (1883—1885) die Abhandlungen Jenseits von Gut und Böse (1886), Zur Genealogie der Moral (1887), Götzendämmerung und Antichrist (1888). Obwohl die Zusammenstellung aller auf die Skepsis bezüglichen Stellen nicht einmal den Umfang eines dieser Bücher erreichen würde, müssen die Werke bei ihrer eigenartigen Natur doch nicht nur auf diese wenigen Stellen hin, sondern als Ganzes gelesen werden, wenn man die biologische Skepsis in ihnen wirklich begreifen will. Die ausdrücklichen Sentenzen und Ausführungen, welche dieser gelten, werden erst verständlich durch die Beleuchtung, die sie von den übrigen, auch den nicht erkenntnistheoretischen Partien erfahren. Denn da eine zusammenhängende und fortlaufende Entwicklung seiner Philosophie zu geben, Nietzsche versagt war, so kommt die zweifellos in ihr waltende Einheit dadurch zustande, daß alles auf alles hinweist. Deshalb ist auch die Kenntnis der ersten Schriftengruppe (die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik 1872 und die vier unzeitgemäßen Betrachtungen 1873—1876) für unsre Zwecke nicht zu entbehren, obwohl diese Gruppe eigentlich nur wenige Zeilen Material abwirft. Aber hält man sie mit den privaten Aufzeichnungen der gleichen Zeit zusammen, so füllen sich die Räume zwischen den Zeilen mit Be-

kenntnissen, die dem eigentlichen Inhalt der Abhandlungen das skeptische Gift unsichtbar unter die Oberfläche spritzen. Die Nachlaßbände sind daher, grade für die erkenntnistheoretischen Anschauungen Nietzsches, im weiten Umfange heranzuziehen. Durch die große Gesamtausgabe der Werke befindet sich die Forschung in der glücklichen Lage, sämtliche zur Sache gehörigen Aufzeichnungen benutzen zu können.

II. Die Lehre.

1. Wer sich an das verbreitete Bild hält, das von Nietzsche dem Denker und seiner Lehre im Umlauf ist, gewinnt leicht den Eindruck, als ob dieser Mann sich nur mit den ethisch-religiösen Problemen ernstlich beschäftigt habe: mit den Fragen nach dem Werte des Daseins, der einzelnen Kulturen, der Philosophie und Wissenschaft, meinetwegen auch der — Wahrheit; nach dem Wesen der Moral des Einzelnen und der Masse, nach dem Ersatz veralteter Ideale durch bessere. Eigentlich erkenntnistheoretische Untersuchungen aber hätten ihm fern gelegen, sein Skeptizismus beschränke sich auf gelegentliche Äußerungen, Einfälle des Augenblicks, und eben darum in übertrieben pointierte Formulierungen gegossen.

So durfte man vor dem Erscheinen des Nachlasses in der Tat zu urteilen versucht sein. Seitdem aber wissen wir, daß zwar die Wertfragen durchaus im Mittelpunkt des Nietzscheschen Denkens in allen Phasen seiner Entwicklung gestanden, daß aber daneben die beiden andern Grundprobleme, daß das Erkenntnisproblem und das Wirklichkeitsproblem ununterbrochen seine philosophische Arbeit begleitet haben.⁹⁾ Dabei verläuft die Entwicklung der erkenntnistheoretischen Anschauungen nicht anders als die philosophische Entwicklung des Mannes überhaupt. Wir haben längst verlernt, diese als eine zwischen unmotivierten Gegensätzen willkürlich hin und her taumelnde anzusehen; vielmehr ist es ein Grundgedanke, dessen geheime Bestandteile im ersten Stadium noch unentdeckt und friedlich unter der schützenden Hülle ihrer Vereinbarkeit nebeneinander schlummern; dann folgt ihre bewußte Auseinanderlegung, ihr Erwachen zur Selbständigkeit, und damit, in der zweiten Periode, die einseitige Fortbildung eines dieser Bestandteile, der deshalb im scharfen Gegensatz zu den übrigen empfunden wird. Erst die dritte Phase bringt die Vertiefung und dadurch die Versöhnung. Ein unbewußtes Sowohl-als-Auch

führt durch ein bewußtes Entweder-Oder zum bewußten Sowohl-als-Auch hinauf und zurück.

2. Nietzsches Skepsis ist daher genau so alt wie seine Philosophie. Sie tritt nicht in der einen Epoche auf, um in einer andern zu verschwinden; sondern sie ist da von Anfang an, bereichert nur ihre Gründe und wechselt ihre Beziehungen zu den andern Kräften der menschlichen Seele.

Noch ehe Nietzsche an die Abfassung seines philosophischen Erstlingswerks dachte, war sein erkenntnistheoretischer Standpunkt, wie ihn die erste Schriftengruppe vertritt, festgelegt. Er deckt sich im wesentlichen mit den Kantischen Anschauungen in der Form, die ihnen Albert Lange und dessen „Geschichte des Materialismus“ gegeben hat. Sie hatte sich der junge Nietzsche durch wiederholte und begeisterte Lektüre dieses Werkes zu eigen gemacht.⁴⁾ Metaphysik als Wissenschaft ist unmöglich, also beschränken wir alle „Wahrheit“ und alle „Erkenntnis“ auf die Erscheinungswelt; Metaphysik als Religion und Kunst ist möglich, also genießen wir ihren Trost und ihre Schönheit. So etwa lautet das Programm, das Lange im Anschluß an Kant aufstellte, und zu dem sich auch die Jugendphilosophie unsres Denkers bekennt. Ostern 1868 schreibt Nietzsche an seinen Freund Deußen: „Wer aber den Gang der einschlägigen Untersuchungen, vornehmlich der physiologischen seit Kant im Auge hat, der kann gar keinen Zweifel darüber haben, daß jene (Erkenntnis-) Grenzen so sicher und unfehlbar ermittelt sind, daß außer den Theologen, einigen Philosophieprofessoren und dem vulgus niemand sich hier mehr Einbildungen macht. Das Reich der Metaphysik, somit die Provinz der ‚absoluten‘ Wahrheit, ist unweigerlich in eine Reihe mit Poesie und Religion gerückt worden. Wer etwas wissen will, begnügt sich jetzt mit einer bewußten Relativität des Wissens — wie z. B. alle namhaften Naturforscher. Metaphysik gehört also bei einigen Menschen ins Gebiet der Gemütsbedürfnisse, ist wesentlich Erbauung; andererseits ist sie Kunst, nämlich die der Begriffsdichtung; festzuhalten aber ist, daß Metaphysik weder als Religion noch als Kunst etwas mit dem sogenannten „An sich Wahren oder Seienden“ zu tun hat.“⁵⁾

Der Gedanke liegt nahe, daß die jugendliche Kulturphilosophie, wie sie die Geburt der Tragödie und die Unzeitgemäßen Betrachtungen vertreten, daß ihr so laut verkündetes

Bekennnis zu Schopenhauers dogmatischem System und zu Richard Wagners skepsisfreiem Weltbilde, daß ihr eigener metaphysischer Überschwang in der Ausdeutung und Weiterbildung dieser Muster, die Projektion dionysischer und apollinischer Bedürfnisse in des Weltengrund, die Erzeugung des Genius in das Weltenziel — daß dies alles die Überwindung auch jedes partiellen, gegen die Möglichkeit transzendenter Spekulationen gerichteten Skeptizismus zur unerläßlichen Voraussetzung haben müsse. Aber die Nachlaßfragmente dieser Zeit *) und einige Bemerkungen in den Schriften selbst belehren uns eines bessern. Sie machen es glaubhaft, daß Nietzsche mit der Langeschen Vermittlung, Metaphysik in einer Beziehung zu verwerfen und in anderer Beziehung anzuerkennen, die Verehrung Schopenhauers und Wagners sowie die eigene Kulturmetaphysik dieser Periode vor sich selbst gerechtfertigt habe.

Bereits in dem „Fragment einer Kritik der Schopenhauerschen Philosophie“ †) wird der Nachweis versucht, daß dieser Philosoph das Ding an sich ebensowenig wie seine Vorgänger erkannt, daß auch er durch unerlaubte Übertragung menschlicher Vorstellungsformen (wie Existenz, Zeit, Wille usw.) auf die Transzendenz deren Beschaffenheit bestimmt habe; daß auch seinem System also nur der Wert einer „poetischen Intuition“ zukomme. Eine noch deutlichere Sprache reden die unbenutzten Stücke zur Geburt der Tragödie und der viel zu wenig gewürdigte Aufsatz „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“. Denn in diesen stillen Niederschriften wird mit aller Entschiedenheit — gegen Schopenhauer und Wagner — die Meinung vertreten: daß Kunst, Religion und Philosophie (= Metaphysik), auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft, nur Illusionen und Truggebilde zutage fördern. Der Begriff „Wahnvorstellungen“ ist hier gradezu der herrschende. Und so kommt es, daß sogar in der Schopenhauer gewidmeten dritten Unzeitgemäßen der Skeptiker Montaigne gepriesen und „noch ehrlicher als Schopenhauer“ genannt wird.‡) Aber — das ist die Kehrseite — es gibt schöne und häßliche, abstoßende und erbauende, es gibt vor allem, und darauf kommt es dem Kulturfanatiker jetzt an, kulturfördernde und -hemmende Illusionen. Und jene haben vor diesen den Vorzug nicht der Wahrheit, aber des Werts. Wo also Nietzsche in scheinbarem Gegensatz zu seinem metaphysischen Agnostizismus diesen vor jenen das Wort redet, da wird eine immanente Kritik ihm Absolution erteilen und von Wider-

sprüchen frei erklären müssen. Es ist kein Selbstwiderspruch, wenn er die metaphysische Bildung, die er verbreiten will, als „Wechsel von Wahnvorstellungen“, die metaphysische Erziehung, die er betreibt, als „Übertragung von Wahnvorstellungen“ bezeichnet.⁹⁾ Deutlich ist er sich wohl dieser rechtfertigenden Hintergedanken nicht immer bewußt geworden, sondern nur in den besonneneren Zeiten vor und nach der Produktion; sonst hätte er schwerlich mit so vollen Segeln den Ozean der Transzendenz befahren.

Aber — und das ist wesentlich — auch die biologische Sanktion für den Wert dieser Illusionen fehlt nicht in den frühesten Schriften. So werden in der, schon durch ihren Titel biologisch gefärbten, Abhandlung „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ Kunst und Religion „zum Leben notwendige Illusionen“ genannt,¹⁰⁾ damit der Antagonismus zwischen logischen und biologischen Werten betont, und, dem Wahlspruch der damaligen Zeit „pereat veritas, fiat vita“ treu, diesen vor jenen der Vorzug gegeben. Der „geheimnisvolle Dunstkreis“ und die „Wahnbilder“ sollen erhalten bleiben, sofern sie nur einem höheren Leben dienen. Und auch der Gedanke ist schon vorhanden, daß hinter diesen „Lügen“ der Wille als das Weltwesen steht, das solche „Wahnmechanismen“ zu seiner eigenen Erhaltung und zur Entfaltung seiner sublimeren Formen selber schafft.

So interessant die Einsicht auch ist, daß Nietzsche bereits von Anfang an die Grundzüge seines Skeptizismus im Geiste getragen, ja zu Papier gebracht hat, so dürfen wir doch nicht vergessen, daß es sich dabei nur um ein Schema, um ein Programm handelte, dessen Ausfüllung und Erfüllung erst späteren Jahren vorbehalten geblieben ist. Denn die Versuche, an denen es nicht fehlt,¹¹⁾ die Fragestellungen im e i n z e l n festzulegen, zeigen noch die Unreife des Jünglings, die erst in den Schriften der nächsten und übernächsten Gruppe zu weichen beginnt.

3. Hatte Nietzsche bisher seine hochfliegenden Gedanken über Wesen und Bedeutung der geistigen Welt in glühenden Farben vor das erstaunte Auge seiner Leser gezaubert und den erkenntnistheoretischen Vorbehalt, daß es sich dabei immer nur um das wünschenswerte, nicht um das wahre Weltbild handle, ja grundsätzlich nur handeln könne, in geheimen Aufzeichnungen eingestanden, so wird nunmehr, nachdem auch die „Wünschbarkeit“ eben dieses

Weltbildes für ihn verfliegen war, das skeptische Bekenntnis stärker betont und aller Metaphysik öffentlich Valet gesagt.

Bald mit derben Keulenschlägen, bald mit feinen, ins Herz dringenden Nadelstichen wird jeder Anspruch auf ein Wissen um die übersinnliche Welt langsam zu Tode gequält. Metaphysik ist jetzt die Wissenschaft, „welche von den Grundirrtümern der Menschheit handelt, doch so, als wären es Grundwahrheiten“,²⁵⁾ an deren Zustandekommen „die allerschlechtesten Methoden der Erkenntnis, nicht die allerbesten“, gearbeitet haben.²⁶⁾ Auch wenn die auf das unerfahrbare Wesen der Dinge gerichteten Einsichten mit dem Mantel der religiösen Symbolik oder der künstlerischen Verdärung sich drapieren, so werden sie doch dadurch nicht um ein Bruchteil richtiger. „Noch nie hat eine Religion, weder mittelbar noch unmittelbar, weder als Dogma noch als Gleichnis eine Wahrheit enthalten. Denn aus der Angst und dem Bedürfnis ist eine jede geboren, auf Irrgängen der Vernunft hat sie sich ins Dasein geschlichen.“²⁴⁾ Die Künstler aller Zeiten sind „die Verherrlicher der religiös-philosophischen Irrtümer der Menschheit, und sie hätten dies nicht sein können ohne den Glauben an die absolute Wahrheit derselben. Nimmt nun der Glaube an eine solche Wahrheit überhaupt ab, verblassen die Regenbogenfarben um die äußersten Enden des menschlichen Erkennens und Wähnens: so kann jene Gattung von Kunst nie wieder aufblühen.“²⁵⁾

So wird im Geiste des echten Positivismus das Lob der reinen, auf Erfahrung beschränkten Wissenschaft in allen Tönen gesungen; nicht der Künstler, der Philosoph, der Heilige, sondern der „freie Geist“ wird die ideale Persönlichkeit, in der diese Überzeugungen sich zu lebendiger Wirklichkeit verdichten, der „Wanderer“, der mit maßvoller Bescheidenheit die helle und klare „Philosophie des Vormittags“ zu bringen berufen ist.

Wichtiger ist die Art, in der Nietzsche nicht nur den Gegenstand, sondern den Wert, vor allem den biologischen Wert der so eingeschränkten Erkenntnis zu bestimmen sucht. Dies geschieht zwar noch schwankend und schwebend (wie hat er an dieser Frage persönlich gelitten!), aber doch in deutlichem Gegensatz zu den Baseler Schriften.

Es erhebt sich nämlich die abgründige Frage: gesetzt, daß der Baum der Erkenntnis nicht der Baum des Lebens ist — wie es schon in der ersten Phase hindurchklang und jetzt ausdrücklich

bestätigt wird ¹⁶⁾ —, ist es dann für den, der dies eingesehen, überhaupt noch möglich, es im Leben auszuhalten? Bleiben die biologisch nötigen Illusionen für ihn überhaupt noch Illusionen, d. h. Vorstellungen, an die er notwendig glauben muß? (etwa nach Art des „dialektischen Scheins“ in Kants Antinomien?) Kann der Mensch aus vitalen Interessen in der aufgedeckten Täuschung verharren? Und wenn er es kann, wird er es wollen dürfen? Bekämpft vielleicht der moralische Wert der Wahrheit den biologischen Wert der Unwahrheit? (Der Glücks-, Lust- und Utilitätswert der Wahrheit, über den sich Nietzsche ausläßt, wird bald dem ethischen, bald dem biologischen Wert von ihm untergeordnet und wir berücksichtigen ihn hier deshalb nicht.) Oder, wenn wir Nietzsche einmal an Schiller orientieren (mit dem er viel mehr gemein hat als er Wort haben wollte) — der Ausspruch „nur der Irrtum ist das Leben und die Wahrheit ist der Tod“ träfe jetzt zwar für alle Lebewesen zu, die sich dieser Einsicht noch nicht bewußt geworden sind; aber für jene anderen, hellsichtigeren, müßten da nicht Irrtum wie Wahrheit den Tod bedeuten? „Eine Frage scheint uns die Zunge zu beschweren und doch nicht laut werden zu wollen: ob man bewußt in der Unwahrheit bleiben könne? Oder, falls man dies müsse, ob da nicht der Tod vorzuziehen sei?“ ¹⁷⁾ So sind wir „von vornherein unlogische und daher ungerechte Wesen und können dies erkennen: dies ist eine der größten und unauflösbarsten Disharmonien des Daseins.“ ¹⁸⁾ Das „intellektuelle Gewissen“ sträubt sich dagegen, als Wahnbilder entschleierte Glaubenssätzen anzuhängen. ¹⁹⁾ Wer anders empfindet, leidet an „Lasterhaftigkeit des Intellekts“.

Ist so der Gegensatz zwischen logischen und biologischen Werten auf die äußerste Spitze getrieben, so bringen die ethischen Werte, indem sie sich auf die Seite der Erkenntnis gegen das Leben stellen, den tödlichen Kampf zu einer vorläufigen Entscheidung. Wir stehen vor der unentrinnbaren Frage: ist die Erkenntnis ein Mittel des Lebens oder ist das Leben ein Mittel der Erkenntnis? wer stellt den höheren Zweck dar, und wer muß, da beide unverträglich scheinen, geopfert werden? Die Antwort fällt zaghaft, aber im entgegengesetzten Sinne aus wie in der vergangenen Periode: das Leben wird zum Mittel der Erkenntnis! ²⁰⁾ *Pereat vita, fiat veritas.* „Wir wollen lieber den Untergang der Menschheit als den Rückgang der Erkenntnis.“ ²¹⁾ Aber — ist es nicht doch möglich,

mit der Wahrheit zu leben? Handelt es sich vielleicht doch um auflösbare Mißklänge, um überwindliche Gegensätze? Gibt es hier am Ende d o c h noch eine neue „Morgenröte“, und bringt sie uns nicht d o c h noch eine „fröhliche Wissenschaft“?

Wahrlich, tief sinnige Probleme, in denen Biologie, Ethik und Kritik der Erkenntnis hart aufeinander prallen. Probleme, von Nietzsche vorläufig nur mit seltener Eindringlichkeit gestellt, aber noch nicht in die letzten Tiefen verfolgt, das Knäuel ihrer Fäden noch unentwirrt und darum weiterer Bearbeitung bedürftig!

4. Eine solche ist ihnen denn auch in der letzten und reifsten Epoche unsres Denkers zuteil geworden. Unausgesetzt beschäftigen sich die Werke von der „fröhlichen Wissenschaft“ an mit diesen Fragen; freilich übertönt vom Pathos der ethischen Untersuchungen, in denen wir das eigentliche Herz schlagen hören, aber doch in gründlicherer Weise und in größerem Umfange, als es un-gelehrte und gelehrte Oberflächlichkeit gern Wort haben möchte. Gewiß konnte Nietzsche wegen seiner, durch welche Umstände auch immer bedingten, essaiistischen, aphoristischen und apostolischen Art zu philosophieren, und wegen des geistigen Zusammenbruchs vor Vollendung des Lebenswerks, nicht über Richtlinien, Ansätze und Samenkörner hinausgelangen, und ein „System“ skeptischer Argumentationen, etwa nach dem Vorbild des Sextus Empiricus, hat er uns nicht hinterlassen. Aber mit einigem guten Willen (den man Männern von seiner Bedeutung wohl schuldig ist) läßt sich ein leidlich geschlossener Grundriß, und keineswegs bloß ein Trümmerhaufen unzusammenhängender Materialien aus den mehr äußerlich als innerlich zerstreuten Ausführungen gewinnen.

Erkenntniskritisch bedeutsam wird die biologische Beleuchtung von Wissen, Glauben, Vermuten erst von dem Augenblicke an, wo Begriff, Grad und Gegenstand unsrer Überzeugungen durch sie erhellt, ja erst bestimmt werden sollen. So lange die Kennzeichen, der Objektkreis, die Grenzen der Erkenntnis selbständig bleiben, und nur gefragt wird: welche Rolle spielen Wahrheit und Wissen, die im übrigen ihren eigenen Gesetzen folgen, auf der Bühne des Lebens? wann und wo treten sie hier auf? welchen Wert haben sie für dieses Theater? — solange treibt man Erkenntnisbiologie (je nach dem Begriff, den man sich dabei vom „Leben“ macht, empirische oder metempirische), aber nimmermehr Erkenntnistheorie; wenigstens nicht in der strengen Anwendung, die wir

im vorigen Abschnitt diesem Worte gegeben haben. Da nun der philosophische Skeptizismus ganz und gar ein Bekenntnis über die Gültigkeit des Erkennens, also eine eminent erkenntnistheoretische Position bedeutet, so kann auch vom biologischen Skeptizismus erst dort die Rede sein, wo diese quaestiones juris und nicht bloß die quaestiones facti durch biologische Merkmale entschieden werden. Bisher war Nietzsche Skeptiker und Biologe der Erkenntnis, aber noch nicht biologischer Skeptiker gewesen. Er hatte die Ungültigkeit der Erkenntnis nicht biologisch begründet, sondern diese Ungültigkeit und ihren Lebenswert als getrennte Fragen behandelt. Nunmehr verwachsen beide zu einer untrennbaren Größe. Und zugleich dehnen sie sich auf weitere Gebiete aus, fressen auch das empirische Wissen an, und steigern den partiellen zum totalen Skeptizismus.²³⁾

Noch in der „fröhlichen Wissenschaft“ werden Wahrheit und Falschheit an unsern Urteilen neben deren biologischen Eigenschaften als eigenartige Merkmale aufgestellt. Es wird zwischen der Kraft und der Wahrheit einer Überzeugung scharf geschieden. Beide können z. B. in Gegensatz zueinander treten, was ohnedem nicht möglich wäre. Ursprünglich war die Wahrheit (deren sich nach Nietzsche hier der Glaube an die chaotische Ungesetzlichkeit der Natur, an das Fehlen von Substanzen und Zwecken, an die ewige Wiederkehr aller Dinge usw. erfreut) ein ungeeignetes Lebensinstrument;²³⁾ jetzt allmählich beginnt auch er sich im Leben zu bewähren. „Sehr spät erst trat die Wahrheit auf, als die unkräftigste Form der Erkenntnis . . . Also die Kraft der Erkenntnisse liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung.“ Und erst, nachdem sich auch der Trieb nach Wahrheit biologisch als nützlich entpuppt hatte, stießen endlich diese wahren Erkenntnisse und jene uralten Grundirrtümer aufeinander: „beide als Leben, beide als Macht, beide in demselben Menschen. Der Denker: das ist jetzt das Wesen, in dem der Trieb zur Wahrheit und jene lebenerhaltenden Irrtümer ihren ersten Kampf kämpfen, nachdem auch der Trieb zur Wahrheit sich als eine lebenerhaltende Macht bewiesen hat.“²⁴⁾ Aber der Schluß des Aphorismus, der Zweifel, inwieweit die Wahrheit auch wirklich die „Einverleibung“ verträgt, und die Verdächtigung der Logik (von deren Fesseln sich doch kein Mensch befreien kann) in bezug auf ihren Wahrheits-

gehalt, zeigen, wie die biologische Skepsis immer mehr das theoretische Kriterium der Wahrheit, nicht nur deren praktischen Lebenswert anzufressen droht. Dabei handelt es sich nicht etwa um die Einführung des biologischen Kriteriums *n e b e n* dem logischen, so daß, wo dieses vorhanden ist, auch jenes sich finden müsse; sondern gradezu um die Entthronung der logischen Wahrheit durch den biologischen Nutzen eines Urteils.

Allerdings verschwindet das logische Kriterium, durch das sich die Richtigkeit (Irrtümlichkeit) einer Aussage unabhängig von deren Lebenswert oder -Unwert angeben läßt, nicht ganz aus den Schriften dieser Zeit; aber es wird nur als wesenloses Gebilde, als unerfüllbares Ideal mitgeschleppt, oder, wo es in Gebrauch tritt, im Widerspruch zu dem jetzt errungenen Standpunkte beibehalten. Leider hat Nietzsche den Begriff der Wahrheit im logischen Sinne niemals eingehender untersucht. Als dessen allgemeinstes Merkmal aber schwebte ihm vor: die Übereinstimmung einer Vorstellung, eines Gedankens mit dem, was dieser Gedanke meint oder ausdrücken will, also in den meisten Fällen die Übereinstimmung mit einer gemeinten „Wirklichkeit“.

In einem Fragment aus dem Anfang der achtziger Jahre haben wir bereits die endgültige Form dieser biologischen Skepsis in nuce vor uns: „Wahr heißt: für die Existenz des Menschen zweckmäßig. Da wir aber die Existenzbedingungen des Menschen sehr ungenau kennen, so ist, streng genommen, auch die Entscheidung über wahr und unwahr nur auf den Erfolg zu gründen. Woran ich zugrunde gehe, das ist für mich nicht wahr — das heißt, es ist eine falsche Relation meines Wesens zu anderen Dingen. Denn es gibt nur individuelle Wahrheiten, — eine absolute Relation ist Unsinn.“²⁸⁾ Das Nest skeptischer Behauptungen, auf dessen Vorhandensein solche Aussprüche hindeuten, gilt es nun im einzelnen auszuheben.

5. Dazu erscheint es rätlich, hier verschiedene Stufen der Skepsis zu unterscheiden, die zwar sämtlich von unserm Philosophen gelegentlich erstiegen werden, die aber weder notwendig einander bedingen, noch gleich wesentliche Bestandteile in seiner Lehre ausmachen. Das alles ist für die Beurteilung und Kritik solcher Gedankengänge von großer Wichtigkeit. Diese wird nur so befähigt, den einen oder den andern Schritt gutzu-

heißen, ohne darum die übrigen mitzumachen. Allerdings sind die meisten Aussprüche Nietzsches unendlich vieldeutig, und erleichtern dem Darsteller und Kritiker nicht grade die Ausübung dieser Rück-sichten. In den meisten Fällen, wo Nietzsche seine Zweifel gegen die Leistungsfähigkeit der Sinne und der Vernunft richtet, läßt sich nicht ohne weiteres entnehmen, ob die empirische oder die metempirische, ob nur die objektive oder gar auch die subjektive Tragweite dieser Organe damit getroffen werden soll. Aber bei der leidenschaftlichen Vortragsweise des Mannes, in der sich die einzelnen Schritte überstürzen, wird (oder sollte) sich heute kein Einsichtiger dies Tempo und Durcheinander zunutze machen, um in bequemer Vereinfachung hier *en bloc* gutzuheißen oder zu verwerfen.

Die mildeste Art, der niederste Grad und die unterste Stufe des Zweifels betrifft die tatsächlich bisher aufgetretenen Meinungen des Alltags, der Wissenschaft und der Philosophie. Mit unermüdlichem Eifer sucht Nietzsche nachzuweisen, wie diese insgesamt nicht logischen Erwägungen, besonnen gedeuteten Erfahrungen entsprungen sind, vielmehr den Willen zur Macht, das metaphysische Grund- und Urprinzip alles Lebendigen, ja alles Seienden, zu ihrem Erzeuger haben. Dieser erstrebt mit dem üblichen Glauben an Gott und Jenseits, Willensfreiheit und Unsterblichkeit nur seine eigene Befriedigung, und macht also von einem andern als dem biologischen Kriterium zur Gewinnung dieser Überzeugungen keinen Gebrauch. Wo er es anscheinend doch tut, wie in den Beweisen und Begründungen, da ist es nur ein Oberflächenspiel, das mit den eigentlichen Motiven bei der Gewinnung von Anschauungen nichts gemein hat. Zwar ist es nicht grade ein starker Macht- und ein kräftiger Lebenswille, der die üblichen Glaubensartikel der Laien, Gelehrten und Philosophen hervorgetrieben hat — denn man will sich durch sie vom Dasein und Kampf „erlösen“ —; aber auch ein schwacher und kränklicher Machtwille sucht eben Macht und nicht Erkenntnis (= Wahrheit im logischen Sinne).

6. Diese relativ harmlose These, welche die psychologische, biologische und metaphysische Sanktion tatsächlich gehegter, zwar geltender, aber darum nicht gültiger Ansichten aufdeckt, steigert sich zu einer weit kühneren Behauptung, wenn wir in Nietzsches Sinne die Frage aufwerfen: ob denn nur die (realiter) bisher auf-

getretenen angeblichen Erkenntnisse oder ob auch unsre, im Zustand höchster Besinnung (idealiter) notwendig zu fallenden Urteile lediglich als Ausflüsse des Willens zur Macht zu gelten hätten und als nichts außerdem?

Hier aber — auf dem Felde des eigentlichen Erkennens, Wissens, Vermutens (im normativen, nicht im faktischen Sinne, wie die Schulsprache mißverständlich sagen würde) — könnte sich die Skepsis wiederum in milderer und in strengerer Formen zeigen: sie könnte der Ausdehnung nach totalen oder partiellen Skeptizismus bedeuten, d. h. nur die unerfahrbare oder auch überdies die erfahrbare Wirklichkeit dem Erkennen (im logischen Sinne) entziehen; sie könnte ferner dem Grade nach radikal oder gemäßigt auftreten, d. h. unsre Urteile als völlig wahrheitsleer, oder (alle, einige) als nur wahrscheinlich (im logischen Sinne) erklären und erweisen.

Sind es etwa bloß die metaphysischen Überzeugungen (die wir uns aber jetzt bei Erfüllung aller zum echten Erkennen notwendigen, von uns hinlänglich entwickelten Bedingungen gewonnen denken müssen), sind es nur die Urteile über die empirische Objektivität, welche, einzig vom Machtwillen diktiert, gar keinen Anspruch auf Wahrheit in irgendeinem andern Sinne als in dem des Lebensnutzens beanspruchen dürfen? Sicherlich hat Nietzsche mit seiner biologischen Skepsis diesen Kreis von Urteilen in ganz besonderem Maße treffen wollen, und immer wieder betont er, daß in ihnen gar nichts vom Wesen der „Dinge an sich“, vielmehr nur eine Meinung über dieses Wesen erfaßt werde. „Ich sehe mit Erstaunen, daß die Wissenschaft sich heute resigniert, auf die scheinbare Welt angewiesen zu sein: eine wahre Welt — sie mag sein wie sie will —, gewiß haben wir kein Organ der Erkenntnis für sie.“²⁰⁾

Nicht immer lauten die Aussprüche so eindeutig. Wir müssen aber auch dort, wo die Anwendbarkeit der Logik, der Mathematik, der Kategorien ganz allgemein angegriffen wird, im stillen stets in erster Linie an ihre Anwendbarkeit auf die metaphysische Wirklichkeit denken.

7. In erster Linie, aber nicht in einziger. Denn oft sind Nietzsches Äußerungen beim besten Willen nicht anders zu deuten, als daß sie auch das angebliche Wissen um die empirische Wirklichkeit, um die Welt unsrer Erfahrungen, der Erscheinungen und

des Bewußtseins nur als Funktion des Lebens fassen, durch die uns über die Beschaffenheit auch dieser Phänomene keine Auskunft wird. Ob es sich dabei um die elementaren Urteile, um Aussagen über die einfachsten Verhältnisse handelt, oder um die verwickeltesten Behauptungen, etwa der höheren Physik, ist gleichgültig. So läßt z. B. Nietzsches Stellung zu Kants synthetischen Urteilen a priori, die doch vollkommen auf die Erscheinungswelt, nach dem Wunsch ihres Entdeckers, beschränkt bleiben sollen, nur die Erklärung zu: er habe in ihr seinem Zweifel über das gesamte Dasein, auch über die Objekte der Erfahrung Ausdruck geben wollen. „Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil; darin klingt unsere neue Sprache vielleicht am fremdesten. Die Frage ist, wie weit es lebensfördernd, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist; und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, daß die falschesten Urteile (zu denen die synthetischen Urteile a priori gehören) uns die unentbehrlichsten sind, daß ohne ein Geltenlassen der logischen Fiktionen, ohne ein Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Unbedingten, Sich-selbst-Gleichen, ohne eine beständige Fälschung der Welt durch die Zahl der Mensch nicht leben könnte, — daß Verzichtleisten auf falsche Urteile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre.“ Und noch deutlicher: „es ist endlich an der Zeit, die Kantische Frage ‚wie sind synthetische Urteile a priori möglich?‘ durch eine andre Frage zu ersetzen ‚warum ist der Glaube an solche Urteile nötig?‘ — nämlich zu begreifen, daß zum Zweck der Erhaltung von Wesen unsrer Art solche Urteile als wahr geglaubt werden müssen; weshalb sie natürlich noch falsche Urteile sein könnten! Oder deutlicher geredet und grob und gründlich: synthetische Urteile a priori sollten gar nicht ‚möglich sein‘: wir haben kein Recht auf sie, in unserm Munde sind es lauter falsche Urteile. Nur ist allerdings der Glaube an ihre Wahrheit nötig, als ein Vordergrunds-Glaube und Augenschein, der in die Perspektiven-Optik des Lebens gehört.“ ²⁷⁾

Hier wird augenscheinlich der Erkenntniswert der Logik, der Mathematik, des Kausalsatzes usw. für das, was Kant die empirische Realität genannt hat, in Abrede gestellt, und nur der Glaube an diesen Wert als berechtigt stehen gelassen. Denn es ist doch ganz ausgeschlossen, daß Nietzsche der Ansicht war, Kant

habe diese Urteile sich auf die absolute Realität, die Welt der Dinge an sich und der Transzendenz beziehen lassen! Kant erklärt ja ihre „Möglichkeit“ grade mit ihrer phänomenal beschränkten Gültigkeit.

8. Völlig ausgenommen von seiner Skepsis hat Nietzsche nur die Urteile über die rein subjektiven, willkürlichen Gedankengebilde (nicht mit den objektiven Phänomenen zu verwechseln), d. h. die reine Logik und Mathematik. „Tatsächlich gilt die Logik (wie die Geometrie und Arithmetik) nur von fingierten Wesenheiten, die wir geschaffen haben.“²⁰⁸)

Die angewandte Mathematik und Logik dagegen darf weder für empirische noch metempirische Gegenstände den Anspruch auf Wahrheit erheben. In diesem Sinne wird auch die Eigenschaft des „Satzes vom Widerspruch“ und des „euklidischen Raums“, objektive Verhältnisse, von welcher Art auch immer, wiederzugeben, ausdrücklich bestritten.²⁰⁹)

9. Aber der Agnostizismus, der schon mit der Anzweiflung dieser auf die Erscheinungen gerichteten Urteile die Pyrrhonischen Paradoxien überflügelt hatte, erreicht seinen Höhepunkt erst mit der Protagoreischen Wendung, daß der individuelle Mensch der Maßstab aller erreichbaren Wahrheit sei. Entspricht dem Inhalt unsrer, noch so besonnen gefällten, Urteile niemals die Wirklichkeit, sondern bleiben sie mit ihrem Glauben an diese Korrespondenz stets biologisch bedingte Illusionen, so könnte wenigstens die Art dieser Illusionen für alle Subjekte die gleiche sein. Eine solche subjektive Allgemeingültigkeit von Illusionen hatte z. B. Kant unter dem Namen des „dialektischen Scheins“ gelehrt. An ihre Stelle tritt bei Nietzsche in den extremsten Partien seiner Aufzeichnungen die individuelle Variabilität. Ein schwacher Wille wird zu diesen, ein starker zu jenen Überzeugungen gelangen. Ob unser Denker aber, wie wahrscheinlich, die subjektive Allgemeingültigkeit der Überzeugungen nur für metaphysische, oder, was kaum anzunehmen, auch für empirische Behauptungen kassieren wollte, vermag ich bei der mangelnden Abgrenzung dieser Probleme durch den Autor dokumentarisch nicht zu entscheiden.

Es ist jedoch bemerkenswert, daß in einigen der Nachlaßfragmente (die ja leider unsre Hauptquelle für die Einzelheiten in Nietzsches Erkenntnistheorie bilden müssen) der Versuch gemacht wird, grundsätzlich allgemeingültige von grundsätzlich indivi-

dual gültigen Überzeugungen zu scheiden, und im Laufe der biologischen Entwicklung jene aus diesen sich bilden zu lassen.²⁰⁾

10. Wie über die Gegenstände und das Subjekt des Erkennens, so hat sich Nietzsche auch über die Grade des Wissens bald mehr, bald weniger skeptisch geäußert. Und zwar handelt es sich dabei nicht um die Grade der subjektiven Evidenz, mit der sich uns Überzeugungen aufzwingen (die hat er nicht näher untersucht), sondern um den Grad, in dem der Inhalt unsrer Überzeugung sich von der in ihr gemeinten Wirklichkeit objektiv entfernt. In milderer Stunden hat Nietzsche zugestanden, daß auch an dem logischen Kriterium der Wahrheit gemessen — also an der Übereinstimmung eines Urteils mit der Wirklichkeit, die es wiederzugeben beabsichtigt — gewisse Aussagen vor andern einen relativen Vorzug verdienen, und dies selbst auf metaphysischem Gebiete. Dann spricht er (zwar nicht von Graden der Wahrheit, aber doch) von „Graden der Falschheit“ gewisser Anschauungen, von Wahrscheinlichkeiten, die hier gewonnen werden können. Und wenn wir bedenken, daß zu diesen logisch bevorzugten Hypothesen Sätze wie die von der ewigen Wiederkehr gerechnet werden, so scheint doch dem logischen Kriterium noch in recht hohen Regionen wenigstens eine relative Daseinsberechtigung zuzukommen.²¹⁾ Diese Grade der objektiven Wahrheit gehen direkt parallel den Graden der Willensstärke, aus denen die betreffenden Überzeugungen geboren werden. Vom höchsten Standpunkt gesehen, deckt sich der kräftigste biologische Wert einer Meinung mit dem überhaupt erreichbaren objektiven Wahrheitsgehalt.

11. Aber selbst wenn wir die skeptischen Anschauungen in ihrer extremsten Form in Betracht ziehen — als totalen Skeptizismus der Ausdehnung, als radikalen dem Grade nach, beides verschärft durch die individuelle Variabilität im Inhalt aller unsrer Urteile — so sollen nicht etwa die *ἐπιτομή* und *ἀπασία*, die Enthaltung jeglicher Überzeugung und Aussage daraus gefolgert werden. „Frei geworden von der Tyrannei der ‚ewigen‘ Begriffe bin ich andererseits fern davon, mich deshalb in den Abgrund einer skeptischen Beliebigkeit zu stürzen.“²²⁾ Denn logisch gleichwertige Urteile (oder besser gleich wertlose) sind biologisch verschiedenwertig. Und da das Leben für Nietzsche jetzt den höchsten Wert besitzt, so haben wir uns — nicht aus theoretischen, sondern aus praktischen, nicht aus intellektuellen, sondern aus ethischen Motiven — Urteile

zu bilden, wenn das Leben solche Illusionen nun einmal nötig hat. Weil es aber auch höherer Ansichten, Bilder vom „Wesen“ der Welt und des Daseins zu seinem Gedeihen bedarf, so sind auch metaphysische Glaubensartikel nicht abzuweisen, mag ihnen die Wahrheit im alten Sinne des Wortes noch so sehr abgehen.

So wird bei dem jüngsten Skeptiker wie bei seinem ältesten Urahn der Zweifel in Beziehung zum höchsten Gute gesetzt. Aber die Art, in der dies geschieht, ist eine geradezu entgegengesetzte. Pyrrho sah den Zweifel als ein willkommenes Mittel an, dem Leben in seinen höheren, so mühsamen Gestaltungen zu entfliehen. Er war froh, daß ihm die Beschaffenheit der Erkenntnisprinzipien, wie er sie erblickte, den Schluß erlaubte: der Mensch kann nichts erkennen, also soll er auch nicht meinen; dann braucht er auch nicht zielbewußt zu handeln. Für Nietzsche ist der Zweifel zunächst ein unwillkommenes Hindernis, die höheren Lebensformen zu größtmöglicher Steigerung zu bringen. Und so ringt er sich mühsam den Schluß ab, den ihm die Beschaffenheit der Erkenntnisprinzipien, die er in ähnlichem Licht wie Pyrrho erblickte, kaum erlaubte: der Mensch muß wollen und handeln; darum soll er auch dort meinen, wo er nicht erkennen kann.

Mit solchen Gedanken muß man Nietzsches Polemik gegen alle „ängstliche oder müde Skepsis“, gegen den „sanften, holden, einullenden Mohn Skepsis“ lesen, deren Erkenntnistheorie der Ergebung er so wundervoll beschrieben hat. Sie ist ihm „der geistigste Ausdruck einer gewissen vielfachen physiologischen Beschaffenheit, welche man in gemeiner Sprache Nervenschwäche und Kränklichkeit nennt; sie entsteht jedesmal, wenn sich in entscheidender und plötzlicher Weise lang voneinander abgetrennte Rassen oder Stände kreuzen . . . Unser Europa von heute, der Schauplatz eines unsinnig plötzlichen Versuchs von radikaler Stände- und folglich Rassenmischung, ist deshalb skeptisch in allen Höhen und Tiefen, bald mit jener beweglichen Skepsis, welche ungeduldig und lüstern von einem Ast zum andern springt, bald trübe wie eine mit Fragezeichen überladne Wolke, — und seines Willens oft bis zum Sterben satt.“²⁹⁾ Dieser „großen Blutsaugerin, der Spinne Skepsis“, die wesentlich in den romanischen Ländern des modernen Europa zu Hause ist, stellt Nietzsche dann „die deutsche Form der Skepsis“ gegenüber, welche er als die Anschauung Friedrichs des Großen preist, die aber im Grunde ge-

nommen seine eigene ist. Es ist „die Skepsis der verwegenen Männlichkeit, welche dem Genie zum Kriege und zur Eroberung nächst verwandt ist und in der Gestalt des großen Friedrich ihren ersten Einzug in Deutschland hielt. Diese Skepsis verachtet und reißt trotzdem an sich; sie untergräbt und nimmt in Besitz; sie glaubt nicht, aber sie verliert sich nicht dabei; sie gibt dem Geiste gefährliche Freiheit, aber sie hält das Herz streng; es ist die deutsche Form der Skepsis, welche, als ein fortgesetzter und ins Geistigste gesteigerter Fridericianismus, Europa eine gute Zeit unter die Botmäßigkeit des deutschen Geistes und seines kritischen und historischen Mißtrauens gebracht hat.“⁸⁴⁾

Wir verstehen jetzt die geistreiche Pointierung, die ein moderner Franzose für den biologischen Skeptizismus Nietzsches einmal gefunden hat: *son scepticisme d'esprit est dogmatisme de volonté.*⁸⁵⁾

12. Die Beweise für diese Entkräftung aller Erkenntnis, sofern sie Wiedergabe gemeinter Wirklichkeiten zu sein beansprucht, spielen bei dem Stil Nietzsches, der ein Stil der Behauptungen und nicht der Begründungen ist, naturgemäß keine große Rolle. Sie laufen alle darauf hinaus, daß es sich bei dem unabweisbaren Glauben an die „Wahrheit“ unsrer Urteile, mögen diese nun bloß die gewöhnlichsten logischen Axiome anwenden, oder sich in den kühnsten Spekulationen über die Dinge an sich ergehen, um den Glauben an eine festere, dauerndere und einfachere⁸⁶⁾ Beschaffenheit des Daseins handelt, als sie der ewig fluktuierenden, wechselnden, veränderlichen und gesetzlosen Wirklichkeit zu eigen sein kann. Das Postulat, die Wirklichkeit anders zu denken, als sie ist, sie „zurechtzumachen“, „anzumenschlichen“, zu „vereinfachen“, sie durch diese „Perspektivenoptik“ und „Interpretationskunst“ zu fälschen und an die Richtigkeit der Fälschung zu glauben, stellt das Leben, das ohnedem notwendig zugrunde ginge. Und deshalb bleibt uns der Interpretationsmechanismus und das Gesetz dieser Optik, solange wir leben, auch ewig unbekannt. Wir können also nicht durch besonnene Abstriche etwa an unsern Sinneswahrnehmungen, Gefühlen und Willensregungen an die physische oder psychische Wirklichkeit heran gelangen; wir müssen vielmehr glauben, daß diese so ist, wie sie — nicht ist; können uns auch nicht bei den einzelnen Erkenntnisakten bewußt werden, daß wir — vielleicht aus methodischen Gründen — die Ver-

einfachung zum Behuf der Ordnung und Übersicht willkürlich vornehmen, wie der Mineraloge seine Gesteine klassifiziert, ohne jemals an eine objektive Existenz seiner Rubriken zu glauben. Wir müssen — und das ist wesentlich —, durch geheime biologische Motive gezwungen, glauben, daß, was in Wahrheit gesetzlos, gesetzlich, was in Wahrheit veränderlich, unveränderlich ist usw. Der alte Gedanke aus der ersten Periode, daß sich der Intellekt, als eine Kreatur des Willens, niemals gegen dessen Absichten kehren könne, tritt hier wieder auf.

Da nun die Verdichtung des Wirklichen zu Substanzen, Atomen, Monaden, d. h. zu Beharrlichem, die Auflösung aller Geschehnisse und Begebenheiten in kausale Gesetzlichkeit letzten Endes eine Vereinfachung bedeuten, so sehen wir, daß die oberste, wirklichkeitsfälschende Kategorie, ganz wie bei Mach, Avenarius u. a., im Prinzip der Ökonomie zu suchen ist. Und da die Wissenschaft, welche den methodischen Betrieb dieser Vereinfachung darstellt, ewig der Wirklichkeit fern bleibt, so gibt sie keine „Erklärung“, sondern nur einfachste „Beschreibung“, liefert nur eine „Zeichensprache“ oder „Semiotik“ zur „Berechenbarkeit und Beherrschbarkeit der Natur“.⁸⁷⁾

13. Ganz originell und eigenartig aber ist die Wendung: daß die Grade dieser künstlichen Vereinfachung ab- und zunehmen mit der Stärke und Schwäche unsres Macht- und Lebenswillens. Starke Naturen können den Glauben an eine Welt des ewigen Flusses und Werdens, an eine Welt ohne Ursachen und Wirkungen, ohne Ziele und Mittel vertragen; schwächere Naturen sind auf den Glauben an feste Dinge und Körper, an beharrliche Elemente und gesetzlich ablaufende Vorgänge angewiesen. Starke Naturen glauben an keine „Hinterwelten“, sondern an das Diesseits als die alleinige Wirklichkeit. Schwache Wesen haften die Welt, in der sie leben, noch an ein Jenseits, das selbst wieder in der Ursubstanz, in Gott verfestigt ist. Da Nietzsche dem starken Willen überall das Wort redet, ja ihn auch zu besitzen wähnt, so nimmt es nicht Wunder, daß er sich selbst zum Glauben dieses Willens, zum Heraklitischen Weltbild des πάντα ῥεῖ und zur ewigen Wiederholung dieses ewigen Flusses bekennt, auf das heftigste alle Jenseitslehren verspottet und die „Erde“ als die alleinige Wirklichkeit verkürt.

Hier liegt auch der Punkt, an dem Nietzsches mildere Auffassung von den verschiedenen Graden der Wahrheit (im logischen

Sinne) ihre Begründung findet. Das Weltbild, zu dem er steht, hält er nicht nur für das biologisch, sondern auch für das logisch wertvollere. Denn es kommt der Realität des „absoluten Werdens“ am nächsten. Freilich, da der Irrtum zum Wesen des Lebens gehört, und es unter den Erkenntnissen lebendiger Wesen niemals „wahrere“, sondern nur „weniger falsche“ gibt, so ist auch dieses Weltbild noch reich an Unvollkommenheiten, und zwar aus grundsätzlichen und unüberwindlichen Gründen. Denn die Wahrheit kann immer nur als ein Teil im Ganzen des Irrtums enthalten sein. „Wenn wir allmählich die Gegensätze zu allen unsern Fundamentalmeinungen formulieren, nähern wir uns der Wahrheit. Es ist zunächst eine kalte, tote Begriffswelt; wir verquicken sie mit unseren anderen Irrtümern und Trieben, und ziehen so ein Stück nach dem anderen in das Leben hinein. In der Anpassung an den lebenden Irrtum kann allein die zunächst immer tote Wahrheit zum Leben gebracht werden.“³⁸⁾ Ist also die ganze Wahrheit (auch nur eines einzigen Satzes) immer etwas Totes und daher nie Existierendes, so muß doch daran festgehalten werden, daß die Überzeugungen der lebenskräftigsten Subjekte relativ dieser Wahrheit noch am nächsten kommen.

In scheinbarem Kontrast dazu hat Nietzsche an anderer Stelle den Gedanken geäußert, daß die fälschende „Simplifikation“ nur das „Hauptbedürfnis des Organischen“ sei, daß das Anorganische daher die lautere Wahrheit besitze und die Wirklichkeit so erkenne, wie sie an sich beschaffen ist. „Wahrnehmen auch für die unorganische Welt einräumen, und zwar absolut genau: da herrscht Wahrheit! — Mit der organischen Welt beginnt die Unbestimmtheit und der Schein.“³⁹⁾ Dieser an sich ungeheuerliche Gedanke erscheint aber nur so lange als Widerspruch zu den obigen Ausführungen wie man nicht in Betracht zieht, daß für Nietzsche dem Reich des „Unbewußten“, der Materie und des Leibes (im Grunde einem Reich einfacherer Willenseinheiten) die führende Rolle in der Wirklichkeit zugesprochen wird. Es repräsentiert also das Prinzip des Lebens und des Machtwillens reiner und kräftiger als die sogenannten höheren, mit Erinnerung, Selbstbewußtsein, Persönlichkeit begabten Formen. Also es bleibt dabei: „Wo es keinen Irrtum gibt, dies Reich steht höher: das Unorganische als die individualitätslose Geistigkeit. Das organische Geschöpf hat seinen Seh-Winkel von Egoismus, um erhalten zu bleiben.“⁴⁰⁾ Wie freilich

Wesen ohne höhere Bewußtseinsfunktion „erkennen“ sollen, wird nicht aufgeklärt.

14. Zuletzt noch zwei Bemerkungen zum Inhalt der von Nietzsche (sei es nun rein biologisch oder auch logisch) befürworteten Erkenntnis. Wo er nämlich dem Glauben an Gesetzlosigkeit und Chaos, an das Fehlen von Substanzen und Kausalität, von Seelen, Monaden und Atomen das Wort redet, wird nicht immer klar, was er mit diesen Begriffen eigentlich für eine Bedeutung verbindet. Öfters verwendet er sie im ganz rohen Sinne, wonach die Ursache als etwas, was stößt oder innere Antriebe spürt, die Seele als ein beharrlicher Klotz zu denken ist; dann wieder benutzt er sie im kritisch geklärten Sinne, etwa wie Hume und die Positivisten, so daß Gesetzlichkeit nur die regelmäßige Abfolge von Ereignissen, Seele nur den einheitlichen Zusammenhang verschiedener Funktionen bezeichnen soll. Darum kann man zweifeln, ob diese Vorstellungen nur aus der phänomenalen oder aus der metaphänomenalen oder aus beiden Welten zugleich zu verschwinden haben.

Sehe ich recht, so meint Nietzsche, daß die genannten Kategorien für die metempirische Welt in jedem Sinne ihr Bürgerrecht verloren haben, für die empirische Welt dagegen nur in jener plumpen und groben Gestalt. Relativ beharrliche Elemente, Kausalität als Gleichförmigkeit des Naturgeschehens, Seelen als erfahrbare Zusammenhänge sind für die Physik und Psychologie der Erscheinungen unentbehrliche Annahmen, und als solche werden sie denn von Nietzsche auch ausdrücklich anerkannt. So bekämpft er aufs energischste die „Seelenatomistik“ mit folgenden Sätzen: „Mit diesem Wort sei es erlaubt, jenen Glauben zu bezeichnen, der die Seele als etwas Unverteilbares, Ewiges, Unteilbares, als eine Monade, als ein Atomon nimmt: diesen Glauben soll man aus der Wissenschaft hinausschaffen! Es ist, unter uns gesagt, ganz und gar nicht nötig ‚die Seele‘ selbst dabei loszuwerden . . . Aber der Weg zu neuen Fassungen und Verfeinerungen der Seelenhypothese steht offen; und Begriffe wie ‚sterbliche Seele‘ und ‚Seele als Subjekts-Vielheit‘ und Seele als ‚Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte‘ wollen fürderhin in der Wissenschaft Bürgerrecht haben.“⁴⁵⁾ Und genau die gleiche empirische Reduktion wird mit dem Kausalbegriff vorgenommen. Er soll von allen „mythologischen“ Zutaten befreit werden.

Eine zweite Bemerkung muß an den scheinbaren Widerspruch anknüpfen, der darin gesehen werden könnte, daß Nietzsche, ein so leidenschaftlicher Leugner des Daseins jenseitiger und transzendenter Welten, dennoch selbst dauernd deren Existenz in seiner eigenen Metaphysik implicite voraussetzt. Die Unstimmigkeit erklärt sich daraus, daß dieser Denker, wie so viele vor und nach ihm, zwischen den einzelnen Stufen der Transzendenz nicht streng geschieden und daher zu Mißverständnissen Anlaß gegeben hat.

Wollen wir auch hier uns nicht an der Feststellung dessen genügen lassen, was ein Philosoph tatsächlich gesagt oder verschwiegen, sondern in etwas weitherzigerer Interpretation das ermitteln, was er eigentlich gemeint hat, so gelangen wir zu fruchtbareren Ergebnissen als zur triumphierenden und etwas schülerhaften Entdeckung blanker Widersprüche.

Nietzsche kann nicht das Vorhandensein einer Transzendenz erster Ordnung geleugnet haben, d. h. einer Wirklichkeit, welche die Grenze unsres Bewußtseins und unsrer Erfahrung übersteigt. Wie hätte er sonst vom Willen zur Macht als dem „intelligiblen Charakter“ eines jeden Dinges reden,⁴³⁾ wie überall dem Unbewußt- vor dem Bewußt-Geistigen den Vortritt im Haushalt der gesamten, auch der menschlichen, Natur zugestehen können?⁴⁴⁾ Wie, wo und wann wird mir denn etwas Unbewußtes bewußt? Wie, wo und wann erfahre ich denn Machtwillen in Gesteinen, Bäumen, Amöben, ja auch nur in meinen Mitmenschen, wo mir überall nur Sinneswahrnehmungen und deren Veränderungen von den Leibern „anderer“ und überdies nur meine eigenen Gefühle und Emotionen empirisch gegeben sind? In diesem Sinne hat also auch Nietzsche, so gut (und inhaltlich überaus ähnlich) wie etwa Schopenhauer, Metaphysik getrieben und zu treiben für erlaubt gehalten. Nur in der Bestimmung ihres Wahrheitsgehalts ersetzte er das logische Kriterium (Übereinstimmung dieser Thesen mit der Wirklichkeit) durch das biologische Merkmal (Lebenssteigerung im Glauben an diese Thesen).

Aber die Transzendenz zweiter Ordnung, d. h. das Vorhandensein einer Realität, welche wiederum die unerfahrbare Welt, die den Erscheinungen zugrunde liegt, trägt und hält, und sich zu ihr verhält, wie diese zur phänomenalen Wirklichkeit, hat er in keiner Weise gelten lassen, ja auf das entschiedenste bestritten. Das sichtbare und tastbare Buch auf meinem sichtbaren und tastbaren Schreib-

tisch als Phänomene, der Komplex von „Willenspunktationen“ als das metaphysische „Wesen“ dieser Phänomene — und so für alle beliebigen Dinge —, das sind die zwei Wirklichkeiten, die immanente und die transzendente erster Ordnung, von denen er redet. Aber eine Macht, die noch hinter diesen „Willenseinheiten“ stünde, welche Buch und Schreibtisch und den Menschen, der beide betrachtet, geschaffen hätte oder nach ihren Zielen planvoll lenkte, ein solches Jenseits, wie es die Theologen aller Zeiten konstruiert haben, das allerdings ist für diesen Denker ein Unding. So erklärt sich bei Nietzsche der scheinbare Widerspruch zwischen dem Verwerfen und der Anerkennung von absoluten Realitäten, „wahrer Welten“, Dingen an sich usw. durch die gefährliche Äquivokation der Ausdrücke. Er selbst allerdings hat diese Äquivokationen nicht aufgedeckt, noch ist er ihren Netzen immer entgangen.“¹⁾ Aber es ist zu wohlfeil, sich dabei zu beruhigen; unsere Untersuchungen haben die Gedanken der großen Philosophen stets so positiv wie möglich zu fassen gesucht und dann die Kritik an die Gesamterscheinung angelegt, ohne sich bei der „immanenten“ Kritik, dem Nachweis von Widersprüchen und Lücken niederer Ordnung aufzuhalten.

III. Kritische Bemerkungen.

1. „Auch scheinbare Widersprüche lassen sich, wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zusammenhange gerissen, gegeneinander vergleicht, in jeder, vornehmlich als freie Rede fortgehenden Schrift ausklauben, die in den Augen dessen, der sich auf fremde Beurteilung verläßt, ein nachteiliges Licht auf diese werfen, demjenigen aber, der sich der Idee im Ganzen bemächtigt hat, sehr leicht aufzulösen sind.“⁴⁶⁾ Diese Mahnung Kants hat unsre Darstellung der Nietzscheschen Skepsis nach Kräften zu befolgen gesucht. Die kritischen Bemerkungen haben es daher nur noch mit dem Recht und Unrecht und mit denjenigen Widersprüchen zu tun, welche in unsern Augen „der Idee des Ganzen“ anhaften.

Da bedeutet zunächst das Problem von den mannigfachen Beziehungen, die zwischen Leben und Erkennen walten, eine der schwierigsten, aber auch eine der brennendsten Fragen für die Philosophie und ihre Vertreter. Nietzsche hat dies Problem nicht als der erste erfaßt — es ist vielmehr seit Plato niemals aus der Geschichte des Denkens verschwunden —; doch hat er es mit einer Eindringlichkeit gestellt, hat ihm als Virtuose der Formulierung ein so zeitgemäßes und glänzendes Gewand gewoben, daß es mit seinem Namen noch auf lange hinaus verwachsen sein wird.

Allerdings gehört die ganze Fragestellung nicht an den Anfang der Erkenntnistheorie, sondern an das Ende der Wirklichkeits- und, je nachdem, der Wertlehre. Und dies nicht aus zünftiger Pedanterie oder künstlicher Architektonik, sondern aus tief-sachlichen Motiven. Eine innere Verwechslung der Reihenfolge kann leicht zu unheilvollen Irrtümern führen, und hat — wie sich bald zeigen wird — auch bei Nietzsche zu solchen geführt.

Von uns, denen Wahrheit und Wahrscheinlichkeit, Wissen und Glauben Bestandteile des S e i n s oder besser Beziehungen zwischen solchen Bestandteilen bedeuten, und nicht Spukgestalten eines un-

definierbaren Zauberreichs luftig-unbestimmter Wesenheiten, wird die Erkenntnis mit all ihren Eigenschaften auch als ein Stück der Wirklichkeit betrachtet werden und nach der Rolle gefragt werden dürfen, die ihr im Getriebe dieser Wirklichkeit zuzuweisen ist. Und da Urteile mit Bedeutungsbewußtsein nur in der lebendigen, ja nur in der menschlichen, und hier nur in der geistigen Sphäre vorkommen, so ist die lebendig-menschlich-geistige Natur die eigentliche Heimat der Erkenntnis. Fragt man nun nach dem Verhältnis, in dem der Bewohner hier zu seinem Lande steht, so darf nicht übersehen werden, daß die erkennenden Akte hoch verwickelte Gebilde sind, die ihrerseits aus vielen Teilstücken sich aufbauen. Die Merkmale: unter bestimmten Bedingungen Evidenz zu erregen (Gewißheit), mit Denken und Erfahrung in Einklang zu stehen (Wahrheit), die Gradation beider Erscheinungen (Stufen der Sicherheit und Wahrscheinlichkeit), das Bewußtsein von der Gegenwart dieser Faktoren (Wissen — Glauben — Vermuten = Erkennen) — sie alle dürfen nicht ohne weiteres zusammen behandelt, und es dürfen nicht etwa die biologischen Relationen des einen Merkmals auf die des anderen oder gar auf die der Erkenntnis in toto übertragen werden.

Die oberste Pflicht bei der Differenzierung der Probleme ist die reinliche Trennung zwischen den Tatsachen- und den Gültigkeitsfragen am Erkennen. Auf keinem dieser Gebiete ist die Einführung des biologischen Gesichtspunktes etwa verboten; aber auf einem jeden ist er mit dem Bewußtsein einer besonderen Aufgabe durchzuführen. In der Kritik der Humeschen Skepsis ist die Eigenart der Gültigkeit, sind deren Beziehungen (trennende wie verbindende) zu den Tatsachen der Erkenntnis gezeichnet worden; Unterschiede, die wir beim Stande der heutigen Terminologie nur durch mißverständliche, weil halb allegorische Ausdrücke und Gegensatzpaare (wie logisch—psychologisch, normativ—faktisch, gültig—geltend, idealiter—realiter, quaestio juris—quaestio facti) zu umschreiben vermögen. Wie heikel und delikats es ist, beides auseinander zu halten, wie verhängnisvoll, beides zu vermengen, das wäre an dem Vorgehen Humes ebenfalls zu lernen gewesen.

Es empfiehlt sich für eine Biologie der Erkenntnis, die Lebensbedeutung der Gültigkeitsmerkmale zuletzt zu behandeln. Denn mit dem Schwersten anzufangen, ist bedenklich. Vielmehr ist aus-

zugehen von der Aufgabe, die Erkenntnis — ihre Gültigkeit für bestimmte Subjekte, von bestimmten Objekten, in gewissen Graden und Grenzen vorausgesetzt — als Erscheinungen des Lebens zu begreifen. Hier eröffnet sich ein unermeßliches Feld der Arbeit. Wann treten wahre Urteile im Lebenslauf der organischen Natur, der Menschheit, des Einzelnen zuerst auf? Wie entwickeln sie sich aus den ungewissen, vielleicht den irrthümlichen und falschen Urteilen? Und wie geht das Urteil überhaupt aus den niederen Lebensphänomenen hervor, aus den Assoziationen der höheren Tiere? Wie entstehen diese Vorstellungsverbindungen wieder aus den primitiven Empfindungen, die vielleicht bis in die Pflanzenwelt hinabreichen? Welche Rolle spielen dabei Vererbung, Anpassung, Ausbildung der ersten Werkzeuge und andre biologische Grundfaktoren? Es sind die Fragen nach der Genealogie und Evolution von Wissen und Wahrheit, welche der Erkenntnisbiologe hier stellt, und die auch von Nietzsche berührt worden sind.

2. Aber wie als ein Stück Lebenswirklichkeit, kann man das Erkennen als ein Stück Lebens-Wert oder -Unwert betrachten. (Die biologische Durchleuchtung der Gültigkeitsmerkmale als solcher bleibt auch dabei noch zurückgestellt.) Nützen oder schaden die anderweitig als wahr oder wahrscheinlich beglaubigten Urteile dem Leben? Oder tun sie bald dieses, bald jenes, fehlt hier vielleicht jede eindeutige Beziehung? In der Behandlung auch dieser uralten Frage ist Nietzsche Meister gewesen, freilich mehr durch die Glut sowie durch die weiten und tiefen Gesichtspunkte als durch die Entschiedenheit in ihrer Lösung.

Es bleibt auch bei ihm offen — und wird es wohl lange noch bleiben —, ob der Besitz an Wahrheit alles in allem die Lebenskraft und Lebenshöhe der Menschheit gesteigert hat oder nicht. Und es bleibt nicht minder problematisch, ob nach Wahrheit zu streben unter allen Umständen moralische Pflicht sein müsse.

Aber es ist wohl keine Frage, daß dies Problem nur für die höheren, ja höchsten Lebensformen, bei denen der vitale Wert metaphysisch-religiöser Überzeugungen in Betracht kommt, seinen guten Sinn behält. Und hier wiederum ist zwischen dem Lebensnutzen der Wahrheit für Einzelne und für die Masse streng zu scheiden. Dagegen ist es eine Trivialität ersten Ranges, daß für die niederen Lebensformen, die einzig mit der Erkenntnis unsrer Erscheinungswelt zu tun haben, das Wissen bei weitem

mehr Nutzen als Schaden gestiftet hat. Ohne richtige Urteile primitiver Art, die aber über Feststellung von Augenblickserlebnissen bereits hinausgreifen,⁴⁶⁾ würde der Mensch, und nun gar der Kulturmensch, dem die schützenden, Erkenntnis ersetzenden Instinkte der Tiere fehlen, physisch sehr bald zugrunde gehn. Er würde vom Feuer verbrannt, vom Wasser erstickt, vom Fels erschlagen, von Pflanzen vergiftet, von Tieren gefressen, von den Maschinen zermalmt, den Bahnen überfahren werden usw. Und ohne richtige Urteile über die sehr verwickelten Gesetzmäßigkeiten in der empirischen Wirklichkeit wäre von einer politischen, künstlerischen oder gar technischen Kultur keine Rede. Gewiß mögen gewisse empirische Einsichten, wie die Überzeugung, von einer tödlichen Krankheit befallen, von einem Freunde verraten zu sein, die Lebenskraft gelegentlich brechen; aber zweifellos hat alles in allem hier das Wissen und die es verwaltende Wissenschaft das Gesamtleben der Menschheit stärker und kräftiger (wenn auch darum nicht glücklicher oder moralischer) gemacht. Allerdings gibt es Menschen, Zeiten und Länder, in denen eine Überladung mit Erkenntnissen das dem Leben zuträgliche Maß überschritten und damit die Mahnung hinterlassen hat, daß zwar ohne eine gewisse und zwar recht hohe Fülle an Wissen das Leben nicht gedeihen, daß aber an der Überfülle und der durch sie bedingten Willenslähmung es auch verbluten kann.

Und immer weitere Gesichtspunkte drängen sich auf. Zur Verschwisterung von Wissen und Macht, im Sinne Bacons, hätte man auf die gesamte Oberfläche des Lebens zu weisen, vom Stillen des Durstes und des Hungers bis zum Sieg der Völker im Kampf um Land und Kronen, um die Führung in Handel und Industrie; und zur Verschwisterung von Wissen und Ohnmacht, im Geiste Hamlets, auf die Tiefen des Lebens, in denen der Intellekt unsern Arm lähmt und unsre Entschlüsse hemmt; zum Bündnis von Irrtum und Kraft auf den Sieg der Religionen, der Parteimeinungen, kurz so vieler mit erweislichen Vorurteilen gespickter Organisationen über die unorganisierte und unorganisierbare Menge der besonnenen und kritischen Köpfe.

Dabei läßt sich die Einreihung der Erkenntnis oder Verkenntnis (um an ein Wortspiel Nietzsches zu erinnern) in die biologischen Wirklichkeits- und Wertzusammenhänge entweder empirisch oder metempirisch betreiben. Denn es lassen sich die wahren und falschen

Urteile einmal auf die Rolle hin untersuchen, die sie als Glieder der erfahrbaren Lebenswirklichkeit und Lebenswerte spielen; oder aber auf den Platz hin, der ihnen von einer metaphysischen Biologie in den Lebensprinzipien „an sich“ angewiesen wird. Solange beide Standpunkte nicht vermengt werden (wie es von Nietzsche oft geschieht, der empirischer Biologe zu sein wähnt, wo er ermetaphysische Lebenskunde treibt), liegen hier nicht nur zwei erlaubte, sondern zwei gebotene Betrachtungsweisen vor. Gibt es überhaupt eine Metaphysik, so gibt es auch eine Erkenntnismetaphysik, und gibt es überhaupt eine Erkenntnisbiologie, so auch eine empirische und metempirische Behandlung von ihr.

Aber an dieser Stelle war davon nur grade soviel zu erwähnen, wie zur Gewinnung der Einsicht genügt: daß dieses Thema eben nicht unser Thema ist, weil die Gültigkeits- und damit die Ungültigkeitsfragen, also auch Agnostizismus und Skeptizismus unberührt davon bleiben.

3. Um so eindringlicher hat sich die Kritik den Behauptungen zuzuwenden, in denen die biologischen Bedingungen zur Gültigkeit der Erkenntnis in unmittelbare Beziehungen treten und damit erst die echt biologische Skepsis ermöglichen.

Solange es sich dabei nur um den Gedanken handelt, daß die Überzeugung von der Wahrheit und Gewißheit, der Wahrscheinlichkeit und Sicherheit unsrer Urteile tatsächlich oft genug von rein biologischen und nicht von logischen Motiven geleitet wird, hat Nietzsche wiederum eine berechtigte These in blendender Diktion aufgestellt, mit unerbittlichem Scharfsinn verfolgt und in die geheimsten Schlupfwinkel menschlicher „Ansichten“ ihr Licht getragen. Daß er dabei gelegentlich übertrieben und den Anteil des intellektuellen Gewissens beim Zustandekommen wissenschaftlicher Anschauungen unterschätzt hat, fällt für bessere Leser als Nachteil kaum allzuschwer ins Gewicht. Denn für die unverantwortlich gemeinten Alltagsansichten trifft er ja im wesentlichen das Richtige, das Heer der Spezialgelehrten, „die Gewissenhaften des Geistes“,⁴⁷⁾ hat er ausdrücklich dabei ausgenommen. „Freilich: bei den Gelehrten, den eigentlich wissenschaftlichen Menschen, mag es anders stehn — ‚besser‘, wenn man will —, da mag es wirklich so etwas wie einen Erkenntnistrieb geben, irgend ein kleines unabhängiges Uhrwerk, welches, gut aufgezogen, tapfer darauf losarbeitet, ohne daß die gesamten übrigen Triebe des Gelehrten wesentlich dabei beteiligt

sind.“⁴⁹⁾ Bleiben die Philosophen übrig, denen Nietzsche in heftiger Verteidigung seiner eigensten Entdeckung (so darf man wohl sagen) zwar zu ausschließlich biologische Motive für den Glauben an die Gültigkeit ihrer Systeme zuschreibt; aber wenn er hier über das Ziel hinausschießt, so besagt das wenig gegenüber der Genialität, mit der er das Ziel stellte und zu erreichen suchte. „In der Tat, man tut gut (und klug), zur Erklärung davon, wie eigentlich die entlegensten metaphysischen Behauptungen eines Philosophen zustande gekommen sind, sich immer erst zu fragen: auf welche Moral will es (will er —) hinaus?“ (Und die Moral ist für Nietzsche nur eine Funktion des Lebens.) „Ich glaube demgemäß nicht, daß ein ‚Trieb zur Erkenntnis‘ der Vater der Philosophie ist, sondern daß sich ein anderer Trieb, hier wie sonst, der Erkenntnis (und Verkenntnis!) nur wie eines Werkzeugs bedient hat.“⁴⁹⁾ Was Nietzsche weiter von den geschichtlich aufgetretenen Philosophien als dem „Selbstbekenntnis ihres Urhebers und einer Art ungewollter und unvermerker *mémoires*“ sagt, von den „abstrakt gemachten und durchgesiebten Herzenswünschen“, die mit „hinterher gesuchten Gründen“ verteidigt werden;⁵⁰⁾ insgleichen wie er diese Ansicht für die einzelnen Systeme, auch die hier scheinbar unverwundbarsten, wie das des Spinoza⁵¹⁾ oder des Kant,⁵²⁾ durchzuführen, und an Stelle der vorgeblichen „Selbstentwicklung einer kalten, reinen, göttlich unbekümmerten Dialektik“ „die Maskerade eines einsiedlerischen Kranken“ oder die Stiche „der Moral-Tarantel“ zu setzen weiß — alles das darf man wohl ohne Übertreibung als unsterbliche Wortprägungen für die eine Seite der Sache ansehen. Die Geschichte der Philosophie auch (nicht nur!)⁵³⁾ unter dem biologischen, ethischen, psychologischen Gesichtspunkt zu betrachten, und deshalb der logischen Gültigkeit der in ihr verkündeten Ansichten sehr skeptisch gegenüberzutreten, ist seit Nietzsche eine unabweisbare Aufgabe geworden.

4. Aber wenn auch die Geltung angeblich philosophischer Einsichten sich oft genug nur kraft einer biologischen Funktion behauptete, so ist damit die logische Gültigkeit aller echten Erkenntnis, als eines Ideals und einer nur annäherungsweise zu lösenden Aufgabe, noch lange nicht aus der Welt geschafft.

Und doch hat Nietzsche noch diesen letzten, verhängnisvollen Schritt gewagt. Hier aber vermögen wir ihm in keiner Weise Gefolgschaft zu leisten. Wohl ist auch die Gültigkeit in

strengen Sinne des Wortes, der Bereich der Objekte, von denen, der Subjekte, für die, der Grenzen, in denen bestimmte Urteile sich unter gewissen Umständen notwendig allgemeine Geltung erzwingen, irgendwie im empirischen und metempirischen Weltgeschehen, im Prinzip der Wirklichkeit und des Lebens angelegt und verankert — aber die Art, in der Nietzsche dies skeptisch auszunutzen sucht, scheint weder das Richtige zu treffen noch von unaufhebbaren Widersprüchen frei zu sein.

Um mit den letzteren zu beginnen, so setzt jede biologische Ableitung der Erkenntnisprinzipien unweigerlich die logische Gültigkeit dieser Prinzipien in irgend einem Sinne voraus. Denn nur so bin ich in den Stand gesetzt, über die Beschaffenheit der psychologischen, moralischen und letztthin der biologischen Triebfedern mich zu äußern, welche die logische Ungültigkeit von Wahrheit und Wissen, Wahrscheinlichkeit und Glauben angeblich bewirken sollen. Mit untauglichen Mitteln die Untauglichkeit der Mittel tauglich zu beweisen — das ist ein unhaltbares Verfahren, eine *contradictio in adjecto* und *petitio principii*, ein Vorgehen im Zirkel, aus dem es schlechterdings keinen Ausweg gibt. Wenigstens keinen andern als den Verzweigungssprung der alten Pyrrhoniker, welche schließlich den eigenen Standpunkt als unhaltbar preisgeben und nur alle ihre Gegner wenigstens mit in ihren Sturz verwickeln wollten.⁵⁴⁾ Aber so tollkühn hat Nietzsche den Knoten nicht zerhauen.

Dieser Selbstwiderspruch wird bekanntlich von manchen Denkern in das Wesen jeder, auch der nicht skeptischen Erkenntnistheorie verlegt. Warum zu Unrecht, ist früher ausgeführt worden. Auch Nietzsche huldigt übrigens der pessimistischen Auffassung von der Erkenntnistheorie in jedem Sinne. „War es nicht“ — so äußert er sich Kants kritischen Bemühungen gegenüber — „etwas sonderbar zu verlangen, daß ein Werkzeug seine eigene Trefflichkeit und Tauglichkeit kritisieren solle? Daß der Intellekt selbst seinen Wert, seine Kraft, seine Grenzen ‚erkennen‘ solle? War es nicht sogar ein wenig widersinnig?“⁵⁵⁾ Aber dadurch läßt sich Nietzsche nicht abhalten, in glücklicher Inkonsequenz, selbst Erkenntnistheorie zu treiben, ja, in unglücklicher Inkonsequenz, in dieser eine biologische radikale Skepsis zu vertreten.

Aber solcher immanente Widerspruch kommt, da er nicht in der „Idee des Ganzen“ liegt, gegen jenen ersten und ernststen

Widerspruch nicht in Betracht. Und dieser betrifft nicht nur die Unmöglichkeit des Verfahrens, er betrifft auch die Unmöglichkeit des Inhalts jedes radikalen biologischen Skeptizismus. Denn wenn es gar keine faßbaren Kriterien für die Wahrheit im logischen Sinne gibt, wie kann dann von der Inkongruenz der biologischen und der logischen Wahrheit noch geredet werden, als ob die biologische Wahrheit im logischen Sinne „Irrtum, Fälschung, Lüge“ usw. sei?

5. Trotz dieser tödlichen Wunde, welche solche Art von Zweifellehre im Herzen trägt, müssen deren einzelne Ausführungen und Begründungen für sich selbst geprüft werden.

Da stößt zunächst die Ersetzung des logischen Wahrheitskriteriums durch rein biologische Merkmale auf schwere Bedenken. Von Nietzsche wird zwar das subjektive Kennzeichen der Evidenz stillschweigend stehen gelassen; denn lebenerhaltend soll nach ihm ja nicht ein Satz als solcher, sondern der Glaube an den Inhalt eines Satzes sein. Geglaubt werden müssen nach dieser Lehre also nur Sätze, bei denen der Glaube an das, was in ihnen gemeint ist, für das Leben förderlich ist. Und die biologischen Motive werden auch aus dem gemeinten Inhalt der Urteile, der uns evident erscheint, vollkommen zurückgezogen. Ich muß also nicht etwa mit Evidenzbewußtsein glauben, daß es biologisch wertvoll ist zu glauben, 2×2 sei 4 oder das Gewicht sei proportional der Masse — denn wo bliebe da die Illusion? —, sondern daß $2 \times 2 = 4$ und das Gewicht der Masse proportional ist. Der Inhalt, soweit ich ihm zustimmen muß, trifft also das in einem Urteil behauptete Verhältnis von Subjekt zu Prädikat selbst und nicht den Wert des Glaubens an dieses Verhältnis.

Aber — hier liegt der angreifbare Punkt dieser Skepsis — das objektive Kriterium der Erkenntnis wird nicht im Einklang mit den Tatsachen, ja eigentlich überhaupt nicht näher bestimmt. Sehen wir uns den Umkreis der Inhalte, also der Objekte, an, welche Evidenz erregen, so finden wir nicht etwa nur, daß es solche sind, bei denen der subjektive Glaube an ihre Wahrheit stets art-erhaltend wirkt (selbst wenn wir das in dieser zweifelhaften Allgemeinheit einmal zugestehen), sondern daß sie die weitere Eigentümlichkeit zeigen, mit Denken und Erfahrung sich in Übereinstimmung zu befinden.

Zunächst daß sie als mit Denken und Erfahrung im Einklang

befindlich geglaubt werden müssen. Und zwar liegt hier die eigentliche Sanktion für ihre Evidenz. Denn, sowie wir uns dieser Harmonie bewußt werden, müssen wir die betreffenden Urteile bejahen, und zwar je nach den verschiedenen Graden der Harmonie mit entsprechenden Graden der Gewißheit; und je nach der direkten oder indirekten Übersehbarkeit der Harmonie unmittelbar oder mittelbar.

Da Nietzsche nun diese objektiven Kriterien arg vernachlässigt und sie trotzdem nicht durch biologische Merkmale restlos zu ersetzen vermag, so entsteht jenes Schillern und Schwanken in der Art, wie bei ihm Erkenntnisse begründet werden. Bald geschieht dies auf die gewöhnliche Art, mit Hilfe des Denkens und der Erfahrung, bald auf die ungewöhnliche, mit Hilfe des Machtwillens und Lebensnutzens. Untersuchen wir etwa zwei Grundthesen seiner Philosophie, die verneinende des Atheismus und die bejahende der ewigen Wiederkunft, auf ihre erkenntnistheoretische Sanktion, so hören wir in lehrreicher Weise bald die logische, bald die biologische Tonart auf dem Grunde erklingen. Und zwar handelt es sich dabei nicht um eine Ableitung der Urteile aus uns unbewußten Ursachen, die im metempirischen Urprinzip des Lebens ruhen, sondern um durchaus kontrollierbare Motive, um uns bewußte Funktionen, die zu Evidenz oder Ablehnung nötigen sollen.

So wird das Dasein Gottes logisch widerlegt mit der Undenkbarkeit dieses Begriffs. „Gott ist eine Mutmaßung: aber ich will, daß euere Mutmaßung begrenzt sei in der Denkbarkeit . . . Weder ins Unbegreifliche dürftet ihr eingeboren sein, noch in's Unvernünftige . . . Gott ist ein Gedanke, der macht alles Gerade krumm und alles, was steht, drehend.“ Und unmittelbar eingestreut in die Beweise auf Grund von Denknöthigkeiten und Denkmöglichkeiten das Argument der Wünschbarkeit und der voluntaristischen Motive: „Aber daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde: wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter.“⁵⁶⁾

Und etwas ähnliches ließe sich für die Wiederkunftslehre ausführen.

In Wahrheit aber hat noch niemand den Grund für seine Überzeugungen aus dem Bewußtsein von ihrer Wünschbarkeit (im Interesse des eigenen Machtwillens) oder von ihrer lebenerhaltenden Kraft, sondern einzig aus dem Bewußtsein von ihrer Harmonie oder

Disharmonie mit Erfahrung und Denken, und indirekt mit der durch diese gemeinten Wirklichkeit, auf irgend einem Gebiete des Wissens zu schöpfen vermocht. Diese Eigenschaften eines Urteils, ihr Dasein, Fehlen oder ihre Unsichtbarkeit, sind die eigentlich auslösenden objektiven Reize für Zustimmung, Ablehnung, Zweifel und Ungewißheit.

So wenig wie der biologische Wert unsres Glaubens an die Sätze der Mechanik, sondern eben diese Sätze selbst einen Inhalt unsrer physikalischen Erkenntnisse ausmachen, genau so wenig begründen wir diese Erkenntnisse letzten Endes jemals mit dem biologischen Wert ihres Inhalts; und das nicht aus Laune oder vorgefaßter Schulmeinung, sondern weil wir, d. h. alle Subjekte, bei denen Wahrheitsbewußtsein vorhanden ist, gar nicht anders können. Die erste Hälfte dieser Behauptung hätte auch Nietzsche unterschrieben, zur zweiten ist seine Stellung schwankend geblieben.

6. Und doch spielt in seiner Lehre das objektive Kriterium, wenigstens in der Form des Glaubens an eine Übereinstimmung unsrer Urteile mit Denken, Erfahrung und der durch beide gesetzten Wirklichkeit, eine gewisse Rolle. Denn indem er die Möglichkeit solcher Übereinstimmung leugnet, glaubt er damit nicht etwa nur bestimmte Grenzen, sondern den illusionären und trügerischen Charakter aller Urteile erwiesen zu haben. Illusion, Trug und Irrtum aber setzen notwendig den Glauben an Verhältnisse voraus, die faktisch nicht bestehen.

Biologisch wird diese Skepsis nun dadurch, daß die eine Beschaffenheit des Lebens, der ewige Fluß des Daseins, die Inkongruenz zwischen Gedanke und Wirklichkeit, eine andre Eigenschaft, sein Wille zur Orientierung in diesem Flusse, aber den Glauben an diese Kongruenz notwendig machen soll.

Beides scheint mir — auch abgesehen von dem vorher aufgedeckten Widerspruch — unhaltbar zu sein. Das Geheimnis, das den verführerischen Ansichten zugrunde liegt, ist dieses: Nietzsche zieht den Kreis dessen, was wir glauben müssen, zu weit, und dessen, was wir glauben können, zu eng. Wird beides richtiggestellt, dann kann die Wirklichkeit, wie sie Nietzsche vorschwebt, auch gedacht werden; und umgekehrt, was gedacht werden muß, ist nichts so Starres und Substantielles, das es dieser Wirklichkeit notwendig widerspräche. Dann würde der grundsätzliche Gegensatz zwischen der als wahr geglaubten und der wirklich beschaffenen

Realität im allgemeinen aufgehoben und der illusionäre Charakter der Erkenntnis zurückgewiesen sein.

Im einzelnen aber ist für die besonderen Stufen unsres Wissens der Beweis noch schlagender zu führen.

7. Von den subjektiven, d. h. nur auf willkürliche Gedankengebilde bezogenen Urteilen der formalen Logik und Mathematik hat Nietzsche zugegeben, daß die in ihnen erstrebte Wahrheit auch erreicht werde, daß das, was in ihnen gemeint wird, nämlich eine Beziehung zwischen bloß subjektiven Vorstellungen, auch faktisch sich so verhalte, wie es gemeint wird. Da wir nun von diesem Verhalten nur etwas wissen können, wenn die gemeinten Inhalte als faktisch sich so verhaltend evident geglaubt werden müssen, so bedeutet die Wahrheit hier bloß, daß keine widersprechende Evidenz, nach der es sich anders verhalte, in uns oder andern Subjekten der ersten Evidenz gegenübersteht.

8. Für die Erkenntnis der empirischen Objektivität aber hätte Nietzsche von diesem Standpunkt nicht abweichen sollen. Die Gewißheit vom Statthaben der Augenblickserlebnisse, der räumlich angeschauten Sinneswahrnehmungen und der unräumlich aufgefaßten Gefühle und Emotionen (also der äußeren und inneren Erfahrungen) ist eine vollkommene, unabweisbare. Zu sagen, ich empfinde nicht blau, oder ich spürte keine Unlust, während ich den blauen Himmel betrachte, oder mich in den Finger schneide, ist widersinnig. Auch Nietzsche hat das gelegentlich betont.⁵⁷⁾ Wenn ich freilich dem, was ich für apodiktisch gewiß halten muß, etwas ganz andres unterschiebe — etwa ich, als substantielle Seele, sähe ein Blau an sich, oder fühlte Schmerz an sich, oder wie wir sonst die Angaben der reinen Erfahrung fälschen mögen —, dann läßt sich allerdings entgegenhalten, daß vielleicht gar keine substantielle Seele oder gar kein Blau, keine Unlust „an sich“ existieren; dann kann sich der Erkenntnisbiologe den Kopf zerbrechen, warum wohl das Leben wenigstens den „Glauben“ an solche Irrtümer nötig habe, und zu dem geistreichen Paradoxon gelangen; das Leben will Täuschung, es lebt von der Täuschung.⁵⁸⁾

Aber diese Skepsis ist dann nur die Folge eines groben Vorurteils, das man wirklich seit Kant für überwunden halten sollte. Es ist eine Art von Ironie der Geistesgeschichte, daß ein „freier, sehr freier Geist“, der ultraradikale Kritiker aller Werte, gelegentlich das Opfer eines solchen naiven erkenntnistheoretischen Vor-

urteils, nämlich des extrem-realistischen werden konnte. Der Skeptiker des 19. Jahrhunderts n. Chr. reicht hier seinen Gesinnungsgenossen des 4. Jahrhunderts v. Chr. die Hand; denn ihm gilt es als ausgemacht, daß die Sinne „täuschen“, und zwar, weil wir auf Grund ihrer Meldungen Eigenschaften der „Dinge an sich“ zu erfassen wähnen müssen; ihm gilt als ausgemacht, daß all unsre Urteile über die Körper- und Geisteswelt sich auf eine „absolute“ physische oder psychische, also eine metempirische Realität beziehen wollen, als ob Kant niemals die Formel von der empirischen Realität der synthetischen Urteile geprägt hätte. Man sieht: der Prophet der Zarathustrapredigten hat die kritische Besonnenheit des Schülers Albert Langes verloren. Das Leben kann also auch diesen Glauben an die metempirische Gültigkeit gewisser Urteile nicht wollen, wo dieser Glaube gar nicht besteht, und es kann keine „Täuschung“ hier wollen, weil der Glaube an die empirische Gültigkeit, der besteht, kein Irrglaube ist.

9. Und ähnlich steht es mit den Erkenntnissen aller Gesetze, die nur die empirische Objektivität durchwalten sollen, und auch in dieser Beschränkung gemeint werden. Nietzsches Auslassungen interessieren hier bloß insoweit, wie er biologischer Skeptiker ist, d. h. wie er den Glauben an solche Gesetze zugibt, deren Bestehen aber leugnet, und diese Disproportion zwischen der tatsächlichen und der angenommenen Wirklichkeit biologisch motiviert. Insoweit dabei positivistische Geständnisse durchschlagen, ist er zwar im Recht, aber als Verleugner der biologischen Skepsis ohne Interesse.

Daß diese Gesetze, mit Ausnahme der angewandten Logik und Mathematik, nur mit Wahrscheinlichkeitswert behauptet werden dürfen, ist uns aus Humes Untersuchungen klar geworden. Aber diese Wahrscheinlichkeit bezieht sich nur auf die Grade der Übereinstimmung mit Erfahrung und Denken sowie der begleitenden Evidenzgefühle, tastet die empirische Objektivität also nicht grundsätzlich an. Daß diese dem kritisch formulierten Kausalgesetz und den einzelnen ebenso besonnen zu formulierenden Naturgesetzen nicht zuwider ist, wie Nietzsche gelegentlich zu meinen scheint, kann zwar für die Gesamterfahrung nicht apodiktisch behauptet werden, weil ja die Fälle der Zukunft, die widersprechende Ausnahmen sein könnten, noch nicht abgelaufen sind; daß sie sich aber bisher durchaus diesen Annahmen konform gezeigt habe.

beweist jede Berechnung der Tragweite eines Geschosses vor dem Schuß, jeder Brückenbau, jede Handlung im Leben, die mit Mittel und Zweck operiert, kurz die ganze Summe von Bestätigungen aller Kausalurteile, die natürlich die Einstimmigkeit der abgelaufenen Wirklichkeit mit den aufgestellten Gesetzen zur unerläßlichen Voraussetzung hat.

Daß diese empirische Wirklichkeit also Voraussagen in die Zukunft nicht enttäuscht, sondern bestätigt, zeugt nicht nur für den (biologischen) Wert des Glaubens an Gesetze, welche die Erfahrungswelt beherrschen, sondern zugleich für die (logische) Wahrheit der geglaubten Inhalte.

Und auch hier ist Nietzsche der Gefahr nicht ganz entgangen, dem Gegner Behauptungen zu unterstellen, die er nicht macht, und dann diese Behauptungen (hätte er sie gemacht, mit Recht) zu widerlegen. Und zwar in zweifacher Hinsicht. Einmal vergrößert er die Gestalt, in der die Gesetze angeblich geglaubt werden müssen, dermaßen, daß er unschwer zu zeigen vermag, wie auch die empirische Wirklichkeit ihnen gar nicht entsprechen könne. Er berücksichtigt dann nur die dogmatischen Anschauungen, welche vor Kant und Hume über Substanz, Kausalität, Seele usw. im Schwange waren, die aber seit dem Wirken dieser Meister längst nicht mehr als notwendige und unveräußerliche Glaubensartikel des menschlichen Intellekts angesehen werden können. Und ob dabei rückständige Ansichten, etwa naiv-materialistischer Denker, auch unsrer Tage, noch getroffen werden (was sicher der Fall sein dürfte), kommt für die grundsätzliche Frage nach den allgemein verbindlichen Denknotwendigkeiten, und daher für die Kritik des Erkenntnistheoretikers (und nicht des Historikers) in Nietzsche nicht in Betracht.

Also: wo die empirischen Gesetze so formuliert werden, wie an sie geglaubt werden muß, verliert diese Art Skepsis ihren Angriffspunkt; und die Formulierungen, gegen welche die Skepsis etwas ausrichten würde, brauchen, ja können bei idealer Erfüllung aller Erkenntnisbedingungen gar nicht geglaubt werden.

Aber selbst wenn die Skepsis unsern Erfahrungserkenntnissen gegenüber berechtigt wäre (nicht in dem Sinne Humes, daß diese in den meisten Fällen nur Wahrscheinlichkeit und Evidenz zweiten Grades erreichen, sondern in dem Sinne, daß ihnen die empirische Objektivität nicht entspricht), selbst dann wäre die biologische Erklärung dafür nicht zu halten. Deuten wir etwa in dem Aphoris-

mus: „Es ist ein Wahn, dem auch unsere jetzige Erfahrung widerspricht, daß die möglichste Anpassung an den wirklichen Sachverhalt die lebensgünstigste Bedingung ist“⁸⁹⁾ das Wort „wirklichen“ im Sinne der empirischen Objektivität, so ist die These falsch. Denn ohne ein bestimmtes Quantum echter Einsichten über die empirische Wirklichkeit ist das empirische Leben, das sich nicht an „Dingen an sich“ stößt, sondern an Erscheinungen, mit diesen sich nährt, kleidet usw., einfach nicht möglich. Empirische Lebewesen würden ohne sie empirisch einfach — sterben müssen.

Nicht anders liegt es mit der metempirischen Tragweite dieser Gesetze. Man kann über sie streiten; aber man darf nicht eine Verwechslung von Urteilen, die nur für die Erscheinungen gelten sollen, d. h. in dieser Einschränkung gemeint sind, mit Urteilen, die über die Erfahrung hinausgreifen wollen, für eine notwendige Eigenschaft der Erkenntnisorgane halten, weil man sie selbst überflüssigerweise begehrt. Es ist einfach nicht richtig, daß wir ohne weiteres gezwungen sind, alle für die Erfahrung gültigen Gesetze auch in die transzendente Realität zu projizieren. Das fällt der besonnenen Wissenschaft gar nicht ein. Nietzsche erscheint hier wiederum als ein letzter Ausläufer des extremen Realismus, dem es selbstverständlich ist, daß alle phänomenalen Bestimmtheiten auch als metaphänomenale gemeint werden müssen. Man lese nur die verwunderten Worte über die Einhaltung der durch Kant und Hume für einzelwissenschaftliche Untersuchungen längst festgesetzten Grenzen durch die moderne Wissenschaft: „Ich sehe mit Erstaunen (!), daß die Wissenschaft sich heute resigniert, auf die scheinbare Welt angewiesen zu sein.“⁹⁰⁾

10. Auf höherer Stufe wiederholt sich die gleiche Erscheinung, wenn sich Nietzsche bewußt gegen die metaphysischen und als metaphysisch gemeinten Urteile wendet. Hier hält er eine Deckung zwischen der geglaubten und der wirklichen Beschaffenheit der transzendenten Realität für völlig ausgeschlossen. den Glauben an eine solche Deckung aber für eine listige Machination des Lebens in eigener Sache.

Wir haben in der Kritik der Humeschen Skepsis entwickelt und wollen es hier nicht wiederholen, daß, warum, und in welcher Einschränkung wir an der Möglichkeit einer Metaphysik festhalten; einer Metaphysik als Erkenntnis niederen Grades, d. h. einer Anschauung von der grundsätzlich unerfahrbaren Wirklichkeit, welche

grundsätzlich Vermutung, aber allgemeingültige Vermutung bleibt. Die Kongruenz zwischen der gemeinten und der realen Wirklichkeit kann zwar nicht, wie in den Urteilen über Augenblickserfahrungen, unmittelbar erlebt, noch, wie bei den Aussagen über erfahrbare Ereignisse der Zukunft, Vergangenheit oder die empirischen Gesetze, mittelbar erprobt werden; aber sie ist, bei Erfüllung der vier Bedingungen (Widerspruchlosigkeit in sich und mit der Erfahrung, Verständlichmachung der Erscheinungen, wo diese aus sich heraus nicht begriffen werden, bewußt ökonomische Ausdeutung bei gleich einleuchtenden, d. h. die ersten drei Ansprüche gleichmäßig erfüllenden Annahmen), diese Kongruenz ist, sage ich, bei Erfüllung dieser Bedingungen, mit Vermutungsevidenz (Wissen dritter, Glauben zweiter Ordnung) zu bejahen.

Wie diese Wirklichkeit dann beschaffen gedacht werden muß, ob Raum und Zeit, ob einige an diese Formen gebundene Eigenschaften, ob alle, etliche oder keine der empirischen Gesetzmäßigkeiten ihr zuzusprechen sind, das sind Fragen, welche den Inhalt und nicht die Möglichkeit der Metaphysik als Erkenntnis betreffen.

Nun geht auch diese Bestimmung des Inhalts letzten Endes in allgemein verbindlicher Weise vor sich, so daß nicht etwa der eine dies, der andre jenes (idealiter) für wahr halten kann; aber die Herstellung der Bedingungen zur Lösung metaphysischer Aufgaben ist so ungeheuer schwierig, daß bisher noch eine Reihe vorläufig gleichwertiger Ansichten und Meinungen einander gegenüberstehen, vielleicht faktisch immer gegenüberstehen werden. In besonnenem Zustande dürfen sie aber alle nur als Ansichten und Meinungen, und nicht als ein Wissen, welchen Grades auch immer, ausgegeben werden. Daraus macht Nietzsche das umgekehrte Verhältnis, indem er den „Glauben“ an eine starre, unveränderliche, ruhende Transzendenz als allgemein gültig und notwendig, und, da er ihn nicht für „wahr“ hält, als allgemeingültige Illusion hinstellen sucht. Sein Eifer reißt ihn hier fort, die zum Teil treffende und immer geistreiche psychologische Analyse zufällig geltender Anschauungen für die logische Analyse notwendig gültiger Anschauungen auszugeben. Hat etwa Heraklit nicht die These vom überall und ewig fließenden Sein gelehrt? Hat nicht auch Nietzsche an sie durchaus „geglaubt“? Und im Bewußtsein davon springt unser Denker zum andern Extrem über, und leugnet die subjektive Allgemeingültigkeit metaphysischer — Verkenntnis. Starke Lebensfunktionen brauchen

diesen, schwache jenen Glauben! Aber wenn jeder noch so sehr sein persönliches Credo brauchen sollte, so wird er in dem Augenblick, wo die Erkenntnisbedingungen streng erfüllt sind, doch genau das gleiche glauben müssen wie alle übrigen gesunden Menschen.

Freilich hat Nietzsche seine Auffassung gelegentlich gemildert. hat die relative Übereinstimmung seiner eigenen und der Heraklitischen Metaphysik mit der Realität betont, und damit die Möglichkeit einer Metaphysik, als echter, wenn auch niederer Erkenntnis, nicht bloß als Illusion, zugestanden. Der sonderbare Kontrast, in den die Behauptung: die biologisch kräftigste Metaphysik sei auch die logisch richtigste, zu jener andern, oft bei ihm auftretenden gerät: nicht die wahrsten, sondern die falschesten Urteile hätten bisher das Leben gefördert ⁶³⁾ — dieser Kontrast löst sich wohl in seinem Sinne dann so, daß für schwache Individuen, oder für die Masse, in der Tat der Irrtum, für die starken Persönlichkeiten, die Einzelnen, die Wahrheit das biologisch geeignetste Werkzeug zur Erhaltung und Kräftigung ihres Daseins ausmache.

II. Der extreme Realismus, den Nietzsche trotz eifriger, in der Jugend gepflegener Kantstudien niemals losgeworden ist, zeigt sich auch bei seiner metaphysischen Skepsis in der bereits betonten Verwechslung der Transzendenz erster und zweiter Ordnung. Nietzsche wird durch die ihm halb unbewußte Anschauung gehemmt, daß mindestens bisher stets an das Bestehen einer jenseitigen Welt, die nicht nur die „Erscheinungen“ in ihren eigenen Kreaturen erzeuge, sondern noch hinter den Trägern der Erscheinungen als Träger dieser Träger existiere, geglaubt worden sei. Und doch haben weder Stoiker noch Epikureer, noch Giordano Bruno, Spinoza, Schopenhauer, Hegel u. a. m. eine solche Transzendenz höherer Ordnung anerkannt! Also von einer grundsätzlichen, biologisch motivierten Illusion kann auch hier nicht die Rede sein. Die Transzendenz erster Ordnung aber, die Nietzsches eigene Metaphysik implicite anerkennt, gilt diesem Denker gar nicht als — Transzendenz; gilt ihm als „scheinbare Welt“. So unmittelbar glaubt der extreme Realismus das Ding an sich in der Erscheinung zu packen, daß er es gradezu mit der Erscheinung identifiziert.

Also auch im Felde der Metaphysik: der angeblich notwendige „Glaube“, gegen dessen „Wahrheit“ die biologische Skepsis Nietzsches Front macht, besteht höchstens als unverbindliche Privatansicht einzelner Subjekte. Und der „Glaube“, der hier notwendig

besteht, ist biologisch nicht zu erschüttern. Es ist also hier wieder nichts mit den grundsätzlichen Illusionen und Irrtümern. Grundsätzliche, notwendige, d. h. unaufhebbare Illusionen und Irrtümer gibt es überhaupt nicht; sondern nur grundsätzliche, notwendige und unaufhebbare Erkenntnisse und Gewißheiten verschiedenen Grades — sowie Fälle, „Zufälle“ von (idealiter) stets zu hebenden Illusionen und Irrtümern.

Deshalb dürfen wir auch der zwar tiefsinnigen, aber unrichtigen metaphysischen Begründung der biologischen Skepsis nicht zustimmen, die sich zu den Sätzen versteigt „nicht die Erkenntnis gehört zum Wesen der Dinge, sondern der Irrtum“,⁶²⁾ oder „der Irrtum ist der Vater alles Lebendigen“,⁶³⁾ und welche den Irrtum als die eigentlich metaphysisch-biologische Potenz im Erkenntnisgebiete erklärt. Erkenntnis wie Irrtum müssen gewiß im „Wesen der Dinge“ irgendwie angelegt sein, da sie in der „Erscheinung“ beide zutage treten. In dem Sinne und soweit sind beide metaphysische Potenzen. Aber da der Irrtum zu heben, gegen die Wahrheit aber nicht anzukommen ist, möchte für den, der sich zu so kühnen Fragen der Erkenntnismetaphysik überhaupt versteigt, doch der Wahrheit die höhere metaphysisch - biologische Bedeutung zuzusprechen sein.

12. Werfen wir endlich noch einen Blick auf die Beziehungen der biologischen Skepsis zu den übrigen, geschichtlich aufgetretenen Zweifelsformen, so fällt uns gleich ein, daß schon im Pyrrhonismus die biologischen Gesichtspunkte eine Rolle gespielt haben. Pyrrho selbst glaubte, daß das Leben durch die skeptische Enthaltung vom Urteilen zwar nicht erlöschen, aber doch in seiner Kraft, Unruhe und Hast mit Hilfe der Adiaphorie und Ataraxie, der Gleichgültigkeit und Unerschütterlichkeit, gedämpft werden könne. Hätte ihm aber jemand entgegengehalten, daß bei dieser radikalen Skepsis alles Leben zugrunde gehen müsse, so würde er jedenfalls keinen Gegenbeweis zu seiner Lehre darin erblickt haben. Diese wäre ihm nicht falscher dadurch geworden, daß sie zum Tode führte, und nicht wahrer, wenn sie dem Leben diene. Nietzsche hat selbst in einigen herrlichen Nachlaßfragmenten die „weise Müdigkeit“ Pyrrhos, vermutlich angeregt durch Brochards von ihm hoch geschätztes Meisterwerk (*Les sceptiques grecs*), wundervoll beschrieben.⁶⁴⁾

Die jüngeren Pyrrhoniker, teils ethisch lebensfreudiger veranlagte Persönlichkeiten als der Stifter der Schule, teils in die Enge

getrieben durch die Stoischen Einwände (man könne mit der Skepsis nicht leben, müsse aber doch leben und tue es auch, also sei die Skepsis im Unrecht), legten Wert darauf, daß ihr Bekenntnis zur Existenz der *φαινόμενα* und zu deren Verkettung in unsern Assoziationen (so daß wir Feuer bei Rauch, Narben bei Wunden erwarten) für den gewöhnlichen Lebensbetrieb, ja zur Ausübung eines Berufs (*τέχνη*), z. B. der Medizin, ausreiche.⁶⁵) Auf den Gedanken, die logischen Kriterien durch biologische zu ersetzen, kamen sie ebensowenig, wie darauf, das Mindestmaß ihrer (positivistischen) Überzeugungen von der Beschaffenheit der Phänomene als biologisch bedingte Illusionen anzusprechen. Damit verharteten sie in den Gedankenkreisen, die zwar die Erkenntnisgültigkeit in hohem Umfang bezweifeln und die Ergebnisse dieser Zweifel in ihrem Verhältnis zum Leben betrachten, die aber noch nicht den Zweifel selbst biologisch fundieren und also auch den echten biologischen Skeptizismus noch nicht hervortreiben.

Weiter in dieser Richtung auf Nietzsche zu geht schon Hume, der Vollstrecker des Erbes der jüngeren Pyrrhoniker und empirischen Skeptiker; und zwar in mehr als einer Beziehung. Er treibt gelegentlich Erkenntnisbiologie im strengen Sinne (was die Antike niemals tat), und läßt z. B. den Glauben an die Kausalität durch einen vom Leben geleiteten „Naturinstinkt“, statt durch rationale Überlegung zustande kommen. Und genau so irrig wie Nietzsche läßt er logische Gegeninstanzen zu den biologischen Instinkten, die *evidence of reason* gegen die *evidence of imagination* aufmarschieren, und letztere über erstere den Sieg erringen. Aber — in gewissem Gegensatz zu seinem Nachfolger — siegen sie als Mächte, die nicht Illusion sondern Wahrheit bringen, d. h. deren Aussagen der Wirklichkeit entsprechen. Der trügerischen Vernunft, meinte Hume, hätte das Leben seine Sache, die richtige (!) Wiedergabe der Wirklichkeit, nicht anvertrauen dürfen.⁶⁶)

Und genau hier liegen auch die Berührungspunkte mit den Ansichten Machs und seiner Schule — aber zugleich auch die Grenzen dieser Verwandtschaft. Denn das Prinzip der Ökonomie, das bei Mach und Nietzsche die Stelle des Humeschen Kausalgesetzes vertritt, ist zwar für beide Forscher biologisch bedingt — aber nach Mach erzeugt das Leben hier ein echtes Erkenntnisorgan, das uns in der Erscheinungswelt orientiert und auch nichts andres zu tun vorgibt; nach Nietzsche stürzt es uns in

Illusionen, indem es uns glauben macht, wir erkennen die Realitäten an sich, während wir in Wirklichkeit nur die Phänomene ordnen und zurechtlegen.

Die innigste Verwandtschaft aber weist Nietzsches biologische Skepsis mit dem Renaissanceskeptizismus Montaignes und Charrons auf. Denn ob man das gleiche Ding „Leben“ nennt oder „Natur“, und je nachdem von biologischer oder naturalistischer Skepsis redet, ist ein Streit um Worte. Um so wichtiger ist es, daß beide Denkertypen das metaphysische Urprinzip (Natur, Wille zur Macht) für die Ungültigkeit unsrer Erkenntnisse verantwortlich machen. Und da diese Wirklichkeit nach Montaigne stets wechselt und fluktuiert, blüht und welkt, so kann auch in unsern Urteilen, als einem Stück der Allnatur, nichts Beständiges sein. Da das Leben sich in ewigem Fluß befindet, die Wahrheit aber etwas festes sein will, so muß das Wesen der Erkenntnis im Irrtum liegen, meint Nietzsche. Und beide begehen den gleichen Zirkel: erst bis in die letzten metaphysischen Tiefen hinein Erkenntnis zu treiben, und dann aus den so gewonnenen Prämissen die Unerkennbarkeit aller Dinge abzuleiten.⁶⁷⁾

Demgegenüber treten die engen Verwandtschaftsgrade an Bedeutung zurück, welche Nietzsche mit Montaigne dort verbinden, wo beide das Problem vom Wert der Wahrheit für das Leben anschneiden und (wenigstens für die Mehrzahl der Menschen) im gleichen, pessimistischen, Sinne beantworten. Es ist die Anschauung, auf die ein Schriftsteller unsrer Tage die Sätze prägte: „ich weiß wohl: nur der Irrtum ist das Leben und die Wahrheit ist der Tod — das Tiefste, was je über Menschen und Menschendinge gesagt worden ist. Aber wie das Tiefste, so doch zugleich das Traurigste.“⁶⁸⁾

Endlich darf ein wichtiger Berührungspunkt mit Kant nicht übersehen werden. Wo nämlich Nietzsche seine Einwände nur auf die metempirischen Urteile beschränkt, da erinnert seine biologisch-voluntaristische Sanktion des Glaubens stark an die ihm sonst so verhaßte Moraltheologie des Königsberger Philosophen. Denn für beide ist unsre Überzeugung von der Beschaffenheit der Transzendenz nicht durch Erfahrung und Denken, sondern durch den Willen geheiligt. Ob das ein moralischer oder amoralischer Wille ist, tut für die Ungeheuerlichkeit des erkenntnistheoretischen oder besser erkenntnis-praktischen Standpunkts nichts

zur Sache; so wenig wie die Verschiedenheit der geglaubten Inhalte, die sich wie Gottesglaube zu Gottesleugnung verhalten. Das eine betrifft die ethischen, das andre die metaphysischen Differenzen beider Männer, die uns hier nicht kümmern. Nur darin gehen sie auch erkenntnistheoretisch auseinander, daß Kant die subjektive Allgemeingültigkeit seines „praktischen Glaubens“ dem Inhalte nach forderte, Nietzsche aber die Frage stellte, ob nicht aus praktisch-biologischen Motiven für den einen dies, für den andern jenes notwendig zu glauben sei. Gegen beide Wendungen ist zu entgegnen: aus praktischen, moralischen oder biologischen, Motiven den Inhalt eines Satzes für wahr zu halten (ob nun für alle die gleichen oder für einzelne verschiedene Inhalte gelten sollen), ist nicht nur nicht nötig, sondern, in besonnenem Zustande, gar nicht einmal möglich.

Zweites Buch.

Der partielle Skeptizismus.

(Ein Programm.)



Ein Programm.

1. Dies „Buch“ beginnt mit der Erklärung, daß und warum es — nicht geschrieben wurde. Darstellung und Beurteilung des totalen Skeptizismus scheinen als Ergänzung die Entwicklung und Kritik des partiellen Skeptizismus, d. h. jener Anschauungsweise zu fordern, die mit wissenschaftlichen Gründen die Erkennbarkeit großer Teilgebiete der Wirklichkeit grundsätzlich bestreitet oder bezweifelt. Darum wurde diese Aufgabe ursprünglich in den Plan des ganzen Werkes mit aufgenommen. Aber im Verlauf der Arbeit mehrten sich die Bedenken gegen eine gleichmäßige Berücksichtigung von partieller und totaler Skepsis, und führten endlich zu der Weigerung: aus bloß formellen Gründen ein Versprechen einzulösen, dessen stillschweigende Voraussetzungen sich inzwischen geändert hatten.

Diese Änderung wurde bedingt durch die Notwendigkeit: die Untersuchung immer mehr in die Tiefe zu treiben, die Gedanken der zu behandelnden Philosophen bald über sich hinaus, bald hinter sich zurück zu führen, sie dadurch zu typischen Formen menschlicher Vorstellungsweise zu gestalten, und in der Kritik nun nicht mehr den relativ leicht bezwingbaren (und im Laufe der Zeit auch wohl längst bezwungenen) historischen Erscheinungen, sondern Größen gegenüberzutreten, die durch Aufzeigung immantener Widersprüche, Lücken in der Beweisführung, und ähnliches bescheidene Geschütz nicht niederzuringen sind. Platner, von dessen Anschauungen wir im vorigen Abschnitt gehört haben, erklärt einmal diesen Unterschied sehr feinsinnig durch die Trennung zwischen der Philosophie und dem Lehrgebäude eines Denkers: „Unter Kants Philosophie verstehe ich das, was er im Grunde meint: das, was er sagt und abhandelt, um dieses geltend zu machen, rechne ich zu seinem Lehrgebäude . . . Daß zu Kants Philosophie das Kantische Lehrgebäude erforderlich war: davon werde ich mich so wenig überzeugen, als daß nur allein die Pyrrhonische Methode, welche Sextus in seinen Hypotyposen vor-

zeichnet, zu Pyrrhos Resultaten führen könne, Arkesilaus kannte diese Methode nicht, wußte nichts von den zehn Argumenten, nichts von allen den technischen Wörtern, Formeln und Regeln der skeptischen Schule, und nichtsdestoweniger war, selbst nach dem Geständnis des Sextus, Pyrrhos Philosophie auch die seinige. Im Gegenteil begreife ich sehr gut, wie einer das ganze Kantische Lehrgebäude in seinem Kopf und in seiner Feder abgeformet haben könne, ohne Kants Philosophie zu übersehen.“¹⁾ Und auch das begriff Platner vollkommen, daß oft ein Lehrgebäude die ihm zugrunde liegende Philosophie geradezu entstelle, daß man dann jenes zerstören müsse, um zu dieser vorzudringen. Er richtet seine skeptischen Angriffe z. B. nur gegen Kants Lehrgebäude; dessen Philosophie will er weder darstellend noch wertend berücksichtigen, da er sich im wesentlichen mit ihr im Einklang zu befinden glaubt. Wir hingegen sehen uns gezwungen, von der Schale zum Kern, von der Darstellung des skeptischen Lehrgebäudes zur Herausarbeitung der in ihm enthaltenen Philosophie fortzuschreiten, und die Kritik vorwiegend gegen diese, nicht gegen jenes zu richten. So gewannen die systematischen Gesichtspunkte über die historischen immer mehr die Oberhand. Denn eine geschichtlich aufgetretene Philosophie auf das hin, was sie „im Grunde meint“, geprüft, erscheint mit jeder Hülle, die sie dabei abwirft, allen übrigen Philosophien immer verwandter, die irgendwann gleichfalls im Lauf der Entwicklung vom Menschengenossen ersonnen wurden: d. h. sie büßt immer mehr an individueller Besonderheit, und daher an geschichtlichem Charakter ein, und nähert sich immer mehr allgemein verbindlichen, weil richtigen Ergebnissen. Kein Wunder: da letzten Endes die identisch organisierte Vernunft und die identischen Erfahrungen der Menschheit dem gleichen Objekt, nämlich einer identischen Wirklichkeit, gegenüberstehen, und nur freilich unvermeidliche, nie fehlende Hemmungen und Kreuzungen aller Art die ideale Arbeitsweise stören. Damit leben wir jedoch nicht der anspruchsvollen Einbildung, die Entkleidung der Wahrheit aus deren verschiedenen, ja entgegengesetzten Verhüllungen zu bewerkstelligen; aber Aufgaben, deren Lösung man sich nur zu nähern vermag, ohne sie je zu vollenden, sind ja in der Philosophie nichts seltenes. Vielmehr läßt sich die Philosophie gradezu als ein System solcher Problemstellungen definieren.

Was aber, so wird vielleicht ungeduldig gefragt werden, hat das alles mit der Behandlung oder Übergehung der partiellen Skepsis zu schaffen? Nun, die Verbindung ist eng und einfach genug. Denn die partielle Skepsis, als systematische Anschauung gefaßt, ist ja nur ein Teil und Element des totalen Skeptizismus. Soll sie also nach diesem noch besonders dargestellt und beurteilt werden, so hätten wir einfach all das zu wiederholen, was bei der Entwicklung des sie einschließenden Ganzen bereits gesagt worden wäre. Nicht so unter dem historischen Gesichtspunkt. Zwar finden sich bei einem Philosophen, der (etwa wie Pascal) die Erkennbarkeit der diesseitigen Welt leugnet, um die Einsicht in die jenseitige Welt desto zuversichtlicher zu behaupten, auch eine Menge Einwände wiederholt, die ein totaler Skeptiker (in diesem Falle Montaigne) gegen die Gültigkeit der auf die Immanenz gerichteten Erkenntnis geltend gemacht hatte. Und umgekehrt greift ein Vertreter des metaphysischen Agnostizismus (etwa Kant) mancherlei Argumente auf, die von einem totalen Agnostiker (in diesem Falle von Hume) zur Bekämpfung alles metaphysischen Scheinwissens bereits ins Feld geführt wurden. Aber überall bleiben — die Originalität der betreffenden Denker vorausgesetzt — diese Lehren, so wie sie von ihren Verkündigern tatsächlich und nicht wie sie „im Grunde“ gemeint waren, einzigartige Erscheinungen, in denen selbst die fremden Gedanken durch die Stellen, die sie innerhalb der eigenen Ideen eines Philosophen einnehmen, und durch die Art ihrer Verwendung ein individuelles und neues Gepräge erhalten.

In dem Maße, in dem nun die rein geschichtliche Betrachtung zugunsten der systematischen zurücktrat, nahm das Gespenst der Wiederholung einen immer drohenderen Ausdruck an. Als vollends auch der Umfang dieser Blätter durch die Fragen, was die totalen Skeptiker denn „im Grunde“ gemeint haben könnten und wie dem „eigentlichen“ Inhalt ihrer Lehren kritisch zu begegnen sei, immer bedenklicher anzuschwellen begann, da gab es keine Wahl mehr: Wiederholungen mußten um jeden Preis vermieden werden. Und deshalb erhält der Leser statt eines zweiten Buches nur das Programm zu einem Buche.

Eine Versuchung allerdings wollte diesen Entschluß wieder und wieder zunichte machen: die Darstellung und Kritik der skeptischen Mystik zu geben. Deren Überzeugung, daß die überirdischen Provinzen durch ein eigenes Organ dem Erkennen in hohem

Maße zugänglich, und das Reich, „das nicht von dieser Welt“, hier: der diesseitigen, ewig unerkennbaren Wirklichkeit gegenüber bevorzugt sei, ist nicht nur der einzige wirklich neue Grundgedanke der partiellen Skepsis, sondern auch eine Idee, die übermächtig in die Kultur des Mittelalters, und, seit Kant, auch in die Kultur der Neuzeit eingegriffen, die viele Seelen im Innersten befriedigt und beglückt hat. Sie in die Tiefe zu verfolgen und so klar wie möglich herausgearbeitet zu kritisieren, ist gewiß eine reizvolle und ebenso gewiß eine bisher ungelöste Aufgabe. Aber bei näherem Zusehen gehört sie doch mehr in eine Untersuchung über den Dogmatismus als in eine solche über den Skeptizismus in der Philosophie. Allerdings ist bei den dogmatisch-skeptischen Mischformen immer die rechte Seite durch die linke bedingt, und ohne eine Zergliederung und Bewertung der dogmatischen Partien sind die skeptischen nicht zu verstehen noch zu würdigen. Noch schwerer wiegt deshalb ein anderer Umstand. Es ist die Einsicht, daß wir es in der skeptischen Mystik mit einer Geisteshaltung zu tun haben, die psychologisch unendlich interessant und wertvoll, logisch aber brüchig und unhaltbar ist. Aller philosophische Aufputz, den sie durch die Scholastik im Mittelalter etwa erfahren hat, ist nur geeignet, durch seine grotesken Ergebnisse dies zu verdeutlichen. Selbst Kants eindringliche Bemühungen, seinen „praktischen Glauben“ an die theoretisch angeblich unnahbaren metaphysischen Objekte, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, zu einer echten, wenn auch eigenartigen (nämlich bloß subjektiven, doch allgemeingültig subjektiven!) Erkenntniskategorie zu erheben, haben nichts daran zu ändern vermocht. Psychologie aber ist nicht Philosophie (außer in dem Vorlesungsprogramm der Universitäten), und eine Psychologie des Skeptizismus und Dogmatismus müßte Methoden verfolgen, die den in unsrer Arbeit bisher eingeschlagenen ungefähr entgegengesetzt wären. In sie hier abzubiegen würde eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* und als solche vom Übel sein.

2. Das Programm, dessen Ausführung die Untersuchungen des zweiten Buches hätten übernehmen müssen, ist in der grundlegenden Gliederung übersichtlich genug. Denn da die Zweifel der partiellen Skeptiker entweder die Erkennbarkeit der diesseitigen (immanenten) oder die der jenseitigen (transzendenten) Wirklichkeit in Frage stellen, während sie die Erkennbarkeit der jeweils übrigbleibenden Hälfte bejahen, so hätte der erste Abschnitt der

immanenten Skeptizismus bei transzendtem Dogmatismus, der zweite, den transzendenten Skeptizismus bei immanentem Dogmatismus zu behandeln. Schwierigkeiten ergeben sich erst für die Anordnung der einzelnen Kapitel, d. h. für die Auswahl der geschichtlichen Typen, welche zwischen die beiden Hauptabschnitte zu verteilen sind. Immerhin würden wir zuversichtlich alle Vertreter der ersten Form partieller Skepsis um die erhabene Gestalt Blaise Pascals gruppiert und ihr als das Genie der zweiten Form Immanuel Kant und seine Palladine gegenübergestellt haben — nicht ohne auf die verbindenden Strömungen hinzuweisen, die zwischen beiden Formen in jenen Tiefen rauschen, wo mystische Skepsis und skeptische Mystik zu Hause sind.

3. Und das führt gleich auf die Frage, ob nicht ein echt philosophischer partieller Skeptizismus, auf dem Grunde eines wissensfeindlichen Mystizismus erbaut, schon vor der Neuzeit aufgetaucht sei: bei gewissen Scholastikern des Mittelalters oder gar noch früher. Er betrifft den Versuch, bestimmte Gebiete gradezu vom „Wissen“ auszuschließen und dem „Glauben“ zu überweisen. Als dem Wissen unzugänglich wird aber nicht etwa die „irdische“, sondern einzig die „überirdische“ Welt hier angesehen. So scheint doch jene Form des partiellen Skeptizismus bereits hier aufzutauchen, die wir als immanenten Dogmatismus und transzendenten Skeptizismus bezeichneten, und deren eigentlichen Vertreter wir erst in Kant erblicken wollten. Schon in der Patristik hatten sich ja Ansätze zu der Scheidung von Wissen und Glauben vollzogen.²⁾ Aber weder für dort, noch für später möchte ich den Begriff der Skepsis auf solche Lehren ausdehnen. Denn Wissen wie Glauben bedeuten diesen Denkerkern durchaus verschiedene Arten der Erkenntnis. Der Glaube, wie ihn die Kirchenväter, der Glaube, wie ihn die Scholastiker verstehen, ist Erkenntnis; Erkenntnis in jenem weitesten Sinne, in dem wir das Wort bisher gebraucht haben und weiter gebrauchen werden; Erkenntnis als Einsicht in die Wahrheit und Gewißheit bestimmter Urteile. Der Glaube soll nach dieser Anschauung auch nicht etwa einen niederen Grad der Erkenntnis darstellen als das Wissen. Die Wortbedeutung folgt hier nicht dem verbreiteten Sprachgebrauch, den Locke und Hume philosophisch legitimierten, und den auch wir im ersten Buche befürwortet haben:³⁾ Glaube, als erkenntnistheoretischer Terminus,

bedeutet, etwas für wahrscheinlich, Wissen, etwas für gewiß halten müssen (nämlich unter den uns sattem bekannten Bedingungen). Vielmehr gilt der Glaube diesen Männern als eine mindestens so sichere, ja als eine sicherere Gewißheit von der Wahrheit der geglaubten Inhalte als das Wissen. Der Unterschied also liegt nicht in der Gewißheitsstufe (subjektiv), noch in der Wahrheitsstufe (objektiv) der betreffenden Sätze; er liegt einzig (subjektiv) in der Art der Aneignung der Gewißheit und (objektiv) in dem Kreis von Gegenständen, die jeder dieser Erkenntnisarten verfallen. Die Objekte des Glaubens sind metaphysisch-religiöse Sätze,⁴⁾ und die Auffassungsart, in der der Glaube sie ergreift, ist entweder die unmittelbare, beweisunfähige, beweisunbedürftige, durch Gnade verliehene Intuition, d. h. innere Offenbarung; oder es ist die Überzeugung von einer durch schriftliche Dokumente und mündliche Tradition verbürgten, direkten Mitteilung bestimmter Einsichten durch die Gottheit, d. h. vom Walten einer äußeren Offenbarung. Die Objekte des Wissens sind die Sätze über die erfahrbare Welt, und die Auffassung, in der das Wissen sie ergreift, ist das von der Natur uns verliehene, die sinnlichen Eindrücke verarbeitende, vernünftige Denken, dessen Ergebnisse, mit Ausnahme der Axiome, stets als mittelbare, beweisbedürftige und beweisfähige zu gelten haben.

Wo immer die Trennung von Wissen und Glauben um jene Zeit verkündet wird, da ist es dieser Sinn, der ihr unterliegt. Aber bewußt herausgearbeitet wird er selten; und das für uns wesentlichste, die erkenntnistheoretische Rechtfertigung, wird niemals geleistet. So ist der Grund, die scholastische Philosophie von der partiellen Skepsis auszuschließen, ein doppelter: ihr Inhalt, der den Wissensskeptizismus in rebus divinis sogleich durch den Glaubensdogmatismus ergänzt; und ihre Methode, die in der Begründung dieses Standpunktes kaum als eine philosophische bezeichnet werden kann.

Beides erhellt durch einen flüchtigen Blick auf die Entwicklung dieser scholastischen Skepsis noch deutlicher. In ihr vollzieht sich schrittweise die Wandlung, daß immer weitere Kreise von Objekten dem Wissen, der Vernunft und den Sinnen, dem „natürlichen“ Erkennen, entzogen und dem Glauben zugeteilt werden; und ferner, daß sich die Übereinstimmung in den Ergebnissen, zu denen Glaube und Wissen auf gemeinsamen Gebieten ursprüng-

lich gelangen, allmählich in Unstimmigkeit und Zwietracht, schließlich in hellen Widerspruch verwandelt.

Dem Begründer der Scholastik, Johannes Eriugena (um 810 geb.), ist „die wahre Philosophie wahre Religion und die wahre Religion wahre Philosophie“;⁵⁾ d. h. auch die transzendenten Probleme sind durch die natürliche Erkenntnis zu lösen, und zwar fällt ihre Lösung inhaltlich mit den Lehren der „Offenbarung“ und der kirchlichen Dogmatik zusammen. Hiernach wäre dem natürlichen Erkennen kein Gebiet grundsätzlich verschlossen. Einige Erkenntnisse sind aber überdies noch Glaubensakte.

Zur Blütezeit der Scholastik hat sich die „natürliche Theologie“ von der „Offenbarungstheologie“ als gesonderte Disziplin bereits abgespalten. Albertus Magnus (um 1230) erklärt die Lehren von der Auferstehung, der Menschwerdung, der Dreieinigkeit, der Schöpfung, für nicht beweisbar, noch rational einzusehen; das „natürliche Licht“ der Vernunft reicht sie zu erfassen nicht aus, es bedarf dazu der „Gnade, der Erleuchtung durch ein höheres Licht“.⁶⁾ Thomas von Aquino (um 1250) fügt den bevorzugten reinen Glaubenssätzen noch die Dogmen von der Erbsünde, den Sakramenten, dem Fegefeuer, dem Weltgericht hinzu. Dieser ganze Kreis von Einsichten übersteigt die Kräfte der Sinne und der Vernunft, aber er widerspricht ihnen nicht: *gratia naturam non tollit, sed perficit.*⁷⁾ Daß dabei nicht alle theologischen Vorstellungen, wie das Dasein Gottes, Gottes Einzigkeit usw., dem Beweisen entzogen werden, leuchtet ein. Auf dieser Stufe also wäre das Verhältnis von Wissen und Glauben etwa so zu formulieren: Einige Erkenntnisse sind bloß natürliche, oder, wie man der rationalistischen Denkrichtung entsprechend mit Vorliebe sagt, vernünftige (die Erkenntnis der Immanenz); einige Erkenntnisse sind bloß Glaubensakte (gewisse Erkenntnisse über die Transzendenz); einige Erkenntnisse sind Glaubensakte und natürliche (vernünftige) Erkenntnisse zugleich (gewisse Erkenntnisse über die Transzendenz). Kein Glaubensakt gerät je mit der natürlichen Überzeugung oder der Vernunft in Widerspruch. Es gibt keine widernatürlichen (widervernünftigen) Erkenntnisse.

Die späteste Scholastik geht noch einen Schritt weiter. Nachdem der kritische Geist eines Duns Scotus (um 1300) dem mittelalterlichen Denken neue Rätsel aufgegeben hatte, ohne selbst

wesentlich von dem zuletzt gezeichneten Standpunkt abzuweichen, führt die Ausbildung des sogenannten „Nominalismus“ durch Occam (1347 †) zur völligen Trennung von Glauben und Wissen. Alle theologischen Wahrheiten können nur geglaubt, keine kann gewußt werden. Denn gewußt wird nur vermöge der gedanklichen Ausdeutung individueller Erfahrungen. Aber weder die Erfahrungen noch ihre logische Ausdeutung reichen jemals hin, ein einziges kirchliches Dogma wirklich zu beweisen. Ja, diese logische Ausdeutung führt gelegentlich zu Sätzen, die den religiösen Wahrheiten geradezu widersprechen. Nachdem solche Vorstellungen erst vereinzelt sich hervorgewagt hatten, fanden sie auf den Universitäten zu Paris und Padua allgemeine Verbreitung. So trat z. B. Pomponatius (um 1500) dafür ein, daß nach der „philosophischen Wahrheit“ die Seele sterblich, der Wille unfrei, die Naturgesetze undurchbrechbar seien, nach der „theologischen Wahrheit“ aber die Unsterblichkeit, die Willensfreiheit und die Wunder zu gelten hätten. Also: Einige Erkenntnisse sind bloß natürliche (vernünftige); einige Erkenntnisse sind bloß übernatürliche Glaubensakte. Glaubensakte können den natürlichen Vernunftseinsichten widersprechen. Es gibt widernatürliche (widervernünftige) Erkenntnis; es gibt eine doppelte Wahrheit.

Nichts beweist deutlicher als die Konzeption einer doppelten Wahrheit, daß vom Skeptizismus im strengen Sinne, (nicht als psychologischem Habitus einiger Individuen, noch als bequemer Disputiermethode,⁶⁾ sondern) als logischer Devise einer Philosophie, hier nirgends die Rede sein kann. Die Erkenntnisse, die nicht natürliche Einsichten sind, werden gleichermaßen als „Wahrheiten“ angesehen wie ihre irdischen Schwestern. Schon das allein scheidet auch den aufgeklärtesten Scholastiker vom Skeptiker. Dazu kommt der Mangel an wirklich philosophischer Klärung der zweierlei Erkenntnisarten. Wenn die Glaubensinhalte als nicht „beweisbar“ verkündet werden, so macht man nicht theoretische Gründe dafür geltend, etwa, daß die menschliche Vernunft grundsätzlich das Unerfahrbare oder Übersinnliche nicht zu erfassen vermöge; sondern man zeigt, daß sie tatsächlich nicht imstande sei, bestimmte oder alle, ohne weiteres als verbindlich erachteten, kirchlich-religiösen Dogmen zu beweisen. Wo aber wirklich einmal echte erkenntnistheoretische Gründe angeführt werden, da sind sie etwa von der

Art: die Seele könne nur von dem wissen, dessen Prinzipien sie in sich selbst trage; nun sei sie aber durchaus ein einfaches Wesen ohne Dreiheit der Person, könne also auch nie ein Wissen von der Trinität erlangen.⁹⁾ Dies ein Beispiel, das für viele steht, zeigt die völlige Knebelung des philosophischen Geistes durch die kirchlichen Dogmen; unter deren Herrschaft allein wird es verständlich, daß Probleme entstehen, die sonst keine wären, Probleme nicht auftauchen, die sonst ins Dasein drängen müßten, Begründungen gegeben werden, die vom philosophischen Standpunkt nicht einmal als der Versuch zu solchen können angesehen werden. Wenn man von einer „zweifachen Wahrheit“ redet, so heißt das nicht, daß man für die Bezeichnung entgegengesetzter Urteile als wahrer den Gebrauch des gleichen Wortes (Wahrheit) philosophisch zu rechtfertigen gedenkt; etwa in der Weise, daß psychologisch oder logisch gleichartige Qualitäten (z. B. ein intensives Evidenzgefühl) sich bei einander widersprechenden Sätzen einstellten. Sondern es bedeutet, daß ein Kreis von Urteilen nach den „natürlichen“ Wahrheitskriterien als falsch sich erweist, den die Kirche als „wahr“ bezeichnet. Und da man der Kirche nicht widersprechen will noch darf — aber nicht aus philosophischen Motiven, sondern aus Motiven der Furcht oder des Herkommens oder bestimmter Gemütsbedürfnisse —, so behält die kirchliche Lehre ihre Wahrheit, nur mit dem Zusatz, daß sie unter dem philosophischen Gesichtspunkt falsch sei! Uns aber interessieren nur Theorien über die Wahrheit, nicht Dekrete theologischer Autoritäten, noch einfache Wünsche, die sich als Instanz über Wahr und Falsch zum mindesten erst zu legitimieren hätten.

Von dem nämlichen Standpunkt aus sind auch Lehren späterer Zeiten, ist Zweifel und Zuversicht bei Pierre Bayle (1647—1705) im 17. Jahrhundert, ja bei Männern wie Hamann und Jacobi im 18. Jahrhundert zu beurteilen. Die tragischen Konflikte, die für den scharfsinnigen und gelehrten Verfasser des *dictionnaire historique et critique* aus dem Widerspruch zwischen den christlichen und philosophischen Wahrheiten, zwischen Substanzerhaltung und Transsubstantiation, zwischen Kausalität und Wunder, Erbsünde und Gerechtigkeit usw. erwachsen, und ihn, nach langem Schwanken, dem Glaubensdogmatismus und bewußter Widervernünftigkeit in die Arme trieben, sind interessanter als Roman skeptischer Seelenqualen denn als philosophische Zeugnisse.

Als *documents humains* hat sie denn auch Ludwig Feuerbach in seiner meisterhaften Monographie über Bayle in erster Linie verständlich gemacht. Und etwas ganz ähnliches ließe sich von Hamann und Jacobi behaupten.

All das ist zwar psychologisch von höchstem Interesse. Aber wenn wir dieses walten lassen, so müßten wir uns überhaupt nicht an die philosophischen Maskeraden solcher Anschauungen bei den Scholastikern, sondern an die von echtem Erleben durchdrungener Werke der christlichen Mystiker und Theosophen halten. Psychologisch und philosophisch motivierter Skeptizismus sind eben zweierlei.

3. So würde denn in der Tat Blaise Pascals eigentümliche Lehre historisch den frühesten Anhaltspunkt bieten, bei der ersten Form des partiellen Skeptizismus länger zu verweilen. Zwar hatten auch Montaigne und Charron alle „weltliche“ Erkenntnis verleugnet, um mit einem unvermittelten salto mortale überzeugungstreu auf die Seite der Offenbarung zu treten; aber ihre Begründungen hier waren so mager, ja lächerlich, daß — deren subjektive Wahrhaftigkeit unangetastet — sie als objektive Dokumente nicht ernst zu nehmen, und als Zeugnisse für eine partielle Skepsis nicht zu verwerten sind.¹⁰⁾ Im übrigen wird man grade bei den Vertretern eines „szientifischen“ Skeptizismus und eines „fideistischen“ Dogmatismus (man halte die halsbrecherischen Wortbildungen der Sache zugute) oft lange schwanken, ob sie eigentlich als totale oder als partielle Skeptiker im philosophischen Sinne anzusprechen seien. Denn Anschauungen, die nicht scharf umrissen sind, lassen sich unter scharf umrissene Begriffe nicht eindeutig unterbringen.

So wäre ich geneigt gewesen, die Gestalt des Agrippa von Nettesheim (1486—1535) unter den Vorläufern Pascals zu behandeln; eher als Montaigne, obgleich der Verfasser der Jesuitenbriefe durch die „Essais“ so entscheidende Einflüsse erfahren hat. Aus dem einfachen Grunde, weil es Agrippa wie Pascal mit dem Übergang von Zweifel zum Glauben so blutiger Ernst war, und solcher Ernst eine Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur partiellen Skepsis bildet.

Dieser merkwürdige Mann, dessen Leben und Persönlichkeit noch mehr fesseln als seine Werke,¹¹⁾ ist in der ersten Periode seiner schriftstellerischen Tätigkeit von einem so maßlosen Wissenshochmut erfüllt, daß bei einer Natur wie der seinigen, der Umschwung unvermeidlich war. Die Hauptschrift jener Zeit, *de*

occulta philosophia (1510; erweitert 1531—1533), behandelt in drei Büchern die gesamte Magie. Keine Höhe und keine Tiefe in Körper- oder Geisteswelt, keine Wahrheit sinnlicher oder übersinnlicher Natur ist dem Wissen verschlossen, schlägt der Mensch nur die rechten Pfade ein, — nämlich die der Magie, als der „absoluten Vollendung der edelsten Philosophie“.¹²⁾ „So kommt es, daß wir, in der Natur stehend, das, was über der Natur ist, erkennen, und alle Dinge unsrer Welt wissen, und zwar nicht bloß die, welche sind und waren, sondern auch von denen, welche bald geschehen oder erst nach langer Zeit stattfinden werden, erhalten wir Weissagung.“¹³⁾

Der Rückschlag erfolgt in einem zweiten Werke, dessen vollständiger Titel sogleich die Eigenart dieser partiellen Skepsis enthüllt. Er lautet: *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio invectiva seu cynica, qua docetur, nusquam certi quicquam perpetui et divini nisi in solidis Dei eloquiis atque eminentia verbi Dei latere.*¹⁴⁾ Hier haben wir es also mit einer Satire und einem Pamphlet, nicht mit einer gründlichen Abhandlung zu tun, mit einer declamatio invectiva, der, so interessant sie auch historisch sein mag, im Rahmen philosophischer Untersuchungen nicht allzuviel Beachtung zu schenken wäre.¹⁵⁾

Was ihren Inhalt betrifft, so beschränkt sich Agrippa darauf, einmal die Schädlichkeit aller Bildung, und dann die Unzulänglichkeit der bestehenden Wissenschaften eindringlich zu schildern.¹⁶⁾ Der Wert des Wissens und die Möglichkeit des Wissens aber sind, wie wir an Augustin, Montaigne und Nietzsche lernen konnten, ganz getrennte Bestimmungen. Nur wer die Möglichkeit des Wissens unabhängig von dessen Wert mit triftigen Gründen zu erschüttern vermag, ist mit Erfolg philosophischer Skeptiker. Und daß die Wahrheit auf vielen Gebieten noch nicht gefunden ist, beweist auch nicht, daß sie nicht noch gefunden werden könne. Was des Sextus Empiricus weitschichtiger Bekämpfung aller Disziplinen seiner Zeit die philosophische Bedeutung verlieh, war der Umstand: daß sie sich von einem erkenntnistheoretischen Hintergrunde abhob; weil die Leistungsfähigkeit der Erkenntnisprinzipien bezweifelt wurde, konnte man auch die Probe auf das Exempel machen und alle angeblichen Wahrheiten der einzelnen Wissenschaften widerlegen. Agrippa teilt mit Sextus nur das oberflächliche Vorgehen gegen die Wissenschaft seiner Zeit, deren niederen Stand wir in beiden Fällen ebenso willig anerkennen wie

dessen Aufdeckung uns kühl läßt. Das tiefsinnige Motiv aber, welches die Antike bei diesem Vorgehen leitete, die Überzeugung nicht von der tatsächlichen Unerreichtheit, sondern der grundsätzlichen Unerreichbarkeit der Wahrheit, die es jeder Zeit ermöglicht, in den Kreis ihrer Wissenschaften die vernichtende Bombe zu werfen, bleibt Agrippa fremd.

Auch die Wissenschaften der Transzendenz — Magie und Theologie — erfahren jetzt eine vernichtende Kritik. Aber diese Verwerfung jedes immanenten und transzendenten Szientismus wird ergänzt von einem fanatischen Glaubensdogmatismus, für den die geoffenbarte Religion als absolute und unerschütterliche Norm gültig bleibt. Die betreffenden Kapitel¹⁴⁾ legen Zeugnis ab für die Echtheit und Glut der Gesinnung auf diesem Punkte. Und auch die naturalistische Sanktion findet sich bei unserem skeptisch-mystischen Renaissancekinde ein: es erblickt in den vom Evangelium gepriesenen Zuständen brüderlicher Gleichheit mehr „Natur“ als in der Bildungskultur der Weltlichkeit. Vielleicht liegt hier die tiefste instinktive Rechtfertigung, die Agrippa für seine Weltanschauung empfand: Wissen verbreitet Unnatur, christlicher Glaube Natur — also schmähen wir das Wissen und preisen wir den Glauben!

Mit solch explosivem Stimmungskzeptizismus, der (wo Sehnsucht und Skepsis sich begatten, entsteht die Mystik, sagte Nietzsche in einem überschwänglichen Glaubensdogmatismus seine Kehrseite besitzt; der am Schluß das Lob des Esels singt,¹⁵⁾ und die Verträglichkeit der Torheit (in weltlichen Dingen) mit der gläubigen Einsicht (in die himmlischen Regionen) an diesem Tiere durch die Rolle, die es trotz, ja wegen seiner blöden Eigenschaften in der Heilsgeschichte spielt, symbolisiert findet — mit solcher Skepsis wird sich weit fruchtbarer der Kulturpsychologe als der Erkenntnistheoretiker auseinandersetzen.

In Agrippas Nähe gehört auch Franz Sanchez (1562—1632) mit seinem Werke: *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur* (1581). Denn er greift darin vor allem die Ergebnisse der bestehenden Wissenschaften an, und zeigt eigentlich dabei nur *quod nihil adhuc scitur*; der Grund dafür liegt in der Vernachlässigung von Experiment und Beobachtung. Wissen, im Sinne einer *rei perfecta cognitio*, das alle Elemente und Beziehungen einer Sache umspannt, ist freilich dem Menschen grund-

sätzlich verschlossen, wird aber wohl auch von keinem besonnenen Dogmatiker gefordert werden. Es kann, nach Sanchez, nur durch Offenbarung und Glauben erreicht werden.

4. Philosophisch weit schwerer wiegt das Zeugnis, das die *Pensées* Blaise Pascals (1623—1662) für die erste Form des partiellen Skeptizismus abgeben. Denn ihr Verfasser richtet die ganze Kraft seiner doppelten Methode, der *art de convaincre* und der *art d'agréer* vornehmlich auf den einen Punkt: auf die Sicherung der Brücke, die vom immanenten Skeptizismus, dessen Inhalt er im wesentlichen Montaignes Schriften entlehnt, zum transzendenten Dogmatismus, dessen Sätze ihm die Kirche liefert, hinüberführt.

Der Hauptpfeiler, der diese Brücke trägt, war uns schon in Charrons Werk *de la Sagesse* begegnet.¹⁹⁾ Es ist der Gedanke von der durchgängigen und widerspruchsvollen Zwiespältigkeit der menschlichen Natur, dem Pascal die nebensächliche Rolle, die er bei seinem Vorgänger spielte, entzieht, und dem er das hohe Amt überträgt, Licht von Finsternis zu scheiden und zwischen Gewißheit und Ungewißheit die Gebiete zu verteilen. Aus der widerspruchsvollen Doppelheit des Menschen nämlich folgt die Fragwürdigkeit seines ganzen Wesens, und diese wiederum findet allein eine befriedigende Auflösung durch die christliche Offenbarungslehre. Nur durch sie wird es verständlich, daß der Mensch, ursprünglich von Gott zur höchsten Erkenntnis befähigt, nach seinem Abfall von Gott unter vielen anderen auch intellektuellen Unvollkommenheiten unüberwindlicher Art anheimgegeben war; durch sie, daß er als Nachklang des sündlosen Zustandes dennoch das Wahrheitstreben nie verlor, obgleich dessen Ziel ihm ewig unerreichbar bleibt; durch sie, daß die Willigen — ist ihnen auch durch eigene Kraft jede Erkenntnis versagt — durch göttliche Offenbarung überirdische Einsichten verkündet bekamen, und daß sie in den Stand gesetzt wurden, hingegebenen Herzens sich von deren Wahrheit überzeugen zu lassen. Zu jeder dieser Thesen einen kurzen Beleg mit Pascals beredten Worten. Da der Mensch „weder Engel noch Tier“²⁰⁾ ist, sondern das eine wie das andre, so erstreckt sich diese Duplizität auch auf die Erkenntniskräfte. „Die Natur widerlegt die Pyrrhoniker und die Vernunft die Dogmatiker. Die einen haben die Unfähigkeit des Menschen ohne seine Größe, die andern seine Größe und Stärke ohne sein Elend erkannt.“²¹⁾ Es ist aber nicht möglich, etwa durch eine gleichmäßige Berücksichtigung des Hohen

und Niederen die befreiende Einsicht in das Wesen des Menschen zu gewinnen. Die Synthese, welche die Widersprüche der beiden Seiten überwinden und versöhnen würde, ist mit dem natürlichen Licht der Vernunft nicht zu erarbeiten. Denn dazu müßten wir ja eben die volle Wahrheit irgendwie und irgendwo von uns aus erfassen können. Es bleibt also dabei: „Welche Chimäre ist doch der Mensch! Welch ein unerhörtes Wesen, welche Mißgeburt, was für ein Chaos, welcher Gegenstand des Widerspruchs, welches Wunder! Rühmt er sich, so erniedrige ich ihn, erniedrigt er sich, so rühme ich ihn, bis er versteht, daß er eine unverständliche Mißgeburt ist.“²²⁾

Stellen wir uns aber auf den Standpunkt der christlichen Lehre, so wird der Skeptizismus, die einzige Frucht, die wir mit Hilfe von Sinnen und Vernunft, unsren „natürlichen“ Erkenntnisorganen, ernten können, sofort in seinen Ursachen begreiflich und damit zur Hälfte überwunden. Die Religion führt uns an die hohen, himmlischen Quellen, und zeigt uns, warum sie als trüber Strom die Ebene durchziehen mußten. Die Dogmen von der Erschaffung des vollkommenen Menschen durch Gott, von dem Abfall Adams von Gott und von der Erbsünde enträtseln vor allen andern diesen Umschwung.

Und sollten wir da nicht an diese Dogmen glauben, wo durch sie allein die Unwissenheit über die Erscheinungswelt, und die Unfähigkeit unsrer natürlichen Geistesfunktionen zwar nicht gehoben, aber deren doppelgeartetes Wesen von Grund aus verständlich wird? Der Mensch ist unfaßlicher ohne die religiösen Mysterien als diese dem Menschen unfaßlich sind.²³⁾

Freilich, beweisen lassen sich diese Dogmen nicht, und ein metaphysischer Szientismus wird auch von Pascal im wesentlichen abgelehnt. Ihre Evidenz beruht auf Erleuchtung und innerer Erfahrung. Gott senkt sie in die Seele *par la manière qui lui plait*. Es nimmt nicht Wunder, daß mit der Annahme einiger der christlichen Heilswahrheiten der Bann gebrochen ist, daß der ganze Schwarm der von Bibel und Kirche befürworteten Gewißheiten durch die erst so enge Erkenntnisspalte sich alsbald hineindrängt, und daß er, diese immer mehr erweiternd, schließlich als wohlgeordnetes dogmatisches Lehrgebäude des katholischen Glaubens in seiner Totalität die Anerkennung des partiellen Skeptikers erzwingt. Allerdings geht Pascal dem Erkenntniswert der einzelnen katholischen Lehren in seinen Pensées nicht weiter nach, aber die

gläubige Billigung der erwähnten Grunddogmen hat auch für ihn stillschweigend die Unterwerfung unter das ganze System zur Folge, das er, in tödlichem Kampf mit den Jesuiten, in Jansenistischer Beleuchtung erblickte.

5. Das Genie Pascals ist von einem Chor kleinerer Sterne umgeben. Unter ihnen würde ich an erster Stelle de la Mothe le Vayer (1586—1672) namhaft machen. Der Liebling Richelieus und Mazarins war kein fanatischer Einsamer wie Pascal, sondern ein *homme du monde*, aber ohne Einbuße an Würde und Ernst. Sein skeptisches Hauptwerk, die *cinque dialogues, faites à l'imitation des anciens par Oratius Tubero* (1671), gemahnt durch seine antikisierende Form und noch mehr durch seinen Inhalt an die Schriften Montaignes und Charrons. In den zwei ersten Dialogen — *de la philosophie sceptique* und *le banquet sceptique* — wird der *τρόπος ἐκ διαφωνίας* besonders auf den Gebieten der Sittlichkeit und der Sitten in behaglicher Ausführlichkeit breit getreten, ohne dadurch an Stärke zu gewinnen. Nachdem im vierten Dialog (der dritte preist den Zustand der Kontemplation), *des rares et eminentes qualités des asines de ce temps*, das von Erasmus, Agrippa u. a. her bekannte Renaissancethema des Esellobs angeschlagen, schließt der fünfte und letzte Teil, *de la diversité des religions*, ganz folgerichtig das Wissen auch vom Gebiete der Transzendenz aus, um, weniger folgerichtig, dem Glauben über die *choses divines* das Wort zu reden. In dem *opuscule ou petit traité sceptique* bekennt sich Vayer zur Wahrscheinlichkeitslehre der Akademiker. Seine übrigen Werke, eine Sammlung hauptsächlich moralistischer Essais, kommen an dieser Stelle nicht in Betracht.

Von seinen Schülern übersetzte Sorbière (1615—1670) die Hypotyposen des Sextus ins Französische, während Simon Foucher (1644—1696), Kanonikus von Dijon, uns schon aus den Beziehungen des Leibniz zur Skepsis bekannt geworden ist.²⁴⁾ Sein Interesse galt besonders der mittleren Akademie, deren Geschichte er in der *histoire des académiciens* (1690), deren Lehre er in *de philosophia academica* (1692) behandelte. Seine Skepsis war — auch abgesehen von der theologischen Ergänzung — eine äußerst milde. Er redete der *ζήτησις*, wie sie seit Cicero die Akademiker allgemein vertraten,²⁵⁾ das Wort, bei der es unentschieden bleibt, wieweit sie bloß methodologisch, als Prinzip der Forschung, oder

auch erkenntnistheoretisch, als Bekenntnis über die Grenzen unsres Intellekts, gemeint ist. In solchem Sinne schrieb er eine *critique de la recherche de la vérité* (1675) des Malebranche.

In diese Reihe wären auch Daniel Huet ²⁶⁾ (1630—1721) und Pierre Poiret ²⁷⁾ (1646—1719) einzustellen. Huet bekennt sich am offensten im *traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* (1723), was das Wissen um die weltlichen Dinge anlangt, zum Pyrrhonismus; für die Erkennbarkeit übernatürlicher Wahrheiten zum Glaubensdogmatismus. Poiret vertritt in den Abhandlungen *de vera methodo inveniendi veri* (1694) und *de eruditione solida, superficialia et falsa* (1692) einen ähnlichen Standpunkt. Ausdrücklich betont er, daß nicht in „dem Mißbrauch“, sondern in der Verfassung der geistigen Funktionen selbst der Grund für ihr Versagen zu suchen sei. Die passive Aufnahme der Heilswahrheiten durch das *lumen supranaturale*, der äußeren Wahrnehmungen durch die Sinne — darauf sollte sich die Erkenntnis des Menschen beschränken. Alle Aktivität des Geistes, alle Betätigung des Denkens, als einer *facultas accessoria*, führt zu Irrtum und Wahn.

Zu ähnlichen Ergebnissen gelangte auch der Abt Hieronymus Hirnhaim ²⁸⁾ (1637—1679), dessen Lehre in manchen Zügen (Verachtung der bestehenden Wissenschaften) den Ansichten des Agrippa und Sanchez, in der liebevollen Hervorkehrung von Widersprüchen zwischen religiösen Dogmen und logischen Grundaxiomen aber denen Pierre Bayles verwandt erscheint. Sein Hauptwerk führt den bezeichnenden Titel, dessen Wiedergabe eigentlich eine Inhaltsübersicht erspart: *de typho generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labitate, falsitate, iactantia, praesumptione, incommodis ac periculis tractatus brevis, in quo etiam vera sapientia a falsa discernitur et simplicitas mundo contempta extollitur: idiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus* (1676).

Dagegen darf man den Hofkaplan Joseph Glanville (1636 bis 1680) ²⁹⁾ kaum für diese Art von Skepsis in Anspruch nehmen. Die Überschriften seiner Bücher: *the vanity of dogmatizing or confidence in opinions, manifested in a discourse of the shortness and uncertainty of our knowledge and its causes* (1661), in der Umarbeitung als *scepsis scientifica or confessed ignorance the way to science* (1665) erschienen, klingen zwar sehr skeptisch, aber ihr Inhalt ist es nicht. Für Glanville ist der Zweifel, wie für Socrates

und Descartes, wesentlich Ausgangspunkt, um sich vom Ballast durch ihr Alter geheiligter Irrtümer zu befreien, nicht Endziel. Dieses liegt vielmehr, für die weltliche Wissenschaft, in der Anwendung von Beobachtung und Experiment. Hier findet sich sein bekannter Hinweis darauf, daß wir die Kausalität nie in anderm Sinne denn als regelmäßige, aber äußerliche Verbindung zweier Vorgänge erfahren! wahrnehmbar ist nur *the continual accompanying* zwischen Ursache und Wirkung; die eigentliche Verursachung (Humes *necessary connexion* im Gegensatz zur *regular conjunction*) ist unerfahrbar (*causality itself is insensible*). Die Schlüsse, die wir aus einem *post hoc* auf ein *propter hoc* ziehen, sind, meint Glanville, nicht „untrügerische Schlüsse“. Daß wir auch die gesetzmäßige Folge nicht einmal erfahren, sondern denkend postulieren, bemerkt er nicht. Die *philosophia pia* (1671) krönt dann, ganz im Geiste der Zeit, diese milde *sceptis scientifica*.

6. Eine Kritik der ganzen Richtung hätte auf folgende Punkte ihr hauptsächliches Augenmerk zu richten.

Alle partiellen Skeptiker von der Art Pascals, deren Anschauungen im Keime schon beim Apostel Paulus und unter manchen Mystikern des Mittelalters reifen, haben — und das ist der erste Punkt — zwischen den zu erkennenden Objekten und den erkennenden Funktionen kein eindeutiges Verhältnis herzustellen vermocht. Das liegt teils an ihrer konfessionellen Befangenheit, teils an dem Mangel erkenntniskritischer Schulung. Indem sie den Objektkreis, der durch den „Glauben“ ergriffen wird, sich von dem religiösen Bekenntnis bestimmen lassen, in das sie grade hineingeboren sind, ragt ihr transzendenter Dogmatismus noch ein gutes Stück in die Auffassung der immanenten Wirklichkeit hinein. Konflikte mit den, auf profanem Wege gewonnenen, Einsichten über die diesseitige Welt können dabei nicht ausbleiben. Denn der Inhalt der Heilswahrheiten betrifft zwar zunächst die jenseitige Realität; zieht aber auch das Diesseits, als Schöpfung Gottes, nach seiner Wirklichkeits- wie nach seiner Wertbeschaffenheit im weitesten Umfang in sein Machtbereich. Man denke etwa an das Dogma von der Transsubstantiation, nach dem mit Brot und Wein, als Elementen der empirischen Wirklichkeit, im Leib des Menschen, wiederum einem Stück physiologischer Erfahrungswelt, die sonderbarsten Verwandlungen vor sich gehen sollen; man denke an die christliche Tugendliste, nach der empirische Tatbestände,

gewisse Gesinnungen oder Handlungen, aus transzendenten Motiven als gut oder schlecht bewertet werden. Und umgekehrt ragt der immanente Skeptizismus, aus Mangel an erkenntnistheoretischer Besinnung, in die Überzeugungen von Wert und Beschaffenheit der Transzendenz hinein, ohne daß sich freilich die betreffenden Denker dies zum Bewußtsein bringen. Denn die Fülle der Dinge und Gesetze, die etwa nach Pascals Lehre durch Sinne und Vernunft angeblich nicht zu erkennen ist, stellt sich, beim Lichte der Kritik besehen, zum großen Teil als jenseitige, metempirische, nicht als diesseitige und empirische Wesenheit heraus. Sind doch Erscheinungen und „Dinge an sich“ für diese Männer gar nicht streng geschiedene, sondern stillschweigend miteinander vermengte Größen.

Zu diesen Fehlerquellen, die auf ungenügender Differenzierung der Probleme beruhen, tritt — und das ist der zweite Punkt — die Unhaltbarkeit des radikalen Skeptizismus der immanenten Wirklichkeit gegenüber hinzu, wenn diese nur eindeutig und einwandfrei bestimmt wird. Was hier mit Evidenz erster, was nur mit Evidenz zweiter Ordnung zu erkennen ist, wurde in den früheren Abschnitten eingehend erörtert.

Und endlich ist auch der transzendente Dogmatismus hinfällig, insoweit er auf eine besondere, wie auch immer gefaßte, Erkenntnisquelle sich stützt, welche unabhängig von Erfahrung und Denken oder von Sinnen und Vernunft, sei es durch äußere oder innere Offenbarung, durch „intellektuelle Anschauung“ oder moralische Bedürfnisse, Gewißheiten höherer Ordnung verbürgen soll, als sie die „natürlichen“ Funktionen über die metempirische Realität zu erarbeiten vermögen. Wir kommen über alles, was jenseits der erfahrbaren Grenzen liegt, durch keinen trotzig, wenn auch noch so genialen, Gewaltakt, mit keinem Wissen erster Ordnung, und auf keine unmittelbare Weise zu Ergebnissen, die wir als Erkenntnisse anzusprechen das Recht besäßen; vielmehr können wir es hier immer nur durch sehr mühsame und mittelbare Ausdeutung der Erfahrung bis zu allgemeingültigen Vermutungen bringen, die wir aber dafür zu den echten, wenn auch niederen Gewißheiten rechnen dürfen. Alle übrigen Wege führen zu Überzeugungen, die notwendig nur an das erlebende Subjekt gebunden sind, und, trotz aller Intensität der Evidenz für dieses (das sie aber, bezeichnend genug, auch nur im Stadium des Außer-sich-seins, nicht des Bei-sich-seins gewinnt!) doch der subjektiven und

Objektiven Allgemeingültigkeit entbehren, und daher niemals echten Erkenntnischarakter tragen.⁸⁰⁾

7. Die zweite Form des partiellen Skeptizismus tritt uns in Kant und seiner Schule⁸¹⁾ entgegen. Hier stoßen wir auf einen immanenten Dogmatismus, der seine Spitze gegen Humes, die Erfahrungserkenntnis betreffenden Zweifel richtet, und auf einen transzendenten Skeptizismus oder Agnostizismus, der aller zuversichtlichen Metaphysik, wie sie Spinoza, Leibniz und so viele andere getrieben hatten, den Krieg erklärt.

Daß wir bei Kant überhaupt von einem Skeptizismus und Dogmatismus reden, trotzdem er selbst den Namen des Kritizismus im Gegensatz zu jenen Kategorien für die eigene Lehre prägte, wird jetzt wohl nicht mehr auf Mißverständnisse stoßen. Denn Kritik als Ergebnis gibt es nicht, sondern nur Kritik als Methode. Und Kritik in diesem Sinne, dünke ich, ist von andren Denkern auch geübt worden; so z. B. von allen (vielleicht mit Ausnahme der Renaissanceskeptiker), die wir in den zwei Bänden dieser Untersuchung behandelt haben. Der erkenntnistheoretische Standpunkt eines Philosophen ist immer entweder dogmatisch oder skeptisch, oder eine Mischform aus beiden Bestandteilen.

Von den Schattenseiten, die wir bei der vorigen Gruppe partieller Skeptiker zu bemerken glaubten, ist Kant nicht völlig, aber zum größten Teile frei. Religiöse Bekenntnisse oder gar ein Mangel an kritischer Besinnung hindern ihn nicht an einer klaren Abgrenzung der empirischen von der metempirischen Wirklichkeit, oder, in seiner Sprache, der Erscheinungen von den Dingen an sich, noch an einer reinlichen Verteilung der beiden Objektkreise an die einzelnen Geistesfunktionen. Auf diesem Felde feiert ja seine philosophische Arbeit bekanntlich ihre größten Triumphe. Dagegen haften dem Glaubensdogmatismus, den auch er für die Erfassung transzendenter Realitäten, freilich in sublimerer Form, vertritt, die bedenklichen Züge seiner Vorgänger durchaus an.

Daß Kant in seinem immanenten Dogmatismus nach unsrer Auffassung überall zu weit geht, daß er das a priori und damit die Apodiktizität auf den Gebieten der Mathematik, der natur- und geisteswissenschaftlichen Erkenntnisse zu hoch spannt, und demnach, alles in allem, Hume gegenüber hier unterlegen ist (der freilich nach der andern Seite des Guten zu viel getan), erhellt aus dem Schlußkapitel des vorigen Abschnitts, das sich die Kritik der

Humeschen Skepsis zur Aufgabe stellte. Daß er den transzendenten (szientifischen) Skeptizismus nicht minder übertreibt, wenn er jede, auf Denken und Erfahrung gestützte, Metaphysik auch in der Form der Vermutungserkenntnis verwirft (ob er gleich selbst gegen die eigenen Forderungen oft genug verstieß), und daß auch hier Hume fruchtbarere Ansätze zur Weiterbildung gegeben hat, ist aus den früheren Erörterungen gleichfalls zu entnehmen.

Wie endlich sein „praktischer Glaube“ und seine „Moraltheologie“ zu bewerten sind, nämlich als ein vergeistigter und von kleinlich-kirchlichen Interessen befreiter, aber dem *Wesen* nach mit dem Glaubensdogmatismus der Kirchenväter, Scholastiker und Mystiker identischer Versuch, wenigstens von einem Teil der übersinnlichen Welt Gewißheit höchster Stufe zu erlangen, darüber haben die kritischen Bemerkungen zu Pascals Richtung implicite sich ausgesprochen. Deshalb war es ein unfreiwillig tiefsinniger Druckfehler, der kürzlich in einem Universitätsprogramm Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ durch „Reliquien“ innerhalb der Grenzen usw. ersetzte! Und um hier die eigenen Anschauungen noch durch eine zweite unbeabsichtigte Ironie zu illustrieren, sei der glänzenden Formulierungen gedacht, mit denen der Mann, welcher seinen Atheismus selbst so souverän auf Wille und Gefühl gestützt hatte, das gleiche Verfahren dort kritisiert, wo es zu ihm nicht genehmen, theistischen Ergebnissen führte. „Auch wir leugnen nicht“, schreibt Nietzsche, „daß der Glaube ‚selig macht‘; eben deshalb leugnen wir, daß der Glaube etwas beweist, — ein starker Glaube, der selig macht, ist ein Verdacht gegen das, woran er glaubt, er begründet nicht ‚Wahrheit‘, er begründet eine gewisse Wahrscheinlichkeit — der Täuschung . . . Es gibt kein Erkennen: folglich — gibt es einen Gott: welche neue *elegantia syllogismi!* welcher Triumph des asketischen Ideals!“ Das Lehrreiche daran ist, daß diese satirischen Pfeile nicht nur die gegnerische, sondern auch die Methode ihres Entsenders durchlöchern. Es braucht dazu bloß im letzten Satze für „einen“ — „keinen“, und für „asketisches“ — „aristokratisches“ Ideal gesetzt zu werden. Ein Beweis mehr, daß dort, wo es sich um Erkenntnis handelt, die Schranken von Erfahrung und Denken, zu welchem Zweck auch immer, selbst zur Aufrichtung oder zur Zertrümmerung von Götterbildern nicht ungestraft übersprungen werden dürfen!

Schlußwort.

Der abschließende Begriff, den wir uns vom philosophischen Skeptizismus zu machen haben, und den wir als Frucht dieser Untersuchungen in Aussicht stellten, kann historisch oder systematisch verstanden werden. Insoweit er die Kennzeichen aller geschichtlich aufgetretenen Zweifelschulen zusammenfaßt, hat sich zu der programmatischen Begriffsbestimmung der Einleitung nichts hinzugefunden, war nichts von ihr abzuziehen: „Der philosophische Skeptizismus ist die Verkündigung eines grundsätzlichen und methodischen Zweifels an der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis; sei es nun, daß er als totaler Skeptizismus diese Möglichkeit für alle Gebiete bezweifelt, oder als partieller Skeptizismus nur auf große Hauptgruppen seine Zweifel einschränkt“ (Bd. I S. XIX). Je tiefer sich der Historiker der Philosophie in die vorhandenen skeptischen Theorien versenkt, um so notwendiger wird es ihm erscheinen, in seiner Definition des Skeptizismus alle besonderen Merkmale zu meiden und nur die allgemeinen stehen zu lassen. Sonst wird seine Erklärung stets zu eng ausfallen, da die verschiedenen Denker, welche die Erkennbarkeit der Wahrheit aus sachlichen Gründen verwerfen oder bezweifeln, in der besonderen Art dies zu tun nicht mehr übereinstimmen. Schon der kenntnisreiche und weitblickende Stäudlin bemerkte daher auf den ersten Seiten seiner Abhandlungen über den Skeptizismus mit Recht: „Viele Philosophen haben Definitionen vom Skeptizismus gegeben, welche den Begriff nicht erschöpfen, und entweder nicht auf den älteren oder nicht auf den neueren oder auf keinen von beiden passen.“ Und er machte geltend, daß das Einzelne und Besondere immer nur Gattungen, nicht aber die Theorie des Skeptizismus schlechthin treffe. Als solche Gattungen sind die einzelnen Formen der Skepsis in diesen zwei Bänden denn auch behandelt worden, freilich sehr abweichend von unserem Vorgänger aus der Kantischen Tafelrunde.

Die Zugehörigkeit zum totalen oder partiellen Skeptizismus wurde von den grundlegenden Begriffen aus bestimmt, die sich die betreffenden Denker von Wahrheit, Gewißheit usw. selbst gebildet haben, von ihren, nicht von unsern Anschauungen aus. Wollten wir diese zum Einteilungsmaßstab erheben, so würde sich die Gruppierung entsprechend verschieben müssen. Denn dann kann jemand etwa Erkenntnis in seinem Sinne für unmöglich erklären, ohne Erkenntnis in unserm Sinne damit zu leugnen oder zu gefährden. Die Pyrrhoniker galten uns, da wir die Ausdehnung ihrer Zweifel an ihrem Begriff der *επιστήμη* maßen, als totale Skeptiker: denn nur die Erfassung der *ἄδηλα*, der Dinge an sich, bedeutete für sie Wissen und Erkennen. Legen wir den eigenen Standpunkt zugrunde, für den Orientierung in der Erscheinungswelt sehr wohl Erkenntnis zu nennen ist, so haben wir es im Pyrrhonismus in gewissem Sinne nur mit einer partiellen Skepsis zu tun. (In gewissem Sinne: denn seine Theorie über die Einsicht in phänomenale Zusammenhänge und Gesetze kann, je nach dem Grad, der in der Ausdehnung der empirischen Skepsis da für erforderlich erachtet wird, wieder als totale Skepsis gedeutet werden.) In der Tat werden von Flint, dem modernsten Monographen des Agnostizismus, die Pyrrhoniker zu den partiellen Zweiflern gerechnet, da der Verfasser seine Begriffe von Erkennen und Wahrheit der Klassifikation zugrunde legte. Und David Hume, der sich selbst zur Partei der mittleren Akademie bekannte, und seine Zweifel über erfahrbare wie unerfahrbare Wirklichkeiten erstreckte, ist eigentlich in den Augen aller, denen Wahrscheinlichkeits- und Vermutungsbewußtsein, trotz ihrer niederen Evidenzgrade, wegen ihrer Allgemeingültigkeit echtes Erkennen bedeuten, überhaupt kein Skeptiker gewesen. Hätten wir aber die Lehre dieses Mannes aus unsern Untersuchungen streichen dürfen, solange überhaupt an den lebendigen Vertretern der Theorien diskutiert werden sollte? Man sieht, warum die Gruppierung unter den angegebenen Gesichtspunkten erfolgte. Im Lichte unser eigenen Begriffe wäre das skeptische Grau der meisten, vielleicht grade der bedeutendsten Zweifler erloschen, und der Stoff, an dem wir diese Begriffe entwickeln wollten, auf ein gar zu dürftiges Maß geschrumpft.

Die wesentliche Ausbeute, die ein Querschnitt durch die Theorien des Agnostizismus liefern kann, besteht aber nicht in der

Rechtfertigung einer zu Anfang aufgestellten Definition für die historischen Gestalten der Denkweise, noch in der Möglichkeit, diese Gestalten anders zu gruppieren; sie besteht letzten Endes in der Kritik und in der Überwindung des Skeptizismus als eines systematischen Begriffes. Denn sie lehrt, daß der Parteigegensatz zwischen Skeptikern und Dogmatikern nur erwachsen ist aus der einseitigen Versteinerung, die bestimmte Züge des menschlichen Wahrheitsbewußtseins hier erfahren haben; daß daher die Lehren dieser Männer nur durch einen Einblick in das Getriebe des Erkenntnisapparats selber ganz verstanden und gerecht beurteilt werden können. Dann ergibt sich, wie so oft, daß die Wahrheit zwar in der Mitte, aber nicht auf der gleichen Fläche zwischen den extremen Anschauungen liegt, sondern eine Schicht tiefer. Da für die verschiedenen Gebiete des Erkennens verschiedene Schranken bestehen, und da unsre Erkenntnis Grade hat, so werden Zweifel und Zuversicht einander ablösen müssen und keine Geisteshaltung das Feld allein behaupten dürfen. In systematischer Hinsicht hat also jeder Mensch Skeptiker und Dogmatiker zu sein, oder besser — keines von beiden. Denn es ist sehr die Frage, ob diese Anschauungen, sobald sie nur gradweise und nicht artweise Unterschiede an der Bestimmung der Erkenntnisgrenzen treffen, noch mit *N a m e n* zu belegen sind, die ursprünglich einen ausschließenden Gegensatz zum Ausdruck bringen wollten. Ich würde es verneinen. Philosophisch geredet, sind Dogmatismus und Skeptizismus, nachdem ihnen die feindlichen Spitzen abgebrochen wurden, überlebte Termini, wie Empirismus und Rationalismus, Realismus und Idealismus, und so viele andre. Zur Bezeichnung historischer Erscheinungen bleiben sie natürlich unentbehrlich. Das Wort, welches sie ablösen und ihre Überwindung durch Vereinigung sprachlich prägen müßte, ist noch nicht geschaffen worden. Denn „Kritizismus“, was seit Kant immer wieder dafür empfohlen wird, ist wirklich ein unglücklicher Ausdruck, um (nicht eine Methode zur Ermittlung, sondern) ein Ergebnis über die Beschaffenheit der Erkenntnisgrenzen zu benennen. Daher ergibt die tiefere Einsicht in das Wesen des Skeptizismus dessen Überwindung, und die genauere Bekanntschaft mit ihm nicht eine verfeinerte Bestimmung, sondern die Aufhebung dieses Begriffes in systematischer Beziehung.

Und so wird es wieder möglich sein, „fröhliche Wissenschaft“,

fröhliche Philosophie, ja fröhliche Metaphysik zu treiben, mit reinem intellektuellem Gewissen.

Erkennen aber ist nichts Vereinzelttes, das ohne alle Beziehungen zu den übrigen Gebieten des Daseins stünde. An seiner Möglichkeit hängt vielmehr das Leben. Mit dem Wissen um die niedere, empirische Wirklichkeit und ihre einzelnen Gesetze steht und fällt die Befriedigung der niederen Bedürfnisse, deren Objekte uns bis zu den verfeinertsten Erzeugnissen der technischen Kultur hinanreichen; mit der Erhellung der höheren und höchsten Zusammenhänge, schließlich der metaphysischen Wirklichkeit, schwelen und sinken die Hoffnungen des höheren Menschen, der sittlich-religiösen Sehnsüchte in unsrer Brust. Wie viel gebrochenen Willen hat nicht grade in unsrer Zeit die Skepsis auf dem Gewissen! Freilich nicht der wissenschaftliche, sondern der Stimmungskeptizismus. Aber dieser kann für das menschliche Ideal- und Gesamtbewußtsein (was verschlägt bei solchen Fragen Glück und Leid des Einzelnen!) nur durch ein methodisches und strenges Nachdenken, nur durch den Ernst überwunden werden, „den keine Mühe bleichet“. Dann erwächst als sein Ersatz eine Zuversichtstimmung, die treuer und beständiger sein wird als ihre Vorgängerin. Denn nur die Stimmungen, welche nicht diesseits, sondern jenseits besonnener Vertiefung entstehen, welche als zarte Blüten am starken Baume folgerichtigen Denkens und zielbewußten Wollens erwachsen, verbleiben uns; nur sie sind unser eigen. So erfüllen selbst die abstraktesten Gedanken, indem sie die konkrete Wirklichkeit befruchten, eine hohe Aufgabe im Gesamtprozeß des Lebens.

In diesem mittelbaren Sinne mögen auch die gegenwärtigen Untersuchungen dem Leben schließlich zugute kommen. Die Errichtung des kleinsten Steines dient ja in der Wissenschaft dem ganzen, nie vollendeten, stets wachsenden Bau. Und die Macht der Wissenschaft dringt, wenn die Zeit dafür reif ist, aus den Stuben der Gelehrten, über die Mauern der Universitäten in Schule und Haus, in Volk und Menschheit.

Anmerkungen.

Zweiter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

1) Den jüdischen Stimmungskeptizismus (etwa im Prediger Salomo) zu behandeln, würde ebenso aus dem Rahmen unserer Arbeit herausfallen, wie die Darstellung der ganzen orientalischen Skepsis. Da unser Interesse letzten Endes ein systematisches, kein rein historisches ist, so berücksichtigen wir auch nur die philosophisch-theoretisch relativ durchgebildeten Gestaltungen. Über die orientalische Skepsis siehe Stäudlin, a. a. O. I, S. 363 ff. und Flint, Agnosticism, Edinburgh and London 1893, S. 79 ff.

2) Tertullian, de anima Cap. XVII. Die hier von Tertullian nur auf die sinnliche Erkenntnis bezogene Rechtfertigung läßt sich in seinem Geiste natürlich auch auf die übrigen Erkenntnisfunktionen ausdehnen.

3) Pascal, Pensées, Edit. Havet II, Art. XII.

4) Tertullian a. a. O.

5) Augustin, Confessiones, V, cap. XIII, 23.

6) Ebenda 25.

7) Ebenda VI, cap. I, 1; und cap. IV, 6 tenebam enim cor meum ab omni assensione; vgl. de beata vita 4: diu gubernacula mea repugnantia omnibus ventis in mediis fluctibus Academici tenuerunt.

8) So auch Storz, Die Philosophie des hl. Augustin, Freiburg 1882.

9) Conf. VI, cap. IV, 6: Volebam enim eorum quae non viderem ita me certum fieri, ut certus essem, quod septem et tria decem sint. Neque enim tam insanus eram, ut nec hoc quidem putarem posse comprehendere.

10) Conf. VI, cap. V, 7: quoniam nulla pugnacitas calumniarum quaestionum, per tam multa, quae legeram inter se confligentium philosophorum, extorquere mihi potuit, ut aliquando non crederem te esse, quidquid esses quod ego nescirem; aut administrationem rerum humanarum ad te pertinere.

11) Conf. V, cap. XIV, 25.

12) Wie besonders aus de utilit. credendi VIII erhellt.

13) Retr. I, 1: nondum baptizatus contra Academicos vel de Academicis primum scripsi.

14) Hierzu vgl. Bd. I, S. 127 — 139; 361/62, 209.

15) c. Acad. III, 25; 28.

16) Daß Ciceros Schriften in der Tat die Hauptquellen für Augustins Bekämpfung der Skepsis bildeten, beweist Retract. I, 4. Wahrscheinlich waren sie auch die einzigen. Vgl. Leder, Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie, Marburg 1901, S. 2. Neben den *Academica* kommt vor allem Ciceros *Hortensius* in Betracht; so Ohlmann: de S. Augustini dialogis in Cassiacio scriptis. 1897.

17) c. Acad. III, 25.

18) c. Acad. III, 28.

19) c. Acad. III, 25.

20) c. Acad. III, 28.

21) Bd. I, S. 153 ff.; vgl. auch des Verfassers „Einführung in die Philosophie“, Teubner 1907, S. 22 ff.

22) c. Acad. III, 26, wo auch die nächsten Zitate des Textes zu finden sind.

23) Ebenda und de vera religione: 62: si quis remum frangi in aqua opinatur, et, cum inde aufertur, integrari; non malum habet internuntium, sed malus est iudex. Nam ille pro sua natura non potuit aliter in aqua sentire, nec aliter debuit: si enim aliud est aer, aliud aqua, justum est, ut aliter in aere, aliter in aqua sentiat. Quare oculus recte; ad hoc enim factus est, ut tantum videat.

24) Sextus Empiricus, adv. Math. VIII, 63.

25) Vgl. Bd. I, S. 50, 167, 360/61, 207/208. Lukrez, de natura rerum IV, 494 — 496.

26) „Sehen“ nicht nur „sagen“; auch das bestätigt die moderne Psychologie, die aus fälschlich verallgemeinerten Erfahrungen resultierende physiologisch-psychologische Dispositionen direkt mit den sinnlichen Wahrnehmungselementen zu dem „täuschenden“ Gebilde (Sonnengröße am Horizont und im Zenith) verschmelzen läßt. Freilich wäre dieses Gebilde als passives Erlebnis weder täuschend noch falsch, ebensowenig wie die Aussage, die es als subjektives Erlebnis beschreibt. Lukrez selbst hat diesen Unterschied von sehen und sagen natürlich nicht beabsichtigt. Die Verse (von Binder übersetzt) stehen: de natura rerum IV, 379, 385/86, 462 — 468. Weitere Belege bei Zeller, Phil. der Griechen III¹, 3. Aufl., S. 388¹).

27) Diog. X, 31 ff.

28) Sextus, adv. Math. VII, 203 ff.; Diog. X, 68. Im ganzen haben wir in dieser Hochschätzung der Epikurischen Erkenntnislehre Albert Lange (Gesch. des Materialismus) auf unserer Seite, der gegenüber Zellers etwas herablassender Geringschätzung auch Epikurs „Kanonik“

in ihre Rechte einsetzt. Wenn aber Lange behauptet (gegen Überweg), Epikur dürfe nur dann keine „Wahrheit“ für die *αἰσθησις* beanspruchen, wenn man, wie Überweg, unter Wahrheit in vorgefaßter Meinung die „Übereinstimmung des psychischen Gebildes mit einem an sich vorhandenen Objekte“ verstehe, so kann ich dem nicht zustimmen. Hier bleibt Zeller (a. a. O. III¹, S. 390) mit dem Vorwurf „Epikur lege den Denkformen viel zu geringen Wert bei“ Lange gegenüber im Recht, während dieser die Bedeutung, die Epikurs Betonung der sinnlichen Elemente zu beanspruchen hat, mit der richtigen Energie hervorhebt.

Die extrem-realistischen Nachklänge, die in der Meinung Epikurs zum Ausdruck gelangen: jede *αἰσθησις* gehe nicht nur einem bestimmten Gehirnprozeß in eindeutiger Zuordnung parallel, sondern spiegle diesen getreu wieder, und sei also deshalb „wahr“, betont eindringlich Natorp, Gesch. der Erkth. S. 209ff. Hiernach tritt aber die Willkürlichkeit in dem Wahrheitsbegriffe Epikurs noch deutlicher hervor; denn nun muß er unter Wahrheit einer Vorstellung verstehen: nicht die Übereinstimmung dieser Vorstellung mit dem Objekt im Raum außer uns, auf das sie doch tatsächlich bezogen wird, sondern mit dem Objekt im Innern unseres Körpers, dem *εἶδωλον*, auf das die Wahrnehmung als solche grade gar keine unmittelbare Beziehung enthält.

29) Diog. X, 31ff. Lukrez a. a. O. IV, 483—485.

30) c. Acad. III, 26.

31) c. Acad. III, 25; 29.

32) c. Acad. III, 23; 25. Man beachte die wichtige Antwort Augustins auf den Einwand, was er denn unter der „Welt“ verstünde (ebenda 24); sie zeigt, daß er nicht eine begriffliche sondern eine Erfahrunggröße darunter verstanden hat.

33) c. Acad. III, 27.

34) c. Acad. III, 23.

35) Den Worten nach lautet es: *item scio mundum istum nostrum aut natura corporum, aut aliqua providentia sic esse dispositum; eumque aut semper fuisse et fore; aut coepisse esse minime desitutum; aut ortum ex tempore non habere, sed habiturum esse finem; aut et manere coepisse et non perpetuo esse mansurum.*

36) Daß in der Tat das Antinomienproblem die Untersuchungen der Kritik der reinen Vernunft mit veranlaßt habe, hat B. Erdmann bekanntlich erwiesen.

37) c. Acad. II, 16ff.

38) Wörter, Die Geistesentwicklung des heiligen Augustin, Paderborn 1892, S. 92, übersetzt diese Stelle ganz anders, aber wie mir scheint, gänzlich falsch.

39) Cicero, Acad. II, 36; 59.

40) Band I, S. 111 ff. und S. 331.

41) Dieser Unterschied deckt sich aber nicht etwa mit dem rational-wahrscheinlichen des Arkesilaus (εἰλόγον) und dem sensual-wahrscheinlichen (dem πιθανόν) in der Kommentierung Hirzels (siehe Bd. I, S. 331). Diese beiden Begriffe verharren im Kreis rein subjektiver Gewißheit und haben hier nur andere Quellen. Die auf der absolutistisch-realistischen Auffassung des Wahren fußende skeptische Erklärung des Wahrscheinlichen dagegen ignoriert Hirzel. Dies gegen Leder, a. a. O. S. 13/14, dem ich auch in Anbetracht von Sextus, adv. Math. VII, 167 ff. nicht zugeben kann, daß an einen Vergleich des verisimile mit der absoluten Wahrheit der Skeptiker nicht denken konnte.

42) Vgl. Abschnitt III, Kapitel 3 dieses Bandes.

43) c. Acad. I, 13 ff.

44) Cicero acad. II, 111. In den Dialogen selbst verteidigen sich die Vertreter der Skepsis keineswegs so eindeutig, sondern drehen sich wie ihre dogmatischen Gegner, in rein formalen Begriffsbestimmungen des Weisen und der Weisheit herum.

45) Cicero, Acad. II, 115.

46) Cicero, Acad. II, 24/25.

47) Eusebius, praep. evang. XIV, 18.

48) Bd. I, 289/90.

49) Ebenda S. 116.

50) Vgl. Flint, Agnosticism, 1903, S. 231: *yet, is it credible, that thought should be so related (or unrelated) to action, truth to life?*

51) Eusebius, praep. evang. XIV, 18.

52) Bd. I, S. 116.

53) c. Acad. III, 35/36.

54) Bd. I, S. 350/51.

55) Bd. I, S. 298.

56) Sextus, P. I, 232.

57) Als solche bietet Hirzel die Ansicht an, daß Philo die theoretische Erforschung des Wahrscheinlichen um ihrer selbst willen, nicht nur zu praktischen Zwecken freigegeben habe. Auf Philo gehe die Ciceronianische, vielleicht in der verlorenen zweiten Bearbeitung der *Academica* enthaltene Äußerung zurück, deren Sinn Augustin. c. Acad. I, 7 in die Worte faßt: *quis ignoret eum (Ciceronem) affirmative vehementer nihil ab homine percipi posse nihilque remanere sapienti nisi diligentissimam inquisitionem veritatis quamobrem si et sapientem necessario beatum esse credendum est, et veritatis sola inquisitio perfectum sapientiae munus est; quid dubitamus existimare beatam vitam etiam per se ipsam investigatione veritatis posse contingere.* Übrigens meint Hirzel, daß der Zusammenhang der Stelle bei Augustin

nur darauf schließen lasse, Cicero habe als akademische Ansicht von der Aufgabe des Weisen die *inquisitio veri* bezeichnet; daraus habe Augustin erst auf Grund der Gleichung *sapiens = beatus* gefolgert, die *inquisitio* verbürge also nach akademischer Auffassung die *beatitudo* (Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften III, S. 295 ff.).

58) Lessing, Duplik.

59) Die Stelle lautet, c. acad. I, 23: *Sapientia mihi videtur esse rerum humanarum divinarumque, quae ad beatam vitam pertineant, non scientia solum sed etiam diligens inquisitio. Quam descriptionem si partiri velis, prima pars, quae scientiam tenet, Dei est; haec autem, quae inquisitione contenta est, hominis. Illa igitur Deus, hac autem homo beatus est. (Also ganz die Lessingsche Ansicht: die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!) Tum ille: Miror, inquit, sapientem tuum, quomodo asseras, frustra operam consumere. Quomodo, inquit Licentius, frustra operam consumere, cum tanta mercede conquirat? Nam hoc ipso, quo quaerit, sapiens est; et quo sapiens, eo beatus: cum ab omnibus involucris corporis mentem quantum potest, evolvit, et seipsum in semetipsum colligit; cum se non permittit, cupiditatibus laniandum, sed in se atque in Deum semper tranquillus intenditur: ut et hic, quod beatum esse supra inter nos convenit, ratione perfruatur; et extremo die vitae ad id, quod concupivit, adipiscendum reperiat paratus; fruaturque merito divina beatitudine, qui humana sit ante perfructus.*

60) Zu den Schwankungen in Augustins eigener Meinung über den esoterischen Dogmatismus der Akademie, siehe Bindemann, der hlg. Augustin I, S. 307; Wörter, a. a. O. S. 76¹). Vgl. auch Augustin, Epist. I ad Hermogenianum, c. acad. II, 24; 29/30; III, 37—43; Bd. I dieses Werks, S. 37 und 332.

61) Schon Aristoteles (Eth. Nic. X, 7) hatte sich für das größere Glück des Wissenden gegenüber dem Glück des Suchenden erklärt; aber weder so ausführlich noch so eindringlich wie Augustin.

62) Daß die vollendete Seligkeit allerdings erst im jenseitigen Leben zu erwarten sei, betont Augustin in den Retraktionen.

63) De beata vita 7.

64) Soliloquia II, 1.

65) De vera religione 73.

66) De trinitate X, 4; vgl. de civitate Dei. XI, 26.

67) De trinitate XIV, 7.

68) De trinitate X, cap. 10.

69) Vgl. dazu Storz, a. a. O. 2. und 3. Teil.

70) Die Lehre vom Verhältnis der äußeren Sinne zum inneren Sinn und der Vernunft ist ausführlich niedergelegt: de libero arbitrio II, 8—13. Danach führt der innere Sinn 1. den Vorsitz über alle äußeren

Sinne (omnibus communiter praesidet). 2. Bringt er uns zum Bewußtsein, daß wir selbst es sind, die Farbe, Geruch usw. empfinden, während uns die äußeren Sinne nur Farbe, Geruch usw. als Qualitäten darstellen: quoniam ergo cum colorem sentimus, non itidem sensu ipso nos sentire etiam sentimus; neque cum audimus sonum, nostrum etiam audimus auditum; neque cum olfacimus rosam, olet nobis aliquid et ipse olfactus. neque quidquam gustantibus sapit in ore ipse gustus; neque tangentes aliquid, ipsum etiam tangendi sensum possumus tangere; manifestum est quinque istos sensus nullo eorum sensu posse sentiri quamvis eis corporalia quaeque sentiantur arbitror etiam illud esse manifestum, sensum interiorem non ea tantum sentire, quae acceperit a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos ab eo sentiri. 3. Durch dieses Selbstbewußtsein von den Empfindungen bedingt werden erst Gefühle und Wollungen ermöglicht, die nur durch Beurteilung der Zuträglichkeit oder Unzuträglichkeit der Empfindung entstehen; da diese auch den Tieren zukommen, besitzen auch die Tiere den interior sensus: non enim aliter bestia moveret se, vel appetendo aliquid vel fugiendo nisi se sentire sentiret. 4. Über dem inneren Sinn steht die Vernunft. Sie kommt allein dem Menschen zu, und erkennt alles, äußere und innere Wahrnehmung und sich selbst: Manifesta enim sunt, sensu corporis sentiri corporalia; eundem autem sensum hoc eodem sensu nos posse sentiri; sensu autem interiore et corporalia per sensum corporis sentiri, et ipsum corporis sensum: ratione vero et illa omnia, et eandem ipsam notam fieri, et scientia contineri. 5. Die Rangordnung wird dadurch begründet, daß die äußere Wahrnehmung über dem Wahrgenommenen steht: quia melius est id quod etiam vivit quam id quod tantum est; daß der innere Sinn über dem äußeren, die Vernunft über dem inneren steht, weil kein Zweifel ist: eum, qui iudicat eo de quo iudicat, esse meliorem.

Beruhend die ersten Punkte auf einer fehlerhaften Ausdeutung eines richtig gesehenen Tatbestandes, nämlich der Unterscheidung von Inhalt und Erlebnischarakter an jedem Bewußtseinsgebilde, so Punkt 5 auf einer fehlerhaften Vermengung von Erkenntnistheorie und Ethik. In der Erkenntnis ist weder der Stoff noch die Verarbeitung desselben das „Wertvollere“; beide sind gleich notwendig und unentbehrlich zum Zustandekommen der Erkenntnis. Das Platonisch-christliche Werturteil und Vorurteil: der Stoff im weitesten Sinne sei das Verwerfliche, ragt auch bis zu den abstraktesten erkenntnistheoretischen Spekulationen hinauf.

71) Das letztere war Augustins Meinung, der die Schwierigkeit, in die Tiefe der eigenen Psyche zu steigen, nicht unterschätzte; de anima IV, cap. 7: nonne attendis et horrescis tantam profunditatem? Et quid est

hoc aliud quam nostra natura nec qualis fuit sed quatis nunc est? Et ecce, magis quaeritur quam comprehenditur.

72) Bd. I, S. 100.

73) Vgl. dazu Storz a. a. O.

74) De ordine I, 11.

75) De vera religione 60.

76) De libero arbitrio II, 41.

77) De trinitate VIII, cap. 3.

78) Bd. I, 189ff.

79) Dabei würde auch Augustins scharfe Analyse von Wissen und Glauben zu berücksichtigen sein.

80) De vera religione, 73.

81) De vera religione 72.

82) Soliloquia II, 8.

83) De libero arbitrio II, 33/34.

84) Soliloquia II, 8 und Storz a. a. O. S. 39.

85) Vgl. Baeumker: Eine bisher unbekannte mittelalterliche Übersetzung der *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις*, Archiv für Geschichte der Philosophie IV. S. 574. Die Übersetzung stammt aus der 2. Hälfte des 13. Jahrh.

Zweites Kapitel.

1) Flint, a. a. O. S. 100/101.

2) Essais II, 2, S. 359/60; III, 13, S. 568; III, 10, S. 458. (In den Quellennachweisen aus Montaignes Schriften beziehen sich die römischen Zahlen auf die Nummern der „Bücher“, die arabischen auf die der Essais, die Seitenzahlen auf die Ausgabe von Didot. Nur wo die Übersetzungen der Zitate dieses Bandes nicht vom Verfasser stammen, ist ihre Quelle angegeben.)

3) Essais I, 25, S. 160. Dieser Essai ist die eigentliche Quelle für unsere Kenntnis von der Erziehung des jungen Montaigne.

4) Essais III, 13, S. 568/69.

5) Die Gründe dafür siehe bei Bonnefon, Montaigne et ses amis, Paris, 1898, I, S. 47ff. Das Werk enthält eine ausführliche Biographie Montaignes und seiner Freunde, und ist eine Erweiterung des 1893 erschienenen Buches: Montaigne l'homme et l'oeuvre. Leider sind dieser Erweiterung die interessanten Illustrationen aus dem früheren Werke zum Opfer gefallen.

6) Essais II, 8, S. 407 und Bonnefon, a. a. O. I, S. 84ff.

7) Essais II, 8, S. 407 und Bonnefon II, S. 209.

8) Im Jahre 1568; 1570 erhielt Montaigne die gewünschte Entlassung. Alles Nähere bei Bonnefon I, 89ff.; daselbst auch die Angaben über die Geschwister Montaignes.

9) Der Ehrenbürgerbrief, über den Montaigne große Freude empfand, ist abgedruckt Essais III, 9, S. 453.

10) Essais III, 10, S. 457. Der Brief des Königs abgedruckt bei Payen, Documents inédits ou peu connus sur Montaigne, Paris 1847, S. 27 ff.

11) Dokument bei Payen, Nouveaux Documents inédits, S. 30 ff.

12) Zusammenstellung der Berichte über sein Äußeres bei Paul Stapfer, Montaigne, Les grands écrivains français, Paris 1895, S. 30, 31. Obwohl die Essais überall mit Beiträgen zur Charakterologie des Verfassers durchsetzt sind, ist doch als zusammenfassende Selbstschilderung von besonderem Werte III, 13: de l'expérience. Eine Zusammenstellung aller auf Montaigne selbst bezüglichen Stellen der Essais gibt das Sachregister von Didot unter 'Montaigne'. Vgl. auch das geistreich gezeichnete Charakterbild bei St. Beuve, Causeries du Lundi IV.

13) Essais, III, 13, S. 566.

14) Essais III, 13, S. 540 ff.

15) Essais II, 17, S. 51/52; I, 9, S. 28. Vgl. daselbst die Note Didots über den von Malebranche und andern geltend gemachten Widerspruch zwischen Zitate-reichtum und Gedächtnisschwäche und dessen Zurückweisung.

16) Stapfer a. a. O. S. 31.

17) Essais II, 11, S. 448; 450; III, 13, S. 569.

18) Essais III, 13, S. 584.

19) Essais III, 13, S. 549 ff. Inwieweit der Philosoph diesen Gleichmut in der eigenen Todesstunde wirklich bewährte, ist uns nicht bekannt; wohl aber seine Stimmung angesichts des Todes, von dem er damals noch verschont blieb. Dieselbe zeigt die Praxis ganz auf der Höhe seiner Theorien und erinnert lebhaft an die letzten Zeiten D. Humes (vgl. S. 245); siehe Bonnefon a. a. O. II, S. 184 den Brief de Brachs an Lipsius über den Tod Montaignes.

20) Essais I, 39, S. 249; II, 17, S. 51.

21) Essais II, 17, S. 66; I, 27, S. 170, 174, 180. Vgl. zur Charakteristik La Boëties und de Gournays Bonnefon a. a. O. S. 75 ff.; 105 ff.; II, 315 ff. Die Tiefe des Freundschaftsgefühls, das Montaigne de la Boëtie entgegenbrachte, zeigte sich auch äußerlich in manchem grade bei Montaigne befremdenden Zuge: in der Pflege des pestkranken Freundes bis zu dessen Tod; in der fast überschwenglichen Inschrift über den Büchern Boëties, die Montaigne in seiner eigenen Bibliothek als Andenken aufnahm; in der sonderbaren Episode der italienischen Reise: der heitere Mann plötzlich beim Andenken an den verstorbenen Freund in tiefe Melancholie versinkend.

22) Essais II, 17, S. 51.

23) Essais III, 9, S. 444/45.

24) Essais III, 11, S. 481.

25) Bonnefon a. a. O. II, S. 119ff.

26) Ebenda II, S. 132ff.

27) Daß die Ehe eine besonders glückliche und Françoise de Montaigne eine treffliche Hausfrau gewesen sei, sucht Bonnefon a. a. O. I, S. 83ff., 233, II, 187ff. glaublich zu machen. Briefe der Witwe Montaignes sind erst kürzlich entdeckt und veröffentlicht worden: *Lettres inédites de Françoise de la Chassaigne*, Delpit 1878. — Zur Beschreibung der Bibliothek Montaignes und ihres Inhalts, aus der zirka 75 Bände aufgefunden sind, darunter ein mit reichen Notizen versehenes Exemplar des *César* vgl. ebenda I, S. 234ff., sowie Galey et Lapeyre: *Montaigne chez lui, visite de deux amis à son château* 1861, und *Essais III*, 3, S. 252.

28) Essais III, 13.

29) Der objektive und subjektive Grund für die mangelnde Methodik werden beide Essais III, 13, S. 540 angegeben: *je prononce ma sentence par articles descousus, ainsi que de chose qui ne se peult dire à la fois et en bloc: la relation et la conformité ne se treuvent point en telles ames que les nostres, basses et communes . . . je laisse aux artistes, et ne sçay s'ils en viennent à bout en chose si meslee, si menue et fortuite, de renger en bandes cette infinie diversité de visages, et arrester notre inconstance et la mettre par ordre.*

30) Essais III, 5, S. 310.

31) Essais I, 25, S. 260.

32) Essais II, 10, S. 436.

33) Essais II, 10, S. 430ff.

34) Stäudlin a. a. O. II, S. 6.

35) Essais III, 13, S. 553.

36) Literatur über Montaignes Lehre ist groß an Masse, gering an Wert; vor allem wäre hier Emerson zu nennen, unter dessen „Repräsentanten der Menschheit“ auch „Montaigne oder der Skeptiker“ zu finden ist. Selbstverständlich bietet dieser Essai weder eine historische noch eine systematische Darlegung noch auch eine wissenschaftliche Kritik der Skepsis Montaignes, aber eine vollendete Wiedergabe ihrer intuitiv erfaßten Stimmung, und Emersons persönliche Stellungnahme zu ihr.

37) Essais II, 12 Anfang findet man den ausführlichen Bericht über seine Übersetzung der „natürlichen Theologie“; ihren stilistischen Wert hebt Bonnefon a. a. O. I, 94/95 hervor; sie erschien i. J. 1569.

38) Essais I, 25, S. 148/49.

39) Essais I, 1, S. 4.

40) Essais II, 12, S. 469/70.

41) Essais II, 12, S. 472.

- 42) Ebenda S. 473.
- 43) Ebenda S. 474.
- 44) Ebenda S. 483; 486.
- 45) Ebenda S. 477/78; 482.
- 46) Ebenda 496, 502.
- 47) Ebenda S. 492.
- 48) Ebenda S. 521.
- 49) Ebenda S. 528.
- 50) Ebenda S. 516.
- 51) Ebenda S. 531.
- 52) Die Einteilung aller Philosophen in Skeptiker, dogmatische Negativisten und Dogmatiker, ebenda S. 533, übernimmt Montaigne gleichfalls von Sextus.
- 53) Ebenda S. 533 — 538.
- 54) Ebenda S. 539.
- 55) Ebenda S. 554.
- 56) Ebenda S. 568.
- 57) Ebenda S. 554.
- 58) Ebenda S. 575.
- 59) Ebenda S. 574.
- 60) Ebenda S. 586.
- 61) Ebenda S. 627/28.
- 62) Ebenda I, 22, S. 88.
- 63) Ebenda I, 22, S. 90.
- 64) Ebenda II, 12, S. 466.
- 65) Ebenda I, 22, S. 86, 95.
- 66) Ebenda I, 40, S. 271.
- 67) Ebenda I, 51, S. 322/23.
- 68) Ebenda I, 40, S. 266.
- 69) Ebenda II, 12, S. 625.
- 70) Ebenda S. 624.
- 71) Essais II, 12, S. 617.
- 72) Ebenda S. 628 und III, 13, erster Teil.
- 73) Essais II, 12, S. 616 und III, 13, zweiter Teil.
- 74) Essais II, 13.
- 75) Essais II, 12, S. 601.
- 76) Essais II, 12, S. 605.
- 77) Ebenda S. 608.
- 78) Ebenda S. 611.
- 79) Ebenda S. 613.
- 80) Ebenda I, 4, S. 18.
- 81) Ebenda I, S. 17.

82) Ebenda II, 12, S. 637.

83) Ebenda S. 640.

84) Ebenda S. 648.

85) Ebenda S. 652.

86) Ebenda S. 605.

87) Ebenda S. 606.

88) Ebenda S. 645.

89) Ebenda S. 647.

90) Ebenda S. 563. Man hat im Gerümpel des Schlosses Montaigne eine Kupferplatte gefunden mit dem Wappen und Namen des Philosophen; der Revers zeigt eine Wage mit der Inschrift *ἐπέχω* und das Jahr 1576 (Bonnesfon a. a. O. I. 240¹).

91) Band I, S. 98.

92) Essais II, 12, S. 533; 563; 561. Das beweisen auch die Wand- und Deckensprüche an seiner Bibliothek wie: *πάντι λόγῳ λόγος ἴσος ἀντικείμεται, οὐ καταλαμβάνω, ἐπέχω, οὐδὲν δριζῶ* — vgl. Payen a. a. O. II, S. 58.

93) Band I, S. 100.

94) So auch Höffding, Geschichte der neueren Philosophie I, S. 26ff; vgl. Thimme, Der Skeptizismus Montaignes 1875.

95) Essais III, 2, S. 234.

96) Ebenda III, 13, S. 536.

97) Ebenda S. 537.

98) Ebenda III, 2, S. 238.

99) Ebenda III, 13, S. 578.

100) Ebenda III, 2, S. 239: *heureusement, puisque c'est naturellement*, III, 10, S. 460: *mauvais = dénaturé*; I, 22, S. 87: *quoiqu'on en dise, la vertu même, le dernier but de notre vie, c'est la volupté*.

101) Ebenda I, 25, S. 145.

102) Ebenda S. 589.

103) Ebenda I, 21, S. 86.

104) Ebenda III, 1, S. 224.

105) Ebenda I, 25, S. 137—139

106) Ebenda I, 7, S. 26.

107) Ebenda II, 11, 442 ff.

108) Ebenda III, 13, S. 571.

109) Essais I, 19.

110) Essais II, 12, S. 600.

111) Ebenda S. 622.

112) Ebenda S. 615.

113) Ebenda I, 50, S. 320.

114) Der Ausdruck transzendent steht hier nicht im Sinne von metempirisch, sondern in dem engeren von jenseitig im religiösen Sinn.

- 115) Essais I, 22, S. 98.
- 116) Essais II, 12, S. 608, 554.
- 117) Essais I, 26, S. 168; II, 12, S. 538.
- 118) Dies gegen Henning, Der Skeptizismus Montaignes 1879, der fälschlich (S. 38) behauptet, daß Montaigne alle Zweifel in religiösen Dingen bei seiner Erneuerung der antiken Skepsis auslasse. Daß Montaigne mit der Skepsis gegen den religiösen Szientismus auch Raimund von Sabund, den er verteidigt, widerspricht, ist öfters bemerkt worden (II, 12, S. 564 und 570 die Anm. bei Didot) vgl. II, 12, S. 530, 531.
- 119) Essais II, 12, S. 529.
- 120) Ebenda II, 12, S. 648.
- 121) Ebenda II, 12, S. 642.
- 122) Ebenda II, 12, S. 536. Ich kann also Stäudlin (II, S. 23) nicht zugeben, daß Montaignes Darstellung des Pyrrhonismus „vortrefflich“ sei.
- 123) Essais II, 12, S. 533 ff.
- 124) Ebenda II, 12, S. 537. An anderer Stelle erklärt Montaigne die Passivität Pyrrhos für *quasi incroyable* (II, 29, S. 112)
- 125) Was freilich nur wahrscheinlich zu machen ist.
- 126) Anders Kreibitz, Geschichte und Kritik des ethischen Skeptizismus, 1896: V. Abschnitt.
- 127) Thimme, a. a. O. S. 28; ähnlich Kühn, ausgewählte Essais von Montaigne, aus dem Französischen übersetzt. Bd. V, Vorrede. Diese Meinung veranlaßte Kühn zu dem nicht gerade geschmackvollen Schritt, der Apologie des Raimund von Sabund noch den zweiten Titel zuzusetzen: Demutphilosophie und Hochmutphilosophie; vgl. auch Kühn: Die Bedeutung Montaignes für unsre Zeit, Straßburg 1904, S. 7 ff.
- 128) Von diesem Standpunkt aus lehnt Saisset, le scepticisme, 1865, die Behandlung von Montaignes Philosophie ab.
- 129) Essais II, 12, S. 538: *cette cy (la nature? cf. Kühn V, S. 147) presente l'homme nud et vuide; recognoissant sa foiblesse naturelle . . . aneantissant son jugement pour faire plus de place à la foy.*
- 130) Essais II, 12, S. 516.
- 131) Ebenda S. 595.
- 132) Ebenda S. 527; 530 u. a. m.
- 133) Ebenda I, 22, S. 100.
- 134) Mit Recht bemerkt Bonnefon a. a. O. II, S. 254: *Montaigne avoit sapé avec entente les bases de la raison, il n'avait rien reconstruit sur le terrain ainsi préparé; pour toute conclusion il se contente de s'incliner devant le christianisme, en faisant une ce ces bonnetades, dont il n'est pas avare.*
- 135) Versuche dazu II, 12, S. 546: Gott der große Unbekannte; III, 13, S. 586 und 539 die Verwerfung der antinaturalistischen Askese aus christlichen Gründen.
- 136) Siehe oben S. 54.

Drittes Kapitel.

1) Flint, a. a. O. S. 108 bestreitet, daß Charron weniger originell gewesen sei als Montaigne. Aber in seinem Skeptizismus ist er es jedenfalls. Sieht man von dem ab, was beide den Alten verdanken (und selbst darin schreibt Charron bis auf die Wahl der Worte oft Montaigne aus), so kehren alle Montaignes Skepsis eigentümlichen Züge bei Charron wieder, der wohl eigene Ausführungen dieser Gedanken, aber, mit wenigen (im Text erörterten) Ausnahmen, keine neuen Grundgedanken bietet. Daß Charron, abgesehen von den skeptischen Bestandteilen seiner Lehre, eine individuelle Art zu sehen und darzustellen besitzt, wird niemand bestreiten. Aber diese Individualität ist bedeutend schwächer als Montaignes kräftige Persönlichkeit, und so ist er auch hier überall blasser, matter, weniger ursprünglich als sein Meister.

2) Für die Biographie Charrons kommen als Hauptquellen in Betracht: die von Charrons Freund de La Rochemaillet verfaßte und der von ihm besorgten 3. Ausgabe der *Sagesse* vorgesetzte *Éloge de Pierre Charron*, sowie die kürzlich veröffentlichten Briefe Charrons (*Revue d'histoire littéraire de la France* 1894). Das wichtigste Material hat Bonnefon a. a. O. II, livre VI zusammengestellt. Wegen der Übersichtlichkeit dieser Quellen ist von besonderen Nachweisen für die biographischen Angaben hier abgesehen worden. Rochemaillet beschreibt Charrons Äußeres (in späteren Jahren) also: „*Il était de médiocre taille assez gross et replet; il avait le visage toujours riant et gai et l'humeur joviale, le front grand et large, le nez droit et un peu gros par le bas, les yeux de couleur perse ou céleste, le teint fort rouge et sanguin, et les cheveux et la barbe tout blancs*“ (Bonnefon II, 301).

3) Charron, *De la Sagesse*, Édition Bastien 1783, S. XV.

4) Préface.

5) Préface XXIII.

6) Livre I, 1, 8.

7) Ein paar Beispiele: die Haupteigenschaften des Menschen werden unter die Rubriken *vanité, faiblesse, misère, inconstance, présomption* gebracht. Daß die drei ersten beliebig einander subordiniert werden könnten, leuchtet ein. I, 11, 5 werden die *sept singularités du visage* abgehandelt! Von den Eigentümlichkeiten des Körpers bespricht I, 13 die Sinne und I, 14 die Kleidung! I, 15, 6 bringt eine Einteilung der Wissenschaften nach den Geistesvermögen von naiver Äußerlichkeit und Willkür: die Arithmetik bloße Gedächtniskunst! Die Einteilung der *Prudence* im 3. Buch koordiniert als Hauptabschnitte: die Klugheit des Herrschers (theoretische und administrative) und — die Klugheit bei Unglücksfällen (privaten und öffentlichen) usw. usw.

8) So wird z. B. die *pudenda origo*, die Konzeption, angeführt, um den Menschen und damit auch dessen Erkenntnisfähigkeiten zu diskreditieren.

- 9) De la sagesse I, 1, 7.
- 10) Ebenda I, 15, 11.
- 11) Ebenda I, 12 u. 13.
- 12) Ebenda I, 12, 6.
- 13) Ebenda I, 12, 8.
- 14) Ebenda I, 18, 2.
- 15) Ebenda.
- 16) Bd. I, S. 201 ff., Bd. II. S. 20 ff.
- 17) De la Sagesse, I, 18, 2.
- 18) Ebenda I, 15, 1 u. a.
- 19) Ebenda I, 8.
- 20) Ebenda II, 2, 6.
- 21) Ebenda I, 15, 15; II, 5.
- 22) Ebenda I, 16, 11.
- 23) Ebenda II, 3, 4; II, 5, 29.
- 24) Ebenda II, 6, 6.
- 25) Ebenda II, 3, 5.
- 26) Ebenda II, 2, 5.
- 27) Ebenda I, 1.
- 28) Ebenda I, 20 ff.
- 29) Ebenda III, 38, 3.
- 30) Ebenda II, 2, 9.
- 31) Ebenda II, 3.
- 32) Ebenda II, 3, 2.
- 33) Montaigne, Essais II, 11.
- 34) De la sagesse II, 3, 13.
- 35) Ebenda II, 5, 29.
- 36) Ebenda II, 8.
- 37) Ebenda II, 8, 7.
- 38) Ebenda I, 7, 9; II, 5, 5.
- 39) Stäudlin, a. a. O. II, S. 39 ff. Aber er mißverstehet Charron, de la sagesse II, 5, 7 u. 8. Nicht die Tatsache der Offenbarung greift Charron hier an, sondern nur: daß die Religion der meisten Menschen auf göttlicher Erleuchtung beruhe. Die zufällige, durch seine Nationalität bedingte, Zugehörigkeit eines Menschen zu einer Religion, der mangelnde Ernst in ihrer Befolgung beweisen die Äußerlichkeit im Glauben *de la pluspart du monde*. Das alles aber trifft nicht den Stifter der christlichen Religion noch seine Jünger, durch deren Mund die Offenbarung verkündet wurde. Es ist auch nicht richtig, wenn Stäudlin S. 42 bemerkt, „daß Charron der Theologe hierin viel weiter ging als Montaigne der Edelmann,“ da Charron hier Montaigne gradezu kopiert (vgl. Montaigne, Essais II, 12, S. 464 ff., besonders noch S. 466). Richtig ist, daß

Charron die „wahre Religion“ im folgenden sehr undogmatisch beschreibt, aber doch wohl im ganzen mit dem undogmatisch gefaßten Christentum identifiziert. Nur darin weicht er von Montaigne ab, daß er den kirchlichen Kult bloß als die äußere Form einer inneren Wahrheit empfiehlt, während der innerlich unfrommere, aber eben darum äußerlich reaktionärere Montaigne auch sämtliche Kirchensatzungen en bloc in seinen Begriff der geoffenbarten Religion aufnimmt.

40) Bonnefon II, S. 257/58.

41) De la sagesse III, 14, 15.

42) Ebenda III, 14, 23.

43) Obwohl auch die Form hier oft genug die gleiche ist und Charron Montaigne vielfach wörtlich ausschreibt, so de la sagesse I, 1, 5; I, 5, 1; I, 7, 1; I, 7, 4; I, 16, 9; II, 6, 3; II, 14, 16 u. a. m. Dennoch nennt er ihn nirgends als Gewährsmann, sondern begnügt sich mit der Bemerkung: *j'ai questé par cy par là et tiré la pluspart des matériaux de cest ouvrage des meilleurs auteurs qui ont traicté cette matière . . . tant anciens, spécialement Senèque et Plutarque que modernes (XXVI)*. Aber auch darin folgte er einer Gewohnheit Montaignes, der den Mangel an Quellennachweisen bei sich ausdrücklich Essais II, 10, S. 427 motiviert.

44) De la sagesse I, 4, 3.

45) Ebenda I, 5.

46) Ebenda I, 9, 1.

47) Ebenda I, 4, 3.

48) Ebenda I, 4, 9.

49) Ebenda I, 13, 3.

50) Vgl. besonders I, 36, 3 und die Argumente, daß der Schmerz die Freude extensiv überwiege, und daß Unlust intensiv stärker als Lust sei (I, 6, 5).

51) De la sagesse I, 4, 15; II, 5, 5.

52) Ebenda I, 15, 4.

53) Ebenda I, 16, 11; I, 4, 9.

54) Ebenda I, 9, 1.

55) Ebenda II, 5, 15.

56) Gegen Bonnefon, a. a. O. II, S. 275: *il est vrai que, dans sa vie, Charron eut quelques-unes des heures de trouble de Pascal et qu'il voulut, comme lui, se jeter au pied de la croix, en y abimant sa raison; mais rien de tel ne se retrouve dans ses livres et de semblables ardeurs étaient mortes en lui alors qu'il les écrivit.*

57) Wir begreifen daher Stäudlins Frage (a. a. O. II, S. 39): ist die Skepsis Charrons Scherz, Deklamation oder Inkonsequenz?

58) Oben S. 49/50.

59) Bonnefon a. a. O. II, 254.

Dritter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

1) Descartes, Disc. II, (I, 141); Medit. III, (I, 264). Wir zitieren in Klammern Band u. Seitenzahlen nach der Gesamtausgabe von Cousin; für die lateinischen Schriften Descartes wurde natürlich der Originaltext bei der Benutzung herangezogen.

2) Princ. I, 45/46 (III, 90/91).

3) Disc. IV; (I, 156f); Med. I u. II; (I, 255ff.); Princ. I, 1 ff. (III, 63 ff.); Recherche (XI, 352 ff.).

4) Daß die Traumvorstellungen auch als ein besonderes Argument neben den Sinnestäuschungen auftreten, übersieht Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie, Marburg 1882, S. 45. Natorp zählt nur zwei skeptische Grundbeweise, der eine gegen die Sinnes-, der andere gegen die Vernunftkenntnis gerichtet, auf, von denen der erste in zwei Argumente zerfällt: Täuschung durch die wachen und durch die träumenden Sinne. Das trifft aber nur für die Darstellung Medit. I (I, 238) und Princ. I, 4 (III, 64/65) sowie Recherche (XI, 350), nicht aber für Disc. IV, (I, 166) und Medit. V, (I, 320) zu, wo Descartes — mit Recht — das Traumargument gegen sinnliche und vernünftige Erkenntnis, also als das allgemeinere ausspielt.

5) Princ. I, 5 (III, 65); Medit. I, Schluß (I, 243/44); III (I, S. 266); Discours IV, (I, S. 165).

6) Daß Cogitare bei Descartes „Bewußtsein haben“ bedeutet, ist bekannt und erhellt aus Medit. II (I, 253); Anhang 1. Defin.; Princ. I, 6 (III, 67/68).

7) Medit. II, (I, 246).

8) Medit. V, (I, 321).

9) Was Descartes in seiner Naturphilosophie für vorläufig hypothetisch erklärt wegen einer zur Zeit bestehenden Unkontrollierbarkeit durch Erfahrung, was für grundsätzlich hypothetisch, weil es nie durch Erfahrung zu verifizieren, d. h. metaphysisch ist, läßt sich trotz der Auskunft Princ. IV, 203 ff. (III, 518 ff.) nicht ersehen. Descartes' vorsichtige Haltung der Kirche gegenüber, deretwegen er jede kirchlich noch nicht sanktionierte Erklärung Hypothese taufte, sowie seine mangelnde Einsicht in die Gültigkeitsgrenzen metaphysischer Erkenntnisse waren wohl die Gründe für diese Unklarheit.

10) Descartes hat selbst auf die Skepsis des Sokrates Regulae XII (XI, S. 274), XIII (S. 287) hingewiesen. Ist auch Descartes in der Betonung von der Notwendigkeit einer kritischen Methode systematischer als Sokrates vorgegangen, so steht er doch in der Feststellung der Erkenntnisgrenzen hinter diesem zurück. In Sokrates' Verwerfung theologischer und kosmologischer Spekulationen dämmert die Ahnung von

dem bloßen Vermutungscharakter aller Metaphysik. Bei Descartes ist von dieser Einsicht kein Schimmer zu spüren. Die persönliche Wendung der allgemeinen Forschungsregeln besonders deutlich Disc. I (I, 124).

11) Disc. III, (I, 153/54); vgl. auch Medit. VI, (I, 349), wo als Ergebnis der Untersuchungen die anfänglichen Zweifel als „übertrieben“, ja „lächerlich“ hingestellt werden.

12) Am deutlichsten Reg. VIII, (XI, S. 243 — 248), wie überhaupt diese Schrift in verblüffender Schärfe die Notwendigkeit einer kritischen Erkenntnistheorie darlegt. Leider geht Descartes in dem Werk, bis auf eine kurze Bemerkung (XI, 274), nicht auf den Skeptizismus ein. Hätte er in ihm und von den dort verkündeten Grundsätzen aus die Widerlegung versucht, sie wäre sicherlich erfolgreicher ausgefallen als die in den „Hauptschriften“ ausgeführte, mit der wir es im Text zu tun haben.

13) Übersetzt von Natorp.

14) Medit. III (I, 267/268).

15) Wer freilich mit Natorp a. a. O. den ganzen Descartes kantianisiert, wird dem nicht zustimmen. Nach Natorp hat Descartes eigentlich die Substanz nur als notwendige Verstandeskategorie im Sinne Kants gefaßt (S. 77ff.), trotz Aussprüchen wie Medit. VI (I, 332); das Ich und die Seele sind im wesentlichen mit Kants formaler, transzendentaler Apperzeption identisch (S. 36ff.); ja selbst solch handgreifliche Behauptung, wie die Anerkennung einer absolut realen, für sich bestehenden, mit mathematischen Eigenschaften begabten Körperwelt (Medit. VI, S. 333; Reg. XII (XI, 265) wird als Aufstellung einer bloß empirisch d. h. relativ realen Körperwelt im Sinne Kants gedeutet (S. 96). Allerdings schränkt Natorp seine Anschauungen bedeutend dadurch ein, daß er es nur als seine Absicht hinstellt zu zeigen: Descartes' Lehre, scharf aufgefaßt, enthalte den Grundgedanken, welcher, konsequent zu Ende gedacht, auf die kantische Position hinausführe (S. 43, vgl. S. 180). Wählt man bei einem Philosophen unter der Perspektive moderner Wertschätzungen „Grundgedanken“ aus und denkt sie konsequent zu Ende, so gelangt man natürlich zu fortgeschritteneren Positionen. Im Archiv für Geschichte der Philosophie X, S. 10ff.: Die Entwicklung Descartes' usw., hat dann Natorp seine Auffassung bedeutend, wenn auch noch nicht genug, geändert. Wer wissen will, wie Descartes' Satz *Cogito ergo sum* von seinen Schülern verstanden wurde, ob vorwiegend phänomenalistisch oder metaphysisch, der lese daraufhin Spinozas Darstellung der Cartesischen Philosophie in den *Principia Cartesiana*, die auf eine Ableitung der Metaphysik aus dem einen Fundamentalsatz hinausläuft (Pr. Cart. I, Pr. IV, Schol. Schluß).

16) Princ. I, 10 (III, 68/69); noch deutlicher Recherche (XI, 367ff.), wo zu den Selbstverständlichkeiten des *douter*, *penser*, *exister* sich das Ich ohne jede Ableitung hinzugesellt. Die Übersetzung nach v. Kirchmann.

17) Vgl. oben S. 49 und Leder, Augustins Erkenntnistheorie S. 76 ff. Da Leder im ganzen Natorps Auffassung beitrifft und in Descartes' Ideen-
gängen den kritischen Idealismus weit über Gebühr vorgebildet
findet, so sucht er Descartes' Prinzip der Selbstgewißheit von den paral-
lelen Ausführungen Augustins möglichst weit abzurücken, wird aber
durch die Tatsachen gezwungen, bei jedem Anlauf wieder einzuhalten
und den Rückfall Descartes' in Augustins metaphysischen Spiritualismus
festzustellen. Handelt es sich aber auch in den fortgeschrittensten
Äußerungen Descartes' nur um „die ersten genialen Ahnungen moderner
Erkenntniskritik“ (S. 88), so dürften diese sich mit einigem guten Willen
auch bei Augustin finden lassen. Vgl. Melzer, Augustini atque Cartesi
placita usw., Bonn 1860.

18) Disc. IV (I, 165).

19) Der Einwurf steht in dem Objekt II (I, 403), Descartes Ent-
gegnung ebenda S. 427. Descartes sucht hier die unmittelbar evidenten
Urteile (wie das Cogito ergo sum) auszunehmen von der Möglichkeit
eines Truges. Aber dann erheben sich genau die gleichen Schwierig-
keiten bei der theologischen Sanktionierung der mittelbaren und ab-
geleiteten Erkenntnisse.

20) Bd. I, 250/251. Am unverhülltesten tritt der Zirkel Medit. V,
(I, 317 ff.) auf.

21) Medit. III (I, 282), V (I, 319) wird besonders eindringlich der
Gotteserkenntnis, Medit. II (I, 248); III (I, 266), sowie Resp. ad obj.
II (I, 427) der Selbsterkenntnis die höchste Gewißheit zugesprochen.
Alle solche Inkonsequenzen erklären sich aus dem Zirkelbeweis, und dieser
wiederum ist nicht eine zufällig ungeschickt gewählte Form, sondern der
notwendige inhaltliche Ausdruck für die Unwiderleglichkeit der aufge-
worfenen Zweifel. Es ist daher auch keinem Historiker der Philosophie
gelungen, wenn er das Bestehen des Zirkels nicht offen zugibt, die aus
ihm folgenden Widersprüche fortzuerklären. Die größte, aber vergebliche
Mühe hat Kuno Fischer (Descartes und seine Schule, I, 3. Aufl. S. 305 ff.,
bes. 316) darauf verwandt. Natorp leugnet, daß von der Fiktion des
dämonischen Truges auch irgendwelches „klar und deutlich“ Erkannte
(wie Cogito ergo sum, reine Mathematik usw.) betroffen werde (S. 50, 51):
trotz Stellen wie die oben S. 160 angeführten! Die Gewißheit von der
Existenz Gottes sei nur von nöten, einmal: um die über das unmittel-
bar klar Erkannte hinausgehende Einsicht von „Gegenständen außer
uns“ zu stützen (S. 75), und dann: um uns gegen Gedächtnistäuschungen
sicherzustellen (S. 50). Zu ersterem Zwecke hat Descartes meines Wissens
das Dasein Gottes nirgends, zur Sanktionierung der Erinnerungsgewißheit
nur bedingt verwandt (vgl. Anmkg. 24).

22) Disc. VI (I, 203); Reg. II (XI, 206).

23) *Medit. V* (I, 319/20); *Princ. I*, 13ff. (III, 71/72); *Objekt. II* (I, 426/427); *Regul. V* (XI, 214).

24) Durch diesen Gedanken wird der metaphysisch-skeptische Einwand bis zum Extrem abgeschwächt: Gottes Existenz hat erkenntnistheoretisch nur die Bedeutung, uns vor Gedächtnisfehlern zu schützen. Am deutlichsten *Resp. ad object. II, 3* (I, 426/427): *ubi dixi nihil nos certo posse scire nisi prius Deum existere cognoscamus, expressis verbis testatus sum me non loqui nisi de scientia eorum conclusionum, quarum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad rationes ex quibus ipsas deduximus. Principiorum enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari. Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur.* Vgl. *Reg. II* (XI, 214), wo die *deductio* als die mittelbare dem *intuitus* als der unmittelbaren Erkenntnis gegenübergestellt wird: „sed hoc ita faciendum fuit, quia plurimae res certo scientur, quamvis non ipsae sint evidentes, modo tantum a veris cognitisque principiis deducantur per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis; non aliter quam longae alicuius catenae extremum annulum cum primum connecti cognoscimus, etiamsi uno eodemque oculorum intuitu non omnes intermedias contemplerur, modo singulos proximis a primo ad ultimum adhaerere recordemur. Hic igitur mentis intuitum a deductione certa distinguimus ex eo, quia ad hanc non necessaria est praesens evidentia, qualis ad intuitum, sed potius a memoria suam certitudinem quodammodo mutuatur.“ Vgl. *Reg. VII* (XI, 236, 258). Aber als Nebenströmung läuft an den gleichen Stellen die extremste Steigerung des Einwands einher: das Gedächtnis erscheint grade als ein höheres Stadium des Bewußtseins, ein Entrücktsein dem unmittelbaren Zwange der Evidenz, und der kühlere, geeignetere Geisteszustand, um den tiefsten Zweifelsgrund, den gegen das Wahrheitskriterium selbst gerichteten, zu ersinnen! Man lese die betreffenden Passagen *Medit. V* und *Princ. I*, 13, um sich von dem verzweifelten Versuch, der Umklammerung durch die Skepsis hier zu entgehen, einen richtigen Begriff zu machen.

25) Einige davon gibt Descartes selbst in *Regel. XI* (XI, 258/59).

26) *Princ. I*, 30 (III, 71/72).

27) *Medit. III* (I, 266).

28) Mill, *Logik I*, VIII, § 7.

29) Zur übermenschlichen und untermenschlichen Wahrheit vgl. *Bd. I*, S. 132.

30) *Medit. Appendix, axiomata I*.

31) *Princ. II*, 36.

32) In dem berühmten „Anhang“ zu den Meditationen. Allerdings ließ sich Descartes nur ungern dazu herbei, *more geometrico philosophico* Einsichten zu erweisen; aber seine Bedenken dagegen sind mehr methodischer als erkenntnistheoretischer Natur (vgl. 32).

33) Weitere Vorgänger beider Denker in der geometrischen Behandlung philosophischer Probleme bei Freudenthal, Spinoza, sein Leben und seine Lehre 1904 I, S. 113f.

34) Dies ist vermutlich die chronologische Reihenfolge der Werke; cf. Freudenthal a. a. O. Cap. V.

35) *Tract. de intell. emend.* S. 14. Wir zitieren nach der Ausgabe der Werke Spinozas von Vloten und Land 1895, den kurzen Traktat nach Sigwarts Übersetzung, 2. Aufl. Für die Erkenntnislehre Spinozas kommen besonders in Betracht: kurzer Trakt. II. Teil, 1.—4. Hauptstück; 15. Hauptstück; *Principia Cartesiana*, Prolegomenon und Pars I; *Cogitata metaphysica* I, Cap. VI; *Tractatus de intellectus emendatione* (ganz); *Ethik* II (ganz).

36) *Tract. de intell. emend.* S. 24.

37) Spinoza wußte vom Pyrrhonismus, wie die Erwähnung des Sextus Empiricus *Epistol. LVI* beweist.

38) Bd. I, S. 100.

39) Bd. I, S. 63.

40) *Tract. de intell. emend.* S. 10/11; zwar dem Wortlaut nach nur von der „Methode“, dem Sinne nach, wie der Zusammenhang ergibt, von dem Kriterium gemeint.

41) In allen Schriften, vom kurzen Traktat bis zur *Ethik*; kurzer Trakt. I, 1. Hauptstück, S. 5; *Princ. Cart.* I, pr. 14; *Cogitata* I, Cap. VI, S. 203, wo zu dem *clara et distincta* noch *certa* als besonderes Merkmal der *idea vera* hinzukommt; *Tract. de intell. emend.* S. 20; *Ethik* II, pr. XLIII.

42) Siehe oben S. 157.

43) *Tract. de intell. emend.* S. 11, Anm. 2: *praeter ideam nulla datur affirmatio neque negatio*; *Ethik* II, pr. XLIX mit Coroll. und Schol.; kurzer Traktat II, Hauptstück 15, S. 98 heißt es noch direkt: die Wahrheit ist eine Bejahung oder Verneinung.

44) Kurzer Traktat II, Hauptstück 15, S. 98.

45) *Trakt. de intell. emend.* S. 21/22: *et contra, si aliquis dicit Petrum exempli gratia existere, nec tamen scit, Petrum existere, illa cogitatio respectu illius falsa est, vel, si mavis, non est vera, quamvis Petrus revera existat. Nec haec enunciatio, Petrus existit, vera est, nisi respectu illius, qui certo scit, Petrum existere.* Spinoza geht allerdings im Ausdruck hier zu weit; wahr ist schon das Urteil: Petrus existiert, weil wir die Urteile wahr nennen, die unter bestimmten (hier nicht erfüllten)

Bedingungen Evidenz erregen, nicht nur die augenblicklich unter diesen Bedingungen als evident erlebten Urteile; diese heißen: gewiß. Schon Descartes ging Spinoza mit dem Gedanken voraus, daß, wer nicht die notwendige Gewißheit eines Urteils habe, um dieses Urteil, auch wenn er es verträte, nicht wisse (Resp. ad Object II, 3). Daß sich übrigens Spinoza erst im Lauf seiner Abhandlung zu dieser „inneren Bestimmung“ hindurchringt, hat bereits v. Kirchmann, Erläuterungen zu obigem Werke, S. 45 betont.

46) Ethik I, Axiom VI: *idea vera debet cum suo ideato convenire*; II, Def. IV, mit Explicatio, sowie Epist. LX: *inter ideam veram et adaequatam nullam aliam differentiam agnosco, quam quod nomen Veri respiciat tantummodo convenientiam ideae cum suo ideato: nomen Adaequati autem naturam ideae in se ipsa*. Vgl. Ethik II, pr. XXXIV mit Demonstr.

47) Tract. de intell. emend. S. 11.

48) Kurzer Trakt II, 15. Hauptstück, S. 98/99; vgl. Tract. de intell. emend. S. 13. Den Sachverhalt der Unmittelbarkeit stellt Spinoza im Ausdruck etwas mißverständlich auch so dar, als ob die Wahrheit gar kein Kriterium besäße; gemeint ist kein äußeres, nur ein inneres. Vgl. Tract. de intell. emend. S. 11, 14.

49) Princ. Cart. Proleg.

50) Ebenda S. 119/120.

51) Ebenda S. 119.

52) Tract. de intell. emend S. 23. Daß damit die Selbstgenügsamkeit des Kriteriums bedroht sei, hat Spinoza nicht empfunden. Denn auch dieser Traktat verteidigt den Satz: *veritas se ipsam patefacit* (S. 13).

53) Cogitata II, Cap. VI, S. 204.

54) Kurzer Trakt II, 15. Hauptstück S. 98/99; Tract. de emend. intell. S. 33; Ethik II, pr. XXXIII, XXXV.

55) So besonders kurz. Trakt II, 15. Hauptstück, S. 98; Ethik II, pr. XXXIII, dem. u. a. m.

56) Kurzer Traktat a. a. O.

57) Übrigens wissen sowohl Descartes wie Spinoza um die, von Epikur entdeckte, durch Augustin weitergegebene, Wahrheit, daß die Sinne als solche nicht trügen. Dennoch können sich beide nicht von dem naiven Vorurteil frei machen, daß die sinnliche Wahrnehmung, als Kopie eines realen Körpers, die Nötigung in sich trage, die Kopie dem Original gleichzusetzen, und so die *unica falsitatis causa* zu werden, wie Spinoza sagt. Die ganze „Nötigung“ ist in Wahrheit nur ein metaphysisches, durch die Sprache uns nahegelegtes Vorurteil.

58) Epistola LVI, S. 377.

59) Essais sur l'entendement humain IV, 2, § 18. (Zitate

nach Schaarschmidts Übersetzung.) Die Ausführungen über Leibniz sind auch in der Festschrift zu Max Heinzes 70. Geburtstag erschienen.

60) Ebenda IV, 5, § 11.

61) Foucher de Careil, *opuscules et lettres inédites de Leibniz*, Paris 1854, S. 54/55: *la règle générale que plusieurs posent comme un principe de sciences: quidquid clare distincteque percipio, est verum, est sans doute fort défectueuse, comme vous l'avez bien reconnu; car il faut avoir des marques de ce qui est clair et distinct* (die übrigen Leibniz sowenig wie Descartes genügend anzugeben vermochte).

62) So empfiehlt Leibniz auch (Essais IV, 1, § 8 u. 9) zur Überwindung der Gedächtnistäuschungen, auf deren Hebung der in die Enge getriebene Descartes die Notwendigkeit eines wahrhaftigen Gottes beschränkt hatte (oben S. 160ff.), nicht den Rekurs auf Gott, sondern auf empirische Regeln, aus denen auf die jeweilige Treue oder Untrene des Gedächtnisses geschlossen werden kann.

63) Essais IV, 17, § 16.

64) Foucher, a. a. O. S. 53: *il n'est pas nécessaire, que ce que nous conterons des choses hors de nous, leur soit parfaitement semblable, mais qu'il les exprime comme une ellipse exprime un cercle vu de travers, en sorte qu'à chaque point du cercle il en réponde un de l'ellipse et vice versa, suivant une certaine loi de rapport.*

65) Essais IV, 2, § 14; Foucher, a. a. O. S. 35ff.

66) Sehr ähnlich Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung. I, 1, § 5.

67) Essais IV, 2, § 14.

68) Essais IV, 2, § 1; vgl. 7, § 7; 9, § 2.

69) Die Frage nach der Realität der Außenwelt ist für den menschlichen Intellekt nicht streng entscheidbar, weder a priori noch a posteriori; vgl. Foucher, a. a. O. S. 38.

70) Essais IV, 6, Schluß.

71) Essais IV, 11, § 10.

72) Siehe Bd. I, S. 104 ff.

73) Essais, Vorrede.

74) Essais IV, 11, § 10.

75) Zur Wahrscheinlichkeitslehre des Leibniz vgl. das ausgezeichnete Werk Couturats: *La logique de Leibniz*, Paris 1901, S. 240ff.

76) Essais IV, 2, § 14.

77) Durch die Anschauung, daß diese *verités contingentes* zwar nicht an sich denknotwendig sind, aber sich als die weisesten, freien Entscheidungen Gottes zwischen verschiedenen Möglichkeiten (apodiktisch?) nachweisen lassen. So z. B. die mechanischen Gesetze, wodurch sofort die gesamte Naturwissenschaft auf eine höhere Gewißheitsstufe in ihren

Ergebnissen steigen würde. Gott erkennt übrigens auch sämtliche *vérités de fait* a priori. Couturat, a. a. O. S. 211.

78) Essais, Vorrede.

79) Essais, Buch I.

80) Foucher de Careil, a. a. O. S. 27—131; (über den abbé Foucher werden gelegentlich der Darlegung der partiellen Skepsis einige Bemerkungen zu machen sein). Der Briefwechsel mit Leibniz läuft von 1679—1693.

81) Foucher de Careil, a. a. O. S. 29ff.; 88; 95.

82) Organon II, 2, 3.

83) Daß der Begriff der „Form“ bei Bacon schwankt und bald das Ding „an sich“, bald das Gesetz seiner Erscheinungsweise bedeutet, ist jetzt wohl allgemein anerkannt.

84) Sermones fideles, de veritate.

85) Die Stelle steht Organon I, 48. Später, als die Idolenlehre de dignitate et augmentis scientiarum V, 4 noch einmal dargestellt wurde, hat Bacon die skeptische These aus dem Organon fallen lassen. Die Bemerkung de dignit. V, 4 von den *Idola tribus: plane obsident mentem neque prorsus evelli possunt* bezieht sich nur auf ihre ewige Wiederkehr und auf die Notwendigkeit, sie stets von neuem zu bekämpfen; nicht aber auf die Unvermeidlichkeit, ihren Fälschungen zu erliegen. Auch die Bemerkung der *distributio operis* über die *idola tribus* erklärt ausdrücklich, daß die falschen Zutaten des menschlichen Geistes zur Natur der Dinge durch Induktion und Berücksichtigung der Erfahrung abtrennbar seien, und wahren Urteilen über die Dinge dann nicht mehr im Wege stünden.

86) Organon I, 7.

87) Organon I, 37; 67; 75; 88; *Cogitata et visa* I, 589 (Baconis Opera, Leipzig 1694); de dign. et augm. V, 2. Gegen Montaigne geht vermutlich Organon I, 92, wo Montaignes Vergleich vom Blüten und Welken der Erkenntnis bekämpft wird; vgl. oben S. 90/91.

88) *Cogitata et visa* S. 589; de dign. et augm. V, 2.

89) Vgl. Bd. I, S. 116; dagegen Gödekemeyer, Die Geschichte des griechischen Skeptizismus, Leipzig 1905.

90) Bd. I, S. 108ff.

91) Organon I, 67 (vgl. de dign. et augm. V, 4) *At Platonis scola acatalepsiā introduxit primo tamquam per iocum et per ironiam, in odium veterum sophistarum . . . at nova academia acatalepsiā dogmatizavit et ex professo tenuit. Qua licet honestior ratio sit quam pronuntiandi licentia, cum ipsi pro se dicant, se minime confundere inquisitionem ut Pyrrho fecit et Ephectici; sed habere quod sequantur ut probabile, licet non habeant quod teneant ut verum.*“ von Kirchmann übersetzt die Stelle so falsch, daß das grade Gegenteil herauskommt.

92) Organon I, 71.

93) Historia vitae et mortis S. 509.

94) Ebenda S. 521.

95) Vgl. Anmerkung 90.

96) Bd. I, S. 34.

97) *As thou knowest not what is the way of the spirit nor how the bones do grow in the womb of her that is with child: even so thou knowest not the works of God, who maketh all things (Eccles. XI, 5). — Quam bellum est velle confiteri potius nescire quod nescias, quam ista effluentem nauseare, atque ipsum sibi displicere*

98) Essay, Epistle to the reader; vgl. Essay I, 1, § 2/3. Die erkenntnistheoretische Absicht des ganzen Werkes ist im 1. Kap. des 1. Buches deutlich dargelegt.

99) Essay IV, 1, § 2; 5, § 2. Locke selbst gebraucht das Wort *judgment* im engeren Sinn, nämlich nur für Wahrscheinlichkeitsurteile (vgl. Flints Anmerkung zu IV, 1, § 2 in seiner Ausgabe des *Essay*), während völlig gewisse Urteile *perceptions* heißen. Der beide Arten befassende Ausdruck ist *mental proposition*. Einen Unterschied zwischen Wahrheit als Eigenschaft eines Urteils und Wahrheit als das betreffende Urteil selbst macht Locke noch nicht.

100) Essay IV, 5.

101) Essay II, 32, § 19; vgl. ebenda § 3 u. 25.

102) Deren Beschreibung Essay II, 29. Locke schlägt in der Epistle to the reader vor, für *clear* und *distinct* lieber *determinate* oder *determined* zu setzen.

103) Essay IV, 2, § 15.

104) Essay II, 30 und 31 werden auch Vorstellungen in unglücklicher Terminologie wirklich (*real*) und adäquat genannt; wirklich, wenn sie auf eine absolute Realität „an sich“ hinweisen, ohne sie getreu widerzuspiegeln; adäquat, wenn sie irgend ein Original treu abbilden. So sind die Empfindungen (Farbe, Geruch usw.) *real ideas*; die Vorstellungsbestandteile des Raumes der Zeit usw. *adequate ideas*; Verwirrung entsteht erst dadurch, das Locke auch abstrakte Begriffe, wie Menschheit, den *real ideas*, und „Modi“, wie ein Meter, den *adequate ideas* zuzählt, weil alle letzten Endes auf einfache, der Realität entstammende Vorstellungen gehen, und diese als ihre eignen „Muster“ sich selbst entsprechen sollen.

106) Essai IV, 5, § 9: *Truth is the marking down in words the agreement or disagreement of ideas as it is. Falsehood is the marking down in words the agreement or disagreement of ideas otherwise than it is.*

107) Essay IV, 1, § 3 ff. führt Locke die Richtung dieser Übereinstimmung als eine vierfache an: 1. Dieselbigkeit-Verschiedenheit, 2. Beziehung, 3. notwendige Verbindung, 4. wirkliches Sein. Aus den Bei-

spielen, die er gibt, geht aber hervor, daß ihm eigentlich vorschwebt: Übereinstimmung in logischer Beziehung (1), in mathematischer Beziehung (2), in Hinsicht auf objektive Existenz (3), mit den Beziehungen zwischen objektiven Existenzen (4). 1 und 2 bedeuten im Grunde Übereinstimmung mit dem Denken, 3 und 4 mit Erfahrung. Unsere Anschauungen stellen sich auch hier als die Erfüllung Lockescher Ahnungen dar.

108) Essay IV, 20, § 16.

109) Essay IV, 4, § 8.

110) Essay IV, 5, § 11 zeigt Lockes Bemerkung über die „metaphysische Wahrheit“ vielleicht eine Ahnung dieses Einwands.

111) Z. B. Essay IV, 4, § 4. Man beachte auch, wie Locke sich in dem ganzen Kapitel quält, seine Definition des Wissens mit der kurrenten von der „Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstand“ in Einklang zu setzen, ja selbst (§ 6 u. 7) die subjektiven Wahrheiten unter sie zu zwingen, indem er die „Gegenstände“, die in solchen Urteilen abgebildet werden, eben die „Muster“ in der eigenen Seele sein läßt. Und das alles aus Furcht, den traditionellen Meinungen zu widersprechen, und in der Absicht, wenigstens das Wort „Gegenstand“ auch da noch zu retten, wo sein üblicher Sinn längst geschwunden ist.

112) Essay II, 13, § 28.

113) Oben S. 16; doch ist der Ausdruck mißverständlich und nicht ohne nähere Erklärung durchzulassen.

114) Essay IV, 1, § 9.

115) Essay IV, 11, § 14. Hier spricht Locke aus Konzession an den Rationalismus zwar nur von den „allgemeinen“ Wahrheiten; die Konstanz bezieht sich aber auf alle wahren Sätze.

116) Essay II, 2, § 3; 23, § 13; IV, 3, § 6; § 26.

117) Essay IV, 3, § 23.

118) Bd. I, S. XVIII.

119) Aber auch nur schien; vgl. Essay (Einleitung Flints) S. LXXII. Daß Locke Descartes' Werke genau kannte ist bekannt, vgl. ebenda S. XX/XXI. Der Unterschied zwischen Descartes' und Lockes Stellung zu den angeborenen Ideen ist in Wahrheit der: daß Locke nur die formalen Fähigkeiten (und nicht etwa gar keine Dispositionen!), Descartes (nicht etwa feste Begriffe! sondern) die Fähigkeit zu inhaltlichen bestimmten Vorstellungen für angeboren hielt; siehe Riehl, Der Kritizismus I, S. 24*).

120) Essay I.

121) Essay IV, 3, § 8.

122) Essay IV, 1, § 9; 3, § 29.

123) Essay IV, 4, § 9; 12, § 11.

124) Essay IV, 9, § 1.

125) Essay IV, 4, § 6; § 8; 6, § 10.

126) Vgl. Lockes Randbemerkung zu Burnets Pamphlet: *I think that nobody but this author who ever read my book could doubt, that I spoke only of innate ideas . . . and not of innate powers.* (*Marginalia Lockiana*, mitgeteilt bei Flint a. a. O. S. XLIV.)

127) Inwieweit Locke den Unterschied zwischen dem synthetischen (Erkenntnis erweiternden) Charakter der Mathematik und dem analytischen (Erkenntnis erläuternden) Charakter der Logik erfaßt hat, wage ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls hat er das Problem nicht klar zu Gesicht bekommen, und Riehls Bemerkung a. a. O. I, S. 60: Locke habe die Mathematik als synthetische Wissenschaft bestimmt, geht zu weit.

128) *Essay* IV, 8; 17, § 4 ff.

129) *Essay* IV, 8, § 11.

130) *Essay* IV, 8, § 10; 17, § 4. Diese Verwechslung der Wirksamkeit gewisser Gesetze mit dem klaren Bewußtsein, ja der abstrakten Formulierung von ihnen trübt auch Lockes Polemik gegen das a priori der Axiome.

131) *Essay* IV, 17, § 6.

132) Bd. I, S. 229 ff. Übrigens erkennt auch Locke anderswo den Nutzen des Schlußverfahrens, der Definitionen usw. an, am treffendsten und fast erschöpfend: *Essay* IV, 17, § 2. Um so wunderbarer, daß er ihn schon im nächsten Paragraphen wieder verkennt.

133) *Essay* I, 2, § 15; II, 1, § 2 ff.

134) *Essay* IV, 11, § 5.

135) *Essay* IV, 2, § 14.

136) *Essay* IV, 11, § 6.

137) *Essay* IV, 11, § 7.

138) *Essay* IV, 11, § 8.

139) Hauptquellen für den gemäßigten Realismus Lockes: *Essay* II, 8, § 9 ff.; 23, § 11 ff.

140) *Essay* II, 8, § 19—21.

141) Letzteres ein stets wiederkehrender Gedanke bei Locke *Essay* II, 32, § 14; IV, 3, § 12/13 u. a.

142) Auch hier wieder zeigt sich der Mangel an Ordnung in Lockes *Essay* trotz der unzähligen Einteilungen. Das Problem, ob die Selbstwahrnehmungen die inneren Zustände adäquat wiedergeben oder nicht, hätte II, 30—32, bei der Diskussion der Gültigkeit „einfacher“ Vorstellungen, besprochen werden müssen. Dort aber findet sich nicht der leiseste Hinweis darauf, sondern das *genus* der einfachen Vorstellungen (Sinnes- und Selbstwahrnehmungen) wird stets einer seiner *species*, den äußeren Sinneswahrnehmungen, gleichgesetzt. Nur IV, 9, § 3 behandelt Locke kurz und nicht ganz eindeutig das Problem in dem im Text angegebenen Sinne.

143) *Essay* IV, 9, § 3; 10, § 2.

144) *Essay* IV, 2, § 1.

145) *Essay* IV, 9, § 3; 10, § 2.

146) Essay IV, 2, § 2.

147) Essay IV, 2, § 4, § 6.

148) Essay IV, 1, § 9.

149) Essay IV, 2, § 14.

150) Bd. I, S. 215.

151) Oben S. 180.

152) Essay IV, 11, § 3.

153) Essay IV, 11, § 8.

154) Essay IV, 2, § 14.

155) Essay IV, 11, § 8.

156) Oben S. 179.

157) Essay IV, 2, § 14.

158) Essay IV, 11, § 3.

159) Essay IV, 11, § 9.

160) Essay IV, 2, § 14; 4, § 3/4; 11, § 8, 9. Zwischen dogmatischer und skeptischer Lösung der Frage steht IV, 11, § 10, wo es von der sinnlichen Erkenntnis heißt, daß sie nicht so klar erwiesen werden könne, um „selbst den leisesten (ich will nicht sagen Grund, sondern) Vorwand für einen Zweifel zu beseitigen.“ Ein echt Lockescher Satz!

161) Essay IV, 2, § 14.

162) Essay II, 30, § 2.

163) Essay II, 31, § 2.

164) Übrigens drückt sich Locke über den substantiellen Kern des Ich sehr unbestimmt aus, so daß man in seine Aussprüche auch die Verflüchtigung der Seele im Sinn von Kants transzendentaler Apperzeption, ja die Anschauungen der modernen Psychologie hineingeheimnissen kann. Doch wird die Substantialität der Seele im Sinne beharrlicher Selbständigkeit Essay IV, 3, § 6 ausdrücklich behauptet.

165) Allerdings muß Lockes Beispiel (Essay IV, 1, § 9), um es aus der individuell-psychologischen in die generell-erkenntnistheoretische Sphäre zu erheben, dahin abgeändert werden: daß es sich nicht um die Erinnerung an eine bewiesene Wahrheit, deren Beweis entfallen ist, sondern um einen gegenwärtigen, mit einem Blick nicht übersehbaren Beweis handelt.

166) Essay II, 26, § 2.

167) Essay IV, 3, § 10.

168) Essay IV, 3, § 29.

169) Essay IV, 3, § 14.

170) Essay IV, 9, § 1; 6, § 10; § 13—16.

171) Essay IV, 15.

172) Essay IV, 12, § 10; vgl. § 11—13; 3, § 26; § 29.

173) Eine löbliche Ausnahme macht Windelband, Geschichte der neueren Philosophie (2. Aufl.) I, S. 250: Locke war „ein Empirist im größten Stil und in der besten Bedeutung des Wortes.“

174) Das ist ein von Locke öfters ausgesprochener, nicht zu überschender Gedanke: vgl. Essay IV, 6, § 10; 4, § 6 und oben S. 198.

175) Essay IV, 3, § 29.

176) Essay IV, 3, 29.

177) Das allgemeine Kausalgesetz erkannte er in einem Briefe an Hillingfleet gelegentlich als ein Denkaxiom a priori an: *everything that has a beginning must have a cause, is a true principle of reason, which we come to know by perceiving, is the idea of beginning to be that necessarily connected with the idea of some operation, and the idea of operation with something operating, which we call a cause.* (Flint a. a. O. S. 433. Anmerkung 2.)

178) Essay IV, 16, § 5.

179) In der Tat gebraucht Locke die genannten Worte *belief* und *opinion* promiscue. Die besondere Abspaltung, die Paschkau (das Verhältnis zwischen Wissen, Meinen und Glauben bei Locke, J. D. Fokshani, 1903) vornimmt, indem er Glauben und Meinen bei Locke zu trennen sucht, ist künstlich. Bedeutet aber auch Glaube hier wirklich vorzugsweise: Glaube an die Richtigkeit des Zeugnisses anderer, so ist er erkenntnistheoretisch der Wahrscheinlichkeitserkenntnis, die objektive Zusammenhänge erfaßt, völlig gleichgeordnet. Denn die Richtigkeit des Zeugnisses anderer ist ein objektiver Zusammenhang, der im Glauben erfaßt wird (nur das Zeugnis ist eine objektive „Tatsache“). Daher, und das ist die beste Widerlegung Paschkaus, steht denn auch die angebliche Definition des Glaubens im Kapitel über die Wahrscheinlichkeit (IV, 15, § 4), die grade nach P. Gegenstand des Meinens sein sollte (a. a. O. S. 31). Nur die Besprechung des religiösen Glaubens, als sicherer Überzeugung von transzendenten Verhältnissen auf Grund der Offenbarung, bringt eine neue, aber innerlich mit Lockes System wenig verwachsene Erkenntnisart hinzu.

180) Essay IV, 17, § 16.

181) Essay IV, 6, § 15.

182) Essay IV, 12, § 15.

183) Essay IV, 16, § 6. Aber auch hier erwähnt er als Beispiel nicht etwa die mechanischen Gesetze, sondern, daß Feuer die Farbe der Kohle ändert.

184) Essay IV, 10.

185) Essay IV, 3, § 27; II, § 12.

186) Essay IV, 18.

187) Essay II, 17, § 21.

188) Die entscheidenden Stellen: Essai II, 23; 13, § 19.

189) Essay IV, 3, § 6.

190) Essay II, 23, § 28.

191) Band I, S. 128ff.

192) Essay I, 1, § 5, § 6; IV, 14, § 2.

- 193) Essay II, 23, § 12.
 194) Essay II, 32, § 14.
 195) Essay IV, 11, § 10; 12, § 12.
 196) Essay IV, 11, § 8.
 197) Essay IV, 3, § 6.
 198) Bd. I, S. 296.
 199) Oben S. 116.
 200) Essay I, Introd. § 7.
 201) Essay I, 1, § 5 u. 6.
 202) Essay IV, 3, § 24, 25, 30; IV, 17, § 10 u. a.

203) Principles Intr. 4. Wir zitieren nach Fraser, the works of George Berkeley, Oxford 1871; die Übersetzung der Principles gebe ich mit kleinen Abänderungen nach Überweg (v. Kirchmannsche Bibliothek), die der Dialoge nach: Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous, übers. von R. Richter, Leipzig 1901.

204) Pr. 18.

205) Pr. 29, 30, 33, 34, 36 u. a.; Dialogues III, S. 330; *and though they* (nämlich unsere Phantasievorstellungen) *should happen to be never so lively and natural, yet, by their not being connected and of a piece with the preceding and subsequent transactions of our lives, they might easily be distinguished from realities.* Am reinsten hat Berkeleys Zeitgenosse Collier betont, das die größere Lebhaftigkeit der Sinneswahrnehmungen gegenüber den reproduzierten Vorstellungen das einzige Kriterium sei, um objektive und subjektive Gebilde zu scheiden; vgl. Fraser a. a. O. S. 443.

206) Pr. 25, 65, 66, 108.

207) Bd. I, S. 105ff.

208) Pr. 65.

209) Pr. 31.

210) Pr. 107; vgl. 105, wo ausdrücklich die Wahrscheinlichkeit naturwissenschaftlicher Urteile behauptet wird; dogmatischer spricht sich 59 aus, wo im Gegensatz zu „ungewissen Vermutungen“ von „sicheren und wohlbegründeten Voraussagen“ die Rede ist, die „nach der Erfahrung über den Lauf und die Aufeinanderfolge unserer Ideen“ möglich sind.

211) Pr. 62; 63.

212) Pr. 34.

213) Pr. 66.

214) Pr. 58.

215) Pr. 50.

216) Die Entwicklung seiner positiven Ansichten über die Existenz der den Sinneswahrnehmungen zu Grunde liegenden Dinge an sich und deren Natur als Ideen im göttlichen Bewußtsein: am deutlichsten Dialogues II, S. 309ff.; III, 325, 330, 335; Pr. 48. Am fortgeschrittensten ist in dieser Beziehung die Bemerkung im Commonplace Book (Fraser

a. a. O. I, S. 325⁹⁾, in der Berkeley die Dinge an sich nicht mehr als Bilder im göttlichen Bewußtsein, sondern lediglich als Kräfte faßt, deren letzte Einheit vielleicht die göttliche Kraft bilde. „*Bodies do exist whether we think of them or not: they being taken in a twofold sense for (1) collections of thoughts, or perceptions; (2) collections of powers to cause these thoughts. These latter exist; though perhaps it may be one simple perfect power, the Divine will.*

217) Pr. 40, 38; sowie Dialog I.

218) Pr. 41.

219) Dialog III, S. 333/334; vgl. Bd. I, S. 204/205.

220) Dialog III, S. 343—45.

221) Pr. 38, 51, 52.

222) Dialog I, S. 292.

223) Pr. 23.

224) Pr. 24.

225) Pr. 3, 5, 6, 15 u. a.

226) Pr. 3; Dialog III, S. 332/33.

227) Pr. 3.

228) Pr. 10.

229) Pr. 14 und Dialog I.

230) Diese finden sich Bd. I, S. 164 ff.

231) Pr. 29/30.

232) Dialog III, S. 325.

233) Pr. 135 ff.; Dialog III, S. 326, 328.

234) Pr. 145; vgl. 148; Dialog III, S. 328.

235) Pr. 148.

236) Dialog III, S. 327 ff.

237) Dialog III, S. 328.

238) Pr. Einltg. 2—4.

239) Bd. I, S. XIX; speziell auf den Idealismus angewandt S. 195 und 196.

240) Dialog III, S. 340.

241) Pr. 101, 102, 103, 105.

242) Pr. 86—92; Dialog I, S. 264; II, 304; III, 323, 339/40; 342/43; 355.

243) Pr. 92.

244) Bd. I, S. 150.

245) Bd. I, ebenda.

246) Pr. 87.

247) Bd. I, S. 173 ff.

248) Pr. 89.

Zweites Kapitel.

1) Burton, *Life and Correspondence of David Hume* 1846, I, S. 1. Alle nicht mit Quellenangaben versehenen Bemerkungen zu Humes Leben sind diesem Werke entnommen oder der Autobiographie, abgedruckt in der Ausgabe der *philosophical works of David Hume edit. by Green and Grose*, London 1898, III, S. 1—8. Für die Chronologie der Ausgaben ist die daselbst S. 15ff. gebotene *History of the Editions* benutzt worden.

2) Brief an Henry Home, Burton I, S. 108.

3) Alles Nähere darüber siehe Burton, I, Kap. V.

4) Vgl. den Brief an Oswald bei Burton I, S. 236.

5) Brief an Henry Home, Burton I, S. 221.

6) Sie erschienen zuerst 1777; Hume selbst erwähnt sie in einem Briefe an Strahan, siehe Birbeck Hill, *Letters of D. Hume*, Oxford, 1888; daß die bekannten Essais, die seit 1777 unter Humes Namen gehen, auch wirklich von ihm verfaßt sind, machen die Mitteilungen Greens und Groses in der Gesamtausgabe III, 71 zur Gewisheit.

7) Burton I, S. 424ff.

8) Vgl. die interessanten Pariser Briefe Humes an Smith, Blair u. a. bei Burton II, 168ff.

9) Burton II, S. 181.

10) Ebenda.

11) Die ganze Episode mit Rousseau bei Burton II, Kap. XV.

12) Lord Charlemont bei Burton I, S. 270/71; ebenda: *his face was broad and fat, his mouth wide and without any other expression than that of imbecility. His eyes vacant and spiritless . . . Wisdom most certainly never disguised herself before in such uncouth a garb.*

13) Works III, S. 2.

14) Ebenda S. 13.

15) Von der Richtigkeit dieser (Burton I, 29 ausgesprochenen) Ansicht überzeugen Humes Briefwechsel mit dem Drucker seiner Werke Strahan a. a. O., die umsichtigen Verhandlungen mit den Verlegern, die Wahrung seiner Ansprüche Annandale gegenüber (Burton I, 201ff.) und bei den Beförderungen an der englischen Gesandtschaft (B. II, 187ff.).

16) Burton I, S. 240ff.

17) Burton I, Kap. VI.

18) Burton I, S. 216.

19) Burton II, S. 27ff.; Home und Wilkie wurden von ihm besonders geschätzt.

20) Z. B. die Anmerkungen in den Ausgaben E—Q in der *Enquiry concerning human understanding*, Sect. III.

21) Vgl. z. B. seine wiederholten Verwendungen für den blinden Dichter Blacklock bei Burton I, S. 385ff.

- 22) Works III, S. 4.
- 23) Burton I, 112/113, Brief an Hutcheson.
- 24) Ebenda.
- 25) Die Belege dafür bei Burton sind zahlreich; Hume selbst gab diese literarische Eitelkeit als einen Grundzug seines Wesens an: Works III, S. 36.
- 26) Burton II, S. 188,
- 27) Burton II, S. 453.
- 28) Works III, S. 12.
- 29) Brief an Elliot, Burton I, S. 332.
- 30) Burton I, S. 31. Die Quelle, der wir die Notizen über Humes philosophische (und nicht nur philosophische) Sturm- und Drangperiode entnehmen, ist der hochinteressante Brief *to a physician*. Burton hat als Adressaten den englischen Arzt Cheyne wahrscheinlich gemacht.
- 31) Burton I, S. 36/37.
- 32) Burton I, 32.
- 33) Burton I, 31.
- 34) Burton I, S. 35.
- 35) Nicht wie Hume im Vorwort der posthumen Ausgabe der *Essays* sagt: unmittelbar nach Verlassen des College; vgl. Works III, S. 37.
- 36) Burton I, S. 36.
- 37) Works III, S. 74.
- 38) Selbst Kant hat vermutlich den *Treatise* nicht gekannt, wie Erdmann, Riehl, Vaihinger annehmen. Möglich ist es aber immerhin, daß er ihn doch kannte; vgl. Gross: Hat Kant Humes *Treatise* gelesen? *Kantstudien* IV, S. 175ff.
- 39) So Lipps im Vorwort zu der, besonders durch die lehrreichen Anmerkungen wertvollen, unter seiner Leitung veranstalteten Übersetzung des *Treatise* (Hamburg-Leipzig, 1. Teil 1895, 2. u. 3. Teil 1906). Es ist diese Arbeit ein trefflicher Ersatz für die gänzlich ungenügende Übersetzung von Jacob (1790), die einzige, welche bisher vom *Treatise* vorhanden war. Die *Enquiry*, von Tennemann im 18. Jahrhundert in antiquierter Terminologie, von Kirchmann (*philosoph. Bibl.* Bd. 35) zu leichtsinnig, von Nathanson (1. Aufl. 1893, 2. Aufl. 1903) zu schwerfällig wiedergegeben, habe ich für die sechste Auflage in der *philosoph. Bibliothek* (Dürscher Verlag 1906) ins Deutsche übertragen. In den Zitaten des Textes habe ich außer dieser meiner Übersetzung diejenige des *Treatise* von Lipps des öfteren benutzt.
- 40) Works, *Essays* I, S. VI; vgl. auch Burton I, S. 337 den Brief, in dem Hume Gilbert Elliot warnt, den *Treatise* zu lesen: *by shortening and simplifying the questions I render them much more complete. Ad do dum minuo. The philosophical principles are the same in both... I have*

repented my haste a hundred, and a hundred times (nämlich den Treatise veröffentlicht zu haben); vgl. auch daselbst den Brief I, S. 98.

41) Das Weniger und Mehr an Inhalt verteilt sich zwischen beiden Werken wie folgt:

Treatise.

Einleitung (betont kurz die Notwendigkeit einer Wissenschaft von der *human nature*, als Einleitung zum ganzen Werk, nicht nur zum ersten, erkenntnistheoretischen Teil).

I. Teil: Von den Vorstellungen, ihrem Ursprung, ihrer Zusammenstellung, Verknüpfung, von der Abstraktion usw.

Abschnitt I: Von dem Ursprung unserer Vorstellungen.
(Ausführlicher der gleiche Inhalt wie in der Enquiry.)

Abschnitt II: Einteilung des Gegenstandes.

Abschnitt III: Von den Vorstellungen der Erinnerung und der Einbildungskraft.

Abschnitt IV: Über die Verknüpfung oder Assoziation der Vorstellungen.
(Ausführlicher der gleiche Inhalt wie in der Enquiry.)

Abschnitt V: Von den Relationen.

Abschnitt VI: Über Modi und Substanzen.

Abschnitt VII: Über abstrakte Vorstellungen.

Enquiry.

Abschnitt I: Über die verschiedenen Arten der Philosophie (betont in unnützer Breite die Unterschiede zwischen wissenschaftlicher und schöngeistiger Philosophie, und mit z. T. dem Treatise gegenüber neuen Gesichtspunkten den Wert erkenntniskritischer Untersuchungen).

Abschnitt II: Von dem Ursprung der Vorstellungen.
(Verkürzt der gleiche Inhalt wie im Treatise.)

Fehlt.

Fehlt.

Abschnitt III: Über die Assoziation der Vorstellungen.

(Verkürzt der gleiche Inhalt wie im Treatise.)

Fehlt (Eine Anmerkung zu Abschnitt XII, 2. handelt von den abstrakten Vorstellungen.)

II. Teil: Von den Vorstellungen
des Raumes und der Zeit.

Abschnitt I: Über die unendliche Teilbarkeit unserer Vorstellungen von Raum und Zeit.

Abschnitt II: Über die unendliche Teilbarkeit von Raum und Zeit.

Abschnitt III: Über die sonstigen Eigenschaften unserer Vorstellungen von Raum und Zeit.

Abschnitt IV: Beantwortung von Einwänden.

Abschnitt V: Fortsetzung des Vorigen.

Abschnitt VI: Über die Vorstellung der Existenz überhaupt und der äußeren Existenz insbesondere.

III. Teil: Über Wissen und Wahrscheinlichkeit.

Abschnitt I: Über das Wissen.

Abschnitt II: Über die Wahrscheinlichkeit und die Vorstellung der Ursache und Wirkung.

Abschnitt III: Weshalb alles eine Ursache erfordert.

Fehlt. (Der erste Absatz von Abschnitt IV, die ersten vier Absätze von Abschnitt XII, erster Teil und der vierte Absatz vom zweiten Teil enthalten alles, was die Enquiry [in z. T. auch sachlich abweichender Weise] zu den Problemen der fünf eigenen Abschnitte des Treatise, welche die mathematische und räumlich-zeitliche Erkenntnis behandelt, zu sagen hat. Dabei wird der apriorische Charakter der Geometrie im Gegensatz zum Treatise betont.)

Fehlt.

Abschnitt IV: Skeptische Zweifel in betreff der Verstandestätigkeiten.

Abschnitt V: Skeptische Lösung dieser Zweifel (beide Abschnitte haben den Inhalt von Abschnitt II des Treatise aufgenommen und erweitert, so daß sie eine geschlossene Darstellung von Humes Kausalitätstheorie enthalten, welche durch Abschnitt VII wertvoll ergänzt wird).

Fehlt.

- Abschnitt IV: Von den Bestandteilen unserer kausalen Schlüsse.** Fehlt (der Inhalt ist z. T. in Abschnitt IV und V eingegangen).
- Abschnitt V: Von den Eindrücken der Sinne und der Erinnerung.** Fehlt.
- Abschnitt VI: Über den Schluß von dem Eindruck auf die Vorstellung.** Fehlt (der Inhalt ist z. T. in Abschnitt IV und V eingegangen).
- Abschnitt VII: Über die Natur der Vorstellung oder des Glaubens.** Fehlt (der Inhalt ist ziemlich vollständig in Abschnitt V aufgenommen).
- Abschnitt VIII: Über die Ursachen des Glaubens.** ebenfalls.
- Abschnitt IX: Von den Wirkungen sonstiger Beziehungen und Gewohnheiten.** Fehlt (der Inhalt ist unvollständig in Abschnitt V aufgenommen).
- Abschnitt X: Über die Wirkungen des Glaubens.** Fehlt.
- Abschnitt XI: Über die Wahrscheinlichkeit des Zufälligen.** Abschnitt VI: Über die Wahrscheinlichkeit.
(Ausführlicher der gleiche Inhalt wie in der Enquiry.) (Verkürzt derselbe Inhalt wie im Treatise.)
- Abschnitt XII: Über die Wahrscheinlichkeit der Ursachen.** Fehlt (sein Inhalt ist in Abschnitt VI eingegangen).
- Abschnitt XIII: Über unphilosophische Wahrscheinlichkeit.** Fehlt.
- Abschnitt XIV: Von der Vorstellung der notwendigen Verknüpfung.** Abschnitt VII: Von der Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung.
(Der gleiche Inhalt wie in der Enquiry.) (Der gleiche Inhalt wie im Treatise.)
- Abschnitt XV: Regeln, nach denen Ursachen und Wirkungen erkannt werden.** Fehlt.
- Fehlt (in Buch II, Teil III des Treatise findet sich ein skizzenhafter Entwurf des gleichen Themas unter gleichem Titel). **Abschnitt VIII: Über Freiheit und Notwendigkeit.**

Abschnitt XVI: Über die Vernunft der Tiere.

(Bis auf die in der Enquiry hinzugekommene Anmerkung der gleiche Inhalt wie in der Enquiry.)

Fehlt.

Fehlt.

Abschnitt IX: Über die Vernunft der Tiere.

(Gegenüber dem Treatise um eine höchst bedeutsame Anmerkung vermehrt).

Abschnitt X: Über Wunder.

Abschnitt XI: Über Vorsehung und ein zukünftiges Dasein.

IV. Teil

Abschnitt I: Vom Skeptizismus in bezug auf die Vernunft.

Abschnitt XII: Über die akademische oder skeptische Philosophie.

(Verkürzt der Inhalt von Abschnitt I und II des IV. Teils vom Treatise.)

Abschnitt II: Vom Skeptizismus in bezug auf die Sinne.

(Ausführlicher der Inhalt von Abschnitt XII der Enquiry.)

Abschnitt III: Von der alten Philosophie.

Abschnitt IV: Von der modernen Philosophie.

Abschnitt V: Von der Unkörperlichkeit der Seele.

Abschnitt VI: Von der persönlichen Identität.

Abschnitt VII: Schluß dieses Buches.

Fehlt.

Nach Aufstellung dieser Übersicht kommt mir die (2.) Ausgabe der *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals* von Selby-Brigge, Oxford, 1902 zu Gesicht, in der der Herausgeber die nämliche Gegenüberstellung schematisiert. Natürlich kommen die beiden Tafeln in allem Wesentlichen überein; aber wegen der sachlich-kritischen Zusätze in unsrer Tabelle und des zu schnelleren Orientierung gewählten deutschen Textes der Überschriften habe ich die obige Zusammenstellung nicht vom Druck ausschließen und nicht nur auf die Schemata des Vorgängers an ihrer Stelle verweisen wollen.

42) Treat. Einltg. S. 307 (4). Ich gebe die Seitenzahlen nach der englischen Gesamtausgabe von Green and Grose, und füge bei Zitaten aus dem Treatise in Klammern die betreffenden Zahlen der Übersetzung von Lipps, aus der Enquiry die meiner Übersetzung bei.

43) *Philosophy* hat bei Hume eine weitere und eine engere Bedeutung; es bezeichnet bald sämtliche Wissenschaften von der Wirklichkeit (im Gegensatz zur Mathematik), bald nur die Prinzipienwissenschaft, welche wir im Deutschen allein Philosophie zu nennen pflegen. Näheres zur Terminologie siehe in den Registern zum Treatise und der Enquiry bei Lipps und Richter.

44) Enq. I, S. 9 (10/11). Zum Gebrauch des Wortes *Metaphysic* bei Hume siehe oben S. 316/317 und Register zur Enquiry.

45) Besonders deutlich Treat. Einltg. S. 307 (3).

46) Enq. I, S. 10 (12): *parts, powers, faculties, oeconomy, operations of the mind* sind hier Humes Ausdrücke für das zu erforschende Objekt.

47) Enq. I, S. 11 (14).

48) Treat. Einltg. S. 307 (3).

49) Enq. I, S. 12 (15).

50) Enq. I, S. 10—13 (12—16); Treat. Schluß der Einltg.

51) Treat. Einltg. S. 308—310 (5—7).

52) *Experiment, experimental* bedeutet bei Hume nicht willkürlich angestellte Erfahrungen, sondern jede einzelne konkrete Erfahrungstatsache, die zur Gattung *experience* gehört. Siehe Register der Enquiry. Im Einklang damit bezeichnet sich Hume in seinen Briefen mit Vorliebe als *anatomist*.

53) Ebenda.

54) Genau wie Kant gebraucht Hume das Wort *reason* (Vernunft) bald in dem weiteren Sinn, in dem es alle Erkenntnisse umspannt, bald in dem engeren, in dem es nur die höheren Einsichten bezeichnet. *Knowledge* steht erst in der Enquiry für alle Erkenntnisse, während es im Treatise nur das ganz sichere Wissen a priori, die *certainty*, bedeutet; vgl. Tr.¹ III, 11, S. 423 (171) mit Enquiry S. 135 (S. 192).

55) Man halte sich gegenwärtig, daß Hume, entgegen unserem modernen deutschen Sprachgebrauch, die Worte Intuition und Demonstration nur für den Erwerb oder Besitz von Wissen höchsten Grades und daher von Erkenntnissen a priori verwendet, deren Gegenteil stets unvorstellbar ist. Hauptquellen: Tr.¹ II, 2, S. 339 (S. 48); III, 1, während die Enquiry diese beiden Kategorien nur streift.

56) Tr.¹ III, 11, S. 423 (S. 171/72) und Enq. VI, S. 47 A (S. 70 A).

57) Of the standard of taste S. 268.

58) Essay concerning the principles of morals, S. 265/66. Vgl. auch Tr.² I, S. 236 (S. 198).

- 59) Tr.¹ III, 7, S. 395 (S. 128).
 60) Enq. I, S. 10 (S. 13 A).
 61) Tr.¹ III, 13.
 62) Enq. VIII, S. 66 (S. 96).
 63) Besonders deutlich Tr.¹ III, 13, S. 448/49 (S. 208/209).
 64) Enq. II, S. 14 (S. 19).
 65) Enq. IV, S. 20 (S. 35).
 66) Enq. II, S. 14 (S. 19).
 67) Humes Einteilung aller *perceptions in impressions* und *ideas*. Tr.¹ I, 1—3; Enq. II; zur Abstraktionstheorie siehe Tr.¹ I, 7; Enq. XII, S. 129 A (S. 185 A).
 68) Diese Anschauung wird sowohl im *Treatise*, Tr.¹ III, 1, S. 373 (S. 95), als auch in der *Enquiry*, Enq. XII, S. 133 (S. 190) festgehalten.
 69) Tr.¹ I, 5 und III, 1.
 69) Tr.¹ I, 5. Humes Ausführungen über die Identität (ebenda und Tr.¹ III, 2; IV, 6) haben es nicht mit dem logischen Verhältnis oder dem Axiom der Identität, sondern mit einer angeblichen Beharrlichkeit der Substanz zu tun, die sich aber auf die Konstanz gewisser Merkmale an objektiv-empirischen Gegenständen zurückführen läßt.
 71) Tr.¹ II, 2, S. 336 (S. 44, 49).
 72) Tr.¹ II, 5, S. 368 A (S. 87 A).
 73) Tr.¹ III, 1, S. 374 (S. 96).
 74) Eine scheinbare Relation zwischen Zeit, Zahl und Einheit wird Tr.¹ IV, 2, S. 490 (S. 268) erwähnt, aber bei genauerem Zusehen handelt es sich dabei nur um die Frage, wann ein Objekt als mit sich identisch aufzufassen ist. Dies gegen Green's General Introd. § 256.
 75) Tr.¹ II, 1—5.
 76) Z. B. Tr.¹ III, 1, S. 374/75 (S. 96) heißt es von einem Axiom über gerade Linien: *we have no standard of a right line so precise as to assure us of the truth of this propositions. It is the same case with most of the primary decisions of the mathematics.* Dagegen Tr.¹ II, 4, S. 357 (S. 73): *we may learn the reason, why geometry fails of evidence in this single point* (nämlich der unendlichen Teilbarkeit des Raumes), *while all its other reasonings command our fullest assent and approbation.* Übrigens bedeuten *assent*, *approbation*, *assurance* immer nur Grade der *moral evidence*, niemals aber dasselbe wie die *certainty*.
 77) Tr.¹ II, 4, S. 356 (S. 71).
 78) Tr.¹ III, 1, S. 374 (S. 97).
 79) Tr.¹ III, 1, S. 374 (S. 97).
 80) Tr.¹ II, 4, S. 356 (S. 71).
 81) Tr.¹ III, 1, S. 373 (S. 96).
 82) Enq. IV, 1, S. 20/21 (S. 35); vgl. XII, 3, S. 133 (S. 190): "

seems to me, that the only objects of the abstract sciences or of demonstration are quantity (nämlich sämtliche Größen) *and number*; ebenso den berühmten-berühmten Schlußsatz, der alle Werke verdammt, die nicht *any abstract reasoning concerning quantity or number* oder empirische Untersuchungen enthalten; vor allem IV, 1, S. 28 (S. 42), wo die Geometrie ausdrücklich als Wissenschaft a priori der empirischen Kausalerkenntnis entgegentritt.

83) Tr.¹ II, 4, S. 346 (S. 57/58); *real existence* bedeutet hier nicht etwa wirkliches Dasein im Gegenteil zum bloß willkürlich vorgestellten, sondern erfülltes Dasein im Gegensatz zum leeren Sein und ist dementsprechend übersetzt worden.

84) Tr.¹ II, 4, S. 349 (S. 61).

85) Tr.¹ II, 2, S. 339 (S. 48).

86) Enq. XII, 2, Anfang.

87) Man kann also jedenfalls nicht mit Riehl (Der philos. Kritizismus) behaupten, Hume habe die unendliche Teilbarkeit des Raumes als einwandfreie Annahme der reinen Geometrie im Treatise und der Enquiry anerkannt, und nur die Anwendbarkeit des Begriffs auf die Objektivität problematisch gefunden. Im Treatise erkennt er diesem Begriff in der reinen Geometrie überhaupt gar keine Berechtigung zu (und erklärt die subjektive Unvorstellbarkeit mit dem objektiven Nichtvorkommen); in der Enquiry gibt er wenigstens die relative d. h. scheinbare Berechtigung des Begriffs in der reinen Geometrie zu, verwirft ihn aber schließlich ebenso wie im Treatise und leugnet damit auch, da ihm subjektiv unvorstellbar = objektiv unmöglich ist, dessen objektive Geltung. Daß es sich auch in der Enquiry immer nur um die Frage nach dem unendlich Kleinen handelt, erhellt aus Enq. XII, 2, Anmkg.

88) Enq. XII, 2 Anmkg.

89) Zu den letzten Ausführungen vgl. Tr.¹ IV, 1. Von Humes sophistischen Beweisgängen habe ich in der Darstellung abgesehen. Diese treiben ihn dazu, auch die Sicherheit der einzelnen arithmetischen Elementarurteile in Zweifel zu ziehen auf Grund der Unsicherheit komplizierter Rechnungen: da strenges Wissen (der Elementarurteile) nicht allmählich in Wahrscheinlichkeit (des aus vielen solchen Urteilen gewonnenen Resultats) umschlagen kann, andererseits in einem Exempel kein bestimmter einzelner Schritt genannt zu werden vermag, wo dieser Umschlag plötzlich erfolge, so müssen schon die Elementarurteile ungewiß sein! Oder ein andermal: die einzelnen Teile einer arithmetischen Operation können nicht mehr Gewißheit enthalten als das Gesamtergebnis: „da das Ganze nicht von der Gesamtheit seiner Teile verschieden sein kann.“ Diese Pseudodialektik ist zu durchsichtig, um widerlegt zu werden.

90) Hauptquellen: Tr.¹ II, 6 und IV, 2. Enq. XII, 1.

- 91) Tr.¹ IV, 2, S. 480 (S. 254).
 92) Tr.¹ III, 5.
 93) Tr.¹ III, 5, S. 387 (S. 115).
 94) Tr.¹ II, 6, S. 370 (S. 90).
 95) Tr.¹ IV, 2, S. 479, 498 (S. 251, 278).
 96) Tr.¹ IV, 2, S. 482 (S. 256).
 97) Tr.¹ IV, 2, S. 479 (S. 252). Hume verwahrt sich auch dagegen schon in seiner Terminologie, eine solche Andeutung hineingetragen zu haben. Wenn er die Sinneseindrücke also als „Eindrücke“ bezeichne, so bedeute *impression* nicht die Art der Erzeugung dieser Eindrücke (etwa durch fremde Ursachen oder Dinge an sich), sondern nur die unmittelbaren Wahrnehmungen selbst (Tr.¹ I, 1, S. 312 A; [S. 10A]).
- 98) Tr.¹ IV, 2, S. 479 (S. 252).
 99) Tr.¹ IV, 4, S. 511 (S. 295).
 100) Tr.¹ III, 9, S. 416 A (S. 160; vgl. auch Lipps' eigene Anmkg. daselbst).
- 101) Tr.¹ IV, 2, S. 496 (S. 275); man beachte allerdings die Einschränkung auf die bloße „Denkbarkeit“ der Dinge an sich Tr.¹ IV, 2, S. 504 (S. 286): *For we may well suppose in general, but 'tis impossible for us distinctly to conceive, objects to be in their nature any thing but exactly the same with perceptions.*
- 102) Enq. XII, 1, S. 127 (S. 182).
 103) Humes Theorie der Substanz siehe Tr.¹ I, 6, IV; 3 (Über die materielle Substanz); IV, 5; 6 und Anhang (Über die Seelensubstanz).
 104) Tr.¹ IV, 3, S. 507 (290).
 105) Tr.¹ IV, 3, S. 508 (292).
 106) Ebenda S. 509 (293).
 107) Tr.¹ IV, 6, S. 533/34 (327/28).
 108) Tr.¹ IV, 4, S. 534/35 (328).
 109) Tr.¹ IV, 5, S. 511 (296).
 110) Durch die Zusammendrängung auf kleineren Raum ist die Theorie in der *Enquiry* verflacht worden. Besonders die Rolle der *imagination* hatte darunter zu leiden: an Stelle der *imagination* treten hier öfters die *senses*, und diese verloren dabei ihre tatsächliche und im *Treatise* so glücklich betonte Neutralität im Problem von der Realität der Außenwelt.
- 111) Tr.¹ IV, 2, S. 505 (S. 287).
 112) Tr.¹ III, 5, S. 385 (S. 112/13).
 113) Enq. IV, 1, S. 23; V, 1, S. 39 (S. 36, 54, 58 u. a.); Tr.¹ III, 9, S. 408 (S. 148).
 114) Tr.¹ III, 9, S. 407/408 (S. 147/48).
 115) Enq. IV, 1, S. 24 (S. 37).

116) Ebenda.

117) Tr.¹ III, 3.

118) Enq. IV, 1, S. 23 (S. 35/36); vgl. Tr.¹ III, 3, S. 381 (S. 107).

119) Enq. IV, 1, S. 27/28 (S. 41/42).

120) Enq. IV, 2, S. 29 (S. 44).

121) Zum Begriff des *belief* bei Hume vgl. das in den Registern zu Treatise und Enquiry Gesagte. Hauptquellen: Tr.¹ III, 7—10 und Anhang; Enq. V, 2.

122) Enq. V, 2, S. 42 (S. 62); zu der Art, wie die Eigenschaftswörter bei Hume zu verstehen sind, die scheinbar eine erhöhte Vorstellungintensität ausdrücken, vgl. Lipps a. a. O.: die Anmkg. 127, 156, 200.

123) Tr.¹ Anhang S. 556 (S. 356).

124) Enq. V, 2. Am Schluß des vorangehenden Abschnittes werden diese Finessen, vielleicht weil sich Hume ihrer Blößen bewußt war, als für das Verständnis des Späteren nicht notwendig erklärt.

125) Tr.¹ III, 13, S. 445 (S. 203). Übrigens wird Hume hier nicht etwa seiner Theorie von der Rolle der Einbildungskraft in der Kausal-erkenntnis untreu. Er kennt ja zwei Begriffe von Einbildungskraft, eine rein psychologisch-individuelle und eine als allgemeingültiges Erkenntnisorgan wirkende. Nur zu ersterer tritt das *judgment* hier in Gegensatz; aber zugleich ist damit ein aktives Element in die allgemeingültige *imagination* hineingetragen, an dem Hume durchaus nicht überall festhält, zu dessen Anerkennung er sich nur in glücklicher Inkonsequenz — denn eigentlich ist die *imagination* die Vermittlerin und Fortsetzerin des passiven Assoziationsmechanismus — gelegentlich erhebt. Daher kann ich Lipps' Identifikation von der allgemeingültigen Einbildungskraft höherer Ordnung mit spontaner Denktätigkeit (a. a. O. Anmkg. 191) nur eingeschränkt zustimmen.

126) Tr.¹ III, 12, S. 431 (S. 183).

127) Tr.¹ III, 2, S. 376 (S. 99).

128) Enq. IX, Anmkg.

129) Tr.¹ III, 8, S. 405 (S. 143/44).

130) Enq. V, 1, S. 38 (S. 56/57).

131) Tr.¹ III, 9, S. 416 (S. 160).

132) Tr.¹ III, 10, S. 422 (S. 170).

133) Tr.¹ III, 11, S. 423 (S. 172); zur Einteilung in *proofs and probabilities* siehe oben S. 255.

134) Tr.¹ III, 12, S. 429 (S. 179).

135) Tr.¹ III, 13; Enq. VI.

136) Tr.¹ III, 14; Enq. VII.

137) Enq. VII, 2, S. 64 (S. 94); die umschreibenden Ausdrücke für Kraft siehe Tr.¹ III, 14, S. 451 (S. 212).

- 138) Enq. VII, 2, S. 62 (S. 91).
 139) Tr.¹ III, 14, S. 460 (S. 224).
 140) Enq. VIII, 1, S. 77 A (S. 111).
 141) Tr.¹ III, 14, S. 459/60 (S. 224).
 142) Tr.¹ III, 15, S. 467 (S. 234).
 143) Tr.¹ III, 2 und 15.
 144) Tr.¹ III, 2, S. 380 (S. 105).
 145) Enq. VIII, 1, S. 72 (S. 105).
 146) Enq. V, 2 Schluß.
 147) Tr.¹ III, 14, S. 463 (S. 229).
 148) Vgl. Tr.³ I, 2, S. 247 (S. 213) und vor allem Principles of morals, Appendix I, 3; sowie The Sceptic und Of Standard of taste.
 149) Besonders Tr.³ I, 1 u. 2 und Principles of morals I, sowie Appendix I.
 150) Man lese daraufhin Tr.³ I, 1 u. 2 durch, und man wird finden, daß beide Fragen miteinander vermengt, und aus Prämissen, die dem einen Problem zugehören, Schlüsse auf die Lösung des andern Problems gezogen werden.
 151) Tr.³ I, 1, S. 245 (S. 210); Principles S. 260.
 152) Ebenda u. Princ. S. 170ff.
 153) Tr.³ I, 2, S. 247 (S. 213).
 154) Tr.³ I, 1.
 155) Enq. XII, 3 Schluß.
 156) On standard of taste S. 269.
 157) Tr.³ I, 1, S. 245 (S. 211); Enq. I, S. 10 A (S. 13); besonders deutlich The Sceptic, S. 219 A; Of Standard of taste S. 273.
 158) Tr.³ I, S. 243 (S. 208) wo die Undankbarkeit als Laster hingestellt wird, heißt es: *this is acknowledg'd by all mankind, philosophers as well as the people.*
 159) Vgl. The Epicurean S. 197 A: *The intention of this and the three following essays is not so much to explain accurately the sentiments of the ancient sects of philosophy as to deliver the sentiments of sects that naturally form themselves in the world, and entertain different ideas of human life and of happiness. I have given each of them the name of the philosophical sect to which it bears the greatest affinity.*
 160) The Sceptic S. 217.
 161) The Sceptic S. 222.
 162) Princ. of morals S. 248/49.
 163) Of Standard of taste S. 271.
 164) Of Standard of taste S. 278.
 165) Ebenda.
 166) Princ. of morals S. 253.

- 167) Enq. I, S. 9 (S. 11). Zur genaueren Orientierung über die verschiedenen Bedeutungen von *metaphysics*, *metaphysical* bei Hume vgl. Enq. Register S. 210/211.
- 168) Enq. XIII, S. 135 (S. 193).
- 169) Enq. XI, S. 117 (S. 167).
- 170) Enq. I, S. 9 (S. 11).
- 171) Oben S. 290.
- 172) Tr.¹ III, 6, S. 392 (S. 123).
- 173) Eine unsystematische Aufzählung findet sich Enq. VIII, S. 66 (S. 97), wo die Fragen nach dem Ursprung der physischen Welt und nach der Verfassung des Geisterreichs „als ganz außerhalb des Feldes menschlicher Tätigkeit liegend“ bezeichnet werden.
- 174) Tr.¹ II, 5, S. 368 A (S. 87 A).
- 175) Tr.¹ III, 5, S. 385 (S. 112).
- 176) Tr.¹ IV, 5, S. 532 (325).
- 177) *Of the immortality of the soul*, Schluß. Vgl. auch Enq. XI.
- 178) Tr.¹ IV, 5, S. 526 (317).
- 179) Enq. IV, S. 27, vgl. S. 30 (S. 41; vgl. 43/44); vgl. VII, S. 64 A (S. 94 A).
- 180) Tr. Introduction; Tr.¹ I, 4, S. 321 (S. 23/24); I, 7, S. 330, 331 (S. 37, 39).
- 181) Tr. Introd. S. 308 (5).
- 182) Enq. I, S. 11; 18 (S. 14 und 25).
- 183) Tr.¹ IV, 5, Schluß.
- 184) Hauptquellen: Enq. XI und Dialogues concerning natural religion.
- 185) Enq. X, 2, S. 102 A; (S. 108). XII, 3, S. 135 (S. 146 A, 154 und 155, 192/93).
- 186) Dialogues VIII, S. 430 (Paulsen, Dialoge über natürliche Religion, Leipzig 1894, S. 96).
- 187) Enq. VIII, 2 Schluß (S. 121).
- 188) Dialogues II, S. 385 (Paulsen, S. 39).
- 189) Dialogues II, S. 392 (Paulsen S. 48).
- 190) Dialogues II, S. 398 (Paulsen, S. 55/56).
- 191) Dialogues II, S. 391 (Paulsen, S. 46); vgl. Tr.¹ III, 14, S. 456 A (S. 219 A). Inwieweit Hume hier weiter ging als seine Überzeugung es ihm erlaubte, bleibe dahingestellt.
- 192) Dialogues X, S. 440 (Paulsen, S. 109).
- 193) Dialogues XI, S. 445 (Paulsen, S. 116).
- 194) Zur ausführlichen Darlegung dieses wichtigen, wenn auch nicht richtigen Gedankengangs vgl. Enq. XI.
- 195) Dialogues XII, S. 457 (Paulsen, S. 131).
- 196) Ebenda.
- 197) Enq. IV; V; XII; Tr.¹ IV, 1.

198) Der Essay *The Sceptic* dagegen tut dies nicht. Hier wird ein ethischer, negativer Dogmatismus (Leugnung der Existenz, nicht der Erkennbarkeit allgemein gültiger Werte) verkündet, kein Skeptizismus. Wie wenig streng und wie vulgärpsychologisch der Terminus *sceptic* in diesem Essay gemeint ist, erhellt am besten aus der Bemerkung Humes, der Skeptiker fasse alle (!) seine philosophischen Anschauungen in die zwei trostreichen Betrachtungen (*topics of consolation*) zusammen: von der Kürze des menschlichen Lebens und vom Vergleich unserer eigenen Lage mit der noch schlimmeren unserer Nebenmenschen (*The Sceptic*, S. 228/229). Ebenso wenig beweist die Bemerkung in einem Brief an Balfour (Burton I, S. 345), in der Hume unter Berufung auf den Dialogue, der den ethischen Negativismus des *Sceptic* abschwäche (vgl. oben S. 313), den Vorwurf des Skeptizismus zurückweist, nichts gegen die skeptische Natur seiner Philosophie, sondern höchstens für den äquivoken Gebrauch des fraglichen Wortes.

199) Mit Recht tadelte Erdmann in seiner Kritik der v. Kirchmannschen Übersetzung der *Enquiry* die Fortlassung dieser wichtigen Abschwächungen; in der von mir besorgten neuen Übersetzung des Werkes in der philosophischen Bibliothek sind sie daher überall wieder eingesetzt worden.

200) Der Ausdruck *knowledge*, in der *Enquiry* (vgl. Register S. 200/210) für jede Art gültiger Überzeugungen, also auch für die *proofs* und *probabilities* gebraucht, wird im *Treatise* nur für die apodiktischen Einsichten a priori reserviert (Tr.¹ III, 11 und Lipps Register); in der *Enquiry* wird gelegentlich einmal an die ursprüngliche Terminologie erinnert, wo die mathematischen Demonstrationen (*Enq.* S. 134, 191) *the only proper objects of knowledge* genannt werden. Das Wort *science* verwendet Hume in beiden erkenntnistheoretischen Hauptwerken mit Vorliebe für die logische und mathematische Erkenntnis a priori: *the sciences properly so called*; die übrigen, nur eine Evidenz niederer Ordnung abwerfenden Realdisziplinen werden meist unter dem Titel *philosophy (moral and natural)* befaßt, auch *letters, littérature, learning*, gelegentlich aber auch *sciences* genannt; *Enq.* S. 135, (S. 192): *the sciences which treat of general facts, are politics, natural philosophy, physic, chymistry etc.* Vgl. S. 51 (S. 75), wo die *moral or metaphysical sciences* den *mathematics* entgegengesetzt werden.

201) *Enq.* XII, 2, S. 131/132 (S. 187/88).

202) *Enq.* XII, 2, S. 130 (S. 186).

203) Tr.¹ IV, 1, S. 474/75 (S. 245). Den gesperrt gedruckten Satz habe ich, nicht Hume, sperren lassen; dagegen stammt die Heraushebung des Wortes *any* (*in any thing and any measures*) von dem Autor selbst. Die Hervorhebung dieser beiden Merkmale, das Fehlen eines Wahrheitskriteriums „für jedes Gebiet und in jeder Weise“, zeigen deutlich,

daß es — in unserer Sprache — der totale und radikale Skeptizismus ist, den Hume als naturwidrige Geisteshaltung ablehnt, wenn er ihn auch selbst nur „*total scepticism*“ benennt. Es handelt sich also bloß um einen Widerspruch in den Worten, aber um Einigkeit in der Sache, wenn wir Hume nicht zu den radikalen sondern zu den totalen Skeptikern gerechnet haben.

204) Enq. XII, 123 (S. 176).

205) Enq. I, S. 8/9 (S. 10).

206) Enq. XII, 1, S. 124 (S. 177); dagegen billigt Hume nicht die stoische Widerlegung der skeptischen ‚Beweise‘ vgl. Tr.¹ IV, 1, S. 477 (249), nach welcher jede Argumentation eines Skeptikers, da sie sich der Erkenntnismittel bediene, eine Aufhebung der eigenen Prinzipien bedeute (Bd. I, S. 78).

207) Enq. XII, 1, S. 127 A (S. 181 A): *This argument is drawn from Dr. Berkeley; and indeed most of the writings of that very ingenious author form the best lessons of scepticism, which are to be found either among the ancient or modern philosophers, Bayle not excepted. He professes, however, in his title-page (and undoubtedly with great truth) to have composed his book against the sceptics as well as against the atheists and free-thinkers. But that all his arguments, though otherwise intended, are, in reality, merely sceptical, appears from this, that they admit of no answer and produce no conviction. Their only effect is to cause that momentary amazement and irresolution and confusion, which is the result of scepticism.*

208) Tr. IV, 7, S. 544 (S. 341).

209) Dialogues XII, S. 450 A (Paulsen, S. 134).

Drittes Kapitel.

1) *Subjects of unspeakable importance* werden Enq. I, S. 12 (S. 15) die Erkenntnisprobleme genannt.

2) Kant, Träume eines Geistersehers (2. Hauptstück, Schluß): „Die Metaphysik . . . leistet zweierlei Vorteile. Der erste ist, den Aufgaben ein Genüge zu tun, die das forschende Gemüt aufwirft, wenn es verborgeneren Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspäht . . . Der andre Vorteil . . . besteht darin: einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei . . . Insofern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft . . .“

3) Tr.¹ Eintlg. S. 306 (3).

4) Das kommt z. B. recht anschaulich darin zum Ausdruck, daß in Wundts „Grundriß der Psychologie“ das Erkennen nur im Sinne von „Wiedererkennen“ bei der Erinnerung behandelt wird; in der dreibändigen „Physiologischen Psychologie“, an der wohl niemand Gründlichkeit und Vollständigkeit vermissen wird, tritt der Begriff „Wahrheit“ gar nicht auf, das „Wahrheitsgefühl“ wird nur auf ein paar Zeilen besprochen, und die Gültigkeitsprobleme werden einzig in der später angehängten „Schlußbetrachtung“ diskutiert.

5) Unterschiede in der Bedeutung der Worte Logik, Erkenntnistheorie, Erkenntniskritik, die Viele befrworten, ohne einen allgemein anerkannten Sprachgebrauch damit durchzusetzen, machen wir nicht. Die sachlichen Bestimmungen, welche durch die verschiedenen Worte hier gedeckt werden sollen, bringen wir jeweilig durch eindeutige Zusätze zu den obigen, *promiscue* gebrauchten Termini zum Ausdruck.

6) Tr.¹ Eintg. S. 308 (5/6).

7) Die philosophische Erkenntnislehre mußte demnach (während die psychologischen und biologischen Erkenntnisprobleme den betreffenden Einzelwissenschaften verfallen) die Erkenntniskritik vor der Seinslehre, und die Erkenntnismetaphysik am Ende der Seinslehre abhandeln. Freilich dürfen dann nicht die Gültigkeitsfragen aus erkenntnismetaphysischen Erwägungen heraus entschieden werden. Diese methodologische Umkehrung ist dennoch sehr häufig; z. B. Lipps, Inhalt und Gegenstand, Psychologie und Logik, München 1905. In der Verteidigung seines Verfahrens (Bewußtsein und Gegenstand, Leipzig 1905, S. 1) mit einem Ausspruche Humes über die Notwendigkeit metaphysischer Untersuchungen verwechselt Lipps die eine Bedeutung des Ausdrucks „metaphysisch“ im Sinne von „gründlich“ (siehe Enq. Richter, Register), welche Hume an der betreffenden Stelle meint, mit dem von Hume zwar auch „metaphysisch“ genannten, aber entschieden verworfenen Vorgehen: unerfahrbare *ultimate principles* — und noch dazu gleich zu Beginn der Untersuchung! — aufzustellen.

8) Hegel, Vorlesungen über Religionsphilosophie, herausgegeben von Michelet, S. 53/54. Von den Neueren vertritt die gleiche Anschauung sehr energisch Busse, Philosophie und Erkenntnistheorie I, S. 112.

9) Ein Vorurteil, das neuerdings auch Lipps teilt; vgl. Inhalt und Gegenstand, S. 532 ff., wo das „Finden“ der Denkgesetze als „unmittelbares Erlebnis“, als „Verlautbarung“, als „lyrischer Ausdruck“ dem „epischen Bericht“, durch den empirische Gesetze gefunden werden, gegenübertritt.

10) Die Worte *Truth* und Wahrheit kommen — bezeichnend genug für Humes seltenen Gebrauch dieses (als eigentlicher Terminus von ihm überhaupt nicht angewandten) Ausdrucks — in Lipps' ausführlichem Register zum Treatise daher gar nicht vor!

11) Das die Erkenntnis fremden Seelenlebens Ergebnis eines metaphysischen Analogieschlusses sei, bestreitet neuerdings energisch Lipps (Grundzüge der Ethik, S. 13 ff. und: Inhalt und Gegenstand, S. 602 ff.). Seine Gründe haben mich aber nicht überzeugt. Daß wir im gewöhnlichen Leben, wo wir von seelischen Äußerungen unserer Mitmenschen reden, diesen Analogieschluß niemals vollziehen, ist natürlich richtig; aber wo wir als logisch verantwortliche Subjekte Behauptungen darüber aufstellen, können wir dies nur auf Grund (nicht der „Einfühlung“ sondern) eines metaphysischen Analogieschlusses tun.

12) Siehe oben S. 157; 194.

13) Siehe oben S. 202.

14) Wo Hume auf die problematische Natur der objektiven Erkenntnis kausaler Beziehungen hinweist, wird mit Vorliebe zugleich der unproblematischen Natur der durch unmittelbare Wahrnehmung oder durch Erinnerung verbürgten Erkenntnis über *matter of facts and existence* gedacht (Enq. IV, S. 23, Richter S. 36 u. a. m).

15) Tr.¹ Einltg. S. 308 (4); I, 7, S. 325 (30); Enq. I, S. 5 A (5/6 A); II, S. 17 (22/23).

16) Tr.¹ III, 13, Anfang (196).

17) Beide Beispiele Tr.¹ III, 13.

18) Tr.¹ III, 13, S. 445 (203).

19) Dieser Ausdruck, sowie die durch Anführungszeichen herausgehobenen Bezeichnungen in den folgenden Sätzen, sind Husserls „logischen Untersuchungen“ entnommen. An ihnen wie an Meinong's Humestudien kann man so recht erkennen, wie die Abstraktionslehre Berkeleys und Humes, die weiter zu verfolgen hier nicht der Ort ist, mit bösem oder mit gutem Blicke gelesen werden kann. Husserl und Meinong tun das erstere. Die Möglichkeit verschiedener Interpretationen liegt darin begründet, daß Berkeley wie Hume in ihrer energischen Ablehnung der alten Ansicht von den Begriffen als „Gemeinbildern“, und in ihrer Opposition gegen Lockes allgemeine „Dreiecksanschauung“ im Rechte sind, bei der Entwicklung einer positiven Bedeutung der Abstraktion aber zögernd auf der Schwelle bleiben, und zwischen vorwärtsweisenden Anregungen über die aktive Rolle des Denkens und Rückfällen in die mechanische Auffassung vom Denken als Assoziationsmaschinerie hin und her schwanken.

20) Vgl. die Verteidigung der „*comparison of ideas*“ in Lipps' Übersetzung des *Treatise I*¹, S. 93, Anmkg. 95.

21) Tr.¹ III, 1 S. 373 (95).

22) Ebenda.

23) Ebenda.

24) Nach Riehl, Der Kritizismus und seine Bedeutung für die

positiven Wissenschaften I, Cap. II, 4 wäre zwischen den Theorien des Treatise und der Enquiry auf allen wesentlichen Punkten hier kein Unterschied. Ich kann das nicht zugeben. Nach der Enquiry ist zweifellos die reine Geometrie eine selbständige Wissenschaft a priori, was auch Riehl zugibt, im Treatise ist sie es zweifellos nicht, was Riehl leugnet, aber die im Text angeführten Stellen beweisen Ihre Grundprinzipien sind dort empirische Urteile, und die „reine“ Geometrie besteht nur in den Folgerungen a priori aus diesen Prinzipien. Zu den Meinungsunterschieden über die objektive Geltung dieser Urteile zwischen beiden Werken siehe oben S. 271/72.

25) Vermutlich deckte sich seine Überzeugung mit der Kants, wie sie in den Prolegomena (§ 2) zum Ausdruck gelangt: „Denn weil man fand, daß die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerspruchs fortgehen . . ., so überredete man sich, daß auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt würden, worin sie sich irren; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, daß ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst.“

Ich kann also der gewöhnlichen Meinung, die auf Kant zurückgeht, nicht beipflichten, daß Hume den rein analytischen Charakter der Geometrie vertreten habe. Dies behaupten außer Kant z. B. Riehl, Erdmann, Windelband; vgl. dagegen Linke, Humes Lehre vom Wissen, I. D. Leipzig 1901, S. 30ff.

26) Ich kann daher Riehl a. a. O. nicht zugeben, daß die unendliche Teilbarkeit des Raumes für Hume eine evidente Einsicht der „reinen“ Geometrie bedeute, und nur ihre Anwendung auf Erfahrung uns in Widersprüche verwickle. Vielmehr ist die endliche Teilbarkeit nach dem Treatise für reine wie angewandte Geometrie eine evidente Erkenntnis, und in der Enquiry allein führt diese Evidenz vorübergehend zu Scheinwidersprüchen, aus denen sie aber schließlich siegreich hervorgeht.

27) Tr.¹ IV, 1, S. 472 (241).

28) Tr.¹ IV, 2, S. 485 (260/261).

29) Oben S. 277.

30) Vgl. im Gegensatz hierzu Volkelt, Über Erinnerungsgewißheit.

31) Daß dieses, im psychologischen Sinn „naive“ Bewußtsein zwischen subjektiver Wahrnehmung und realem Gegenstand gar nicht unterscheidet, hat Hume oft und entschieden betont, und damit die Anschauung der modernen Erkenntnistheorie wie so häufig wieder einmal vorweg genommen; vgl. Tr.¹ IV, 2, S. 491 (269) u. a.

32) Oben S. 225/26.

33) Solange Hume mit „vom Bewußtsein unabhängig“ nur: losgelöst aus dem Zusammenhang, dessen Totalität wir Ich nennen, verstehen will (wie dies an der fraglichen Stelle, Tr.¹ IV, 2, S. 495 (275) der Fall ist), durfte er die Widerspruchlosigkeit im Begriff einer realen Außenwelt ohne Verletzung seiner Grundmaximen behaupten. Wenn er aber den, jedem Wahrnehmungsinhalt eigentümlichen, Erlebnischarakter der realen Außenwelt abspricht, wie dies an andern Stellen, z. B. Tr.¹ IV, 2, S. 480 (254) geschieht, so wäre nach seiner Grundthese „was nicht für sich (distinct) anschaulich vorstellbar ist, existiert nicht für sich“ eine reale Außenwelt dennoch eine *contradictio in adjecto*. Denn anschaulich ist der, nur denkend vom Erlebnischarakter zu befreiende, Wahrnehmungsinhalt für sich niemals vorzustellen. Hume scheint dieses Dilemma nicht bemerkt zu haben.

34) Dieser Begriff wird neuerdings besonders heftig bekämpft von Bon, Die Dogmen der Erkenntnistheorie, Leipzig, 1902, und von Volkelt, Die Quellen der menschlichen Gewißheit, München, 1906.

35) Oben Bd. I, S. 188ff.

36) Daß dieses darum nicht zeitlich vor der Erfahrung und nicht ohne Anreiz durch die Erfahrung zustande kommt, ist früher betont worden (oben S. 360).

37) Was nicht hindert, daß die Form der Aussage auch hier ein Urteil, also nicht ohne das Denken zustande gekommen ist (oben S. 379).

38) Oben S. 294.

39) Enq. VII, S. 2ff.

40) Oben S. 296.

41) Enq. VII, 2 wird die Kausalitätserkenntnis ausdrücklich durch gesperrten Druck als eine besondere und problematische *manner of conception* bezeichnet.

42) Die kausale Wahrscheinlichkeit löst z. B. Jewons ganz in mathematische auf.

43) Oben S. 324/25.

44) Kr. d. r. V. Vorrede.

45) Ob Hume Leibniz' Werke kannte, ist zweifelhaft; erwähnt hat er sie wohl nirgends.

46) Metakritik S. 89.

Vierter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

1) Helvétius, De l'Esprit, Disc. I, Chap. I.

2) Schulze, Aenesidemus, 1. Ausgabe S. 45.

3) Aenesidemus S. 415: „Mit den aus dem Bewußtsein der praktischen Vernunft geschöpften höchsten Gründen der Sittlichkeit hat der

Skeptizismus auch gar nichts zu schaffen, und er bezweifelt ihr Dasein und die Verpflichtung des Menschen zur Beobachtung der durch die praktische Vernunft gegebenen Gesetze ebensowenig, als er das Dasein von irgend etwas bezweifelt, so als Tatsache in unserem Gemüte vorkommt.“

4) Aenesidemus S. 407/408.

5) Aenesidemus S. 264.

6) Aenesidemus S. 152.

7) Aenesidemus S. 179. In Wahrheit hätte Kant auf dem Standpunkt des extremen Idealismus verharren müssen; auch Reinholds Verteidigung der Rolle, welche das Ding an sich im kritischen System spielt, ist ein Schlag ins Wasser, gegen dessen Unzulänglichkeit der Aenesidem, nur allzu ausführlich, polemisiert. Nicht minder verfehlt ist nach Schulze Kants moraltheologische Begründung unseres „Glaubens“ an Existenz und Beschaffenheit des Transzendenten. Denn sie schließt von dem, was geboten wird, „auf das reale Dasein der Bedingung, unter der das Gebot allererst erfüllt werden kann“; das aber ist der gleiche Fehlschluß, den die Kritik der reinen Vernunft gemacht hatte, wenn sie von dem Gedachtwerdenmüssen auf das metaphysische Sein des notwendig Gedachten folgert.“ (S. 427ff.).

8) Aenesidem S. 24ff. Gegen die Verwirklichung des absoluten Zweifels in der Geschichte der Menschheit S. 44: „ich zweifle, daß sogar die größte Zerrüttung des Verstandes und Herzens imstande sei, ein menschliches Geschöpf so sehr zu entmenschlichen, daß es die Gewißheit aller Urteile in Zweifel ziehen könnte“.

9) Hauptquellen für die Skepsis Platners: Philosophische Aphorismen, 3. Aufl., 1. Teil, Vorrede; § 626—648; § 693ff.; die gegen Kant gerichteten Partien § 715—718; § 1035—1050. Daß Platner den Aenesidem Schulzes gut gekannt und starken Einfluß von ihm erfahren hat, steht außer Zweifel. Neben Kant und Schulze tritt Tetens, dessen Anregung die Aphorismen viel verdanken (vgl. Aph. S. VII).

10) Aph. S. X.

11) Aph. §§ 694, 695.

12) Aph. § 756.

13) Aph. §§ 721, 722.

14) Aph. § 722.

15) Aph. § 709 (vor allem Nr. 6).

16) Aph. § 712.

17) Aph. § 713.

18) Aph. § 715/716.

19) Ebenda.

20) Aph. § 25.

21) Die Betonung der subjektiven Allgemeingültigkeit der mathematischen und logischen Axiome: § 715—717. Der individuelle „psychologische Schein“ (§ 716) dringt auch in diese „Vernunftansichten“ sofort hinein, sowie sie sich auf die Wirklichkeit beziehen und einen Inhalt erhalten. Insofern sie dies tun, sind sie in ihrem inhaltlichen Teil nur Abstraktionen aus der Erfahrung, den Sinneseindrücken usw. (§ 709). Daß die Allgemeingültigkeit und Apriorität der rein formalen „Vernunft-erkenntnisse“ auch in der 3. Ausgabe der Aphorismen aufrechterhalten wird, übersieht Wreschner in seiner vortrefflichen Arbeit über „Ernst Platners und Kants Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Aenesidemus“ (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 101/102). Dagegen betont Wreschner zu Recht, daß die Tragweite der Vernunftansichten in Ausg. I und II der Aphorismen eine weit größere, der Skeptizismus also ein weit geringerer ist als in Ausgabe III (vgl. Ausg. I, § 690ff.; Ausg. II, § 789ff.).

22) Aph. § 595ff.

23) Aph. § 709; 718.

24) Aph. § 711.

25) Aph. § 705.

26) Hauptquellen für Platners historische Exkurse über die Skepsis sind die §§ 705 und 706. In ihnen fehlt es nicht an treffenden Bemerkungen; so über die Skepsis der Sophisten, der Eleaten, Heraklits; über die Motive in den Zweifeln eines Agrippa und Sanchez, die nur den gelehrten Hochmut in die Enge treiben wollten. Unter den Renaissance-skeptikern vermissen wir aber dann wieder in Platners Aufzählung deren größten — Montaigne. Nicht übel ist die Rolle geschildert, die der Skeptizismus bei Bayle spielt. Dieser habe die Skepsis nur benutzt, um die Theologen ad absurdum zu führen.

27) Als Gegensatz zu Maimons kritischem Skeptizismus führen Kuno Fischer und Joh. Ed. Erdmann die Lehre Schulzes als antikritischen Skeptizismus ein. Dies ist nur berechtigt, wenn dabei Kants Lehre allein als Kritizismus verstanden wird. Denn Maimon verharrt auf dem Boden der Kantischen Lehre, den Schulzes Aenesidem untergräbt. Im übrigen befürwortet natürlich Schulze genau so wie Maimon die kritische Methode im weiteren Sinne, und im strengen Sinne sogar mehr als Maimon.

28) Wer auf äußere Merkmale hin die Entwicklung der Skepsis darstellen wollte, müßte Herbart's eingehende Bemerkungen zur Skepsis als eines notwendigen methodologischen Vehikels zum Philosophieren, seiner Einteilung in niedere und höhere Skepsis usw. ausführlich Erwähnung tun. Man findet alle diese Bestimmungen in Herbarts „Einleitung in die Philosophie“.

29) Vgl. als besonders aufklärend in philosophischer Beziehung zu den neueren Theorien der Geometer: Poincaré, Wissenschaft und

Hypothese (übersetzt von Lindemann, Leipzig 1900) erster und zweiter Abschnitt; sowie den Aufsatz Hausdorfs über das Raumproblem in Ostwalds Annalen der Naturphilosophie.

30) Zum Prinzip der Ökonomie vgl. vor allem Avenarius, Philosophie als Denken der Welt usw. 2. Aufl. 1903; Mach, Erkenntnis und Irrtum, Leipzig 1905; Cornelius, Einleitung in die Philosophie, Leipzig 1903; Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Leipzig 1902.

31) Das Zitat nach der Übersetzung von Kuhlenbeck, Leipzig 1906, S. 130.

32) Mach, a. a. O. S. 450.

33) Zur Geschichte des Terminus *Agnosticism* vgl. Flint, a. a. O. S. 1 ff.

34) Mauthner, Beiträge zur Kritik der Sprache, Bd. I, 2. Aufl., S. 695/96.

35) Ebenda S. 695.

Zweites Kapitel.

1) Raoul Richter, Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk, Leipzig 1903. Die wichtigsten biographischen Quellen sind: Elisabeth Förster-Nietzsche, Das Leben Fr. Nietzsches (Leipzig 1895—1904), Deussen, Erinnerungen an Friedrich Nietzsche (Leipzig 1901), Möbius, Das Pathologische bei Nietzsche (Leipzig 1902). Bernoulli, Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche (Jena 1908). Außerdem und vor allem die Briefe Nietzsches (3 Bände, 1902, ff.).

2) Wir zitieren nach der Gesamtausgabe der Werke (nicht der unvollständigen Taschenausgabe) und zwar die umgearbeiteten Bände nach deren neuesten Auflagen. (Werke sind durch W., die Biographie der Schwester ist durch Bi. abgekürzt.)

3) Es ist daher auch nur in der Ordnung, daß Nietzsches Metaphysik und Erkenntnistheorie zum Inhalt einer eingehenden und gründlichen Monographie gemacht worden ist. Ihr Verfasser ist Eisler (Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik, Leipzig 1902).

4) Über Nietzsches Beschäftigung mit diesem Buche siehe Bi. I, S. 270.

5) Br. I, S. 101.

6) In Betracht kommen hauptsächlich: „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ nebst den Gedanken und Entwürfen dazu, W. X., S. 189—215; sowie X, S. 109 ff. und unbenutzte Stücke zur Geburt der Tragödie IX, S. 101 ff.; 185 ff.

7) Bi. I, S. 343 ff.

8) W. IX, S. 124, 126.

- 9) W. I, S. 400.
- 10) W. I, S. 339.
- 11) Besonders W. X, S. 193 ff.
- 12) W. II, S. 36.
- 13) W. II, S. 24.
- 14) W. II, S. 118.
- 15) W. II, S. 200/201.
- 16) W. II, S. 116.
- 17) W. II, S. 51.
- 18) W. II, S. 49.
- 19) W. V, S. 37/38.
- 20) W. V, S. 245.
- 21) W. V, S. 37/38.
- 22) Hauptquellen für die Erkenntnistheorie der letzten Phase: VII, S. 9—37; 327 ff.; VIII, S. 76—83; 93 ff.; XI, S. 177 ff.; XII, S. 21 ff.; XIII, S. 47 ff.; 227 ff.; XIV, S. 3 ff.; XV, S. 265 ff.; Bi. II^b, S. 769 ff.
- 23) Geistreiche Ausführungen dazu: W. VI, S. 152.
- 24) W. VI, S. 149, 151.
- 25) W. XIII, S. 186.
- 26) W. XV, S. 302.
- 27) W. VII, S. 12; 21.
- 28) W. XV, S. 278.
- 29) W. XV, S. 278.
- 30) W. XII, S. 44.
- 31) W. XII, S. 24.
- 32) W. XIV, S. 16.
- 33) W. VII, 153/54.
- 34) W. VII, S. 157
- 35) De Gaultier, De Kant à Nietzsche, Paris 1900, S. 10.
- 36) Eine weitere von Nietzsche angegriffene Kategorie ist die der Gleichheit; auch an sie müssen wir glauben, aber sie hat kein Korrelat in der Wirklichkeit (W. XII, S. 29 ff.).
- 37) W. XII, S. 46; XV, S. 324.
- 38) W. XII, S. 47.
- 39) W. XIII, S. 228.
- 40) W. XIII, S. 88.
- 41) W. VII, S. 23.
- 42) W. VII, S. 56—58. Hier liegt das entschiedene Bekenntnis Nietzsches zu einer Metaphysik als Wissenschaft von den grundsätzlich unerfahrbaren Wirklichkeiten.
- 43) W. XV, S. 335—337; XIII, S. 228; 247/48 und an vielen andern Stellen.

44) Daß er sich dieses Unterschiedes der beiden Transzendenz-Arten nicht bewußt geworden, geht am deutlichsten aus den erkenntnistheoretischen Fragmenten im XV. Band (Der Wille zur Macht) hervor; vgl. besonders S. 293ff.

45) Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Aufl. Schluß.

46) Bd. I, S. 289ff.

47) W. VI, S. 361ff.

48) W. VII, S. 15.

49) W. VII, S. 14/15.

50) W. VII, S. 13.

51) W. VII, S. 14.

52) W. IV, S. 6; VII, S. 14.

53) In der Aufstellung dieses ‚nur‘ liegt die Einseitigkeit Nietzsches.

54) Bd. I, S. 100/101.

55) W. IV, S. 6; XIV, S. 3.

56) W. VI, S. 124.

57) W. XII, S. 22—24.

58) Oben S. 473.

59) W. XIII, S. 40.

60) W. XV, S. 302.

61) W. XII, S. 40; VII, S. 12.

62) W. XII, S. 24.

63) W. XII, S. 26.

64) W. XV, S. 242/43.

65) Bd. I, S. 104ff. und oben S. 37/38.

66) Oben S. 288f.; 307; 331.

67) Oben S. 489; 116ff.; 140.

68) Fontane, Briefe (Neue Deutsche Rundschau, XV. Jahrg., S. 1511). Die betreffenden Stellen bei Montaigne, siehe oben S. 74/75. Ein gutes Mittel, das Problem vom Wert der Wahrheit (für Leben, Glück, Sittlichkeit usw.) als Problem verständlich zu machen, bietet die Lektüre der entgegengesetzten Anschauung bei E. von Hartmann, Das Christentum des neuen Testaments (2. Aufl., 1905), S. IIIff.

Zweites Buch. (Ein Programm.)

1) Platner, Aphorismen I, S. VIII/IX.

2) Oben S. 9. Es waren vor allem Arnobius und Lactantius; aber auch Augustin gehört in die Reihe, und Plotin, Spinoza, Schelling u. a. haben mit ihren besonderen Auffassungsorganen für metaphysische Wahrheit ähnliches gelehrt (vgl. S. 50).

3) Oben S. 400. Der äquivoke Gebrauch des Wortes „Glaube“ ist eine der tiefsten Fehlerquellen philosophischer Irrtümer gewesen.

4) Wir passen uns hier dem Sprachgebrauch der Männer an, über die wir berichten, und der auch immer noch der verbreitete ist. Im strengen Sinn dürfte man von „religiösen“ Sätzen überhaupt nicht reden, sondern nur von religiösen Gefühlen und Emotionen, sowie von metaphysischen und theologischen Sätzen, Urteilen, Aussagen. Vgl. Richter, Philosophie und Religion, Leipzig 1905, und Einführung in die Philosophie, Leipzig 1907.

5) De praedestinatione, Proömium.

6) Summa theologiae, Cap. XVII: *et ex lumine quidem connaturali non elevatur ad scientiam trinitatis et incarnationis et resurrectionis . . . nisi aliqua gratia vel illuminatione ulterioris luminis sublevata sit anima.*

7) Nach Heinze-Überweg, Geschichte d. Phil. II, 8. Aufg. S. 277.

8) Aus diesem Grunde rechnet Stäudlin a. a. O. I, S. 550 u. 552 Duns Scotus zu den Skeptikern: „er wurde der Urheber der quodlibetischen Methode, die nichts anderes als eine skeptische Methode war, indem sie in der Kunst bestand, über theologische Lehrsätze das für und wider anzuführen, ohne zu entscheiden.“ Über den Unterschied der Isosthenie als Methode und Ergebnis in philosophischer Beziehung ist Bd. I, S. 125ff. das Nötige gesagt worden.

9) Es ist die Anschauung eines der größten unter den Scholastikern, des Albertus Magnus! Vgl. Heinze-Überweg, a. a. O. S. 266.

10) Oben S. 119f.

11) Vgl. zum Leben und Charakter Agrippas die meisterhafte Skizze Ch. Sigwarts in dessen kleinen Schriften I, S. 1—24.

12) Buch I, Kap. II, S. 44 (nach der deutschen Übersetzung, Stuttgart 1855).

13) Buch III, Kap. VI, S. 35. Speziell auf die Gotteserkenntnis wird der wissenschaftliche Dogmatismus in der Schrift ausgedehnt: *de triplici ratione cognoscendi Dei* (1516).

14) Übrigens weicht der Wortlaut des Titels in den verschiedenen Ausgaben voneinander ab; vgl. Bayle, Dictionaire, Artikel Agrippa.

15) Mit Recht sagt Credaro, Scetticismo II, S. 320: Wenn die Geschichte der Philosophie mehr Geschichte und weniger Philosophie triebe, würde diese Schrift Agrippas viel bekannter sein.

16) Und zwar für alle Äste, Zweige und Zweiglein am Baum der damaligen Bildung: zirka 100 Disziplinen müssen in bunter Unordnung dabei aufmarschieren, um ihre schlechten Zensuren in Empfang zu nehmen.

17) Hauptsächlich die Kapitel 100 und 101 des 3. Buches, die für die Psychologie der Mystik ungeheuer lehrreich sind.

- 18) Buch III, Kap. 102: *ad encomium asini disgressio*.
- 19) Oben S. 139.
- 20) *Pensées*, Art. VII, 13. Wir zitieren nach der Ausgabe von Havet, Paris 1852. Inwieweit Pascals Skeptizismus an Widersprüchen krankt, die zwischen einer mildereren und strengeren Beurteilung der natürlichen Erkenntnisfunktionen bestehen, zwischen deren *insuffisance* und *impuissance*, ist zu ersehen, außer aus den Arbeiten von Cousin, Fangères, Abbé Maynard, Abbé Flottes, Astié, Havet, Droz, Saisset, Neander, Dreydorff, aus dem zusammenfassenden Artikel darüber im Archiv für Philosophie, I. Abtlg., Bd. XII, Heft I: Raoul Richter, Bl. Pascals Moralphilosophie.
- 21) *Pensées* Art. VIII, 1.
- 22) *Pensées* ebenda.
- 23) *Pensées* ebenda.
- 24) Oben S. 183/84; über ihn: Foucher de Careil, *lettres et opuscules inédites de Leibniz*, Paris 1854, XXII ff. und Rabbe, *l'abbé Simon Foucher*, Dijon 1867.
- 25) Vgl. Goedekemeyer, Die Geschichte des griechischen Skeptizismus, Leipzig 1905.
- 26) Über Huet vgl. Bartholmess, *Huet ou le scepticisme théologique*, Paris 1850.
- 27) Über Poiret vgl. Fleischer, Poiret als Philosoph, Erlangen 1894 (I. D.).
- 28) Über Hirnhaim vgl. Barach, Hieronymus Hirnhaim, Wien 1864.
- 29) Über Glanville vgl. Ferris Greenslet, Joseph Glanville, New York 1900.
- 30) Eigentlich ist alles Nötige dazu von Locke, *Essay IV*, 18 u. 19 bereits bemerkt worden. Seine Ausführungen tragen hier wirklich einmal endgültigen Charakter, scheint uns, und können gegen alle Schwärmerei auf dem Erkenntnisgebiete gar nicht genug empfohlen werden.
- 31) Zum Skeptizismus Kants im allgemeinen vgl. Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft I, S. 49 ff.; B. Erdmann, Reflexionen Kants II, S. XXIX ff.; Natorp, Kant und die Skepsis des Altertums (Philosophische Monatshefte 1880); Busse, Philosophie und Erkenntnistheorie (Leipzig 1894). Zur Glaubenslehre Kants: Trölsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie (Kantstudien, Bd. IX); O. Richter, Kants Lehre vom Glauben und Wissen, I. D. 1906; Säger, Kants Lehre vom Glauben, Leipzig 1903. Alle einzelnen Fragen, nach der Beurteilung, die Hume durch Kant erfuhr, nach dem Verhältnis der Antinomien zur Isosthenie der Antike usw., bleiben in diesem „Programm“ natürlich selbst als Problemstellungen unerwähnt.







JUN 6 - 1955





