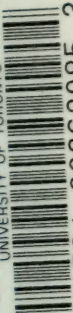


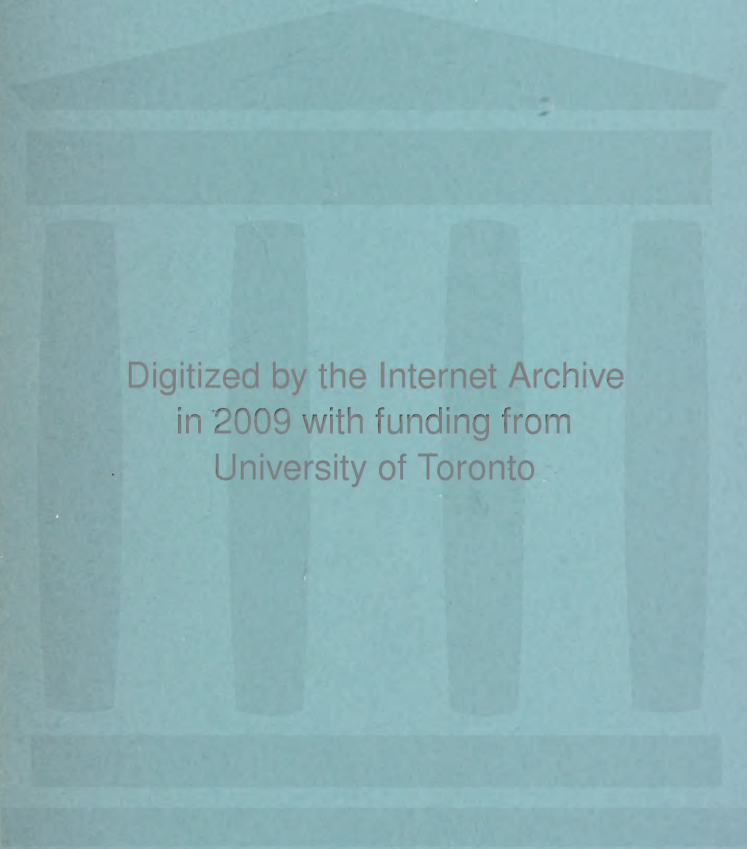
UNIVERSITY OF TORONTO



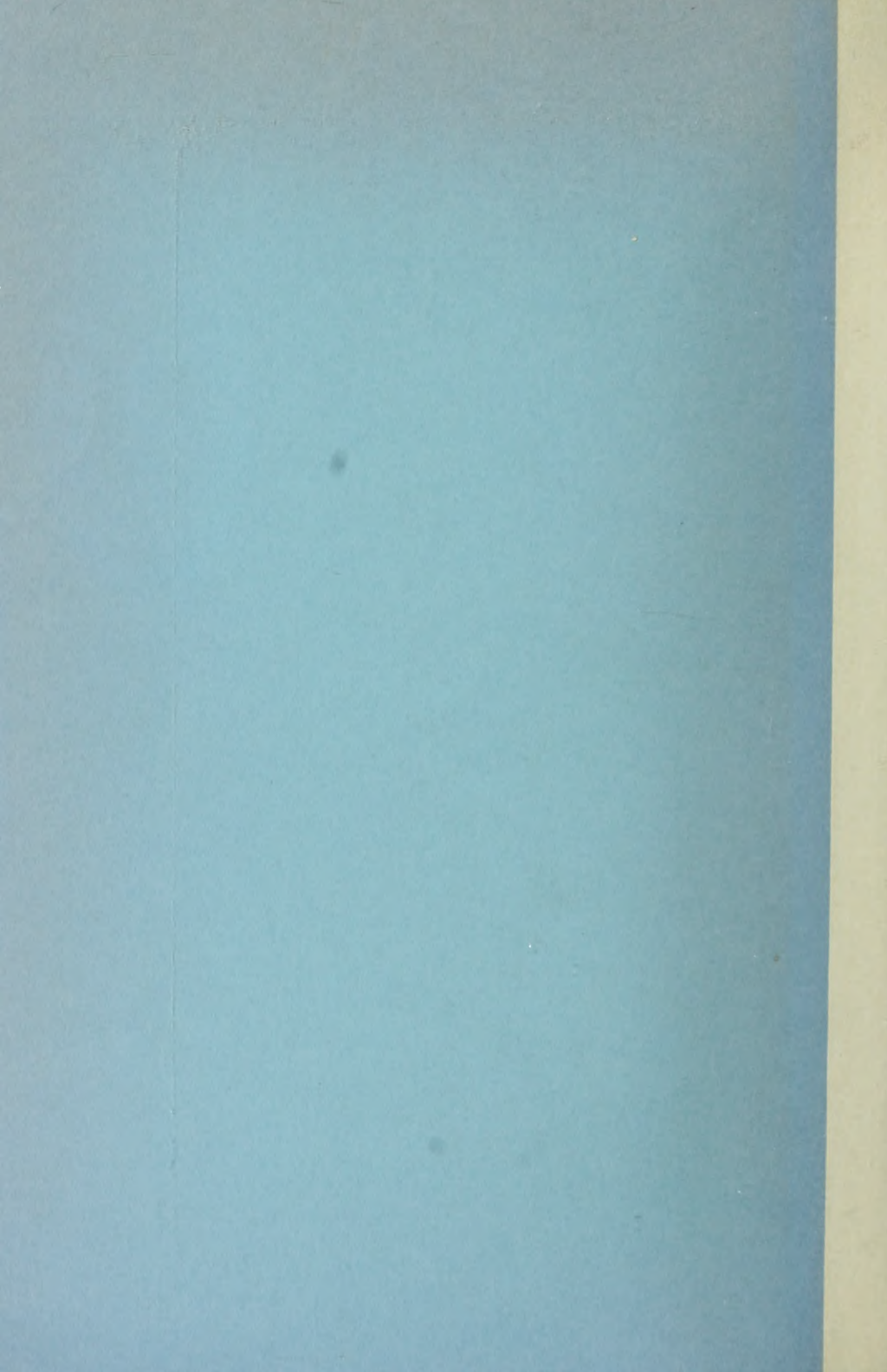
3 1761 00263085 3

Kohn, Pinchas Jacob
Der Positivismus von
Ernst Lass

B
3280
L32K6



Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto





Der Positivismus

von

Ernst Laas

I. Teil: Erkenntnistheorie

II. Teil: Ethik

Inaugural - Dissertation

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Bern
zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

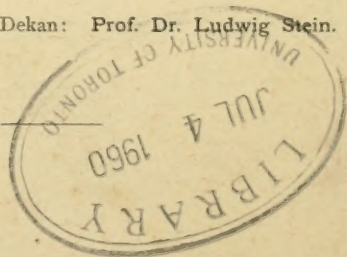
P. Jacob Kohn

cand. phil.

Von der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Professor Dr. L. Stein
angenommen.

BERN, den 24. Juli 1905.

Der Dekan: Prof. Dr. Ludwig Stein.



BERN

Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.

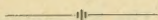
1907



Der Positivismus

VON

Ernst Laas



I. Teil: Erkenntnistheorie

II. Teil: Ethik



Inaugural-Dissertation

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Bern

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

P. Jacob Kohn

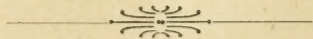
cand. phil.



Von der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Professor Dr. L. Stein
angenommen.

BERN, den 24. Juli 1905.

Der Dekan: Prof. Dr. Ludwig Stein.



BERN

Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.

1907

B
3280
L32 Kg

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Teil: Die Erkenntnistheorie.

1. Kritik der idealistischen Erkenntnislehre:

a) Platon	5
b) Der ausserkantische Idealismus	16
Der spiritualistische Idealismus	18
Der naive Realismus	20
Der erkenntnistheoretische Rationalismus	24

c) Kant:

Darstellung	} des Kantschen Systems	26
Kritik		

d) Die Fortbildungen der Kantschen Lehre	46
--	----

2. Die positivistische Erkenntnislehre

48

II. Teil: Die Ethik.

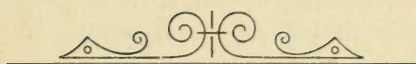
1. Kritik des ethischen Platonismus:

a) Die Ethik Platons	65
b) Die Fortbildungen der platonischen Ethik	71

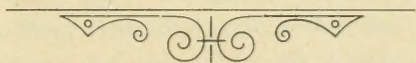
2. Kritik der antiplatonischen Ethik:

a) Die Moral des wohlverstandenen Interesses	83
--	----

— • — • —



Seinem hochgeschätzten Lehrer,
Herrn Professor Dr. **Ludwig Stein**
in dankbarer Verehrung
gewidmet.



Einleitung.

In der Philosophie der Gegenwart nimmt der *Positivismus* unstreitbar eine dominierende Stellung ein.

Die Philosophie, früher die Wissenschaft schlechthin, dann der Mittelpunkt aller Kunst und Wissenschaft, denen sie Anregung bot, hat in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine schwere Niederlage erlitten. War sie ursprünglich «das Zentralfeuer gewesen, das einzelne relativ selbständige Lichter entzündet hat»,¹ musste sie allmählich gegen die um ihre Selbständigkeit kämpfenden Einzelwissenschaften zurückweichen und sich mit einer bevormundenden Stellung begnügen. Die erfolgreichen einzelwissenschaftlichen Bestrebungen schüttelten bald auch diese Bevormundung ab und sagten sich gänzlich von einer Wissenschaft los, die aus reiner Vernunft, ohne die geringste Rücksichtnahme auf empirische Tatsachen, durch pure Spekulation eine ganze Welt aufbauen wollte. Die spekulative Philosophie des 18. und eines Teiles des 19. Jahrhunderts, die in der dialektischen Methode Hegels ihren Höhepunkt erreichte, war zu einer zwar genialen, aber sehr unfruchtbaren Gedankenkomposition geworden. In ihrer Grosszügigkeit wollte sie allein durch die Vernunft Alles erfassen, und sie wählte die deduktive Methode, die das Einzelne vom Allgemeinen ableitet. Sie erhob die Vernunft zum absoluten Herrscher, sagte sich von aller Erfahrung los und errichtete ihr Weltgebäude auf dem schwankenden Boden erdichteter Aprioritäten.

Der Zusammenbruch solcher schwärmerischer Theorien konnte nicht ausbleiben und er stellte sich in dem Momente ein, als durch das siegreiche Vordringen der Einzelwissenschaften, die induktiv operierend, immer mehr Erfolge erzielten, die Widersprüche zwischen Wirklichkeit und Spekulation, klar zu Tage traten. Ein vollständiges Lossagen der Einzelwissenschaften von der sie beherrschenden absoluten Philosophie und ein erbitterter Kampf zwischen beiden, in welchem die Philosophie unterlag, war nun die Folge. Die Einzelwissenschaften können der Erfahrung nicht entraten und diese ist

¹ Külpe: Die Phil. d. Gegenwart, S. 9.

nur aus der Summierung von Einzelwahrnehmungen, auf dem Wege der Induktion, zu gewinnen. Es konnte nur einer solchen Philosophie gelingen, das gute Verhältnis zu den andern Wissenschaften wieder herzustellen, die sich nicht scheute zuzugeben, «dass bei allem Wissenschaftsbetriebe anhaltende Arbeit, die Stein an Stein fügt und langsam, aber zuverlässig fortschreitet, vorzuziehen ist jenen genialen Aufschwüngen, die aller Probleme Lösung spielend vorwegnehmen zu können versprechen, um gar bald wie jeder Ikarusflug mit jähem Sturze zu endigen.»¹

Diese Denkrichtung schlug der aus Frankreich und England bei uns eingeführte Positivismus ein. Er weiss sich frei von den willkürlichen Absolutheiten der spekulativen Philosophie und verzichtet von vornherein auf die Beherrschung der andern Wissenschaften; nicht über, sondern neben ihnen will er stehen und ihre Methode macht er zu der seinen. Er beschränkt das Wissen und Erkennen auf konstatierbare Tatsachen, systematische Gruppierungen und gesetzmässige Verknüpfungen. Der feste Wall des Wahrnehmbaren ist ihm das entscheidende Kriterium und er bewertet jeden Gedanken nach seinem Nutzen. Der Positivismus ergänzt die Einzelwissenschaften durch eine Erkenntnistheorie, die aber nicht absolut anfängt, sondern Angefangenes kritisch und methodisch überarbeitet, auflöst oder fortsetzt; beide aber, Philosophie und Wissenschaft, streben gemeinsam einem gleichen Ziele zu: dem der Welterklärung.

Ansätze zu dieser Gedankenrichtung finden wir schon bei dem Engländer Bacon, der eine intensivere Berücksichtigung der gegebenen Tatsachen und die Einführung neuer, zweckmässiger Methoden forderte. Den Namen und die systematische Durchführung verdankt der Positivismus dem Franzosen Auguste Comte (1798—1857). Der erste Vertreter positivistischer Gedanken auf deutschem Gebiete, war der 1885 verstorbene Strassburger Professor *Ernst Laas*.

Er wurde im Jahre 1837 zu Fürstenwalde an der Spree geboren, besuchte das Joachimsthaler Gymnasium zu Berlin und studierte an der dortigen Universität, wo er sein Staatsexamen machte und auf Grund einer über das Glückseligkeitsprinzip des Aristoteles handelnde Doktorschrift promovierte. Am Friedrichs-, später am Friedrich-Wilhelms-Gymnasium entfaltete er durch zwölf Jahre eine segens-

¹ Kerry: E. Laas' Nachlass, S. 8.

reiche Tätigkeit als Lehrer,¹ bis er im Jahre 1872 an die neu gegründete Universität Strassburg berufen wurde. Nun wandte er sich mit ganzer Kraft philosophischen Problemen zu und sein 1876 erschienenes Buch «*Kants Analogien der Erfahrung*», eine kritische Studie über die Grundlagen der Philosophie», sind ein beredtes Zeugnis von der Energie, dem rastlosen Fleisse und tiefen Ernste unseres Autors. Er legt hier den Grund zu seiner Philosophie, die er in seinem dreibändigen Hauptwerke «*Idealismus und Positivismus*» (1879—84) und in einer Reihe von Aufsätzen² und Rezensionen,³ lehrt.

In seinem Gedankengange wird Laas von dem Engländer Hume, hauptsächlich aber von dessen Landsmann J. St. Mill beeinflusst. Der eigentliche Begründer des Positivismus, Auguste Comte, wird fast gar nicht berücksichtigt, weil der positivistische Hauptgedanke von der Korrelativität von Subjekt und Objekt, den Laas bis auf den Sophisten Protagoras zurückführt, bei ihm keine ausdrückliche Vertretung gefunden hat.⁴

Die Nichtachtung und das völlige Vergessen sein unseres Autors, zeigt wiederum, wie wenig der Prophet im eigenen Vaterlande gilt. Trotzdem Laas der erste Verkünder positivistischer Ideen in Deutsch-

¹ Zwei Schriften aus jener Zeit, über «den deutschen Aufsatz» und den «deutschen Unterricht», begründeten seinen Ruf.

² *Die Kausalität des Ich*. (Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie) 1880.

Vergeltung und Zurechnung. (Viertjschr. f. w. Ph.) 1881 u. 1882.

Kants Stellung in der Geschichte des Konflikts zwischen Glauben und Wissen. Berlin 1882.

Aphorismen über Staat und Kirche. (Viertjschr. f. w. Ph.) 1883.

Zur Frauenfrage. (Deutsche Zeit- und Streitfragen) Jg. 12, Heft 154: Berlin 1883.

Ueber teleologischen Kritizismus. (Viertjschr. f. w. Ph.) 1884.

Neuere Untersuchungen über Protagoras. (Viertjschr. f. w. Ph.) 1884.

Einige Bemerkungen zur Transzendentalphilosophie. (Strassburger Abhandlungen zur Philosophie) Freiburg 1884.

³ *Ueber Teichmüller: Ueber die Unsterblichkeit der Seele*. (Philosophische Monatshefte) 1874, 3. Heft.

Uphues: Grundlehre der Logik. (Viertjschr. f. w. Ph.) 1883.

Brocher de la Fléchère: Les revolutions du droit. T. II. (Göttinger Gelehrte Anzeigen) 1882, No. 46.

Schmidt-Werneck: Die Soziologie Fichtes. (Göttinger Gelehrte Anzeigen) 1884, No. 22.

⁴ *Idealismus und Positivismus I*, 183, Note 2.

land war, trotzdem sie von diesem «gescheidtesten, dialektisch gewandtesten, in allen Sätteln der Philosophiegeschichte gerechten»¹ Denker vieles lernen konnten, haben ihn Mitarbeiter und Nachfolger, wie Avenarius, Mach, Ostwald und Ratzenhofer, fast gänzlich übersehen und vernachlässigt. Auch in der Geschichte der Philosophie nimmt Ernst Laas nicht den Rang ein, der ihm als Kritiker philosophischer Gedanken und systematischen Ausbauer positivistischer Ideen zukommt. Dieser Umstand war es, der uns veranlasste, das Andenken dieses verdienstvollen Philosophen durch eine kurzgefasste Darstellung seines Systems der Vergessenheit zu entreissen.

Da Laas' Hauptstärke in seiner kritischen Begabung liegt, die in allen seinen Werken durch zutreffende Kritiken älterer philosophischer Systeme zum Ausdruck kommt, so musste, wollten wir gegen eine individuelle Behandlung des Philosophen nicht verstossen, diesen Ausführungen ein breiter Raum gewährt werden. In der Darstellung des Systems selbst haben wir seine sämtlichen Schriften berücksichtigt und den Gedankengang unseres Autors in einheitlicher Ordnung und Zusammenstellung wiedergegeben. Eine Darstellung der Ethik und eine Kritik des ganzen Systems soll in einem zweiten Bande folgen.

Meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Ludwig Stein, der mir die Anregung zu dieser Arbeit geboten, und der mir viel Wohlwollen und Förderung zuteil werden liess, spreche ich auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank aus.

¹ Stein: Der soziale Optimismus, 178.

I. Teil.

Erkenntnistheorie.

1. Kritik der idealistischen Erkenntnistheorie.

a) Platon.

Was Herbart im Jahre 1812 aussprach, die «volle Wahrheit liegt nicht hinter uns, sondern vor uns, und wer sie sucht, der schaue vorwärts, nicht rückwärts!»¹ gilt noch heute. Andererseits ist es aber auch richtig, dass «das Unwissenschaftlichste von Allem die Idee sein würde, dass mit einem Male das Reich des philosophischen Geistes erst noch kommen solle.»² Um daher der alten und vielstimmigen Klage zu begegnen, die Philosophie biete das Bild disparater oder einander widersprechender Lehrmeinungen und es gebreche der philosophischen Forschung an derjenigen Kontinuität, von der allein Früchte zu erwarten seien, hält es Laas für notwendig, nicht nur dem Alten auf den Grund zu schauen, sondern dass man Philosoph genug sei, um selbsttätig fortschreiten zu können. Dies wird jedoch nur demjenigen gelingen, meint er, der nebst der historischen Orientierung auch die philosophisch nutzbaren Ergebnisse der gegenwärtigen Detailarbeit sich zu eigen macht.

Es muss daher eine energische Durchdringung und Sichtung des historisch Gegebenen vorgenommen werden, sowohl um diejenigen Vorarbeiten zu entdecken, die weitergeführt zu werden verdienen, als auch um in der Mannigfaltigkeit, welche dem gewöhnlichen Blick den Eindruck der Willkür und des Chaos macht, durch Heraushebung der dynamischen Abhängigkeitsverhältnisse und durch Markierung der typischen Grundformen der Differenz, die etwa doch vorhandene Ordnung, Gliederung und Notwendigkeit zu erkennen. Zwar seien Versuche dieser Art schon oft genug gemacht worden, sie sind jedoch unzulänglich, weil sie nicht immer was grundlegend und was bloss abgeleitet ist, beachteten.

¹ W. W. L., S. 287.

² Dühring: Krit. Gesch. d. Phil., I. Aufl., S. 546.

Laas findet, dass es hauptsächlich zwei Typen sind, die in der wissenschaftlichen Auffassung von Welt und Leben, von Natur und Geist fortwährend wiederkehren. Der historische Tatbestand vereinfacht sich bedeutend, wenn man die Wurzeln alles dessen, was in der Logik als Realismus, in der Erkenntnistheorie als Apriorismus, Nativismus oder Rationalismus, in der Ontologie als Spiritualismus und Teleologie zu bezeichnen ist, auf ihre Ursprungsstätte zurückführt, auf den Mann nämlich, der zwar den Terminus Idee nicht zuerst wissenschaftlich verwertet hat, der ihm aber seine welt-historische Pointe gab, auf *Platon*. Wenn man ferner bedenkt, dass Platon alles, was sich dem später sogenannten Idealismus entgegengestellt, dass er den Materialismus, den Sensualismus und Relativismus vor sich gehabt und ausdrücklich befiehlt hat, so kann man die beiden grossen Gegensätze in die Termini «Platonismus» und «Antiplatonismus» zusammenziehen.¹ Wenn diese Bezeichnungen auch zunächst nicht verständlicher, so sind sie doch eindeutiger als die «vielfarbigen und abgeschliffenen Ausdrücke Idealismus und Realismus».²

Ausser dem bereits angeführten Grunde sind es noch zwei andere Gesichtspunkte, die Laas zu einem Rückgang auf Platon bestimmen. Alle grossen Denker, wie Aristoteles, der «nicht sowohl als Antagonist wie als der erste grosse Anhänger und buch- und schulmässige Vertreter des Platonismus zu betrachten sei,» Augustin, Descartes, Malebranche, Leibniz und selbst Kant, sind ihm nur Erklärer und Fortbildner des platonischen Geistes. Aber nicht nur seine Anhänger, die an dem Studium Platons sich immer wieder aufzuerbauen und mit Hilfe seiner Wiedererneuerung frische Macht zu gewinnen suchen, auch seine Gegner bedürfen desselben. Denn um eine Streitfrage, deren Wurzeln bis zu Platon auslaufen und auf Jahrhunderte zu dessen Gunsten entschieden worden ist, im Interesse der Wahrheit einer Revision zu unterziehen, ist es nötig, bis auf ihren Ursprung zurück zu gehen. Umsomehr muss dies der Fall sein, wenn, wie hier, nicht bloss Platons eigene An-

¹ Den Mangel dieser Termini, dass sie den Schein erwecken, als wäre der Platonismus das der Zeit nach frühere, das Ursprüngliche und der entgegengesetzte Standpunkt erst ein Ergebnis der Kritik, während doch das Umgekehrte wahr ist, hat Laas selbst herausgefühlt und in einer Note darauf hingewiesen.

² Id. u. Pos. I., S. 5.

sicht, sondern auch das Prinzip, von dem aus der Kampf erneuert werden soll, erst aus seinen Schriften eruiert werden muss.

Indem nun Laas das Spezifische des Positivismus in einer Mischung von S nsualismus, Relativismus und Heraklitismus (Fluss-theorie) erblickt, sieht er in dem Sophisten Protagoras den Begründer desselben.¹ Mit dem Satze: «der Mensch ist das Mass aller Dinge,» hat er nicht nur das Wissen des Menschen auf das für ihn Wahrnehmbare beschränken wollen, sondern auch die Subjektivität, Variabilität und Relativität aller Wahrnehmungen zuerst gelehrt.² Gerade diese drei Lehren aber sind es, die von Platon befehdet werden.

Der Ausgangspunkt aller Wissenschaft ist die Wahrnehmung, lehrt der Sensualismus. «Aus sinnlichen Wahrnehmungen,» sagt Aristoteles am Ende seiner Analytik, «entsteht Erinnerung; aus der vielfach wieder aufgefrischten Erinnerung entsteht Erfahrung; aus der Erfahrung aber, nachdem das durch das Viele durchgehende Eine, Identische, Allgemeine in der Seele zur Ruhe gekommen ist, entstehen Kunst und Wissenschaft: nicht aus besonderen, höheren Erkenntnisdispositionen, sondern letztlich aus der Wahrnehmung. Wie auf der Flucht, nachdem erst Einer wieder festen Fuss gefasst hat, auch ein Anderer stehen bleibt und danach immer mehr, bis schliesslich auch der Anfang steht, so kommen in sinnlich animalischen Wesen mit flüchtigen Wahrnehmungen auch die wissenschaftlichen Prinzipien zum Stehen.»³ Der Ursprung, die Grundlage sowohl unserer Gedanken und Phantasiesch pfungen, wie der wissenschaftlichen Wahrheit und Gewissheit ist sonach die sinnliche Wahrnehmung, das durch sie Gegebene. Alle geistige Fortentwicklung beruht auf der Fähigkeit des Gedächtnisses, der Reproduktion und der Vergleichenng. Zwischen Mensch und Tier besteht in dieser Beziehung kein spezifischer, sondern nur ein Gradunterschied. Wissenschaft und Erkenntnis bedürfen keines  bersinnlichen Prinzips der Wahrheit. Aus fast unwillkürlich sich absetzenden Erfahrungen entsteht allmählich Wissenschaft. Niedrigere und speziellere Generalisationen legen sich zuerst fest, es folgen immer umfassendere, bis sich das grosse Universalprinzip von der allgemeinen Gesetzlichkeit alles Geschehens herausbildet.

¹ Id. u. Pos. I., S. 20 u. S. 188.

² Viertelsjahresschrift f. wissenschaftl. Phil. Bd. 8., S. 480.

³ Id. u. Pos. I., S. 43.

Gegen diese Lehre hat Platon folgende Bedenken:

Erstens: Die Wissenschaft soll irrumsfreie Wahrheit aussprechen, das Seiende getreu darstellen. Wir wissen aber, dass Wahrnehmungen irre gehen: man verhält sich, man versieht sich, es gibt Sinnestäuschungen; man glaubt wahrzunehmen, aber es war Illusion. In solchen Illusionen befindet sich vor allem der Fieberkranke, der Wahnsinnige, der Träumende. Welches ist nun das Kriterium, dass man wirklich wahrnimmt? Wer verbürgt in jedem Falle, dass man nicht träume? Die Wahrnehmung ist also als Fundament der Wahrheit nicht zu brauchen. Für die Wissenschaft *bedarf man einer Norm und Richtschnur, die ausser ihr liegt.*

Zweitens: Es gibt Realitäten, welche nicht wahrgenommen werden können:

a) Spirituelle und ideale Begriffe, wie der Begriff der Wissenschaft selbst und die sokratischen Tugenden. Sie sind, auch wenn sie nicht wahrgenommen werden. Sie sind Wesenheiten an sich, dem Geiste vor der Geburt bekannt.

b) Allgemeine, im Urteil spielende Kategorien oder Prädikamente. Solche sind: das *Sein* (die Realität, Wirklichkeit, Existenz) und das Gegenteil das *Nichtsein*; die Identität, Gleichheit, Ähnlichkeit, und ihr Gegenteil: das Andere, Ungleichheit und Unähnlichkeit; das Eine, die Zahl oder Vielheit. Auch die Kategorien sind ursprüngliche Besitztümer des Geistes; sie stehen dem Urteilenden vor aller Wahrnehmung zur Verfügung.

c) Der *Geist*, die *Vernunft* selbst, die Besitzerin der Ideen und mit ihr die Unterlage, ohne die sie nicht bestehen kann: die *Seele*.

d) Die Vermögen dieser Seele.

Drittens: Die Wahrheit, das Objekt der Wissenschaft, tritt nicht aus den Wahrnehmungsinhalten als solchen hervor, sondern erst in den Urteilen über sie. Es müssen also in den von aussen rezipierten Wahrnehmungsstoff, rein geistig entsprungene Kategorien von innen aktiv, gestaltend eingreifen.

Viertens: Die « wahre Meinung » des Sensualismus enthält keine Begründung ihres Inhaltes, sie gibt keine Rechenschaft, sie bietet keine Garantie, dass sie wahr ist; sie kann im nächsten Moment in eine falsche Meinung umschlagen.

Neben und über den sinnlichen Tatsachen nimmt daher Platon ein in spontaner Tätigkeit, mit reinen Formen und Begriffen operieren-

des, übrigens gar nicht animalisches, sondern spezifisch menschliches geistiges Vermögen (die Vernunft) an, aus dem alles Denken und Erkennen seinen Ursprung und seine Giltigkeit nehme und das daher nicht bloss die Kraft und die Befugnis habe vor aller Erfahrung über alle mögliche Erfahrung zu urteilen, sondern auch möglicherweise mit ontologischen Aussagen über den Bereich des Wahrgenommenen, ja des Wahrnehmbaren hinauszulangen, was der aus dem Sensualismus hervortretende Skeptizismus grundsätzlich bezweifelt.

Wissenschaft, Erkenntnis ist, nach Platon, etwas spezifisch Anderes, etwas Höheres, Erhabeneres, Reineres, geistig Erleuchteteres als entwickelte, transformierte, unter der Direktion entwickelter Interessen transformierte Wahrnehmung oder als Erfahrung und wahre Meinung. Der zur Wissenschaft befähigte Mensch ist spezifisch vom Tiere verschieden. Er besitzt ein nicht aus leidentlichen Zuständen resultierendes, ein nicht animalisches und nicht körperlich vermitteltes, nicht aus Wahrnehmungen erklärbares, er besitzt ein spontan tätiges Vermögen, das ihn den Göttern nähert: den *Geist* die *Vernunft*. Dieses Vermögen verfügt über Inhalte, die in keiner Wahrnehmung zu finden sind, die wir vor aller Erfahrung besitzen. Es sind präexistenzielle, ursprüngliche, in der Natur unseres Geistes gegründete Erkenntnisse, intellektuale Begriffe, «Ideen», die auf ein überweltliches Leben der Seele und eine übersinnliche Realität hinausweisen.¹

Die Sehnsucht nach einer übergreifenden, absoluten Norm musste sich bei Platon steigern, seitdem die Tatsache hervorgehoben war, dass die Wahrnehmungsinhalte nicht in allen Individuen, körperlichen Dispositionen und Lagen gleich sind, seitdem man auf das Problem geraten war, ein Kriterium zu finden, um wirkliche Wahrnehmung von bloss eingebildeter mit unverbrüchlicher, definitiver Sicherheit zu unterscheiden. Durch die Lektüre des protagoräi-

¹ Die von Platon aufgestellten und hier in Kürze wiedergegebenen „antisensualistischen Dogmen“ sind auf die weitere Entwicklung der Philosophie von umfassendster und tiefster Nachwirkung gewesen. Aus den vielen Wandlungen und Modifikationen nach Zeit und Umständen, taucht immer wieder der platonische Grundcharakter auf. Wir finden ihn bei *Descartes*, dem das Wesen des Menschen nur denkende Vernunft, *substantia cogitans* ist, bei *Leibniz*, welcher der Menschenseele ursprüngliche Besitztümer „Wahrheiten“ genannt, zu eigen gibt und schliesslich auch bei *Kant*.

schen Buches «Wahrheit», dessen Hauptsatz besagt, dass der Mensch das Mass der Dinge sei, war Platon in eine Art theoretischer Verzweiflung geraten. Sollte wirklich nur *sein*, was man *wahrnimmt*? Sollte wirklich, weil alle Wahrnehmung wechselt und ein immanentes Kriterium, das Einbildung von Wirklichkeit allverbindlich und endgültig schiede, nicht aufgefunden war und nicht auffindbar schien, jedem sein, was ihm erscheint, und so, wie er sich sinnlich affiziert findet? Wenn alles nur subjektiv wirklich und bedingungsweise verbindlich war, so gab das ein so ganz anderes Bild von Wahrheit und Wissenschaft, als er es verstand und mit seiner Seele suchte, dass er von Prinzipien, die zu solchen Resultaten führten, tief verstimmt sich abkehrte.¹

Um den gegnerischen Standpunkt leichter und erfolgreicher bekämpfen zu können, sucht Platon den Sensualismus, Relativismus und Heraklitismus zu einer Einheit zu verknüpfen, die sich zwar in drei Reihen gliedern, die aber einander bedingen und voraussetzen. «Er stellt,» sagt Laas, «seinen Gegner als einen Cerberus dar, dem er alle drei Köpfe, die demselben sinnlich-animalischen Nacken entspringen, aufeinmal abschlagen muss, damit an die Stelle des erdgeborenen Viehs der Mensch trete mit der aufs Ideale, Ewige und Uebersinnliche hinausschauenden Vernunft.»²

Die Lehre des Relativismus, dass Objekte, die wir für identisch halten, nicht immer von Allen und von Jedem nicht jederzeit wahrgenommen werden, fügt Platon eine Theorie der Wahrnehmung bei, welche die Absicht hat, zu zeigen, dass der Wechsel und Wandel nicht ein partieller und gelegentlicher, sondern ein totaler, absoluter sei, nicht ein zufälliger, sondern ein notwendiger. «Bewegung, Fluss ist Alles,» lässt Platon den Protagoras im Theätet sagen. «Die Bewegung ist zweifacher Art: die eine hat die Möglichkeit, Kraft, Potenz zum Tun, zur actio, die andere zum Leiden, zur passio. Wirkliches Tun und Leiden entsteht erst beim Zusammenreffen beider.»³

¹ „Auf Platon . . . hatte die Entdeckung der Beziehungsbegriffe zunächst die Wirkung, dass er aus der Relation die Relativität alles menschlichen Denkens folgerte und eben darum in den Ideen der Welt des Scheinens und des Meinens ewige, unverrückbare Urbilder gegenüberstellte. Da sich all unser Denken in Relationen vollzieht, so muss das Absolute ausserhalb unseres Denkens gesetzt werden.“ (L. Stein: Der Sinn des Daseins. S. 103 u. 104.)

² Id. u. Pos. I., S. 33.

³ Id. u. Pos. I., S. 177.

Nachdem Platon auf diese Weise die Korrelativität des Subjekts und des Objekts durch eine «genetische Theorie heraklitisierenden Charakters» unterbaut hatte, leitete er die Inkonstanz, Variabilität und Relativität beider Seiten des Wahrnehmungsaktes als notwendige Folge ab. Da die erzeugenden Prozesse in fortwährendem Flusse sind, können auch die Erzeugnisse nur ein von Individuum zu Individuum und von Moment zu Moment schwankendes und wechselndes Dasein haben.

Mit Hilfe dieser Theorie, meint Laas, wollte Platon zeigen, dass weder in der Wahrnehmung, die ein Produkt von Prozessen ist, welche dem Satze vom absoluten Flusse unterworfen sind, noch in den aus ihnen resultierenden Meinungen, diejenige Identität mit sich und diejenige Permanenz angetroffen werden könne, die dem, was Objekt, Gegenstand der Wissenschaft sein solle, grundwesentlich sei. Die Wahrnehmungsinhalte müssen von Bewusstsein zu Bewusstsein, von Moment zu Moment ruhelos und unvergleichbar wechseln und es könne nur unendlich viele, unter sich unverknüpfbare Augenblicksbewusstseine geben. Er wollte dadurch das Bedürfnis nach einer ontologisch normativen Vernunft rege und wirksam machen, die Notwendigkeit eines solchen Postulates beweisen.

Laas wendet sich zunächst gegen die Verknüpfung und vorgeblich innerliche Zusammengehörigkeit der gegnerischen Dreieit. Er erhebt gegen Platon den Vorwurf, dass ihn dessen Methode «an das Verfahren derer erinnert, die jede gegnerische Ansicht sofort mit vorgeblich verwandten Lehrmeinungen Anderer zusammenbinden, gegen die sich mit grösserer Bequemlichkeit und Erfolgsaussicht kämpfen lässt; wenn sie nun auch nach Gutdünken bald nach dieser, bald nach jener Seite schlagen, so können sie doch immer hoffen, den Schein zu erwecken, als ob alle diese vielen und wuchtigen Schläge auf den eigentlichen Gegner fielen.»¹ Laas kann nicht oft und nachdrücklich genug darauf hinweisen, dass die drei gegnerischen Gedanken, welche Platon zu einer Einheit zu verschlingen trachtet, in keinerlei innerem Zusammenhang stehen. Wie der echte Protagoras, d. h. das, was dieser wirklich gelehrt hat, aus der platonischen Darstellung nur sehr schwer herauszufinden

¹ Id. u. Pos. I., S. 36.

ist,¹ so darf ruhig bezweifelt werden, ob die Flusslehre, die als metaphysische Voraussetzung des Relativismus eingeführt und als Bestandteil des protagoräischen Systems vorgetragen wird, ob sie wirklich dem Protagoras angehört und ob sein Relativismus sie prinzipiell nötig hat. Es ist aber schon darum falsch anzunehmen, dass Protagoras absolute Instabilität und Inkohärenz des phänomenalen Seins, im Sinne des extremsten Kratyleismus gelehrt haben soll, da es sehr unwahrscheinlich wäre, dass er gerade da, wo er für seine Lehrsätze eine ausreichende Begründung in der allgemein zugänglichen Erfahrung finden konnte, sich « auf den schlüpfrigen Boden einer unkontrollierbaren Metaphysik begeben haben sollte.»

Die Steigerung der Inkonstanz und Variabilität der Wahrnehmungsinhalte, die alle Erfahrung übersteigt, welche die faktisch vorhandene Möglichkeit, in mir und ausser mir Identitäten zu re-kognoszieren und meine Erlebnisse in Kohärenz zu halten, aus der Welt schafft, das macht diese dem Protagoras angedichtete Theorie der Wahrnehmung im höchsten Grade verdächtig. Laas sieht sich daher veranlasst, die von Platon so wissensfeindlich dargestellte Flusstheorie selbst zu untersuchen und gelangt zu dem Ergebnis, dass der Heraklitismus, so lange er nicht bis zu der wahnwitzigen Annahme einer leibhaftigen coincidentia oppositorum für denselben Ort und für denselben Moment vorschreitet, keinerlei wissenschaftliche Arbeit durch ihn gefährdet werde und dass man seinen Weltkonzeptionen die weitesten Zugeständnisse machen könne. Dies sei nun in der Tat nicht der Fall und es sei heute zur Genüge bekannt, dass man den «alten Heraklit von den Ueberspanntheiten und Lächerlichkeiten seiner nach Athen gewanderten Schule zu sondern habe. Heraklit war nicht Kratylus.» Durch viele Beispiele aus der Physik, Optik und Astronomie bemüht Laas sich, zu beweisen, dass trotz ständiger Bewegungen und Veränderungen doch allüberall Mass und gesetzmässige Ordnung herrscht. Und was die Psychologie betrifft, so sieht selbst Kant in dem heraklitischen Charakter des seelischen Lebens keinen Grund, die Naturbeschreibung der Seele unausführbar zu finden. Warum soll denn nicht in einem Gebiete, wo freilich alles Fluss ist, wo aber doch die Abläufe der Erscheinungen sich an vielen Stellen zugleich und in

¹ Vgl. W. Halbfass: Die Berichte des Platon u. Aristot. (Strassb., Dissert.). Paul Natorp: Forschungen etc., und Vierteljschr. f. wissenschaftl. Phil. Bd. VIII: Neuere Untersuchungen über Protag., v. Ernst Laas.

periodischem Nacheinander auf ähnliche Weise wiederholen, die Möglichkeit gegeben sein, das viele Ähnliche wissenschaftlich zu vergleichen, in Klassen zu stellen und systematisch zur Einheit zusammenzuziehen?

Nachdem Laas die enge Naht zwischen Relativismus und Heraklitismus auseinandergetrennt und nachgewiesen hat, dass der erstere der an sich gar nicht wissensfeindlichen Flusstheorie entbehren kann, geht er daran, den nunmehr reinen Subjektivismus gegen Platon zu verteidigen. Es fällt ihm dies umso leichter, als Platon selbst nach dieser Seite hin fundamentale Zugeständnisse machen muss. So muss z. B. nach ihm, in Beziehung auf die jedesmalige Wahrnehmung dem Protagoras zugestanden werden, dass sie wahr und wirklich sei. Platons Einwand, dass man nach der Lehre des Subjektivismus: das, was jedem jedesmal erscheint, ist für ihn wirklich, auch den Wahrnehmungen der «Schweine» und «Kaulquappen» die Wirklichkeit nicht versagen könne, wird für tatsächlich angenommen, indem man auch den Tieren jene relative Wirklichkeit für das Individuum und für seinen jedesmaligen Lebensmoment zugesteht, wie denn auch den Phantasmen, Visionen und Halluzinationen der Träumenden und Nervenkranken diese Form von Wirklichkeit nicht abgesprochen werden darf; wirklich, relativ, subjektiv wirklich sind auch sie.

Wenn aber alle Wahrnehmungen gleich wirklich sind, jede für den, der sie hat, wie kommt es, fragt Platon, dass man von Sinnes-täuschungen spricht? Warum nennt man in gewissen Fällen das, was der Betreffende selbst seine Wahrnehmung nennt, Vision, Halluzination, Einbildung, Traum? Warum gelten die Wahrnehmungen Wachser und Gesunder als wahr? Wer ist wach und wer gesund? Soll etwa nach der Majorität die Gesundheit, nach der Länge der Zeit das Wachen, soll durch solche quantitative Unterschiede die Wahrheit entschieden werden? Was also ist Wahrheit?

Laas gibt zu, dass dies eine Frage von Gewicht ist, und wo und wann immer sie aufgetaucht ist, hat sie entweder zur Verzweiflung oder zu einer entrüsteten Abkehr vom Sensualismus geführt.

Zur Beantwortung dieser Frage macht Laas bei Platon selbst eine Anleihe. Es ist Platons Verdienst, dass er dasjenige psychische Gebilde, an welches sich die Frage der Wahrheit ausschliesslich heftet, herausgezogen und terminologisch besonders bezeichnet hat: wir nennen es heute das *Urteil*. Im Urteil allein hat die Frage

nach der Wahrheit ihr Bereich. Nicht in den Wahrnehmungen und den aus ihnen abgesetzten Vorstellungen, nicht in den sinnenden, fragenden Reflexionen über sie, sondern in dem entscheidenden Abschluss dieser Reflexionen.

Drei verschiedene Klassen treten aus den Erörterungen Platons über das Urteil heraus, die wir in unserer Sprechweise als *logische*, *ontologische* (Existenzial-) und *Werturteile* bezeichnen können. In den logischen Urteilen handelt es sich um Zahlverhältnisse oder um Identität, Gleichheit, Aehnlichkeit und ihre Opposita, in die ontologische Sphäre gehören diejenigen Urteile, in denen die platonische Kategorie der Realität (Existenz, Wirklichkeit) spielt, während die Werturteile über die Begriffe des Guten (Nützlichen) und Schönen und ihre Opposita zu entscheiden haben.

Es sei durchaus nicht nötig, meint Laas, wegen der aufgerollten Frage der Wahrheit, dem Sensualismus den Rücken zu kehren um in einer ontologisch normativen Vernunft sein Heil zu suchen. Man müsse bloss versuchen ob nicht auch der Doctrin von der Korrelativitäts-Wirklichkeit aller Bewusstseinstatsachen die Möglichkeit gegeben ist, für Urteile jenes dreifachen Charakters die Bahn zu eröffnen und in Beziehung auf sie zwischen Wahrheit und Irrtum einen prinzipiellen Unterschied zu markieren.

Laas findet, dass dies tatsächlich der Fall ist. In Beziehung auf die logischen Urteile kann keine Theorie, die das principium identitatis et contradictiones anerkennt, in Verlegenheit kommen. Die von aller Logik geforderte Uebereinstimmung der Gedanken liegt für den Protagoräer wie für jeden Andern in der Uebereinstimmung aller Urteile unter sich und mit den Daten und Voraussetzungen, die als Prämissen dienen. Auch Existenzialurteile wird jene Theorie bilden können. Das Bewusstsein wird, nach ihr, zunächst als existent ansetzen, was ihm jedesmal erscheint und dieses Urteil ist immer wahr. Platon selbst stimmt, wie bereits erwähnt wurde, mit Protagoras darin überein. Mit Hilfe des Gedächtnisses und der Fähigkeit reproduzierte Inhalte auf der Zeitlinie nach rückwärts vorzustellen, kann es auch über Vergangenes und über die Ordnung der Succession seiner Erlebnisse ontologisch urteilen. Was nun die Werturteile betrifft, so hat Platon selbst anerkannt, dass Protagoras, wenn er auch alle Vorstellungen Aller für gleich wirklich erklärte, doch zwischen ihnen einen erheblichen anderweitigen Unterschied statuirt habe, nämlich den Unterschied des Wertes.

Dieser Unterschied ist aber auch für die Frage wegen der objektiven Wahrheit der Meinungen und Urteile von Bedeutung. Die von Platon herangezogene Analogie des Arztes ist in diesem Punkte sehr wertvoll. Der Arzt überragt darin den unkundigen Laien, dass er durch seine Heilmittel denjenigen Zustand hervorzurufen weiss, welcher der bessere ist. Mag auch Jedem warm, trocken, süß u. s. w. sein, was ihm so erscheint, weil er so affiziert ist, in Gesundheitsangelegenheiten ist nicht seine und nicht jede Ansicht hinreichend, sondern nur dessen der heilen kann. Was aber von dem Gute der Gesundheit gilt, das lässt sich auf alle andern Güter und Zwecke übertragen. Nicht jeder ist imstande zu sagen, was ihm und Andern gut und nützlich ist; nicht jedes scheinbare Gut ist auch ein wirkliches.

Es erübrigt uns noch, auf die Verteidigung des Sensualismus gegen die platonische Annahme normativer Vernunftgesetze, einzugehen. Mit der Widerlegung der Gründe, die Platon gegen den Relativismus und Heraklitismus beigebracht hat, fallen auch die Einwände gegen den Sensualismus. Laas sieht daher keine Veranlassung an eine, in Beziehung auf die Wissenschaft, mit «normativer Souveränität» ausgestatteten Vernunft, aus der ewige und notwendige Wahrheiten fliessen, zu glauben. Auf Grund geläuteter psychologischer Einsicht, verhält er sich ablehnend gegen eine Theorie, welche den Menschen von vornherein so komplizierte Vermögen, wie das der Begriffsbildung und Deduktion beilegt. Die Vernunft, in jeder ihrer vielgestaltigen Formen, ist ihm nur, ein von vielen Elementar Kräften und günstigen Gelegenheiten abhängiges, höchst feines Entwicklungsprodukt. Nicht der *reine* Verstand mit seinen Kategorien, sondern der durch viele Jahrtausende am sinnlich Gegebenen geübte Verstand ist es, der auf die empirischen Regeln verfällt, nach denen heute die Bestimmungen stattzufinden pflegen.¹ Ueberdies, meint Laas, war der Platonismus in der Auswahl apriorischer Seinsformen ziemlich schwankend und seine Vertreter von zum Teil sehr differenten Meinung und wir hätten kein Kriterium, um wirkliche Vernunftwahrheiten von vermeintlichen zu unterscheiden.

Dass die platonische Lehre, trotz ihrer Bedenklichkeiten, eine grosse Nachwirkung erfahren hat, findet Laas in den folgenden fünf Motiven begründet:

¹ Kants Analogien der Erfahrung, S. 58.

1. Die übertriebene Wertschätzung und die verfrühte und sachwidrige Nachahmung des von der Mathematik gegebenen Musters streng verketteter Beweisführung. Es ist dies die Meinung, dass echte Wissenschaft nur diejenige sei, welche wie die Mathematik verfare. Laas nennt dieses Motiv: die *«mathematisierende und scholastische Seite»*.

2. Das Bestreben, alle wissenschaftliche Erkenntnis und alles sittliche Handeln auf absolute Prinzipien oder wohl gar auf einen einzigen Begriff oder Satz zu stellen, der weiterer Begründung weder fähig noch bedürftig wäre: der *«Drang zum Unbedingten (Absoluten)»*.

3. Die Ueberzeugung, dass es für unser Handeln wie für das Sein normative Gesetze gebe, die anderswo ihre Wurzel haben, als in der Sinnlichkeit, in dem tatsächlich Gegebenen: die *«rationalistische oder aprioristische Seite»*.

4. Die Annahme, unsere Wahrnehmungen und Gefühle und die aus ihnen sich absetzenden Erinnerungsresiduen seien von körperlichen Prozessen begleitete, bloss passive Zustände des Bewusstseins neben welchen eine reine Betätigung unseres höheren geistigen Selbst von innen heraus stattfindet: das *«Spontanitätätsmotiv»*.

5. Der sehnsuchtsvolle Glaube, dass jenem geistigen Prinzip, das denkt und erkennt, eine andere Heimat und Bestimmung zukomme, als diese Erde und ein Leben, das mit dem Tode endigt, dass es vielmehr auf eine überirdische, aussersinnliche Welt höheren Wertes und auf ein jenseitiges Leben hinausweise: das *«transzendente oder übersinliche Motiv»*.

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten dieser Nachwirkung, meint Laas, dass Platons Nachfolger nicht alle Seiten und Abteilungen seines ursprünglichen Gedankenbaues wieder haben erneuen mögen. Hierin macht nur ein einziger Mann eine Ausnahme, indem er alle fünf herausgehobenen Motive in der kräftigsten Ausprägung darstellt, ein Mann, der, nach seinem eigenen Ausspruch, den Platonismus noch besser verstanden hat, als Platon selbst: wir meinen Kant.

b) Der ausserkantische Rationalismus.

Je nachdem wir die grundlegenden Prinzipien derjenigen philosophischen Richtung, die man mit dem Namen *Positivismus* bezeichnet, allgemeiner oder spezieller fassen, wird sich auch der Kreis derjenigen Philosophen, die zu ihr gehören, erweitern oder

verengern.¹ Soweit nun Kant die Erkenntnismöglichkeit des Transzendenten leugnet und durch kritische Analyse unseres Erkenntnisvermögens die Unmöglichkeit dartut, einen Schluss aufs Uebersinnliche zu begründen, ist auch er zu den Positivisten zu rechnen. Der «grosse Apriorist» hat dem Systeme des Empirismus ebenso gut Bausteine zurecht gemacht, wie für seine transzendentalphilosophische Metaphysik und wie nur immer ein Thomas Hobbes und David Hume. Solche Stellen sind in seinen Werken nicht selten und besonders alle Bemühungen, durch welche er seinen Idealismus von dem Descartes-Berkeley'schen prinzipiell zu trennen suchte, sind so konzipiert, «dass es Protagoras ohne Zögern unterschrieben haben würde».² Wie sehr positivistisch Kant denkt, geht am klarsten aus seinen Worten hervor: «dass ein Mensch wohl ebenso wenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden möchte, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte.»³

Indem nun Laas im dritten Bande seines Hauptwerkes «Idealismus und Positivismus» an die Bekämpfung der drei gegnerischen Lehren, des idealistischen Postulats absoluter Realität, des Vulgärglaubens an die absolute Realität der Wahrnehmungswelt und endlich des ausserkantischen Rationalismus herangeht, greift er zur Befestigung und helleren Beleuchtung der eigenen Position nach einer Autorität, und zwar nach der dominierendsten. Er ruft Kant zu Hilfe, um zu zeigen, wie seine Kennzeichnung der sinnlichen Welt in allem Wesentlichen auf das, was auch der Positivismus sagen will, hinausläuft. Denn soweit Kant sich begnügte, die Beziehung dieser Welt zu den aktuellen Wahrnehmungen ohne eine transzendentalphilosophische Analyse und Ableitung der Tatsache selbst vorzunehmen, lässt sich von seiner Philosophie überhaupt nichts abdingen, höchstens hie und da etwas anders formulieren. Sie ist, Laas', in diesem Punkte umso wertvoller, als sie von einer bewussten Abneigung gegen alle kartesianische Herabsetzung und Bezweiflung der materiellen Dinge beherrscht ist. Allerdings fällt der Autor gelegentlich selbst in den Idealismus zurück, den er grundsätzlich befiehlt. Wenn aber Laas die Uebereinstimmung mit

¹ Schleimer: Der Positivismus, S. 6.

² Id. u. Pos. I., S. 185.

³ Kritik der reinen Vernunft.

Kant benutzt. ist er zugleich vorsichtig genug, seinen eigenen Standpunkt gegen den Kantischen. soweit nötig. abzugrenzen.

Indem wir eine knappe Darstellung der drei. von Laas bekämpften Lehren geben, halten wir sein Schema fest und lassen der jeweiligen Darstellung der einen Lehre sogleich die von unserem Autor vorgebrachten Einwände folgen. Wir wenden uns zunächst zum spiritualistischen Realismus.

Der spiritualistische Realismus.

Dass Descartes' Skepsis und die danach erfolgte Besinnung auf die unmittelbare Selbstgewissheit des Bewusstseins das Verdienst habe. den common sense in seinem naiven Vertrauen auf die selbstständige Existenz der Materie zu erschüttern und zur Kritik aufzurütteln, hat schon Kant bemerkt. Aber er hat auch schon die gefährliche Kehrseite dieses Verdienstes gesehen. Nichts hat jedenfalls mehr dazu beigetragen, schon die ersten Ausgänge der Erkenntnistheorie zu verwirren, als die in dem *cogito ergo sum* angelegte Einführung der denkenden Substanz, des substanziellen Geistes anstatt des empirischen Ich und die Ueberschätzung des Ich auf Kosten des Nicht-Ich, des Selbstbewusstseins auf Kosten des Weltbewusstseins.

Es traten nun die Wahrnehmungen mit Gedächtnis- und Phantasiebildern, mit Träumen und Sinnestäuschungen in dieselbe Reihe subjektiver Phänomene, mit dem Unterschied, dass jene als Bilder, Zeichen, Wirkungen äusserer, transzendent objektiver Dinge gedacht wurden. welche man durch diese «*ideae*» vorstelle, erkenne.

Die an sich seienden Dinge, welche der denkenden Substanz durch Vermittlung der Sinne die Wahrnehmungsvorstellungen erregen sollten, hat aber schon Descartes als nur mit mathematischen Qualitäten ausgestattet hingestellt. Nur Zeit, Zahl, Gestalt, Grösse und Bewegung kommen ihnen selbst zu. während Eigenschaften wie Härte, Wärme, Ton etc., nur subjektiv sind, bloss Zeichen der Nützlichkeit oder Schädlichkeit.

John Locke war es, der diesen kartesianischen Gedanken in die weitesten Kreise getragen hat. Seine bekannte Lehre von den primären und sekundären Eigenschaften der Dinge ist noch heute der Gemeinbesitz vieler Erkenntnistheoretiker der rationalistischen wie empiristischen Richtung. Ihren Höhepunkt erreichte diese Descartes-Lockesche Lehre erst in dem Immaterialisten Berkeley, nach

welchem nur Geister und ihre Ideen existieren. Alle die Dinge, die das grosse Weltgebäude ausmachen, haben keine Subsistenz ausser im Geiste: «esse est percipi».

Will man aber, wie Descartes und seine Anhänger, die Relativität der Wahrnehmungen zur Ueberordnung des wahrnehmenden Subjekts und zur Verflüchtigung der materiellen Natur ausbeuten, so tut schon Kant energisch Einsage. Er unternahm es sogar, zu beweisen — worin ihm der Positivist allerdings nicht folgt — dass selbst unsere innere Erfahrung nur unter Voraussetzung äusserer möglich sei. Der Beweis lautet dahin, dass ich mir meiner selbst und meines Daseins in der Zeit durch innere Erfahrung gar nicht bewusst werden könnte, wenn ich nicht zu etwas Beharrlichem ausser mir im Verhältnis stände, woran der Fluss der Zeit und mein Dasein in ihr bestimmt werden kann, dessen Existenz in der Bestimmung meines eigenen Daseins notwendig miteingeschlossen wird und mit derselben nur eine einzige Erfahrung ausmacht.

Es kann also keine Rede davon sein, mit Descartes zu glauben, dass das denkende Ich eine gewissere Realität habe als des Nicht-Ich. Der Geist ist dem Bewusstsein nicht als Substanz gegenwärtig und das Ich ist sich nicht gegenwärtiger als die zentralen Elemente des Nicht-Ich, z. B. die stets präsenten Berührungs- und Druckempfindungen unserer Haut. Das Ich entsteht und besteht nur im Gegenwurf zum Nicht-Ich, wie es parallel dem Wachstum des Ich sich aus Empfindungsinhalten immer reiner herausarbeitet. Wir können unser Ich gar nicht konstituieren, ohne es durchweg mit der materiellen Welt in Verbindung zu setzen und es von ihr sich abheben zu lassen. Subjekt und Objekt, psychische und physische Seite des Bewusstseins, Selbst- und Weltbewusstsein, Geist und Natur, Ich und Nicht-Ich stehen in unzersprengbarer Wechselbeziehung.

Der erkenntnistheoretische Typus, von dem Berkeley ein Beispiel ist, beginnt mit dem richtigen, auch positivistischen Gedanken, dass Empfindung nicht ohne Bewusstsein sei. Er steigt jedoch, wie auf einer Leiter, über scheinbar zulässige, im Grunde aber erschlichene Substitutionen zu der ungeheuerlichen These fort, dass die ganze Welt nur in uns sei. «so dass man nicht mit Unrecht auf den Einfall kommen könnte, die Physik zu einer Angelegenheit der Psychologie zu machen».

Auch das Bewusstsein, das Ich ist nur auf Grund der Empfin-

dung möglich. Das Ich ist keine transzendente Substanz, sondern es ist und erhält sich in jedem gegebenen Moment nur durch die wirklichen und möglichen Verknüpfungen des hic et nunc Gegenwärtigen, früher Erlebten und später Erlebbaren.

Bevor Laas zur Kritik des naiven Vulgärglaubens übergeht, sieht er sich veranlasst, den heute vielverbreiteten materialistischen Realismus mit wenigen Worten zu streifen. Dieser stellt unserer Auffassung der Natur als blosser Vorstellung in Beziehung auf ein abstraktes Bewusstsein überhaupt die Lehre gegenüber, dass diese Natur eine selbständige, von gesetzmässig wirkenden Agentien, von Stoffen und Kräften konstituiertes Gebilde sei.

Diese Kräfte, auf die man pocht, erwidert Laas darauf, sind in der gewöhnlichen Auffassung weiter nichts als Anthropomorphismen, Analogien der mechanischen Potenz des Willens. Und in der Wissenschaft, die sich abgeklärter Vorstellungen bedient, sind sie nichts als Distanzen, d. h. in letzter Instanz, von zahlenmässig bezeichnbaren Verhältnissen abhängige Bewegungsgesetze, und man bedarf für die als Abkürzungen von Gesetzen erkannten Kräfte, neben dem Bewusstsein überhaupt nicht noch eines besonderen Schauplatzes und einer substantiellen Selbständigkeit.

Der naive Realismus.

Zur Auflösung eines verhärteten Vorurteils, meint Laas, sei es nötig zu zeigen, wie die vorgeblich falsche Meinung in so umfassender und tiefgewurzelter Weise hat entstehen können.

Die von Condillac und vielen Andern vertretene Theorie, wonach die Wahrnehmungsobjekte zunächst als innere Zuständlichkeiten, psychische Tatsachen in uns gefühlt und erst allmählich — etwa an der Hand des Tastsinns — dem Subjekt gegenübergestellt, veräusserlicht, projiziert und verselbständigt wurden, lehnt Laas aus mehreren Gründen ab. Er findet vornehmlich drei Gründe, die den Glauben an eine absolute Realität der Aussenwelt entstehen lassen.

Zunächst sind es Gefühl und Empfindung, willkürliche Herbeiführung und widerwilliges Erfahren von Zuständen und Empfindungen, die den grossen Anreiz und Ausgangspunkt zu jener radikalen Sonderung von Subjekt und Objekt bilden. Wenn sich nämlich aus Gefühlen und Erinnerungen und daraus emporspriessenden Erwartungen als gleichbleibender zentraler Beziehungspunkt das Ich reicher ent-

wickelt und als ein Hauptattribut desselben die Fähigkeit spontaner, freier Aenderung gegebener Tatsachen erscheint, dann entsteht parallel in allen Fällen, wo wie die Willensregungen Widerstand erfahren. Die Vorstellung von einer ausser dem tätigen Subjekt existierenden, selbständigen, uns bindenden Gewalt, in welcher ebenso die Ursache der unliebsamen Hemmungen und Störungen zu suchen sei, wie in dem Ich die Ursache der freien Tat.

Eine zweite Erklärung ist die Tatsache, dass frühere Erlebnisse, und zwar objektive Empfindungen und Wahrnehmungen ebenso wie subjektive Gefühle und Willensimpulse, später in Form von Reproduktionen und Kopien wieder ins Bewusstsein treten und zwar unter begleitender Hinweisung auf früher stattgehabte originäre Erfahrung. Die objektiven Erinnerungsvorstellungen ebenso von dem Subjekt abzulösen wie ihr Original, erscheint unmöglich: das Original war einst *ausser uns* aber sie selbst sind unser, ebenso selbständige Besitztümer des Subjekts, wie Gefühls- und Willensimpulse. Und wenn bei Gelegenheit wirklich erneuter Wahrnehmung die Recognition wach und die Kongruenz des Alten und Neuen konstatiert wird, so *erhebt sich die Meinung*, das Alte habe weiter existiert, obwohl ich es inzwischen nicht wahrnahm. Es erhebt sich der einschneidende Gedanke von einer Existenz der Wahrnehmungsobjekte, unabhängig nicht bloss von meinem Willen, sondern auch von meiner Wahrnehmung. Dieser Gedanke wird nicht bloss durch unendlich häufige Wiederholung desselben Falles verstärkt, er erhält auch Nahrung durch die Ausnahmen, in denen auffällige Inkongruenzen zwischen Altem und Neuem sofort von der Vorstellung der Prozesse begleitet werden, die naturgesetzlich das Eine in das Andere übergeführt haben oder haben konnten.

Den dritten Grund endlich, scheint Laas in dem Wechselverkehr der Menschen gefunden zu haben.

Der Leib ist die unerlässliche Vermittlung aller Empfindungen und Wahrnehmungen, wie aller durch uns im Bereiche des Wahrnehmbaren ausführbaren Veränderungen. Durch die fremden Leiber und den eigenen Leib hindurch vermittelt sich ein Wechselverkehr eigener und zugeführter Vorstellungen, welcher nur noch weiter dazu beiträgt, den Glauben an eine von unserer Wahrnehmung unabhängig in sich geschlossene Existenz wahrnehmbarer Objekte zu verschärfen und zu befestigen. Wenn ich nicht wahrnahm, so erfahre ich nachträglich und muss es allmählich innerhalb gewisser Grenzen immer

mehr voraussetzen, dass wesensverwandte Subjekte derweilen wahrgenommen haben. Die vorausgesetzte Fortexistenz der Objekte bewährt sich nun nicht bloss durch jeden eigenen Versuch, sondern auch durch die unzähligen Mitteilungen, die von Andern mir zukommen.

So baut sich zuletzt ein für Alle als gleich vorausgesetztes, von den verschiedenen Punkten gleich zugängliches, zwar nicht konstantes, aber nach selbsteigenen Gesetzen sich wandelndes Gebäude tastbarer, sichtbarer etc. Inhalte, als ein Inbegriff selbständiger Existenz in unserer Vorstellung auf, selbständig durch den polaren Gegensatz gegen unsere Gefühle, durch die Identität und Beziehungsgemeinsamkeit für Alle, durch die von unserem Willen nicht bloss unabhängige, sondern ihm oft widerstrebende, starre Gesetzmässigkeit, die wir nur beherrschen können, indem wir ihr gehorchen. Jede neue Wahrnehmung trägt dazu bei die Grundvoraussetzung zu stärken, dass wir einer in sich selbst gegründeten Realität gegenüberstehen, die zum Teil adäquat, zum Teil in zulänglichen Zeichen sich uns darstellt, und von uns in Wahrnehmungen und Schlüssen aus denselben erkannt wird.

Auch diesen Ausführungen des common sense, dass alles Erkennen auf ein absolutes Sein gehe, auf ein Sein, das nicht bloss als absolut gedacht werde, sondern welches realiter absolut sei, stellt Laas den Kantschen Einwand entgegen, dass unsere Wahrnehmung natürlich nicht auf Dinge an sich gehen könne, da nicht zu begreifen wäre, wie ihre Eigenschaften in unsere Vorstellungskraft hinüberwandern können. Laas kann nicht begreifen, wie das, was an sich blau ist, es beginnen möchte uns blau zu erscheinen und er fügt noch das umgekehrte, aber ebenso triftige Bedenken hinzu, wie das, was uns blau erscheint es anfangen sollte, auch ohne mich, oder irgend einen andern Perzipienten blau zu sein. Er dehnt dieses Bedenken sogar auf die sogenannten primären Qualitäten aus und vermag ebenso wenig zu begreifen, wie die Dinge es anfangen möchten, sich durch den Raum auszuspannen, ohne dass unser Bewusstsein ihre Eigenschaften durch denselben zieht.

Trotz der siegreichen Natürlichkeit der Annahme eines absoluten Seins muss bei gründlicherer Reflexion doch die positivistische Ansicht durchdringen, dass die vorgeblich absolute Existenz nur eine gedachte ist. Der Begriff der Existenz findet seine ursprüngliche und eigentliche Bewährung nur in jedem gegebenen Moment. Er-

kenntnis geht nicht auf etwas Transzendentes, sondern auf diejenigen Vorstellungen, welche wir uns zu bilden haben, wenn wir den Tatsachen und unsern Erklärungsbedürfnissen gerecht werden wollen. Es kommt in allen praktischen Erwägungen nicht auf das an, was an sich ist, sondern was für unser Bewusstsein ist.

Laas kommt somit zu dem Schlusse, dass weder mit dem naiven Vulgärglauben eine selbständige Materie anzunehmen sei und die Wahrnehmungsobjekte für an sich seiende Dinge zu halten wären, noch kann er dem Idealismus, der in der Heraushebung der Relativität der Wahrnehmungsobjekte recht hat, zustimmen, wenn er eine Ueberordnung des Subjekts über das Objekt vornimmt. Subjekt und Objekt haben beide nur eine relative Realität. Das empirische Subjekt ist mit und an seinen äusseren Erlebnissen, und die äussere Welt hängt an dem Bewusstsein überhaupt.

Beide Richtungen, sowohl der naive Realitätsglaube als auch der spiritualistische Realismus haben in der Folge wissenschaftliche Umbildungen erfahren.

Zu der ersteren gehört die schon von Demokrit begründete Atomistik an die sich eine zweite Umbildungslinie anschliesst, die von den vulgären Annahmen, durch natürliche Motive bestimmt, zu der copernikanisch-newtonischen Kosmologie emporführt und endlich eine dritte Transformation des naiven Realitätsglaubens, die man als den Uebergang von einer dualistischen und semiidealistischen zu einer monistisch-materialistischen bezeichnen kann.

Wir können es uns ersparen auf eine Kritik dieser Fortbildungen einzugehen, da ihnen durch das, was Laas gegen ihre Basis, den naiven Realismus vorgebracht hat, ohnedies der Boden bereits entzogen ist.

Parallel mit den Umbildungsversuchen des Vulgärglaubens laufen spiritualistische und Reaktionen Versuche. Die fortschreitenden Erfolge, welche die Realitätsgedanken entwickelt haben, haben immer soviel Strebungen und Reflexionen anderer, konträrer und doch zum Teil ebenso wohl motivierter Art neben sich gehabt. Hieher gehören besonders die Ergüsse des ontologischen Idealismus und des idealistischen Monismus.

Laas findet, dass man es bei diesen spiritualistischen Versuchen oft mit Glaubensäusserungen mehr zu tun hat, als mit diskutierbaren Theoremen. Abgesehen davon, dass oft mit blossen Metaphern und leeren Worten operiert wird, ist es übrigens in allen Variationen

dasselbe Schema, in welchem der architektonische Trieb sich ergeht. Der ganze Reichtum spiritualistischer Weltgebäude bedient sich immer derselben Substantiierung der Bewusstseinsseinheit, derselben Vervielfältigung des selbsteigenen Wesens an der Hand von Analogien und Gradationen, von dem dumpfsten Zustand bis zu göttlicher Unendlichkeit empor, derselben Superiorität des Ich vor dem Nicht-Ich. Ueberall wird, ohne eingreifend genetisch-kritischer Vorarbeit, mit den Kategorien: absolute Realität, Substanz, Möglichkeit, Tun und Leiden hantiert. Bei den spiritualistischen Systemen bleibt immer noch für jede Privatmeinung und subjektive Liebhaberei ein Spielraum, welche die nüchterne Forschung und Handlungsweise zu beeinträchtigen drohen, da sie leicht zu Abenteuerlichkeiten und Ausschreitungen ausarten können.

Der erkenntnistheoretische Rationalismus.

Die philosophische Richtung gegen die Laas hier zu Felde zieht, ist die ausserhalb Kant stehende, die sogenannte Wolffsche Schule. In die Vertretung des erkenntnistheoretischen Rationalismus ist durch Kants eigentümliche Wendung ein so einschneidender Unterschied gekommen, dass es unserem Autor geraten scheint, alles vor- und ausserkantische auf die eine, Kant selbst aber und diejenigen Erkenntnistheoretiker, die mehr oder weniger unter seinem Einfluss und seiner Leitung sich befinden, auf die andere Seite zu stellen. Dieses Verfahren ist für ihn umso angenehmer, als Kant zugleich für den Kampf gegen den ausser seiner Reform stehenden Rationalismus in vielen Beziehungen ein wertvoller Bundesgenosse ist, wie er sich auch bereits als ein vortrefflicher Helfer gegen die cartesianische Ueberschätzung des Ich erwiesen hat.

Das Bedürfnis der Welterklärung hat bei verschiedenen Menschen und Zeitaltern die verschiedensten Vorstellungen von dem was Erklärung ist und sucht, hervorgerufen. Der Grundzug alles erkenntnistheoretischen Rationalismus ist für Laas die Voraussetzung, dass sich Alles rationalisieren, d. h. durchsichtig, verständlich und vernunftgerecht machen lasse, ein Gedanke, der in dem Leibnizschen Satz vom zureichenden Grunde, seinen knappsten Ausdruck findet.

Gegen alle diese rationalistischen Gespinnste, die hauptsächlich um drei Lehrartikel sich drehen, nämlich die Lehre vom Weltanfang, von der Unsterblichkeit der Seele und vom Dasein eines weisen

und grossen Urwesens und Weltschöpfers, spielt Laas die kantische Kritik, wie sie in den Antinomien, Paralogismen und in der Kritik der verschiedenen Gottesbeweise niedergelegt ist, aus. Mit den kantischen Antinomien kommt er zu dem Schlusse, dass wir weder einen Weltanfang noch eine Weltschöpfung, mit andern Worten: ebenso wenig ein mathematisch Erstes der Zeit nach, als ein dynamisch Erstes der Kausalität nach, anzunehmen berechtigt sind. Mit den Paralogismen bricht er den Stab über die rationale Psychologie der Wolfischen Schule, die für eine Substanzialität, Einfachheit, Personalität und folgeweise Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele eintritt, und Kants Zerpflückung der Gottesbeweise endlich, findet er so vortrefflich und mit den positivistischen Grundansichten zusammenstimmend, dass er sich ihm auch hierin rückhaltslos anschliesst.

So wie die Annahme von Absolutheiten, bestreitet Laas ferner diejenige von Begriffen, mit welchen die Rationalisten ihre Welt-erklärungen aufbauen. Alle Kategorien, wie Substanz, Attribut, Accidenz, Ursache, Kraft u. s. w. sind ihm weiter nichts als Ergebnisse der Artikulation und Oekonomisierung unserer Wirklichkeitsvorstellungen: sie sind nur aus Tatsachen und Bedürfnissen hervorgewachsene Entwicklungsprodukte.

Mit seinen kritischen Bemerkungen will Laas durchaus nicht allen freien Entwürfen, die vor der Erfahrung entstehen, alle Verbindlichkeit absprechen. Er leugnet nur ihre absolute Ursprünglichkeit und ihre selbstverständliche Verbindlichkeit. Die erstere, weil alle Ansätze dieser Art aus erfahrungsmässigen Anregungen hervortreten und eine nachweisliche psychologische und kulturhistorische Geschichte hinter sich haben, und die zweite, weil er nicht zulassen kann, dass ein subjektiver Gedanke synthetischen Charakters von sich aus ontologische Notwendigkeit besitze, ohne methodisch begründet zu sein.

Hingegen eröffnet er Urteilen von relativem Apriori ein reiches Anwendungsgebiet:

1. als Hypothesen,
2. als Postulate,
3. als regulative Maximen, und
4. als Glaubensartikel.

Hypothesen sind nach Analogien mehr oder weniger frei erdachte Entwürfe. Wenn sie sich in der Erfahrung bewähren, werden sie zu Gesetzen, Theorien oder Axiomen erhoben.

Postulate sind notwendige Voraussetzungen für irgend eine Vorstellungs- oder Verfahrungsweise. Es sind Sätze apriori, aber nicht absolut a priori. Die Erfahrung hat sie nahe gelegt und gibt ihnen von Tag zu Tag, von Erfolg zu Erfolg mehr Bedeutung. Hiermit verwandt sind:

Regulative Maximen. Es sind dies allverbindliche Anweisungen, nach einer bestimmten Richtung die Dinge zu betrachten, weil diese Betrachtungsweise Erfolge verspricht. Endlich gehören hierher die

Glaubensartikel. Es sind freie Erfindungen, mit denen wir in freier Phantasietätigkeit die Ergebnisse der Wissenschaft zu einer einheitlichen Weltansicht kompletieren. Sie sind zwar Fiktionen, aber nur ausführbar mit Mitteln, die der Erfahrung entlehnt sind. Es gibt religiöse, moralische und intellektuelle Glaubensartikel, aber nur die letztern sind von erkenntnistheoretischem Belange.

Wir schliessen hiermit die vor-Kantische Periode und wenden uns zu ihm selbst.

c) Kant.

«Kein Positivist,» sagt Laas, «kann sich heute mit der Hoffnung schmeicheln, seine Ansichten auch nur verständlich und bestimmt, geschweige denn wirksam zu machen, der sich nicht darauf einlässt, sowohl die Vieldeutigkeiten und Unfertigkeiten, die inneren Widersprüche und Selbsttäuschungen, die scholastischen Kräuselungen und tendenziösen Gewaltsamkeiten des grossen Idealisten selbst aufzudecken, als auch auf die wichtigsten und einflussreichsten Versuche einzugehen, die gemacht worden sind, um seinen höchst originellen, aber in vielen Teilen doch altmodischen Gedankenbau, lichtvoller und wohnlicher zu machen.»¹ Dass der englische Empirismus in Deutschland soviel Widerspruch findet, habe seinen Grund hauptsächlich nur darin, dass derselbe sich nicht eingehend genug mit Kant beschäftigt hat. «Das Studium der Kantischen Schriften muss diejenigen, welche sich auf Philosophie legen wollen, noch nötiger und anhaltender beschäftigen, als Spinoza und Platon,» sagt auch Herbart,² eine Lehre, die Laas in ausgiebigster Weise befolgt hat. Es genügt aber nicht, den Kritizismus seinem authentischen Sinne nach festzustellen, ihn zu durchleuchten und genetisch

¹ Id. u. Pos. III. S. 6.

² Einl. in d. Phil. III. u. IV. Aufl.

zu begreifen, um selbst danach mit irgend einer «Köhlermetaphysik» weiter zu vegetieren, ebenso wenig darf man ihn unter allen Umständen retten wollen, um, wie jemand spottend bemerkt hat, doch irgend ein «anständiges Obdach zu haben, das sich bei der allgemeinen philosophischen Wohnungsnot» zur Unterkunft eignet. Es bedarf vielmehr der kritischen Vorsicht, der selbständigen Prüfung und wo es nötig scheint, der Weiter- oder Umbildung. Wenn Laas auf diese Weise sich zum Kant-Interpreten aufwirft, so dient ihm — er betont dies öfters — seine Erläuterung und Kritik Kants in letzter Instanz nur als Vorbereitung und Handhabe für eigene positive Grundlegungen. Diesem Umstande ist es auch zuzuschreiben, dass er oft über die Sphäre der Kantischen Schriften und seines Zeitalters, nach vorwärts und rückwärts hinausgreift.

Bevor wir zur Darstellung der Kantischen Erkenntnislehre übergehen, scheint es nötig, die Motive herauszuheben, die Kant zu einer Abkehr vom Skeptizismus veranlasst haben.

Es war in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, als Humes Erinnerungen Kant von der Unhaltbarkeit jener dogmatischen Lehren überzeugten, welche die ganze Erkenntnis an das eine principium identitatis et contradictiones aufzuhängen unternahmen. Zunächst segelte er nun in Humes Fahrwasser, plötzlich aber bog er ab. Was mochte diesen Umschlag herbeigeführt haben?

Die ganze Kantische Erkenntnistheorie, meint Laas, habe letzten Grundes die Tendenz, einem auf Uebersinnliches gerichteten metaphysischen Glauben einen sicheren Boden zu bereiten.¹ Eine Reform der Metaphysik scheint sein letzter Gedanke und das einzige Ziel seiner kritischen Unternehmungen gewesen zu sein. Er wollte die Metaphysik retten.² Humes Skeptizismus schien aber nicht nur

¹ „Kein Zweifel, dass er nicht ohne apologetische Tendenz das Reich des Seins an sich absolut verdunkelte und entleerte, dass er das Wissen von ihm aufhob, um zum Glauben Platz zu bekommen.“ (Laas: Kant Analogien. S. 205.)

² Wir haben oben, am Schlusse unserer Platondarstellung, bereits darauf hingewiesen, wie mächtig die Wertschätzung der Mathematik auf Platons Nachfolger und besonders auf Kant eingewirkt hat. Interessant ist uns in dieser Hinsicht die Scheidung zwischen Temperaments- und Verstandesdenkern, die Ludwig Stein in seinem Buche *Der Sinn des Daseins* vornimmt. Auf Seite 32 heisst es: „Das reine Verstandesdenken findet in der Mathematik, das Temperamentsdenken viel eher in Biologie einen befriedigenden Ausdruck. . . . In der Mathematik erlangt der Ordnungssinn des Menschen deshalb seine höchste Beschwichtigung, weil der grösste Grad von Ordnung, Unveränderlich-

aller Metaphysik den Boden zu entziehen, sondern auch reine Mathematik und reine Naturwissenschaft zu bedrohen, zwei Dinge, die für Kant zwar ein selbständiges Interesse hatten, die aber geeignet waren, der Metaphysik eine Stütze zu gewähren.

Hume hielt die mathematischen Sätze für analytisch, für Kant enthielten sie synthetische Erkenntnis a priori und durch Verknüpfung mit ihnen schien ihm auch die Metaphysik gegen jede Gefahr gesichert.¹

Ein weiterer Grund für seine Unzufriedenheit mit dem Empirismus mag vielleicht darin zu suchen sein, dass nach der empirischen Wissenschaftslehre aus zufälligen Wahrnehmungen, durch blosser Vergleichen, Zerlegungen und Associationen, sozusagen von selbst, die Vorstellung einer einheitlichen, gesetzmässigen Welt sich zurechtschiebt. Diese Lehre mochte ihm jedoch ebenso oberflächlich und gotteslästerlich erscheinen, wie dem Theisten die epikureische Metaphysik, nach welcher der Zufall die Atome zu einem wohlgeordneten Weltsystem und zu zweckmässig ausgestatteten Organismen zusammenschüttelt.

Auf der Höhe seiner Abneigung gegen den Schuldogmatismus spottete er daher gleichzeitig über die Empiristen, welche die Erkenntnis a posteriori anfangen. Sie «glauben, den Aal der Wissenschaft beim Schwanz zu erwischen,» sagt Kant, «indem sie sich der Erfahrungserkenntnisse versichern.» Dieses Verfahren schien ihm nicht philosophisch genug. «Man ist auf diese Art,» sagt er weiter, «bald auf einem Warum, worauf keine Antwort gegeben werden kann, welches einem Philosophen gerade soviel Ehre macht, als einem Kaufmanne, der bei einer Wechselzahlung freundlich bittet, ein andermal wieder anzusprechen.»

Ueberdrüssig also des Skeptizismus, der nichts verspricht, und das, was Kant unter Wissen und Erkennen verstand, gefährdete.

keit, Allgemeingültigkeit und strenge Gesetzmässigkeit nur in der Welt von Zahl und Mass anzutreffen ist. In der Welt des Lebens hingegen ist das Mysterium unausrottbar. . . .» Und etwas weiter: „So versteht man es, dass die Verstandesdenker die mathematische Methode bevorzugen und zu mechanischer Kausalität gelangen, während die Temperamentsdenker die biologische Methode voranstellen und darum immer wieder zu empirischer Teleologie oder gar zu Endzwecken zurückkehren.

¹ Einen ähnlichen Gedankengang finden wir auch bei Paulsen. In seinem Kantbuche, Seite 279, sagte er: „Das Ziel aller Bemühungen Kants ist die Begründung einer wissenschaftlich haltbaren Metaphysik nach neuer Methode.“

sah er sich zu einer radikalen Umgestaltung des bisherigen erkenntnistheoretischen Rationalismus gedrängt.

Seiner Lehre, die er Transzendentalphilosophie nennt, vindiziert Kant kopernikanische Bedeutung, indem er, anstatt wie man bisher den Verstand sich nach den Objekten richten liess, diesen zum unbeschränkten Herrscher und Gesetzgeber der Natur erhebt. Der Verstand ist es, welcher der Natur seine Gesetze vorschreibt. Um dies tun zu können, muss er über synthetische Urteile a priori verfügen. Soll es Wissenschaft in der von Kant geforderten Weise, soll es eine Wissenschaft von apodiktischer Gewissheit geben, so muss sie über synthetische Urteile a priori verfügen, so müssen solche möglich sein.

Kant machte nun die klassische Einteilung der Urteile in analytische und synthetische. Analytische Urteile, die im Prädikate nichts sagen, als das, was im Begriffe schon gedacht war, sind nicht bloss möglich, sondern auch a priori gewiss. Aber durch sie gewinnen wir keinen Erkenntniszuwuchs. Die Möglichkeit synthetischer Sätze a posteriori bedarf ebenfalls keiner Erklärung. Solche erweitern zwar unsere Erkenntnis, aber sie enthalten keine strenge Notwendigkeit. Für den wissenschaftlichen Gebrauch muss also nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori gesucht werden. Es erhebt sich nun für Kant die Frage: Sind solche Urteile möglich? Gibt es ganz reine Erkenntnisse, schlechterdings von aller Erfahrung unabhängige Urteile a priori von synthetischem Charakter?

Nach Kant sind sichere, unzertrennlich zu einander gehörende Kennzeichen einer Erkenntnis a priori: Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit. Laas formuliert daher diese, die Kritik der reinen Vernunft einleitende Frage, wie folgt: «Gibt es synthetische Urteile, die diese Kennzeichen des a priori an sich tragen? Gibt es solche von unzweifelhafter Gültigkeit? Und worauf beruht sie?»

Die Beantwortung dieser Fragen findet Kant in der Mathematik und Naturwissenschaft. «Beide enthalten Sätze, die teils apodiktisch gewiss durch blosser Vernunft, teils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung und dennoch als von der Erfahrung unabhängig, durchgängig anerkannt werden.»

Um seine Theorie durchzuführen und die Anwendung der mathematischen Axiome und Lehrsätze auf die Natur zu sichern, findet Kant für den Raum und die Zeit eine besondere Theorie nötig, nämlich die Lehre von der Idealität derselben. Raum und

Zeit sind nach Kant keine absoluten Realitäten, keine durch Abstraktion gewonnenen, empirischen Begriffe, sondern notwendige Vorstellungen a priori, Bedingungen der Möglichkeit unserer Anschauungen, und sie liegen diesen zu Grunde. Sie sind schliesslich auch keine diskursiven Begriffe, welche Arten unter sich hätten, sie sind einzig und unendlich im Fortgange der Anschauungen.

Raum und Zeit sind demnach die Bedingungen unserer Anschauungen, sie sind subjektive Beschaffenheiten unseres Gemütes und sie existieren nur in uns. Sie liegen a priori im Gemüte bereit und gehen allen Anschauungen vorher.

Durch diese Theorie ist nun sowohl der synthetische Charakter der geometrischen Erkenntnisse, als auch ihre Notwendigkeit und reale Anwendbarkeit auf die Natur erwiesen. Denn wären Raum und Zeit blosse Begriffe, so wären die Sätze der Mathematik nicht synthetisch, da wir über diese Begriffe nicht hinausgehen könnten, sind sie aber Formen unserer Anschauung, so ist die Erweiterung und Synthese der Mathematik möglich, indem wir die Anschauung zu Hilfe nehmen und so über die Begriffe hinauslangen und in der Anschauung die Raumbegriffe konstruieren können. Wären Raum und Zeit empirische Vorstellungen, so würden die Grundsätze der mathematischen Bestimmungen nichts als Wahrnehmungen sein; sie wären alsdann nicht notwendig. Sind sie aber a priori, d. h. vor aller Erfahrung im Gemüte bereit, so sind auch die geometrischen und arithmetischen Urtheile allgemein und notwendig für alle Erfahrungen, die wir im Raume und in der Zeit machen können. Raum und Zeit sind nun aber auch keine Beschaffenheit der Dinge an sich selbst, sondern Formen unserer sinnlichen Vorstellungskraft. Es sind demnach auch alle Gegenstände im Raume keine Dinge an sich, sondern blosse Erscheinungen, Vorstellungen unserer sinnlichen Anschauungen. Diese Subjektivität der beiden Anschauungsformen, welche die Gegenstände unserer Erfahrung zu blossen Erscheinungen macht, muss nun auch jeden Zweifel an die Uebertragbarkeit der mathematischen Erkenntnisse auf konkrete Erfahrungsgegenstände niederschlagen. Der Raum des Geometers stimmt nun genau mit der Form unserer sinnlichen Anschauung a priori überein, es müssen daher auch seine Sätze mit der Natur präzis zusammenstimmen.

Diese Lehre ist für Kant keine blosse Hypothese, es ist für ihn vielmehr unzweifelhaft gewiss, dass Raum und Zeit, als die Bedingungen aller äussern und innern Erfahrung, subjektive Beding-

ungen unserer Anschauungen sind. Die Gegenstände sind daher im Verhältnis zu ihnen bloss Erscheinungen und keine Dinge an sich. Aus dem Begriffe einer Erscheinung folgt jedoch, dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist. «Sonst würde», sagt Kant in der Vorrede zur 2. Auflage der Kritik, «der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint». Was wir mittelst unserer Anschauungsformen erkennen, sind bloss Verhältnisse des Objekts, nicht aber das Innere, das dem Objekte an sich zukommt. Dieses liegt hinter den Gegebenheiten der Sinne. Der Erkenntnis des «An sich» gegenüber, welches hinter der Erscheinung postuliert wird, sind unsere Anschauungsformen zugleich Beschränkungen unserer Auffassung. Nur ein von diesen Beschränkungen befreiter Verstand, könnte die Dinge an sich erkennen.

Die Objekte einer solchen intellektuellen Anschauung nennt Kant «Noumena», im Gegensatz zu den Objekten unserer Anschauungsformen, die bei ihm «Phänomena» heissen.

Nachdem Kant in der transzendentalen Aesthetik, auf Grund der reinen Anschauung, synthetische Urteile a priori für die Axiome der Mathematik nachgewiesen hat, erhebt sich in der transzendentalen Analytik das Problem synthetischer Sätze a priori für die reine Naturwissenschaft.

Die Lösung dieses Problems war für ihn umso schwieriger, als selbst wenn die Idealität der Zeit und des Raumes zugestanden wird, sich mit der reinen Naturwissenschaft, mit Sätzen wie dem Kausalitäts- und Substanzaxiom nicht nach demselben Schema operieren liess, wie mit den mathematischen Axiomen. Erstens waren sie nicht von derselben Unbestrittenheit und zweitens konnten sie, weil diskursive Grundsätze aus Begriffen, nicht durch Konstruktion evident gemacht werden. Wie soll man aber ohne reine Anschauung a priori, über gegebene Begriffe hinaus, zu synthetischen Urteilen gelangen? Wie sollen wir vom Begriffe Substanz zum Prädikate Beharrlichkeit, von dem Begriffe Veränderung zur Verursachung gelangen? Woher stimmen unsere Vorstellungen mit den Gegenständen überein, ohne dass sie aus der Erfahrung Hilfe entlehnen?

Das Problem stellt sich Kant in folgenden zwei Fragen dar:

1. Wie sind in der reinen Naturwissenschaft synthetische Sätze a priori möglich?

2. Wie geschieht ihre Anwendung auf die Natur?

Es stand für Kant von vornherein fest, dass es Naturgesetze a priori, d. h. von allgemeiner apodiktischer Gewissheit gebe. Die Kausalität mindestens war ein solches. Wegen der notwendigen Verknüpfung, die zwischen Ursache und Wirkung gedacht wird, konnte dieser Begriff nicht der Erfahrung verdankt sein. Es war zunächst Kants Aufgabe «alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft in eine bestimmte Anzahl von Kategorien zu bringen». Das Prinzip von dem er dabei ausging, war das Urteil. Aus den verschiedenen Funktionen des Denkens, wie sie im Urteil und seiner Einheit sich darlegen, leitete er reine Verstandesbegriffe ab. Gemäss der hergebrachten Einteilung der Urteile nach der Quantität, Qualität, Relation und Modalität, präparierte er ein «wohl abgezähltes Dutzend» von Kategorien heraus. Alle diese Begriffe sind nach Kant a priori, von aller Erfahrung unabhängig.

Nachdem Kant in der *metaphysischen* Deduktion, wie er die Ableitung der Kategorien aus den Urteilsformen nennt, den Besitz des Verstandes an ursprünglichen, reinen Begriffen dargetan hat, schreitet er in der *transzendentalen* Deduktion zur Erklärung ihrer objektiven Gültigkeit, d. h. ihrer Anwendung auf die Gegenstände. Der Zweck dieser Reflexionen, wie sie sich in der transzendentalen Deduktion abspinnen, ist die Beantwortung der Frage: Wie kommt es, dass die Dinge notwendig mit Begriffen übereinstimmen, die der Verstand selbsttätig bildet?

Aus der transzendentalen Aesthetik wissen wir bereits, dass wir es in aller empirischen Wirklichkeit nur mit Erscheinungen zu tun haben, die in unserer Anschauung gegeben sind. Das Mannigfaltige der Anschauung aber könnte nie zu Gegenständen werden, wenn ihm die Synthesis des Verstandes mangeln würde. Die Möglichkeit aller Erfahrung ist nur durch die Synthesis der Apprehension in der Anschauung der Synthesis der Reproduktion in der Einbildungskraft und durch die Rekognition im Begriffe geboten. Die Erkenntnis setzt sich sonach aus zwei Stücken zusammen: aus der sinnlichen Anschauung, durch die das Mannigfaltige gegeben wird, und aus Begriffen, durch welche die Gegenstände gedacht werden. Gesondert sind Begriffe leer und Anschauungen blind. Nur durch die Vereinigung von Sinnlichkeit und Verstand wird Erkenntnis möglich.

Wodurch aber vollzieht sich die Synthese des Verstandes? Welches ist der Grund der synthetischen Einheit? muss sich Kant fragen.

Der höchste Grund von Regel und Gesetz in allen Erscheinungen ist nach Kant die formale Einheit des Bewusstseins, die transzendente Apperzeption. Sie ist es, die aller Erfahrung vorgeht und den Erscheinungen einen Zusammenhang nach Gesetzen gibt. Auf dieses transzendente Bewusstsein müssen alle gegenständlichen Vorstellungen notwendig Beziehung haben. Das «Ich denke» muss alle meine Vorstellungen begleiten können. Nur die Beziehung auf die transzendente Apperzeption schafft denjenigen notwendigen Zusammenhang, den man meint, wenn man von Natureinheit spricht. Die Kategorien sind von Kant als Begriffe gedacht, in denen die transzendente Apperzeption sich auseinanderlegt. Sie sind für ihn «nichts anderes als die Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten».

Die transzendente Deduktion will also zeigen, dass nur diejenigen Vorstellungen des äussern wie des innern Sinnes als «objektive» in das Bewusstsein einzutreten vermögen, welche durch die spontane Synthesis der konstruktiven Einbildungskraft und des in Kategorien arbeitenden Verstandes, gleichsam hindurchgegangen, der Einheit der Apperzeption gemäss geworden sind. Die Tatsache der Konstanz, Kontinuität und Identität des empirischen Bewusstseins wird aus einer dahinterliegenden transzendentalen Einheit des Selbstbewusstseins, einer synthetischen Einheit der Apperzeption erklärt. Nur diese Einheit der Apperzeption macht das Zusammenstehen aller Vorstellungen in einem allgemeinen Selbstbewusstsein, die durchgängige Beziehung auf ein begleitendes, identisches «Ich denke» möglich. Im Gegensatz zu der *subjektiven* und empirischen, von Zuständen des Subjekts und empirischen Bedingungen abhängigen Einheit, wird die Einheit dieses reinen Selbstbewusstseins *objektiv* genannt.

Die Beziehung auf die ursprüngliche Apperzeption tritt nach Kant im objektiv gültigen Urteil heraus. Alle synthetischen Urteile, sofern sie objektiv gelten sollen, bestehen niemals aus blossen Anschauungen, die bloss durch Vergleichung im Urteil verknüpft werden. Objektive Urteile wären unmöglich, wenn nicht über die von der Anschauung abgezogenen Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff hinzukäme. Erst wenn jene unter diesen subsummiert sind, können sie zu einem objektiv gültigen Urteil verknüpft werden. «Die Erfahrungsurteile,» sagt Kant, «erfordern jederzeit über die

Vorstellungen der sinnlichen Anschauung noch besondere, im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurteil objektiv gültig ist.» Der Verstandesbegriff, unter welchen die gegebene Anschauung subsummiert wird, bestimmt überhaupt erst die Form des Urteilens. Die Kategorie ist es, die das empirische Bewusstsein der Anschauung in einem Bewusstsein überhaupt verknüpft und dadurch dem empirischen Urteil Allgemeingültigkeit verschafft.¹

Wenn das Denken zum Erkennen werden soll, so muss es realisiert, d. h. auf Gegenstände der Sinne angewandt werden. Ohne Inhalt bleiben die Begriffe leer, blossе Gedankenformen, ohne Sinn und Bedeutung. Wie mögen aber reine Verstandesbegriffe auf sinnliche Erscheinungen angewandt werden, da beide doch heterogen sind?

Die Beantwortung dieser Frage gibt Kant im „*Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*“. Es muss, ist seine Antwort, ein Drittes geben, das einerseits intellektuell, wie die Kategorien, andererseits sinnlich, wie die Erscheinungen, die Subsummierung der letzteren unter die ersteren möglich macht. Diese Vermittlung vollzieht das transzendente Schema. Ein Produkt der Einbildungskraft, liegt es also zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande und ist in der Zeitanschauung gegeben.

Jeder Kategorie wird von Kant ein besonderes Schema zugeteilt, und es hat die Aufgabe, über die Anwendung der passenden Kategorie auf einen gegebenen Gegenstand Aufschluss zu geben.

Es liegt nicht im Bereiche unserer Aufgabe, die einzelnen Schemata hier aufzuzählen und wir gehen deshalb zu den Grundsätzen über. In Bezug auf diese scheint uns ebenfalls die Bemerkung nötig, dass wir sie nur soweit berücksichtigen konnten, als sie für die unserer Darstellung anzuhängenden Kritik unseres Autors — um welche es uns eigentlich zu tun ist — in Betracht kommen. Aus eben diesem Grunde haben wir eine Darstellung der Beweise, die

¹ Beispiel: „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urteil ist ein blosses Wahrnehmungsurteil und enthält keine Notwendigkeit. Sage ich aber: Die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins, den der Wärme notwendig verknüpft und das synthetische Urteil wird notwendig, allgemein gültig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung in eine Erfahrung verwandelt.“

Kant seinen Grundsätzen folgen lässt, vermieden und beschränken uns darauf, ihrer bloss in der Kritik Erwähnung zu tun.

Aus den schematisierten Kategorien treten *Grundsätze*, synthetische Urteile a priori von fundamentaler Bedeutung hervor. Den vier Kategorienklassen gemäss lauten diese Grundsätze wie folgt:

1. « Alle Anschauungen sind extensive Grössen. »

Dieser Grundsatz gibt unserer Erkenntnis a priori Erweiterung, weil durch ihn die Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar gemacht werden kann. Kant nennt diesen Grundsatz die « Axiome der Anschauung ». Ihm folgen

2. Die « Antizipationen der Wahrnehmung ». Das Prinzip derselben lautet:

« In allen Erscheinungen hat das Reale, das ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, das ist einen Grad. »

Durch diesen Grundsatz ist die Anwendung der Mathematik auf die Naturwissenschaft eröffnet.

Die erste Gruppe von Grundsätzen bezeichnet Kant als *mathematische*. Sie gehen bloss auf die Anschauung und die Möglichkeit des Daseins und sind in dieser Beziehung konstitutiv, unbedingt notwendig und von intuitiver Gewissheit. Sie begründen die Anwendbarkeit der Mathematik des Extensiven und Intensiven. Ueber wirkliche Ausdehnungen und Eigenschaftsgrade bestimmen sie nichts.

Wichtiger als diese Gruppe sind daher die der zweiten, welche Kant die *dynamischen* Grundsätze nennt. Sie treten aus den Kategorien der Relation und Modalität hervor und gehen auf das Dasein selbst. Besondere Bedeutung haben die der dritten Kategorienklasse, welche unter dem Titel „*Analogien der Erfahrung*“ vorgeführt werden. Sie enthalten für Laas — viele Kantianer sind übrigens derselben Meinung — den eigentlichen Kern der ganzen transzendentalen Analytik. Sie bestimmen a priori das Dasein der Erscheinungen in der Zeit nach den drei Modis derselben: Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein.

Die drei Analogien lauten:

1. « Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. »

2. « Alle Veränderungen geschehen nach den Gesetzen der Verknüpfung von Ursache und Wirkung. »

3. «Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung».

Die Analogien der Erfahrung suchen den Beweis zu erbringen, dass wir ein volles unzweifelhaftes Recht haben vor aller Erfahrung von allen Erfahrungen, die wir machen können auszusagen, dass sie ein Beharrliches als Substanz enthalten, sowie dass sie dem Gesetze der Kausalität und der Wechselwirkung unterworfen sind.

Die drei Kategorien, der Modalität endlich, leiten auf die drei Postulate des empirischen Denkens. Sie lauten:

1. «Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich».

2. «Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich».

3. «Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig».

In der diesen Postulaten hinzugefügten Erläuterung werden diese als blosse Erklärungen der Begriffe: Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit, in ihrem empirischen Gebrauche, bezeichnet.

Das Ergebnis der transzendentalen Analytik ist für Kant, dass «die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, d. i. in unserem Verstande liegt». Unser Verstand ist jedoch an die Schranken der Sinnlichkeit gebunden, die er niemals überschreiten kann. Das Ding an sich, die Noumena, können wir vermittelst unseres Verstandes niemals erkennen, denn was uns die Anschauung liefert, das sind nur Erscheinungen, Phänomena. Sollen daher unsere Begriffe kein blosses Spiel der Einbildungskraft und des Verstandes sein, so müssen sie auf menschliche Erfahrung Beziehung haben. Diese aber reicht über die Phänomena nicht hinaus. Mit dieser Theorie glaubt Kant den Descartes-Berkeley'schen Idealismus widerlegt zu haben.

* * *

Wie Kant gegen den Rationalismus herhalten musste, so bedient sich Laas der drei nächstfolgenden Fortbildner des Kantischen Idealismus: Fichte, Schelling und Hegel, zur Kritik des Kantischen Systems. «Ein Teil der Kritik philosophischer Autoren ist immer schon in der Nacharbeit ihrer Schüler enthalten.¹ sagt er, und so scheinen ihm denn die «Einseitigkeiten» und «Uebertreibungen», die «Grundlosigkeiten» und «gefährlichen Lehren»² dieser Idealisten, die fast

¹ Id. u. Pos. III, S. 395. ² Seine eigenen Ausdrücke.

durchweg auf die Kantische Nachwirkung zurückzuführen seien, gut genug, um sie als « intellektuelle Warnungs- oder Abschreckungsmittel »¹ zu benutzen.

Wenn auch Kant das Ding an sich zurückbehalten, wenn er sich auch gegen die Konsequenzen des Descartesschen « cogito ergo sum » verwahrt und die Superiorität des empirischen Bewusstseins vor den Erfahrungsobjekten abgelehnt hat, so mussten seine unvorsichtigen Reden über das Sein des Raumes und der Materie in uns, seine Bemerkung, dass Sinnlichkeit und Verstand vielleicht aus einer Wurzel stammen, seine Lehren von der Spontaneität des Verstandes etc., diejenigen, die nach systematischem Abschluss suchten, notwendig weiter treiben.

Nach F. H. Jakobi und K. L. Reinhold, welcher letzterer die Ansicht vertrat, dass die ganze Philosophie aus *einem* Prinzip abgeleitet werden müsse, kam Fichte, um das Ding an sich als eine Grille, einen Nichtgedanken zu erklären. Von dem Gedanken ausgehend, dass, da Sein nur für uns sei, es auch durch uns, durch das Ich sein müsse, leitete nun die Wissenschaftslehre durch eine « Synthesis der Gegensätze » alles Seiende aus den Handlungen des transzendental-logischen Ich ab.

Eine natürliche Fortsetzung Fichtes ist Schelling. Wie Fichte, bildet auch er das $A = A$ der formalen Logik in eine ontologische Synthesis der Gegensätze um. Kants Vernunft wird bei ihm zur absoluten Vernunft ausser der nichts und in welcher alles ist. Ihr höchstes Gesetz ist das Gesetz der Identität, welches mithin auch das Gesetz für alles Sein, insofern es in der Vernunft inbegriffen ist.

Wie die Verführungsanreize zu Fichtes Titanismen in Kants synthetischer Verstandeshandlung, in seiner Spontaneität und Einbildungskraft deutlich vor uns liegen, so glaubt Laas auch die Schellingsche Philosophie, die er als ein « Gemisch von Tiefsinn und Unsinn »² bezeichnet, auf Kant zurückführen zu müssen. Sie scheint ihm « aus der allgemeinen Bestrebung des frühesten Kantianismus hervorgegangen, unter Beseitigung des Dinges an sich die Anregungen des Meisters zu einem voraussetzungslosen, absoluten System auszugestalten ».³ Am deutlichsten kommt diese Abhängigkeit von Kant, bei Hegel zum Ausdruck. Der von Kant eingeführte

¹ Seine eigenen Ausdrücke.

² Id. u. Pos. III., S. 407.

³ Id. u. Pos. III., S. 408.

synthetische, reale Gebrauch der Logik erhielt durch ihn seine höchste und paradoxeste Vollendung.

Auf Grund der von Fichte übernommenen Synthesis der Gegensätze strebte Hegel nach einer dialektischen Entwicklung der Begriffe, um so die Schöpfung der Natur und ihren Uebergang in den Geist zu erklären. Begriffe werden ihm die bildenden Mächte des Universums. Die konkrete Natur, der konkrete, endliche und absolute Geist sind ihm nur in sich zurückkehrende logische Begriffe. Durch die Selbstverwandlung des allmächtigen Begriffs wird bei Hegel die Logik durch und durch schöpferisch.

Alle Einwände die Laas gegen die Ausgestaltungen und Fortbildungen der Kantischen Philosophie vorbringt, fallen natürlich auf deren Urheber, auf Kant selbst zurück.

Für Laas gibt es keine absolute, spontane Schöpfungsakte, ebenso wenig will er eine absolut schöpferische Einbildungskraft anerkennen. Weder auf stofflichem noch auf gedanklichem Gebiete schaffen wir absolut Neues. Er weiss von keinem Ich, als einem solchen das sich an und mit vorhandenen Objekten entwickelt. Subjekt und Objekt, Welt- und Ichbewusstsein treten für ihn zumal ins Leben und wenn von einem andern Subjekt die Rede ist, so sei dies eine Mythe.

Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie wird wegen der «Nüchternheit und Unbefangenheit seiner Argumente», auch noch Herbart herangezogen. Da sich jedoch viele der vom positivistischen Standpunkte aus vorgebrachten Einwände mit denen Herbarts decken, und weil es uns besonders um die ersteren zu tun ist, so gehen wir unverweilt zur positivistischen Kritik über.

Es scheint Laas durchaus unzulässig Raum und Zeit für subjektive Formen der Anschauung zu erklären und, wie es Kant getan hat, zu sagen, dass sie in uns seien. Wenn man auch zugeben will, dass Raum und Zeit keine Klassenbegriffe, dass sie wirkliche Formen der Anschauung, in gewissem Sinne auch notwendige Vorstellungen sind, so kann man sie schliesslich als die Bedingungen äusserer und innerer Erfahrung bezeichnen. In welchem Sinne aber soll man sie für *subjektive* Bedingungen halten? Wie können sie in uns, im Subjekte ihren Sitz haben? Wie sollen sie vor aller Erfahrung im Gemüte gegeben sein und bereit liegen, wo doch das Subjekt allein erst mit und an der räumlich-zeitlichen Erfahrung in die Existenz tritt? Man könne unmöglich eine solche Theorie ausführen, meint

Laas, ohne sofort die gefährliche Bahn des Fichtischen Idealismus zu eröffnen. Ausdrücke wie «subjektiv» und «in uns» müssen unwillkürlich die Meinung erwecken, als ob jedes menschliche Individuum auf Grund ursprünglichen Vermögens sein eigenes Raumgefäss und seine eigene Zeitlinie mit sich herumtrage und als ob das Ich gewisser wäre als die Materie, eine Meinung, die gerade Kant selber aufs strengste bekämpft hat.

Raum und Zeit sind für Laas nichts anderes als die immer paraten Formen aller unserer Anschauungen. Was weiter vom Raume behauptet wird, sind für ihn überflüssige, ja sogar gefährliche Hypothesen. Von der transzendentalen Idealität lässt Laas nur soviel zu, dass eine bewusste An-sich Realität im Raume und in der Zeit undenkbar sei.

Wäre der Raum nicht subjektive Bedingung unserer äussern Anschauung, sagt Kant, so würde man nicht behaupten können, dass es nur diesen dreidimensionalen Raum gebe. Darauf erwidert Laas, dass die subjektive Notwendigkeit a priori, die er seinem Raume beilegt, auch nicht mehr verbürgen könne, als was tatsächlich vorliegt, nämlich, dass noch kein anderer Raum gefunden ward und kein anderer von uns vorstellbar sei und dass uns nichts dazu veranlasst künftig einen andern zu erwarten. Mehr als das, könne auch die originellste und plausibelste Hypothese nicht garantieren.

Wenn Kant schliesslich vom Begriffe Erscheinung zu einem Ding an sich fortschreitet, so folgt ihm der Positivist auch darin nicht. Alles Sein ist ihm nur in Raum und Zeit und steckt in der unzerreissbaren Korrelation von Bewusstsein und Wahrnehmung, von Subjekt und Objekt. Zur Ansetzung eines raum-zeitlosen Objekts sieht er keine Notwendigkeit erbracht. Für ihn ist es, wie Kant sagt: «nichts».

Die metaphysische Deduktion legt ihrer Systematik die Voraussetzung zu Grunde, dass die Kategorien die verschiedenen Funktionen des Denkens bezeichnen, wie sie im Urteil und seiner Einheit sich darlegen. Obwohl nun Kant mit der traditionellen Erklärung der Logiker nicht zufrieden war, obwohl er den Unterschied zwischen subjektiv für mich und objektiv für jedermann gültigen Urteilen einführte und obgleich er nur die letzteren für seine Frage, wodurch subjektiv erzeugte Begriffe eine Beziehung auf das Objekt erlangen können, entscheidend finden konnte, so hat er doch, sagt Laas, zunächst unbedenklich die getane Arbeit der Logiker benutzt.

Um die Kategorien vollzählig abzuleiten, hat er sich ohne eingreifende Kritik und Unterscheidung der traditionellen Urteilslehre bemächtigt und die logischen Funktionen ohne die mindeste Rücksicht aufs Objektive ins Auge gefasst. Anstatt sich der aus den verschiedensten Motiven entstandenen und aus verschiedenen Raum- und Zeitstellen der Geschichte zusammengetragenen Tradition zu bedienen, hätte Kant die Urteilslehre entweder neu fundamentieren oder die hergebrachte vom Grund aus kritisieren und umbilden müssen. Dass er dies unterlassen hat, bringt seine Verstandesformen mit den stabilen Arten des Aristoteles auf eine wissenschaftliche Linie.

Was die Ableitung der Kategorien selbst betrifft, so hält Laas diese Arbeit für völlig misslungen. Kein Abschnitt des Kantischen Systems scheint ihm «sorgloser gearbeitet und mehr die Kritik herausfordernd» als eben dieser. Nicht nur, dass Begriffe, wie Identität, Gattung, Bedingung, gänzlich fehlen, andere, wie Limitation, Wechselwirkung, verkehrt abgeleitet sind, wieder andere, wie Dasein und Realität, sich vollständig decken, so gebe es auch solche darunter, die zu jedweder ontologischer Verwertung ganz ungeeignet seien. Negation und Möglichkeit z. B. sind solche blossen Gedankenformen, da in der Natur weder Negationen noch Möglichkeiten eingekörpert sind. Kants Stolz auf die systematische Abgeschlossenheit der Kategorien sei ganz unbegründet und es sei daher auch kein Wunder, dass diese Leistung selbst bei einem Teile der Kantianer Gleichgültigkeit und Nichtachtung erfahren habe.

Wenn nun von Anhängern Kants die Behauptung aufgestellt werde, dass das Kantische System nicht zusammensinke, wenn man seine Ableitung der Kategorien verwerfe, wenn H. Cohen sagt: «Es steht nicht auf der metaphysischen, sondern auf der transzendentalen Deduktion der Kategorien,» so will Laas solchen «Provokationen» gegenüber auch auf die weitem Versuche Kants, seinen Begriffen eine reale Anwendung zu verschaffen, eingehen,

Er unterscheidet in den bezüglichen Auseinandersetzungen Kants, drei verschiedene Gedankengruppen:

1. Gedanken, auf welche auch der Transzendentalist von heute keinen Wert legt und ohne welche die Theorie recht wohl auszukommen vermag.

2. Solche, welche auch der Positivist acceptieren kann.

3. Die für die Theorie ebenso unentbehrlichen, wie an sich unerträglichen Gedanken.

Die letzteren sind es, auf die er sein Augenmerk lenkt und welche er einer eingehenden Kritik unterzieht.

Vor allem sind es die reinen und ursprünglichen Verstandesbegriffe, die Laas durchaus nicht anerkennen will. Mag immerhin der Verstand bei allen Ordnungsarbeiten beteiligt sein, so darf man doch nicht die Regulierung des subjektiven Empfindungsmaterials auf Rechnung der Spontaneität, des Subjekts und seines ursprünglichen Verstandes setzen. Das Gelingen zumindest scheint sehr zweifelhaft, wenn nicht die gegebenen Materialien die Angemessenheit dazu besitzen, denn es geht kein Inhalt in eine ihm absolut spröde Form ein.

Ein weiteres Bedenken hängt mit der Frage zusammen, ob denn, da die transzendente Philosophie unsere objektive Welt aus gegebenen, von aussen rezipierten Materialien entstehen lässt, für die zu erzeugende Harmonie und Gesetzmässigkeit das fremde, auf uns influierende Agens immer die geeigneten Stoffe liefern werde, und woraufhin wir das annehmen sollen?

Durch den Eingriff des Verstandes werden den, durch die subjektive Apprehension zugeführten Empfindungsinhalten allgemeine formale Gesetze eingeblendet, z. B. das Kausalgesetz. Es sagt aus, dass immer ein Komplex von gewissen Antecedentien eine bestimmte Folge hat. Da darf man doch wohl fragen, ob die solcherweise zu verknüpfenden Materialien auch immer da sein werden, ~~statt~~ und was uns zu der Voraussetzung berechtigt, dass nicht in dem Gegebenen für dasselbe Konsequens eine Vielfachheit von antecedierenden Gruppen sich findet? Was gibt uns Gewissheit, dass nicht einmal für ein gesetzmässiges Vorhergehendes, das andere Mal für das Konsequens ein Datum fehlt oder überschüssig ist? Liegt aber etwa die Ordnung schon in dem gegebenen Material implicite, ist es selbst nicht schlechthin chaotisch, sondern nach allen Seiten für die Ordnungsbeziehungen präformiert, so begreift Laas nicht, warum dann die Annahme nicht genügen soll, dass der Verstand dieser präformierten Gesetzmässigkeit nur inne werde, anstatt dass er sie immer spontan erzeugen muss.

Bei etwas mehr Unbefangenheit, glaubt Laas, hätte Kant gefunden, dass es ein durch nichts berechtigtes Vorurteil sei, den auf uns einwirkenden Potenzen die Verbürgung auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit schlechterdings abzusprechen, dem eigenen Verstande aber bereitwilligst zu übertragen, zumal nicht

genau zu bestimmen ist, wieviel der eigenen Naturbeschaffenheit, wieviel der Rezeptivität und wieviel der Spontaneität verdankt werde. Er kann Kant den Vorwurf nicht ersparen, dass er vor lauter Fürsorge, die Gesetzmässigkeit der objektiven Welt zu retten und gegen alle Skepsis für immer zu stabilisieren, die Gesetzmässigkeit die auch den subjektiven und psychischen Erscheinungen inneohnt, mehr als billig und nützlich war, ausser Acht gelassen hat.

Von der Lehre vom Schematismus, wobei Laas die Bevorzugung der Zeit vor dem Raume beanstandet und darin einen Rückfall in die von Kant sonst befehdete Ansicht von der näheren Beziehung des innern Sinnes zum Ich erblickt, wenden wir uns zur Kritik der Beweise, die Kant seinen Grundsätzen anhängt.

Wir beginnen mit dem Beweise für die Axiome der Anschauung. Dieser besagt, dass darum alle Anschauungen extensive Grössen sein müssen, weil sie von Wesen deren rezeptive Sinnlichkeit an Raum und Zeit gebunden ist, nicht anders apprehendiert werden können. Der für die Antizipationen der Wahrnehmung geht dahin, dass alle Empfindungen Grade haben, weil das empfindende Bewusstsein Grade durchläuft.

Laas macht Kant den Vorwurf, dass seine Beweise eine Frage unbeantwortet lassen, welche die Objektivität und gesetzlich geordnete Erfahrung angeht, die Frage nämlich, wie gross in Wirklichkeit Raum- und Zeitlängen, wie intensiv Qualitäten angesetzt werden müssen? Was speziell den zweiten Grundsatz betrifft, so scheint dessen Beweis geradezu zu zeigen, dass wir den Grundsatz der gemeinen Erfahrung verdanken. Alle Empfindungen haben Grade, weil das empfindende Bewusstsein Grade durchläuft, sagt der Beweis, d. h. mit andern Worten, wir nehmen wahr, dass Empfindungsintensitäten verstärkt und vermindert werden können.

Besondere Beachtung finden bei Laas die Analogien der Erfahrung, die « Kardinalstelle der Kritik der reinen Vernunft », wie er sie nennt. In seinem Buche « Kants Analogien der Erfahrung » unterzieht er diese Ausführungen Kants einer besondern Kritik und wir haben seine dortigen Auseinandersetzungen dem folgenden als Unterlage gegeben:

Der erste Beweis für das Substanzaxiom lautet:

« Alle Erscheinungen sind in der Zeit, in welcher, als Substrat, das Zugleichsein sowohl als die Folge allein vorgestellt werden kann. Die Zeit also, in der aller Wechsel der Erscheinungen ge-

dacht werden soll, bleibt und wechselt nicht.» «Nun kann sie aber für sich allein nicht wahrgenommen werden. Folglich muss in den Gegenständen der Wahrnehmung, das ist den Erscheinungen, das Substrat anzutreffen sein, welches die Zeit überhaupt vorstellt.»

Der Kern dieser Worte ist, dass Einheit der Erfahrung nur möglich ist auf Unterlage einer in sich beharrlichen Zeit, in welcher jedes sein bestimmtes Verhältnis, seine Stelle und Dauer angesetzt erhält. Da aber die Zeit selbst kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, so wird ein die Zeit vorstellendes Substrat postuliert, das ebenso beharrlich ist und insofern die Zeit vertreten kann. Dieses Substrat liegt aber nicht etwa in psychischen Erscheinungen, sondern draussen, in den Gegenständen der Wahrnehmung.

Die von Kant so beliebte Bevorzugung der Zeit vor dem Raume, dient Laas auch hier als Ausgangspunkt seiner Einwände. Wenn für die unwahrnehmbare Zeit ein Substrat gesucht werden muss, warum nicht auch für den unwahrnehmbaren Raum? Ist es aber für ihn genügend, in den Empfindungsinhalten zur Anschauung zu kommen, so muss dies auch für die Zeit gelten.

Wenn Kant ferner die Zeit als etwas Bleibendes fasst und die Materie ihr vorstellendes Substrat sein lässt, so hegt Laas gegen eine solche Theorie mehrere Bedenken. Um alle Zeitverhältnisse zu bestimmen, meint er, um anzugeben, wie lange etwas dauert, um die Grösse jedes Daseins in verschiedenen Teilen der Zeitreihe zu messen, dazu hat man doch niemals ein beharrliches Sein, sondern eine Veränderung als Anhalt genommen. Erst eine Bewegung, welche das Vertrauen, gleichmässig zu sein, hervorruft, ist es, welche die absolute Zeit und dasjenige, was als ihr sinnlicher Repräsentant gelten mag, zu einer für Bestimmungen und Messungen brauchbaren Skala macht.¹

Aber selbst die Voraussetzung, dass die Zeit beharrt, kann Laas nicht zugeben. «Die Zeit fliesst,» sagt er, «und ihr Symbol ist die Bewegung». *Schopenhauer* habe völlig recht, wenn er eine bleibende Zeit einen Widerspruch nennt. Sie ist ein kontinuierlich fortschreitendes Jetzt. Jeder Augenblick ist in ihr, wie Schopen-

¹ Es wird Kant entgegengehalten, dass „die translatorischen Bewegungen am Himmel, nach denen wir so vortrefflich die Zeitdauer wirklich bemessen, doch auch Phänomene sind, die immer verschwinden und anheben“. (Kants Analog. d. Erfahr., S. 71.)

hauer sagt, «sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um selbst wieder ebenso schnell vertilgt zu werden».

Auf die Unterscheidung zwischen sinnlich erlebter und absoluter Zeit, die Laas im Anschluss an diese Ausführungen macht, kommen wir in der Darstellung seines Systems zurück.

Der *zweite* Beweis für das Substanzaxiom besagt:

«Unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv und ist also immer wechselnd. Wir können also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltige als Gegenstand der Erfahrung zugleich sei oder nacheinander folge, wo an ihr nicht etwas zu Grunde liegt, was jederzeit ist, das ist etwas Bleibendes und Beharrliches.»

Diesem Beweise gegenüber behauptet Laas, dass unsere Wahrnehmung nicht in allen ihren Teilen successiv sei und Gleichzeitigkeit durchaus nicht ausschliesse. Ein gewisser Umfang von Empfindungen gelange stets gleichzeitig zur Perzeption. Die Selbstbeobachtung eines jeden lehre, dass das einfache Aufliegen eines Gegenstandes auf der Haut, sowie der völlig ruhige Blick augenblicklich die ganze Wahrnehmung einer Fläche gibt.

Aber selbst, wenn man die Kantische Voraussetzung, die er seinem Beweise zu Grunde gelegt hat, zugeben wollte, so sei zur Unterscheidung objektiver Konstanz und Veränderung, objektiver Gleichzeitigkeit und Folge, ein transzendentaler Faktor überflüssig. Durch ein von Lotze in der medizinischen Psychologie eingeführtes hypothetisches Tier, das mit nur einem einzigen zugleich sensiblen und beweglichen Hautpunkt gedacht wird, bei dem also wirklich alle Perzeption successiv wäre, beweist Laas, dass man an der Hand des unmittelbar Gegebenen sich wohl über objektive Ruhe und Bewegung ein Urteil verschaffen könne, ohne dass der Verstand es nötig hätte, mit spontaner Arbeit einzugreifen.

Dem dritten Beweise, welcher den Schlusssatz des Substanzaxioms betrifft und welcher die Unmöglichkeit des Entstehens und Vergehens von Substanzen behauptet, wirft Laas vor, dass Kant hier nicht aus der Möglichkeit der Erfahrung, sondern der Wahrnehmung argumentiere. Es drehe sich also nicht um ein transdentales, sondern um ein psychologisches Problem.

In seinem Beweise zur zweiten Analogie versucht Kant darzutun, dass das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung ein reiner

Verstandesbegriff sei. der vor aller Erfahrung für alle Erfahrung gültig ist.

Wenn Ursache als der Inbegriff von Phänomenen gefasst wird, auf die eine andere Erscheinung in der Natur unabänderlich eintritt, so glaubt Laas seinerseits, dass das Gegebene so geartet ist, um nicht bloss die Verwertung eines solchen Begriffs zu verstatten, sondern er scheint sogar in ihm zu wurzeln. Welchen Sinn hätte auch die vorausgesetzte Notwendigkeit des Kausalitätsverhältnisses, wenn die empirischen Spezialgesetze, nach denen wir in den einzelnen Fällen die Erscheinungsfolgen kausaliter verknüpft denken, alle nur präker wären? Was hiesse noch: «Jede Veränderung muss ihre gesetzmässige Ursache haben,» wenn jedes empirische Gesetz keine Sicherheit und Allgemeinheit besässe? Es gibt für Laas empirische, durch Induktionen auffindbare Regeln von wirklicher Allgemeinheit und das Kausalitätsgesetz ist von keiner wesentlich andern Dignität.

Nicht die mit dem schematisierten Verstandesbegriff Kausalität operierende Synthesis a priori stellt objektive Zeitbestimmungen her, sondern umgekehrt, die anderweit aufgedrungene Zeitbestimmung gibt allmählich zu dem Gedanken kausaler Abhängigkeit Veranlassung. Das Kausalitätsgesetz entwickelt sich für Laas, wie alle Gesetze. Aus Anreizen, die in den Tatsachen liegen, entstehen Erwartungen, Hypothesen, welche je länger je mehr verifiziert, um später mit Bewusstsein methodisch aufgestellt zu werden.

Die aus der *dritten* Analogie gefolgerte Behauptung einer gegenseitigen dynamischen Einwirkung der materiellen Weltsubstanzen und die daraus resultierende Welteinheit, will Laas durchaus nicht leugnen. Was er hier an Kant auszusetzen hat, ist dessen Versuch, diese Einheit der Spontaneität unseres Verstandes zuzuschreiben. Laas meint, dass die Erkenntnis dieser Einheit auch ohne den Vernunftbegriff der Wechselwirkung möglich sei. Er zweifelt überhaupt, ob die von Kant aufgestellten Verstandesbegriffe, die vom Verstande spontan erzeugt werden. nicht schon in der Wahrnehmung liegen. In *dem* Sinne liegen sie gewiss darin, meint er, dass Wahrnehmung zu ihnen wie die Veranlassung so auch die Anwendung bietet.

d) Die Fortbildungen der Kantschen Lehre.

Laas nennt es einen «hervorstechenden Zug des deutschen Geistes»,¹ eine Streitfrage in ihrem historisch verwurzelten und verzweigten Charakter zu zeigen. Er zieht deshalb in den erkenntnistheoretischen Fragen nicht nur diejenige Autorität, welche an sich und gegenwärtig ganz besonders, die grösste Bedeutung hat, nämlich Kant, viel tiefer in die Diskussion, als es französische und englische Positivisten und Empiristen getan, sondern er berücksichtigt auch diejenigen Alt- und Neukantianer, welche die Lehre des Meisters einschneidend modifiziert haben. Nachdem er den Auseinandersetzungen mit Kant den breitesten Raum gegeben, unterzieht er auch die Modifikationen der Kantschen Lehre, wie sie von Schopenhauer, Johannes Müller, Lotze, Helmholtz, Fick, Lange und Otto Liebmann geboten wurden, einer eingehenden Untersuchung.

Aus Schopenhauerschen Bestandteilen einerseits und psychologischen Auffassungsweisen andererseits haben sich, meint Laas, diese vielgestaltigen Spielformen von Kantianismus entwickelt. Es gebe eigentlich nur ein Merkmal, welches alle diese Erscheinungen bindet, das ist die «Kantsche Phraseologie». Manche der Kantianer sind dabei inhaltlich soweit von Kant selbst abgekommen, dass man mit H. Cohen über die «erschreckende Ungleichmässigkeit» klagen könnte, «welche zwischen dem stilistischen und gedanklichen Einflusse» des grossen Philosophen besteht. Es werden oft in Kantschen Farben schillernde Umformungen der Transzendentalphilosophie vorgetragen, welche der reine Kantianismus unmöglich acceptieren könne und man habe eigentlich gar keinen Grund, sie noch irgendwie mit dem Namen Kant in Verbindung zu bringen.

Unkantisch sind für Laas alle Konzessionen, die dem Empirismus gemacht werden. Wenn z. B. Lotze zugibt, dass auch das Allgemeingiltige erst aus der Unermesslichkeit der Vorstellungen aufgefunden und ausgesondert werden muss,² oder wenn Adolf Fick selbst instruktiv bemerkt: «Ein Satz, der den Anspruch macht, ein erkenntnistheoretischer zu sein, darf nicht empirisch festgestellten Sätzen widersprechen. Tut er dies, so ist er notwendig falsch deduziert»,³ so nennt es Laas eine Art von Gespreiztheit, gegen den Empirismus immer noch wie mit dem Besitz von Erkenntnissen

¹ Id. u. Pos. III., S. 667. ² Logik, S. 584 ff.

³ Ursache und Wirkung. II. Aufl., S. 48.

höheren Ursprungs vornehm zu tun. «Was nützen uns», fragt er in Bezug auf Fick, «vermeintliche Urteile a priori, die, weil vielleicht falsch deduziert, fortwährend in Gefahr stehen, von empirisch festgestellten Sätzen aus dem Sattel gehoben zu werden?»¹

Noch intensiver kommen diese inneren Widersprüche bei F. A. Lange zum Ausdruck. «Die Erkenntnisse a priori», sagt Lange, «bezeichnen sich dadurch, dass sie mit dem Bewusstsein der Allgemeinheit und Notwendigkeit verbunden und also ihrer Giltigkeit nach von der Erfahrung unabhängig sind.»² Auf die Frage, ob denn der subjektive Ursprung oder auch das Bewusstsein der Allgemeinheit immer die Wahrheit der bezüglichen Urteile verbürge, gibt Lange zu, dass es auch «Irrtümer a priori» gebe, und zwar «sehr viele».³ Diese Irrtümer werden nach seiner Ansicht durch tieferliegende «Begriffe a priori» ausgewiesen, denen «eine Reihe von Erfahrungen das Uebergewicht» gibt. Mit Recht setzt Laas solchen Lehren die Frage entgegen, wie man Erkenntnisse a priori ihrer Giltigkeit nach von der Erfahrung als unabhängig bezeichnen kann, wo doch diese Giltigkeit ganz und gar von der Bewährung durch die Erfahrung abhängt?

In was aber alle Kantischen Fortbildner übereinstimmen und was Laas für das Bedenklichste am Kantianismus hält, ist die idealistische Ueberladung der Würde des Subjekts. Das Subjekt muss der Rolle eines vor dem Empfindungsaktus vorhandenen, demselben mit souveränen Prädispositionen entgegenharrenden Substrates völlig entkleidet werden. Das Subjekt zum Autokraten über die Tatsachen zu machen, hält Laas für romantisch, ja sogar für gefährlich, weil dadurch der Bestand des Faktischen, das uns gegenüberliegt, zu etwas Nebensächlichem herabgedrückt wird.

Laas gelangt zu dem Schlusse, dass «alle Unterscheidungen und Verwahrungen Kants gegen andere Formen des Idealismus nicht haben verhüten können, dass sein eigener: die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit und von dem menschlichen Verstande als der Quelle höchster Naturgesetze in Wendungen vertiefte, die den von ihm befehdeten zum Verwechseln ähnlich liefen und Anhänger und Fortbildner zu ebenso gefährlichen und noch gefährlicheren Aeusserungen veranlassten, als er verabscheut hatte».⁴

¹ Id. u. Pos. III., S. 612. ² Gesch. d. Mat., S. 16.

³ Gesch. d. Mat., S. 30, vgl. S. 20.

⁴ Strassburger Abhandl. z. Phil., S. 63.

2. Die positivistische Erkenntnistheorie.

Wenn man erwägt, wie Alles, was seit den Zeiten der Eleaten in metaphysischer Absicht unter dem Anspruch auf Wissenschaft vorgebracht worden ist, theils nichts weiter war, als die naive Verselbständigung der materiellen Raum-Zeit-Welt, theils vorgebliche Denknöthigkeiten, in Wahrheit aber gewissen Bedürfnissen entsprungene Phantasien; wenn man ferner bedenkt, wie Alles, was zur Ueberbrückung des fundamentalen Gegensatzes aller empirischen Erkenntnis, des Subjekts und Objekts, ersonnen ward, fortdauernd in höchst dunkeln und überdies doch immer noch dem erfahrbaren Sein entlehnten Begriffen, wie Wesen, Substanz und dgl. sich bewegte und wie solche Ansätze schliesslich in die mannigfachsten Antinomien hinausliefen, so scheint es Laas höchst bedenklich einen Weg fortzusetzen, den soviel Misserfolge und Einbildungen kennzeichnen.

Indem nun Laas dem Idealismus den Krieg erklärt, ist er aber kein Anhänger der gegenteiligen Doktrinen, wie z. B. des Skeptizismus u. s. w. Nicht für Skepsis und Frivolität will er eintreten, sondern für denjenigen Positivismus, der sich aus Platons Mittheilungen über Protagoras herauschälen lässt und welcher die Variabilität und Relativität des Wahrnehmungsinhaltes zugesteht, aber trotz derselben an der wissenschaftlichen Bearbeitung der Sinnenwelt festhält. Seine Philosophie richtet sich gegen die Kantsche Lehre von der Erweiterung unserer Erkenntnis aus reiner Vernunft und aus Prinzipien a priori, der er die sensualistisch-empiristische Ansicht gegenüberstellt, dass alle unsere Begriffe sinnlichen Ursprungs sind und dass es nicht sowohl uns, als gewissen letzten, uns fremden «Tatsachen» zu verdanken sei, wenn Wissenschaft zu allgemeinen und notwendigen Erkenntnissen vorzudringen vermag.

Laas bekennt sich somit zum *Positivismus*, unter welcher Bezeichnung er diejenige Philosophie versteht, «welche keine andern Grundlagen anerkennt, als positive Tatsachen, d. h. äussere und innere Wahrnehmungen; welche von jeder Meinung fordert, dass sie die Tatsachen, die Erfahrungen nachweise, auf denen sie ruht». ¹

Ueber das, was Laas unter «Tatsachen» versteht, gibt er an verschiedenen Stellen seines Hauptwerkes Aufklärung.

¹ Id. u. Pos. I., S. 183.

«Tatsache ist an erster Stelle das hic et nunc in meinem Bewusstsein Gegebene, für den Denkverkehr aber, das im Bewusstsein irgend Jemandes Gegebene und weiter der Inbegriff möglicher, nach wohlgegründeten Gesetzen möglicher Wahrnehmungen».¹

Man muss, sagt Laas, die Erkenntnistheorie mit dem «empfindungsbesetzten Bewusstsein», als mit der Fundamentaltatsache anfangen, um aus diesem Datum demnächst die Natur als ein ebenso mögliches wie wertvolles Vorstellungsgebilde herauszuwickeln. In jedem gegebenen Moment findet sich das reife Bewusstsein Objekten gegenüber, von denen es sich als das Subjekt sondert und objektive wie subjektive Seite an der Hand der Erinnerung und Reflexion zu Einheiten reichen Inhaltes erweitert: zu einem individuellen Leben einerseits und zu einer Welt andererseits.

Keine Skepsis der Welt kann die unmittelbare Realität der in jeder Gegenwart, in jedem Bewusstsein gegebenen Inhalte antasten. Die selbstevidente, festgegründete Tatsächlichkeit des in jedem Moment im Bewusstsein Gegenwärtigen, bleibt stets das Realste und Gewisseste. Eine Wissenschaft kann aber nur entstehen, wenn man zu diesen ursprünglichen Realitäten, die jeder Einzelne für sich besitzt, alle diejenigen Inhalte als zweifellose, fundamentale Tatsachen hinzufügt, welche nach empirisch und rationell begründeten Normen und Methoden als in unserem oder einem andern uns zugänglichen Bewusstsein zu irgend einer Zeit als wirklich vorhanden gewesen reproduziert und rekognosziert werden können.

Dem Positivisten ist ferner jede Empfindungswirklichkeit mit denjenigen Empfindungsmöglichkeiten verknüpft, die zu erwarten stehen und angenommen werden müssen, wenn man die vorliegende Situation mit einer andern vertauscht. Ähnlich wie Hume sieht Laas in der Welt nichts weiter, als einen Inbegriff von *Empfindungs- oder Wahrnehmungs-Wirklichkeiten- und Möglichkeiten*, welcher Inbegriff für jedes empfindende Wesen so lange besteht, als es selbst. Es ist also nicht nur jede Wahrnehmung, sondern auch jede Wahrnehmbarkeit Original.

Die Realität der Einzelwahrnehmung, so unantastbar und grundlegend sie für jeden ist, tritt im Lebens- und Denkverkehr an Bedeutung hinter diejenige zurück, welche die gemeinsame Arbeit Aller aus jeweiligen Wahrnehmungsfragmenten in annähernder, jeden-

¹ Id. u. Pos. III., S. 243.

talls zureichender Kongruenz herauspräpariert und zu dem einheitlichen Schauplatz aller Tätigkeit vervollständigt und abrundet. Dieses gemeinsame Nicht-Ich überragt im sozialen Verkehr an Interesse sogar die individuellen Ichs und ihr inneres Leben selbst. Aber real sind auch sie: für jeden davon soviel real, als er selbst erlebt und aus Zeichen an Andern erschliesst.

Diesen Inbegriff von Realität versuchen Metaphysiker wie Positivisten zu erklären. Die Erklärungsweise des Positivisten ist durchaus immanent, in bewusster Weise mit Vorstellungen operierend, die der Erfahrung verdankt sind. Seine Erklärung ist nicht sowohl Genealogie als Analyse, Systematik oder Hyrarchie des Tatsächlichen. Der Positivist eruiert zunächst die gesetzmässigen Abhängigkeiten der Koexistenz und Succession und ordnet demnächst das jeweilig gegebene Einzelne und Konkrete denselben unter. Er erklärt jeden gegebenen Zustand in seiner Totalität oder ausgewählte Stücke desselben, indem er sie aus vorhergehenden Situationen an der Hand erkannter Gesetze ableitet. Er subsummiert Spezialgesetze unter allgemeinere und legt komplexe Regelmässigkeiten in die elementaren Konstituentien auseinander. Er ist überall bemüht, Zusammenhang zu stiften, und erwartet, nirgends zu etwas anderem zu gelangen, als was in den Wahrnehmungen offen oder implicite enthalten liegt. Wenn er sich hierbei des Substanzschemas bedient, so sind ihm seine Substanzen doch keine transzendenten. Er erwartet auch gar nicht mit seiner Erklärungsart, mit seinen Subsumtionen, Analysen und Deduktionen, die starre Tatsächlichkeit in absolute Verständlichkeit aufzulösen, und noch weniger denkt er daran, das dualistisch Gegebene monistisch zu überwinden. Es fällt ihm nicht ein, aus dem Kreis des Bewusstseins völlig herauszutreten und zusehen zu wollen, ob und wie unbewusste Dinge an sich seien. Die positivistische Erkenntnis geht nicht auf ein Transzendentes, sie sucht nicht das absolute Sein, den Grund, das Prinzip, das Wesen der erfassbaren Tatsachen und ihrer Gesetze. Erkennen, im positivistischen Sinne, heisst erleben, wahrnehmen, sich erinnern, vergleichen, messen, analysieren, summieren, von Aehnlichem auf Aehnliches schliessen, Wesentliches vom Unwesentlichen sondern und dergleichen. Erkennen ist «ein Zurechtlegen des unbegreiflich Gegebenen nach Bedürfnissen, die es selbst rege gemacht hat». ¹

¹ Id. u. Pos. III., S. 220.

Wenn nun innerhalb der bisherigen Erkenntnislehre die Theorien der Wahrnehmung ein hohes Interesse besitzen, so könnte, meint Laas, die von ihm vertretene positivistische Doktrin, welche die Empfindungen als gegeben annimmt und die objektive Welt als ein Ideal allgemeiner Beziehung aus ihnen herauswickelt, nicht bloss äusserst ungenügend, sondern wie eine völlige Verkehrung der natürlichsten Interessen erscheinen. Der Erkenntnistheoretiker gewöhnlichen Schlages will wissen, wie Empfindungen und Wahrnehmungen selbst *entstehen*, wie sie *produziert* werden. Es muss schwer halten, ihn von seinen schwärmerischen Aspirationen abzubringen oder auch nur die entgegengesetzte Meinung deutlich zu machen, wenn man zwar gesetzliche Abhängigkeiten zugibt, von dem Produktionsprozess aber nichts zu wissen erklärt.

Einem solchen Einwand, glaubt Laas, trete man am wirksamsten mit der niederschlagenden Bemerkung entgegen, dass bisher nie jemand gezeigt hat oder jemals zeigen wird, wie Bewusstsein gemacht wird oder wie Bewegungsprozesse in Empfindungen umschlagen. Selbst wenn jemand durch chemische Synthesen einen Organismus produzieren könnte, von dem er nach Analogie glaubte annehmen zu dürfen, dass er mit empfindungsfähigem Bewusstsein begabt sei, würde er nicht die reale Entstehung, sondern nur die gesetzliche Abhängigkeit begriffen haben.

Eine andere Schwierigkeit, die sich jeder erkenntnistheoretischen Philosophie entgegenstellt und welche sie in erster Linie erklären muss, sind die scheinbar unübersteiglichen Schwierigkeiten, welche die erlebbaren Tatsachen der Erkenntnis, die nach dem Festen sucht, entgegenstellen. Wir haben bereits am Eingang unserer Darstellung auf die eigentümliche Eigenschaft der Wahrnehmungsobjekte, auf ihre Variabilität und Inkohärenz, hingewiesen und sie als das Hauptmotiv der platonischen Abkehr vom Sensualismus bezeichnet.

Es lässt sich in der Tat nicht leugnen, gibt Laas zu, dass die Wahrnehmungsobjekte ganz verschiedene Wirkungen auf uns ausüben. Was mir heute süss schmeckt, kann mir morgen bitter erscheinen. Dieselbe Luft erscheint dem einen warm, dem andern kalt: dasselbe Wasser meinen beiden verschieden temperierten Händen verschieden. Die Grösse und Gestalt der Dinge wechselt mit der Entfernung und Richtung. Das Mikroskop eröffnet neue Qualitäten und Unterschiede und macht alles grösser. Unachtsam-

keit, Voreingenommenheit, Affekt u. s. w. modifizieren fortwährend die Wahrnehmung. Wir vindizieren den Wahrnehmungseinheiten, die wir Dinge nennen, Eigenschaften, als ob sie jenen inhärierten. Diese Eigenschaften sind aber vom perzipierenden Subjekt abhängig, so dass wir eigentlich sagen müssten, anstatt: der Zinober ist rot, dass er rot aussehe.

Es darf ferner nicht übersehen werden, dass wir nur das Wenigste von dem, was der wissenschaftlichen Arbeit als Material und Objekt dienen soll, selbst wahrnehmen. Das meiste beziehen wir aus zweiter und dritter Hand. Diesen Zulieferungen haften nun nicht nur die ursprünglichen Mängel der Wahrnehmung an, sondern auch andere, welche aus der Umwandlung der Tatsachen, die von Hand zu Hand gegeben werden, aus Unachtsamkeit, Inkompetenz, Leidenschaft und bösem Willen zu entstehen pflegen.

Laas verhehlt sich die Schwierigkeit dieser Frage durchaus nicht. Er ist im Gegenteil bemüht, aus allen Gebieten der Wissenschaft Belege für diese, die Sinnenwelt und Wahrnehmung diskreditierende Tatsache herbeizubringen. Es scheint ihm ein besonderes Vergnügen zu bereiten, durch eine Fülle von Beweisen die Frage umso schwieriger und unlöslicher zu machen. «Er will dem Leser einen Einblick in die Schwierigkeiten und Mühsamkeiten seiner Geistesarbeit gewähren,»¹ die wahrlich nicht gering sind.

Wie variabel und inkohärent die ursprünglichen rohen Tatsachen des Bewusstseins aber auch sein mögen, es ist der Wissenschaft trotzdem gelungen, mitten im Flusse festen Fuss zu fassen, die zerstreuten Inhalte in Zusammenhang zu setzen und zu einem einheitlichen Bau zu verknüpfen. Es ist uns mitten im Relativen und Variablen gelungen, nicht nur eine Wissenschaft überhaupt, sondern zum Teil eine exakte Wissenschaft zu gründen, die sogar die mannigfachsten Voraussagen gestattet.

Die Priorität, der qualitative Vorrang und das quantitative Uebergewicht der Wahrnehmungen vor allen abgeleiteten Vorstellungen, der normalen Vorstellungen vor den Halluzinationen, leisten das Grundlegende. Die normalen Wahrnehmungen, in Erinnerungen, immanenten Zusammenhängen und Uebereinstimmungen mit den Wahrnehmungsdaten anderer perzipierender Wesen wohl verfestigt,

¹ Kannengiesser: „Ernst Laas, Nekrolog im Biogr. Jahresber. für Altertumskunde, Jhrg. 1885, S. 126 des Beiblattes.

treiben augenblickliche Versehen schnell auseinander. Die Welt der möglichen Wahrnehmungen zeigt trotz allem Wechsel und Wandel soviel absolute und komparative Konstanz, dass das erwachende Bewusstsein Zeit genug findet, auf die theoretische und praktische Beherrschung des Wandelbaren sich Schritt für Schritt vorzubereiten, indem es in dem vergleichsweise Bleibenden und immer wieder Andringenden sich heimisch macht. Wenn auch die Wahrnehmungen der Relation unterliegen, so sind doch einzelne dieser Beziehungen so konstant und allgemein menschlich, dass von ihnen, wie von Selbstverständlichkeiten, ohne Schaden abstrahiert werden kann. Wo hingegen die Beziehung zu verschiedenen Personen verschiedene Eigenschaften zeigt, da fügen wir eben diese Beziehung den Prädikaten bei. So z. B. sagen wir vom Zucker ohne Unterschied, dass er süß sei, wie dass er süß schmecke, aber dass eine Speise gesund sei, wagen wir ohne Zusatz für wen und unter welchen Umständen schon nicht so durchweg zu behaupten.

So unvollkommen und lückenhaft das Weltbild auch ausfällt, das aus dem Fluss der Vorstellungen unter Anreizen, Gewöhnungen Interessen und Bequemlichkeiten sich zusammenschiebt, so macht es doch nirgends einen Eindruck chaotischer Verworrenheit. Es hat in der absoluten oder relativen Dauer gewisser Grundeigenschaften und in der Verlässlichkeit gewisser Regeln ihrer Veränderung denjenigen Grad von Konstanz, der für praktische Vorausberechnungen völlig ausreicht, weiterstrebenden wissenschaftlichen Voraussetzungen fortdauernd Unterlage und Antrieb darbietet und Vertrauen auf glücklichen Fortgang gewährt. Nur auf diese Weise war es möglich, die Tatsachen der Herrschaft des Masses und des Gewichtes zu unterwerfen. Wie weit aber die Genauigkeit der wissenschaftlichen Massbestimmungen auch gehen mag, sie müssen sich in unzähligen Fällen doch mit Approximationen begnügen. Die Wissenschaft leistet eben nur, was ihr die gegebenen Tatsachen jeweilig erlauben. sie notiert den möglichen Unterwert ihrer Aussagen und erwartet ein Weiteres von der Zukunft. Sie ist daran gewöhnt, mit Vorläufigkeiten anzufangen und successive das Definitive zu suchen. Wohl ist es der Wissenschaft nicht möglich, alle wahrnehmbaren Tatsachen in Raum und Zeit zu sammeln, und der Forscher, der viel mehr Tatsachen berücksichtigen muss, als er allein wahrnehmen kann, sieht sich auf die Mitteilung anderer, auf Schlüsse und Zeichen angewiesen. Dass erstere durch Irrtum und

bösen Willen gefälscht, durch Ungunst der Umstände verstümmelt, durch Missverstand falsch gedeutet, und dass letztere paralogistisch laufen können, gibt der Positivist ohne Bedenken zu. Aber auch dieser Mangel berechtigt zu keiner Verzweiflung. Die Wissenschaft arbeitet fortwährend an der Ausbildung von Methoden, welche fremde und eigene Irrtümer und Missgriffe zu verhüten, respektive unschädlich zu machen imstande sind. Immer mehr schränkt die gemeinsame Wachsamkeit das Reich des Trügerischen ein.

Nicht so leicht wie die äussern Tatsachen, die eine Gemeinsamkeit der Arbeit Vieler gestatten, kann die wissenschaftliche Forschung die Psychologie beherrschen. Der Fluss des innern Geschehens ist nur sehr schwer der Beobachtung zu unterwerfen, und mit Massbestimmungen ist kaum weiter zu kommen. Auch fehlt bei der hochgradigen Unvergleichlichkeit der psychischen Abläufe jede gesetzmässige Abhängigkeit. Gleichwohl ist auch hier soviel Möglichkeit, aus willkürlichen und unwillkürlichen Aeusserungen das Innenleben Anderer zu erschliessen, und der Gleichklang der psychischen Veränderungen ist bei den Meisten immerhin noch so gross, dass auch die psychologische Forschung Schritte nach vorwärts macht.

Wie erwähnt, sind es an erster Stelle die Tatsachen, die dem Bewusstsein die Mittel geben, die fortschreitende Orientierung in der Welt der äussern und innern Erfahrung fertig zu stellen. Neben diesen sind es noch zwei andere Faktoren, die hier in Betracht kommen: das *Gedächtnis* und das *Bedürfnis*.¹

Ohne die Fähigkeit, uns gleicher und ähnlicher Vorstellungen zu erinnern, würde sich uns das Weltbild nicht als ein zusammenhängendes zurechtschieben. An dem aus Wahrnehmungen und Vorstellungen konstituierten Weltbilde arbeitet dann weiter der Trieb, «von jedem unmittelbar Gegebenen aus schon vorher wissen zu wollen, was man, sei es unter Beibehaltung derselben Körperpositionen, sei es bei Veränderung derselben, zu erwarten hat». Durch diesen Trieb gelingt es uns, der Zukunft immer mehr Herr zu werden, und Laas nennt ihn demgemäss «den Trieb des Sehens um Vorauszusehen».

Aus wechselnden Tatsachen also baut der Positivist sein Weltgebäude auf, in welches die Wissenschaft trotz der Relation und

¹ Id. u. Pos. III, S. 32.

Variabilität der ersteren immer mehr und mehr Ordnung bringt. Alle Existenz gründet und bezieht sich, für ihn, auf ein Bewusstsein, das nur an lockern Fäden der Erinnerung und Verschmelzung seine eigene Identität fortsetzt. Die Inhalte desselben bilden kein in sich selbst gegründetes Sein und unterscheiden sich nur danach, ob sie ursprünglich in ihm aufsteigen oder erst aus ursprünglichen Tatsachen nach psychomechanischen Gesetzen hängen geblieben oder endlich als Phantasie- und Verstandesvorstellungen mehr oder weniger frei gebildet sind.

Innerhalb unseres Bewusstseinslebens, meint Laas, müssen wir das Gebiet der unmittelbaren, ursprünglichen Wahrnehmung und das der Vorstellung unterscheiden. Wahrnehmungen nennen wir lebendige, wärmebeleuchtete und gut charakterisierte Bilder, die ursprünglich wahrgenommen werden. Vorstellungen sind frei schwebende Gebilde, oft aus praktischen oder theoretischen Rücksichten, deren der Bildner sich mehr oder weniger bewusst sein kann, spontan gemacht.

Zwischen Wahrnehmungen und Vorstellungen liegen die Erinnerungsbilder. Sie sind matte Nachklänge, Wiederholungen und Kopien des ursprünglich Wahrgenommenen. Wahrnehmungen und Erinnerungen werden *gegeben*, Vorstellungen werden *gemacht*.

Das Hauptmittel, Vorstellungen zu machen, ist die Abstraktion. Man abstrahiert von allem, was man für die vorliegenden Zwecke für zufällig und unwesentlich hält, und bildet so freie Artsvorstellungen von Dingen. Im Gebiete der Vorstellung kann die Schranke niedergerissen werden, welche allem unmittelbar Wahrnehmbaren anhaftet. Das unmittelbar als begrenzt Gegebene zerdehnt sich ins Unendliche, und es können neue Kombinationen abstrakter und konkreter Elemente stattfinden. Endlich schafft die Phantasie (bei Kant ist es die Vernunft) Ideale.

Wie weit wir unsere Abstraktionen und Idealisierungen auch treiben mögen, wir drehen uns im Kreise des Menschlichen, immer in demjenigen, was das uns unmittelbar Gegebene, das Ursprüngliche, das Wirkliche *implicite* schon in sich enthält.

Die räumlichen Dinge, Eigenschaften und Vorgänge können, wie von uns so auch von allen gleich organisierten Wesen wirklich wahrgenommen werden. So sehr also auch jeder die zur Vorstellungsbildung nötigen Abstraktionen letztlich seinen besondern Zwecken gemäss vollzieht, so muss es doch auch gewisse allgemein mensch-

liche Analysen, Isolierungen und Neubildungen geben, schon deshalb, weil es durchweg zu diesen besondern Zwecken gehört, mit andern Seinesgleichen in Kommunikation zu bleiben.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun auch der Grund, warum wir überhaupt von Wahrnehmungen zu Vorstellungen überschreiten. Es geschieht aus dreifacher Veranlassung:

1. Behufs besserer Verknüpfung, Gruppierung und Uebersicht der Wahrnehmungen.

2. Im Interesse des Verkehrs mit andern uns homogenen Wesen.

3. Um das tatsächlich Gegebene zu erklären.

Einen andern grundlegenden Unterschied macht Laas zwischen den subjektiven Zuständen und Empfindungsinhalten. Die letzteren sind ihm objektiv, aber sie sind es ihm nicht im transzendenten Sinne: die Relation auf das perzipierende Subjekt bleibt. In dieser Unterscheidung, glaubt Laas, muss die Wurzel des unser ganzes Leben durchwaltenden Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt gefunden werden. Diesen Unterschied von Ich und Nicht-Ich müssen wir schon in den ersten Regungen des Bewusstseins angelegt denken. Beide, Ich und Nicht-Ich, sind aber keine absoluten, sondern korrelative Existenzen. In jedem gegenwärtigen Augenblick ist immer eine Korrelation von innerem Zustand und äusserem Objekt, von Ich und Welt: keines dieser beiden Momente ist ohne das andere. Man kann sich sozusagen ganz in das Objekt versenken und sich selbst völlig verloren zu haben scheinen: man kann andererseits in extatischen Meditationszuständen das Nicht-Ich ganz abgestreift und nur in sich selbst zu schweben scheinen: in Wirklichkeit sind es nur Steigerungen der einen oder andern Seite. So lange wir sind, hören wir nie total auf, selbst zu sein und ein Nicht-Ich uns gegenüber zu wissen. Jeder Wahrnehmungsinhalt ist für Laas unaufhörlich verknüpft, nur zusammen mit einem individuellen und temporären Bewusstseinszustand möglich: er ist nichts an sich selber. Aber auch das Bewusstsein ist nichts Isolirtes und Isolierbares. Wie weit wir auch in das Leben des Ich zurückgreifen, immer begegnet es uns im Gegensatz und in Korrelation zum Nicht-Ich, zu Empfindungen, Anschauungen und Wahrnehmungen, deren Inhalten gegenüber es sich selbst in seinem jederzeit irgendwie gefühlsgefärbten Bewusstsein unmittelbar gegenwärtig weiss. Jeder objektive Wahrnehmungsinhalt ist für ein wahrnehmendes Subjekt, und jedes Subjekt setzt wahrgenommene Inhalte sich gegenüber voraus. Subjekt und

Objekt sind unzertrennliche Zwillinge, sie stehen und fallen miteinander.

Dies ist in kurzen Sätzen der Kernpunkt des Positivismus, wie er von *Ernst Laas* vertreten wird. Diese Erkenntnistheorie ist kein Subjektivismus, sondern Subjekt-Objektivismus, ein Wort, das ihm ein wenig barock dünkt und welches er deshalb in „*Korrelativismus*“ umwandelt.

«Diese Ansicht», äussert sich Laas am Schlusse seines Hauptwerkes,¹ «ist ebenso weit entfernt von windigem Phänomenismus wie von krassem Realismus. Sie hat sich schlechterdings losgemacht von dem Erbübel des erkenntnistheoretischen Idealismus, ich meine die Lehre von der Superiorität des Subjekts. Sie kennt kein Subjekt ausser im Gegensatz zur Welt: und sie lässt die Welt nicht in den Subjekten sein, sondern fasst sie als den gemeinsamen Beziehungsgegenstand Aller. Aber auch der empirischen Welt gibt sie kein selbständiges Dasein, welches immer wieder die unbeantwortbare Frage hervorrufen würde, wie es in uns hineinspazieren möchte. Sie heftet dieselbe von vornherein an den Grund des Bewusstseins. Beide: Weltwahrnehmung und Subjekt treten zugleich empor: beide jeweilig individuell modifiziert; beide zu allgemeinen Gestaltungen zu läutern: jene zur objektiven Natur, dieses zu einem Bewusstsein überhaupt».

Die objektive Welt und das Bewusstsein überhaupt, letzteres ein von Kant entlehnter Terminus, spielen bei Laas eine wichtige Rolle.

Die materielle Welt oder Natur ist für den Positivisten ein Inbegriff gesetzmässig verknüpfter Wahrnehmungen und Wahrnehmbarkeiten. Streift man von diesen alles ab, was individuell und zufällig ist, und was gewissen Ordnungsmaximen widerstrebt, so erhält man ein Idealgebilde: die objektive Welt. Diese objektive Welt ist der omnipräsente Gegenstand für alle empfindenden Wesen, mögen sie dieselbe auch noch so dunkel und individuell modifiziert wahrnehmen. Sie ist als Ganzes nicht ein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern der Vorstellung, ein Inbegriff von möglichen Wahrnehmungen. Sie bietet uns anstatt der relativ beschränkten Summe, zum Teil widerspruchsvoller, fragmentarischer und unablässig wechselnder Wahrnehmungsgruppen, die jeder Einzelne für

¹ Id. u. Pos. III., S. 687.

sich hat, eine ins Unendliche fortsetzbare Menge von möglichen Wahrnehmungen, die jederzeit lückenlos und einstimmig nebeneinander stehen und deren Wechsel und Veränderung nach dem ontologischen Satze vom Grunde verstandesmäßig zurechtgelegt werden kann. Sie ist das gemeinschaftliche Objekt aller Forschungen, Handlungen und Gedanken. Wir können auf Grund unserer Bekanntschaft mit den sie regierenden Gesetzen von gegebenen Tatsachen aus, Anderes, ihr Angehörige erklären, bestimmen und vorausberechnen.

Diesem Idealgebilde einer objektiven Welt, das von jedem individuellen Bewusstsein als losgelöst gedacht wird, stellt der Positivist, der sich seine Dinge ohne Bewusstsein schlechterdings nicht denken kann, als notwendiges Correlat, ein formales Bewusstsein gegenüber: das Bewusstsein überhaupt. Es ist als der allgegenwärtige Schauplatz und Beobachter der objektiven Welt anzusehen und ist wie jene ein Gebilde der Vorstellung. Es ist ein allen Gefühlsbeimischungen entäussertes, allen individuellen Zufälligkeiten entkleidetes universal erweitertes, es ist sozusagen ein generalisiertes Bewusstsein.

Zur Ansetzung seiner objektiven Welt findet Laas auch noch eine absolute Zeit und einen absoluten Raum für nötig.

Es ist nicht immer dieselbe Zeit von der die Philosophen reden. Wir müssen daher einen Unterschied machen zwischen sinnlich erlebter und zwischen rein vorgestellter Zeit. Dasjenige was ursprünglich und unmittelbar innerlich als Zeit erfahren wird, ist jedenfalls nicht die absolute Weltzeit, die sich nach vorwärts und rückwärts ins Unbegrenzte dehnt. Aus dem mit konkretem Inhalt gefüllten innern Flusse sondert sich die absolute Zeit aus und lässt sich weit über den Horizont unseres Ich, einer Linie analog, ins Grenzenlose fortziehen. In diese vorgestellte Zeit reihen wir nun alles ein, was von Veränderungen unmittelbar oder mittelbar uns bekannt wird: die erinnerten, die erlebten und die erhofften Momente und Lebensabschnitte, die objektiven wie die subjektiven Begebenheiten. Unsere individuelle Existenz und Lebezeit knüpfen wir an diese vorgestellte Zeit und reihen uns ein in die Welt eines Bewusstseins überhaupt, welches als idealer Schauplatz aller objektiven Erscheinungen der vorgestellten Träger dieser Weltzeit und des Weltraumes ist. Im Gegensatz zur wahrgenommenen Zeit, die von beschränkter Ausdehnung und stets sinnlich tangiert ist, ist die vorgestellte von absolut

gleichmässigem Fluss und ist auch leer denkbar. Beide Zeitarten sind notwendige Elemente der betreffenden Welten: die sinnlich erlebte Zeit ist die Zeitart des Einzelbewusstseins, die vorgestellte Zeit, die des Bewusstseins überhaupt.

Das Gleiche gilt vom Raume.

Die Form in der das menschliche Bewusstsein die Mannigfaltigkeit der wechselnden Inhalte des äusseren Sinnes wahrnimmt und die auf dieser Grundlage gebildeten Vorstellungen plaziert, ist der dreidimensionale, euklideische Raum.

Alle Raumbestimmungen bedürfen eines Koordinatensystems auf das sie bezogen werden. Für unsere Wahrnehmungen und mathematischen Ansätze ist dasselbe jedesmal in dem unmittelbar gegebenen Axengerüst unseres Leibes parat. Handelt es sich nun um die positive mechanische Analyse der wirklichen Bewegungen in der objektiven Welt, so extrahieren wir aus unserem Leibe ein ideales Axensystem. In diesem absoluten Raume bestimmt das Bewusstsein überhaupt, in Beziehung auf ein ideales Körperskelett, nach identischer Norm jedem seine absolute Grösse und Gestalt. Gemeinschaftlich mit dem hypothetischen Bewusstsein überhaupt, bilden die absolute Zeit und der absolute Raum «das Gerüst der empirischen Bestimmungen über die tönende und farbige Welt unserer praktischen Bestrebungen». Einen Raum oder eine Zeit ohne Beziehung auf ein Bewusstsein, kennt Laas nicht. Auch die sinnliche Zeit und der dreidimensionale euklideische Raum sind ihm an das individuelle Bewusstsein und seine Lebensmomente gebunden. Sie sind ihm aber keine subjektiven Formen im Kantschen Sinne. Den Raum in eine Beziehung zum Subjekte zu setzen, so dass irgend welche Apriorität herauskäme, ist ihm durch nichts geboten. Der Raum ist nicht sowohl subjektive Form, als Form der Objekte des Subjekts, Form seiner Anschauungen. Er ist in keiner zulässigen Weise, als im Subjekt enthalten zu bezeichnen. Jedes individuelle Subjekt ist vielmehr in ihm.

So wie die Uniformität des Raumes und der Zeit, finden wir uns durch Erfahrung und Erfolg berechtigt auch eine Uniformität des Naturlaufs vorauszusetzen. Wir finden nämlich die Natur so geartet, dass sie nicht bloss der Gewohnheit allerorten und allerzeiten bei gleichen Bedingungen gleiche Folgen zu erwarten, sondern auch dem Bestreben alle gleichartigen Ereignisse überall auf

gleiche Ursachen zurückzuführen, je länger umso unfehlbareren Vorschub leistet.

Laas fasst demgemäss das Kausalitätsgesetz als eine empirische Regel auf. Er behauptet die Abhängigkeit aller Veränderungen, alles dessen, was zu existieren anfängt, von Ursachen oder gesetzmässigen Bedingungen. Diese Behauptung ist keineswegs a priori gewiss, sondern sie ruht auf empirischem Grunde einer aus der bisherigen Erfahrung aufgestiegenen notwendigen Maxime und Voraussetzung aller Forschung. Diese empiristische, immanente Kausalitätsbetrachtung geht aber nur auf die Tatsache des Werdens, der Veränderung, für das Dasein überhaupt, d. h. für das Fortbestehen desselben Zustandes sucht sie keine Ursache.

Für die Ansetzung einer Ursache bedürfen wir vor Allem einer Sache, eines Dinges, einer Substanz, um demgemäss von dem gesetzmässigen Verhalten und Wirken einer solchen Substanz das aethiologisch zu erklärende Ereignis abhängig zu denken. Das Kausalgesetz besagt nach dieser Auffassung, dass Alles, was wird, von wirkenden Agentien abhängig ist. In dem Moment, wo das Agens das bisherige Verhalten einer andern Substanz verändert, gilt es als kausativ, die in ihrem Zustand veränderte Substanz gilt als passiv, der neue Zustand als erlitten.

Die Substanzen, von welchen hier die Rede ist, will Laas durchaus nicht mit dem Substanzbegriff Spinozas verwechselt wissen. Seine Substanzen sind ihm phänomenal, eingespannt in die für unser Erlebnis und für unser Vorstellen absolut unzerreissbare Correlativität alles empirischen Seins.

In einer besondern Abhandlung bemüht sich Laas der mechanischen Kausalität eine Kausalität des Ich entgegenzusetzen.

«Die grosse Tendenz der modernen Naturwissenschaft ist», sagt Laas, «sich in Mechanik aufzulösen, d. h. alle Kausalerklärung des Geschehens auf mechanische Prinzipien zu gründen: ein Gedanke, der andererseits weithin ein gewisses Grausen erregt».¹ Mag man nun alles Entstehen auf Druck und Stoss oder mag man es, wie es seit der Rekonstruktion und Weiterbildung der Atomistik geschehen ist, auf unablässige Bewegung der Atome zurückführen, es geschähe nichts, was nicht schon von Ewigkeit mechanisch prä-

¹ Vierteljahresschr. f. wissenschaftl. Phil., Bd. IV, S. 7

determiniert wäre. Da wäre nichts, was man mit selbsteigener Tat ändern oder bewirken könnte. Alles Sein und Handeln wäre von Ewigkeit vorherbestimmt.

Die Hoffnungen, welche sich die landläufigen, aus platonischen, kartesianischen, lockeschen und kantischen Quellen zusammengeflössenen Wahrnehmungstheorien machen, erfüllen sich nicht: auch sie vermögen das Gemüt von dem Alp nicht zu befreien, den fatalistische Kausalitätsvorstellungen ihm aufwälzen.

Das Einzige, welches geeignet wäre diesen Naturmechanismus zu durchbrechen, glaubt Laas in demjenigen Agens gefunden zu haben, das wir Ich nennen. Er versteht darunter nicht die substantia cogitans der Kartesianer, es ist überhaupt nichts Transzendentes, sondern etwas Faktisches, Empirisches, Phänomenales. Es ist etwas, was jedem so nahe und so vertraut ist, wie nichts sonst, das seine Wiederholungen hat und von dem Analoga und Unterstufen bis ins Undefinierbare abwärts durch das Tierreich sich hinziehen.

Um seine Kausalität des Ich durchzuführen, unterscheidet Laas zunächst zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen. Bei einiger Beobachtung merken wir, dass die unwillkürlichen Prozeduren den willkürlichen zeitlich stets vorangehen. Wir können nämlich nichts willkürlich tun, was wir nicht schon früher unwillkürlich getan haben. Das Agens, welches die willkürlichen von den unwillkürlichen Bewegungen scheidet, ist der Wunsch. Er ist das unterscheidende Charakteristikum derjenigen Leibesbewegungen, die das Ich sich selbst zu verdanken hat. Der Wunsch, von dem hier die Rede ist, geht auf das in der Regel Erfüllbare und er kausiert den Beginn der Erfüllung. Die Bewegungen, welche durch solche Wünsche entstehen, sind in den meisten Fällen nur ein Mittel zu dem eigentlichen Zweck. Der Wunsch selbst ist auf ein Weiteres gerichtet. Laas nennt die eine Wunschverwirklichung einleitende willkürliche Bewegung eine *Willensaktion*, den sie belebenden un mittelbaren Wunsch eine *Wollung* und den auf den Endzweck gehenden Wunsch die *Absicht*. Jeder Wollung ist die Vorstellung des Gewollten, d. h. der Bewegung inexistent; der Willensakt ist die Realisierung der vorgestellten Bewegung.

Wenn nun auch alles Geschehen im Bereiche des Nicht-Ich mechanisch blind ist, so ist es doch klar, dass ein Wesen wie das Ich, befähigt durch seine Gefühle und Vorstellungen die Bildsamkeit

und Lenksamkeit der Nervenkraft zu beeinflussen und dadurch die Glieder des Leibes und die ausserleiblichen Dinge in Bewegung zu setzen, durch dieses Mittel auf Gestaltung und Ordnung der Natur irgendwie muss einwirken können. In der Tat erhebt sich, wo das Ich zu regieren beginnt innerhalb der empirischen Welt die Möglichkeit, die Vergangenheit in den Dienst der Zukunft zu zwingen. Durch seine wundersame Fähigkeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der Kontinuität des Bewusstseins durch das Medium von Phantasie- und Erinnerungsvorstellungen in Eins zu fassen, durch die Fähigkeit ferner, auf Grund erfahrener und reproduzierbarer Erlebnisse und Wahrnehmungen die Zukunft vorzubilden und für solche vorgestellte Zukunft interessiert zu sein, sieht sich das Ich veranlasst, an eine vorbedachte Wirksamkeit zu denken.

Das Ich hat ein Interesse daran, dass seine Lust sich erhalte, dass sie wachse, dass Unlust ihm möglichst fern bleibe und dass jeder Mangel Befriedigung finde. Das ist sein Wesen, seine eigentümliche Art. Wenn es nun im weiteren Fortschritte seiner intellektuellen Entwicklung vorwärtstrebend Zukunftsvorstellungen entwirft, so tut es das seiner selbst, seiner eigenen gegenwärtigen und zukünftigen Befriedigung wegen; nur um seine Lust zu vermehren, nur um die Unlust zu vermindern und abzuwehren nimmt es Interesse an die Zukunft. Es setzt in seinen Willensakten sein Interesse, sein Selbst durch. Es steht nicht unter dem Naturmechanismus, es ist frei.

Das Ich ist aber erst ganz Ich, es erlangt erst seine Reife, wenn es die Kraft hat im eigenen Interesse aktiv zu sein. Es bereitet sich seine Lust und sein Schicksal zum Teil durch seine «Wollungen». Dieselben sind mit dem Urstande des Ich noch nicht gegeben, sie setzen die selbst schon abgeleiteten Funktionen des Gedächtnisses und der Erwartung voraus. Das volle Ich ist das durch Wunsch, Willen und Absicht kausierende Ich. Das Vermögen zu wollen, der Wille ist der Kern und Mittelpunkt der ausgebildeten Persönlichkeit.

In den Grundlinien seiner Ontologie, neigt Laas zur atomistisch mechanischen Naturauffassung. Um das wahrhaft Seiende zu gewinnen, setzt er in ihrem Wesen sich gleichbleibende Substanzen an, die nur der jeweiligen Lage korrespondent ihre Beziehungen ändern. Dem Einwand, wie Atome es machen den Raum zu er-

füllen, begegnet er dadurch, dass er sie als Kraftpunkte bezeichnet, die einen Wirkungskreis um sich haben, so gross, wie sie ihn in ihrem raumerfüllenden Streben sich gegenseitig einräumen. Er gibt ferner diesen Elementen auch ein « Inneres », das bei den Lagenwechseln gleichfalls, wenn auch nicht wesentlich so doch acciden- tiell geändert wird, so dass durch eine Verbindung vieler solcher organisch verknüpfter Atome die Möglichkeit geboten wird, Be- wusstsein zu erzeugen und wahrzunehmen.

Wendet man gegen eine solche Auffassung etwa ein, dass eine Vielheit, wie die der angenommenen Atome nicht im Stande sein könne sich einheitlich zu konzentrieren und durch Zeiten fort ein kontinuierliches und identisches Bewusstsein zu haben, so ist Laas geneigt, neben den materiellen Elementen auch noch immaterielle Prinzipien oder Substanzen zuzulassen, welche jene spezifischen Eigenschaften besitzen, die wir den Körpern absprechen. Aller- dings — das gibt er unumwunden zu — fällt es ihm schwer, diese neuen Substanzen näher zu definieren und mit den materiellen in gesetzlich-dynamische Verbindung zu setzen.

Seinem positivistischen Standpunkte gemäss, erklärt Laas, dass diese Atome und Substanzen nur soweit Realität besitzen, als sie im Bewusstsein vorhanden sind. Wir denken nämlich in den Atomen dasjenige, was uns erscheinen würde, wenn wir unser Gefühl un- abhängig von den Naturschranken über mikroskopische Vergrösse- rungsfähigkeit bis ins Unbestimmte hinaus verfeinern könnten. Die gewöhnliche Auffassung der Atome als Dinge an sich, erklärt Laas für eine Fiktion.

Ebenso wie alle « An-sich »-Realitäten verwirft Laas die absolute Existenz aller Ansätze, die in den unmittelbaren Daten des jeweili- gen Erlebnisses ihre unveräusserliche Grundlage und ihren Ausgangs- punkt haben. Er verweist alle zur wissenschaftlichen Erklärung gemachten Hypothesen oder Fiktionen von Etwas, was in die Wahr- nehmung Niemandes fallen kann, in das Reich des theoretischen Glaubens. Ihre absolute Ursprünglichkeit muss er als Positivist leugnen, weil alle Ansätze dieser Art aus erfahrungsmässigen An- regungen hervortreten und mit Mitteln gemacht sind, die eine nach- weisliche psychologische und kulturhistorische Geschichte hinter sich haben. Nachdem wir gelernt haben zu abstrahieren, sowie gegebene Mängel wegzudenken und gegebene Vorzüge über die

Grenzen des Tatsächlichen zu erweitern, fällt es uns leicht z. B. den Begriff des Unbedingten und Gottes zu bilden. Aber demselben auf Grund vorgeblicher Denknöthigkeiten eine Realität zuzusprechen, dazu kann sich der Positivist nicht verstehen.

* * *

Das, was uns Laas hier bietet, glaubt er, sei für eine wahrhaft kritische Philosophie genug. Weiteres zu wissen und zu sagen sei nicht möglich und für unsere menschlichen und moralischen Aufgaben, die im Diesseits liegen, sei ein Ausflug ins Transzendente überflüssig, wenn nicht gar kulturgefährlich.

II. Teil.

Ethik.

1. Kritik des ethischen Platonismus.

a) Die Ethik Platons.

Mehr noch als irgend sonst, kommt der fundamentale Gegensatz aller Philosophie, den wir bereits am Eingang unserer Kritik der idealistischen Erkenntnislehre als «Platonismus» und «Anti-platonismus» bezeichnet haben, im Gebiete der Moral zur Geltung. Die Bekämpfung des ethischen Idealismus ist aber umso schwerer, als es den Meisten wie ein Attentat auf die Moral selbst erscheint, wenn man ihn hier befiehlt. Und doch muss der Positivist sich der von Platon eingeführten absoluten Ideen entäussern: absolut wertvolle Zwecke des Lebens, ein Bestes, welches das Gute selbst ist, kann eine positivistische Ethik, welche dem irdischen Menschen seine Ideale zu «unendlichen Aufgaben»¹ erweitert, nicht anerkennen.

Die Ansichten und Praktiken des platonischen Zeitalters ins Auge fassend, findet es Laas psychologisch begreiflich, dass es Platon wie eine heilige Pflicht erschien, den Satz durchzufechten, dass das menschliche Handeln Normen unterworfen sei, die objektiven und allgemein gültigen Wert hätten. Die sittlichen Maximen, die arg gefährdete Sittlichkeit, die rücksichtslose Genusssucht und der Egoismus,² welche Platon in Athen um sich sah, mussten ihn um die Zukunft besorgt machen.

Das Sittlichgute, so hiess es, beruhe bloss auf Meinung, Willkür und Konvention; es sei ein Ausfluss des jeweiligen Willens, der in den Staaten herrschenden Gewalten und die Satzungen über Rechte und Pflichten, wandeln sich mit der Zeit, wechseln von Ort zu Ort. An sich sei die Geselligkeit, Gerechtigkeit und Selbstbeschränkung eine Mühe, ein Opfer, ein notwendiges Uebel, den

¹ Id. u. Pos. II., S. 1.

² Id. u. Pos. II., S. 1.

andern nützlicher und wertvoller als demjenigen, der sie übt. Gesetz und Gerechtigkeit seien eine Erfindung zum Nutzen und seitens derer, die sich selbst nicht schützen können, die sich schwach fühlen. Die Natur selbst treibe uns an, ungerecht zu sein, Selbstsucht und Begierden uneingeschränkt wachsen zu lassen und dem Leben soviel als möglich Genuss abzugewinnen, die andern aber zu übervorteilen und zu tyrannisieren. Zwischen der natürlichen Begierde, allen unrecht zu tun, und der tatsächlichen Gefahr, von allen unrecht zu leiden, sind nun die Ordnungen der Gleichheit und Gerechtigkeit eine Art von Kompromiss und Vermittlung. Wer kein Unrecht zu befürchten hat, bedarf ihrer nicht. Wer sich klug genug dünkt, der trete diese Satzungen mit Füßen und schalte und walte wie ein Tyrann. Dies allein ist dem Sinne der Natur gemäss, dies ist Naturrecht. Die Natur will, dass der Stärkere und Tüchtigere siege und herrsche. Die wahre Glückseligkeit, das erstrebenswerteste Gut bestehe daher in der höchsten Summe von sinnlicher Lust, Willkür und Macht.

In der eifrigen Bemühung, den auflösenden Tendenzen seines Zeitalters eine festgegründete Ethik gegenüber zu stellen, hat sich Platon die ethische Frage verschieden gestellt. Innerlich zusammenhängend und mehr oder minder das gleiche Gepräge zeigend, gehen Platons Gedanken von verschiedenen Punkten aus und laufen in verschiedenen Richtungen.

In einer früheren Periode seiner Schriftstellerei versuchte Platon, das Gute auf hedonistischem Wege zu begründen.

Alle Lebensweisheit ist, nach dieser Auffassung, eine Art hedonistischer Messkunst. Klugheit (*q̃q̃r̃h̃s̃ĩz*) beherrscht alles tugendhafte Handeln. Wie ein des Wägens Kundiger, legt der Kluge bei jedem Unternehmen die Summe des zu erwartenden Angenehmen und Unangenehmen gegeneinander auf die Wagschalen und entscheidet sich nach dem Ueberschuss des Angenehmen oder bei der Wahl zwischen notwendigen Uebeln nach dem geringsten Masse von Unlust.

Platon blieb jedoch nicht lange auf diesem Wege stehen. Unter pythagoräischem Einfluss gewann er bald eine Ueberzeugung, die dieser hedonistischen Theorie diametral gegenüber steht. Es gelten nicht bloss quantitative, sondern an erster Stelle qualitative Wertverhältnisse der Lust. Zu Grunde liegt dieser Theorie der Lust der anthropologische Dualismus von Leib und Seele.

Die verständlichsten, bekanntesten und zugleich heftigsten Lüste, lehrt Platon, sind leiblichen Ursprungs. Sie stammen aus dem organischen Stoffwechsel und aus äusseren Eingriffen in die Konstitution des Leibes. Zu den leiblichen Gefühlen primärer und sekundärer Art kommen eigentümlich seelische Gefühlerscheinungen, die aus der Fähigkeit, die Vergangenheit im Gedächtnis zu behalten und zu reproduzieren hervorgehen. Ihnen schliesst sich eine ganze Reihe komplizierter Affekte an. Körper und Seele sind also gesondert und zusammengesetzt in ihren Affektionen voll gemischter Lust.

Diesen gemischten Gefühlen stehen gegenüber die reinen psychischen Genüsse, die nicht aus Unlust und Begierde stammen und welche beim Schwinden keine Unlust hervorrufen: 1. Die ästhetischen, an schönen Gestalten, Farben und Tönen, 2. die intellektuellen, an Gesichtswahrnehmungen, 3. die moralischen, welche sich im Geleite der Tugend befinden. Seinen Erwägungen rein qualitativer Art zufolge und im Gegensatz zu seinem früheren Standpunkte, stellt nun Platon den Grundsatz auf, dass kleine und seltene Lust, die ganz rein von Unlust ist, nicht bloss mehr Wert habe, sondern auch angenehmer sei als grosse und häufige, welcher irgendwie Unlust beigemischt ist.

Neben der Reinheit wird die Lust auch noch einem logischen Gesichtspunkt der Wahrheit unterstellt. Die Lust ist das Allerträgerischste und Verlogenste, was es gibt, sagt Platon. Der Kontrast macht Lust und Unlust grösser als sie sind, und gaukelt uns sogar den unaffizierten Gemütszustand je nachdem als Lust oder Unlust vor. Platon lässt daher, um das höchste menschliche Gut zu konstituieren, nur *wahre* und *reine* Vergnügungen zu, und von den unreinen nur die notwendigen, d. h. diejenigen, die zur Erhaltung des Leibeslebens nötig sind.

Selbstverständlich musste sich Platon von der Lust, die ihm durchaus auf Subjektivität ruhend und relativ schien, abwenden und für die Ethik objektive und absolute Wertmassstäbe zu gewinnen trachten. Er brauchte etwas, was gut wäre auch ohne Beziehung auf Lust.

Indem nun Platon das Gute mit dem Schönen zusammenstellte, fand er das Sittlichgute in einer Art von harmonischem Massverhältnis.

Wird aber das Gute auf das Schöne zurückgeführt, so ergibt

sich ein fehlerhafter Zirkel, indem das Verfahren leicht umgewendet und das Schöne auf das Gute reduziert werden kann, wie dies von Platon tatsächlich geschehen ist. Neben der Unterordnung des Guten unter das Schöne, finden wir bei ihm den umgekehrten Versuch, die Abhängigkeit des Schönen von dem Guten zu lehren und das angeblich Schöne durch das Sittlichgute wertschätzend zu meistern. Um den ästhetischen Eindruck hervorzurufen, muss ausserdem zu Verhältnissen und Massen etwas hinzukommen, was nichts weiter ist als eine feine Nüance der von Platon perhorreszierten Lust.

Platon verliess denn auch bald diesen Standpunkt und der nächste Versuch, seine Ethik zu begründen, geschieht, indem er die Tugenden als psychische Analoga der Gesundheit erklärte. Die Tugend ist ihm eine Art Gesundheit der Seele. Die Aufgabe des praktischen Philosophen ist der des Arztes analog. Es handelt sich auf beiden Seiten um Erhaltung oder Wiederherstellung, dort der leiblichen, hier der seelischen Gesundheit.

Frägt man nach dem Grunde, der die Gesundheit zu einem absoluten Gute macht, so geraten wir wieder auf den Begriff der Harmonie: ein gesunder Körper ist nämlich derjenige, in welchem sich alle Teile in angemessener Harmonie befinden und eine gesunde Seele ist das Analoge. Der Begriff der Harmonie aber kann uns weder von seiner mathematischen noch von seiner ästhetischen Seite für das adäquat erscheinen, was wir unter gut verstehen. Durch blosse Zahlenverhältnisse wird weder das Schöne noch das Gute erschöpft.

Platon schlägt nun wieder einen andern Weg ein. Die Heranziehung der Gesundheit leitet zu einer weiteren Bestimmung über, Platon nennt es die «Natur», das «eigentümliche Wesen» der Dinge. Das Gute ist nach dieser Auffassung das, was jedes Ding in seiner Natur, in seinem eigentümlichen Wesen erhält. Die Ordnung und Symmetrie, die wir früher ablehnen mussten, ist nun nicht bloss eine formale, schöne, sondern die wesensbestimmte, eigentümliche, die jedem Dinge zukommende.

Auf die Frage, worin diese Natur bestehe und wodurch sie bestimmt werde, antwortet Platon, es sei der Zweck. Das Wesen der Menschen und Dinge wird durch ihren Zweck bestimmt. Alles an ihnen ist wesentlich, was unumgängliche, was *conditio sine qua non* für die Zweckerfüllung ist. Sollen aber die Menschen und ihre leiblichen und seelischen Tugenden als Zwecken entsprechend ge-

fasst werden. so muss man entsprechende Baumeister und Demiurgen voraussetzen, welche sie für ihre Zwecke zusammensetzten und wachsen liessen. In der Tat führt Platon solche Demiurgen ein und lässt sie im Auftrage des Weltbildners handeln.

Ein solcher Versuch die Ethik zu begründen, läuft sofort ins Metaphysische. Die Tugend, das Gute erscheinen von diesem Standpunkte aus nicht als etwas, was dem Menschen frommt, sondern was fremden Zwecken dient: der Mensch ist nur ein Mittel in der Hand fremder Herren. Die Frage liegt nun nahe, meint Laas, woher die Verbindlichkeit stamme, diesen Herren zu gehorchen. Aus der Gewalt, den Ungehorsam bestrafen zu können, lasse sich diese nicht ableiten, weil dann ein innerer Grund des Guten nicht gewonnen und dasselbe wieder nur auf Gewalt und Willkür gestellt wäre. Wollte man aber diesen Gehorsam auf die Güte dieser Herren und Schöpfer zurückführen, die es mit ihren Produkten gut meinen und ihnen eine Natur und solches Wesen gegeben haben, dass, wenn sie diese Konstitution intakt erhalten, sie sich wohl dabei fühlen, dann könnte man die Ethik, abseits aller Metaphysik allein darauf richten, dem Menschen dasjenige anzuraten, wobei er sich am wohlsten fühlt. Sittlich empfehlenswert wäre eben das, wobei sich der Mensch seinen Anlagen und Umständen nach am wohlsten befindet.

Um einen solchen Zustand zu erreichen, ist eine innere Ordnung, Uebereinstimmung und Harmonie unbedingt notwendig. Ordnung und Harmonie sind es, die dem Gemüt beglückende Ruhe und dem Menschen erhöhte Leistungsfähigkeit verleihen. Platon selbst begriff sehr wohl den Wert der Ordnung und Harmonie. Er wusste, dass sie nicht bloss für ästhetisches Wohlgefallen und für äussere Zwecke Wert haben, sondern dass sie in jedem Mannigfaltigen Friede, Eintracht und innere Stärke hervorbringen.

Die blosse Ordnung der Triebe ist aber nicht imstande eine Ethik zu begründen. Platon blieb daher bei der formalen Ordnung und Uebereinstimmung nicht stehen. Die in der Harmonie liegende Ordnung muss nach Unterschieden des Herrschens und Bestimmterdens systematisch artikuliert werden. Platon fordert eine Rangordnung der innern Kräfte, welche die Vernunft zur Regentin macht.

Die Vernunft ist der Grund, Ursprung und Mittelpunkt der Weltordnung. Nur wo sie herrscht ist eine innere Ordnung und Harmonie, in der die von Natur niedrigeren und schlechteren Seelen-

teile zu unserem Besten der Vernunft untertan sind. Um der Vernunft willen steht der Mensch höher als das Tier, der Mensch ist deshalb verpflichtet, die naturgewollte, spezifisch menschliche Ueberordnung der Vernunft in seinem Leben aufrecht zu erhalten.

Abgesehen davon, dass es, wie Laas glaubt, ein spezifisches, ursprüngliches Charakteristikum, welches den Menschen vom Tiere scheidet, nicht gibt, und dass der ganze Unterschied nur ein gradueller ist, bringt uns die zur Dominante erhobene Vernunft, die in der alle Tugenden regierenden Klugheit oder Lebensweisheit wirksam sein soll, auch nicht weiter. Die Vernunft und Klugheit, meint Laas, müsse selbst erst eine Richtung und Bestimmung empfangen. Sie ist zunächst nur eine Form, die, um ethisch brauchbar zu werden, erst des Inhaltes bedarf. Als konkrete Ausfüllung weiss aber Platon nichts anderes zu geben, als das Gute selbst, dessen Begriff und Inhalt wir eben suchen. Er dreht sich also im Kreise und verfällt in denselben Zirkel, den er bei seinen Gegnern verspottet.

Durch seine, in der Republik besprochene Staatstheorie, gelangte Platon endlich zu der übersinnlichen Idee des Guten. Philosophen heisst er die Herrscher, welche die Leitung des vollkommenen Staates übernehmen sollen. Sie haben von Natur eine leidenschaftliche Begierde nach Erkenntnis des ewig sich gleich bleibenden, dem Werden und Vergehen enthobenen Seins. Dasselbe ist übersinnlichen Charakters, ein Reich von Begriffen, von «Ideen».

Die wichtigste Erkenntnis dieser Art ist die Idee des Guten. Sie ist die höchste Spitze des übersinnlichen Ideenreiches, der höchste Gegenstand alles Wissens. Durch sie erhält das Gerechte und alles Andere, was recht, gut und schön ist, diese Qualität. Wer im Privat- oder öffentlichen Leben verständig handeln will, muss sie geschaut haben, auf sie muss alle philosophische Erziehung gerichtet werden.

Es steht für Platon fest, dass nicht die Lust der Inhalt dieser Idee sein kann, weil es auch schlechte Lüste gibt. Um sie besser verständlich zu machen, versucht er es mit einer Analogie. Das Gute ist im Bereiche des reinen Denkens dasselbe, was im Gebiete des sinnlichen Sehens die Sonne ist. Wie Farben nur gesehen werden können im sinnlichen Lichte, das von der Sonne ausgeht, so kann nur gedacht und erkannt werden, worauf das Licht der Wahrheit, Wirklichkeit und des Seins fällt, die wieder von der Idee des

Guten abhängig sind. Sie verleiht der Vernunft die Kraft zu erkennen und den erkennbaren Objekten Wirklichkeit.

Die beste Vorbereitung, um das Intelligible und seinen letzten Grund, das Gute, zu erkennen ist, nach Platon, die Mathematik. Sie zieht vom Irdischen und Veränderlichen ab und leitet auf das Ewige, Jenseitige. Aber die Mathematik operiert noch an sinnlichen Objekten und beruht auf Voraussetzungen. Erst die Dialektik steigt, in reinen Begriffen denkend, zu dem voraussetzungslosen Prinzip alles Erkennens und Seins, zu der Idee des Guten auf.

Damit ist nun das Gute dieser Welt der sinnlichen Erkenntnis ganz entrückt und zur Centralsonne einer Welt von überirdischen, abstrakten, reinen Begriffen gemacht.

Es ist unendlich schwer, meint Laas, eine Ansicht, welche, wie diese mit gläubigen Ahnungen, kühnen Postulaten und sehnuchsvollen Hoffnungen geistreich verwoben ist, zu kritisieren. Man kann sich immer hinter die Ausflucht retten, dass die Sprache nur ein dürftiger Ausdruck dessen sei, was gefühlt und gedacht werde und dargestellt werden solle. Ist man aber der Meinung, dass die Ethik in ein Gebiet des Geistes falle, das man auch mit der Sprache durchleuchten könne, so sei es klar, dass wir keine Ethik brauchen können, deren Grundbegriffe aus derjenigen Sphäre hinausweisen, in welcher unsere irdischen Interessen und die Wurzeln unserer durch Sprache ausprägbaren Begriffe liegen. Die Ethik, wie fein sie auch gefasst werde, muss doch immer der Ausdruck menschlicher, irdischer, nachweisbarer Gefühle sein. Eine wissenschaftliche Erklärung ethischer Begriffe, meint Laas, könne nur auf dem Wege genetisch-analytischer Ableitung gewunden werden. In der Ideenlehre Platons sieht er daher nichts weiter als eine durch Abstraktion, Analyse, Kombination, Analogie u. s. w. entstandene Begriffsbildung.

Wie unzureichend Platons Aufstellungen auch erscheinen mögen, so haben sie dennoch das philosophische Denken der Folgezeit beherrscht. Laas findet es für nötig, sich mit den bedeutendsten Erscheinungen dieser Geistesrichtung auseinanderzusetzen.

b) Die Fortbildungen der platonischen Ethik.

Eine, auf Grund biologischer und physikalischer Anschauungen, begriffliche Ausgestaltung erhielt der platonische Terminismus «Natur»,

durch Aristoteles. Auch er sah, dem Vorgange des Sokrates und Platons folgend, die Hauptaufgabe der Ethik darin, das höchste Gut zu suchen. Im Gegensatz zu Platon aber, verzichtete er darauf, das Gute in der Welt der abstrakten Ideen zu suchen; es war für ihn, die für Menschen in diesem Leben erreichbare Eudämonie.

Vermittelst des Begriffes «Natur» versuchte er nun der gesuchten menschlichen Eudämonie einen Inhalt zu geben.

Das Wesen, die Natur jedes entwicklungsfähigen Dinges liegt ihm in der Vollendung und Reife seiner eigentümlichen Natur. Alles Lebendigen Aufgabe ist, zu leben und sich zu betätigen, seinem eigentümlichen Wesen gemäss zu betätigen und zwar so vollendet als möglich.

Der Mensch vollendet seine Naturbestimmung in der vollkommenen, ausgereiften Betätigung des spezifisch Menschlichen; dieses spezifisch Menschliche liegt in seiner Vernunft. Der Mensch hat die Aufgabe, die Vernunft in seinem inneren Triebleben wie in dem Verkehr mit den Menschen zur Herrschaft zu bringen. Nur wenn er der Vernunft gehorcht, ist er ganz Er selbst: die Vernunft ist sein eigentliches Selbst.

Die Sittlichkeit stellt sich nach dieser Auffassung, als vollendete Menschennatur in ihrem eigentümlichen Wesen dar. Die Vernunft ist es, die den Menschen vom Tiere scheidet und sie im inneren Triebleben und im Verkehr mit Andern auszubilden, ist des Menschen ethische Aufgabe. Wer sie erfüllt ist ein vollkommener Mensch und entspricht dem Gesetze, das die Natur ihm auferlegt hat.

Als das natürliche, abschliessende Zeichen, dass Aller Widerstand der niedrigeren Natur niedergeworfen und die eigentümliche höhere Natur, das eigentliche Selbst zum Siege gelangt ist, bezeichnet Aristoteles die Lust. Aeusserlich stellt sich ihm das pflichtgemässe Handeln als ein Mittleres zwischen zwei fehlerhaften Extremen dar, wie z. B. die Tapferkeit zwischen Feigheit und Tollkühnheit, die Freigebigkeit zwischen Knauserei und Verschwendung, doch ist diese Mitte nicht arithmetisch zu nehmen: es kommt jedesmal auf das Notwendige, Richtige und Beste an.

So plausibel diese Moralphilosophie auf den ersten Blick auch scheinen mag, so haften ihr dennoch so viele Widersprüche und Mängel an, dass Laas sie ablehnen zu müssen glaubt. Es gehe durchaus nicht an, meint er, den Idealmenschen als den Zweck der Natur hinzustellen, weil dieselbe Natur, die den Idealmenschen her-

vorbringt, auch das Gegenteil davon schafft. Es gibt keine für die sittlichen Fertigkeiten in der Natur bestimmte, eindeutig und fest vorgezeichnete Bahnen. Sittlichkeit und Unsittlichkeit sind gleich natürlich.

Auch die, dieser Theorie zu Grunde liegende Anschauung, dass die Betätigung der Sittlichkeit in der Mitte zwischen zwei Extremen liege und dass diese Mitte der Naturbestimmung entspreche, ist völlig unhaltbar. Aristoteles verfällt hier in einen Zirkel, auf den wir schon bei Platon stiessen. Auf die Frage nämlich, wer denn dieses nach Umständen wechselnde Mittelmass in jedem Einzelfalle bestimme, muss man nach den Grundlagen der aristotelischen Ethik erwarten, dass dies durch die Natur geschieht, dies treibt aber sofort die andere Frage hervor, wodurch wir diese Naturbestimmung erkennen. Ist nun, wie Aristoteles annimmt, die Vernunft das Kriterium, wodurch die Naturbestimmung erkannt wird, so ist es offenbar, dass wir uns im Kreise drehen. Die Sache steht ungefähr so: Auf die Frage, welches die gute Handlungsweise sei, werden wir an eine durch die Vernunft näher zu bestimmende Mitte zwischen zwei Extremen verwiesen, aber die Vernunft trifft diese Mitte nur, wenn sie nicht durch Schlechtigkeit getrübt ist, denn die Schlechtigkeit verdirbt den Blick für die richtigen Prinzipien und Zielpunkte des Handelns.

Abgesehen von dieser Schwierigkeit hängt dieser Gedanke an der Voraussetzung der Zusammengehörigkeit von Lust und sittlicher Tätigkeit. In keinem Falle aber kann die Lust das Merkzeichen dafür sein, dass man das von der Natur vorbestimmte Ziel erlangt habe. Die sittlichen Gewohnheiten haben in vielen Beziehungen und Fällen keinen Lustvorzug vor den unsittlichen, und unsittliche Gewohnheiten, wenn sie nur unbehelligt bleiben, können unter Umständen dasselbe oder noch ein grösseres Behagen hervorrufen, als pflichtgemässe und edle.

Trotz der weitreichenden Verwendung, die der Terminus Natur auch nach Aristoteles in der Ethik gefunden hat, ist er für Laas weiter nichts als eine der bequemen Abbreviaturen und Devisen, in welche Parteien und Schulen ihre Grundgedanken zu verdichten pflegen.

Nach Aristoteles waren es zunächst die Stoiker und Epikuräer, die sich dieses Schlagwortes zur Bezeichnung ihrer innerlich grundverschiedenen Normen bedienten. Mit der Herrschaft der neu-

platonischen Lehre vom Schauplatze des ethischen Denkens verdrängt, wurde mit dem Eintritt der Renaissance das Wort Natur wieder zum Feldgeschrei erhoben. Man sprach von einer Naturreligion, einem Naturrecht etc. Natürliche Theologie nannten die Rationalisten des vorigen Jahrhunderts die Summe der unabhängig von der Offenbarung gewinnbaren religiösen Dogmen. Natur predigte im Gegensatz zu einigen Ausartungen der modernen Zivilisation J. J. Rousseau, und bis in unsere nächste Gegenwart ist Natur derjenige Terminus, welchen man für das grundlegend Normative gerne in Anspruch nimmt.

Und doch ist Natur weiter nichts als eine Verdichtung anderweit begründeter Gedanken. Es lässt sich mit der Berufung auf die Natur nichts begründen, was nicht anderweit, z. B. durch die Rücksicht auf das allgemeine Beste oder die Gerechtigkeit schon hinlänglich zu begründen wäre. Laas sieht sich deshalb veranlasst, alle jene ethischen Probleme, wo die Natur, sei es nun die Natur des Menschen, die Natur der Dinge und Verhältnisse die sittliche Handlungsweise bestimmen soll, abzulehnen. Wendungen dieser Art, meint er, fördern nichts zu Tage, was nicht auch ohne sie so fest gestanden hätte, wie es jedesmal gerade stand.

Eine tiefe Nachwirkung hat die platonische Ansicht, dass es einen in sich selbst gegründeten, selbst evidenten Vernunftbegriff, eine unveränderliche, ewige Idee des Guten und Gerechten gebe, bei den Engländern Samuel Clarke und William Wollaston gefunden. Sie « fassten die Unsittlichkeit als eine Art von Vernunftwidrigkeit, von innerem Widerspruch, von Verstoss gegen die Logik der Verhältnisse ».¹ Die sittlichen Normen sind, nach Clarke, für den unbefangenen und durch Leidenschaften nicht getrübbten Blick so augenscheinlich und selbstverständlich wahr, wie der Satz, dass das Ganze grösser sei als der Teil. Das Sittlichgute ist das Schickliche, das folgerichtige. Ähnlich behauptet auch Wollaston, das Sittlichgute ist verbindlich, weil es wahr ist; jede unsittliche Handlung involviert falsche Urteile.

Die Begründung der Moral auf logisch-mathematischem Wege, hält Laas für verfehlt. Das Gute ist nichts abstrakt Theoretisches, bloss Intellektuelles. Ohne Rücksicht auf Gefühle und Interessen ist kein moralischer Impuls zu verstehen. Das, was diese englischen

¹ Kerry: Lit. Nachlass, S. 17.

Platoniker die Wahrheit der Dinge nannten, sind nur ihre eigenen ethischen Voraussetzungen, die sie mitbrachten. Die Berufung auf die Vernunft der gegebenen Verhältnisse und die Wahrheit der Dinge schliesst immer schon die Voraussetzung ein, dass nur eine Auffassung der Dinge und Verhältnisse die korrekte, die sittliche ist, was auf eine *petitio principii* hinauskommt.

Aus demselben Grunde meint Laas auch diejenige Seite der Kantschen Moral abweisen zu müssen, die er als einen Nachklang Wollastonscher Gedanken bezeichnet und welche die Verbindlichkeit des Sittlichguten aus dem Begriff der Allgemeinheit und Notwendigkeit, aus der blossen Form des Gesetzes ableiten will. Die Unsittlichkeit einer *Maxime* soll nach dieser Lehre dadurch bewiesen werden, dass sie, generalisiert gedacht, in Widersprüche führt. Es ist eine dem Platon und Aristoteles nachgebildete praktische Vernunft, welcher Kant die Herrschaft im Ethischen sichern wollte. Diese praktische Vernunft ist jedoch, wie Herbart gezeigt hat, nur eine logische, denn sie hat für die Richtigkeit vorgelegter Maximen nur das logische Kriterium des Widerspruchs. Eine solche Theorie setzt aber schon vor aller kritischen Reflexion gewisse praktische Notwendigkeiten voraus, die durch etwas anderes als der Form der Allgemeinheit bestimmt sind und woran der Widerspruch einer *Maxime* hervortreten soll. Nach Kant kann z. B. eine *Maxime* sich selbst zerstören. Dies kann sie aber doch nur deshalb, weil sie Güter zerstört, die als objektiv wertvoll vorausgesetzt werden. Das logische Verfahren Kants beruht also schliesslich ebenfalls nur auf einer *petitio principii* und ist zur Begründung der Moral ungeeignet.

Um die Moral abseits der flüchtigen, sinnlichen Lust begründen zu können, war schon Platon eifrigst bemüht gewesen, das Gute mit dem Schönen in Beziehung zu bringen, so dass selbst die spröde Gerechtigkeit von ihm als eine Art von Harmonie gefasst wurde.

Wie alle platonischen Gedanken, hat auch der ästhetische in spätern Zeiten nachgewirkt. Die Hauptvertreter einer ästhetischen Moral sind Lord Shaftesbury und die klassischen Dichter Deutschlands mit Schiller an der Spitze. In ein philosophisches System hat sie Herbart gebracht.

In der Absicht, die Sittenlehre von metaphysischen und erkenntnistheoretischen Zweifeln unabhängig zu machen, suchte er

das Sittlichgute, ohne Rücksicht auf die Frage, « wie viel dadurch könne ausgerichtet werden. »¹ in absoluten, unwillkürlichen und evidenten Geschmacksurteilen über Willensverhältnisse zu fassen. Er stellte in diesem Sinne fünf Ideen auf, die er den ästhetischen beizählt und als harmonisch bezeichnet. Indem sich alle fünf Ideen harmonisch zu einer Einheit ergänzen, soll nach Herbart das Gesamtbild des Sittlichguten herauskommen.

Abgesehen davon, dass die von Herbart geforderte harmonische Ergänzung seiner Ideen, wie Laas nachweist, in Wirklichkeit nicht stattfindet, und dass sie sogar, wie z. B. Recht und Billigkeit, in Konflikt geraten, hält Laas die Aesthetik für durchaus unzulänglich, das Sittlichgute zu umschliessen. Was gut ist unterliegt an erster Stelle andern als ästhetischen Gesichtspunkten. Wenn das Sittlichgute sich zugleich schön und in harmonischen Verhältnissen darstellt, so ist das nur eine mehr oder weniger zufällige Folge und das Entgegengesetzte ist ebenso gut möglich.

Platonisierend nennt Laas auch den Versuch, die sittlichen Anforderungen aus dem Begriff der Ehre abzuleiten, weil bereits Platon dem Menschen einschärfte, dass seine höhere Stellung in der Schöpfung ihm gewisse Ehrenpflichten auferlege.

Die Verfechter dieses Prinzips halten das für gut, für ein Recht und für eine Pflicht, was der persönlichen Würde, den Bedingungen der Selbstachtung entspricht. Alles, was die innere Selbstprüfung zu einem geringschätzigen Urteil veranlassen würde, soll nach ihnen gescheut werden. Aus den verschiedenen, allgemeineren Ehrenpflichten, die sich in dem Individuum schneiden,² setzen sich die Anforderungen an das Selbst und die eigene Persönlichkeit zusammen. Es ist einmal diese, einmal jene Seite der Ehre, die unser Handeln lenkt, je nachdem unsere Persönlichkeit von dieser oder jener Seite sich ergriffen findet.

Der originellste und umfassendste Vertreter dieser Theorie ist Kant.

Eine allgemeine menschliche Würde predigend, ist ihm der Mensch ein über alle Erdenwesen hoherhabenendes Geschöpf. Er zeichnet sich als Person vor den Sachen als etwas aus, das nicht

¹ W. W., S. 387.

² Laas unterscheidet z. B. eine allgemeine Menschenehre, eine National-, Standes-, Berufs- und Familienehre etc. Id. u. Pos. II., S. 135 u. 136.

als Mittel gebraucht werden darf. Er ist ein vernünftiges, freies Wesen und existiert als Zweck an sich selbst. Seiner menschlichen Würde entsprechend, muss er bestrebt sein, so zu handeln, dass er dieser Würde weder in sich noch in seinen Nebenmenschen zu nahe tritt. Nie darf er andere als Mittel behandeln, noch sich selbst so behandeln lassen. So unheilig der Mensch an sich selbst auch ist, die Menschheit in seiner Person muss ihm stets heilig sein.

Betrachtet man diese Lehre mit kritischem Auge, so findet man, meint Laas, eine gewisse Verwandtschaft mit den teleologischen Anschauungen hervortreten. Was hier Ehre und Würde gebieten, entspricht demjenigen, was auf der andern Seite die Natur der Menschen und Dinge bestimmt. Auch das von der Ehre und Würde abhängige Sollen ist mit der ganzen Willkür subjektiver Ansichten behaftet. Bedarf aber der aus der Ehre und Würde deduzierte Imperativ noch weiterer Begründung, so sind diese Termini, wie wir es bereits von der Natur behaupteten, auch nichts anderes als bequeme Abbreviaturen und Verdichtungen anderweitig begründbarer Gedankenreihen.

Was speziell die Kantsche Auszeichnung des Menschen anbetrifft, so beruht sie auf dem platonischen Versuche, den Menschen radikal vom Tiere zu trennen und auf den höchst zweifelhaften Voraussetzungen, dass der Mensch ursprünglich und spezifisch vom Tiere unterschieden und dass ihn seine Bestimmung über sich selbst, als einen Teil der Sinnenwelt, hinausweise. Beide Voraussetzungen erklärt Laas für falsch. Eine über unsere Sinnenwelt hinausführende Bestimmung erkennt er nicht an und ebenso wenig lässt er einen absoluten Unterschied zwischen Mensch und Tier gelten. Dieser Unterschied besteht nicht in einem ursprünglichen Spezifikum, er beruht vielmehr auf der künstlichen und natürlichen Züchtung, die sprachbegabte Wesen so unerreichbar weit von den bloss lautenden abgetrieben hat.

Innerhalb der platonisierenden Versuche, den Grund des Sittlichguten zu finden, unterscheidet Laas zwei, in ihren Prinzipien und Methoden von einander abweichende Gedankenzüge, die er, nach von Kant entlehnten Termini, die «Heteronomie und Autonomie in der Moral»¹ nennt. Insofern die bisher besprochenen Standpunkte dem Menschen ein äusserlich Gegenüberstehendes als

¹ Id. u. Pos. II, S. 141.

Norm für ihn aufrichteten, sind sie als mehr oder minder heteronom zu bezeichnen. Ihnen gegenüber stehen jene Versuche, wo von dem eigenen Inneren des Menschen ausgegangen und von dort aus das ewig gültige Gesetz des Handelns gesucht wird. Die Autonomie besteht nach dieser Richtung darin, dass neben den natürlichen Trieben und Begierden eine ihnen übergeordnete, imperative Stimme in uns angenommen wird, welche selbstherrlich unserm Handeln die Norm vorzeichnet. Dieses innere Gesetz des Selbst wird verschieden abgeleitet und bezeichnet. Als die wichtigsten Auffassungen bezeichnet Laas:

1. den moralischen Sinn oder Instinkt,
2. das Gewissen,
3. die praktische Vernunft.

Der Hauptvertreter eines moralischen Sinns ist der Begründer der schottischen Schule: Francis Hutcheson. Wie der Mensch äussere Sinne hat, um die sinnliche Welt wahrzunehmen, lehrt er, so hat er einen innern Sinn als Vermögen, die Schönheit der Regelmässigkeit, Ordnung und Harmonie wahrzunehmen. Ein Teil desselben ist der moralische Sinn, welcher den Unterschied zwischen Gut und Böse gibt.

Eine erheblich grössere Anerkennung als allgemeinverbindliche Norm, geniesst das Gewissen. Selbst diejenigen, meint Laas, welche sonst der Lehre von den angeborenen Ideen sehr abgeneigt sind, betrachten die Stimme des Gewissens als ursprüngliches und untrügliches Gesetz. Die Vertreter einer solchen Theorie berufen sich auf ein Heiliges und Ursprüngliches in uns, das unsere Handlungen leitet und richtet. Sie stellen das Gewissen als einen ehrfurchtsgebietenden Herrn hin, der zwar, weil unserm Bewusstsein angehörig, uns selbst als autonom erscheinen lässt, uns als Sinnenmenschen aber gleichwohl wie einer fremden, übersinnlichen Macht unterwirft.

Die Anfänge dieses Faktors der Sittlichkeit, lassen sich bis auf Sokrates zurückleiten, doch hat keiner von allen Anhängern einer Gewissenstheorie, einen so reichhaltigen und ausgiebigen Gebrauch davon gemacht, wie Kant, der uns deshalb in erster Stelle beschäftigen muss.

Das Gewissen ist ihm das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes, vor welchem sich die Gedanken einander verklagen oder entschuldigen, ein innerer Richter, von welchem der Mensch in

Respekt gehalten wird. Das Gewissen ist nach ihm, eine ursprüngliche, unverlierbare Anlage, dem Wesen des Menschen einverleibt. Ihm zu entfliehen sei nicht möglich, denn es folge dem Menschen, wie sein Schatten. Das Gewissen kann niemals irren und braucht darum keinen Leiter. Es ist autonom, denn «sein Geschäft ist ein Geschäft des Menschen mit sich selbst», es wird aber vom religiösen Menschen als theonom vorgestellt.

Indem Laas zur Kritik der autonomen Moral schreitet, macht er von vornherein auf den wichtigen Unterschied zwischen «ursprünglicher und angebildeter, erworbener Autonomie»¹ aufmerksam. Ursprüngliche Autonomie ist eine solche, wo ein inneres Gesetz des Selbst die Interessen des handelnden Individuums bestimmt. Dabei ist es möglich, dass ein ursprünglich von aussen kommendes, heteronomes Gebot, allmählich als autonomer Imperativ erscheint, indem er unsern Willen und Charakter dermassen durchdringt und gewinnt, dass wir mit Freuden tun, was wir sollen. Einen solchen Zustand nennt Laas erworbene Autonomie.

Betrachtet man nun den von Hutcheson eingeführten moralischen Sinn etwas näher, so findet man, dass der moralische Unwille und Beifall nach Völkern und Zeiten, nach Ständen und Umständen, nach Geschlecht und Familie mancherlei Verschiedenheiten in der Qualität der Objekte zeigt, auf die er fällt. Man kann sich daher nur schwer des Verdachtes erwehren, meint Laas, dass die Autonomie, mit welcher der moralische Instinkt sich äussert, doch nur eine erworbene ist. Das moralische Gefühl ist die Resultante vielseitiger, ganz und halb unbewusst zugetragener Eindrücke. Es ist zum grossen Teil in blinden Einflüssen des äusseren Lebens, in erbten Dispositionen begründet, die selbst wieder auf Erwerbungen unserer Voreltern ruhen. Die Ursprünglichkeit, die dem moralischen Sinn nachgerühmt wird, kann Laas nicht zugestehen. Es trägt, wie dies beim Ehrbewusstsein, einer Spezialform des moralischen Gefühls, besonders zu beobachten ist, so sehr die Farbe der Umgebung, dass über seinen heteronomen Charakter kein Zweifel sein kann. Wie die ästhetischen, ist auch das moralische Gefühl ein Produkt der Kultur und der Erziehung und wie alle Produkte dieser Art, von der Vergangenheit abhängig, unbildbar und zerstörbar.

Was Laas gegen die Autonomie des moralischen Sinns einwendet, gilt auch vom Gewissen.

¹ Id. u. Pos. II, S. 142.

Schaut man näher zu, sagt Laas, so ist eins sofort klar, nämlich, dass diese göttliche Stimme an verschiedenen Orten und in verschiedenen Zeiten nicht bloss Verschiedenes, ja Widersprechendes und Unvereinbares gebietet, sondern dass sie sogar Bedenkliches und Verwerfliches fordert, dass sie also irren kann. Eine solche Wandelbarkeit und Irrtumsfähigkeit des vermeintlich Heiligen, muss aber den Glauben an eine ursprüngliche Autonomie erschüttern. Die Mittel, durch welche das Gewissen trotz seiner Irrtumsfähigkeit zu einem ehrwürdigen und vermeintlich ursprünglichen Faktor des menschlichen Seelenlebens wird, sind für Laas jene, die den Respekt und den Schein der Urwüchsigkeit zu erzeugen pflegen, nämlich: Anbildung und Vererbung. Gebote, welche von frühester Jugend an, als absolut verbindliche Normen entgegengeführt werden, deren Zuwiderhandlung mit Strafen fortwährend bedroht ist, werden dem Individuum zur zweiten Natur, so dass es ohne Murren tut, was es soll. Durch religiöse Stimmungen entsteht auch noch eine theonome Form des Gewissens und was in moralischer und religiöser Form anerzogen ist, erscheint, wenn es sich früh genug befestigt hat, wie angeboren. Für Laas ist das Gewissen ein erworbenes Gesetz, dessen Ansprüche letzten Grundes auf Heteronomie beruhen.

Um das Sittlichgute als etwas absolut Gültiges zu fassen, eignete sich die Vernunft viel besser als die bisher besprochenen Potenzen, welche sich mehr oder weniger als relativ und variabel erwiesen haben. Es war daher ein Fortschritt, dass Kant von dem moralischen Sinn der Engländer zur Kritik der praktischen Vernunft überging.

Die Autonomie der praktischen Vernunft ist bei Kant ein Correlat seiner transzendentalen oder intelligiblen Freiheit. Achte man nur auf die Erfahrung, meint Kant, so erscheine das menschliche Handeln durch die Vergangenheit und die jeweiligen Reize determiniert. Die Handlungen des Menschen sind für alle Zukunft prädestiniert und das Freiheitsbewusstsein ist eine Täuschung. Dieser Konsequenz suchte Kant mit dem Aufgebot aller Kräfte zu entinnen.

Hinter dem Naturmechanismus und der Fatalität der Handlungen, wie sie die Erfahrung zeige, liege für eine nicht sinnliche, für eine intellektuelle Anschauung freie Kausalität, wirkliche Spontaneität des Subjekts. Der Mechanismus hafte nur der Erscheinung unter Zeitbestimmungen an. Dem sinnlich-empirischen Subjekt müsse

man, unter dem Gesichtspunkt der Idealität der Zeit, ein Subjekt an sich selbst gegenüber denken; dieses ist frei. Dieser intelligiblen Freiheit korrespondiert das unbedingt verbindliche Gesetz, das absolute: Du sollst!

Da aber die Materie des praktischen Gesetzes niemals anders als empirisch gegeben werden kann, so muss neben der Autonomie des Willens auch noch der empirische Wille, als der andere Bestandteil des Willens, herangezogen werden. Erst durch die Verknüpfung dieses zweiten, sinnlichen Prinzips mit der Autonomie des Willens, gewinnen wir den wahren Grundsatz der Moral. Der freie Wille muss aber als von empirischen Bestimmungen unabhängig, dennoch bestimmbar sein, da aber ausser der Materie des Gesetzes nichts weiter in demselben enthalten ist als die gesetzgebende Form, so ist diese, sofern sie in einer Maxime enthalten ist, das einzige, was, nach Kant, einen Bestimmungsgrund des freien Willens ausmachen kann. Der oberste Grundsatz der Moral ist also: «Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann».

Auch die von Kant für die Rettung und Begründung der sittlichen Verantwortlichkeit ersonnenen Hilfsmittel hält Laas für unzureichend. Was den Kantschen Anspruch anbetrifft, die Unsittlichkeit einer Maxime daran zu erkennen, dass sie generalisiert, in Widersprüche verwickelt, so setzt er, wie bereits oben bemerkt wurde, diejenigen realen Bedingungen des Lebens voraus, die an sich wertvoll sind, so dass ihnen nicht widersprochen werden darf. Ein weiterer Irrtum Kants liegt für Laas darin, dass sein moralisches Gesetz die Unterschiede des Talents und der Lebensstellung fast gar nicht berücksichtigt; sein moralisches Gesetz trifft nur die allgemeinsten Menschenpflichten und verabsäumt die Gliederung und Spezialisierung der Lebensaufgaben. Wenn Kant ferner für seine intelligible Freiheit die Zeit völlig abstreift, so ist zu bedenken, dass für unsere Handlungen das Schema der Zeit sich nicht entbehren lässt, auch ist gar nicht abzusehen, was eine ausserhalb der Zeit gesetzte Handlung für die Praxis bedeuten soll. Wenn mit der Freiheitslehre ein praktisches Bedürfnis befriedigt werden soll, so muss sie im Rahmen der praktischen Voraussetzungen bleiben.

Aus dem Kantschen Gedankengang ergibt sich für Laas als einzige Tatsache nur das Bestreben, um von den Irreleitungen des Egoismus loszukommen und möglichst gerecht zu urteilen, sich an

die Stelle des andern zu setzen und umgekehrt, was, auf eine Formel gebracht, durch das Grundgesetz der praktischen Vernunft ausgedrückt werden kann. Diese Formel ist aber nicht in irgend einer ursprünglichen Vernunft gegründet, sondern in den durch die Entwicklung der Kultur erworbenen und gezeitigten Solidaritäts- und Gerechtigkeitsgefühlen.

Mit der Kritik der praktischen Vernunft beschliesst Laas seine Besprechung der platonischen und platonisierenden Versuche, die menschlichen Handlungen mit lustfremden, objektiven oder subjektiven Normen a priori zu regeln.

Alle diese Versuche muss er als misslungen betrachten und ablehnen. Die Hereinziehung eines jenseitigen Lebens, oder die Meinung, dass sittliche Ideale nur für auserlesene Zirkel seien,¹ kann der Positivist nicht billigen. Das Sittlichgute muss in allen Ständen und Berufen seine Heimat finden und eine Moral für dieses Leben muss mit Motiven operieren, die im Diesseits ihre Wurzel haben. Den Wert von Lust und Unlust sucht der Platonismus durch Normen zu regulieren, die ausserhalb der Lust ihre Begründung finden sollen. Dieselben liegen ihm entweder in der objektiven Natur der Dinge oder in subjektiven Dispositionen begründet. Diese regulierenden Ideen erwiesen sich aber als Ausflüsse der Willkür oder hielten die perhorreszierte Lust doch irgendwie versteckt oder sie waren inhaltsleere Formen, Schemata von sittlicher Indifferenz und praktischer Ohnmacht. Der von den Platonikern eingeschlagene Weg sei verfehlt, meint Laas. Man müsse von der Ueberzeugung ausgehen, dass die sittlichen Normen in ihrem Ursprung wie in ihrer Anwendung die Beziehung auf menschliche Lust und Unlust, auf menschliche Bedürfnisse und Begierden beibehalten müssen. Allen Dingen entstehe ihr Wert nur durch die Beziehung, die sie zur Schmerzlinderung und Lusterzeugung haben. ohne diese Beziehung aber, an sich, sei nichts wertvoll.

¹ Schiller: Briefe über ästh. Erzieh. Br. 27.

2. Kritik der antiplatonischen Ethik.

a) Die Moral des wohlverstandenen Interesses.

Der platonischen «Ideen-Moral» stand schon frühzeitig eine «Interessen-Moral»¹ gegenüber. Indem sie es versucht, durch klug rechnendes Eigeninteresse diejenigen Normen zu begründen, die als sittliche zu gelten hätten, berührt sie nur nachweisbare, begreifliche und natürliche Strebungen. Sie lässt keinen Wert als selbstverständlich ausser der Lust und der Schmerzlinderung und knüpft — im Gegensatz zu den platonisierenden Versuchen — an eine wirklich ursprüngliche Autonomie an, nämlich den Drang, möglichst frei von Unlust und glücklich zu sein.

Als Hauptvertreter dieser antiplatonischen Interessen-Moral, können Epikur und seine Schule und Jeremy Bentham gelten, während ihr der Franzose Helvetius mit der Bezeichnung «*intérêt bien entendu*» (wohlverstandenes Interesse), den treffendsten Namen verlieh.

Von der Tatsache ausgehend, dass jedes fühlende Lebewesen ursprünglich die Lust als ein Gut schätze und den Schmerz als ein Uebel verabscheue, hielt es Epikur als eine Anweisung der Natur, dass jene zu erstreben und dieser zu fliehen sei. Lust solle man nur aufgeben, lehrte er, um grössere dafür zu erlangen und Schmerzen müsse man auf sich nehmen, um grösseren zu entfliehen.

Als die notwendige Vorbedingung alles Lebensgenusses, erschien ihm die Gesundheit. Um sie zu erhalten, muss man heftige Affekte, wüste Leidenschaften und sinnliche Ausschweifungen vorsichtig vermeiden. In gleicher Weise versuchte Epikur auch die antiken Kardinaltugenden seiner philosophischen Vorgänger, die Klugheit (*φρόνησις*), Selbstbeherrschung (*σωφροσύνη*) und Tapferkeit (*ἀρδρεία*) zu begründen. Sie erhalten ihren Wert nur durch die Lustfolgen, welche sie begleiten und durch die Schmerzfolgen ihres Gegenteils. Der Grundgedanke seiner Theorie ist, dass alle Immoralität ein schlechtes Geschäft mache. Wer daher einsichtsvoll genug ist, um alle Folgezusammenhänge der Handlungen richtig zu übersehen und für sein Tun zu beherzigen, kann unmöglich anders als im Sinne der anerkannten moralischen Vorschriften handeln.

Eine Fortbildung hat die epikureische Moralphilosophie durch den Engländer Jeremy Bentham erfahren. Nach dem Vorgang des

¹ Kerry: Lit. Nachlass. S. 20.

Helvetius, dachte er sich die Privat-Ethik im Zusammenhang mit der Sozialpolitik und Gesetzgebung und die Solidarität der sozialen und egoistischen Interessen immer vollkommener klar zu legen, war der Hauptgegenstand seines Nachdenkens.

Trotzdem der soziale Gesichtspunkt bei Bentham oft als der bevorzugte und ausschliessliche erscheint, so ist er dennoch weit davon entfernt ein Anhänger des modernen wohlwollenden Despotismus zu sein. Das wohlverstandene Eigeninteresse muss nach ihm, mit dem wahren Interesse der Gesellschaft zusammenfallen, denn ohne kräftige Verfolgung des eigenen Wohls seitens der Individuen, wäre die Gesellschaft selbst schon lange zu Grunde gegangen.

Die Möglichkeit, wie soziales und individuelles Interesse koinzidieren können, sucht Bentham durch die freudesteigernden Wirkungen des Mitgefühls und Wohlwollens gegen Andere, zu erklären. Es war ein Fehler der Alten, meint er, dass sie das Wohlwollen und den Hochgenuss, den die Sympathie gewährt, unterschätzt haben. Eine Lust, die ich für mich allein empfinde, ist dürftig gegen die, welche um all die Reflexe vermehrt wird, die mir aus der Teilnahme Anderer entgegenstrahlen. In einer Gesellschaft, die durch gegenseitige Zuneigung verbunden ist, wird das Uebel seltener und das wirklich eingetretene erträglicher. Das sittliche Handeln ist also die klügste Rechnung, das beste Geschäft, denn es ist das wahrscheinlichste lustproduktivste.

Wiewohl diese Theorien sich durch einige gelungenen psychologischen Analysen auszeichnen, so bezeichnet sie Laas als in ihren Hauptpunkten verfehlt. Wenn Epikur z. B. behauptet, dass man die eigene Glückseligkeit am sichersten erlange, wenn man alles Unrecht meidet und seine Pflicht tut, so muss wohl zugestanden werden, dass dies in vielen Fällen zutrifft. Ebenso richtig und den Tatsachen entsprechend aber ist es, dass nicht Jeder dahin sich gewöhnen kann, mit Freuden zu tun, was er soll. Die Gewissensunruhe ist allerdings eine quälende Pein, aber der verstockte Bösewicht fühlt sie nicht und die Gewissenslosigkeit bringt nicht immer zu Falle. Es wird auch niemals möglich sein, volle Garantie zu schaffen, dass der würdigste Charakter das höchste Glück geniesse. Die Zahl derer, die durch die Anforderungen der landläufigen Moral äusserlich und innerlich unglücklich werden, ist eine sehr beträchtliche. Die Pflicht fordert unzählige Opfer, die sie nicht von Fall zu Fall durch entsprechende Aequivalente vergüten kann. Auch deckt sich

das, wozu das wohlverstandene Interesse antreibt, nur unvollkommen mit dem, was die Pflicht gebietet. Wenn z. B. die interessierte Klugheit die Gesundheit zu erhalten sucht und darum sinnliche Ausschweifungen scheut, so fordert andererseits die Moral unter Umständen, dass man nicht bloss die Gesundheit, sondern selbst das Leben aufs Spiel setze.

Was die Benthamsche Theorie anbetrifft, so sei es notwendig, meint Laas, die Seite der allgemeinen Nützlichkeit von der des wohlverstandenen persönlichen Interesses zu trennen. Der ersteren sei nämlich so gut wie gar nicht beizukommen, denn gegen eine Ansicht, dass unsere Handlungen der Gesellschaft so nützlich als möglich sein müssen, lässt sich gewiss nichts einwenden. Schwächer fundiert ist hingegen das Prinzip der selbstinteressiert rechnenden Klugheit. Zunächst ist der Kalkül, wie ihn Bentham postulierte undurchführbar, weil dieselben Objekte nicht bloss in verschiedenen Individuen, sondern auch in demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen, die verschiedensten Gefühle hervorrufen. Der heraklitische Fluss, der Platon so sehr erschreckte, spielt hier so kräftig mit, dass sich die Werte während der Rechnung selbst ändern würden.

Eine andere Schwäche des Benthamschen Systems besteht für Laas in der Voraussetzung, dass man allgemein den Wert der Menschenfreundlichkeit zu schätzen wisse, oder dass es möglich sei, jede menschliche Seele dahin zu belehren, diesen Wert zu fühlen und anzuerkennen. Die Empfänglichkeit für dieses Gefühl ist aber durchaus nicht so natürlich wie der Eigengenuss. Bentham kann dem Kalt- und Hartsinnigen ebenso wenig von dem Glück der Liebe überzeugen, wie es Epikur gelingen wird seine Gerechtigkeit dem Bösewicht aufzureden.

Ein weiteres Argument, das gegen die Moral des wohlverstandenen Interesses spricht, erblickt Laas endlich in der Form, mit der jedes sittliche Gebot auftritt. Alle ernste Pflicht, sagt Laas, tritt auf mit einem kategorischen: Du sollst! Den Eingebungen der Klugheit diese Formulierung zu geben ist unmöglich. Sie können nur als Ratschläge auftreten, nicht als Befehle: hypothetisch werden sie sein, nicht kategorisch. Die Moral, so folgert Laas, muss also entweder aufhören mit ihrem: Du sollst! oder die Klugheitsmoral ist nicht die echte.

Wenn nun allerdings konsequente Egoisten das Erstere behaupten, so entscheidet sich Laas für das Letztere. Es ist nicht möglich, meint er, dass die ganze bisherige Geschichte in ihren moralischen Wertschätzungen und Formulierungen einer so ungeheueren Verirrung und Selbsttäuschung unterworfen gewesen sei. Er ist vielmehr davon überzeugt, dass sie, trotz allen Irrtums immer das Richtige im Auge gehabt und in den meisten Fällen auch getroffen habe und so bleibt er denn auch dem Pflichtbegriff und dem Du sollst! verbunden.







2-72

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B	Kohn, Pinchas Jacob
3280	Der Positivismus von Ernst
L32K6	Laas

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 08 07 01 010 2