

Neukantianismus und Hegelianismus.

Eine philosophie-geschichtliche Parallele.

Von

E. v. ASTER.

Die folgende Abhandlung bezeichnet sich als eine philosophie-geschichtliche Parallele. Sie möchte auf Ähnlichkeiten hinweisen, die zwischen der Fortbildung KANTScher Gedankengänge, wie wir sie bei HEGEL finden, einerseits und andererseits derjenigen bestehen, zu der sich der „Neukantianismus“ unserer Tage z. T. fortentwickelt hat — ich denke dabei speziell an eine Persönlichkeit, bei der diese Gedanken besonders klar zum Ausdruck gekommen sind: an P. NATORP. Der innere Zusammenhang, den ich hier konstatieren zu können glaube, ist keine äußere historische Abhängigkeit, vielmehr scheint mir, daß völlig unabhängig voneinander die gleichen Anknüpfungspunkte und die gleiche Problemstellung mit Notwendigkeit zu verwandten Resultaten geführt haben. Das wollte ich in dem Wort „Parallele“ zum Ausdruck bringen. Solche Parallelen können dazu dienen, das Verständnis der beiden verglichenen Gedankenreihen — ihrer Struktur, ihrer letzten Motive — zu klären und zu vertiefen. Und sie dienen diesem Zweck vielleicht mehr, als das bloße Aufsuchen äußerer historischer Abhängigkeiten.

I.

Im Mittelpunkt der KANTSchen Vernunftkritik steht die Deduktion der Kategorien und Grundsätze, die Frage „quid juris“? und ihre Beantwortung. Unsere Erkenntnis vollzieht sich stets in gewissen Formen, mit Hilfe gewisser Begriffe und Grundsätze, die die Wissenschaft als selbstverständlich voraussetzt, ohne sie

auf Herkunft, Sinn und Berechtigung zu prüfen. Es entsteht die Frage: woher nehmen wir das Recht dieser Voraussetzung? Was berechtigt uns z. B., zu behaupten, daß es so etwas wie ein Ursache-, ein Substanzsein in der Welt wirklich gibt? Was versichert uns der „objektiven Gültigkeit jener Begriffe und Grundsätze“? Die Frage wäre ohne weiteres beantwortet, wenn wir einfach auf die wirkliche Welt hinzuschauen, sie mit unserer Erkenntnis und ihrem Inhalt zu vergleichen brauchten, um jene Begriffe als „mit der Wirklichkeit übereinstimmend“ oder als bloße Phantasiegeburten zu erkennen. Aber ein solcher Vergleich geht nicht an; wie sollten wir die Welt mit unserer Erkenntnis vergleichen, da sie uns doch nur zugänglich wird, indem wir sie erkennen, da es ja keinen Standpunkt für uns gibt, von dem aus wir die Wirklichkeit, wie sie ist, und die Wirklichkeit, wie wir sie erkennen, voneinander trennen und gegeneinander abwägen können. So bedarf es denn eines besonderen Weges, um die Frage quid juris zu lösen: dieser Weg ist der der transzendentalen Methode, der Methode, die KANT mit der Betrachtungsweise des Kopernikus vergleicht. Eben weil die Unterscheidung einer Welt „wie sie in Wahrheit ist“ und einer Welt, wie wir sie erkennen, für uns notwendigerweise eine bloß theoretische Unterscheidung ist, die praktisch evident Unausführbares verlangt, dürfen wir allen denjenigen Begriffen objektive Gültigkeit, gegenständliche Bedeutung schlechthin beilegen, die einen Gegenstand überhaupt als möglichen Gegenstand des Denkens, des Erkennens charakterisieren, ohne die es keine Erkenntnis von Gegenständen gäbe. M. a. W. wir dürfen diejenigen Begriffe als objektiv gültig betrachten, von denen wir streng nachweisen können, daß sie im Wesen der Erkenntnis gründen und von ihm unabtrennbar sind. Damit ist die Aufgabe der „Deduktion der Kategorien“ umschrieben. Die Kategorien müssen aus dem Wesen der Erkenntnis abgeleitet, „deduziert“, als zu ihrem Wesen gehörig erwiesen werden. Haben wir einsichtig erkannt, daß allgemein und notwendig das Erkennen eines beliebigen Gegenstandes sich in diesen Formen vollziehen muß, so haben wir auch eingesehen, daß alle erkannten Gegenstände den kategorialen Formen entsprechen müssen, so haben wir die „objektive Gültigkeit“, die „gegenständliche Bedeutung“ der Kategorien aufgewiesen. Man sieht: die erste Vorbedingung dafür, daß die Beantwortung der Frage quid juris? — welches Recht haben wir zu behaupten, daß es am Gegenstande

etwas dem Inhalt unserer Kategorien Entsprechendes gibt? — auf dem Wege einer solchen „Deduktion“ sich vollzieht, ist die Sinnlosigkeit jeder Rede, die von einem Gegenstand „an sich“ im Unterschied von aller Erkenntnis desselben, sprechen wollte. Der Begriff eines „Dinges an sich“ — kantisch: des Noumenon im positiven Verstande — ist ein völlig sinnloser Begriff.

Die erste und wichtigste Frage nun, die die Deduktion zu beantworten hat, ist die Frage: was ist Erkenntnis? Ich muß das Wesen der Erkenntnis kennen, ehe ich aus ihm etwas deduzieren, ehe ich einsichtig machen kann, was zu diesem Wesen unabtrennbar gehört. Es ist selbstverständlich, daß dabei unter „Erkenntnis“ nicht der Akt des Erkennens und sein Ablauf im Bewußtsein des Individuums verstanden wird, sondern „die“ Erkenntnis, die in systematischer Ordnung zu „der“ Wissenschaft wird, die Erkenntnis, die nicht entsteht und vergeht, sondern als ein zeitloses, ideales Gebilde besteht und der gegenüber man mit Sinn von „wahr“ und „falsch“ reden kann, während der Akt des Erkennens in der Zeit entsteht und vergeht und an sich nicht wahr und falsch ist. Diese Erkenntnis nun tritt uns zunächst entgegen in der Form des sprachlich formulierten Urteils. Es ist daher natürlich, daß die Analyse des Wesens der Erkenntnis sich zunächst überall am Urteilsatz orientiert, wie wir das schon bei PLATO und ARISTOTELES finden. Es ist unverkennbar, daß KANT, wenn er das Erkennen als eine „Synthesis“, die vollendete Erkenntnis als „synthetische Einheit“ bestimmt, ebenfalls von diesem Punkt ausgeht. Das, was synthetisch vereinigt wird, sind die Begriffe, die im Subjekt und Prädikat des Satzes ihren Ausdruck finden. Die Vereinigung selbst aber ist kein bloßes subjektives Zusammenstellen, keine nur assoziative Verknüpfung, sondern die Vorstellung einer Zusammengehörigkeit, eines Zusammenseins im Objekte, im Gegenstande, wie sie durch die Kopula (a „ist“ b) des Urteils zum Ausdruck gebracht wird.

Aus dieser Analyse des Erkenntnisbegriffes ergibt sich nun für KANT zunächst die schwerwiegende Folgerung, daß jede Erkenntnis eines Materials bedarf, das uns schon vorher anderswoher bekannt sein muß, damit Erkenntnis, d. h. in Urteilen sich vollziehende Wahrheitserkenntnis überhaupt möglich ist. Dies Material muß den Inhalt der als Subjekt und Prädikat fungierenden Begriffe liefern. Es können keine Begriffe „dem Inhalte nach analytisch entspringen“, d. h. die Begriffe, die uns die Analyse

in einem bestimmten Urteil nachweist („Mensch“ und „Sterblichkeit“ in dem Urteil „alle Menschen sind sterblich“) entstehen nicht im Urteil, sondern werden in ihm nur zu einer gegenständlichen Einheit verbunden, ihr Inhalt, der ja durch die „Synthesis“ nicht berührt wird, ist im Urteil als „gegeben“ vorausgesetzt. So fordert also jede urteilende Erkenntnis als Korrelat eine andere Art des Erkennens, durch die uns ein Material schlechthin gegeben wird: die sinnliche Erkenntnis, die Anschauung. Freilich ist die sinnliche „Erkenntnis“ für sich genommen kein Urteil, nichts, das wahr oder falsch sein könnte, nichts, in dem wir uns einer für alle denkenden Subjekte identischen und von ihnen unabhängigen Objektivität bewußt würden (Anschauungen ohne Begriffe sind blind), aber andererseits würde die Erkenntnis der Wissenschaft, die in diesem Sinn allein wirkliche Erkenntnis ist, ohne die Anschauung sich in völlig inhaltsleeren Formen bewegen (Begriffe ohne Anschauungen sind leer). Daß es ein solches Material nun geben muß, damit Erkenntnis möglich ist, läßt sich a priori deduzieren, nicht aber sein spezieller Inhalt, er muß eben gegeben sein. Uns ist er gegeben in unseren sinnlichen Wahrnehmungen. Und durch diese Wahrnehmungen entstehen für uns außer der großen Zahl rein empirischer Begriffe zwei „Formen“, von denen wir a priori wissen, daß sich in sie die ganze nur mögliche Fülle unserer Wahrnehmungen muß einordnen lassen: Raum und Zeit. Raum und Zeit sind Formen der Anschauung: für das Bewußtsein entstehen sie erst aus dem gegebenen Material, sie sind daher ebenfalls ihrem speziellen Inhalt nach nicht aus dem Wesen der Erkenntnis deduzierbar. An dieser Stelle ergibt sich endlich für KANT ein möglicher Sinn des „Dinges an sich“: es wäre möglich, daß es außer dem uns bekannten Material an Gegebenheiten für andere erkennende Wesen noch andere Wahrnehmungstatsachen gäbe, die dann auch speziell nicht raum-zeitlich geordnet wären. Mit Rücksicht darauf dürfen wir die gegenständliche Welt, die die Wissenschaft erkennt, nur als eine Welt „für uns“ bezeichnen — als eine Welt der „Phänomene“ — und dürfen oder müssen sie von einer möglichen gegenständlichen Welt unterscheiden, die ein unserem Bewußtsein und unserer Wissenschaft unerreichtbares Dasein führen könnte.

Die in ihrer Aufgabe und Tragweite durch diese Überlegungen erheblich eingeschränkte Deduktion vollzieht sich nun in einem doppelten Gedankengang. Erstens durch die Vermitt-

lung der Urteilsformen. Die formale Logik zeigt, daß wenn wir von allem gegebenen Inhalt abstrahieren, das Urteil noch bestimmte verschiedenartige Formen annehmen kann: es ist seiner Form nach ein allgemeines, partikuläres oder singuläres, ein bejahendes, verneinendes oder unendliches, ein kategorisches, hypothetisches oder disjunktives, ein problematisches, assertorisches, oder apodictisches Urteil. Und die formale Logik zeigt uns ferner, daß jedes Urteil in je einer dieser Formen erscheinen muß: es muß eine bestimmte Quantität besitzen, es gibt aber hinsichtlich der Quantität nur die drei Formen des allgemeinen, partikulären und singulären Urteils, es muß zwischen Subjekt und Prädikat eine gewisse Relation aussprechen, aber es gibt nur die drei Formen einer solchen Relation, die im kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Urteil sich darstellen usw. In jeder dieser Urteilsformen aber steckt ein Begriff, der sie von den anderen unterscheidet: im allgemeinen Urteil der Begriff der Allheit, im bejahenden der der Realität, im problematischen der der Möglichkeit. Indem ich einem Urteil nun seine bestimmte Form gebe, wende ich jenen Begriff auf das „gegebene Mannigfaltige der Anschauung“ an, das in dem betreffenden Urteil verknüpft wird. Indem ich das Urteil fälle „a ist b“, setze ich a und b in das Verhältnis von Substanz und Accidens, in dem Urteil „wenn a ist, ist b“ befasse ich sie unter den Begriff der Kausalität. Die so sich ergebenden 12 Kategorien entstammen demnach nicht der Anschauung (sie blieben übrig, als im Urteil von der „Materie“ abstrahiert wurde), dürfen jedoch als objektiv gültig verwendet werden, denn sie lassen sich aus den verschiedenen und einzig möglichen Formen des Urteils, also der Erkenntnis, deduzieren.

Neben diese erste tritt eine zweite Deduktion, die dadurch notwendig wird, daß die Kategorien angewandt auf die Tatsachen unserer Anschauung durch die Verbindung mit dem Schema eine speziellere Form erhalten, die zugleich die Grundsätze impliziert. Die dadurch notwendig werdende Deduktion (der „transzendente Beweis“) der Grundsätze geht von der Definition der Erkenntnis als der Synthesis des uns gegebenen Mannigfaltigen, also der Mannigfaltigkeit in Raum und Zeit aus und leitet daraus ab, daß Erkenntnis sich nur vollziehen kann, indem wir für jeden Tatbestand der Erfahrung bestimmte zeitliche Beziehungen als notwendig setzen, deren Bestehen eben in den „Grundsätzen“ behauptet wird. Allerdings erfolgen die Grundsätze aus dem

Wesen der Erkenntnis nur, sofern sie sich nicht auf ein Mannigfaltiges schlechthin, sondern auf das Mannigfaltige unserer Anschauung bezieht (es ist in der Deduktion die Zeit vorausgesetzt), ihre objektive Gültigkeit ist demnach nur für die Welt der „Phänomene“ erwiesen.

Wenn wir die Deduktion der Kategorien im eigentlichen Sinn und den Beweis der Grundsätze vergleichen, so finden wir, daß in beiden gewisse Dinge vorausgesetzt werden und damit die Deduktion und die objektive Gültigkeit des Deduzierten an einschränkende Bedingungen geknüpft erscheint. So werden im ersten Fall die Urteilsformen in ihrer qualitativen Eigenart und beschränkten Zahl vorausgesetzt, daß ein Urteil nur in diesen Formen auftreten kann; wird nicht selbst wieder deduziert, sondern als Faktum hingenommen, für das die Verantwortung der formalen Logik überlassen bleibt. Im zweiten Fall werden Raum und Zeit vorausgesetzt; die Quelle dieser Begriffe liegt im Gegebenen, was gegeben ist aber läßt sich (mindestens soweit es gegeben ist) nicht deduzieren.

Damit ist nun gleich der Punkt bezeichnet, an dem die Tendenz zur Weiterentwicklung der KANTSchen Deduktion einsetzen bzw. die Richtung, in der sich diese Weiterentwicklung vollziehen mußte. Die KANTSche Deduktion schien letzten Endes auf eine reine Tatsachenbasis gestellt, eine „psychologisch-historische“ Basis, wie HEGEL im Hinblick auf die Benutzung der Urteilsformen sagt. Bedurfte nicht auch diese Tatsachenbasis einer Deduktion? Mußte nicht auch hier dem bloßen „quid facti“ das „quid juris“ zur Seite treten? Mußte nicht, damit wirklich von einer Deduktion der Kategorien die Rede sein konnte, an die Stelle der bloßen Behauptung, das Erkennen, die Synthesis, das Urteil vollziehe sich in diesen und nur in diesen Formen, vielmehr erst der Nachweis treten, daß sich das Erkennen seinem Wesen nach nur in diesen Formen vollziehen könne?

An der Stelle, an der HEGEL die eben zitierte Bemerkung über den psychologisch-historischen Ausgangspunkt der KANTSchen Deduktion macht, fügt er hinzu, der FICHTESchen Philosophie bleibe das tiefe Verdienst, dem KANTSchen Verfahren gegenüber daran erinnert zu haben, daß die Denkbestimmungen, die Kategorien, „erst in ihrer Notwendigkeit aufzuzeigen, daß sie wesentlich abzuleiten seien.“

Das Problem, das HEGEL hier im Anschluß an FICHTE for-

muliert, ist offensichtlich das Problem der KANTSchen Deduktion, nur prinzipieller gestellt, erweitert, bezogen auf die Erkenntnis-momente, die von KANT undeduziert eingeführt werden, befreit von den Einschränkungen, an die bei KANT seine Lösung gebunden bleiben mußte. Aber eben diese Aufgabe einer unbedingten, an keine Voraussetzungen mehr gebundenen Deduktion mußte nun zu tiefgreifenden Veränderungen des Weges führen, den KANT bei seiner Deduktion eingeschlagen hatte.

II.

Die erste Voraussetzung aller transzendentalen Deduktion ist wie wir sahen, der Gedanke, daß jeder Versuch, zwischen einem Gegenstand wie er „an sich ist“ und wie „wir ihn erkennen“ zu unterscheiden sinnlos ist, daß demnach nicht eine dem Erkennen transzendente Gegenstandswelt, sondern nur das Erkennen selbst der Maßstab sein kann, an dem wir die Objektivität unserer Begriffe messen. In dieser Überzeugung stehen FICHTE und HEGEL durchaus zu KANT. Nur vertreten sie die Auffassung, daß KANT selbst hier nicht radikal, nicht konsequent genug gewesen sei, und sie erblicken diese Inkonsequenz in dem KANTSchen „Ding an sich“. Es erscheint ihnen als ein letzter Rest jener Auffassung, die den Maßstab für die Objektivität der Erkenntnisformen außerhalb der Erkenntnis selbst sucht, darum sucht man es prinzipiell auszumerzen. Erst damit wird „Denken und Sein identisch“, d. h. der Gedanke eines Seins, das nicht gedachtes Sein ist, eines Gegenstandes, der nicht Korrelat der Erkenntnis, ebenso widerspruchsvoll, wie der einer Erkenntnis, die nicht Erkenntnis eines Gegenstandes ist.

Ich lasse es dahingestellt, wie weit schon in dieser Kritik des „Dinges an sich“ bei FICHTE und HEGEL ein wirklicher Gegensatz zu KANT zum Ausdruck kommt, wie weit es nur auf einem Mißverständnis der KANTSchen Lehre beruht, wenn diese Argumentation mit einer Spitze gegen KANT versehen wird.¹ Jedenfalls aber liegt bei genauer Betrachtung in der Aufhebung des Dinges an sich ein noch nicht erwähnter Punkt, der in der Tat der KANT-

¹ Man wird aus meiner Skizze der KANTSchen Deduktion schon ersehen haben, daß ich der letzteren Ansicht zuneige und den Ursprung des Ding-an-sich-begriffes in anderen Gedankenreihen erblicke. Vgl. dazu meinen „KANT“, Leipzig 1909 („Wissenschaft und Bildung“ Bd. 90).

sehen Lehre direkt zuwiderläuft. Die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung erhält ihren Sinn erst durch eine andere Unterscheidung: die von gegebenem Stoff und gedanklicher Form in der Erkenntnis. Das Denken selbst bedarf eines Materials, das nicht aus ihm stammt, sondern ihm in den Tatsachen der Anschauung gegeben wird. Und da das Material, das wir allein denkend verarbeiten und auf Gegenstände beziehen können, nicht das einzig denkbare ist, so bleibt die Welt, die wir erkennen, eine Welt für uns, für Wesen mit unseren Wahrnehmungen, nicht eine Welt für jedes erkennende Wesen überhaupt. Indem der Idealismus FICHTEs den Unterschied von Erscheinung und Ding an sich aufhebt, hebt er, und zwar mit vollem Bewußtsein, auch diese Zweiheit von Stoff und Form in der Erkenntnis auf, wendet er sich also gegen den Gedanken, daß das Denken nur eine beziehende Tätigkeit sei, die eines vorgegebenen Materials bedürfe und ebenso dagegen, daß man in den Tatsachen der Anschauung ein solches vorgegebenes Material erblicke. Es wird also das Verhältnis von Anschauung und Denken ein anderes.

Positiv gesprochen muß bei FICHTE und HEGEL das Denken aus einer reflektierenden Funktion, die den Inhalt ihrer Begriffe von außen erhält, zu einer schöpferischen Funktion des menschlichen Geistes werden, die ihren Inhalt aus sich selbst heraus entwickelt. Aus der Anschauung aber wird anstatt der dem Denken gegenüberstehenden Erkenntnisquelle, der das Denken das unzusammenhängende Material entnimmt, das es dann mit Hilfe der Kategorien verknüpft, vielmehr eine Weise des „Bewußtseins von etwas“, die nur der Form nach vom Denken verschieden ist: derselbe Gegenstand ist uns einmal in der Form der Anschauung gegeben, einmal wird er in der Form des Gedankens von uns produziert. Es ist klar, daß damit die ganze Grundlage, auf die KANT seine Deduktion aufbaut, alteriert wurde und es ist verständlich, daß er sich scharf gegen den FICHTESchen Standpunkt wandte, in dem er ein Zurückgehen auf die Auffassung erblicken mußte, die er stets auf das Entschiedenste bekämpft hatte: auf die Auffassung der Sinnlichkeit als eines „verworrenen Denkens“.

Es ist klar, daß damit zugleich für FICHTE und HEGEL die Kategorien eine andere Bedeutung gewinnen müssen, sie werden aus bloßen Beziehungen, aus Weisen der Verknüpfung zu Gedanken konkreten, selbständigen Inhalts (sie werden, kann man dafür auch sagen, aus Kategorien zu Ideen im KANTSchen

Sinn. Denn die Ideen entstehen aus den Kategorien, indem aus den formalen Urteilsbestandteilen Begriffe werden, die einen Gegenstand inhaltlich zu bestimmen den Anspruch erheben. So wird aus der formal-logischen Beziehung von Subjekt und Prädikat im Urteil, aus der Notwendigkeit, jeden zu erkennenden Gegenstand als ein solches Subjekt zu fassen, der Begriff eines Dinges, das seinem Wesen nach nur Substanz ist — der Seelenbegriff der rationalen Psychologie. So entsteht aus der Beziehung, die das hypothetische Urteil konstituiert, und aus der Notwendigkeit, für jeden Vorgang eine ihm vorausgehende Bedingung zu suchen, der Begriff eines Wesens, das letzte Ursache alles Geschehens, letzter Angelpunkt der Kausalreihe ist. Anders gesprochen: an die Stelle des nur reflektierenden „Verstandes“ muß bei FICHTE und HEGEL die „Vernunft“ als die eigentliche Form der Erkenntnis treten, deren „Ideen“ für KANT dialektisch, undeduzierbar sind). Damit verlieren also die Kategorien ihre Sonderstellung. Wir haben nicht mehr auf der einen Seite die nur der Wahrnehmung entstammenden, rein empirischen Begriffe, auf der anderen Seite die Begriffe a priori, d. h. die Formen der Verknüpfung und die fertige Erkenntnis als Produkt beider Faktoren, sondern wir haben ein System inhaltlich bestimmter Gedanken, die wir alle als aus der eignen Kraft des Denkens hervorgegangen betrachten können. Damit muß sich nun aber auch die Deduktion auf alle diese Begriffe mithin auf den gesamten Inhalt der wissenschaftlichen Erkenntnis erstrecken. Es gibt keine Begriffe, die dadurch legitimiert wären, das man sie als der Erfahrung entnommen bezeichnet, alle Begriffe, in die die Wissenschaft den „Gegenstand“, das Wirkliche faßt, müssen als objektiv gültig aus dem Wesen der Erkenntnis deduziert, d. h. als zu ihrem Wesen notwendig gehörig erkannt werden. Man sieht, wie hier zunächst in der Aufgabe alle die Beschränkungen aufgehoben sind, an die die KANTSche Deduktion geknüpft war: die Geltung der deduzierten „objektiven Gültigkeit“ nur für eine Welt „für uns“, die Berufung auf ein undeduzierbares „Gegebenes“, die „psychologisch-historische“ Grundlage der beschränkten Zahl der kategorialen Urteilsformen.

Selbstverständlich verliert die Wahrnehmung, die Erfahrung, nicht jede Bedeutung für die Erkenntnis, aber ihre Bedeutung wird eine wesentlich andere. Die Wahrnehmung geht dem Gedanken zeitlich voraus, die Aufgabe der wissenschaftlichen, im

Besonderen der philosophischen Welterkenntnis ist daher, das, was zunächst als Wahrnehmung gegeben war, in die Form des reinen Gedankens zu erheben. Damit bleibt die Wahrnehmung ein Faktor, der zur gedanklichen Durchdringung der Welt gewissermaßen den Anstoß gibt, ihr in einem bestimmten Sinn die Aufgabe, das Thema stellt. Freilich sollen die Wahrnehmungstatsachen nicht wie bei KANT, der hier ganz auf dem Boden des LOCKE-HUMESchen Empirismus steht, die bleibenden und in sich unveränderten Fäden sein, die die Wissenschaft zu einem Gewebe, die Buchstaben, die sie zu Worten zusammenfügt, sondern sie sind etwas, das überwunden, durch ein anderes, nämlich durch den Gedanken, ersetzt werden muß.

Die Frage ist nun, wie weit diese Ersetzung gelingt, wie weit es gelingt, können wir dafür auch sagen, das Einzelne, Tatsächliche, Zufällige, das eben die Form der Wahrnehmung ausmacht, in die Sphäre des Allgemeinen und Notwendigen oder die Form des Gedankens zu erheben. Damit erhält der Begriff der Wahrnehmungs- oder Erscheinungswelt einen neuen Sinn: das Wahrgenommene als solches, das nur der Wahrnehmung Angehörige, die „bloße Erscheinung“ im Gegensatz zum „Wirklichen“ ist dieser Rest, der der Durchdringung durch die Vernunft, der begrifflichen Fassung nicht mehr fähig, der, können wir dafür auch sagen, nicht mehr deduzierbar ist. Ihn möglichst einzuschränken ist die Aufgabe der fortschreitenden Wissenschaft und die Wissenschaft steht um so höher, je mehr es ihr gelingt — darum ist die Philosophie die höchste der Wissenschaften oder besser: sie ist die Wissenschaft denn sie befaßt alle anderen Wissenschaften — die Naturwissenschaft, die Geschichte, die Rechtswissenschaft — in sich, soweit sie die Tatsache zugunsten des Begriffs überwunden haben, also soweit sie wirklich Wissenschaften sind. Oder ihr Gegenstand allein ist die Wirklichkeit, wenn wir darunter den Gegenstand des absoluten Wissens, der endgültigen Erkenntnis verstehen. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet erscheint der berühmte Satz HEGELS, daß „das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig sei“ nur als der konsequenteste Ausdruck der Forderung, daß aller Erkenntnisinhalt deduzierbar sein müsse und der damit notwendig gesetzten Voraussetzung, daß es keinen Sinn habe, von einem Gegenstand zu reden, der nicht Gegenstand der Erkenntnis wäre. Das bloße Wahrnehmen, d. h. das Wahrnehmen,

soweit es nicht ein Denken niederer Stufe und sein Inhalt daher durch den Gedanken ersetzbar ist, ist kein Erkennen und sein Gegenstand (man denke an den bekannten KRAUSCHEN Federhalter!) daher auch kein „wirklicher“ Gegenstand.

Welches Aussehen mußte nun unter diesen Umständen die HEGELSche Deduktion selbst gewinnen?

Zunächst der Ausgangspunkt. Die Deduktion des Erkenntnisinhalts geschieht aus dem Wesen der Erkenntnis heraus. Dies Wesen der Erkenntnis also ist die Voraussetzung. Aber in dieser Voraussetzung lag bei KANT allerhand „Psychologisch-Historisches“, das ausgemerzt werden muß. Es dürfen keine psychologisch-historisch gegebenen Formen der Erkenntnis (Urteilsformen), keine psychologisch-historisch gegebenen Formen des Gegenstandes (Mannigfaltiges in Raum und Zeit) vorausgesetzt werden. Die Deduktion mußte also ausgehen nur von dem abstrakten Begriff der Erkenntnis überhaupt und von dem abstrakten Begriff des „Gegenstandes“ als dem Korrelat der Erkenntnis. Das letzte Ziel aber, zu dem man von diesem Ausgangspunkt her deduzierend gelangen wollte, war schließlich die volle sachliche Bestimmung des Gegenstandes, zu der die Wissenschaft gelangen kann, soweit sie in rein begrifflicher Form, als reiner Gedanke möglich ist.

Nun beachte man, wie die Methode der Deduktion bei KANT aussieht. Aus den Urteilsformen werden die Kategorien abgeleitet, sie werden in ihnen logisch-analytisch aufgewiesen, woraus sich dann von selbst ergibt, daß Erkenntnis der Welt in diesen Formen — Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung im Urteil — nur mit Hilfe der Kategorien möglich ist. Es handelt sich also in der Tat um eine „Deduktion“ im eigentlichen, logischen Sinn dieses Wortes. Aus dem abstrakten Begriff der Erkenntnis überhaupt aber läßt sich nichts ableiten in diesem Sinn, der volle begriffliche Gehalt der wissenschaftlichen Erkenntnis, um dessen Deduktion es sich handelt, steckt nicht in dem Sinn als etwas Fertiges, nur analytisch Herauszunehmendes in dem Ausgangspunkt der Deduktion, der ja im Gegenteil das Abstrakteste, also Inhaltleerste ist und sein soll. Anstatt daß der Ausgangspunkt der Deduktion das zu Deduzierende für die Analyse fertig enthält, muß er sich daher vielmehr von sich aus, synthetisch, Schritt für Schritt, aber mit innerer Notwendigkeit mit diesem Inhalt erfüllen. Und anstatt eine solche

Analyse zu sein, muß die Deduktion uns vielmehr den Weg zum Bewußtsein bringen, auf dem dies sich mit Inhalt erfüllen des abstrakten Erkenntnis- bzw. Gegenstandsbegriffes sich vollzieht. Oder anders: Die Erkenntnis, aus der deduziert wird, hat nicht mehr den Charakter eines fertigen abgeschlossenen Gebildes (des sprachlich formulierten Urteilsatzes mit seiner feststehenden Form), das es in seine Teile zu zerlegen gilt, sondern den Charakter einer Bewegung, eines Prozesses, der einem inneren Gesetze folgend abläuft; und die Deduktion ist diese Selbstbewegung der Erkenntnis, freilich der Erkenntnis in ihrer rein begrifflichen Gestalt, in der Form des reinen Denkens, das ja nun nicht mehr ein Verbinden eines gegebenen Materials, sondern ein selbsttätiges Produzieren ist.

Aus einer Aneinanderreihung starrer Gebilde wird die Erkenntnis zu einem zusammenhängenden fortschreitenden Prozeß. (Es braucht nicht besonders betont zu werden, daß dabei nicht an den Prozeß des Erkennens im Individuum gedacht ist, vom Erkennen im psychologischen Sinn ist ja überhaupt nicht die Rede, sondern nur von der Erkenntnis im Sinn eines ideellen Gebildes). Dieser Gedanke, auf den HEGEL einen besonderen Wert legt — er war freilich schon ausgesprochen, indem FICHTE seine Wissenschaftslehre anstatt mit einem Gegebenen mit der „Ta t“ des „ich denke“ anfang — zerstört die Auffassung des Urteils, von der KANT ausging: als der Statuierung einer festen Beziehung zwischen zwei festen Beziehungspunkten (Subjekt und Prädikat). Nach KANT werden im Urteil „a ist b“ die ihrem Inhalt nach bekannten, weil gegebenen Begriffe a und b in bestimmter Weise aufeinander bezogen. Nach HEGEL geht das Urteil „a ist b“ auch aus von einem Gegenstand (a), dessen Begriff somit vorausgesetzt und insofern gegeben (vorgegeben) ist. Indem nun aber a gedacht wird, wird es durch das Denken als b erkannt oder „bestimmt“. Der Begriff b mit anderen Worten ist nicht vorgegeben, sondern entspringt dem Denken des a. Dieses inhaltliche Erfüllen des a durch die Denkbestimmung b ist der Sinn des Urteils „a ist b“.

Wir können diese zwei entgegengesetzten Auffassungen vom Wesen des Urteils noch anders unterscheiden. Für KANT ebenso wie für LOCKE und HUME bezeichnen a und b gegebene und zwar letzten Endes in der Wahrnehmung gegebene Tatbestände. Mit diesen Tatbeständen zugleich aber werden gewisse Beziehungen wahrgenommen, in denen sie stehen. Wenn nun im

Urteil a und b in eine gedachte Beziehung zueinander gesetzt werden, so muß diese gedachte Beziehung irgendwie mit der gegebenen, wahrgenommenen Beziehung des a und b in Verbindung treten. Bei LOCKE wird noch in unklarer Weise Beides miteinander vermengt; bei HUME werden die Begriffe wie der Substanz- und Ursachsbegriff zu streng genommen wissenschaftlich unberechtigten, der bloßen Assoziationswirkung entstammenden Hinzufügungen zu den allein gegebenen raumzeitlichen Beziehungen; bei KANT geben die letzteren das Schema der Kategorien ab. Dadurch aber werden die Urteile der Wissenschaft, soweit sie Bedeutung für die empirische Welt haben, zu Gesetzen notwendiger zeitlicher Zusammenhänge im gegebenen Mannigfaltigen der Anschauung. Für HEGEL dagegen sind Subjekt und Prädikat nicht zwei getrennte gegebene Tatbestände, sondern wir haben nur eines, das in der Form eines neuen Gedankens erscheint, zwischen Subjekt und Prädikat besteht die Beziehung einer rein gedanklichen Identität.

Wenden wir diesen Erkenntnisbegriff noch an auf die Wahrnehmung. Auch die Wahrnehmung muß sich ja, soweit sie Erkenntnis ist, als ein Denken ausweisen und die Gesetzmäßigkeit, das Wesen des Denkens, muß überall dasselbe sein. Nun: auch wahrnehmend erkenne ich etwas als ein bestimmtes, als einen Gegenstand bestimmter Art, zum mindesten als „eines“, als ein „dies“. Auch von diesem Gesichtspunkt her zeigt sich also die Wahrnehmung als ein verkapptes Denken, soweit sie nämlich wirklich Erkenntnis und nicht ein bloßes Hinnehmen ist.

Und nun zu der speziellen Ausführung, die diese Gedanken bei HEGEL erfahren. In dem Prozeß jeder Einzelerkenntnis, also in jeder Stufe des Gesamtlaufs der Erkenntnis müssen wir drei Phasen unterscheiden. Zunächst muß das Subjekt (a) vorausgegeben oder voraus-gesetzt sein (Thesis.) Dann entspringt dem Denken des a die Bestimmung b, die demnach zunächst als ein Neues, dem a Gegenüberstehendes, ihm entgegen-Gesetztes, als ein nicht-a erscheint, so daß die Erkenntnis in dieser Phase eine Zweifelt, ein logisches Außereinander enthält (Antithesis). Aber insofern das b doch eben aus dem Denken des a hervorgegangen, in ihm gefunden ist, wird es als mit a identisch diesem entgegengesetzt, es ist also gewissermaßen die Aufgabe gestellt, diese Identität auch wirklich herzustellen, a als b (b = seiendes a) zu denken (Synthesis.). Betrachten wir die Erkenntnis im gewöhnlichen Leben,

noch nicht im absoluten philosophischen Sinn, so wird die Thesis die Form der *Wahrnehmung*, die Antithesis die des *Urteils*, die Synthesis die des *Begriffes* annehmen, in den das Denken das bloß Wahrgenommene verwandelt hat. Die philosophische Erkenntnis freilich, die mit der Deduktion zusammenfällt, muß den Gesamtprozeß der Erkenntnis in dieser Weise entwickeln. Dazu darf sie keine Wahrnehmung, sondern nur die Erkenntnis selbst und ihren Gegenstand überhaupt voraussetzen. Dieser Gegenstand in seiner abstraktesten Form, nur als Gegenstand einer Setzung gedacht, ist das „Seiende“ überhaupt, das „Sein“ schlechtweg im denkbar allgemeinsten Sinn dieses Wortes. Andererseits muß jeder in einer Synthesis gewonnene Begriff nun selbst wieder zum Objekt eines neuen Denkens gemacht und damit gesetzter Ausgangspunkt einer neuen logischen Entwicklung werden, bis der volle Inhalt der philosophisch-begrifflichen Erkenntnis der Dinge erreicht ist. So nimmt die Deduktion die Form der dialektischen Entwicklung an. Freilich erhält die *Hegelsche Dialektik* ihre volle Eigenart nun erst dadurch, daß das Entgegenstehen der Begriffe in der Antithesis zu einem vollen Gegensatz, zu einem Widerspruch gesteigert wird. Am deutlichsten tritt das ja in der ersten dialektischen Entwicklung zutage, die als Beispiel den Schluß dieser Erörterung bilden möge.

Wir denken das „Sein“. Aber das Sein in dem eben angegebenen Sinn ist das denkbar Allgemeinste, Abstrakteste, es ist — und zwar seinem Wesen nach, da er ja erst in der Abstraktion von allem Spezifischen, Bestimmten entsteht — der inhaltsloseste, inhaltärmste Begriff, der Begriff, der nur Umfang und gar nicht Inhalt ist. Wenn wir daher seinen Inhalt näher zu bestimmen suchen, so stoßen wir nur auf dies Moment der absoluten Inhaltlosigkeit — der absolute Mangel an Inhalt aber, begrifflich gefaßt, ist das Nichts. Aus dem Begriff des Seins geht also der Begriff des Nichts hervor, wir können nicht den Inhalt des ersten Begriffes denken, ohne zugleich den zweiten zu denken. Und zwar denken wir ihn in dem ersten. Daraus ergibt sich nun die „Aufgabe“, wie ich es vorhin nannte, diese beiden Begriffe zu vereinigen, aus dem Urteil, das mir im Sein das Nichts zeigt, den neuen Begriff zu formen, der beide zu einer organischen Einheit verschmilzt, das Sein, das zugleich als ein Nichts sich näher bestimmt, die Setzung, die zugleich als Negation sich darstellt. Die Lösung bringt der Begriff des Werdens, der, unzeitlich gefaßt, mit dem des

Daseins, des bestimmten Seins zusammenfällt, denn Beides besagt ein Sein, das seinen Inhalt, seine Bestimmtheit erst dadurch erhält, daß es sich abhebt, sich löst von einem Nicht-sein, einem Anderssein.

Überblicken wir schließlich in einer kurzen Reihe den Gehalt der *Hegelschen Deduktion*. Der Gegenstand bestimmt sich zunächst in den allgemeinen logischen Kategorien des Seienden, Daseienden, Für-sich-seienden usw.; er bestimmt sich dann als Natur und damit als eine Reihe einzelner, individueller Dinge in Raum und Zeit, er bestimmt sich endlich als die Natur überwindender und durchdringender Geist, der in Kunst, Religion und Philosophie wiederum die Form des Allgemeinen annimmt. Zugleich wird das denkende Erkennen, das Korrelat des Gegenstandes, erst Logik (Ontologie), dann Naturphilosophie, endlich Philosophie des Geistes. Man sieht, wie hier auf der zweiten Stufe auch das Individuelle, also das „Gegebene“ (im *Hegelschen Sinn* — das nicht mehr in die Sphäre des Denkens Erhebbare) deduziert wird, d. h. genauer es wird natürlich nicht das einzelne Individuelle oder Gegebene selbst, das ja seinem Wesen nach das Undeduzierbare ist, sondern der Begriff des Individuellen oder Gegebenen deduziert, oder dies, daß die Welt in der Form der Gegebenheit, als eine Summe individueller Dinge, in der Form der Wahrnehmung, wie wir dafür auch sagen können, auftreten muß.

III.

Daß die von *P. Natorp* vertretene Richtung des „Neukantianismus“ das Problem der Deduktion — das Problem der „Möglichkeit“ wissenschaftlicher Erkenntnis — in den Mittelpunkt ihrer an *Kant* orientierten Philosophie stellt, bedarf keines längeren Beweises. „Philosophie ist . . . die Grundwissenschaft, d. h. diejenige Wissenschaft, welche die Einheit der menschlichen Erkenntnisse durch den Nachweis des gemeinsamen letzten Fundaments, auf dem sie alle ruhen, sicherstellen soll.“ (*Phil. Prop.* S. 3)¹. Diejenige wird daher die erste „Philosophie“ sein, „die sich einerseits selbst der unangreifbarsten Grundlagen rühmen kann, andererseits

¹ Ich zitiere aus *Phil. Prop.* = Philosophische Propädeutik, in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen, 3. Aufl., Marburg 1909; *L.* = Logik, in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen, Marburg 1904; *Log. Grundl.* = Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig 1910.

ihren Standpunkt hoch genug nimmt, um wirklich für die Gesamtheit der Gegenstände, die in den Bereich der menschlichen Erkenntnis fallen, als Fundament auszureichen.“ Diesen Forderungen aber kann keine andere Philosophie genügen, als diejenige, die dem kritischen Weg KANTS folgend, „die Einheit der Erkenntnis nicht gleichsam an deren Peripherie, in den zu erkennenden Gegenständen, sondern im Zentrum, der Erkenntnis selbst und ihrer eignen inneren Gesetzlichkeit, sucht.“ (A. a. O. S. 4.) Aus dem Wesen der Erkenntnis heraus soll also die bestimmte Struktur der Wissenschaft verstanden, als notwendig begriffen werden, die bestimmte Struktur, die eben erst „Wissenschaft“ als einheitliches System objektiv gültiger Sätze möglich macht.

Selbstverständlich kehrt daher auch beim Neukantianismus die Grundvoraussetzung der KANTSchen Deduktion wieder: die „Identität von Denken und Sein“ im kritischen (und zugleich HEGELSchen) Sinn, d. h. die Lehre, daß es keinen Sinn hat, von einem Gegenstand zu reden, der nicht Gegenstand der Erkenntnis, oder von einer Erkenntnis, die nicht Erkenntnis eines Gegenstandes wäre. „Der Gegenstand ist Gegenstand der Erkenntnis, er bezeichnet nur die Aufgabe, die die Erkenntnis selbst sich stellt.“ (Phil. Prop. S. 10.) Eben deshalb kann nur von der Erkenntnis und ihrem eigenen Gesetze aus über ihr letztes Verhältnis zum Gegenstand entschieden werden.“ Dies ist nun die Idee der „kritischen oder transzendentalen Methode.“ Wir können hinzufügen: es ist der Sinn der Deduktion.

So sehr nun NATORP den Zusammenhang seines Philosophierens mit KANT betont, so ist er sich doch wohl bewußt, daß es kein „orthodoxer“ Kantianismus ist, den er vertritt. Und wenn wir nun genauer zusehen, in welcher Beziehung und Richtung KANTS Lehre hier Veränderungen erfährt, so stoßen wir auf drei uns wohl wohlbekannte Punkte, die sich bei näherem Zusehen wiederum als nicht voneinander unabhängig erweisen. Erstens die „reine Anschauung“, d. h. die Heranziehung des Anschauungsfaktors, um die Einführung von Raum und Zeit in den Erkenntniszusammenhang zu rechtfertigen. Dieser Gedanke ist „ein Rest von Empirismus“ bei KANT, d. h. es erscheint „als starre gegebene Tatsache“, was aus erkenntnistheoretischen Gründen „befriedigend abgeleitet und in seiner Notwendigkeit eingesehen werden soll“ (L. S. 49). Zweitens: die Ableitung der Kategorien aus der Urteilstafel. Hier ist zu

bedenken, daß die überlieferte Einteilung der Urteilstafeln „auf der unzulänglichen Auffassung des Urteils als Vergleichung fertiger Begriffe beruhte“ (L. S. 17). Vor allem aber kann die Herleitung der Kategorien aus den Urteilsformen immer nur zu einer vorläufigen Einführung, niemals zu einer *Deduktion* der ersteren dienen: denn unter der Deduktion kann nur verstanden sein „die Ableitung aus dem Grundakt des Erkennens“ (log. Gr. S. 44). Beide Punkte nun führen uns bereits zu der dritten und wichtigsten Abweichung von KANT. Die „reine Anschauung“ schließt den Gedanken in sich, daß Raum und Zeit irgendwie einem „Gegebenen“ vor allem Denken entsprängen; fertige Begriffe, deren Vergleichung bloß das Denken vermittelte, setzten ebenfalls ein solches Gegebenes voraus. In der Annahme eines solchen Gegebenen aber sieht NATORP einen Grundirrtum. KANT „beschreibt den Urakt der Synthesis als die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun und ihr Mannigfaltiges in einer Erkenntnis zu begreifen. Danach scheinen die letzten Elemente in der fragwürdigen Gestalt von Vorstellungen doch wieder vor der Erkenntnis, selbst vor dem Urakt des Erkennens, dem Akte der Synthesis, voraus gegeben sein zu sollen.“ (Log. Gr. S. 46.) Indessen „es gibt für das Denken kein Sein, das nicht im Denken selbst gesetzt würde“; „es kann überhaupt nicht mit Sinn gefragt werden, was das Nichtgedachte, Nicht-Erkannte vor seinem Gedacht- oder Erkanntwerden sei“, „logisch ist nichts vor dem Denken, jede Bestimmung, die im Denken gelten soll, muß erst ursprünglich im Denken gesetzt werden“ (⁴⁸/₄₉), sie muß also auch aus dem Denken und ihm allein verständlich gemacht, deduziert werden.

Alles das beruht schließlich auf derselben Forderung, die wir bei HEGEL fanden: das psychologisch-historisch rein Tatsächliche, das im Ausgangspunkt der KANTSchen Deduktion lag, soll überwunden, die Deduktion soll aus dem letzten Wesen der Erkenntnis, aus dem Urakt der Erkenntnis selbst geführt und damit zugleich auf alles das ausgedehnt werden; was als wirklicher Begriff, als Denkinhalt in der Wissenschaft auftritt und Daseinsberechtigung hat.

NATORP betrachtet seine Kritik als eine konsequente Fortbildung KANTS. KANT lasse sich aus seinen eignen Voraussetzungen korrigieren, auf der Höhe seines Systems werde die reine Anschauung ganz ins Logische aufgehoben. Darüber möchte ich an dieser Stelle nicht mit ihm rechten. Nur eins sei bemerkt: Wenn NATORP

fragt: wie sollte das „Gegebene“ vor allem Denken schon einen bestimmten Inhalt haben (es also einen Sinn haben, von einem gegebenen „Etwas“ zu reden), wenn doch „Denken“ gerade nichts anderes ist, als Bestimmen, Erfassen eines „Was“?, so ist dazu zu sagen, daß für KANT zwar Vorstellungen bestimmten Inhalts, aber keine „objektiv wirklichen Gegenstände“ gegeben sind, seine Frage also lautet: wie wird aus der Erkenntnis im Sinn der sinnlichen Erkenntnis, d. h. des bloßen Erfassens eines individuell gegebenen und wechselnden „Was“ die Erkenntnis im Sinn der Wissenschaft, die denkende Erkenntnis einer objektiven, für alle denkenden Individuen gemeinsamen Welt?

Das Ding an sich bekommt für NATORP nur die Bedeutung des „Grenzbegriffs“ des absolut, endgültig erkannten Gegenstandes — Grenzbegriff, da die Erkenntnis ein unvollendbarer Prozeß ist —, der unendlichen „Aufgabe“. Damit wird auch der Sinn des Dinges an sich bei KANT verschoben und er muß verschoben werden, da ja NATORP keinen Gegenstand anderer Anschauung gelten lassen kann, nachdem einmal die Anschauung kein begründender Wesensfaktor der Erkenntnis mehr ist. Und zugleich fällt die besondere „Subjektivität“ des Raumes und der Zeit und der durch sie bedingte „Erscheinungs“charakter der Welt unserer Erkenntnis, ebenso wie er für HEGEL fällt. Er muß schon deshalb wegfallen, weil ja nun Raum und Zeit ebenso deduziert werden, wie die Kategorien. Von seinem Standpunkt aus durchaus mit Recht nennt NATORP diese KANTSchen Lehren „Thesen, die auf dem Wege transzendentaler Begründung nicht nur nicht erwiesen oder je erweislich, sondern dem reinen Sinn der transzendentalen Methode geradezu widersprechend sind“ (Log. Grundl. S. 311).

Aus dem Wesen der Erkenntnis, aus dem „logischen Grundakt“ sollen die „inhaltlichen Grunderkenntnisse der Wissenschaft“ abgeleitet, verständlich gemacht werden. Wie ist diese Ableitung möglich? Das verstehen wir erst, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß zum Wesen der Erkenntnis — der Erkenntnis, deren Begriff den Ausgangspunkt der Deduktion bilden soll — unabtrennbar eines gehört: der Charakter als Prozeß, als Bewegung. Den Sinn des Terminus „Synthesis“ sieht NATORP darin, daß er diesen Prozeßcharakter der Erkenntnis bezeichnet und damit den Grund der Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion legt, wenn auch der Begriff der „synthetischen Einheit“ dann wieder den — irreführenden — Gedanken nahelegt, als sei der Akt der

Synthesis ein bloßer Akt der Verbindung, der logisch noch etwas, nämlich ein inhaltlich bestimmtes Material voraussetzte, anstatt schöpferisch erst jede inhaltliche Bestimmung aus sich hervorgehen zu lassen und damit verständlich zu machen. Denn die eigentliche Deduktion besteht nun nicht darin, aus der „Erkenntnis als einem „Faktum“ analytisch etwas herauszuholen, sondern aus dem Quell der Denkbewegung selbst, aus dem „Fieri“ des Denkens die Grundbegriffe der Erkenntnis sich erzeugen zu lassen — die Grundbegriffe der Wissenschaft, die nichts anderes sind, als die Bestimmungen des „Gegenstandes“, die die Wissenschaft festlegt. — Es bedarf, glaube ich, keiner weiteren Erörterung, um deutlich zu machen, wie hier dasselbe Problem — die Ausmerzung der „Tatsache“ in der KANTSchen Deduktion — NATORP auch auf denselben Weg der Lösung treibt wie HEGEL.

Wie sieht nun der Begriff der Erkenntnis aus, der der Deduktion zugrunde liegen muß? „Die Wurzel aller Erkenntnis“ heißt es bei NATORP, ist das „Festhalten des Einen im Mannigfaltigen, des Identischen im Nicht-Identischen (Prop. S. 13). Der eigentliche Sinn des Urteils x ist a , heißt es dann weiter, ist nicht Gleichsetzung oder Identifikation der voraus gegebenen Begriffe des Subjekts und Prädikats, sondern Bestimmung des abgesehen davon Unbestimmten als das und das, also die erste Gewinnung eines identischen Denkinhalts a , oder die ursprüngliche Begriffsbildung“ (Prop. S. 14). Der Begriff der Erkenntnis, den NATORP hier aufstellt, ist derselbe, von dem ich mich weiter oben zu zeigen bemühte, daß er der dialektischen Methode zugrunde liegt. Alles Erkennen ist das Erkennen eines a „als“ b und damit das Ersetzen eines in gewissem Sinn vorgegebenen a durch den Denkinhalt b . Trägt dies Vorgegebene die Form der Wahrnehmung, so ist Erkennen das Erheben des Wahrgenommenen in die Sphäre des Begriffs.

Wollen wir nun aber dies „Gegebene“ im einzelnen Fall namhaft machen, sagen, was im einzelnen Fall als „gegeben“ einem bestimmten Urteil logisch vorausging, so kann das immer nur in der Form eines Begriffs geschehen, also, indem auf ein vorhergehendes Urteil rekurriert wird. „Gegeben ist mir, wenn ich das Urteil fälle „der Tisch ist rund“ der „Tisch“, etwas, das ich als Tisch bereits erkannt habe; und wenn ich das Urteil fälle „dies ist ein Tisch“, so ist mir „dies“ gegeben, aber das „dies“ ist nicht minder eine begriffliche Fixierung. Was das „Gegebene“

ist, kann nur in Form von Begriffen und Urteilen gesagt werden, in Form von Denkinhalten, die das Erkennen aus sich produziert, denn: alles Sagen „was“ etwas ist, alles Bestimmen ist ja schon ein „Erkennen“ und alles „Erkennen“ ein Bestimmen dieser Art, wie es schon in jeder Wahrnehmung steckt.

Das Erkennen stellt sich uns damit als ein u n e n d l i c h e r Prozeß dar, dessen Anfangspunkt wir aber nie außerhalb des Prozesses, demnach nur vom Prozeß selbst aus bestimmen können. Denken ist Bestimmen; so ist der Ausgangspunkt der Erkenntnis, das „Gegebene“ ein „Unbestimmtes“ relativ zur „Bestimmtheit“ des Begriffes. Zur „Bestimmtheit eines Denkinhaltes aber gehört zweierlei: er muß eines und ein mit sich Identisches (in strenger Identität Festzuhaltendes) sein. Damit sind nur die zwei Seiten bezeichnet, die in der „Bestimmung“ als solcher liegen. Das „Unbestimmte“ wäre danach ein quantitativ und qualitativ „M a n n i g f a l t i g e s“. In jeder Erkenntnis ist ein relativ Mannigfaltiges — mannigfaltig im Verhältnis zu der als Resultat (im Prädikat) gewonnenen begrifflichen Bestimmung — vorausgesetzt, das Letzt-Gegebene, der letzte Ausgangspunkt kann demnach nur ein absolut „Mannigfaltiges“ sein. Aber auch diese einzige Bestimmung, die wir ihm geben können, ist wie man sofort sieht eine rein negative: das „Mannigfaltige“ ist das, w a s n i c h t die Einheit des Begriffes besitzt. Und sie ist eine auch nur relative: das Mannigfaltige ist das n o c h n i c h t begrifflich Bestimmte oder ist das notwendige Korrelat der begrifflichen Bestimmung, das, w a s in ihr erkannt ist. So ergibt sich aus dem Wesen der Erkenntnis heraus als erste und allgemeinste Bestimmung des Gegenstandes überhaupt: Der Gegenstand der Erkenntnis muß jederzeit gedacht werden als ein Mannigfaltiges, das sich zur Einheit verbinden, als ein in sich Verschiedenes, das sich in einen mit sich identischen Begriff fassen läßt; oder umgekehrt: als e i n e s, das eine Mehrheit; als ein mit sich Identisches, das eine Verschiedenheit in sich befaßt. Auch hier denken wir unwillkürlich an HEGEL. Auch bei HEGEL bestimmt sich das „Sein“, der Gegenstand, zunächst rein negativ — dem „Unbestimmten“ oder „Mannigfaltigen“ entspricht das „Nichts“ bei HEGEL. Damit aber ist dann die weitere Bestimmung gesetzt: der Gegenstand ist das Sein, das als bestimmtes Sein aus dem Nichts hervorgeht, ohne das Nichts gar nicht verständlich ist, das Nichts in sich enthält: das Werden, das Dasein, d. h. das So- und nicht anderssein.

Und bei NATORP: die Einheit, die die Mannigfaltigkeit, die Identität, die die Verschiedenheit in sich enthält.

Ich deute den weiteren Fortgang der NATORP'schen Begriffsdeduktion nur an. Alles Erkennen präzisiert sich als ein Erfassen der begrifflichen Einheit in der Mannigfaltigkeit. Entwickeln wir diesen Prozeß allseitig in seine Konsequenzen, so entstehen aus ihm die Begriffe der Einzelheit, der Vielheit und der Zahl. [Verstehe ich NATORP recht, so verläuft seine Deduktion dieser Begriffe so: ein Begriff a faßt eine unbestimmte Mannigfaltigkeit $x_1, x_2 \dots$ zur Einheit zusammen. Nun fragen wir rückwärts nach dem, w a s als a erkannt wurde, nach dem Voraufgegangenen, auf das sich das a als Prädikat bezog, also nach der begrifflichen Bestimmung des $x_1, x_2 \dots$ (denn ohne begriffliche Bestimmung die Frage nach einem „Was“ zu beantworten ist unmöglich), die der durch das a voraufging. Diese Bestimmung muß das $x_1, x_2 \dots$ dem a gegenüber immer noch als eine Mannigfaltigkeit charakterisieren (da ja die begriffliche Einheit des a erst in dem Urteil $\left. \begin{matrix} x_1 \\ x_2 \end{matrix} \right\} a$

geschaffen wird), andererseits stellt jede begriffliche Bestimmung selbst eine Einheit dar. Damit tritt an die Stelle der unbestimmten Mannigfaltigkeit $x_1, x_2 \dots$ eine aus einer Reihe von Einheiten zusammengesetzte bestimmte Vielheit. Die Einheit aber, in die wir eine solche Vielheit zusammenfassen, ist die Einheit der bestimmten Zahl, deren einzelnes Element für uns damit zum „Einen“ im Sinn des Einzelnen wird. So bestimmt sich das Erkennen seinem Wesen nach als ein Zählen und der erkannte Gegenstand damit zugleich als eine zählbare Vielheit.] Alles Erkennen ist aber zugleich ein Erfassen der Identität im Verschiedenen. Daraus ergeben sich als im Wesen aller Erkenntnis liegend die „Qualitätsbegriffe“ der Identität, der Verschiedenheit und der Gattung. So muß sich der Gegenstand der Erkenntnis als eine zählbare Vielheit qualitativ, gattungsmäßig identischer Einheiten näher bestimmen. Schließlich aber liegt in jeder Erkenntnis Beides, „qualitative“ und „quantitative“ Synthesis und aus dem Aneinandergebundensein beider geht der neue Begriff der Kontinuität hervor (fasse ich eine Anzahl von Gegenständen als qualitativ Eines auf, so geht das nur, indem die einzelnen Gegenstände zu Punkten eines Kontinuums werden.)

Mit dem Begriff des Kontinuums sind wir bereits an die Schwelle der Deduktion von Raum und Zeit gelangt. Das neue

Moment, das hier hinzutritt, ist nur der Gedanke, daß, soll die Erkenntnis ihre Aufgabe des Setzens der Einheit in der Mannigfaltigkeit restlos erfüllen, alle Gegenstände, die die Wissenschaft einzeln „bestimmt“, schließlich in eine Einheit zusammengefaßt, in einer Synthesis begriffen werden müssen. Daraus ergibt sich die — von KANT mit Recht so betonte — Einzigkeit und allumfassende Natur der Kontinua Raum und Zeit. Nehmen wir hinzu, daß aus diesem Gedanken zugleich der Begriff des einen identischen Gegenstandes in der Mannigfaltigkeit aller zeitlich aufeinander folgenden „Gegebenheiten“ — der Begriff der beharrlichen Substanz — und ebenso der Begriff des funktionellen Aneinandergebundenseins aller Reihen von Veränderungen — der Begriff der Kausalität — erfolgt, so wird der Gegenstand der Erkenntnis zu dem quantitativ beharrlichen Ganzen, dessen einzelne zahlenmäßig faßbare Teile nur durch die Anheftung an bestimmte Raumpunkte, durch die „Lage“ identisch festhaltbar sind und dessen Veränderungen nur als kontinuierliche Veränderung dieser Lage — als Bewegungen — gedacht werden können. Eben damit wird der einzelne Teil dieses Ganzen zugleich notwendigerweise, seinem begrifflichen Wesen nach, zu einem „hic et nunc“, zu einem Individuum.

Daß diese Deduktion im einzelnen von der HEGELSchen mannigfach abweicht, ist selbstverständlich. Ich komme auf den wichtigsten Unterschied gleich zurück. Aber die Verwandtschaft ist unverkennbar: aus der bloßen allseitigen Entwicklung des Prozesses, der das Wesen der Erkenntnis ausmacht, gehen in immer größerer Konkretion die Bestimmungen des Gegenstandes hervor, schließlich auch die Bestimmung, die die Welt zu einer Summe von Individuen macht. Das Individuelle als solches läßt sich nicht deduzieren — seine Deduktion bleibt unendliche Aufgabe — wohl aber die allgemeine Bestimmung der Individualität, der „Einzigkeit“ oder „Tatsächlichkeit“.

IV.

Wie schon gesagt, sollen mit alledem nicht die tiefgehenden Unterschiede HEGELScher und NATORPScher Lehren übersehen sein. Sieht man von einzelem ab, so konzentrieren sich diese Unterschiede im wesentlichen auf drei Punkte. Erstens läßt HEGEL den gesamten dialektischen Prozeß in einer letzten abschließenden

Bestimmung gipfeln — indem der Gegenstand der Erkenntnis sich als absoluten Geist bestimmt, ist der Erkenntnisprozeß zu Ende, abgeschlossen, so wie eigentlich mit der HEGELSchen Philosophie die Geschichte der Philosophie zu Ende ist. Mit Rücksicht darauf hat NATORP ein gewisses Recht, im Sinn seiner Terminologie HEGELS Philosophie als „Metaphysik“ abzulehnen, denn metaphysisch — ich glaube, NATORP würde diese Definition akzeptieren, — ist eine Lösung des Erkenntnisproblems, die die Einheit der Erkenntnis in einem äußeren Abschluß, anstatt nur in der Identität der Methode sucht.

Zweitens: die Stellung der Ethik und Ästhetik. Für HEGEL fällt beides in die dialektische Entwicklung hinein, Kunst und Sittlichkeit erscheinen an ihrer Stelle im dialektischen Prozeß. Bei NATORP stehen sittliches Werten und künstlerische Phantasie neben dem wissenschaftlichen Denken als gleichgeordnete Funktionen, in denen das Bewußtsein eine objektive Sphäre erfährt. NATORP steht hier KANT näher.

Und von hier aus verstehen wir nun auch sofort den dritten und wichtigsten Punkt, in dem HEGEL und NATORP voneinander abweichen. In die Hierarchie der Wissenschaften, wie er sie aus dem dialektischen Prozeß entstehen läßt, gehören bei HEGEL auch die Kulturwissenschaften, die historischen Wissenschaften, ja, sie krönen das Gebäude der Erkenntnis. Der Gegenstand bestimmt sich erst als das abstrakte Sein der Logik, dann als Natur und schließlich als Geist, und zwar als objektiver Geist, dessen Entwicklung uns in der Geschichte entgegentritt. Für NATORP ist dagegen die Geschichte entweder etwas, das durch die Naturwissenschaft ersetzt zu werden bestimmt ist, wie auch die Psychologie sich in Naturwissenschaft auflösen muß, oder sie übt eine Betrachtung der Welt unter ethischem Gesichtspunkt und fällt dann aus dem Rahmen der nur denkenden, wissenschaftlichen Weltbetrachtung überhaupt hinaus. Die Hierarchie der Wissenschaften gipfelt daher bei ihm in der mathematischen Naturwissenschaft. Das wissenschaftliche Denken ist erst Logik, dann Mathematik, endlich mathematische Naturwissenschaft; oder der Gegenstand bestimmt sich als abstraktes Sein der Logik (Ontologie), als mathematischer Gegenstand, als Natur im Sinn der Naturwissenschaft.

Dieser Unterschied läßt sich in interessanter Weise bis in

Einzelheiten des Systems verfolgen. Ich denke dabei speziell an die Deduktion von Raum und Zeit.

HEGELS Naturphilosophie beginnt mit dem Gedanken, daß im Gegensatz zum In-sich-sein des Begriffes der Gegenstand als Natur zunächst gedacht werden müsse als ein *Außereinander*, es ist die abstrakteste und allgemeinste Bestimmung, in der wir die Natur zunächst zu denken haben. Das reine bloße *Außereinander* aber ist der *Raum*. Also denken wir die Natur zunächst als *Raum*.

Was denken wir nun, wenn wir das *Außereinander* des Raumes denken? Zum *Raum* gehört wesentlich der *Raum-punkt*. Wir können nicht den *Raum* denken, ohne den *Punkt* oder einen *Inbegriff* von *Punkten* zu denken. Indem wir aber einen *Inbegriff* von *Punkten* denken, denken wir in gewisser Weise das *Gegenteil* dessen, von dem wir ausgingen: des bloßen *Außereinander*. Denn in einem *Inbegriff* von *Punkten* denken wir jeden *Punkt* als solchen, als diesen bestimmten *Punkt* von jedem anderen unterschieden, durch sich selbst unterschieden und bestimmt; das bloße *Außereinander* aber ist eben dasjenige, in dem es gar keine inneren Verschiedenheiten und Bestimmtheiten gibt. Die Bestimmung der Natur als bloßen *Außereinander* ist also umgeschlagen in die entgegengesetzte der Natur als eines *Inbegriffs* in sich verschiedener, also für sich seiender *Punkte*.

Diese beiden Bestimmungen müssen also in der Natur zugleich gedacht werden, die Natur muß gedacht werden als ein *Außereinander* in sich unterschiedener *Punkte*. Dieses *Außereinander* finden wir in der Zeit. Denn den absolut gleichwertigen *Raumpunkten* stehen die nicht-identifizierbaren *Zeitpunkte*, dem absolut gleichmäßigen *Raum* die fortschreitende Zeit, den ununterscheidbaren *Raumdimensionen* — was ich willkürlich als „*Höhe*“ bezeichne, kann ich ebenso gut auch als „*Tiefe*“ oder „*Breite*“ fassen — die in sich geschiedenen *Zeitdimensionen* der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gegenüber.

So führt bei HEGEL der Weg der Deduktion vom *Raum* zur *Zeit*. Die *Zeit* ist das Höhere (das Denken der *Zeit* die höhere Stufe des dialektischen Prozesses), weil in sich Differenziertere.

In merkwürdiger Parallele und doch gerade umgekehrt verläuft die Deduktion bei NATORP. Der Gegenstand wird gedacht als ein *Mannigfaltiges*, als ein „*Vieles*“ und „*Unterschiedliches*“, *Zählbares* und damit *Diskretes*. Wir denken an das „*Außereinander*“ HEGELS. Das Denken des *Mannigfaltigen* als solchen aber ergibt uns — die *Zeit*; die *Zeit* mit ihrer *einen Dimension*, in der es nur ein gleichmäßiges *Außereinander* gibt. „Durch die *Zeit* werden die *Elementarinhalt*e im Bewußtsein *außereinander* gesetzt.“ (Ph. Prop. 26). Das *Raumvorstellen* stellt sich dagegen dem *Zeitvorstellen* gegenüber als die höhere Stufe dar, denn wenn wir das *Diskrete*, *Gesonderte*, *Auseinandergehaltene* doch wieder als verbunden, als ein bestimmtes *Ganzes* ausmachend denken, so denken wir den *Raum*, das *Beisammensein*, das *Nebeneinander* des *nacheinander Aufgefaßten*. „*Zeitvorstellung* ist ursprünglich *Auseinanderhaltung* im Bewußtsein, *Raumvorstellung* *Zusammennehmung* des zugleich *Auseinandergehaltenen* im *Ganzen einer Vorstellung*“ (Log. 48).

Welches ist der letzte Grund dieser Diskrepanz in der Auffassung von *Raum* und *Zeit* zwischen HEGEL und NATORP? Bei HEGEL ist die Aufmerksamkeit gerichtet auf das Ziel der *Geschichte*. Das Fundament der *Geschichte* ist die *Zeit*. Und weiter: die *Zeit* ermöglicht die *Geschichte*, insofern sie eine *Entwicklung* ermöglicht, das *Wesentliche* der *Entwicklung* aber ist, daß sie eine nicht umkehrbare Bewegung darstellt. Dies Moment des Nicht-umkehrbaren, das wesentlich zur „*Entwicklung*“ gehört, liegt bereits im *Zeitbegriff* — das „*Später*“ kann nie zum „*Früher*“ werden, ganz im Gegensatz zum *Raum*, in dem jede Bewegung reziprok ist — und eben dies Moment ist es darum, das HEGEL speziell am Begriff der *Zeit* ins Auge faßt, es gibt ihm den Gesichtspunkt, unter dem er die *Zeit* betrachtet und gibt der *Zeit* ihre Stellung über dem *Raum*.

Für NATORP gipfelt die wissenschaftliche Weltbetrachtung in der mathematischen Physik. Die mathematische Physik aber hebt im Grunde jede *Entwicklung* auf, sie setzt an die Stelle einer fortschreitenden Kausalität den mathematischen Funktionszusammenhang des sich wechselseitig Bedingenden. Sie hebt damit im Grunde auch das *Nebeneinander*, die *Zeit* auf zugunsten des mathematisch allein faßbaren *Nebeneinander* im *Raume*.