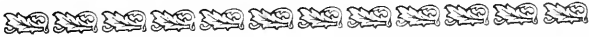

„Kantstudien“. 
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger, B. Bauch und A. Liebert. No. 25.

Beiträge zur Interpretation der kritischen Ethik.

Von

Kurt Sternberg

Dr. phil.



Berlin,

Verlag von Reuther & Reichard
1912.

Ladenpreis: Mk. 2,50.

*Für die Abonnenten der „Kantstudien“: Mk. 2,—.
Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“ kostenfrei.*

B
2750
.K28
no.
25




193.2
K1351
v.25

BOOK 193.2.K1351 v.25 c.1
*ANT - STUDIEN ERGANZUNGSHEFTE



3 9153 00072806 5

„Kantstudien“. 
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger, B. Bauch und A. Liebert. No. 25.

Beiträge zur Interpretation der kritischen Ethik.

Von

Kurt Sternberg

Dr. phil.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1912.

1902

K1351

v. 25

===== Alle Rechte vorbehalten. =====

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
(Geschäftsführer: Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S.)
durch den stellv. Geschäftsführer Dr. A. Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48,
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Herrn Geh. Reg.-Rat Alois Riehl

gewidmet!

1875/1876

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	VII
Erstes Kapitel. Methodische Mißgriffe	1
1. Rationaler (metaphysischer) Dogmatismus	1
2. Empirischer (psychologischer) Dogmatismus	5
Zweites Kapitel. Problem und Methode der kritischen Ethik	15
1. Das kritische Problem	15
2. Die kritische Methode	17
3. Vermengung von Form und Inhalt. — Physiologische Interpretation. — Kritische Ethik und Entwicklungslehre	22
4. Der Vorwurf des Rigorismus	28
5. Metaphysische Interpretation	32
Drittes Kapitel. Die Durchführung der kritischen Ethik bei Kant	36
1. Vermengung von Form und Inhalt	37
2. Kants Rigorismus	43
3. Theologie und Metaphysik in Kants Ethik. — Anhang: Exkurs über Vaihingers und Riehls Interpretation des Kantischen Freiheits- begriffs	46

„Wenn man aber fragt: was denn eigentlich die reine Sittlichkeit ist, an der, als dem Probestück, man jeder Handlung moralischen Gehalt prüfen müsse, so muss ich gestehen, dass nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen können; denn in der gemeinen Menschenvernunft ist sie, zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand, längst entschieden.“

Kant, Kritik der praktischen Vernunft.

Vorwort.

Von jeher wurden Angriffe auf die Kantische Ethik gerichtet, durch welche die Angreifer ihre Methode und ihr Prinzip zu treffen glaubten, während sie in Wahrheit nur gewisse Mängel und Inkonsequenzen trafen, die in der Durchführung der kritischen Ethik innerhalb der ethischen Schriften Kants zweifellos vorliegen. Nun sagt man aber Kant solche Inkonsequenzen nicht gern nach, aus Furcht, es möchte durch derartige Konzessionen die kritische Ethik selbst bloßgestellt werden. Demgegenüber stellt sich die vorliegende Untersuchung auf den Standpunkt, daß gerade im Gegenteil die kritische Ethik nur dadurch vor irrtümlichen Angriffen gesichert werden kann, daß man die Inkonsequenzen Kants ganz offen darlegt; denn nur so bleibt zu der Hoffnung Raum, daß die Verwirrung, die auf der Interpretation der kritischen Ethik nicht minder als auf der der kritischen Philosophie überhaupt wie ein Fluch lastet, einmal beseitigt wird, und daß nicht immer wieder Angriffe geschehen, die zwar vielfach gegenüber gewissen Kantischen Ausführungen nicht unberechtigt sind, das Herz seiner Ethik aber in keiner Weise treffen. So war es vor der speziellen Behandlung der Kantischen Schriften nötig, zunächst den eigentlichen Charakter der kritischen Ethik, ihr Problem und ihre Methode, gesondert darzustellen; und dies war wiederum nur dadurch möglich, daß ich das Problem und die Methode der kritischen Ethik andersgerichteten Problemstellungen und abweichenden methodischen Versuchen gegenüberstellte.

Somit gliedert sich die Untersuchung in drei Abschnitte. Der erste behandelt die Versuche des rationalistisch-metaphysischen und des empiristisch-psychologischen Dogmatismus; der zweite zeigt die Problemstellung und die Methode der kritischen Ethik, wobei die wesentlichsten interpretatorischen Mißverständnisse besprochen werden; der dritte Abschnitt sucht darzulegen, in welcher Weise Kant selbst diesen mißverständlichen Interpretationen durch

Inkonsequenzen Vorschub geleistet hat. Über das Thema des dritten Abschnitts habe ich bereits auf dem 4. internationalen philosophischen Kongreß in Bologna i. J. 1911 einen Vortrag gehalten. In diesem letzten Abschnitte erblicke ich denn auch das eigentliche Ziel der vorliegenden Untersuchung, welches freilich nur durch die Ausführungen der beiden vorangehenden Kapitel voll und ganz verständlich werden kann. —

Ich möchte es mir nicht versagen, an dieser Stelle noch meinem Freunde Dr. Arthur Liebert meinen wärmsten Dank auszusprechen für das Interesse, welches er der vorliegenden Studie gewidmet hat; ich bin ihm für manchen guten Rat aufrichtig verbunden.

Endlich bemerke ich noch zur Vermeidung unnötiger Wiederholungen, daß ich den Zitaten aus der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und aus der „Kritik der praktischen Vernunft“ die Reclamsche Ausgabe, solchen aus der „Metaphysik der Sitten“ sowie aus den vorkritischen Schriften Kants die Akademieausgabe zu Grunde lege; Zitate aus der „Kritik der reinen Vernunft“ und aus den „Prolegomenen“ sind der Erdmannschen Ausgabe entnommen.

Kurt Sternberg.

Erstes Kapitel.

Methodische Mißgriffe.

„Die menschliche Vernunft hat hier, wie allerwärts in ihrem reinen Gebrauche, solange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle mögliche unrechte Wege versucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren zu treffen.“

Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß die Ethik als eine philosophische Disziplin zur Erfüllung ihrer speziellen Aufgaben alle diejenigen Wege beschreiten mußte, welche die Philosophie überhaupt zur Lösung ihrer Probleme eingeschlagen hat. Alle Philosophie ist als Methode einheitlich; der Weg, auf welchem man erkenntnistheoretische Fragen beantwortet, ist kein anderer als der, auf welchem man auch die ethischen oder ästhetischen Probleme löst. Deshalb zeigt uns die Geschichte der Ethik alle diejenigen Wandlungen ihrer Methode, welche die Geschichte der Philosophie hinsichtlich des Wandels philosophischer Methoden überhaupt aufzuweisen hat.

1. Rationaler (metaphysischer) Dogmatismus.

Der Rationalismus mit seinem unbedingten Glauben an die Kraft der Vernunft zur Lösung aller wissenschaftlichen Probleme mußte naturgemäß auch den Versuch machen, das ganze sittliche Leben durch reine Vernunft zu begreifen, alle ethischen Gebote aus Vernunftprinzipien a priori zu deduzieren. Es liegt auf der Hand, daß Hume und Kant bei ihrer Vernichtung aller spekulativen Metaphysik auch der Ethik den metaphysischen Boden entzogen haben; sie hat es lernen müssen, auf eigenen Füßen zu stehen, wodurch sie sich allererst zur wahren Wissenschaft erheben konnte.

Und dennoch: die Arbeit der alten Metaphysiker auf ethischem Gebiete ist keine ganz vergebliche gewesen, so wenig wie überhaupt irgendwelche wissenschaftliche Arbeit in dem Sinne vergeblich sein könnte, daß sie nicht wenigstens indirekt einen Beitrag zur Erforschung der Wahrheit geliefert hätte.

Es war ein Verdienst der Metaphysiker, daß sie von Anfang an den normativen Charakter der Ethik und ihrer Gesetze erkannt hatten. Daß der Charakter der Ethik ein normativer sei, ist nicht ein jahrtausendaltes und von der modernen Wissenschaft überwundenes Vorurteil; vielmehr liegt das im Begriff der Ethik bereits begründet und kann durch eine Analyse des populären Sittlichkeitsbegriffs, so wie er im gemeinen Verstande vorliegt, ohne weiteres dargetan werden. Wenn also die neuere empirische und psychologische Ethik, deren Fortschritte gegenüber der älteren spekulativen im übrigen durchaus nicht angezweifelt werden sollen, den normativen Charakter der Ethik selbst in Frage stellt und leugnet, so steht sie in diesem Punkte hinter der metaphysischen Ethik geradezu zurück! Diese war nicht daran gescheitert, daß sie fälschlich der Ethik ein normatives Wesen zugeschrieben hatte, sondern einzig daran, daß sie diesen Charakter der Ethik nicht begründen und erklären konnte. Daher hatte denn das Problem Kants und der kritischen Ethik nicht zu lauten, ob es ethische Normen gibt, sondern wie solche möglich sind, worauf ihre allgemeine Gültigkeit beruht. Die Sache ist in keiner Weise damit erledigt, daß man alle objektive Gültigkeit einfach in eine bloß subjektive verwandelt, wie es der Psychologismus tut; die metaphysische Ethik hatte die in den ethischen Normen ausgedrückte Notwendigkeit viel besser erkannt und nur infolge ihrer falschen Problemstellung und Methode nicht darzutun vermocht, wie eine solche Notwendigkeit möglich sei, d. h. worauf sie beruhe.

Wie sie die objektive Gültigkeit der ethischen Gesetze erkannt hatte, so hatte sie naturgemäß damit auch ihren apriorischen Charakter erkannt; denn daß diese Gültigkeit nicht aus der Erfahrung eingesehen werden kann, liegt auf der Hand. Die Ansicht, welche es als das eigentliche Verdienst Kants hinstellt, daß er die Apriorität der ethischen Gebote nachgewiesen habe, ist daher sehr im Irrtum. Schon die Metaphysiker haben gewußt, daß die Moralgesetze infolge ihrer Notwendigkeit apriorisch sein müssen; der Fortschritt Kants über sie hinaus besteht darin, daß er zeigte, worauf die

objektive Gültigkeit dieser ganz richtig als apriorisch erkannten Moralgebote beruhe und wie sie einzusehen sei.

Und mit der Apriorität der ethischen Normen hatte die ältere Ethik auch zugleich ihren universalistischen und kosmischen Charakter erkannt. Indem die metaphysischen Ethiker darauf verzichteten, ihrer Wissenschaft eine psychologische Grundlage zu geben, was schon der ganz richtig erkannten Notwendigkeit der ethischen Normen widersprochen hätte, erhoben sie die Ethik von bloß anthropologischer zu kosmischer Bedeutung. Schon Heraklit von Ephesus tat dies, indem er sagte: „Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze aus dem einen göttlichen.“¹⁾ Somit leitete er die Moralgesetze aus dem einen das ganze Universum beherrschenden Gesetze ab und gab ihnen hierdurch eine universelle Bedeutung. Auch Sokrates tat dies und bedurfte hierzu so wenig der Metaphysik wie später Kant. Man braucht ihn deshalb durchaus nicht als unmittelbaren Vorgänger Kants anzusehen; aber indem er die Ethik nicht auf das menschliche Triebleben, sondern auf die Vernunft gründete, hat er ihr — wenn man diesen Gedanken nur konsequent zu Ende denkt — jedenfalls keine subjektiv-anthropologische, sondern eine objektiv-kosmische Bedeutung gegeben, was ihn mit Kant in allernächste Berührung bringt. Sein großer Schüler Plato interpretierte dann dies kosmische Moment der sokratischen Ethik metaphysisch, indem er in seinem System die Forderung Heraklits zu erfüllen und die Moralgesetze als Universalgesetze darzustellen suchte. Das Verhältnis Heraklits zu Plato treffen wir dann in der Neuzeit in gewissem Sinne wieder in dem Verhältnis Brunos zu Spinoza. Giordano Bruno, in welchem wie einst bei Sokrates der Philosoph zum Charakter wurde, erneuerte den Heraklitischen Gedanken, daß die Moralgebote Gesetze des Universums selber seien;²⁾ und Spinoza, der Klassiker alles neuzeitlichen Rationalismus, führte diesen Gedanken in seinem metaphysischen System dann in großzügiger Weise durch und nannte das Buch, in welchem er dies System niederlegte, nicht „Metaphysik“, sondern charakteristischer Weise „Ethik“. Hierdurch deutet er den letzten Punkt aller seiner Einsicht an: die

1) Vgl. Diels, Fragmente der Vorsokratiker (I. Aufl.) S. 82, Fragment 114.

2) Auf den kosmischen Charakter der Moralphilosophie Brunos hat vornehmlich Riehl hingewiesen; vgl. die Schrift „Giordano Bruno“ (2. Aufl.) S. 31 und seine „Philosophie der Gegenwart“ (3. Aufl.) S. 32. Vgl. ferner Curt L. Walter v. d. Bleek, Giordano Bruno = Goethe u. d. Christusproblem S. 110 ff.

Gesetze des Universums sind sittliche Gesetze, und umgekehrt haben die letzteren kosmische Bedeutung.

Man ersieht hieraus, daß der universalistische Charakter der Ethik von jeher feststand. Freilich konnte man nicht erkennen, daß der Grund ausschließlich in der Unabhängigkeit der Ethik von jeglicher Anthropologie bestand; vielmehr war man — von der einen Ausnahme des Sokrates abgesehen — stets bemüht, die kosmische Bedeutung der Ethik metaphysisch zu interpretieren, wodurch die letztere in Abhängigkeit von der Pseudowissenschaft der Metaphysik gebracht und somit selbst zur Pseudowissenschaft wurde. Diese metaphysische Interpretation des kosmischen Moments der Ethik entsprach natürlich dem erkenntnistheoretischen Standpunkt der damaligen Zeit; „statt in der Form und im Stoff und in der synthetisch-spekulativen Verknüpfung beider lediglich abstrakte Konstruktionsprinzipien der Wirklichkeit, Erkenntnismittel des wissenschaftlichen Bewußtseins zu sehen, wurden sie zu realen Wesenheiten verkörpert.“¹⁾ Und dennoch wird niemand im Ernste behaupten, daß das Wahrheitsstreben der in dem obigen historischen Exkurs genannten Männer und aller derer, die sonst noch in ihren Bahnen wandelten, gänzlich vergeblich gewesen sei. Nicht nur der Geistesadel, die sittliche Gesinnung, die aus ihren Schriften zu uns sprechen, ziehen uns immer aufs neue an; vielmehr haben diese Philosophen trotz ihres dogmatischen Vorgehens den Charakter der Ethik besser erkannt als die modernen Psychologen. Sie haben gewußt, daß die Ethik eine normative Wissenschaft ist und daß ihren Gesetzen nicht nur subjektive, sondern objektive Gültigkeit zukommt, womit dann gleichzeitig ihr apriorischer Charakter gegeben ist; und hiermit war für sie weiter die kosmische Bedeutung der Ethik garantiert.

So weit war alles in Ordnung; aber die metaphysische Ethik war unfähig, das, was sie ganz richtig erkannt hatte, zu begründen, also zu zeigen, worauf denn eigentlich die Allgemeingültigkeit der ethischen Gesetze beruhe. Der Grund dieses Scheiterns war die falsche Problemstellung; man suchte nach sittlichen Gesetzen, anstatt zunächst einmal nach dem Gesetz des Sittlichen selbst zu fragen. Man ging nicht darauf aus, den Begriff des Sittlichen überhaupt durch eine Analyse festzustellen; sondern man suchte gleich die Materie des Sittlichen, den Inhalt sittlicher

1) Arthur Liebert, *Monismus und Renaissance*, 1908, S. 21.

Gesetze, zu finden, und noch dazu durch apriorische Deduktion. Dies letztere Bestreben, die Inhalte des sittlichen Lebens a priori zu deduzieren, war natürlich vergebliche Liebesmühe; denn diese Inhalte sind psychischer Natur, in der psychologischen Erfahrung gegeben, und können daher einzig aus ihr erkannt, niemals aber aus Vernunftprinzipien deduziert werden.

An dieser Stelle erkennt man ganz deutlich, wie metaphysische und psychologische Ethik trotz gänzlich verschiedenen methodischen Vorgehens das gleiche Problem lösen wollen: nicht nach dem Begriff des Sittlichen und seiner Gesetzlichkeit, sondern nach seiner Materie, nach dem Inhalt sittlicher Gesetze fragen sie. Daß bei dieser Problemstellung der Empirismus Sieger im Streite bleiben muß, liegt auf der Hand; psychische Inhalte sind Tatsachen der psychologischen Erfahrung und können niemals ohne Rücksicht auf die letztere, also niemals durch bloße Spekulation, aufgefunden werden. So weit ist also die empirische Ethik gegenüber der metaphysischen völlig im Recht; daß aber auch sie das ethische Problem selbst nicht trifft und daher zwar psychologisch, niemals aber im eigentlichen Sinne ethisch Bedeutsames leisten kann, soll im folgenden gezeigt werden.

2. Empirischer (psychologischer) Dogmatismus.

Als Kant der Psychologie, sofern sie die Ethik als Wissenschaft begründen wollte, den Fehdehandschuh hinwarf, handelte er wahrlich nicht unbesonnen und aus bloßer Unkenntnis der Aufgaben, welche die Psychologie zu lösen hat. Es würde auch sonderbar genug sein, wenn gerade er dafür kein Verständnis gehabt haben sollte, der als akademischer Lehrer in den Jahren von 1772—1796 nachweislich mehr als zwanzigmal über Anthropologie gelesen hat.¹⁾ von dessen „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ einer der hervorragendsten deutschen Psychologen der Gegenwart sagt, daß sie trotz der grundlegenden methodischen Umwandlung, welche die Psychologie seit Kants Zeiten durchgemacht hat, „wegen ihrer zahlreichen feinen Beobachtungen noch heute lesenswert“ sei.²⁾

1) Vgl. Emil Arnoldt, Kritische Exkurse im Gebiete der Kant-Forschung S. 269/282.

2) Wilhelm Wundt, Grundriß der Psychologie (6. Aufl.) S. 22.

Ja, man kann sogar sagen, daß Kant die Notwendigkeit jener im 19. Jahrhundert erfolgten methodischen Umwandlung in der Psychologie schon damals in gewissem Sinne vorausgesehen hatte. Am Schlusse des kritischen Hauptwerks behandelt er die „Architektonik der reinen Vernunft“ und weist dort jeder (reinen) philosophischen Wissenschaft den ihr gebührenden Platz an. Dabei stellt sich nun heraus, daß in diesem System für die „empirische Psychologie“ kein Raum sei, und Kant legt sich deshalb selbst die Frage vor, wohin sie denn eigentlich gehöre. Seine Antwort lautet: „Sie kommt dahin, wo die eigentliche (empirische) Naturlehre hingestellt werden muß, nämlich auf die Seite der angewandten Philosophie, zu welcher die reine Philosophie die Prinzipien a priori enthält, die also mit jener zwar verbunden, aber nicht vermischt werden muß. Also muß empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannet sein, und ist schon durch die Idee derselben davon gänzlich ausgeschlossen. Gleichwohl wird man ihr nach dem Schulgebrauch doch noch immer (obzwar nur als Episode) ein Plätzchen darin verstatten müssen, und zwar aus ökonomischen Bewegursachen, weil sie noch nicht so reich ist, daß sie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als daß man sie ganz ausstoßen oder anderwärts anheften sollte, wo sie noch weniger Verwandtschaft als in der Metaphysik antreffen dürfte. Es ist also bloß ein so lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre) seine eigene Behausung wird beziehen können.“¹⁾ Wenn Kant hier verlangt, daß die Psychologie ein „Pendant zu der empirischen Naturlehre“ werden solle, so bedeutet diese Forderung nichts anderes als ihre Erhebung von einer spekulativen Pseudowissenschaft zur exakten Naturwissenschaft, wie sie sich tatsächlich in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts vollzogen hat; und weil er die Begründung der Psychologie als exakter Wissenschaft von der inneren Natur (als Gegenstück zu der exakten Wissenschaft von der äußeren Natur) forderte, deshalb bezeichnete er sie mit völligen Recht als bloßen „Fremdling“ in der Philosophie (als der Wissenschaft der Begriffsanalyse), der alle Ursache habe, „seine eigene Behausung“ zu beziehen. Daher streben denn heute einsichtige Psychologen und nicht minder alle wahrhaft kritischen

1) Kant, Kritik der reinen Vernunft S. 604/605.

Philosophen danach, diejenige Trennung psychologischer und philosophischer Wissensgebiete herbeizuführen, auf Grund deren allein in beiden Forschungszweigen wirkliche Fortschritte zu erwarten sind.

Daß die Vermischung der psychologischen und der philosophischen Betrachtungsweise für die Philosophie von keinem Vorteil ist, zeigt sich auf ethischem Gebiete nicht minder als in den anderen philosophischen Disziplinen; gerade die Werke der psychologischen Ethik liefern hierfür den besten Beweis. An den Punkten, an welchen sie um eine Förderung der Wissenschaft bemüht sind, kann eine solche höchstens der Psychologie, niemals aber der Ethik erwachsen; denn zu einer Psychologie der Sitten, nicht aber zur Ethik, gehören die daselbst behandelten Probleme. Das beste Beispiel hierfür liefert uns Wundts wissenschaftlich ja zweifellos hochbedeutende „Ethik“. Der Titel des Werkes ist ein prinzipieller methodischer Irrtum; denn nicht von Ethik, sondern von Psychologie (vornehmlich von Völkerpsychologie) ist hier ganz ausschließlich die Rede.

Der eigentliche Grund, aus dem sich die Werke der psychologischen Ethik — man darf dabei natürlich nicht an ein wissenschaftlich so wahrhaft bedeutendes wie das Wundts denken — einer so großen Beliebtheit erfreuen und so zahlreiche Auflagen erleben, ist von Bruno Bauch ganz richtig in die Tatsache gesetzt worden, „daß diese allerhand Tagesfragen, die mit der Ethik, sofern sie als Wissenschaft auftreten kann, nichts zu schaffen haben, meist mit ebensoviel Gewalt, als mit wenig logischem Recht, in das ethische Problem hineinzwängen, und daß sie, entsprechend ihrer äußeren Wirksamkeit, die ethische Wissenschaft selbst auf den äußeren und äußerlichen Erfolg zuspitzen“. ¹⁾ Ein solches Verfahren macht diese Werke scheinbar sehr populär; aber von wirklicher Popularität kann gar keine Rede sein bei Werken, in denen die Begriffe keine eindeutige Beziehung haben und die zu Grunde gelegten Prinzipien den heterogensten Gebieten (der reinen Philosophie, der empirischen Individual- und Völkerpsychologie, Biologie, Soziologie usw.) angehören. Schon Kant selbst hat dies Verfahren der psychologischen Ethik einer herben, aber nicht unberechtigten Kritik unterzogen; er sagt: „Nicht allein daß dieses Verfahren auf das höchst seltene Verdienst einer wahren philosophischen Popularität niemals Anspruch machen kann, indem es gar keine Kunst ist, ge-

1) Bruno Bauch, in der Abhdlg.: „Ethik“ der Festschrift für Kuno Fischer Bd. I S. 55.

meinverständlich zu sein, wenn man dabei auf alle gründliche Einsicht Verzicht tut, so bringt es einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien zum Vorschein, daran sich schale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wo Einsehende aber Verwirrung fühlen und unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, ihre Augen wegwenden, obgleich Philosophen, die das Blendwerk ganz wohl durchschauen, wenig Gehör finden, wenn sie auf einige Zeit von der vorgeblichen Popularität abrufen, um nur allererst nach erworbener bestimmter Einsicht mit Recht populär sein zu dürfen“.¹⁾ Gewiß muß es das höchste Streben des Philosophen sein, nicht nur im engen Kreis der Fachgenossen, sondern möglichst von jedermann verstanden zu werden; aber dies Streben nach Popularität darf nie zu Platituden führen, die unwissenschaftlich und kritiklos um die Gunst des Lesers buhlen. In diesem Sinne sagt schon David Hume, dessen Stil bekanntlich gerade Kant so sehr bewunderte: „Der nächste erhebliche Vorteil der strengen und tiefer eindringenden Philosophie ist ihre Unterstützung der leichten und gemeinfaßlichen, welche ohne jene in ihren Begriffen, Grundsätzen und Beweisen niemals den erforderlichen Grad von Genauigkeit erreichen kann“.²⁾ Ganz ebenso sagt Kant mit besonderem Bezug auf die Ethik: „Diese Herablassung zu Volksbegriffen ist allerdings sehr rühmlich, wenn die Erhebung zu den Prinzipien der reinen Vernunft zuvor geschehen und zur völligen Befriedigung erreicht ist, und das würde heißen, die Lehre der Sitten zuvor auf Metaphysik gründen, ihr aber, wenn sie feststeht, nachher durch Popularität Eingang verschaffen“.³⁾

Bemüht man sich, in dieser Weise vorzugehen, so erkennt man als die unerläßliche Grundbedingung für eine wirklich wissenschaftliche Behandlung des sittlichen Phänomens die Trennung der Psychologie der Sitten von der Ethik. Nur um eine Trennung handelt es sich; in keiner Weise erhebt die kritische Ethik den Anspruch, die anthropologische Betrachtung der Sitten überflüssig zu machen und zu ersetzen. Als ein psychischer Inhalt ist das sittliche Leben selbstverständlich auch Gegenstand der psychologischen Forschung; es ist Kant ganz gewiß nicht, meines Wissens

1) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 41.

2) Hume, Untersuchung über den menschlichen Verstand S. 13 der Ausgabe der „Philosophischen Bibliothek“ (5. Aufl.).

3) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 41.

aber auch keinem späteren Interpreten der kritischen Ethik, eingefallen, diese Tatsache zu bestreiten. Gleich am Anfang der Vorrede zur „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ erklärt Kant ausdrücklich, daß „sowohl die natürliche als sittliche Weltweisheit jede ihren empirischen Teil haben, weil jene der Natur als einem Gegenstande der Erfahrung, diese aber dem Willen des Menschen, sofern er durch die Natur affiziert wird, ihre Gesetze bestimmen muß.“¹⁾

Dieser „empirische Teil“ der „sittlichen Weltweisheit“ sucht nicht nach dem Gesetz des Sittlichen, sondern nach den Inhalten, nach der Materie des sittlichen Lebens. Die Psychologie lehrt uns das menschliche Triebleben kennen, welches das materielle Substrat aller Sittlichkeit ist. Indem sie es studiert, gewinnt sie — zwar keine ethischen, aber doch psychologische und biologische Wertmaßstäbe zur Beurteilung der inhaltlich bestimmten Zwecke des menschlichen Wollens und somit zur Aufstellung einer Güterlehre. Sie zeigt uns weiter die Verschiedenheit der Sitten bei den einzelnen Völkern und die Ursachen dieser Verschiedenheit, ferner den Zusammenhang dieser Sitten mit den religiösen und rechtlichen Vorstellungen eines Volkes, mit seinem wirtschaftlichen Leben, seinen ästhetischen Gefühlen und sonstigen Interessen. Und noch vor allem: die Psychologie der Sitten ist gleichzeitig auch eine Entwicklungsgeschichte der Sitten, sowohl was das einzelne Individuum als auch was den Kollektivzusammenhang einer bestimmten Gruppe innerhalb eines Volks, des ganzen Volks oder auch einer Völkergruppe betrifft. Hierbei handelt es sich um die Entstehung der Sitten, um die Einflüsse, welche diese Entstehung begünstigten oder hemmten, um die Ursachen, aus welchen die Entwicklung gerade diesen und keinen anderen Verlauf nahm.

Dies alles gehört zur Psychologie der Sitten; hier liegen ebenso schwierige wie interessante Aufgaben vor, die den Forscher mit Recht zur Bearbeitung reizen, bei deren Behandlung auch zweifellos schon Verdienstliches geleistet worden ist. Niemand wird diese individual- und völkerpsychologischen Arbeiten gering einschätzen, und ganz gewiß tat Kant es nicht. Sein Kampf galt nicht der Psychologie der Sitten, sondern der psychologischen Ethik; es war sein einziges Ziel, neben die Anthropologie der Sitten eine Metaphysik der Sitten zu setzen. Und dieses Streben

1) Am gleichen Ort S. 13/14.

war keine bloße Willkür, sondern die richtige Erkenntnis, daß die Psychologie zwar den Inhalt der sittlichen Gesetze liefern, niemals aber das Gesetz des Sittlichen selbst auffinden könne.

Der Begriff der Sittlichkeit hat seine spezifische Eigen-gesetzlichkeit, durch die er sich von anderen Begriffen (wie beispielsweise Erfahrung oder Schönheit) abhebt und unterscheidet; und diese dem Sittlichen eigentümliche Gesetzlichkeit ist der Psychologie darum nicht zu entnehmen, weil sie von ihr bereits vorausgesetzt wird. Die Psychologie fragt nach der Entstehung und Entwicklung des sittlichen Lebens, nach der Wechselwirkung, in der es mit anderen Kulturinhalten steht; sie sucht also fest-zustellen, wie das Sittliche wird. Um aber diese Frage überhaupt aufwerfen zu können, muß sie doch zunächst einmal wissen, was die Sittlichkeit denn eigentlich ist, d. h. welche Elemente den Begriff des Sittlichen konstituieren und welcher Art der gesetz-liche Zusammenhang dieser Elemente ist.

Lipps hat in seiner Festrede zur Feier des 142. Stiftungstages der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften erklärt, es sei nicht angängig, „in der wissenschaftlichen Praxis die Tatsachen und Gesetze der Logik oder Erkenntnislehre, der Ästhetik, der Ethik für sich zu stellen und für sich verstehen zu wollen, und das, was übrig bleibt, daneben zu stellen, und als das Gebiet einer selbständigen Wissenschaft unter dem Namen der Psychologie im engeren Sinne, abzugrenzen. Dies wäre so, als wenn man beim menschlichen Körper das Leben des Rumpfes verstehen wollte, nachdem man Kopf und Glieder ausgeschieden hat“.1) Gewiß, ich werde das Leben des Rumpfs niemals erschöpfend verstehen können, wenn ich nicht auch seinen funktionellen Zusammenhang mit dem Kopf und den sonstigen Gliedmaßen des Körpers in den Bannkreis der Betrachtung ziehe; aber zuvor muß ich doch wohl wissen, was speziell der Rumpf denn eigentlich ist. Ich kann doch nicht seinen Konnex mit anderen Körperteilen verstehen wollen, bevor ich noch ihn selbst und sein Wesen begriffen habe! Erst muß ich den Bau des Rumpfes selbst studieren; dann erst kann ich daran denken, nun auch die Rolle verstehen zu wollen, welche er innerhalb des gesamten körperlichen Organismus spielt.

Um das Lippsche Bild nunmehr zu verlassen: zunächst muß festgestellt sein, was Sittlichkeit eigentlich ist, also welches die

1) Theodor Lipps, Psychologie, Wissenschaft und Leben S. 5.

ihren Begriff konstituierenden Elemente und wie diese gesetzlich verknüpft sind; dann erst kann das Phänomen des Sittlichen auch zum Gegenstand der psychologischen Betrachtung werden, welche letztere seiner Entstehung und Entwicklung sowie seinem Zusammenhang mit anderen psychologischen Erscheinungen nachgeht. Eine Psychologie, welche an die Betrachtung des sittlichen Lebens herangeht, ohne sich zuvor durch eine Analyse des Sittlichkeitsbegriffs klar gemacht zu haben, was das Sittliche eigentlich ist, setzt sich der Gefahr der allergrößten Mißgriffe aus; wie groß diese Gefahr ist, zeigen uns die Werke der psychologischen Ethik heute nicht minder, als sie es im 18. Jahrhundert Kant gezeigt haben. Erst Ethik oder Metaphysik der Sitten, dann Psychologie oder Anthropologie der Sitten: das ist die durch die Natur der Dinge selbst gegebene Reihenfolge.

Es verhält sich hiermit zufolge der Einheit aller philosophischen Methode in der praktischen Philosophie natürlich nicht anders als in der theoretischen; was in der letzteren der Begriff der Erfahrung ist, das ist in der praktischen Philosophie der Begriff der Sittlichkeit. Wenn sich die Psychologie des Erfahrungsbegriffs bemächtigen will, so muß sie zuvor wissen, was Erfahrung eigentlich ist. „Die Psychologie“, sagt Riehl, „kann ihr Vorhaben, die Erfahrung zu erklären, nur unter beständiger Kontrolle durch eine Theorie der Erfahrung ausführen“.¹⁾ Genau so sagen wir: Die Psychologie kann ihr Vorhaben, die Sittlichkeit zu erklären, nur unter beständiger Kontrolle durch eine Theorie der Sittlichkeit ausführen.

Daß dem so ist, daß die Ethik als solche ihre Unabhängigkeit von der Psychologie durchaus bewahren muß, ist in ihrem normativen Charakter begründet. Schopenhauer hat die Annahme des letzteren als das „*πρωτόν γενῆδος*“ der Kantischen Ethik bezeichnet und in ihr eine „entschiedene *petitio principii*“ gesehen.²⁾ Sehr mit Unrecht! Man braucht nur den populären Begriff der Sittlichkeit, so wie er im gemeinen Menschenverstande anzutreffen ist, zu analysieren, so findet man sofort, daß in ihm eine Forderung erhoben wird; zunächst wird nichts von dem, was da geschieht, sondern das, was geschehen soll, in ihm gedacht. Es bedeutet daher eine Verschiebung des ganzen ethischen Problems, wenn

1) Riehl, Philosophie der Gegenwart (3. Aufl.) S. 114.

2) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik Bd. III S. 500 der Reclamschen Ausgabe.

verlangt wird, es solle allererst durch eine Untersuchung ausgemacht werden, ob es überhaupt ein Sollen gibt. Unzweifelhaft gibt es ein Sollen, und dies ist eben schon mit dem populären Sittlichkeitsbegriff gegeben. Somit liegt das ethische Problem nicht in der Frage, ob es überhaupt ein Sollen gibt, sondern einzig darin, wie ein solches Sollen möglich ist, d. h. worauf seine Allgemeingültigkeit beruht.

Um wiederum auf die Einheit aller philosophisch-kritischen Methode hinzuweisen und auch hier die theoretische Philosophie heranzuziehen, so erinnere ich daran, daß die erkenntnistheoretische Frage nicht darauf ausgeht, erst einmal festzustellen, ob es überhaupt synthetische Urteile a priori gibt. Natürlich gibt es solche; denn jedermann vollzieht andauernd in seinen Urteilen Synthesen, die apriorisch sein müssen, weil ihnen allgemeine Gültigkeit zugeschrieben wird, die der Erfahrung nicht entnommen werden kann. Deshalb kann das erkenntniskritische Problem nur in der Frage liegen, wie solche synthetischen Urteile a priori möglich sind. Und ganz genau so liegen die Dinge in der praktischen Philosophie! Auch die ethischen Normen sind synthetisch-apriorische Sätze, weil sie „mit dem Willen ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgendeiner Neigung die Tat a priori, mithin notwendig“,¹⁾ verknüpfen. Das Problem kann also auch hier nur lauten: Wie sind solche synthetisch-praktischen Sätze a priori möglich, d. h. woraus kann ihre allgemeine Gültigkeit eingesehen werden?

Und diese Frage kann keine Psychologie beantworten! Indem sie etwas als in der Organisation des Subjekts gegeben aufzeigt, hat sie zugleich seine subjektive Gültigkeit nachgewiesen; weiter kann sie aber nicht kommen! Es würde ihr auch nichts helfen, wenn sie auf die gleiche Organisation aller Subjekte und die daraus resultierende Allgemeinheit der subjektiven (theoretischen wie praktischen) Erkenntnisse hinwiese; denn diese allgemeine Übereinstimmung ist zunächst immer noch eine rein zufällige, und es bleibt die Aufgabe bestehen, den objektiven Grund dieser Übereinstimmung darzutun. Kant erklärt an einer bekannten Stelle in der Vorrede zur „Kritik der praktischen Vernunft“ ausdrücklich: „Ich erwähne hier nicht einmal, daß nicht die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens die objektive Gültigkeit eines Urteils (d. i. die Gültigkeit desselben als Erkenntnisses) beweise, sondern,

1) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 54.

wenn jene auch zufälliger Weise zuträfe, dieses doch noch nicht einen Beweis der Übereinstimmung mit dem Objekt abgeben könne; vielmehr die objektive Gültigkeit allein den Grund einer notwendigen allgemeinen Einstimmung ausmache“.¹⁾ Und dieser Beweis konnte Kant freilich nur durch eine von der Psychologie unabhängige Begriffsanalyse — in der theoretischen Philosophie des Begriffs der Erfahrung, in der praktischen des Sittlichkeitsbegriffs — gelingen.

Natürlich kann das Phänomen des Sollens Gegenstand der psychologischen Betrachtung sein, indem einerseits gezeigt wird, wie Erziehung und Entwicklung des Individuums den Begriff des Sollens mit allen dazu gehörenden Vorstellungen und Gefühlen ausbilden, und andererseits welche Bedeutung die sittlichen Normen im Lebenshaushalt der Völker, welchen Zusammenhang sie mit anderen Kulturphänomenen haben; aber damit wird doch nicht der objektive Grund für die allgemein verpflichtende Wirkung des Sollens aufgezeigt. Die Psychologie betrachtet das Sollen nicht als Sollen, sondern als ein (psychologisch gegebenes) Sein. Um die althergebrachte Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Sinn anzuwenden: die Naturwissenschaft (im üblichen Sinn des Worts) befaßt sich mit den Phänomenen des äußeren, die Psychologie mit denen des inneren Sinns. Wie will die letztere aber den Übergang vom Sein zum Sollen finden? Es ist reinste Willkür, das Sein ohne weiteres zum Sollen zu erheben! Sehr treffend sagt Bruno Bauch von der psychologischen und biologischen Ethik: „Das Leben ist der Güter höchstes — das ist das Grunddogma dieser ethischen Richtung.“²⁾ Die bloße Seinstatsache des Lebens wird als absoluter Wert gesetzt, und damit werden alle zur Erhaltung des Lebens beitragenden Handlungen zu angeblich ethischer Bedeutung erhoben. Daß durch die Erkenntnis dessen, was alles das Leben zu fördern resp. zu hemmen tendiert, wichtige psychologische und biologische Wahrheiten gefunden werden, soll keineswegs bestritten werden; daß aber diesen Wahrheiten keinerlei ethische Bedeutung zukommt, liegt auf der Hand. In der Ethik wird das Sollen nicht als psychologische Seinstatsache, sondern als Sollen selbst betrachtet; also kann man ihm auch kein Sein zu Grunde legen, wie es die psychologische Ethik tut, indem sie

1) Kant, Kritik der praktischen Vernunft S. 12.

2) Bauch, Ethik, in der Festschrift für Kuno Fischer Bd. I S. 61.

von der Tatsache des Lebens ausgeht. Ein solches Verfahren würde — um Kantische Termini zu gebrauchen — das Sollen immer nur in hypothetischer, niemals aber in kategorischer Bedeutung begreifen.

Weil dem so ist, weil man weder das Sollen aus dem Sein noch das Sein aus dem Sollen ableiten kann, muß es notgedrungen zwei voneinander ganz verschiedene Betrachtungsweisen des Phänomens der Sittlichkeit geben. Keine von beiden kann den Anspruch erheben, die andere überflüssig zu machen und ersetzen zu wollen. Die kritische Ethik will in keiner Weise Psychologie sein; also möge auch die Psychologie nun endlich aufhören, als Ethik aufzutreten! Beide wollen ganz verschiedene Probleme lösen, die auch auf methodisch ganz verschiedenen Wegen zu lösen sind. Es ist mir von jeher aufgefallen, wie nahe gerade Paulsen, der populärste und am meisten gelesene Autor der neueren psychologischen Ethik, dieser Einsicht kommt, daß hier ganz verschiedene Probleme vorliegen, von denen jedes seinen guten Sinn und seine eigentümliche Bedeutung hat.¹⁾ Aber immer wieder sucht er diese Verschiedenheit sowohl der Probleme als auch ihrer methodischen Behandlung dadurch aufzuheben, daß er auch die Eigengesetzlichkeit der Sittlichkeit, das Gesetz des Sittlichen selbst, psychologisch zu interpretieren trachtet. Natürlich ein vergebliches Bemühen; denn man kann das Sollen niemals aus dem Sein verstehen!

Es liegt ganz der gleiche Fehler vor, wenn der metaphysische Dogmatismus die Inhalte aus der bloßen Form, oder wenn der psychologische Dogmatismus die Form aus den Inhalten ableiten will. In beiden Fällen ist das Problem das gleiche falsch; denn es wird nicht nach dem Gesetz des Sittlichen, sondern nach dem Inhalt, der Materie der sittlichen Gesetze gefragt. Und diese Problemstellung, sofern sie nicht als psychologische, sondern als ethische auftritt, ist dogmatisch, nicht aber kritisch!

1) Vgl. Paulsen, System der Ethik Bd. I (6. Aufl.) S. 222 ff. Derselbe, „Ethik“ in der „Kultur der Gegenwart“ Teil I Abteilung VI S. 296 ff. — Schon Messer hat in seinem Buche „Kants Ethik“ S. 275 f. darauf hingewiesen, wie nahe Paulsen durch Ausführungen, wie sie an den angegebenen Stellen vorliegen, daran kommt, den Unterschied zwischen beiden Problemstellungen zu begreifen.

Zweites Kapitel.

Problem und Methode der kritischen Ethik.

„Der Fall eines Steins, die Bewegung einer Schleuder, in ihre Elemente und dabei sich äussernde Kräfte aufgelöst und mathematisch bearbeitet, brachte zuletzt diejenige klare und für alle Zukunft unveränderliche Einsicht in den Weltbau hervor, die, bei fortgehender Beobachtung, hoffen kann, sich immer nur zu erweitern, niemals aber, zurückgehen zu müssen, fürchten darf. Diesen Weg nun in Behandlung der moralischen Anlagen unserer Natur gleichfalls einzuschlagen, kann uns jenes Beispiel anrätig sein, und Hoffnung zu ähnlichem guten Erfolg geben.“

Kant, Kritik der praktischen Vernunft.

Wir haben schon im vorigen auf das Problem und die Methode der kritischen Ethik hin und wieder eingehen müssen, um sie von andersgerichteten Problemstellungen und anderen methodischen Versuchen hinreichend abheben zu können. Wir werden nunmehr das Problem der kritischen Ethik und die Methode seiner Lösung im Zusammenhang darlegen und uns dabei mit den wesentlichsten Mißverständnissen auseinandersetzen, denen die kritische Ethik heute genau wie früher ausgesetzt ist.

1. Das kritische Problem.

Schopenhauer, der große Bewunderer der Kantischen Lehre, zugleich aber auch einer der erfolgreichsten Urheber und Verbreiter der wesentlichsten und populärsten Mißverständnisse, denen sie bis auf den heutigen Tag ausgesetzt ist, sagt von Kant: „Er hat, durch

die Scheidung des a priori von dem a posteriori in der menschlichen Erkenntnis, die glänzendste und folgenreichste Entdeckung gemacht, deren die Metaphysik sich rühmen kann.“¹⁾ Diese Behauptung ist historisch wie sachlich in gleicher Weise falsch; wir haben das nunmehr in aller Kürze für das Gebiet der Ethik nachzuweisen!

Was den historischen Irrtum betrifft, so verweise ich auf den philosophiegeschichtlichen Exkurs im vorigen Abschnitt. Wenn Heraklit lehrte, daß alle menschlichen Gesetze nur Erscheinungsweisen des einen göttlichen Gesetzes seien, so ist diese seine Einsicht offenbar eine apriorische gewesen; denn die Erfahrung dürfte ihm das eine göttliche Gesetz wohl kaum gezeigt haben. Auch die ethische Anschauung des Sokrates birgt, wenn man sie nur zu Ende denkt, die Voraussetzung in sich, daß das Sittliche a priori erkannt werden könne und müsse, da die Sittlichkeit von ihm doch nicht auf das Empfindungs- oder Gefühlsleben des Menschen, sondern auf seine Einsicht, auf die Vernunft, gegründet wurde. Wenn Plato gegenüber den Sophisten behauptete, es gäbe Gutes nicht nur *θεσει*, sondern *γίσει*, so ist das ganz gewiß eine apriorische und keine aus der Erfahrung geschöpfte Erkenntnis gewesen; die Erfahrung, welche an den verschiedenen Orten und zu den verschiedenen Zeiten ganz verschiedene sittliche Anschauungen zeigt, schien weit eher für die sophistische Behauptung zu sprechen, daß es nur subjektiv Gutes gäbe. Am Eingang in die Neuzeit erneuerte dann Giordano Bruno den Heraklitischen Gedanken von der kosmischen Bedeutung der sittlichen Gesetze, was offenbar ganz wie bei Heraklit nur durch eine apriorische Einsicht geschehen sein kann, da sie über alle Erfahrung hinausgeht; und daß die nicht auf Anthropologie beschränkte, sondern zu universeller Bedeutung sich erhebende metaphysische Begründung der Ethik in den Systemen der großen neuzeitlichen Metaphysiker (wie bei Spinoza und Leibniz) eine apriorische war, bedarf keines ausdrücklichen Nachweises.

Man ersieht hieraus, die Philosophen haben es zu allen Zeiten gewußt, daß die Ethik a priori begründet werden müsse; daher ist die Behauptung Schopenhauers historisch falsch, nach welcher Kants eigentliches Verdienst darin bestehen soll, daß er als erster

1) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik Bd. III S. 509 der Reclamschen Ausgabe.

das apriorische Element in der menschlichen Erkenntnis aufgezeigt habe. Übrigens würde die Kantische Philosophie heute wohl kaum noch im Mittelpunkt aller philosophischen Betrachtung stehen, wenn ihr ganzes Verdienst wirklich in nichts anderem als in der Erneuerung der alten Behauptung vom Dasein apriorischer Elemente in unserem Erkennen bestände.

In der Tat: Schopenhauers Meinung ist nicht nur historisch, sondern auch sachlich falsch. Es ist Kants kritische Großtat, das begründet zu haben, was die anderen vor ihm dogmatisch angenommen hatten; denn er hat den Grund der objektiven Gültigkeit der apriorischen Erkenntnisse aufgezeigt. „Nicht dies ist die Entdeckung Kants, daß es in unserer Erkenntnis Elemente a priori gibt, Elemente von nichtempirischem Ursprung . . . Es ist das Werk Kants, gezeigt zu haben, wie jene Elemente a priori und gleichwohl objektiv gültig sein können und müssen. . . . Seine Frage lautete: wie können Erkenntnisse und Urteile a priori und doch zugleich synthetisch . . . gültig sein.“¹⁾

Diese Frage gilt für die praktische Philosophie genau so wie für die theoretische; denn auch die praktischen Gesetze enthalten ganz wie die theoretischen eine apriorische Synthesis. Diese in den Sittengesetzen vollzogene Synthesis besteht darin, daß mit dem Willen eine Tat verknüpft wird. Worauf beruht nun die objektive Gültigkeit dieser Synthese? Auf der menschlichen Sinnlichkeit gewiss nicht; denn diese könnte der Synthesis immer nur empirisch-bedingte, niemals aber unbedingte Gültigkeit verleihen. Nun schreiben wir ihr doch aber Gültigkeit für jedermann zu; folglich muß sie eine apriorische sein, und der objektive Grund ihrer allgemeinen Gültigkeit kann nicht der Erfahrung entnommen, sondern einzig durch ein apriorisches Verfahren aufgezeigt werden.

2. Die kritische Methode.

Damit ist denn die Methode gegeben, durch welche allein die objektive Gültigkeit der in den Moralgesetzen vollzogenen apriorischen Synthesen erklärt werden kann; auch die Methode der Ethik kann nur das begriffsanalytische, das kritisch-transzendente Verfahren aller Philosophie überhaupt sein. Der Sinn dieses Verfahrens

1) Riehl, Philosophie der Gegenwart (3. Aufl.) S. 114/115.

liegt darin, daß der a priori vollzogenen Synthese zweier Begriffe dadurch objektive Gültigkeit zugesichert wird, daß beide Begriffe als konstituierende Elemente eines dritten Begriffs aufgezeigt werden, und daß der in der Synthese ausgedrückte gesetzliche Zusammenhang der beiden Elementarbegriffe als das Gesetz jenes dritten Begriffs selbst erkannt wird. So kann die Notwendigkeit der Synthesis analytisch aus diesem dritten Begriff eingesehen werden; denn sie stellt nichts anderes dar als die in ihrer Identität eindeutige Gesetzlichkeit dieses Begriffs selbst.

Was zunächst die theoretische Philosophie betrifft, so ist das einheitliche Prinzip aller in den Naturgesetzen vollzogenen apriorischen Synthesen — um mit Kant selbst zu sprechen — die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption. Die in der Synthesis verbundenen Elemente konstituieren den Begriff der Erfahrung; ihre gesetzliche Verbindung ist das Gesetz der Erfahrung selbst. Die Kategorien haben objektive Gültigkeit, weil sie Bedingungen der Erfahrung sind und Erfahrung allererst ermöglichen. Die Erfahrung ist also jener dritte Begriff, durch den allein die Notwendigkeit der in den theoretischen Gesetzen vollzogenen apriorischen Synthesis eingesehen werden kann. — In der praktischen Philosophie tritt an die Stelle des Begriffs der Erfahrung der der Sittlichkeit. Die Kategorie des Sittlichen, als welche wir die Freiheit anzusprechen haben, hat objektive Gültigkeit, weil sie als Bedingung der Sittlichkeit sittliches Handeln allererst ermöglicht. Hier ist also die Sittlichkeit jener dritte Begriff, durch den allein die Notwendigkeit der in den Moralgesetzen erfolgenden Synthesen eingesehen werden kann. Das einheitliche Prinzip aller dieser Synthesen hat Kant in seinem kategorischen Imperativ formuliert.

Rein äußerlich gesehen, kann man hierbei nun auf zwei verschiedenen Wegen vorgehen: entweder synthetisch-progressiv, indem man von den Elementarbegriffen und ihrer Verbindung ausgeht und den durch sie konstituierten Begriff (Erfahrung resp. Sittlichkeit) aufsucht; oder analytisch-regressiv, indem man von dem gegebenen dritten Begriff ausgeht und durch seine Analyse die ihn konstituierenden Elementarbegriffe und ihren gesetzlichen Zusammenhang sucht, welcher letztere ja zugleich die Eigengesetzlichkeit des analysierten Begriffs selbst darstellt.¹⁾ Was zunächst die theo-

1) Vgl. hierzu die Ausführungen von Carl Müller, *Die Methode einer reinen Ethik*, insbesondere der Kantischen, *Kantstudien, Ergänzungsheft* 11 S. 62 ff.

retische Philosophie anbelangt, so ist Kant in seinem kritischen Hauptwerk bekanntlich vorwiegend synthetisch, in den „Prolegomenen“ dagegen mehr analytisch vorgegangen. In der praktischen Philosophie gehen die beiden ersten Abschnitte der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ analytisch, der letzte hingegen synthetisch vor, während in der „Kritik der praktischen Vernunft“ das analytische Moment noch mehr zurücktritt. Wir wollen an dieser Stelle auf keine eingehenden Betrachtungen über den eventuellen Vorzug des einen oder des anderen Verfahrens eingehen und nur bemerken, daß die regressive Beweisart wohl eher imstande ist, den philosophischen Ausführungen eine möglichst große Gemeinverständlichkeit zu geben, als die progressive; denn es ist wohl kein bloßer Zufall, daß die beiden Schriften, in denen Kant überwiegend analytisch vorgeht, also die „Prolegomenen“ und die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, viel mehr dazu angetan sind, dem Anfänger das Eindringen in die kritische Philosophie zu erleichtern, als die beiden Kritiken. Für unseren Zweck hier kommt darauf nicht allzuviel an; denn ganz gleich ob ich progressiv oder regressiv vorgehe: es handelt sich im letzten Grunde doch immer nur um eine Begriffsanalyse, sei es des Erfahrungs-, sei es des Sittlichkeitsbegriffs. Selbst wenn ich synthetisch von den Teilen eines Begriffs zum Ganzen aufsteige, wird ja hierdurch keine andere Arbeit geleistet als die Analyse des betreffenden Begriffs. Mithin ist alle kritische Philosophie, welches auch die Form der äußeren Einkleidung sein mag, Begriffsanalyse. Kant bezeichnet diese Methode als transzendental, weil er seinen Beweis nicht aus der (sinnlichen resp. sittlichen) Erfahrung führt, sondern einzig für sie. „Dasjenige, was nicht aus der Erfahrung stammt, für die Erfahrung zu beweisen, ist die Aufgabe der transzendentalen Methode.“¹⁾ Sie kann diese Aufgabe nur durch eine Analyse der einschlägigen Begriffe lösen, also einerseits des Begriffs der Erfahrung, andererseits des Sittlichkeitsbegriffs.

Man erkennt aus diesen Ausführungen die Einheit aller philosophisch-kritischen Methode, die naturgemäß auf allen philosophischen Gebieten dieselbe ist. In der „Kritik der Urteilskraft“ hat sie ihr Schöpfer Kant noch selbst für die Ästhetik, im ersten Teil der „Metaphysik der Sitten“ für die Rechtsphilosophie durchgeführt; ihre Übertragung auf die Kunsttheorie (welche etwas

1) Riehl, Philosophie der Gegenwart (3. Aufl.) S. 123.

ganz anderes als die Ästhetik ist!) ist erst in der Gegenwart gelungen. Für die bildende Kunst ist die kritische Methode von Conrad Fiedler¹⁾ (der auch die Architektur unter ihrem Gesichtspunkt behandelt hat²⁾) und Adolf Hildebrand,³⁾ für die Dichtkunst von Alois Riehl⁴⁾ durchgeführt worden; das Gebiet der Tonkunst harret meines Wissens noch immer einer diesbezüglichen Bearbeitung. So wird denn ein Spezialgebiet nach dem anderen der philosophischen Behandlung im kritischen Sinne erschlossen; und es bedarf nunmehr wohl keiner weiteren Erörterungen, warum auch die Ethik, sofern sie wissenschaftliche Philosophie sein will, in ganz derselben Weise methodisch vorgehen muß.

Angesichts dieser Einheit aller philosophisch-kritischen Methode berührt die Erklärung Paulsens überaus merkwürdig, daß Kant durch „die Analogie des aprioristischen Rationalismus in der Erkenntnistheorie“ zu seiner „formalistischen Betrachtungsweise“ in der Ethik gekommen ist resp. daß „die vollständige Gleichartigkeit der Behandlung der moralphilosophischen mit den erkenntnistheoretischen Problemen . . . für Kants ethische Schriften verhängnisvoll geworden ist“.⁵⁾ Diese Erklärung von der „verhängnisvollen Analogie“ der Ethik mit der Erkenntnistheorie bei Kant zeigt, daß das eigentliche Prinzip aller Kantischen Philosophie, die Einheit der kritisch-transzendentalen Methode, hier keinesfalls erfaßt sein kann: denn sonst würde die Tatsache, daß Kant auch die Ethik im Sinne der kritischen Methode bearbeitet hat, nicht als etwas eigentlich recht Merkwürdiges, sondern als Notwendigkeit angesehen werden. Aber selbst Wundt spricht von der Kant „eigentümlichen . . . formalen Apriorität des kategorischen Imperativs, die an seiner eigenen Erkenntnistheorie ihre Anlehnungen

1) Conrad Fiedler, Schriften über Kunst, Leipzig 1896. — Über Fiedler vgl. Hermann Konnerth, Die Kunsttheorie Conrad Fiedlers, München und Leipzig 1909.

2) Vgl. Fiedlers nicht in die Gesamtausgabe seiner Schriften aufgenommenen Aufsatz „Bemerkungen über Wesen und Geschichte der Baukunst“, Deutsche Rundschau XV.

3) Adolf Hildebrand, Das Problem der Form in der bildenden Kunst (7. u. 8. vermehrte Auflage 1910).

4) Alois Riehl, Bemerkungen zu dem Problem der Form in der Dichtkunst (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie XXI u. XXII), in deren erstem Teil der Grundgedanke des Hildebrandschen Buchs aufgezeigt wird, während im zweiten dieser Grundgedanke ganz analog für das Gebiet der Dichtkunst entwickelt wird.

5) Friedrich Paulsen, System der Ethik Bd. I (6. Aufl.) S. 196 resp. 193.

findet.“¹⁾ Diese Ansicht, daß Kant gewissermaßen zufällig und ohne innere Berechtigung die kritische Methode von der Erkenntnistheorie auf die Ethik übertragen habe, geht — wie so viele andere Fehlgriffe — im letzten Grunde auf Schopenhauer zurück, welcher bereits sagte: „Wir sehen bisweilen einen Arzt, der ein Mittel mit glänzendem Erfolge angewandt hat, dasselbe fortan in fast allen Krankheiten geben; ihm vergleiche ich Kanten. Er hat, durch die Scheidung des a priori von dem a posteriori in der menschlichen Erkenntnis, die glänzendste und folgenreichste Entdeckung gemacht, deren die Metaphysik sich rühmen kann. Was Wunder, daß er nun diese Methode und Sonderung überall anzuwenden sucht?“²⁾ — Die philosophische Methode ist nur eine einzige, auf welchen Gebieten sie auch zur Anwendung gelangen mag, und diese Methode ist Begriffsanalyse! Wie es sich in den erkenntnistheoretischen Schriften Kants um nichts anderes als um die Analyse des Begriffs der Erfahrung handelt, genau so handelt es sich in seinen ethischen Schriften um nichts anderes als um die Analyse des Sittlichkeitsbegriffs (resp. seiner Teilbegriffe wie Pflicht, guter Wille, praktisches Gesetz, Imperativ u. s. w.).

Diese Analyse veranlaßte Kant, das Prinzip der Ethik in seinem kategorischen Imperativ zu formulieren. Die in ihm enthaltene Synthesis ist das auf eine Formel gebrachte Prinzip aller in moralischen Gesetzen vollzogenen Synthesen. Die objektive Gültigkeit der moralischen Gesetze kann durch die Erfahrung, also durch das menschliche Triebleben, nicht begründet werden; mithin kann allein die Form, das Gesetz des Sittlichen selbst, dasjenige sein, was die objektive Gültigkeit der Moralgesetze gewährleistet. Damit sind alle materiellen Inhalte des menschlichen Begehrens als untauglich erkannt, den sittlichen Wert einer Handlung zu begründen; das vermag allein das Gesetz des Wollens.

1) Wilhelm Wundt, Ethik Bd. I (3. Aufl.) S. 441.

2) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik Bd. III S. 509 der Reclamschen Ausgabe. — Vgl. zu dieser Stelle Paulsens Bemerkung in seinem Buche „Immanuel Kant“ (5. Aufl.) S. 319: „Es ist die Beschränktheit des menschlichen Verstandes, der wir so oft begegnen: hat er irgendwo ein Problem mit einer gewissen Methode glücklich aufgelöst, so versucht er nun alle Probleme der Welt auf dieselbe Weise zu lösen.“

3. Vermengung von Form und Inhalt. Physiologische Interpretation. Kritische Ethik und Entwicklungslehre.

Der kategorische Imperativ ist nicht immer in diesem Sinne verstanden worden, sondern oftmals Gegenstand einer irrigen Interpretation geworden; das gilt für heute nicht minder als für frühere Zeiten. Immer wieder hat man behauptet, er spreche gar kein rein formales, sondern versteckt ein inhaltliches Prinzip aus. Man sollte meinen, daß das Falsche einer solchen Behauptung auf der Hand liegt; denn wenn das ethische Prinzip nicht durch eine psychologische Induktion gefunden worden, sondern das Produkt einer reinen Begriffsanalyse ist, so kann es offenbar keinen psychischen Inhalt, sondern einzig das formale Gesetz des analysierten Begriffs enthalten. Nicht die Allgemeinheit irgendwelcher speziellen sittlichen Inhalte, sondern die Allgemeingültigkeit des allgemeinen Gesetzes aller Sittlichkeit überhaupt gelangt im kategorischen Imperativ zum Ausdruck; „nur auf die Verallgemeinerungsfähigkeit der Maxime, nicht etwelchen Handlungs- und Willensinhalts kommt es dieser Formel des ethischen Prinzips an,“ wie Bauch¹⁾ treffend sagt. Gewiß, es ist ohne weiteres zuzugeben, daß sich der Schöpfer der kritischen Ethik hier nicht unbedenklicher Inkonsequenzen schuldig gemacht hat, indem er tatsächlich sittliche Inhalte aus seinem formalen Prinzip abzuleiten suchte; wir werden im folgenden Abschnitt noch eingehend hierauf zurückkommen. Gegenwärtig haben wir es nicht mit historischen, sondern mit rein sachlichen Erwägungen zu tun; nicht auf die philosophiegeschichtliche Frage nach der Form, in welcher die kritische Ethik in Kants Schriften durchgeführt worden ist, sondern auf die sachliche Interpretation der kritischen Ethik und ihres Prinzips selbst kommt es uns hier und bei den weiteren Ausführungen dieses Abschnitts an. Und in diesem Sinne muß man eben sagen, daß jede andere als die rein formale Interpretation des ethischen Prinzips ohne weiteres als falsch abzulehnen ist. Nur von dem formalen Gesetz des Sittlichen, nicht aber von irgendwelchem Inhalt sittlicher Gesetze ist hier die Rede!

Sehr gut hat Bache²⁾ den wahren Sachverhalt dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er sagt, es komme auf das „Wie“ und nicht

1) Bauch, am genannten Orte S. 98.

2) Bache, Kants Prinzip der Autonomie im Verhältnis zur Idee des Reiches der Zwecke, Kantstudien, Ergänzungsheft 12 S. 9.

auf das „Was“ des Wollens an. Der kategorische Imperativ hat nicht die Bedeutung, daß ich dasselbe wollen soll, „was“ jeder andere will, sondern daß ich so handeln solle, „wie“ jeder andere an meiner Stelle handeln würde. Es gibt keine Materie des Wollens, die schon an sich zum Inhalt eines sittlichen Gesetzes nicht taugte. Das Triebleben der Menschen ist ein sehr verschiedenes, und dementsprechend sind auch die Zwecke, die sich die einzelnen Menschen setzen, durchaus verschiedene; hieraus folgt die inhaltliche Verschiedenheit der sittlichen Handlungen. Oft erscheint dem Beobachter eine Handlung als höchst unsittlich, während der Handelnde selbst von ihrer Sittlichkeit fest überzeugt ist; dabei braucht keiner von beiden im Unrecht zu sein. Beide haben vielleicht ein ganz verschiedenes Triebleben, und die Ideale, denen sie im Leben nachstreben, weichen daher gleichfalls stark voneinander ab; so wird es erklärlich, daß beide in dem (natürlich nur äußerlich) ganz gleichen Falle inhaltlich ganz verschieden handeln. Es ist geradezu möglich, daß der eine offenbar unsittlich handelt, während wir das gleiche Verhalten bei einem anderen als durchaus sittlich anerkennen müssen; dann würde die Handlung bei dem letzteren aus der Einheit seiner ganzen Persönlichkeit hervorgehen, mit seinen sonstigen Zwecken und Idealen im Einklang stehen, bei dem ersteren aber nur schwächliches Nachgeben gegenüber einem zufälliger Weise machtvoll andringenden Sinntrieb sein. Man muß aber weiter sagen, daß sich zwei Menschen niemals in einer durchaus gleichen Situation befinden werden; so wenig wie zwei Naturvorgänge sich jemals unter genau denselben Bedingungen wiederholen werden, so wenig werden zwei Menschen jemals in ganz derselben Lage sein. An dieser Tatsache scheidet das generalisierende Verfahren der psychologischen und biologischen Ethik, durch welches gewisse Handlungsinhalte zu allgemeingültigen Gesetzen erhoben werden sollen. Gewiss gibt es bei normalen Menschen, die unter gleichen oder ähnlichen Kulturbedingungen leben, gewisse Fälle und Situationen, in die sie alle einmal geraten können; damit ist denn auch gegeben, daß man ihr erfahrungsmäßiges Verhalten in einer generellen Regel zum Ausdruck bringen kann, nach welcher man sich für die Zukunft in ähnlichen Situationen orientieren kann. Solche Regeln haben ihren guten Sinn, geben doch aber nicht mehr als ein Verhalten an, das erfahrungsgemäß in gewissen Fällen die beabsichtigte Wirkung herbeizuführen tendiert; zu allgemeingültigen Gesetzen taugen sie aber nicht, weil

in Wahrheit niemals zwei Situationen, in denen sich der Mensch befindet, genau die gleichen sind. Wie jedes Naturgeschehen nur ein einmaliger Vorgang ist, so ist auch alles sittliche Geschehen, d. h. jede ethische Handlung, durchaus individuell; deshalb kann ich das Gesetz dieser individuellen sittlichen Handlung auch nicht dadurch finden, daß ich möglichst viele ähnliche Handlungen zusammennehme und durch ein generalisierendes Verfahren das an ihnen Ähnliche auf eine gemeinsame Formel bringe, sondern einzig dadurch, daß ich die individuelle sittliche Handlung analysiere und durch diese Analyse das Gesetz der Handlung aufzeige. In allen individuellen sittlichen Handlungen, mögen sie inhaltlich auch noch so verschieden voneinander sein, ist das gleiche Gesetz des Sittlichen überhaupt vorhanden; denn sonst würde die Handlung eben keine sittliche sein. Wenn zwei Menschen unter annähernd gleichen äußeren Verhältnissen diametral entgegengesetzt handeln, so kann doch in beiden Handlungen das Gesetz des Sittlichen enthalten sein, wofern nämlich beide Handlungen autonom sind und aus der Einheit der Persönlichkeit hervorgehen, wobei die Verschiedenheit der Individualitäten der beiden Handelnden den Gegensatz der Handlungsinhalte erklärt. Ja, der materielle Zweck meines Wollens mag — psychologisch und biologisch betrachtet — sogar ein krankhafter und durchaus abnormer sein; deshalb kann aber dies abnorme Wollen durchaus sittlich sein, sofern nämlich auch in ihm jenes Gesetz alles Sittlichen überhaupt enthalten ist.¹⁾ Man ersieht

1) Vgl. das zwar etwas bizarre, aber doch sehr originelle und vor allen Dingen treffende Beispiel in Müllers Schrift „Die Methode einer reinen Ethik, insbesondere der Kantischen“, Kantstudien, Ergänzungsheft II S. 46/47, woselbst es heißt: „Für den normalen Menschen würde eine übermäßig häufige Wiederkehr oder womöglich ein fortgesetztes Statthaben eines Zustandes der Berauschtigkeit durchaus mit anderen sittlichen Gesetzen, die auf Erhaltung der Gesundheit und fast aller höheren Werte gehen, in ärgsten Widerspruch geraten und mit ihnen zu keiner sittlichen Natur, einem Universum von wertvollen Zwecken, zusammenzustimmen vermögen; aber wie, wenn nun der Alkohollüsterne so sehr den Zustand der Berauschtigkeit über alles andere stellte, daß ihm andererseits alle anderen Werte so gesunken wären, daß er den Wert, den die Berauschtigkeit für ihn hat, leicht darüber zu stellen vermöchte, er andererseits alle übrigen Menschen betreffs ihrer Wertschätzungen im Irrtume wähte, vielleicht den möglichst schnellen und völligen Niedergang und Untergang der Menschen für das Erwünschteste, den Zustand der Berauschtigkeit sowohl für eine glückliche zeitweilige Flucht aus diesem Jammertale, als auch für ein auf die Dauer wirksamstes Mittel zu jenem erwünschten Untergange der Menschen, also eine allgemeine Betrunkenheit für dasjenige hielte, was für sie den höchsten Wert

hieraus, wie unberechtigt der Vorwurf ist, die kritische Ethik habe für die individuellen Ziele des menschlichen Strebens kein Verständnis und wolle das menschliche Handeln uniformieren; gerade das Gegenteil ist der Fall! Indem sie auf jegliche Verallgemeinerung irgendeines Handlungsinhalts verzichtet und im kategorischen Imperativ nichts als die Allgemeingültigkeit des formalen Prinzips aller Sittlichkeit überhaupt statuiert, ist sie in Wahrheit die einzige Ethik, die wirklich für alle Inhalte des sittlichen Lebens Verständnis haben kann; denn weil ihr Prinzip ein rein formales ist, kann es bei jeglichem Inhalt in Kraft treten, der überhaupt zu irgendeiner Zeit und an irgendeinem Ort Materie des sittlichen Lebens werden kann. Ganz gewiss hat jede Kulturstufe andere Sitten; und auch auf derselben Kulturstufe hat man an verschiedenen Orten verschiedene Sitten. Es ist aber un wahr, daß die kritische Ethik dieser Tatsache ohnmächtig und verständnislos gegenüberstehe, daß sie die Moral eines bestimmten Kulturzustands herausgreife und als die einzig ethische absolut setze, daß sie mit- hin gegen die moderne Entwicklungslehre verstoße. Dieser Vorwurf mag in gewissen Sinne Kantische Ausführungen treffen, wovon später noch die Rede sein wird; das eigentliche Prinzip der kritischen Ethik als solcher geht er nichts an!

Die Moral eines Volks auf einer bestimmten Kulturstufe hängt psychologisch von seinem Charakter ab und ist überdies aus der kulturhistorischen Entwicklung zu verstehen. Äußere Einflüsse wie die geographische Lage, das Klima, die Beziehungen zu den Nachbarvölkern usw. beeinflussen den Volksearakter und sind von maßgeblicher Bedeutung für die Ausbildung der wirtschaftlichen, rechtlichen, religiösen und sittlichen Institutionen. Somit hat jedes Volk, wie es einen ihm eigentümlichen künstlerischen Stil hat, der sich von dem anderer Völker unterscheidet, auch einen durchaus individuellen moralischen Stil, wenn diese Analogie gestattet ist. Dieser moralische Stil ist die ganz eigenartige Weise, in welcher

verspräche, von ihnen als solcher nur noch nicht erkannt wäre? Würde er sich nicht denken können, sogar müssen, daß die Maxime, sich so häufig als möglich zu berauschen, universelle Gültigkeit haben könne? Wir würden einem solchen Menschen, so sehr wir sagen müßten, daß er ein abnormer, degenerierter, pathologischer, gegen edlere Regungen völlig abgestumpfter Mensch sei, nicht Sittlichkeit absprechen können, so lange wir wüßten, daß er seine Handlungen nicht aus bloßem Triebe begehe, sondern sie, freilich auf Grund seiner verrotteten und kranken Bewertungen, mit dem Reste seiner bewußten Überlegung als vernünftig sanktioniert dächte und demgemäß austühte."

das allgemeine Gesetz des Sittlichen bei dem Volke zum Ausdruck gelangt; es wird nicht durch die generalisierende Abstraktion des Aristoteles, sondern durch eine analysierende Abstraktion im Sinne der Galileischen Methode der modernen Naturwissenschaft aufgefunden. Der Fall eines einzigen Steins zeigt uns das Gesetz des Falls überhaupt, wofern wir nur den individuellen Naturvorgang analysieren und durch diese Analyse das Gesetz des Vorgangs aufweisen. Ganz ebenso zeigt uns die Analyse einer einzigen Willenshandlung, die bei dem Volke in moralischem Ansehen steht, den moralischen Stil des Volks, d. h. die eigentümliche Weise, in welcher das allgemeine Gesetz des Sittlichen bei diesem Volk zu dieser Zeit erscheint. Damit ist natürlich auch gegeben, daß durch diese Analyse eines einzigen sittlichen Geschehens auch das Gesetz des Sittlichen überhaupt in seiner größten Allgemeinheit aufgefunden wird; denn dies ist selbstverständlich die *conditio sine qua non* für jede seiner besonderen Erscheinungsweisen auf einer Kulturstufe. Wie der Inhalt der Moral zu irgendeiner Zeit und an irgendeinem Ort auch beschaffen sein mag: das Gesetz alles Sittlichen überhaupt ist stets dasselbe; und was sich verändert, ist allemal nur die psychologisch und historisch bedingte Erscheinungsweise dieses Gesetzes, niemals aber das Gesetz selbst.

Man ersieht hieraus, wie irrig die Ansicht ist, daß die kritische Ethik gegen die Resultate der modernen Entwicklungslehre verstoße. In der Entwicklung begriffen ist doch immer nur der Inhalt der Moral, nicht aber das Gesetz alles Moralischen überhaupt; vielmehr setzt die Entwicklung der Inhalte die Form voraus, in der allein sie stattfinden kann.¹⁾ Es ist nicht wahr, daß die kritische Ethik in den Sätzen der Moral „Aussprüche eines dem Menschen eingeborenen, a priori urteilenden und gesetzgebenden Vermögens, des Gewissens oder der praktischen Vernunft“, sieht, wie Paulsen²⁾ meinte; schon Kant selbst hat sich gegen eine so falsche physiologische Interpretation des Apriorischen an jener bekannten Stelle gewandt, wo es heißt: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu den Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an.“³⁾ Nun hat Stumpf

1) Vgl. hierzu Curt L. Walter v. d. Bleek, l. c. S. 113 f.

2) Paulsen, l. c. S. 7.

3) Kant, Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll S. 43 in Band 46c der „philosophischen Bibliothek“.

freilich erklärt: „Die Erwerbung aller Vorstellungen, von welcher er an der angezogenen Stelle spricht, ist, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, nicht eine Erwerbung, wie sie der Empirist . . . annimmt, sondern eine „ursprüngliche Erwerbung“: die Formen, zu denen vorher nur die Möglichkeit gegeben (angeboren) war, werden aus Anlaß der Sinneseindrücke im Bewußtsein wirklich.“¹⁾ Wir wollen die ebenso schwierige wie interessante rein historische Frage an dieser Stelle unausgemacht lassen, ob Kant wirklich eine solche „ursprüngliche Erwerbung“ meinte und ob Stumpf damit recht hat, wenn er sagt: „Irgend eine Behauptung über den psychologischen Ursprung der Anschauungs- und Denkformen hat Kant sicherlich mit dem a priori ausgesprochen und auch aussprechen wollen.“²⁾ So viel ist aber gewiß, daß selbst wenn Kant persönlich eine psychologische Auffassung des a priori gehegt hätte, dies für die Interpretation der Vernunftkritik auch nicht die mindeste Bedeutung haben würde; denn sie ist keine Psychologie, sondern Erkenntniskritik. Deshalb ist die moderne Interpretation des Kritizismus, wenn sie gegen jegliche physiologische Auffassung des Apriorischen protestiert, nicht nur sachlich in vollem Recht, sondern sie handelt auch durchaus im Sinne Kants; denn in seinen Untersuchungen kommt es ausschließlich auf die erkenntnistheoretische und methodische, nicht aber auf die psychologische Bedeutung des a priori an. Mag sein, daß er persönlich auch die letztere mit ihm verknüpfte; das festzustellen, ist Sache des Historikers der Philosophie! Für die sachliche Interpretation der kritischen Philosophie ist wie jegliche Psychologie überhaupt, so auch der psychologische Standpunkt Kants ohne jede Bedeutung. Deshalb können dem Kritizismus auch niemals irgendwelche Veränderungen psychologischer Erkenntnisse verhängnisvoll werden; denn er ist von jeglicher Psychologie unabhängig. Es gibt — wie wir in striktem Gegensatz zu Stumpf sagen müssen — keinen psychologischen Standpunkt, mit welchem die kritische Philosophie jemals in Konflikt kommen könnte. Es ist nicht richtig, daß beispielsweise der kritische Idealismus von Raum und Zeit nur mit einer nativistischen Psychologie verträglich sei; auch wenn der psychologische Empirismus hinsichtlich der Entstehung von Raum und

1) Stumpf, Psychologie und Erkenntnistheorie in den Abhandlungen der philosophisch - philologischen Klasse der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1891, Band 19, 2. Abteilung S. 492.

2) Stumpf, Am gleichen Ort S. 493.

Zeit recht hätte, so würde dem Raum und der Zeit in erkenntniskritischer Hinsicht immer noch Apriorität zukommen. Mithin ist jede physiologische Interpretation des Apriorischen im Kritizismus abzulehnen! Ob Vorstellungen „eingeboren“ sind oder nicht, mögen Psychologie und Biologie entscheiden; ihre Entscheidung geht den kritischen Philosophen als solchen auch nicht das mindeste an. Weil dem so ist, weil dem Apriorischen nur erkenntniskritische, nicht aber physiologische Bedeutung zukommt, kann von einem Verstoß der kritischen Philosophie gegen die Entwicklungslehre gar keine Rede sein!

Kant hat im Jahre 1775 eine naturwissenschaftliche Abhandlung „von den verschiedenen Racen der Menschen“ geschrieben. Eine Lektüre der Schrift überzeugt den Leser sofort davon, wie nahe ihr Autor den prinzipiellen Grundlagen der modernen Entwicklungslehre steht. Man braucht diese Berührung keineswegs zu überschätzen, muß aber dennoch angesichts dieser Tatsache mit Riehl sagen: „Wie kann man nur immer wieder behaupten, Kant sei durch die Entwicklungslehre widerlegt, da er doch selbst einer der ersten Lehrer der Entwicklung ist.“¹⁾

Um nun zum Abschluß dieser Betrachtung noch einmal speziell auf die kritische Ethik zurückzukommen, so ist in ihr dies ganze physiologische Mißverständnis nur dadurch möglich geworden, daß man das ethische Prinzip nicht für ein rein formales, sondern für ein materielles Prinzip hielt, welches nicht nur einen Gesetzes-, sondern auch einen Handlungsinhalt enthalte. Gewiß, wenn im kategorischen Imperativ die Allgemeinheit irgendwelcher Handlungsinhalte statuiert wäre, dann würde freilich ein Verstoß gegen die Resultate der Entwicklungslehre unvermeidlich sein; daß es sich hier aber nur um die bloße Form, um das Gesetz alles Sittlichen überhaupt, handelt, dürfte aus den vorstehenden Betrachtungen hervorgegangen sein.

4. Der Vorwurf des Rigorismus.

Dasselbe Mißverständnis des kategorischen Imperativs ist es auch, welches der kritischen Ethik den immer wiederholten Vorwurf des Rigorismus eingebracht hat. Wie weit Kant selbst zu dieser

1) Riehl, Der philosophische Kritizismus Bd. I (2. Aufl.) S. 291.

Behauptung Veranlassung gab, wird Gegenstand der Untersuchung im folgenden Abschnitt sein; das Prinzip der kritischen Ethik als solches trifft der Vorwurf in keiner Weise. Ja, wenn die Ausnahmslosigkeit inhaltlich bestimmter Moralgesetze behauptet worden wäre, dann würde ein wirklicher Rigorismus vorliegen; eine Ethik, die von jedermann nicht nur formell, sondern auch inhaltlich gleiches Handeln verlangte, ohne auf die Individualität des Handelnden gebührende Rücksicht zu nehmen, würde freilich um einen solchen Vorwurf nicht herumkommen. Wenn man dies bedenkt, so wird man zu dem Resultate kommen, daß die psychologisch fundierte Ethik weit mehr den Vorwurf des Rigorismus verdient als die kritische; denn während die letztere nichts als die Allgemeingültigkeit der Form, des Gesetzes des Sittlichen, behauptet, sucht doch jene durch empirische Generalisationen allgemeine Handlungsinhalte zu gewinnen.

Vor allem aber wird der Rigorismus von allen denen, die ihn behaupten und bekämpfen, in die angebliche Tatsache gesetzt, daß die kritische Ethik die menschlichen Neigungen unterdrücken wolle und einzig das Handeln aus Pflicht, womöglich noch in ausgesprochenem Gegensatz zu den natürlichen Neigungen und in hartem Kampf mit ihnen, für sittlich wertvoll halte. Täte sie das wirklich, so würde sie in der Tat höchst rigoros sein; es ist aber unwarh, daß sie das menschliche Triebleben vernichten will und alle Sittlichkeit in den Kampf mit den Neigungen setzt.

Der kategorische Imperativ bringt nichts als die bloße Form, als das Gesetz des Sittlichen, zum Ausdruck: es ist nun unerfindlich, auf welche Weise diese Form mit Neigungen, die doch die Inhalte des sittlichen Lebens abgeben, in Konflikt geraten soll. Was einander widerstreiten kann, sind doch immer nur Inhalte untereinander, jedoch niemals Form und Inhalt; wer glaubt, daß das ethische Prinzip von vornherein gewissen Inhalten feindselig gegenüberstehe, setzt in ihm insgeheim doch wieder einen Inhalt voraus. Durchaus mit Recht sagt Wundt, die Anschauung von dem Kampfe zwischen Form und Inhalt gravitiere „unvermeidlich zu der Voraussetzung, daß das Sittengesetz doch nicht bloße Form sei, sondern daß es einen Inhalt besitze, der durch die Kantische Formulierung verhüllt wird“;¹⁾ er hat nur darin unrecht, daß er durch diese Ausführung das Prinzip der kritischen Ethik abtun zu können

1) W. Wundt, Ethik Bd. I (3. Aufl.) S. 439.

glaubt, welche in keiner Weise lehrt, daß alle Sittlichkeit im Kampfe gegen die Neigungen bestehe.

Täte sie das wirklich, so würde sie sich selbst zerstören! Die bloße Form des Sittlichen, wie sie im kategorischen Imperativ zum Ausdruck gelangt, steht nicht nur in keinem Widerspruch mit irgendwelchen Inhalten; vielmehr bedarf sie dieser Inhalte sogar notwendig, um überhaupt reale Gültigkeit zu erlangen. Als Produkt einer nur zu methodischen Zwecken vorgenommenen Abstraktion hat die bloße Form wohl methodische, aber keine reale Bedeutung; diese kommt ihr nur dadurch zu, daß Inhalte (also sinnliche Neigungen) ihr materielles Substrat bilden, daß die Form also auf eine Materie des Wollens bezogen wird. Es verhält sich hiermit in der praktischen Philosophie nicht anders als in der theoretischen. Die Kategorien der Erfahrung als solche, d. h. als formale Bedingungen aller Erfahrung überhaupt, haben nur logische Bedeutung; ihre reale liegt nur darin, daß durch sie sinnlich Gegebenes geordnet und in eine gesetzliche Form gebracht wird. Ganz ebenso beruht die reale Gültigkeit der bloßen Form des Sittlichen darauf, daß inhaltlich bestimmte Willensmaximen durch sie geordnet und in den gesetzlichen Zusammenhang des Sittlichen aufgenommen werden. Damit ist denn gegeben, wie unberechtigt der Vorwurf ist, daß die kritische Ethik in rigoroser Weise alle Sittlichkeit in den Kampf mit den Neigungen und in ihre möglichste Ausrottung setze. Wenn keine Neigungen da wären, so würde auch von Sittlichkeit keine Rede sein können; denn dann würde das Material fehlen, an dem sich die Form des Sittlichen betätigt und allein zu realer Gültigkeit gelangt. Man kann geradezu sagen: ohne Sinnlichkeit keine Sittlichkeit; eine Ethik, die auf Vernichtung der Neigungen ausginge, würde die Sittlichkeit ihres eigenen Materials berauben. Mithin darf man auch nicht das Kantische Ideal des „heiligen“ Willens in dem Sinne interpretieren, daß der Inhaber eines solchen Willens von jeglicher sinnlichen Neigung frei sei; vielmehr müssen wir ihn uns als ein Wesen vorstellen, bei dem das Triebleben und die auf ihm beruhenden Willensmaximen nicht nur sinnliche, sondern naturnotwendig auch noch sittliche Gesetzlichkeit zeigen. Man kann also sehr wohl mit Kant sagen, daß ein solches Wesen heilig sei, welches gar nicht anders als sittlich handeln kann; darunter darf man aber nicht verstehen, daß es überhaupt keine Neigungen habe, sondern nur daß die auf diesen Neigungen basierenden Willensmaximen natur-

notwendig gleichzeitig auch in demjenigen gesetzlichen Zusammenhang stehen, den wir als sittlich bezeichnen. Ob in dieser Bedeutung der Kantische Terminus „heilig“ angemessen ist, will ich dahingestellt sein lassen; das tut hier nichts zur Sache. Jedenfalls kann von einer Vernichtung der Sinnlichkeit gar keine Rede sein, da sie die materielle Basis aller Sittlichkeit überhaupt ist.

Hieran muß man denken, wenn die kritische Ethik — in angeblich so rigoroser Weise — alle Moralität in das Handeln aus Pflicht, aus reiner Achtung vor dem Gesetze, setzt. Der Sinn dieser Lehre ist ein methodischer, aber kein psychologischer! Es wird in keiner Weise gelehrt, daß sittliche Handlungen zugleich auch sinnliche Handlungen seien, die unter dem Gesetz der sinnlichen Motivation stehen, welches ja die Geltungsweise des allgemeinen Kausalgesetzes in der Psychologie ist; es wird nur behauptet, daß der sittliche Wert einer Handlung nicht in ihrer Sinnlichkeit zu finden, vielmehr von ihr ganz unabhängig ist, daß wir beim sittlichen Werturteil die Willensmaxime des Handelnden in einen ganz anderen gesetzlichen Zusammenhang als in den sinnlich-psychologischen einordnen, nämlich in den ethischen, in welchem diejenige Gesetzlichkeit herrscht, die dem sittlichen Leben eigentümlich ist und den sittlichen Wert von allen anderen Werten unterscheidet.

Man kann jedes menschliche Wollen unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Zunächst ist es ein naturwissenschaftlich-psychologisches Phänomen, welches in naturgesetzlichem Zusammenhang mit anderen naturwissenschaftlichen Phänomenen der Aussen- und Innenwelt steht; als solches ist es mithin sinnlich-notwendig. Das gleiche Wollen kann aber auch als ethisches Phänomen betrachtet werden; dann gehört es in denjenigen gesetzlichen Zusammenhang, der das Wesen des Sittlichen ausmacht, und ist in dieser Hinsicht sittlich-notwendig. Insofern nun diese sittliche Notwendigkeit von der sinnlichen gänzlich unabhängig ist, da doch das Wollen in einem ganz anderen Zusammenhang als in dem sinnlichen betrachtet wird, ist sie zugleich Freiheit; das Wollen ist nicht in dem Sinne frei, daß es überhaupt nicht dem Gesetz der sinnlichen Motivation unterstände, sondern nur weil bei der sittlichen Beurteilung seine sinnliche Bedingtheit gar nicht in Frage steht, insofern es nämlich nicht in sinnlichem, sondern in sittlichem Zusammenhang betrachtet wird. Mithin kann dasselbe Wollen sowohl als (sinnlich) notwendig wie auch als (sittlich) frei bezeichnet werden; das hängt ganz von dem Gesichtspunkt der

Beurteilung ab. Ein anderes ist es, ein Wollen in sinnlicher, ein anderes, dasselbe Wollen in sittlicher Beziehung zu beurteilen; das erstere ist Sache der psychologisch - naturwissenschaftlichen, das letztere der ethisch-philosophischen Betrachtung.

Von hier aus gewinnt man den richtigen Standpunkt für die Interpretation des Kantischen Satzes, daß nur dem Handeln aus Pflicht, aus bloßer Achtung vor dem Gesetz, sittlicher Wert zukomme. In ihm wird nicht behauptet, daß Sittlichkeit in einem vollständig trieblosen Handeln unter Verletzung des Gesetzes von der sinnlichen Motivation bestehe, sondern daß die sittliche Beurteilung von der sinnlichen durchaus unabhängig ist, und daß einer Willensmaxime nicht darum ethische Bedeutung zukommt, weil ihr eine sinnliche Neigung zugrunde liegt, sondern weil und sofern sie in einem anderen gesetzlichen Zusammenhang als dem sinnlichen betrachtet wird, nämlich in dem des Sittlichen. Dies Sittliche ist dem Sinnlichen nicht entgegengesetzt, wohl aber durchaus unabhängig von ihm; die eine Betrachtungsweise kümmert sich nicht um die andere, steht ihr aber in keiner Weise feindlich gegenüber.

Man ersieht hieraus, daß von irgendwelchem Rigorismus gar nicht die Rede sein kann. Nicht die Vernichtung des Sinnlichen durch das Sittliche wird gefordert, was sicherlich höchst rigoros sein würde; es wird vielmehr nur behauptet, daß die sittliche Beurteilung eines Wollens von der sinnlichen ganz unabhängig ist, daß die erstere ihre Prinzipien nicht der letzteren entnehmen könne. Als Gegenstand der psychologischen Betrachtung gehört das Wollen zur sinnlichen, als ein solcher der ethischen Betrachtung zur sittlichen Natur!

5. Metaphysische Interpretation.

Diese sittliche Natur darf man nun nicht metaphysisch interpretieren, wie es häufig geschieht. Wie zu den beiden vorigen Mißverständnissen, denen die kritische Ethik ausgesetzt ist, so hat Kant auch zur metaphysischen Auslegung seiner Ethik leider selbst sehr viel beigetragen; das wird noch Gegenstand der Untersuchung im letzten Abschnitt sein. Hier handelt es sich nur um die rein sachliche Feststellung, daß unser Wollen bei der sittlichen Beurteilung zwar aus dem gesetzlichen Zusammenhang der Sinnenwelt in den des Ethischen erhoben wird, ohne daß es aber deshalb

als ein „Ding an sich“ im mundus intelligibilis angesehen werden kann. Freilich ist die sittliche Natur etwas ganz anderes als die sinnliche; aber deshalb kommt ihr doch noch keine metaphysische Bedeutung zu. Auch die Kunst schafft sich ein Reich von eigener Gesetzlichkeit; und diese künstlerische Natur ist von der sinnlichen Erfahrungsnatur ganz ebenso verschieden wie die sittliche. Wenn nun die Ethik den Anspruch erhebt, der sittlichen Natur eine metaphysische Bedeutung zu geben, so dürfte die Kunsttheorie mit ganz dem gleichen Recht auch das Reich der Kunst metaphysisch interpretieren; in diesem Falle würden wir nun gar schon zwei intelligibele Welten, zwei Reiche der „Dinge an sich“, haben. Man ersieht hieraus, zu welchen Konsequenzen eine solche Ersetzung der rein methodischen durch eine metaphysische Interpretation führt!

Nach der berühmten Kantischen Definition ist Natur „das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist.“¹⁾ Nun kann das Dasein derselben Dinge nach sehr verschiedenen allgemeinen Gesetzen bestimmt werden, je nach dem gesetzlichen Zusammenhang, in welchen man die Dinge einordnet. Betrachtet man sie als Gegenstände der Erfahrung, so stehen sie unter den Gesetzen der Erfahrung selbst, welche die Bildung der sinnlichen Natur allererst ermöglichen; betrachtet man sie als künstlerische Phänomene, so stehen sie unter dem Gesetz der künstlerischen Gestaltung, welches sie in eine künstlerische Natur einordnet. Ganz ebenso können wir unser Wollen unter dem Gesetz des Sittlichen betrachten, wodurch wir es in einen neuen gesetzlichen Zusammenhang erheben, den wir als sittliche Natur bezeichnen können. Die Verschiedenheit aller dieser Naturen ist mithin nicht metaphysisch, sondern einzig methodisch zu interpretieren; es handelt sich allemal um dieselbe Welt und um dieselben Dinge, die wir nur unter methodisch verschiedenen Gesichtspunkten betrachten.

Der sittlichen Natur eine metaphysische Bedeutung geben, heißt nichts anderes, als in den Fehler der spekulativen Metaphysiker früherer Jahrhunderte verfallen: es ist der an sich ganz richtig erkannte kosmische Charakter der Ethik und ihres Prinzips, der zu diesem Irrtum leicht verführt. Kosmische Bedeutung kommt den Moralgesetzen — zwar nicht dem Inhalt, aber der Form

1) Kant, Prolegomena S. 46.

nach — darum zu, weil wir ihre Allgemeingültigkeit für jedermann behaupten, weil wir das Prinzip der Ethik nicht aus der sinnlichen Erfahrung schöpfen, sondern durch eine Begriffsanalyse gewinnen. Mit vollstem Recht sagt Kant, daß das Prinzip der Ethik nicht nur für Menschen, sondern für alle Vernunftwesen überhaupt gelte. Hiergegen hat Schopenhauer freilich gesagt, „daß man nie zur Aufstellung eines Genus befugt ist, welches uns nur in einer einzigen Spezies gegeben ist, in dessen Begriff man daher schlechterdings nichts bringen könnte, als was man dieser einen Spezies entnommen hätte, daher was man vom Genus aussagte, doch immer nur von der einen Spezies zu verstehen sein würde.“¹⁾ Hierin hat Schopenhauer durchaus recht; nur trifft er damit nicht die Kantische Behauptung! Diese ist nicht ein Produkt der generalisierenden Abstraktion, an welche Schopenhauer denkt; vielmehr ist sie das Resultat einer analysierenden Abstraktion. Weil das Prinzip der Ethik nicht aus der menschlichen Sinnlichkeit induziert, sondern durch eine Analyse des Sittlichkeitsbegriffs gefunden wurde, ist es auch von der Sinnlichkeit des Menschen unabhängig und hat daher mehr als bloße anthropologische Bedeutung; in diesem Sinne kann man sagen, daß es für die Menschen nicht bloß als sinnliche, sondern als vernünftige Wesen gelte, und mithin für alle Vernunftwesen überhaupt. Hierin liegt die kosmische Bedeutung des ethischen Prinzips, die schon den alten Metaphysikern bekannt war; nur daß diese sie eben nicht auf die Form, auf das allgemeine Gesetz alles Sittlichen überhaupt, beschränkten, sondern die inhaltlich bestimmten Moralgesetze selbst zu einer solchen universellen Bedeutung zu erheben suchten. Hier trifft der gegenüber der kritischen Ethik so unberechtigte Vorwurf wirklich zu, daß die Moral einer bestimmten Kultur absolut gesetzt und als die einzig ethische proklamiert worden ist, indem die Gesetze dieser Moral in metaphysischer Weise aus dem Weltganzen abgeleitet, also für Gesetze des Universums selbst angesehen wurden. In Wahrheit hat nur das Gesetz alles Sittlichen überhaupt kosmische Bedeutung; und diese beruht ausschließlich auf seiner Unabhängigkeit von allem Empirisch-Anthropologischen, nicht auf seiner Gültigkeit in irgendwelchem transzendenten Reich von „Dingen an sich“. Wenn wir ein Wollen

1) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik Bd. III S. 511 der Reclamschen Ausgabe.

vom Standpunkte der Sittlichkeit aus betrachten, so machen wir es freilich zum Gegenstande einer sittlichen Natur; diese letztere hat aber keine metaphysische, sondern bloße methodische Bedeutung und zeigt uns nur an, daß es ein anderer als der sinnliche Standpunkt ist, von dem aus wir das Wollen in sittlicher Hinsicht betrachten. Immerhin ist es aber dasselbe Wollen, das wir das eine Mal in sinnlichem, das andere Mal in sittlichem Zusammenhang betrachten.

Somit hat keinerlei unwissenschaftliche Metaphysik in der kritischen Ethik auch nur das geringste zu suchen, und jegliche metaphysische Interpretation der praktischen Vernunft ist falsch, wemgleich Kant selbst leider überaus viel zu ihr beigetragen hat. Von den modernen Interpreten der kritischen Ethik war es vor allem Paulsen, der von der metaphysischen Auslegung der Lehre von der praktischen Vernunft nicht losgekommen ist; er erklärt einmal in bezug auf die kritische Ethik: „Das Sittengesetz schwebt über dem Leben bloß als eine Norm des Urteils, kaum anders als das Gesetz von Sinai, nur daß an die Stelle der Stimme aus den Wolken eine Stimme aus der intelligibelen Welt, genannt Vernunft, getreten ist.“¹⁾ Wenn das richtig wäre, so würde nach der kritischen Ethik bei jeder Betätigung der praktischen Vernunft, d. h. bei jeder sittlichen Handlung, die Gesetzgebung der intelligibelen Welt in die der sensibelen eingreifen und sie durchbrechen; selbst Wundt²⁾ steht einer solchen Interpretation der kritischen Ethik nicht allzufern. Daß hiervon keine Rede sein kann, dürfte aus den vorangegangenen Ausführungen deutlich hervorgegangen sein! Die sittliche Natur hat keine transzendente Bedeutung, und das Wollen wird dadurch, daß es in den gesetzlichen Zusammenhang des Ethischen aufgenommen wird, nicht zum „Ding an sich“; nur der Standpunkt der Betrachtung hat sich verändert, und der Begriff der sittlichen Natur hat eine rein methodische Bedeutung.

1) Paulsen, Immanuel Kant (5. Aufl.) S. 317.

2) Wilhelm Wundt, Ethik Bd. I (3. Aufl.) S. 437.

Drittes Kapitel.

Die Durchführung der kritischen Ethik bei Kant.

„Ich merke nur an, dass es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte.“

Kant, Kritik der reinen Vernunft.

Wenn man nicht die Absicht hat, jedes Wort, das Kant geschrieben hat, sklavisch nachzubeten, sondern sich bemüht, seine Philosophie in ihrer tiefsten Bedeutung zu begreifen und ihren unvergänglichen Gehalt von der historisch und psychologisch bedingten Form ihrer Durchführung innerhalb der Kantischen Schriften abzusondern, so wird man sich alsbald veranlaßt finden, die diesem Abschnitt als Motto vorangesetzten Worte auf denjenigen, der sie geschrieben hat, selbst zu beziehen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß für eine so große Anzahl der verschiedensten Interpretationsversuche der kritischen Philosophie, wie sie tatsächlich vorhanden ist, nicht die Möglichkeit gegeben sein würde, wenn sich nicht in den Kantischen Schriften so zahlreiche Unklarheiten und Inkonsistenzen fänden. Man kann sich aus Vaihingers so überaus gründlichem Kommentar zum kritischen Hauptwerk davon überzeugen, wie viele der Interpretation des Kritizismus anhaftende Schwierigkeiten auf Kant selbst zurückgehen; und nicht minder als in der Erkenntnistheorie ist dies in der Ethik der Fall. Es ist nötig, auch hierüber durchaus klar zu sein, da man sonst niemals die Basis für eine Verständigung mit den

Gegnern der Kantischen Ethik gewinnen kann. Von diesen werden nämlich unermüdlich Angriffe auf Kant gerichtet, die gegenüber der Durchführung seiner Gedanken in seinen ethischen Schriften durchaus am Platze sind, die aber das Prinzip und die Methode seiner Ethik selbst in keiner Weise treffen; das erkennen die Angreifer aber nicht und glauben irrthümlicher Weise durch ihre in dem angegebenen Sinne ganz berechtigten Ausstellungen die kritische Ethik selbst zu vernichten. Deshalb ist es von größter Wichtigkeit, die Mängel und Inkonsequenzen, welche der Durchführung der kritischen Ethik in Kants eigenen Schriften anhaften, ganz offen darzulegen; denn nur so kann gezeigt werden, daß die gegnerischen Angriffe teilweise zwar Kant, nicht aber das Prinzip und die Methode seiner Ethik, der kritischen Ethik selbst, treffen. Ich halte es nicht für zweckmäßig, wenn die Interpreten der kritischen Ethik immer wieder Kant vor jeglichem Angriff dadurch schützen wollen, daß sie alle seine von den Gegnern angegriffenen und offensichtlich zutage liegenden Irrtümer einfach abstreiten und aus seinen einzelnen Ausführungen allemal etwas Richtiges herauszulesen suchen; denn auf diese Weise wird man in der Interpretation der kritischen Ethik niemals zu völliger Klarheit gelangen. Übrigens ist ein solches Verfahren auch ein philosophiegeschichtliches Unrecht, da so niemals unterschieden werden kann, was Kant eigentlich selbst lehrte, und in welcher Weise die moderne Interpretation der kritischen Ethik die Kantischen Gedanken fortbildet und fruchtbar macht.

Wir gehen deshalb dazu über, in einer abschließenden Betrachtung zu zeigen, daß Kant selbst zu den drei fundamentalen Mißverständnissen der kritischen Ethik, die wir im vorigen Abschnitt besprochen haben, ganz wesentlich beigetragen hat. Erst hierdurch kann es gelingen, von der kritischen Ethik alles abzusondern, was nicht zu ihr gehört, und sie so vor jeglicher mißverständlichen Interpretation zu sichern.

1. Vermengung von Form und Inhalt.

Als den Ausgangspunkt aller irrigen Auslegungen der kritischen Ethik erkannten wir im vorigen Abschnitt die Ansicht, nach der das Prinzip der kantisch-kritischen Ethik nicht rein formal, sondern inhaltlich aufgefaßt werden müsse, und der kategorische

Imperativ nicht nur die Allgemeingültigkeit des formalen Gesetzes alles Sittlichen überhaupt zum Ausdruck bringen, sondern auch die Allgemeinheit des Inhalts sittlicher Gesetze statuieren wolle. Man wird nicht leugnen können, daß Kant selbst einer solchen Auffassung leider Vorschub geleistet und tatsächlich den Versuch gemacht hat, allgemeine sittliche Inhalte aus seinem ethischen Prinzip abzuleiten.

Schon der erste Blick auf die systematische Gliederung seines letzten ethischen Hauptwerks, der „Metaphysik der Sitten“ (1797), zeigt ganz evident, daß er dem Titel des Werks entgegen und im Widerspruch zu seinen verschiedentlichen ausdrücklichen Erklärungen, eine bloße Metaphysik der Sitten liefern zu wollen, keineswegs innerhalb des Gebiets des rein Formalen bleibt; dem unmöglich konnte er vom rein formalen Standpunkt aus die Prinzipien zur Einteilung der Pflichten einerseits in solche gegen sich selbst und gegen andere Menschen, andererseits in (vollkommene) Rechtspflichten und (unvollkommene) Liebespflichten gewinnen. Doch damit nicht genug: er behandelt auf Grund dieser Einteilungsprinzipien dann alle möglichen inhaltlich bestimmten positiven und negativen Pflichten und sucht zu zeigen, daß die Unsittlichkeit des Geizes, der Kriecherei, der Undankbarkeit usw. aus seinem ethischen Prinzip hervorgehe. Dabei handelt es sich hier nicht etwa um bloße Beispiele, an welchen das letztere erläutert werden sollte; vielmehr war es die Absicht Kants, die hauptsächlichsten Inhalte des sittlichen Lebens durch eine Ableitung aus dem formalen Gesetz des Sittlichen aufzuzeigen. Es kann doch gar kein Zweifel darüber möglich sein, daß Kant hier die Allgemeinheit sittlicher Inhalte behauptet, wenn er beispielsweise in seinen Betrachtungen über die Lüge erklärt, daß sie unter jeder Bedingung verwerflich sei, auch wenn ein guter Zweck durch sie verfolgt würde.

Es hilft auch gar nichts, wenn man sich darauf beruft, daß die „Metaphysik der Sitten“ ein Produkt des schon altersschwachen Kant sei; bereits in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, also i. J. 1785, in dem Kant doch sicherlich noch im Vollbesitze aller geistigen Kräfte war, macht er den Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten und erklärt überdies ausdrücklich, daß er sich „die Einteilung der Pflichten für eine künftige Metaphysik der Sitten . . . vorbehalte.“¹⁾ Das ist ein

1) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 56.

Beweis dafür, daß die „Metaphysik der Sitten“ in ihrer prinzipiellen Ausführung auch nicht anders ausgefallen sein würde, wenn er sie zu derselben Zeit wie die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ geschrieben hätte; denn schon damals plante er, wie aus der angeführten Stelle hervorgeht, aus seinem ethischen Prinzip eine „Einteilung der Pflichten“ abzuleiten, was natürlich immer nur auf Grund empirisch-anthropologischer Prinzipien, niemals aber durch eine Deduktion aus dem rein formalen Prinzip alles Sittlichen überhaupt möglich ist.

Ferner zeigt auch die Betrachtung der Kantischen Ausführungen an jenen Stellen der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, wo Kant durch seine vier bekannten Beispiele die Geltung seines ethischen Prinzips illustrieren will, daß er wirklich der Meinung war, er habe hier allgemeine sittliche Inhalte abgeleitet. Es handelt sich um die Laster des Selbstmords und des Treubruchs sowie um die Tugenden, die individuellen Talente und Naturanlagen zu kultivieren und den Nächsten zu lieben.

Bei der Besprechung der beiden ersten Beispiele sagt nun Kant, daß die zum allgemeinen Gesetz erhobene Maxime (des Selbstmords oder des Treubruchs) nicht „mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse.“¹⁾ Wenn etwas sich selbst widerspricht, so ermangelt es der identischen Gültigkeit, welche die notwendige Voraussetzung für alles formal richtig Gedachte ist; jeder Begriff und jedes Gesetz sind mit sich selbst identisch und bringen eine eindeutige Beziehung zum Ausdruck. Mithin kann man die angeführte Stelle, sofern man sich streng an ihren Wortlaut hält, zunächst nur so interpretieren, daß die Gesetze des Selbstmords und des Treubruchs einen logischen Widerspruch enthalten; man wird hierzu umsomehr veranlaßt, als Kant bald darauf sagt, „daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann.“²⁾

Nun ist aber in keiner Weise einzusehen, inwiefern die beiden zu allgemeinen Gesetzen erhobenen Maximen in sich logisch widerspruchsvoll sein sollen; sie bringen eine eindeutige Beziehung zum Ausdruck, und das ist schlechterdings alles, was für ihre identische Gültigkeit überhaupt gefordert werden kann. Die praktischen Ge-

1) Am gleichen Ort S. 57.

2) Am gleichen Ort S. 59.

setze des Selbstmords und des Treubruchs sind ebenso gut mit sich selbst identisch und können genau so widerspruchslos gedacht werden wie die entgegengesetzten Gesetze, das Leben zu erhalten und Versprechungen zu erfüllen; also auf den Mangel an identischer Gültigkeit, der hier überhaupt nicht vorliegt, kann die Unsittlichkeit der beiden erstgenannten Maximen nicht gegründet werden. — Im übrigen geht es überhaupt nicht an, die Unsittlichkeit einer Maxime auf ihren Mangel an identischer Gültigkeit zu gründen; es ist vielmehr ihre universelle Gültigkeit, welche gemeinsam mit der identischen sie zur allgemeinen Gesetzgebung tauglich und somit auch sittlich macht.¹⁾ Die universelle Gültigkeit eines Gesetzes besteht darin, daß es mit anderen Gesetzen zusammenstimmt, wodurch allein ein Universum, eine Natur, allererst möglich wird. Gewiß muß jedes Gesetz auch in erster Linie identische Gültigkeit haben; denn daß es eine eindeutige Beziehung zum Ausdruck bringt und nicht gegen das Grundgesetz aller Logik überhaupt verstößt, ist die *conditio sine qua non*, um überhaupt ein Gesetz denken zu können. Aber hierin erschöpft sich die Forderung des kategorischen Imperativs in keiner Weise! Wenn Kant die Tauglichkeit einer Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung verlangt, so meint er damit zugleich auch ihre universelle Gültigkeit, d. h. ihre Fähigkeit, mit allen übrigen Maximen des sittlich Handelnden sowie anderer sittlicher Persönlichkeiten zusammenzustimmen. Auf dieser Zusammenstimmung der Willensmaximen beruht die Einheit des Willens der sittlichen Persönlichkeit; sie ermöglicht ein sittliches Universum, eine sittliche Natur.

In der Tat sehen wir auch alsbald, daß Kant bei den beiden Beispielen nicht den Mangel an identischer, sondern an universeller Gültigkeit der einschlägigen Maxime aufzuzeigen sucht. Er weist entgegen seinen eigenen Worten nicht nach, daß ein solches Gesetz nicht „mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse“; vielmehr zeigt er, daß es mit anderen Gesetzen nicht zusammenstimmt und daher die Einheit einer Naturgesetzgebung aufhebt. So weit würde alles in Ordnung und die Angelegenheit damit erledigt sein, daß man das Irreführende an den zitierten Worten Kants aufdeckt und den vor-

1) Über die verschiedenen Arten der Gültigkeit von Gesetzen und speziell von praktischen Gesetzen handelt ausführlich Carl Müller im zweiten Teile seiner von uns schon mehrfach erwähnten Schrift „Die Methode einer reinen Ethik, insbesondere der Kantischen“, Kantstudien, Ergänzungsheft 11.

stehenden Sachverhalt klarlegt: allein so leicht hat Kant die Sache seinem Kommentator nicht gemacht. Ganz unvermerkt hat nämlich eine Verschiebung des Begriffs „Natur“ stattgefunden; an die Stelle der sittlichen Natur ist plötzlich die sinnliche getreten, von der formalen Gesetzlichkeit einer ethischen Natur überhaupt ist Kant zu den inhaltlich bestimmten Erfahrungsgesetzen der sinnlichen Natur übergegangen.

Wenn man auf Grund seines ethischen Prinzips die Unsittlichkeit des Selbstmords in einem bestimmten Falle nachweisen wollte, so würde man zeigen müssen, daß der Selbstmord das Produkt der Schwäche des Handelnden, die Folge eines zufällig auf ihn einstürmenden Affekts war, daß der Selbstmörder selbst nicht wollte, daß jeder andere an seiner Stelle genau so handelte, und somit die Handlung nicht aus der Einheit seiner ganzen Persönlichkeit hervorgegangen war. Ganz anders verfährt Kant. Er erklärt, „daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite.“¹⁾ Kant weist also nicht nach, daß der Selbstmord in diesem oder jenem Falle unsittlich sei, weil und sofern er der Autonomie des Willens widerstreite und die Einheit der Persönlichkeit aufhebe, sondern daß er ein für allemal unsittlich sei, weil er als Inhalt eines allgemeinen Gesetzes der sinnlichen Natur keine universelle Gültigkeit haben könne; und genau so verfährt er beim zweiten Beispiel mit der Maxime des Treubruchs. Er hätte nachweisen müssen, daß eine sittliche Natur bei einem solchen allgemeinen Gesetz nicht möglich ist; statt dessen weist er dies für die sinnliche Natur nach.

Daß dem wirklich so ist, daß sich ihm die sittliche Natur unter den Händen in die sinnliche verwandelt hat, geht ganz evident aus seinen Ausführungen über das dritte und vierte Beispiel hervor. Hier erklärt er ausdrücklich, daß wenn man auch die Maxime, sein Talent rosten zu lassen oder seinem Nächsten nicht zu helfen, zum allgemeinen Gesetz erhebe, im Gegensatz zu den beiden ersten Beispielen „eine Natur nach einem solchen all-

1) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 56.

gemeinen Gesetze immer noch bestehen könne“. 1) Ich frage nun, von welcher Natur hier einzig die Rede sein kann! Die sittliche kann unmöglich gemeint sein, da auch die beiden Maximen des dritten und vierten Beispiels als unsittlich aufgezeigt werden, d. h. als solche, die zu Gesetzen einer sittlichen Natur nicht taugen; es ist also offensichtlich von der sinnlichen Natur die Rede, die freilich vielleicht immer noch bestehen könnte, wenn niemand seine Talente kultivierte oder seinem Nächsten hülfe.

Man erkennt hieraus die Verwirrung, die hier herrscht, und sieht, welcher Fehler gemacht wurde und zu welchen Konsequenzen er führen mußte. Indem Kant die sinnliche Natur an die Stelle der sittlichen setzt, kommt er natürlich auch dazu, an die Stelle der Allgemeingültigkeit der sittlichen Form, des Gesetzes alles Moralischen überhaupt, die Allgemeinheit sittlicher Inhalte, inhaltlich bestimmter Moralgesetze, zu setzen. Selbst beim dritten und vierten Beispiel, in denen er im Gegensatz zu den beiden ersten ausschließlich den Widerstreit des Wollens betont, also sich auf einem weit richtigeren Wege als vorher befindet, wo er die schon rein logische Unmöglichkeit einer Erhebung der genannten Maximen zu Gesetzen beweisen wollte, ist er doch davon überzeugt, allgemeine Inhalte des sittlichen Lebens aus seinem ethischen Prinzip abgeleitet zu haben.

Man wende gegen diese Ausführungen nicht etwa ein, daß durch diese Beispiele doch nur die Geltung des Sittlichkeitsprinzips illustriert werden solle, daß man sie nur rein formal auffassen dürfe und nur auf das allgemeine Gesetz des Sittlichen in ihnen, nicht auf die jeweiligen bestimmten Inhalte achten müsse. Gewiß muß man sie rein formal interpretieren, wenn man sie sachlich richtig verstehen will; und die Notwendigkeit einer strikten Durchführung dieser rein formalen Auffassung wurde von uns im vorigen Abschnitt aufs stärkste betont. Hier steht aber gegenwärtig nicht die sachliche, sondern die historische Interpretation der einschlägigen Ausführungen Kants in Frage; es kommt auf die Feststellung dessen an, was Kant selbst durch sie bewiesen zu haben glaubte. Und da kann es meines Erachtens im Hinblick auf die vorstehenden Betrachtungen nicht zweifelhaft sein, daß Kant den rein formalen Charakter seines ethischen Prinzips völlig vergaß und sittliche Inhalte aus ihm abzuleiten suchte, daß er an

1) Am gleichen Ort S. 57.

die Stelle der Allgemeingültigkeit des formalen Gesetzes alles Sittlichen überhaupt die Allgemeinheit bestimmter sittlicher Inhalte setzte. Nur so wurde der Vorwurf möglich, daß ein gewisser Kulturzustand absolut gesetzt und als der einzig sittliche erklärt, daß also gegen die Entwicklungslehre verstoßen werde! Daß dieser Vorwurf in keiner Weise die kritische Ethik in ihrer Methode und ihrem Prinzip trifft, ist im vorigen Abschnitt eingehend dargetan worden; daß sich aber Kant selbst ihm durch die soeben besprochenen Inkonsequenzen ausgesetzt hat, sollte man nicht bestreiten. Indem er nicht streng zwischen Form und Inhalt unterschied, legte er selbst den Grund zu jener psychologischen Interpretation des ethischen Prinzips, die wir vorher als ein fundamentales Mißverständnis der kritischen Ethik erkannt haben.

2. Kants Rigorismus.

Der eine Mißgriff Kants mußte einen anderen Nachteil notwendig im Gefolge haben; ich meine den Rigorismus, der gewissen seiner Ausführungen zweifellos innewohnt. Daß seine Ethik als solche in keiner Weise rigoros ist, haben wir früher gezeigt; aber seine Inkonsequenz, statt der Allgemeingültigkeit der Form des Sittlichen die Allgemeinheit gewisser sittlicher Inhalte zu statuieren, mußte ihn zum Rigorismus führen. Natürlich ist es ein Beweis von hochgradigem Rigorismus, wenn Kant erklärt, die Lüge sei, sollte „selbst ein wirklich guter Zweck dadurch beabsichtigt werden, . . . durch die bloße Form ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person und eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muß.“¹⁾ Man muß natürlich in striktem Gegensatz hierzu sagen, daß unter Umständen die Unwahrheit nicht nur erlaubt, sondern geradezu sittliche Pflicht sein kann! Wenn ein Arzt einen Kranken nur dadurch retten kann, daß er ihn über den Ernst seines Zustandes hinwegtäuscht, so hat er hierzu nicht nur das Recht, sondern es würde — um mit Kant zu reden — geradezu ein Verbrechen des Arztes an seiner eigenen Person und eine Nichtswürdigkeit sein, die ihn in seinen eigenen Augen verächtlich machen

1) Kant, Metaphysik der Sitten S. 430. — Man ziehe ferner Kants kleinen Aufsatz „Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen“ hinzu.

müßte. wenn er dem Kranken schonungslos seinen Zustand enthüllte und ihm hierdurch in den Tod triebe.

Der Rigorismus Kants zeigt sich ferner darin, daß er oft genug die Sittlichkeit in den Kampf mit den natürlichen Neigungen des Menschen, in ihre Unterdrückung, setzt. Daß dies nicht als Konsequenz der Methode und des Prinzips seiner Ethik, sondern nur als Inkonsequenz anzusprechen ist, haben wir im vorigen Abschnitt ausführlich dargetan; die kritische Ethik macht die Sittlichkeit zwar unabhängig von der Sinnlichkeit, setzt sie deshalb aber nicht in ihre Unterdrückung und Vernichtung. Man darf sich aber nicht verhehlen, daß Kant selbst zu dem rigoristischen Mißverständnis seiner Ethik sehr viel beigetragen hat; es gibt in jeder seiner drei ethischen Hauptschriften Stellen, in denen ausdrücklich die Sittlichkeit in den Kampf mit den Neigungen, in ihre Ausrottung, gesetzt wird. So sagt er z. B. in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, „daß es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweiset, je weniger die subjektiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen sind;“¹⁾ und in der „Kritik der praktischen Vernunft“ heißt es noch ausdrücklicher: „Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetz zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde.“²⁾ Hierher gehört auch die charakteristische Definition des Pflichtbegriffs in der „Metaphysik der Sitten“; hier wird die Pflicht definiert als „eine Nötigung zu einem ungeren genommenen Zweck.“³⁾ Es ist nicht einzusehen, warum der Zweck gerade „ungeren“ gesetzt werden muß! Gewiß gibt es genug Fälle der Kollision von Pflicht und Neigung; aber doch nicht jedes sittliche Handeln stellt einen solchen Fall dar. Der sittliche Wert eines Wollens ist ganz unabhängig davon, ob die Neigungen dafür oder dagegen sind; er liegt nicht etwa gerade darin, daß die Handlung gegen die natürlichen Neigungen stattfindet. Deshalb würde Kant die Pflicht richtiger definiert haben als eine Nötigung, die ohne Rücksicht darauf vorliegt, ob die Neigungen dafür oder dawider sind.

1) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 61.

2) Kant, Kritik der praktischen Vernunft S. 88.

3) Kant, Metaphysik der Sitten S. 386.

So muß man auch in diesem Punkte die Kantische Ethik vor Kant selbst schützen; er hat seinerseits ganz gewiß dazu beigetragen, den der kritischen Ethik gegenüber an sich völlig unberechtigten Vorwurf des Rigorismus möglich zu machen. Der Vorwurf ist unberechtigt, weil diejenigen, die ihn erheben, nicht zwischen der kritischen Ethik als solcher und der historisch und psychologisch bedingten Form, in welcher sie in Kants ethischen Schriften niedergelegt ist, unterscheiden.

Kants Rigorismus ist zunächst historisch verständlich; denn er ist bedingt durch den Gegensatz zu der sentimentalen Popularphilosophie seiner Zeit, gegen deren Weichlichkeit er sich an verschiedenen Stellen seiner ethischen Schriften mit ganz besonderer Schärfe gewandt hat. So spricht er einmal von „Zeiten, wo man mit schmelzenden weichherzigen Gefühlen, oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk, als stark machenden Anmaßungen über das Gemüt mehr auszurichten hofft, als durch die der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritte im Guten angemessnere trockne und ernsthafte Vorstellung der Pflicht.“¹⁾ Von hier aus begreifen wir den Rigorismus, mit dem Kant dieser gefühlsschwelgerischen Popularphilosophie gegenübertrat.

Dazu gesellen sich noch psychologische Gründe, aus denen wir Kants rigorose und vielleicht etwas philiströse persönliche moralische Anschauungen verstehen. Man muß daran denken, daß Kant einer kleinen Handwerkerfamilie entstammte, daß er auch als berühmter Professor niemals den engen Bezirk der heimatlichen Provinz verließ, und daß sich sein Leben stets in der gleichen Bahn ruhig dahinzog, ohne Wellenbewegung, ohne nennenswerte Schwankungen nach oben oder unten. So kommt es, daß seine moralischen Anschauungen zwar nicht, wie man gesagt hat,²⁾ die Moral der kleinen Leute widerspiegeln, aber doch durch eine etwas pedantische und trockene Korrektheit charakterisiert sind; für alles Genialische und Künstlerisch-Wilde hatte er persönlich nicht allzuviel Sympathie. Aber das alles geht nur Kants Moral an, welche die psychologisch und historisch bedingte Form ist, in der seine Ethik in seinen ethischen Schriften erscheint, nicht aber seine Ethik und ihr Prinzip selbst. Gerade das ist der Vorzug des

1) Kant, Kritik der praktischen Vernunft S. 188.

2) Paulsen, Immanuel Kant (5. Aufl.) S. 323 u. 357. Vgl. dagegen Paul Menzer, Kants Persönlichkeit, Sonntagsbeilage Nr. 6 zur Vossischen Zeitung 1904.

rein formalen Prinzips der kritischen Ethik, daß es alle Inhalte in sich aufnehmen kann. Gewiß gibt es für den Philister mit seinem eng begrenzten Horizont eine andere Moral als für den genialen Künstler; aber das Gesetz, die Form ihres Handelns, sofern es sittlich ist, ist beidemale vollkommen gleich. Das ethische Prinzip gibt ja nicht an, was sie tun sollen, sondern nur wie sie handeln sollen: für beide besteht die Sittlichkeit in der Zustimmung der Willensmaximen, in der Autonomie des Willens und der Einheit ihrer sittlichen Persönlichkeit.

3. Theologie und Metaphysik in Kants Ethik. — Anhang: Exkurs über Vaihingers und Riehls Interpretation des Kantischen Freiheitsbegriffs.

Wie wir die rigorose und etwas pedantische Moral Kants zum großen Teil aus psychologischen Gründen verstehen, so müssen wir ganz ebenso die Moraltheologie, wie sie in den Postulaten der praktischen Vernunft zum Ausdruck kommt, psychologisch, also aus persönlichen Gründen Kants, begreifen.

Schopenhauer hat freilich behauptet, daß Kant seinem Ausgangspunkt und der Methode seines Vorgehens zufolge schließlich notwendiger Weise bei der Theologie habe ankommen, daß die zur Vordertür hinausgeworfene Glückseligkeit sich natürlich zur Hintertür wieder habe einschleichen müssen. Den Grund sieht er darin, daß die imperativische Form der Ethik Kants im letzten Grunde der Theologie entnommen und somit ihr Prinzip insgeheim ein theologisches sei. „Denn da brauchte er nur die Begriffe, welche implicite durch das Soll gesetzt, seiner Moral versteckt zum Grunde lagen, ausdrücklich hervorzuholen und jetzt sie explicite als Postulate der praktischen Vernunft aufzustellen. So erschien denn, zur grossen Erbauung der Welt, eine Theologie, die bloß auf Moral gestützt, ja, aus dieser hervorgegangen war. Das kam aber daher, daß diese Moral selbst auf versteckten theologischen Voraussetzungen beruht.“¹⁾ Diese theologische Interpretation der kritischen Ethik durch Schopenhauer zeigt ihre Nachwirkungen bis in unsere Zeit hinein. So erklärt Paulsen, die Kantische Ethik sei

1) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik Bd. III S. 505 der Reclamschen Ausgabe.

nichts anderes als die Umsetzung des Christentums „aus der religiösen Sprache in die Sprache des Gedankens: statt Gott reine Vernunft, statt der zehn Gebote das Sittengesetz, statt des Himmels die intelligibele Welt;“¹⁾ Auch Wundt²⁾ hat sich einer solchen theologischen Auslegung der Kantischen Ethik angeschlossen. Daß Kant selbst durch seine Postulate zu dieser Auffassung beigetragen hat, ist sicher; ebenso gewiß ist es aber auch, daß seine Moralthologie keinesfalls die notwendige Folge der kritischen Methode ist, welche er der Ethik gegeben hat. Daß die kritische Ethik von jeglicher Theologie unabhängig und ihr normativer Charakter nicht theologisch begründet ist, sondern im Begriff der Ethik selbst liegt und mit dem der Sittlichkeit gegeben ist, dürfte aus unseren früheren Betrachtungen klar geworden sein: mithin ist Schopenhauers Behauptung durchaus unrichtig, daß Kant in seiner Moralthologie das explicite hervorgeholt habe, was er in sein ethisches Prinzip vorher implicite hineingelegt hatte. Die Schwierigkeit in der „Kritik der praktischen Vernunft“ liegt doch gerade darin, daß Kant in der zweiten Hälfte zu Folgerungen gelangt ist, die in den Prämissen der ersten eben nicht enthalten sind; also kann man doch nicht behaupten, daß seine ganze Ethik verkappte Theologie sei!

Die religiösen Postulate von Gott und der Unsterblichkeit sind überhaupt kein Produkt der kritischen Ethik: ich habe bereits in einer früheren Schrift³⁾ gezeigt, daß sie sich vielmehr durch die ganze Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens hindurch verfolgen lassen. Schon in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755) wird gesagt, daß es um die Sittlichkeit des Menschen schlimm bestellt sein würde, „wenn die Hoffnung des Künftigen ihn nicht erhöhe, und den in ihm verschlossenen Kräften nicht die Periode einer völligen Auswicklung bevorstände.“⁴⁾ Also schon hier tritt die Unsterblichkeit als Postulat der praktischen Vernunft auf; wenn von einer „völligen Auswicklung“ der sittlichen Kräfte des Menschen nach dem Tode die Rede ist, so bedeutet das nichts anderes als jenen

1) Paulsen, Immanuel Kant (5. Aufl.) S. 360.

2) W. Wundt, Ethik Bd. I (3. Aufl.) S. 438/441.

3) Sternberg, Versuch einer Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens bis zur Grundlegung des Kritizismus (Berlin 1909).

4) Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels S. 355.

„unendlichen Progressus“, der später in der „Kritik der praktischen Vernunft“ eine gewisse Rolle spielt. Und in den „Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ (1766) wird gesagt, es habe „wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode alles zu Ende sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte. Daher scheint es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer zu sein: die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen“. ¹⁾ Dieser letzte Satz der zitierten Stelle könnte ebensogut in der „Kritik der praktischen Vernunft“ stehen! An einer anderen Stelle derselben Schrift heißt es: „Wie? ist es denn nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andre Welt gibt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren?“ ²⁾ Also bereits hier wird von der Ethik aus das Dasein Gottes postuliert, weil es ein unerträglicher Gedanke sein würde, daß das Gute nicht belohnt und das Böse nicht bestraft werden würde.

So lassen sich die ethischen Postulate durch die ganze Entwicklung Kants hindurch verfolgen; sie sind somit ganz unabhängig von den Wandlungen, die seine Philosophie durchmachte. Die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ gehört der dogmatisch-rationalistischen, die Schrift „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ der mehr empiristischen und die „Kritik der praktischen Vernunft“ der kritischen Periode des Kantischen Denkens an; die Tatsache, daß die Ideen von Gott und der Unsterblichkeit und zwar gerade als ethische Postulate sich durch alle diese Epochen verfolgen lassen, ist der beste Beweis dafür, daß sie nicht erst ein Produkt der kritischen Ethik und in ihr begründet sind, sondern sich einzig psychologisch, also aus persönlichen Gründen Kants, verstehen lassen, dessen Gemüt sein ganzes Leben hindurch in gewissem Sinne religiös gestimmt war.

Somit kann von einer theologischen Begründung der kritischen Ethik gar keine Rede sein. Eine solche lag ja auch gar nicht im Sinne Kants, der vielmehr umgekehrt die religiösen Postulate aus

1) Kant, Träume eines Geistersehers usw. S. 373.

2) Am gleichen Ort S. 372.

seiner Ethik ableiten wollte. Leider aber hat Kant in anderem Sinne doch wieder den Versuch einer metaphysischen Begründung seiner Ethik gemacht, wovon nunmehr zum Abschluß unserer Betrachtungen noch die Rede sein soll.

Wir haben früher gesehen, daß die objektive Gültigkeit der Sittengesetze das Problem der kritischen Ethik war; diese sollte aufgezeigt werden, was nur durch eine Analyse des populären Sittlichkeitsbegriffs geschehen konnte, die uns den kategorischen Imperativ als Formel für das Sittlichkeitsprinzip an die Hand gab. In diesem Sinne verfährt Kant denn auch in den beiden ersten Abschnitten der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“; im dritten fängt er aber plötzlich an, die Realität des ethischen Prinzips und aller Sittlichkeit überhaupt nachweisen zu wollen. Man sieht die hier eingetretene Verschiebung des ganzen Problems: zuerst fragt er ganz richtig, wie Sittlichkeit möglich ist, worauf die objektive Gültigkeit der sittlichen Gebote beruht; jetzt fragt er plötzlich, ob sie überhaupt und wo sie möglich ist, wie man ihre Realität nachweisen könne.

Schon vorher hatte er bei seiner Untersuchung erklärt, daß der durch die Analyse aufgefundene kategorische Imperativ zwar sicherlich die Formel für das Prinzip des Sittlichen sei, daß aber damit in keiner Weise gegeben, sondern erst noch auszumachen sei, „ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sei“. 1) Am Schluß des zweiten Abschnitts spricht er sich dann hierüber eingehend aus und erklärt sich ganz unzweideutig über seine Absichten im letzten Abschnitt: „Wir zeigten nur durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: daß eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicherweise anhängt, oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für etwas und nicht für eine schimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen. Dieser Abschnitt war also ebenso, wie der erste bloß analytisch. Daß nun Sittlichkeit kein Hirngespinnst sei, welches alsdann folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr und als ein Prinzip a priori schlechterdings notwendig ist, erfordert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine Kritik dieses Vernunftvermögens selbst voran-

1) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 55.

zuschicken, von welcher wir in dem letzten Abschnitte die zu unserer Absicht hinlänglichen Hauptzüge darzustellen haben“. ¹⁾ Kant will also im dritten Abschnitte zeigen, daß Sittlichkeit keine bloß „schimärische Idee“, „kein Hirngespinnst“ sei; kurzum: er will also ihre Realität nachweisen.

Die Realität der Sittlichkeit ist aber gar nicht das Problem, von dem Kant bei seiner Untersuchung ausging; dies war vielmehr die Gesetzlichkeit des Sittlichkeitsbegriffs, welche durch seine Analyse aufzufinden war. Damit, daß der Begriff der Sittlichkeit — um mit Kant zu reden — einmal allgemein im Schwange geht, ist seine Wirklichkeit gegeben; natürlich gibt es wirkliche Sittlichkeit, weil es Menschen gibt, denen wir sittliche Würde zuschreiben. Es ist mithin nicht die Frage, ob es überhaupt Sittlichkeit gibt, sondern einzig, worin die Sittlichkeit besteht. Es verhält sich hiermit in der praktischen Philosophie genau so wie in der theoretischen. Der letzteren kommt es nicht darauf an, die Realität der Erfahrung nachzuweisen; an ihr kann gar kein Zweifel sein, da jedermann andauernd Erfahrungen macht. Also nicht die Realität, sondern das Gesetz der Erfahrung sucht die Erkenntnistheorie; und dieses findet sie durch eine Analyse des Begriffs der Erfahrung. Ganz ebenso hat die Ethik das Gesetz des Sittlichen aufzuzeigen, was durch eine Analyse des Sittlichkeitsbegriffs geschieht, nicht aber die Realität des Sittlichen nachzuweisen. Es ist zu beklagen, daß Kant, nachdem er anfangs im völligen Bewußtsein seiner Methode durch eine Analyse des „einmal allgemein im Schwange gehenden“ Sittlichkeitsbegriffs das Gesetz des Sittlichen aufgesucht und auch gefunden hat, plötzlich die Realität dieses Gesetzes nachzuweisen sucht, im Zweifel darüber, ob es überhaupt Sittlichkeit gibt. Diese Frage nach der Realität der Sittlichkeit ist durchaus unkritisch; kritisch ist einzig die nach dem Gesetz des Sittlichen.

Die unkritische Frage nach der Realität des Sittlichen mußte Kant natürlich zu einer metaphysischen Beantwortung führen. Ausgehend davon, daß man in der Sinnenwelt keine sittliche Freiheit annehmen kann, ohne die Einheit der Erfahrung aufzuheben und dem Ergebnis der Kritik der theoretischen Vernunft zu widersprechen, verlegt er sie ins Reich der „Dinge an sich“, um ihr so eine reale Bedeutung (freilich nur in praktischer Hinsicht) zu geben. So wird ihm die sittliche Natur zu einem transzendenten Reich

1) Am gleichen Ort S. 84.

der „Dinge an sich“, und die Sittengesetze werden ihm zu Gesetzen dieser metaphysischen Welt.

Daß Kant hier einen Irrweg beschritten hat, auf den ihn die konsequente Durchführung seiner kritischen Methode niemals hätte führen können, kann keinem Zweifel unterliegen. Gewiß ist die sittliche Natur etwas ganz anderes als die sinnliche: aber deshalb hat sie keine transzendente Bedeutung als ein Reich von „Dingen an sich“. Es handelt sich doch beidemale um die eine einheitliche Welt, die wir unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten betrachten; der Unterschied der beiden Naturen ist mithin kein metaphysischer, sondern ein bloß methodischer. Es ist dasselbe Wollen, das zur sinnlichen Natur gehört und sinnlich-notwendig ist, sofern man es in seinem gesetzlichen Zusammenhang mit anderen sinnlichen Phänomenen betrachtet, und das zur sittlichen Natur gehört und sittlich-notwendig — d. h. der Sinnenwelt gegenüber frei — ist, sofern man es in ethischer Hinsicht betrachtet; nicht aber ist das Wollen einmal Erscheinung, das andere Mal „Ding an sich“. —

Übrigens hat Kant nicht nur der metaphysischen Interpretation seiner Ethik Vorschub geleistet; vielmehr finden sich in seinen Schriften auch zahlreiche Stellen, denen zufolge die Freiheit und die sittliche Natur nur eine rein fiktive Bedeutung besitzen. Es würde sich danach um bloße Fiktionen handeln, die doch für das sittliche Handeln, ja für das menschliche Leben überhaupt, unentbehrlich sind. Mithin würde der Kategorie der Freiheit gar nicht eine konstitutive, sondern nur eine regulative Bedeutung zukommen; sie würde eine bloße Idee sein, deren Zweck die Regelung des menschlichen Handelns ist. Vaihinger hat in seinem jüngst erschienenen großen Werke¹⁾ eine große Anzahl von Stellen gesammelt, die den Beweis dafür liefern, daß Kant in der Tat auch einer solchen Auffassung der Freiheit nicht völlig ferngestanden hat. Dennoch entspricht eine solche Interpretation sachlich keinesfalls dem Sinne der kritischen Ethik! Gewiß kommt der Freiheit insofern auch eine regulative Bedeutung zu, als sie das menschliche Handeln regelt und auf einer höheren Stufe geistig-sittlichen Lebens biologisch eine bedeutsame Rolle spielt; nichtsdestoweniger kommt ihr aber auch eine konstitutive Bedeutung zu, insofern sie ein (natürlich nicht metaphysisch, sondern ausschließlich methodisch

1) Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, 1911, S. 647 ff.

zu verstehendes) praktisches Reich der sittlichen Zwecke und Werte konstituiert. Wie die Kausalität durch Notwendigkeit für das Reich der sinnlichen, so hat die Kausalität durch Freiheit für das Reich der sittlichen Natur konstitutive Bedeutung; und so gewiß man die Freiheit unter psychologischen und biologischen Gesichtspunkten betrachten und von ihr zeigen kann, in welcher Weise sie als Idee das menschliche Handeln regelt und eine höhere geistig-sittliche Kultur charakterisiert, ganz so gewiß ergibt die philosophische Betrachtung, d. h. die Analyse des Sittlichkeitsbegriffs, die konstitutive Bedeutung der Freiheit als der Kategorie der sittlichen Natur, eines Reichs der sittlichen Zwecke und Werte.

Von hier aus ergibt sich nun auch der Standpunkt, den man meines Erachtens gegenüber dem geistvollen Interpretationsversuch einnehmen muß, welcher dem Freiheitsbegriff durch Riehl zuteil geworden ist. Es heißt bei Riehl: „Ideen sind niemals Realitäten, wie Plato glaubte, noch können durch sie Realitäten begründet werden, wie Kant meinte. Ihre Bestimmung ist das Schaffen von Realitäten, die noch nicht sind. Auch die Freiheit, die Grundlage der Ethik Kants, ist in diesem Sinne eine Idee; und statt mit Kant zu sagen: ein Wesen, das unter der Idee der Freiheit handelt, ist frei, müssen wir vielmehr sagen: es wird frei, es macht sich frei, und zwar genau so weit, als es wirklich nach der Idee handelt. Der Wille geht nicht von der Freiheit, als einem ursprünglichen Besitze, aus, er führt zur Freiheit hin, er befindet sich zu ihr, mathematisch geredet, in asymptotischer Annäherung. Ideen sind Aufgaben, die ins Unendliche weisen, und eben dadurch machen sie das Leben des Geistes aus.“¹⁾ Auch hiernach würde die Freiheit keine konstitutive Kategorie, sondern nur eine regulative Idee sein; sie würde das menschliche Handeln in der Weise regeln, daß sie die — eben ins Unendliche weisende — Aufgabe für den Menschen bedeutet, laut welcher er sich sukzessive mehr und mehr zur sittlichen Freiheit durchringen soll. Das ist unzweifelhaft vollkommen richtig und liegt auch ganz im Sinne jenes schon einmal erwähnten²⁾ „unendlichen Progressus“, der im Keime bereits in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ angelegt ist und in der „Kritik der praktischen Vernunft“ eine größere

1) Riehl, Philosophie der Gegenwart (3. Aufl.) S. 206/7.

2) Vgl. S. 47 f.

Rolle spielt; jedoch schließt das in keiner Weise aus, daß dem Freiheitsbegriff in der kritischen Ethik methodisch noch eine ganz andere Bedeutung zukommt, nämlich nicht die einer (regulativen) Idee, sondern die einer (konstitutiven) Kategorie. Für den Psychologen ist es gewiß richtig, daß der Wille nicht von der Freiheit als einem ursprünglichen Besitze ausgeht; in diesem Sinne kann es sich freilich nur um eine Realität handeln, die noch nicht ist, sondern allererst geschaffen werden soll. Für den (kritischen) Philosophen aber ist die Freiheit eine zwar nicht in der sinnlichen, wohl aber in der sittlichen Natur gegebene Realität. Der Kausalität durch Freiheit kommt — natürlich nicht in metaphysischem, sondern in rein methodischem Sinne — ganz dieselbe Realität zu wie der Kausalität durch Notwendigkeit; und diese Realität liegt in der Bedeutung der Freiheit als einer Kategorie der sittlichen Natur.

Wie man sieht, stimmen Vaihinger und Riehl darin überein, daß sie die Hoffnung aufgeben, den konstitutiven Charakter des Freiheitsbegriffs irgendwie begründen zu können; sie machen daher beide die Freiheit zu einer bloßen Idee mit ausschließlich regulativer Bedeutung. Das sie hierbei leitende Motiv ist offenbar die Meinung, daß man die Freiheit nicht zur konstitutiven Kategorie machen könne, ohne in die Metaphysik zu geraten. Dem ist aber nicht so; denn wenn wir die Freiheit als Kategorie der sittlichen Natur ansehen, so verstehen wir deshalb unter der sittlichen Natur keinen mundus intelligibilis, kein Reich von Dingen an sich. Natur ist das Dasein der Dinge nach allgemeinen Gesetzen! Betrachten wir das Wollen nach sinnlichen Gesetzen, so gehört es zur sinnlichen Natur; betrachten wir es nach sittlichen Gesetzen, so gehört es zur sittlichen Natur. Es handelt sich beidemal um ganz dasselbe Wollen; und der Unterschied zwischen den beiden Naturen ist mithin kein metaphysischer, sondern ein rein methodischer! —

Wir haben im vorigen gesehen, daß der Schöpfer der kritischen Ethik selbst zu den wesentlichsten Mißverständnissen Anlaß gegeben hat, denen diese im Verlaufe der philosophiegeschichtlichen Entwicklung des 19. Jahrhunderts ausgesetzt war und nicht minder auch noch heute ist. Dadurch daß man dies offen zugibt, schmälert man Kants unsterbliches Verdienst in keiner Weise; er ist der

Begründer der kritischen Philosophie überhaupt, wodurch er die Philosophie allererst zur Wissenschaft erhoben hat, und somit auch der Schöpfer der kritischen — d. h. wissenschaftlichen — Ethik. Da er nur wenig — speziell auf ethischem Gebiete eigentlich überhaupt keine — Vorarbeiten fand, so war die Begründung des Kritizismus naturgemäß für ihn mit ganz außergewöhnlichen Schwierigkeiten verknüpft, was er auch verschiedentlich selbst ausdrücklich hervorgehoben hat; wir verstehen mithin zufolge der Neuheit und Eigenartigkeit der Aufgabe sehr wohl, daß sich bei einer ersten Durchführung der kritischen Gedanken im einzelnen Unklarheiten und Inkonssequenzen zeigen konnten.

Mithin ergibt sich die Notwendigkeit, daß man sich nicht so übermäßig ängstlich an jede einzelne Ausführung Kants klammern darf, sondern daß man den Kritizismus, den er geschaffen hat, in freierem Sinne weiter ausbauen und von allen Mängeln und Inkonssequenzen seiner speziellen Durchführung in den Kantischen Schriften befreien muß. Kant selbst ist mehr als ein Jahrhundert tot, und vieles in seinen Schriften hat heute für uns nur noch historisches Interesse; aber sein Geist, der mit der kritischen Philosophie untrennbar verknüpft ist, wird leben, solange es eine Philosophie geben wird, die den Anspruch machen darf, als Wissenschaft aufzutreten.

Namen-Register.

- Aristoteles 26.
Arnolt, Emil 5.
Bache, Kurt 22 f.
Bauch, Bruno 7, 13, 22.
Bruno, Giordano 3, 16.
Diels, Hermann 3.
Fiedler, Conrad 20.
Galilei 26.
Heraklit 3, 16.
Hildebrand, Adolf 20.
Hume I, 8.
Konnerth, Hermann 20.
Leibniz 16.
Liebert, Arthur 4.
Lipps, Theodor 10.
Menzer, Paul 45.
Messer, August 14.
Müller, Carl 18, 24 f., 40.
Paulsen, Friedrich 14, 20, 21, 26, 35,
45, 46 f.
Plato 3, 16.
Riehl, Alois 3, 11, 17, 19, 20, 28, 52 f.
Schopenhauer 11, 15 ff., 21, 34, 46 f.
Sokrates 3, 4, 16.
Spinoza 3 f., 16.
Stumpf, Carl 26 f.
Sternberg, Kurt 47.
Vaihinger, Hans 36, 51 ff.
Walter, Curt L. v. d. Bleek 3, 26.
Wundt, Wilhelm 5, 7, 20 f., 29 f., 35, 47.
-

Von demselben Verfasser sind erschienen:

Friedrich Paulsen †. Nachruf und kritische Würdigung. 8^o.
16 Seiten. Berlin-Wilmersdorf, Tempelkunstverlag. 1908. M. 0,40.

Versuch einer Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens bis zur Grundlegung des Kritizismus. gr. 8^o.
135 Seiten. Berlin, Verlag Neues Leben. 1909. M. 2,—

Gerhart Hauptmann. Der Entwicklungsgang seiner Dichtung.
8^o. 429 Seiten m. 1 Bildnis. Berlin, Verlag Neues Leben.
1910. M. 4.—, geb. 5.—.

Ergänzungshefte der „Kantstudien“.

Herausgegeben im Auftrag der „Kantgesellschaft“ von H. Vaihinger,
B. Bauch und A. Liebert.

(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 35.)

Für Abonnenten der „Kantstudien“ zu ermäßigtem Preis.

Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“ in dem betr. Jahre gratis.

Die Ergänzungshefte zu den „Kantstudien“ enthalten grössere, in sich abgeschlossene Abhandlungen, welche in dem Rahmen der „Kantstudien“ selbst keinen Platz finden, deren separate Publikation in Form eines Einzelheftes der Wissenschaft jedoch dienlich sein kann. Anträge auf Aufnahme von Abhandlungen in diese Sammlung sind zu richten an Professor Dr. Bauch in Jena, Wörthstrasse 7, von dem auch die Bedingungen der Aufnahme zu erhalten sind.

Zum Band XI (1906).

1. **Guttman, J., Dr. phil. Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung.** IV u. 104 S. Mk. 2.80. (Mk. 2.10.)
2. **Oesterreich, K., Dr. phil. Kant und die Metaphysik.** VI u. 130 S. Mk. 3.20. (Mk. 2.40.)
3. **Döring, O., Dr. jur. et phil. Feuerbachs Straftheorie und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie.** IV u. 48 S. Mk. 1.20. (Mk. 0.90.)

Zum Band XII (1907).

4. **Kertz, G., Dr. phil. Die Religionsphilosophie Joh. Heinr. Tieftrunks.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Schule. Mit einem Bildnis Tieftrunks. VIII u. 81 S. Mk. 2.40. (Mk. 1.80.)
5. **Fischer, H. E., Dr. phil. Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft** nebst Ausführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und sprachpsychologischer Grundlage. VIII u. 136 S. Mk. 4.—. (Mk. 3.—.)
6. **Aicher, Sev., Dr. phil. Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles.** Gekrönte Preisschrift. XII u. 137 S. Mk. 4.50. (Mk. 3.60.)
7. **Dreyer, Hans, Dr. phil. Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel.** IV u. 106 S. Mk. 3.20. (Mk. 2.40.)

Zum Band XIII (1908).

8. **O'Sullivan, John M., Dr. phil. Vergleich der Methoden Kants und Hegels** auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität. VI u. 129 S. Mk. 4.50. (Mk. 3.60.)
9. **Rademaker, Franz, Dr. phil. Kants Lehre vom inneren Sinn** in der Kritik der reinen Vernunft. 45 S. Mk. 1.75. (Mk. 1.40.)

Ergänzungshefte der „Kantstudien“.

Herausgegeben von H. Vaihinger, B. Bauch und A. Liebert.

(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 35.)

Für Abonnenten der „Kantstudien“ zu ermäßigtem Preis.

Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“ in dem betr. Jahre gratis.

-
10. *Amrhein, Hans, Dr. phil.* Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart. VIII u. 210 S. Mk. 6,80. (Mk. 5.—.)
 11. *Müller-Braunschweig, Karl.* Die Methode einer reinen Ethik, insbesondere der Kantischen, dargestellt an einer Analyse des Begriffes eines „praktischen Gesetzes“. VI u. 73 S. Mk. 2.80. (Mk. 2.10.)

Zum Band XIV (1909).

12. *Bache, Kurt, Dr. phil.* Kants Prinzip der Autonomie im Verhältnis zur Idee des Reiches der Zwecke. VI u. 43 S. Mk. 1.75. (Mk. 1.40.)
13. *Kremer, Josef, Dr. med.* Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller. Gekrönte Preisschrift der Walter Simon-Preisaufgabe. XII u. 210 S. Mk. 7.50. (Mk. 6.—.)
14. *Ernst, Wilhelm, Dr. phil.* Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien. IV u. 82 S. Mk. 3.—. (Mk. 2.40.)
15. *Hessen, Sergius, Dr. phil.* Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus. XI u. 151 S. Mk. 5.50. (Mk. 420.)

Zum Band XV (1910).

16. *Ristitsch, Svetomir, Dr. phil.* Die indirekten Beweise des transzendentalen Idealismus. Ein kritischen Beitrag zur Kantforschung. IV u. 100 S. Mk. 3.50. (Mk. 2.80.)
17. *Wiegnerhausen, Heinrich, Dr. phil.* Aenesidem-Schulze, der Gegner Kants, und seine Bedeutung im Neukantianismus. IV u. 93 S. Mk. 3.40. (Mk. 2.70.)
18. *Toll, Charles Hansen, Dr. phil.* Die erste Antinomie Kants und der Pantheismus. 46 S. Mk. 1.50. (Mk. 1.20.)
19. *Mugdan, Bertha, Dr. phil.* Die theoretischen Grundlagen der Schiller'schen Philosophie. VI u. 86 S. Mk. 3.—. (Mk. 2.40.)
20. *v. Zynda, Max, Dr. phil.* Kant-Reinhold-Fichte. VI u. 97 S. Mk. 3.50. (Mk. 2.60.)

Ergänzungshefte der „Kantstudien“.

Herausgegeben von H. Vaihinger, B. Bauch und A. Liebert.

(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 35.)

Für Abonnenten der „Kantstudien“ zu ermäßigtem Preis.

Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“ in dem betr. Jahre gratis.

Zum Band XVI (1911)

21. **Frank, Erich, Dr. phil.** **Das Prinzip der dialektischen Synthesis und die Kantische Philosophie.** IV u. 60 S. mit einer Tabelle. Mk. 2.80. (M. 2.10.)
22. **Mechler, Walter, Dr. phil.** **Die Erkenntnislehre bei Fries,** aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert. VIII u. 93 S. Mk. 3.60. (Mk. 2.80.)
23. **Buzello, Herbert, Dr. phil.** **Kritische Untersuchung von Ernst Mach's Erkenntnistheorie.** IV u. 94 S. Mk. 3.60. (Mk. 2.80.)
24. **Uebele, Wilhelm, Professor, Dr. phil.** **Joh. Nic. Tetens,** nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet unter bes. Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant. Unter Benützung bisher unbekannt gebliebener Quellen. Mit einem Bildnis von Tetens. VII u. 238 S. Mk. 8.—. (Mk. 6.—.)

Zum Band XVII (1912)

25. **Sternberg, Kurt, Dr. phil.** **Beiträge zur Interpretation der kritischen Ethik.** VIII u. 56 S. Mk. 2.50. (Mk. 2.—.)
26. **Lanz, Heinrich, Dr. phil.** **Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik.**
27. **Breuer, Jacob, Dr. jur.** **Der Rechtsbegriff auf Grundlage der Stammler'schen Sozialphilosophie.**

Ferner voraussichtlich folgende Arbeiten:

- **Jörges, R., Dr. phil. et Dr. jur.** **Kants Lehre vom Rechtszwang.** Eine vergleichende Studie mit bes. Rücksicht auf R. Stammler.
- **Schmitt-Wendel, Karl, Dr. phil.** **Kants Einfluss auf die englische Ethik.**

Kritik des sittlichen Bewusstseins vom philosophischen und historischen Standpunkt

von

Professor **Dr. W. Koppelman**,

Dozent a. d. Univ. Münster.

gr. 8. VIII, 385 Seiten. Mk. 6.—, geb. Mk. 7.—.

... Die vorstehende Übersicht wird genügen, um zu zeigen, daß in dem Buche K.'s ein bedeutsames, lichtvoll und klar durchgeführtes ethisches System vorliegt. Es ist zugleich ein schönes Zeugnis für die fortwirkende und stets die Geister neu befruchtende Kraft der Kantischen Ethik und für ihre innere Verwandtschaft mit dem Geist der christlichen Sittenlehre. Auch dieses Buch bestätigt wieder, daß zwar Kant, aber nicht die eudämonistischen und evolutionistischen Erfolgsethiker den Grundforderungen unseres tatsächlichen sittlichen Bewußtseins Genüge [zu leisten vermögen.“

[Prof. Dr. Aug. Messer i. d. Kantstudien X, 1/2.]

„Das vorliegende Buch ist eine der besten Leistungen auf dem Gebiete der philosophischen Ethik. Der Verf. verfügt über ausgebreitete Kenntnisse, er ist scharfsinnig, gewandt und von edlem, sittlichem Pathos erfüllt. In seiner Grundauffassung der Sittlichkeit ist er durch Kant beeinflusst, in ihrer Ausführung jedoch selbstständig, wenn nicht originell... In der protestantischen Moral hat es bisher an der allgemeinen Anerkennung einer Grundpflicht von ähnlicher Tragweite gefehlt. Die Proklamierung der Wahrhaftigkeit nun als der Grundpflicht erscheint mir in der Tat sehr geeignet, diesem Mangel abzuhelpen, zumal sie sich als der Ausdruck einer charaktervollen Selbständigkeit des geistigen Lebens darstellt, sowie sie die besten Geister des Protestantismus stets für sich und andere zu erreichen gestrebt haben. Also vom Standpunkt der protestantischen Moral aus halte ich das Unternehmen des Verf. für ein großes Verdienst.“

[Prof. O. Ritschl i. d. Theol. Literaturzeitung, XXX, 11.]

Das Buch ist ausgezeichnet durch eine geradezu meisterhafte Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung. Der Verf. ist mit den verschiedenen Wissensgebieten nicht nur vertraut, sondern er hat sie abschließend in sich verarbeitet und so seiner Ethik eine Grundlage von reichem empirischen Material gegeben. Überall auch hält er die Beziehung zu den Tatsachen des Lebens fest, wobei freilich die Erfahrungen der Pädagogik mehr zu ihrem Recht komme, als die Politik. — Ein ganz prinzipieller Vorzug, den das Buch mit Paulsens Ethik teilt, liegt ferner darin, daß es die angebliche Kluft zwischen religiöser und philosophischer Ethik nicht anerkennt...

[Ed. Spranger in der Philos. Wochenschrift. II, 9.]



