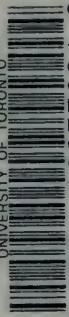


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00257091 9









Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

Cohen, Kants Begründung der Ethik

KANTS
BEGRÜNDUNG DER ETHIK

NEBST IHREN ANWENDUNGEN

AUF

RECHT, RELIGION UND GESCHICHTE

VON

HERMANN COHEN

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MARBURG

ZWEITE VERBESSERTE UND ERWEITERTE AUFLAGE



BERLIN
BRUNO CASSIRER
1910



B
2799
E8C6
1910

764562

Vorrede zur ersten Auflage.

Das vorliegende Buch bringt die Fortsetzung meiner Bestrebungen für die Wiederherstellung der Kantischen Philosophie. In diesem Sinne habe ich die Interpretation von Kants Erfahrungslehre unternommen; und in derselben Tendenz versuche ich nunmehr seine Ethik zu erläutern.

Nicht lediglich zu meiner Rechtfertigung, sondern als eine methodologische Ansicht habe ich gewagt, den Satz auszusprechen: dass die Vertiefung in das Werk des kritischen Idealismus und die selbständige Förderung der systematischen Philosophie wechselweise einander fordern und bedingen. Und diese Ansicht war genauer und bestimmter gemeint, als dass jeder neue Versuch, wie die Wendung lautet, sich mit Kant auseinandersetzen müsse.

Man hat daher diese Studien mit dem Namen philologischer beehrt; dadurch aber die Bedeutung jener Ansicht von der einheitlichen Doppelaufgabe verschoben; und der Illusion einer unmethodischen Selbständigkeit von neuem Vorschub geleistet. Wie weit der bisherige Erfolg der dem genaueren Verständnis Kants gewidmeten Studien ausschliesslich oder vorwiegend dem literarischen Interesse der „Kant-Philologie“ zugute gekommen; oder ob etwa die Klärung und weitere Entwicklung der philosophischen Probleme davon berührt worden sei, das zu entscheiden ist nicht meine Aufgabe. Die Unterscheidung selbst beruht, sofern es sich um die Hauptpunkte handelt, auf jener falschen Meinung von dem alten historischen Kant. Mir aber bedeutet Kantische Philosophie nichts anderes, denn Philosophie als Wissenschaft. Und Wissenschaft muss zwar Dogmatik sein; ist aber nicht Dogma und bleibt nicht Urkundenlesen. Wissenschaft ist Ideal des Systems auf Grund stetiger methodischer Arbeit.

Wer dagegen den Wissenschaften ihren eigenen Wissenschaftswert abspricht; wer die klassische Frage des Kritizismus sich dahin beantworten lässt, dass die Wissenschaften nur, nicht etwa bloss durch, sondern als Philosophie Wissenschaft seien — Empiristen solchen Schlages muss die Kantische Philosophie freilich dogmatisch vorkommen; denn für diese Verkehrtheiten, die oftmals und in mannigfachen Ausdrücken den philosophischen Eifer bestochen haben, hat die kritische Methode schlechterdings keine Duldung und keinen Schlupfwinkel.

Als wissenschaftliche Wahrheit von der gleichen Bedeutung, wie einer der logischen Grundsätze — deren Formulierung der Wissenschaft der formalen Logik offen bleibt — gilt mir der Satz der transzendentalen Methode. Ueber diesen aber ist bisher noch keine Einstimmung erreicht worden: und wie bei den Männern der Wissenschaft transzendental noch immer im Geruche des Transzendenten steht, so ist auch bei den Fachgenossen über die Bedeutung, über den Inhalt dieses Grundsatzes keine präzise Ansicht in allgemeiner Kenntnis. Solange aber das Verständnis dieses Kernpunktes nicht errungen ist, nimmt es mich gar nicht wunder, dass die Entwicklung und Erörterung Kantischer Gedanken nicht als Philosophie auf Grund einer festgestellten Methode, sondern als philologische Arbeit angesehen wird, der gegenüber, im günstigsten Falle, neben der die selbständige Bearbeitung der Probleme einhergehen müsse. Solange man nicht begriffen hat, dass die transzendente Fragestellung allein und ausschliesslich die Philosophie in den stetigen Gang einer Wissenschaft zu bringen vermag, muss man die Parteinahme für Kant als eine dogmatische verstehen. Es würde mich ebensowenig wundern, wenn sich in der Literatur des Streites über die „*Philosophiae naturalis principia mathematica*“ das Wort fände: deren Verteidiger betrieben Newton-Philologie.

Freilich war die Fluxions-Rechnung durch die Entdeckungen jenes Zeitalters energischer vorbereitet und allseitiger beleuchtet, als dass Berkeleys Kritik sie hätte anfechten können.

Die transzendente Frage dagegen muss selbst in Hinblick auf Newton als eine Antizipation erscheinen; obwohl sie nur besagt, wonach die Menschenvernunft bisher verfahren ist. Der

Stand der Wissenschaften, wie besonders der allgemeinen Literatur war auch nach Kants Hingange nicht von der Art, dass jene nüchterne Frage, wie sie Schiller begriff, hätte einleuchten müssen und zur Nachfolge anreizen können.

Ob unsere Tage die geduldige Besonnenheit, die wissenschaftliche Bescheidenheit gewahren lassen und die sichere Kraft, welche getrost an den Wendepunkt ansetzt, von dem doch alle neue Bewegung ausgehen muss?

Ohne gründliche Orientierung über die Untersuchungen, welche die nach Jahrtausenden zählende Geschichte tiefster, sich fortzeugender Gedanken enthält, ohne genaue, manchmal gar ohne Kenntnis überhaupt von dem Kantischen System, dessen epochemachende Bedeutung man doch von Hörensagen kennt, wird heutzutage von ernstern Forschern selbst philosophiert. Diesem Philosophieren auf eigne Faust muss ein Ende gemacht werden: ein inbezug auf die Methode abzuschliessender Friede muss einen gesetzmässigen Stand herbeiführen, in welchem die Selbständigkeit ihre in allen Wissenschaften gültige und selbstverständliche Einschränkung findet. Man muss aufhören, in der Nachfolge die Nachahmung zu scheuen; aus Furcht, Kärner zu sein, Kartenhäuser zu bauen; man muss es verschmähen, über dem Streben nach Eigenem die Spreu und die Stoppeln Anderer zu sammeln; denn das werden die besten Gedanken, wenn sie aus ihrem Boden gerissen werden.

✓ Hat man einmal begriffen, dass die Philosophie einer ewig geltenden Methode ebenso unverdächtigerweise mächtig werden kann, wie die Mathematik einer solchen mächtig geworden ist, dann wird jene irreführende Verwechslung von Methode und Dogma schwinden; und die Einheit, welche in der Methode zwischen Kantischer Philosophie und Philosophie besteht, wird Gemeingut des Wissens werden.

1 Dann auch wird mit dem rechten Erfolge die Frage zu diskutieren und im einzelnen zur Feststellung zu bringen sein: in welchen Begriffen, durch welche Mittel und Hilfsmittel das Verfahren jener allgemeinen Methode zu vollziehen sei; wie nicht minder, welche Ergebnisse und in welchen Ausdrücken von dem System des kritischen Idealismus behauptet werden, welche Begriffe dagegen fallen, welche durch andere ersetzt

werden müssen. Inzwischen versuche ich, unbeirrt um den Verdacht, unberufenerweise Kants Namen meinen Arbeiten überschreiben, meine Auslegung von Kants Lehre; versuche gemäss der kritischen Methode und im Anschluss an Kants Worte die selbständige Behandlung der philosophischen Probleme. Die Form dieses Anschlusses kann ich mir loser denken; sei es, wie A. Stadler mit Glück es versucht; sei es, was Apelt vorgezogen hat, durch das Reden in Kantischen Worten, ohne dieselben als solche kenntlich zu machen. Man sagt auch nicht: $A = A$ nach Aristoteles.

Es ist kein zufälliges Symptom von der Richtigkeit der kritischen Methode, dass sie in der Erfahrungslehre zugleich die Möglichkeit einer Ethik begründet. Indem nun das vorliegende Buch unternimmt, Kants, das will sagen, die erkenntnistheoretische Begründung der Ethik darzustellen, zu verteidigen, zu vertreten, so ist mit psychologischer Selbstverständlichkeit die Bewegung in eigenen Entwicklungen gegeben. Das wäre eine schlechte Methode, die sich nur abschreiben liesse; die genauere Präzisierung ihrer selbst, und in ihrer Anwendung eleganterer Ausführungen nicht fähig machte. Die in Gedanken und Worten hier versuchten Abweichungen von dem Urheber der Methode finden sich, wie die mit der systematischen verbundene philologische Aufgabe dies erfordert, an ihrem Orte angegeben.

Ich gebe dem Buche keinen Wunsch mit; scheint doch ohnehin die Moral der Platz zu frommen Wünschen. Man sollte fordern und erwarten dürfen, dass eine Zeit, welche aus den Laboratorien heraus von Erkenntnistheorie und von Ethik redet, einem Rekonstruktionsversuche von Kants Begründung der Ethik dasjenige Interesse schenken werde, welches alle Zeiten Kant schuldig sind.

Marburg, im September 1877.

Der Verfasser.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Nachdem vor mehr als zweiunddreissig Jahren die erste Auflage dieses Buches erschienen war, geht es jetzt zum zweiten Male und in erweiterter Gestalt hinaus. Dieser Tatsache dürfen wir nicht nur für dieses Buch uns freuen, sondern nicht minder auch für die gesamte Richtung, welche die Wiederherstellung der Kantischen Philosophie aus dem Grunde der transzendentalen Methodik anstrebt. In dieser letzteren erkennen wir den ewigen Wert des Kantischen Geistes. Alles andere mag eitel Menschenwerk sein, das der geschichtlichen Veränderung unterworfen ist. Die wahrhafte Methode allein, welche durch die Geschichte bestätigt wird, ist das Zeugnis der menschheitlichen Vernunft, die ewig ist, und die auch die Individuen, die immer sie heraufführen, unvergänglich macht und unerschöpflich.

Wenn nun schon über einzelne Begriffe und Sätze im Lehrgebäude Kants der Spruch der Geschichte gilt, so kann es nicht wundernehmen, dass sein Fortgang von den Prinzipien zur Anwendung auf ihre geschichtliche Wirklichkeit in der sittlichen Welt schweren Bedenken und Zweifeln sich aussetzen musste. Sind es doch die schwierigsten Probleme der menschlichen Kultur, die hier der ethischen Theorie entgegentreten. Und besteht doch gerade darin der allertiefste und allerklarste Kulturwert der transzendentalen Methodik, dass sie zum Faktum der mathematischen Naturwissenschaft ihre unmittelbare Beziehung einnimmt, für alle andere Art der Geisteskultur dagegen kein gleichartiges, gleichwertiges Faktum anzusprechen in methodischer Klarheit und in rationaler Gewissenhaftigkeit sich bewusst ist.

Dennoch aber sollte die Ethik errichtet werden, und ist ihr Lehrgebäude in offener, klarer Buchführung aufgeführt worden.

Alle Grundsätze sind darin in genauer, überall auf den letzten Grund zurückgehender Prüfung ihres Erkenntniswertes, sowie ihres Beitrages für die Einheit der Ethik abgeschätzt worden. Kant aber wollte nach dem reinen Fluge der Theorie, obwohl diese selbst kraftvoll genug auf die Anwendung ausblickte, dennoch selbst auch an den wichtigsten empirischen Fakten des sittlichen Geistes Musterung halten, und das Mass von der Geltung der Prinzipien in ihnen bestimmen und beleuchten. Hier wurde es freilich nur allzusehr deutlich, was der Unterschied im Faktum der Wissenschaften, und vollends der von den Fakten geistiger Probleme überhaupt bei der Abschätzung ihres Erkenntniswertes zu bedeuten hat. Und die Gefahr wurde dadurch noch verwickelter, dass diese Musterung nicht eine rein theoretische blieb, sondern dass sie sich, wie insbesondere bei der Religion, mit einem politischen Zwecke vermischte.

Ich musste es jetzt auf mich nehmen, auch dieser Arbeit seines Alters nachzugehen. Im früheren Lebensalter hätte ich selbst dies nicht anzugreifen gewagt. Aber wie ich schon in der ersten Auflage nicht unterlassen konnte, an wichtigen Punkten Verbesserungen vorzuschlagen, so wird man um so weniger hier die Einheit des Stils verletzt finden, wenn an diesem neu hinzugekommenen Teil Darstellung und Kritik freier und schärfer geworden sind. Wie damals, so hat nicht minder auch jetzt wenigstens das Bestreben dabei obgewaltet, dass durch die rückhaltlose Kritik an den Folgerungen das Verständnis und die Verteidigung der Grundlagen um so einleuchtender und zwingender werden möchte.

Was die sonstigen Verbesserungen betrifft, so bestehen sie theils in stilistischen Aenderungen, in denen ich leichteres Verständnis und genaue Präzision angestrebt habe, theils in grösseren Zusätzen, welche nach der zweiten Auflage von Kants Theorie der Erfahrung, so besonders in der Lehre vom Ding an sich für das Gebiet der Teleologie erforderlich waren. Auch habe ich nicht unterlassen, bei den verwandten Problemen auf die Ausführungen in meiner Logik der reinen Erkenntnis, so wie der Ethik des reinen Willens hinzuweisen.

So möge denn das Buch in der neuen Gestalt neue Jünger dem Geiste Kants werben. Die Weltlage kann sich diesem Ein-

fluss auf die Dauer nicht entziehen; denn die wissenschaftliche Vernunft und der Glaube an ihre Souveränität, der mit ihr eins ist, stirbt nicht aus in der Menschheit. Die jetzige Zeitlage ist dieser fundamentalen Einwirkung auf allen Gebieten und für alle Fragen der Kultur dringend bedürftig.

Daher darf in aller ziemenden Bescheidenheit doch zur Stärkung des Mutes unter den jüngeren Mitarbeitern getrost und zuversichtlich es ausgesprochen werden: der Fortgang des wissenschaftlichen Idealismus ist unaufhaltsam. Halten wir nur den sittlichen Mut aufrecht und die echte geschichtliche Geduld. Halten wir, unbeirrt um das Blendwerk eines der Gegenwart frönenden Opportunismus, immer nur aufwärts den Blick auf den sicheren und stetigen Gang der Geschichte, wie Kant es in seiner zweiten Vorrede aussprach. Halten wir nur unversehrt und als das höchste Heiligtum den klaren Glauben an die wissenschaftliche Wahrheit und an die einzige Zuverlässigkeit ihrer Methodik für alle Fragen des Menschengesistes und des Menschenherzens. Und bewähren wir die Kraft dieser systematischen Ueberzeugung in einheitlicher Arbeit an der Kultur. Suchen und fördern wir in dieser allseitigen Homogenität die Popularität unserer Philosophie. Vor allem aber machen wir sie fruchtbar in gründlicher Arbeit an den Problemen des Systems und in gründlicher Forschung an ihrer Geschichte. Dann wird die Wissenschaft in allen ihren Zweigen und die allgemeine Kultur überhaupt allgemach von selbst zu der Einsicht kommen, was eine durch ihre unbestreitbare Methodik wissenschaftliche Philosophie für alle Wissenschaften und für die gesamte Kultur an unersetzlichem Werte zu leisten vermag.

Die Wissenschaften und die allgemeine Kultur, wie kurzzeitig immer sie sich zur weltgeschichtlichen Philosophie stellen mögen, durch den eigenen Gang ihrer Geschichte werden sie dazu gezwungen, auf ihre Prinzipien stets von neuem sich zu besinnen: von der Reife, in der dies geschieht, hängt im letzten Grunde die Entscheidung darüber ab, wann die transzendente Methodik als die einheitliche Grundlage aller philosophischen Arbeit an allen Kulturproblemen anerkannt werden wird. Es ist und bleibt unübertrefflich, was Schiller von den Grundlagen Kants sagt: „So alt das Menschengeschlecht ist, und so lange es

eine Vernunft gibt, hat man sie stillschweigend anerkannt, und im ganzen danach gehandelt.“

Ueber die Zitate ist zu sagen, dass ich, wie in der ersten Auflage, die Kritik der reinen Vernunft nach der Ausgabe Hartenstein von 1868, die übrigen Werke Kants aber nach der Ausgabe von Rosenkranz zitiert habe. Ich habe jedoch unter freundlich mir gewährter Mithilfe überall die Paginierung der Dürrschen Ausgabe hinzugefügt.

Marburg, im Februar 1910.

Hermann Cohen.

Inhalts-Verzeichnis.

Einleitung. Einteilung der Aufgabe 1—21

Die Frage der Realität. — Platons „Jenseits des Seins“. — Aristoteles und Spinoza. — Kant seit Platon der Erste. — Der Streit der ethischen Schulen. — Der Angriff auf das Sollen. — Herbarts Verbindung von Ethik und Aesthetik. — Die Ethik und die Psychologie. — Das Individuum und der Staat. — Die Ethik und der Mensch. — Das *a priori* der Erfahrungslehre. — Die Erfahrung und das Sittliche. — Die Ethik und die Logik. — Die Möglichkeit in Logik und Ethik. — Der Sinn der Begründung. — Die Erfahrungslehre fordert die Ethik. — Der reine Wille. — Methodische Stellung der Pflicht und der Postulate. — Anwendung auf Recht, Religion und Geschichte.

Erster Teil.

Die Ergebnisse der Erfahrungslehre in ihrem Verhältnis zur Möglichkeit einer Ethik 23—133

Erstes Kapitel. Vom Ding an sich als Grenz begriff 25—45

Das Missverständnis der Erscheinung. — „Das Innere der Natur“. — Das Missverständnis der Platonischen Idee. — Die Reinheit in Anschauung und Denken. — Der Begriff des Gegenstands. — Die allmähliche Klarheit über den transcendentalen Grundbegriff. — Das *a priori* transcendental und metaphysisch. — Das Missverständnis der überhaupt möglichen Erfahrung. — Form in der transcendentalen Methodik. — Die Organisation und das Einfachste. — Die Erscheinung als Gegenstand. — Gegen den Skeptizismus. — Das Gesetz eine Deutung des Ding an sich. — Die „intelligible Zufälligkeit“. — Das Ding an

sich als Grenzbegriff. — Begrenzung als Einschränkung auf ein Verhältnis. — Das Nomenon nicht Objekt, sondern Aufgabe. — Das Ding an sich in Beziehung zu Sinnlichkeit und Verstand. — Das Ding an sich als Hilfsmittel.

Zweites Kapitel. Die transzendenten Objekte der transzendentalen Ideen. 46—66

Das transzendente Objekt und Subjekt. — Die drei Ausdrücke des Ding an sich. — Die Idee. — Das Ideal. — Notwendigkeit und Bedingung. — Die Aufgabe fordert Auflösung. — Das Interesse der Erfahrung. — Fichte. — Das Ich und der oberste Grundsatz. — Die Paralogismen der rationalen Psychologie. — Bewusstsein und Bewusstheit. — Die Einheit des Bewusstseins und die Einheit der Erfahrung. — Apperzeption, Kategorie und Objekt. — Der innere Sinn. — Einheit und Einfachheit. — Die Materie als Vorstellung. — *Mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis*. — Die Weltbegriffe und die Naturbegriffe. — Die Antinomien. — Der dogmatische Realismus als empirischer Idealismus.

Drittes Kapitel. Die Ableitung der transzendentalen Ideen aus den Arten des Vernunftschlusses. 67—86

Der methodische Sinn der Ableitung. — Kategorien, Grundsätze und Urteile. — Der Vorteil bei der Tafel der Urteile. — Die formale Logik. — Die Ideen und der Syllogismus. — Die drei Ideen drei Arten des Ding an sich. — Der allgemeine Obersatz. — Das Prinzip. — J. St. Mill. — Die Petition als Postulat. — Das Unbedingte Die Aufgabe des Unbedingten. — Die Idee des Ding an sich Einheit des Unbedingten. — Das Motiv der Ideen und der Schlüsse. — Die drei Obersätze der Relation. — Logisches Verdienst von Fries und Apelt. — Nicht etwa angeboren. — Die drei Arten des Unbedingten im Syllogismus. — Syllogismus und Ding an sich.

Viertes Kapitel. Der regulative Gebrauch der transzendentalen Ideen. 87—114

Schiller und Goethe. — Die Realität der Idee. — Schema und Symbol. — Konstitutiv und regulativ. — Idee und Begriff. — Die Schulregeln der Arten. — Platons Gemeinschaft der Ideen. — Die Sentenzen metaphysischer Weisheit. — Der Begriff Standpunkt und Horizont. — Die Idee *focus imaginarius*. — Besser Maximen als Prinzipien zu nennen. — Seele und Einheit des Bewusstseins. — Einheit in Erklärung der Erscheinungen

der Seele. — Als ob. — Die kosmologische Idee und die Ethik. — Die systematische Einheit der Zwecke. — Teleologie und Mechanismus. Die Lebenserscheinungen und die Bewegungserscheinungen. — Die besondern empirischen Gesetze. — Die doppelte Aufgabe der Zweckidee. — Die formale objektive Zweckmässigkeit. — Die Gesetzmässigkeit des Zufälligen. — Zweckidee und Gottesidee. — Auch die Gottesidee eine *suppositio relativa*. — Der Spinozismus. — Der intelligible Endzweck. — Kein unbewusster Zweck.

Fünftes Kapitel. Der antinomische Schein in der Freiheitsidee. 115—133

Weltbegriff und Weltidee. — Die Aufgabe des Unbedingten. — Unbeschränkte Allgemeinheit des Kausalgesetzes? — Die Möglichkeit der Veränderung. — *B* von *A* verschieden. — Gemeinschaft der Seele mit der Materie. — Das Anfangen der Wirkungen. — Der intelligible Charakter. — Nicht Wirklichkeit, noch Möglichkeit der Freiheit. — Nicht Freiheit des Noumenon, sondern Noumenon der Freiheit. — Imputabilität. — Handlung und Wirkung. Moralstatistik. — Die Freiheit und die Begründung der Ethik. — Idee, Ding an sich und Begrenzung. — Das Sittliche die Grenze der Erfahrung. — Forderung der Ethik durch die Freiheit. — Platons Idee des Guten.

Zweiter Teil.

Die Darlegung des Sittengesetzes. 135—306

Erstes Kapitel. Von der Möglichkeit der Ethik, als einer synthetischen Erkenntnis a priori. 137—178

Das Sein des Sollens. — Wollen und Erkennen. — Theoretische und praktische Vernunft. — Wollen nicht Begehren. — Die Voraussetzungen der Erfahrungslehre. — Möglichkeit einer ethischen Synthesis *a priori*. — Der Wert des Menschenlebens. — Aristoteles und Trendelenburg. — Schopenhauer. — Die Psychologie der ethischen Metaphysik. — Anthropologie und Anthroponomie. — Herbarts Ablehnung der Metaphysik. — Die Ignorierung des Rätsels. — Abtrennung von der Psychologie. — Adam Smith und Hume. — Die psychologische Freiheit. — Moral und Aesthetik. — Die Realität des Sittlichen. — Vorbilder, Vorschriften. — Platons Idee des Schönen. — Praktische Anthropologie. — Vernünftige Wesen überhaupt. — Erhöhung des Menschenbegriffs. — Die „pöbelhafte“ Berufung. — Das Vernunftwesen. — Das Sittliche und das Dasein. — Die Stufenleiter der Wesen. — Nicht Hang und Neigung. — Die Umstände der Welt. — Rousseau und Platon. — Rousseau und Newton. — Das Problem des Faktums. — Die Bedeutungen des

Synthetischen. — Erkenntnis und Wissen. — In praktischer Absicht. — Die Gesetzmässigkeit der Erfahrung. — Glauben und Wissen. — Platons Idee des Guten. — Sein und Sollen. — Der Darwinismus. — Die Grenzbestimmung.

Zweites Kapitel. Die Formulierung des Sittengesetzes. 179—227

Der Begriff des reinen Willens und der Inhalt der ethischen Realität. Shaftesbury. — Der Gattungssinn. — Kritische Bedeutung des Sinns. — Die Entdeckung der Formel. — Das Problem des Sollens. — Der systematische Zusammenhang. — Das reine Wollen. — Spinoza. — Nicht Tatsache des Bewusstseins. — Materie und Form. — Der Wille und die Gegenstände. — An der Erscheinung. — Am gesetzmässigen Wollen. — Das Problem des moralischen Systems. — Der motivierende Gegenstand. — Die psychische Möglichkeit. — Die Lust am Gegenstand. — Koinzidenz von Objekt und Lustgefühl. — Das Kriterium des Eudämonismus. — Das Prinzip des Lebens. — Philebus. — Stoa und Epikur. — Der Trieb der Selbsterhaltung. — Spinoza. — Die Denkseligkeit. — Der Luxus des Verstandes. — Zöllner. — Die Begreiflichkeit der Natur. — Bewusstsein und Bewusstheit. — Lust und Unlust Naturgesetz? — Reflexbewegungen. — Der analytische Begriff des Moralgesetzes. — Herbarts Willensverhältnisse. — Form der allgemeinen Gesetzgebung. — Die allgemeine Gesetzgebung. — Der Bestimmungsgrund des Willens. — Die Grundlegung und die Kritik. — Die Pflicht. — Nicht Nachahmung im Guten. — Der kategorische Imperativ. — Das Grundgesetz. — Allgemeines Naturgesetz. — Zweck an sich selbst. — Die Idee der Menschheit. — Autonomie. — Autonomie und Freiheit. — Der Schein des Formalismus. — Das sittliche Selbstbewusstsein.

Drittes Kapitel. Die regulative Bedeutung der Freiheitsidee. Das moralische Wesen als Endzweck. 228—287

Die Idee als Maxime. — Regulative Geltung der Freiheit. — Die Gefahr in dem Freiheitsprinzip. Verantwortlichkeit — Nicht Willkür — Nicht Seelenvermögen. — Schopenhauer. Der empirische Charakter. — Der Laplace'sche Geist. — Das Regulativ der Freiheit. — Die praktische Freiheit. Nicht libertas indifferentiae. — Herbarts Beweglichkeit der Vorstellung. — Der erste und subalterne Anfang. — Ein elender Behelf. — Freiheit eines Bratenwebers. — Kants Darstellung. Schopenhauer. — Mythos, Poesie und Metaphysik. Der blinde Wille. — Herbarts uranfängliches Wollen. — Ursprung

des Sittlichen. — Das radikale Böse. — Nicht erklären, sondern erzeugen. — Unbegreiflich. — Von selbst anfangen. — Die zwei Aufgaben. — Gleichsam ein Faktum. — Freiheit als Noumenon. Nicht *bonum vacans*. — Schleiermacher und Schopenhauer. — Verantwortlichkeit. — Freiheit nicht Ursache. — Wille und Zweck. — Zweck die Idee der Kausalität. — Zweckvorzug der Menschheit. — Endzweck. — Freiheit und Zweck — Interesse am Sittengesetz. Wie Freiheit möglich? — Das Ende des Progresses. — Das Ende des Witzes. — Endzweck und Noumenon. — Der Primat. — Das Oberhaupt. — Heiligkeit der Menschheit. — Das vernünftige Wesen. — Eine Bezeichnung. — Die Typik. — Von sich selbst beurteilt. — Die Idee der Menschheit Urbild. — Niemals bloss Mittel. — Die Strafe. — Die Gerechtigkeit. — Kampf ums Dasein. — Die Weltformel. — Die Variabilität. — Moralstatistik. — Endzweck und Freiheit.

Viertes Kapitel. Der Primat der praktischen Vernunft und Fichte's Auffassung desselben. 288—306

Stolz der menschlichen Vernunft. — Das Selbstbewusstsein. Gefühl. — Der Primat. — Freiheit ein Denkgesetz. — Die „höhere“ Frage. — Vereinigungspunkt zwischen beiden Welten. — Das Wort Wille. — Einschränkung des spekulativen Frevels. — Was wirklich werden kann. — Sich ausführen lassen. — Idee des Guten. — Werte des Lebens. — Die zwei Dinge. — Kein *bonum vacans*. — Wissenschaft Pforte zur Weisheitslehre. — Zweck in Gott und Seele. — Begrenzung und Begründung.

Dritter Teil.

Die Anwendung des Sittengesetzes auf die psychologische Beschaffenheit des Menschen. . . 307—370

Erstes Kapitel. Die Bedeutung der Pflicht. . . 309—343

Die Menschheit und der Mensch. — Das Problem der Anwendung. — Lust und Unlust. — Gefühl und Begehrung. — Lebensgefühl. — Die subjektiven Lebensbedingungen. — Das Doppelgefühl. — Selbstliebe. — Spaltung des Bewusstseins? — Persönlichkeit und Person. — Idee der Menschheit. — Das intellektuelle Gefühl der Pflicht. — Selbstzwang. — Selbstbilligung. — Schleiermacher. — Schiller. — Die Menschheit im Menschen. — Ideal der Schönheit. — Symbol des Guten. — Zweckmässigkeit ohne Zweck. — Erhaben. — Selbsterhaltung. — Pflicht Spezifikum des Menschen. — Menschenliebe eine Zierde. —

Bürgerliche Ungleichheit. — Das radikale Böse. — Ursprung des Bösen. — Der subjektive Grund. — Hang nicht Anlage. — Das radikale Böse als Verkehrtheit. — Nicht Erbsünde. — Als ob. — In der moralischen Ascetik. — Fortschreiten zum Bessern.

Zweites Kapitel. Die Glückseligkeit des höchsten Gutes und die Postulate. 344—369

Die Güter. — Schleiermacher. — Goethe. — Die dialektische Idee des höchsten Guts. — Glückwürdigkeit und Glückseligkeit. — Ideal der Einbildungskraft. — Die Möglichkeit des höchsten Gutes. — Gegen Garve. — Die Antinomie. — Gefährdung des Sittengesetzes. — Zwei Arten des höchsten Gutes. — Fürwahrhalten. — Nicht theologische Moral. — Die proportionierte Glückseligkeit. — Urheber des höchsten abgeleiteten Gutes. — Schritt zur Religion. — Unsterblichkeit. — Negatives und limitatives Urteil. — Noch hier im Erdenleben. — Die beiden Beziehungen zum Ueber-sinnlichen als gegenseitige Beziehung — Zustimmung — von Natur und Sittlichkeit. — Die Uebel in der Welt. — Der Sozialismus.

Vierter Teil.

Die Anwendungen der ethischen Prinzipien. 370—557

Einleitung. Die Realität des Sittlichen in der geschichtlichen Erfahrung. 373—380

Erstes Kapitel. Die Rechtslehre.
Einleitung: Das Naturrecht. 381—399

Hobbes und Spinoza. — Natur und Macht. — Die Aufklärung und Spinoza. — Religion, Philosophie und Staat. — Gesellschaft und Kultur. — Jurisprudenz als Faktum einer Wissenschaft. — Eigenart des Naturrechts. — Pufendorf. — Staat und Recht. — Feuerbach gegen den Zwang. Nötigung zum Staate. — Die sittliche Erfahrung. — Das Unrecht im Recht. — Kants Differenz von Wolf. — Zwang als Naturkraft. — Moralität und Legalität.

Die metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre. 400—454

Verpflichtung beim Vertrage. — Das allgemeine Kriterium. — Die äussere Handlung. — Der Widerstand. — Das strikte Recht. — Sicherung. — Das gesellschaftliche Recht. — Besitz und Gebrauch. — Die Leistung. — Gemeinbesitz. — Der ursprüngliche Vertrag. — Nötigung

zum Staate. — Erwerbung. — *Jus in re*. — Erwerbung des Bodens. — Eigentum. — Der vereinigte Wille. — Obligation auf die Freiheit. — Einheit der Glieder. — Lohnvertrag. — Der Staat stellvertretend. — Testamente. — Eid. — Gesellschaft. — Person und Gattung. — Stiftungen. — Orden und Adel. — Obrigkeit. — Reformen. — Die Geschichte. — Recht, Staat und Geschichte. — Der allgemeine vereinigte Wille. — *Omnes und Universi*. — Souverän und Regent. — Werkthätig vernünfteln. — Der Monarch. Formale Hinrichtung. — Ausübende und gesetzgebende Gewalt. — Obereigentum. — Staat und Gesellschaft. — Verdingungsvertrag. — Strafrecht. — Wiedervergeltung. — Todesstrafe. — Duell. — Begnadigungsrecht. — Aenderung der Verfassung. — Allmählich und kontinuierlich. — Staatsrecht und Staatenrecht. — Das Volk als Souverän. — Staat und Volk. — Ausführbare Aufgabe. — Ewiger Friede. — Der Rechtszwang.

Zweites Kapitel. Die Religion. 455—497

Philosophie der Religion. — Staat und Kirche. — Ethik und Religion. — Offenbarung und Vernunftreligion. — „Die“ Religion. — Religion als historisches System. — Vernunft und Schrift. — Geschichtliche Anlage des Menschengeschlechts. — Das christliche *Credo*. — Namen für Christus. — Spinoza — Kants theologische Anhänger. — Rektifikation der Religion. — Die Zensurbehörde. — Sohn Gottes. — *homo noumenon*. — Die Mystik. — Urbild und Vorbild. — Die Autonomie. — Das Reich der Zwecke. — Mendelssohn. — Statutarische Gesetze. — Sicherung der sittlichen Realität. — Das Reich Gottes. — Der ethische Naturzustand. — Religion und Ethik. — Nachfolgen des Kirchenglaubens. — Klerus und Theologie. — Schriftforschung. — Gesinnung. — Gewissen. — Glauben und Bekennen. — Du sollst dir kein Bildnis machen. — Gegen Mystik. — Das Reskript. — Aufgabe der philosophischen Fakultät. — Reife zur Freiheit. — Christentum als Glaubensart. — Grundsätze der Schriftauslegung. — Beimischung von Heidentum. — Euthanasie. — Mystiker Kantianer?

Drittes Kapitel. Die Geschichte. 498—557

Entwicklung. — Ziel und Keim. — Theologie. — Philosophie der Geschichte. — Staat. — Arbeit. — Recht und Geschichte. — Naturabsicht. — Individuum und Gattung. — Gesellschaft. — Das schwerste Problem. — Staatenbund. — Kultur und Erkenntnis. — Alle Menschen. — Aufklärung, nicht Erkenntnis. — Publikum. — Jahrhundert Friedrichs. — Kräfte und Keime. — Unsterblichkeit. — Gelehrte Sprachforschung. — Unaufhörliches Fortschreiten. — Gleichheit im Selbstzweck. — Rousseau. — Ungleichheit.

— Goldenes Zeitalter. — Das höchste Gut. — Glückseligkeit. — Relativität der Gleichheit. — Möglichkeit der Zustimmung. — Substanz der Gesetzgebung. — Krisen. — Freiheit der Feder. — Fortschritt zum Bessern. — Erziehung. — Liebenswertig. — Ewige Ruhe. — Weltreligion. — Staatsbürger einer übersinnlichen Welt. — Repräsentativ-Verfassung. — Völkerstaat. — Garantie des ewigen Friedens. — Theodizeische Natur. — Königliche Völker. — Ruf der Natur. — Natur des Menschen. — Bösartigkeit ausgeschlossen. — Moral als Rechtslehre. — Zunftgerechte Aerzte. — Lehre des Wissens. — Seinwollende Philosophen. — Orientierung. — Selbsterhaltung der Vernunft. — Jüdische Propheten. — Evolution. — Pflicht der Monarchen. — Erziehung. — Staatsidee. — Ding an sich, — Idee und Aufgabe.

Einleitung. Einteilung der Aufgabe.

Von der Logik hat Kant den vielbestrittenen Satz behauptet, dass sie seit Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen: mit tieferem Rechte hätte er von der Ethik sagen können, dass sie seit Platon nicht vorwärts gekommen war.

In Kants Aussprüche charakterisiert sich seine Ansicht eben so sehr von der zweideutigen Selbständigkeit als von dem kargen Inhalt der Logik, welche nichts als die „formalen Regeln alles Denkens“ ausführlich darlegen und strenge beweisen sollte: dafür aber auch den „eigentlich und objektiv sogenannten Wissenschaften“*) entgegengesetzt wird. Wie steht es jedoch um das Verhältnis der Logik nicht zwar zu den Wissenschaften, aber zur Metaphysik, sofern diese den „Ursprung“ und die „Geltung“ der Erkenntnis, und zuvörderst der Erkenntnis in den Wissenschaften untersucht? Hier entsteht die grosse Frage, der nicht einmal die obersten Denkgesetze sich entziehen können: oder sind sie etwa in jenen „Regeln alles Denkens“ schon mit enthalten? Kant entscheidet diese Frage durch seine Unterscheidung der „transzendentalen“ Logik von der „allgemeinen“. Demgemäss gehört die Logik für Kant fortan in den Bereich der Metaphysik.

Dahingegen hat von Anfang an zwischen der Metaphysik und der Moralphilosophie ein tiefinnerliches, wenngleich immer bestrittenes Verhältnis bestanden. Diese Beziehung gestiftet zu haben, ist das erhabene Verdienst Platons; und die Idee des Guten ist gleichsehr die tiefsinnige Ausprägung des kritischen Kerns der Ideenlehre, wie sie die genaue Konsequenz

*) Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der r. V. Separat-Ausg. von Hartenstein 1868, S. 13, 14. D 23.

derselben für die Begründung einer Ethik darlegt. Das kühne und vieldeutige Wort „jenseit des Seins“ (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) kennzeichnet das Problem der Ethik nach seinem Zusammenhange mit den Untersuchungen über den Begriff des Seins. Mit dem Einen Worte *ἐπέκεινα* wird das systematische Problem an der exponiertesten Stelle formuliert: das Verhältnis der Erfahrungs-Realität zu derjenigen Art von Geltung, welche dem — Uebersinnlichen zukomme.

Das ist und das bleibt die Frage der Ethik. Und wer dieselbe in dem Sinne entscheidet, dass er auch für die Ethik das Problem eines Uebersinnlichen ablehnt, der anerkennt gerade in diesem Gegensatze das unabweisliche Verhältnis der Moralphilosophie zur Metaphysik. Selbst Hume umgeht es nicht, seine Abhandlung über die Prinzipien der Moral an die Frage anzuknüpfen, ob unser sittliches Urteil auf *reason* oder auf *sentiment* beruhe.

Indessen ist in diesen Ausdrücken schon der Abweg erkennbar, die Abschwächung und Verschiebung der Frage. Dieser Punkt fordert auch in dieser Einleitung vorläufige Erörterung.

Es ist freilich nicht von Ohngefähr, dass Empiristen und Spiritualisten noch heute, wie zu Platons Zeiten, über die Abkunft der Erkenntnisse streiten. Wer die Sinnlichkeit als die einzige Wurzel der Erkenntnis annimmt, der bedroht die Gültigkeit derjenigen Ideen, die nur durch gewagte Vermittlungen als Schösslinge der Erfahrung sich deuten lassen. Und wer eine Vernunft lehrt, die nicht mit Sinnlichkeit immer verbunden, und mit deren Gesetzen in methodischem Zusammenhange bleibt, auch da wo jene ihren eigenen Gang geht, oder etwa ihren eigenen Flug nimmt — der gefährdet den Untergrund alles Erkennens, den Grundbau der Erfahrung.

Indem Kant in der Sinnlichkeit selbst Apriorisches entdeckte, wurde er sich dessen bewusst, dass er dadurch den dogmatischen Idealismus entsetzt habe. „Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische Idealismus, der immer (wie auch schon aus dem Plato zu ersehen) aus unseren Erkenntnissen a priori (selbst derer der Geometrie) auf eine andere (nämlich intellektuelle) Anschauung, als die der Sinne schloss, weil man sich gar nicht einfallen liess, dass Sinne auch a priori anschauen

sollten“*). Es kann mithin unter der kritischen Fahne die Losung nicht mehr lauten: ob Vernunft, ob Sinnlichkeit. Denn das *a priori*, das beiden zukommt, bedeutet ein beiden gemeinsames Gesetz und eine beiden gemeinsame Methode, die der Reinheit; nicht aber einen Geburtsschein. Die Frage wird vielmehr auf die Realität gehen, welche, und auf welche Weise, durch dasselbe Gesetz und diese selbige Methode aus beiden Quellen gegenständlich gemacht werden mag.

Von dem Begriffe des Seins, von dem Begriffe der Realität handelt es sich in dem Streit um die Quellen der Erkenntnis. In Platonischer Sprache würde man sagen können: das Problem der Substanz (*ὄσεία*) ist das Problem der Erkenntnis (*ἐπιστήμη*); und nicht etwa im tiefsten und letzten Grunde die Frage nach dem Zusammenhang, oder gar der Identität der letzteren mit der Wahrnehmung (*αἴσθησις*).

Auf die Ethik angewendet, würde die Frage also lauten: Die Idee (*ιδέα*), und sie allein, ist *ὄσεία*, deren Abbilder wir gemeinhin *ἄντα* nennen: ist nun auch die Idee des Guten (*ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*) als *ὄσεία* zu denken, obzwar doch von ihr nur glanzlose Abbilder hienieden sich blicken lassen?

Die Platonische Lösung ist in dem Rätselworte enthalten: die Wahrheit (*ἀλήθεια*) der Idee des Guten liegt jenseit (*ἐπέκεινα τῆς ὄσείας*); und dennoch ist sie, so wahr sie Idee ist, und so wahr sie als Idee ist — es geht eben eine Steigerung vom Sein zur Wahrheit — „in der Bedeutung der Würde überragend“, (*δυναμίει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχουσα*) das höchste, das wahrste Sein. Wie diese Hyperbel sich genauer bestimmen lässt, das machen wir hier zu unserer Aufgabe.

Für Aristoteles war die Idee eine Torheit. Das Problem seiner Ethik liegt weit ab, wie durch Jahrhunderte getrennt, von der Frage nach der Realität der Idee des Guten. Seine Welt des Sittlichen liegt gänzlich in dem Horizonte seiner Erfahrung. Da gibt es keine allgemein menschliche Zumutung mehr, welcher menschliches Begreifen sich kaum gewachsen, und dennoch gedungen fühlt, ihr Gehör zu geben, ihr gerecht zu werden. Die Aufgabe der Ethik ist eine andere geworden. Bei aller Aner-

*) S. W. ed. Rosenkranz Bd. III, S. 155. Prolegomena D 152 f.

kennung der menschen- und weltkundigen Genauigkeit, welche die moralphilosophischen Erörterungen des Aristoteles zu einem nützlichen empiristischen Widerhalt des Mittelalters machte, muss man doch einsehen, dass er das ethische Problem hinter den Platonischen Sokrates zurückgebracht hat. Bekennt er doch selbst, seine ethischen Untersuchungen nicht „der Theorie wegen“ unternommen zu haben: „Denn nicht damit wir wissen, was die Tugend ist (τί ἐστίν), stellen wir die Untersuchung an; sondern auf dass wir Gute werden, da sie sonst zu nichts nütze wäre; (ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ᾗ ὄφελος αὐτῆς)*). Die Ethik ist für Aristoteles eine Disziplin der pragmatischen Psychologie; in seiner Sprache, der Politik, πολιτικὴ τις οἴσα**). Und mit der Aufgabe ist auch das Objekt ein anderes geworden: bei Platon war es das Gute; bei Aristoteles ist es der Gute; oder aber vielmehr sind es die Güter des Guten.

Dieser so sachlich gewordene Inhalt ist der Ethik verblieben, vom sinkenden Altertum der neueren Zeit überliefert.

Ein alter, in einer Tendenz der Aufklärung wurzelnder Irrtum ist es, dass Spinoza die Ethik neu gegründet habe. Indessen liegen seine Verdienste um die Ethik der Hauptsache nach in einer von seinem Monismus geleiteten Beschreibung der sittlichen Affekte und Vorstellungen. Die Frage der Realität einer sittlichen Idee ist nur soweit von ihm berührt, als dieselbe dem Dogmatiker aufsteigen konnte, dem es genug, dem es das Höchste war, den *modus* auf einen Platz hinzuweisen, der ihm im Universum der Einen, ewigen Substanz offengeblieben. Immer nur ist es, wengleich im „Lichte des Ewigen“, die Erscheinung des Sittlichen im menschlichen Denken, im menschlichen Empfinden, im menschlichen Handeln, worein lediglich und ausschliesslich die Gewähr des Sittlichen gesetzt wird. Die Frage aber wird nicht erhoben: ob, wie die materielle Welt zwar nur ein Attribut, als solches aber ein ebenbürtiger Ausdruck der Substanz ist, in analoger Weise auch etwa das Sittliche ein Sein zu bedeuten habe, das, wie jenes in den Körpern, auch nur zur Erscheinung kommt im menschlichen Wollen, im Wirken, wie im Leiden.

*) Eth. Nic. II, 2, 1103, b, 26.

***) Ib. I, 1, 1094, b, 11.

Der pantheistische Monismus musste die Möglichkeit einer eigenen und absonderlichen Geltung des Sittlichen ausschliessen.

Und dennoch ist, wie aufgeklärt man auch dagegen sich sträuben mag, dies allein die Frage der Ethik: die Möglichkeit einer andern Art von Realität, als welche die Natur kraft ihrer wissenschaftlichen Geltung zu vertreten vermag.

In dieser Fassung des Problems steht der Begründer der transzendentalen Ideen neben dem Urheber der Ideenlehre: seit Platon ist Kant der Erste, der die Aufgabe der Ethik gestellt hat.

Die Ethik hat nach Kant zu lehren, nicht was ist, sondern was sein soll.

Eine Flut von Fragen erhebt sich gegen diese Bestimmung, gegen dieses Sollen.

Ist das Sollen doch schliesslich ein Wollen. Woher stammt, und welcher Art ist nun jene Notwendigkeit des Wollens, welche den angeblichen Inhalt der Ethik bildet? Wie ist jenes Sollen von der anthropomorphen Nötigung unterschieden, die wir aus dem Naturgesetze wenigstens bereits gestrichen haben?

Es wird sich zeigen, wie kläglich die Verwechslung dieses Sollen mit dem Müssen ist, die Schopenhauer begangen hat. Und diese Verwechslung ist der gewichtigste Einwurf, den derselbe gegen die Bedeutung der Kantischen Ethik in seinen langwierigen Tiraden geltend macht: „Wer sagt euch, dass es Gesetze gibt, denen unser Handeln sich unterwerfen soll?“ Kants *πρῶτον φεῦδος* liege in „seinem Begriffe der Ethik selbst“. Es sei dies eine entschiedene *petitio principii*. Auch habe die menschliche Vernunft allmählich die Kinderschuhe abgelegt, und bedürfe der Vorschriften nicht, die der Philosoph eine dunkle Macht ihr geben lasse.

Das Irreführende in diesen Einwänden ist jedoch nicht sowohl die Unterstellung, dass jenes Soll einem dunkeln Zwange das menschliche Wollen unterwerfe; denn über den Unterschied von Sollen und Müssen muss dem Blödesten bei der blossen Lektüre von Kants ethischen Schriften ein Licht aufgehen. Aber das zerfressende Gift jener Polemik liegt in der Ansicht, dass die Aufgabe der Ethik darin bestehe und darin aufgehe: moralische Vorschriften zu machen. Ergo fällt die sogenannte Ethik mit

Religion und Theologie zusammen. Oder aber, sofern sie durch eine gewisse Strenge der Ableitung aus einem Moralprinzip von jener sich zu unterscheiden den Anschein nimmt, es folgt etwas noch Schlimmeres: sie ist durch vielfache, in der Geschichte des menschlichen Denkens stets wiederholte Unternehmungen längst abgetan.

So entsteht der Moralphilosophie in jedem neuen Versuche der Schein einer fruchtlosen Wiederaufnahme längst abgehandelter Spekulationen. Die Verschiedenheit der Behandlungsweisen biete zwar einen gewissen dialektischen Reiz, verdiene daher wohl auch günstigen Falls das Lob einer eleganten Empfehlung; aber da der Schwerpunkt in dem Inhalte der Vorschriften liegt, so sei die eine Ethik genau so viel wert, wie die andere; denn jener Inhalt bleibt in allen derselbe.

Das letztere entspricht nun freilich in gewisser Weise dem Sachverhalt. Die ethischen Vorschriften bleiben in der Hauptsache dieselben in allen erfindbaren ethischen Systemen. Die Ordnung in dem Zusammenhange der Vorschriften ergibt zwar literarische Unterschiede; aber an der Materie des Gesetzes wird dadurch kein Jota verändert. Beinahe könnte man versucht werden, auch den Unterschied verschwindend klein zu denken, der in der ethischen Schätzung und systematischen Zulassung der einzelnen Kulturgüter besteht; so interessante Abweichungen das eine System vom andern hierin erkennen lassen mag: in dem Sinne der abweichenden Schätzung unterscheiden sich die extremsten Schulen nur unerheblich von einander; und zudem würde man auf derartige Unterschiede Parteien gründen dürfen, aber nicht philosophische Schulen.

Wenn daher von irgend einer philosophischen Disziplin, genauer von der Auffassung irgend einer solchen das Wort Mendelssohns gilt, welches unter dem Beifall der Popularphilosophie seinerzeit den Streit der Schulen zu einem „Wortstreit“ macht, so hat es auf diese Ansicht von dem Inhalt und dem Wert der Ethik treffenden Bezug. Es ist zwar tröstlich, dass der Grundstock des Sittlichen bei aller Abweichung im einzelnen, gleich wie ein Ding der Natur, derselbe bleibt; unveränderbar durch den Fortgang der Kultur, und unentsetzbar durch psychologisches Deuten und metaphysisches Grübeln: für die Ethik, als

systematische Disziplin der Philosophie, mit solcher ausschliesslichen Aufgabe gedacht, bedeutet diese Tatsache nichts geringeres als ihre Ausstossung aus diesem hergebrachten Verbands. Sie muss aufhören, als eine Disziplin der Philosophie zu gelten, wenn sie nicht durch methodische Neuerzeugung ihres Inhalts ihr systematisches Dasein betätigen kann. Eine metaphysische Weisheit, welche den psychologischen Kunstgriff zu verraten vermag, dessen sich das An sich der Welt im sogenannten sittlichen Triebe bediene, vermag nicht jenen Enthüllungen den Wert der Ethik, als einer gesonderten philosophischen Disziplin, zuzuerteilen.

In dieser unvermeidlichen Konsequenz liegt die eigentliche Gefahr jener bestrickenden Ansicht, dass die Kantische Ethik ein Müssen lehre, einen Inhalt von unbedingten Zwangsgesetzen. Das Müssen schreckt nicht ab; denn die Verschiedenheit des Sollens von bürgerlichen Satzungen, wie nicht minder selbst vom Dekalog, auf welchen Schopenhauer die Kantische Moral zurückzuführen beflissen ist, dürfte unverdunkelbar bleiben. Aber dass der Inhalt, zu dem verpflichtet wird, wenn nicht abgestanden, so doch abgegriffen sei, und also nicht das Gepräge eines eigentümlichen Wertes an sich trage; und dass dieser identische Inhalt der einzige aller Ethik sei, das vernichtet die Bedeutung der wissenschaftlichen Aufgabe; das erregt ihr den Schein einer unfruchtbaren, obzwar gut gemeinten Bemühung.

Ein Ausweg scheint vor dieser Folgerung, die alle und jede Ethik trifft, zu schützen. Wenngleich, kann man denken, der Inhalt des Sittlichen im ganzen derselbe bleibt, so hat es doch Bedeutung, und macht einen Unterschied, ob die Wurzel solches unwandelbaren Wertes im Grunde des menschlichen Wesens entdeckt werde, oder etwa in jenseitigen Bestimmungen, oder aber in einer höheren Einheit mit dem Natürlichen. Das sei aber gerade die rechte Aufgabe der Ethik: den Grund des Sittlichen im menschlichen Gemüte aus dem Gewirr seiner Strebungen zu entziffern. Auch in dieser Enträtselung mögen sich zwar die Ethiker wenig unterscheiden; Schopenhauer wenigstens beruft sich für seine Entdeckung, dass das Mitleid das Grundmotiv des Sittlichen sei, auf eine Reihe von Denkern aus den entlegensten Kulturstufen. Aber hier verlohne ein feiner Unter-

schied in der Deutung des psychischen Geschehens den Apparat einer eigenen Untersuchung, und so bestehe allerdings darin die Selbständigkeit der ethischen Systeme.

Es ist unbestreitbar, dieser Gesichtspunkt ergibt einen Unterschied, vielleicht sogar einen wertvollen Einteilungsgrund. Oder sollte es einerlei sein, ob Plato den Grund des Sittlichen in eine von den Menschenindividuen unabhängige Realität setzt, deren Gediegenheit er durch den Superlativ veranschaulicht, als höchstes Wissen (μέγιστον μᾶθημα), — oder ob man denselben in dem Geflecht menschlicher Empfindungen sucht und, wovon des Aristoteles Hauptverdienst von vielen gesetzt wird, aus der Seele des Menschen entwickelt?

Und auch das ist sicherlich garnicht einerlei, ob man darauf ausgeht, das Fundament des Sittlichen in dem sogenannten Wesen des Menschen zu ergründen, oder ob man dasselbe in eine in ihrem eigenen Ursprung unerforschbare Veranstaltung der Natur verlegt, deren regelmässige Eigentümlichkeiten, deren Regeln als die sittlichen Gesetze zu erkennen seien. Auf diesen Unterschied gründet Herbart das Recht, seine praktische Philosophie mit der Aesthetik zu verbinden. Wie die in dem Generalbass zu einem kleinen Teile vorliegende Theorie der Musik „das einzige Vorbild einer echten Aesthetik“ sei*), so ist ihm derselbe auch das Vorbild einer Theorie der praktischen Vernunft.

Indessen bleibe an dieser Stelle unerörtert, wie es jener Herbartschen Untersuchung gelinge, die Einordnung der Ethik in eine Geschmackslehre zu rechtfertigen, und welchen Ausschlag für unsere Frage die Unterscheidung gebe, dass dem Geschmacksurteile selbst, welches die praktische Philosophie zu zeichnen habe, der Aufschluss gänzlich gleichgültig sei, „der gleichsam den Mechanismus des Urteils enthüllte.“**) Wenn wir selbst die Distinktion dieser Aufgabe von anderen Auffassungen des ethischen Problems zugestehen, so bleibt doch einzuwenden, dass auch diese Ethik, sofern sie Zeichnungen eines Wollens entwirft, das mit unwillkürlichem Beifall, das mit unwillkürlichem

*) Allgemeine praktische Philosophie WW ed. Hartenstein VIII, S. 20.

**) Ib. S. 13.

Missfallen begleitet wird, in dieser Beschreibung reiner Geschmacksurteile erstlich nur Beschreibungen psychischer Begebenheiten, psychischer Akte leistet; ferner aber würde durch diese Einordnung absichtlich die Eigenart des ethischen Urteils aufgehoben.

Es kann hier aber sogar von dem Charakter der Regel abgesehen werden: „Es könnte ja sein, dass man nach gar keiner Regel urteilte, sondern dass nur das Urteilen eine Begebenheit wäre, die sich in den Urteilenden unter gleichen Umständen stets auf gleiche Weise ereignete.“*) Die Beschreibung dieser Begebenheiten ist und bleibt die Aufgabe dieser ästhetischen Theorie der praktischen Vernunft. In diesem weitern Sinne würde somit auch die Herbartische Ethik von dem Urteile befasst:

Ueberall da, wo die Grundbegriffe des Ethischen abgeleitet werden aus der Erfahrung vom Menschen, wird die Ethik gedacht unter dem Gesichtspunkt der Anthropologie, als ein Spezialproblem der Psychologie.

Gegen das Verständnis dieser grundlegenden Bestimmung erhebt sich nun wiederum eine Reihe gewichtiger Fragen.

Womit in aller Welt kann es irgend eine denkbare Ethik zu tun haben, wenn nicht mit der Erklärung der sittlichen Erscheinungen im Leben des Menschen, in der Geschichte der Völker? Können die sittlichen Grundbegriffe etwas anderes sein als Abstraktionen dieser Erfahrungen?

Wenn hiernach eine andere Auffassung der Ethik nicht denkbar erscheint, so haben wir umso mehr gegen die desorientierende Meinung uns von vornherein zu verwahren, als ob wir die Gestaltung der Menschenwelt nach und gemäss den ethischen Begriffen nicht für eine eminente Aufgabe der Ethik selbst hielten. Es ist in Wahrheit nicht das Idealbild des Weisen, überhaupt nicht die Moralisation des Einzelnen das grundlegende Problem der Ethik; sondern die Ethisierung der gesamten menschlichen Kultur.

Methodisch ist jenes Problem, welches den Stoizismus charakterisiert, auch nicht das anfängliche. Plato hat auch dies ausgesprochen: an den Staaten sei die Gerechtigkeit besser zu erkennen, als an dem Einzelnen, an welchem sodann erst die

*) Ib. WW. IX, S. 175.

Aehnlichkeit mit dem Grösseren aufgesucht werden könne. Aus der Gestaltung grösserer ethischer Ganzen, des Volkes, ja der Menschheit ergibt sich erst das kleinere Ethos des einzelnen Menschen. Nicht aber die Grösse macht den Unterschied, sondern der Grad der Einheit. Das kompliziertere Ganze des Volkes, vielmehr des Staates und durch ihn der Menschengattung, bildet eine strengere Einheit für den Vollzug ethischer Begriffe als die wandelbare Einheit des Individuums. Je grösser die Massen, je weiter die Wirkungsbahnen, desto unbeträchtlicher die Zufälligkeiten, desto ausnahmsloser das Gesetz. So ist die Astronomie das Muster der Gewissheit, und nicht die Physiologie.

Aber wie das individuelle Ethische besser erkannt wird aus der strengeren, genaueren Einheit des Ganzen, dem es einbezogen ist, so auch wird die pragmatische Aufgabe der Ethik erst gelingen, wenn eine umfassende Benutzung und methodische Verwertung des gesamten historisch - ökonomischen und des physisch-anthropologischen Materials den ethischen Ideen Raum bereitet haben wird. Mit grösserem Rechte, als Fichte für seine Zeit in Anspruch nehmen konnte, dürfen wir angesichts der heutigen Entwicklung der sozialen Dinge sagen, es würde mehr das Zeichen eines engen Gemütes als eines stumpfen Verstandes sein, wenn derjenige, welcher heute über ethische Verhältnisse nachdenkt, die Verwirklichung der ethischen Ideen in den Gemeinwesen der Völker, in der idealen Einheit der Menschengattung nicht zur höchsten und eigentümlichen Aufgabe seiner Wissenschaft macht.

Wenn an dem zweideutigen Worte, der Einzelne sei das Produkt der Gesamtheit, ein Teil Unwahrheit ist, so ist es dies, dass bei weitem nicht hinlänglich erkannt wird, in welchem Masse das unbestimmte Individuelle, das Individuum selbst erst im Lichte des Allgemeinen, seines eigenen Allgemeinen und unter dem erzeugenden Gedanken der Gesamtheit moralischer Wesen eine von phrasenhafter Bedeutung freie Realität gewinnt. Diese Wahrheit soll unsre, dennoch von jener anthropologischen Behandlungsweise Abstand nehmende Bearbeitung der Ethik gerade erst darlegen.

Weshalb nun aber entziehen wir uns jener Aufgabe, wenn sie doch Aufgabe der Ethik ist?

Die Antwort ist leicht gegeben, aber der Grund derselben scheint schwerer einzuleuchten. Es genügt nicht zu sagen: das Problem der Ethisierung der Menschenwelt sei eine Aufgabe der angewandten Ethik; denn die reine Ethik muss als solche die anwendbare sein; die Normen der Anwendung in sich tragen. Wenn aber die Verwirklichung der ethischen Idee, wenn die Realität jener Gesamtheit eine präzise, nicht metaphorische Bedeutung haben soll, so muss die Frage der Realität, die Art der Realität des Sittlichen vorher methodisch untersucht sein: in diesem Sinne der Grundlegung des Sittlichen ist unsre Aufgabe hier die Darstellung und Erörterung der Begründung, welche Kant der reinen Ethik gegeben hat. Erst auf dem Grunde des Sittlichen kann sich der Begriff des Menschlichen erheben.

So erhebt sich unfehlbar auf Grund der reinen die angewandte Ethik, und sie wird und muss sich behaupten. Die Bestimmungen der reinen Ethik werden von vornherein auf den Menschen bezogen; das Sollen wird auf den Menschen und sein Wollen abgezielt. — Aber unabhängig von dieser nicht ausbleibenden Beziehung muss die Aufgabe des Sittlichen, muss der Begriff und die Aufgabe der reinen Ethik methodisch gefasst und bestimmt werden.

Es tritt freilich hier die obige Frage wieder hervor. Es liegt ein unverwindliches Paradoxon in dieser Erklärung. Man kann sich schwer von dem Gedanken losmachen, dass jene andere Aufgabe eine methodische Illusion, einen verkehrten Anfang bezeichne. Welchen Inhalt soll denn diese reine Ethik des Sittlichen haben, wenn nicht den Gehalt des Menschlichen? Wie kann überhaupt eine Ethik denkbar sein, die nicht in der Erfahrung des Menschenwesens ihren Boden und ihr Material hätte? Und welches Begriffsmaterial kann jenen Inhalt bilden, wenn es nicht von demjenigen Gebiet abstrahiert worden ist, auf das es angeblich erst hinterher angewendet werden soll?

Die Frage hat sich zwar auch gegen die Apriorität der Erfahrungslehre gestemmt. Auch da hat man jenes gesuchte, geforderte *a priori* wie eine Offenbarung von oben sich vorgestellt — da man doch, was der Erfahrung Notwendigkeit und Allgemeinheit gibt, nur von ihr selbst lernen könne. Die Kantische Wendung, Erfahrung könne nicht Allgemeinheit verbürgen, noch

Notwendigkeit, empöre jedes verständige Denken; nur die Erfahrung könne feststellen, was in ihr unbeschränkt allgemein, und was in ihr notwendig sei.

Indessen hat sich herausgestellt, dass jene Meinung ein arges, jeden methodischen Fortschritt im Prinzip hemmendes Missverständnis war, wie sie noch immer der Stein des Anstosses ist. Der Begriff der Erfahrung selbst war es — der Erfahrung nämlich als Wissenschaft, als mathematischer Naturwissenschaft — der bei jener Forderung in Frage gestellt wurde: mit dem Gehalt des gefundenen *a priori* erfüllt, kann er jene Zumutung des empiristischen Denkens in sich aufnehmen und befriedigen; durch die Bedingungen ihrer selbst vertieft, lässt die Erfahrung allerdings jene Kriterien des Allgemeinen und Notwendigen in sich erkennen; aber dieselben aufzufinden, zu entdecken, zu begründen, ist und bleibt Aufgabe einer reinen Erkenntniskritik, welchen materiellen Inhalt der Erfahrung auf seine methodischen Grundlagen reduziert.

Vielleicht gelingt es, auch der Ethik einen solchen gediegenen Sinn des Reinen nachzuweisen. Vielleicht gewinnt jenes Sollen einen desto energischeren Bezug auf das menschliche Wollen, je weiter es in seinem Ursprunge demselben entrückt wird. Vielleicht wird der empirische Mensch in dem, was durch ihn und mit ihm ist, um so sicherer und durchsichtiger durch dasjenige gebunden, was er soll. Wie das *a priori*, das nicht aus der Erfahrung stammt, gerade deshalb dieselbe erfüllt, und in ihrem neuen Begriffe erzeugt, so auch möchte die unbekannte Art von Subjekt, welche soll, die lebendigste Beziehung erlangen zu dem empirischen Subjekte, welches will. Wie jene transszendentale Methode der Begründung des *a priori* nichts Geringeres leistete, als objektive Realität festzustellen; und nichts Geringeres verkündete, als dieselbe zum ersten Male begründet zu haben: so könnte ja auch eine reine Ethik die Realität jenes Sittlichen in einer tieferen Weise begründen, als die Abstraktion des erfahrungsmässig Sittlichen dies zu gewährleisten vermag.

Vor Allem kommt es hierbei darauf an, den Gedanken zu fassen, dass das Interesse an dem Nachweise des Sittlichen in der Menschennatur, und der Ableitung der Moral aus derselben ein weit geringeres, ein sekundäres ist gegenüber dem

Interesse, das wir an der Frage nach der Realität, nach der Gewissheit der sittlichen Ideen nehmen. Jenes Interesse ist sekundär; denn nur um der Realität dieser uns zu versichern, suchen wir im Menschenwesen ihre Wurzel und ihr sinnliches Dasein. Könnten wir auf eine andere Art jener Realität sicher werden, so bliebe die menschliche Erscheinungsweise des Sittlichen keineswegs eine unnachlassliche Forderung. Auch das religiöse Denken sucht den Grund des Sittlichen in jener prometheischen Steigerung des Menschlichen. Also ist es nicht allein das empirisch Menschliche, in welchem alles sittliche Reflektieren seinen Boden fasst.

Man wird wieder sagen: aber welche andre Art von Dasein lässt sich, sofern man von Mythos und Religion absieht, für die Realität des Sittlichen denken? Immerhin sieht man, dass es die Realität ist, an welcher das Interesse des sittlichen Denkens hängt, und dass nicht das psychologische Interesse an der Deutung der inneren Stimmen und an der Beschreibung des Stossens und Geschobenwerdens in dem menschlichen Haushalt das Problem ausmacht, bestimmt und erschöpft.

Nehmen wir aber auch jenen Verdacht der Undenkbarkeit einer andern Art von Realität nicht als selbstverständliche Wahrheit hin. Ist denn die Realität des Sittlichen in der Geschichte der Menschen eine so unleugbare, eine so unbestrittene Tatsache? Fehlt es etwa an Systemen, welche das Sittliche so gründlich aus der psychologischen Erfahrung zu deuten vermögen, dass es ohne Rest in jener Deutung aufgeht, — damit aber auch aller Realität entäussert wird?

Wie der Skeptizismus der Erfahrungslehre den neuen Begriff der Erfahrung hervorgetrieben hat, so möchte der moralische Skeptizismus in seinen mannigfachen psychologischen Verkleidungen zur Entdeckung des Reinen, des Apriorischen, eine echte sittliche Erfahrung Begründenden auch für die Ethik führen, und in diesem Reinen eine Art von Realität der sittlichen Begriffe festsetzen.

Gegen diese Erwartung aber erhebt sich ein Einwurf, der schwer wiegt, und schwieriger zu erledigen ist als die bisherigen Bedenken.

Die Analogie der Erfahrungs-Realität kann unsre Zweifel

an der Denkbarkeit eines Reinen für die Ethik nicht beschwichtigen, wenn doch dieses Reine in einer der menschlichen Natur durchaus entlegenen Realität entdeckt werden soll. Jenes theoretische *a priori* sollte unabhängig sein von der Erfahrung; aber es wurde aufgezeigt in einem tiefern Begriffe der Erfahrung, in der Erfahrung als Wissenschaft. So bedeutete es in erhöhter Weise die Notwendigkeit dessen, was ist, nämlich dessen, was in vorhandenen Erkenntnissen gilt; und es kam nur darauf an, in diesen Erkenntnissen die tieferen Gestalten, die Grundlagen der Erfahrung zu erkennen, und den Begriff der Erfahrung von ihnen, von diesen Erkenntnissen abzuleiten, aus den sie konstituierenden Elementen zu erzeugen.

Sofern jedoch die Ethik die Aufgabe hat, zu lehren, was sein soll, so hat sie zu lehren, was nicht ist. Ihre Aufgabe ist somit: das Seiende der Erfahrung — denn jenseit derselben liegt kein Sein, auf das unsere Erfahrungsbegriffe sich beziehen könnten — mithin die Erfahrung zu überschreiten. In der praktischen Philosophie sei es nicht darum zu tun, „Gründe anzunehmen, von dem, was geschieht, sondern Gesetze, von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht.“*) Die Formulierung der ethischen Aufgabe als einer Lehre vom Sollen hat demnach vor Allem der Frage zu begegnen:

Welche Logik führt zu solcher Ethik?

Die transzendente Logik hat unser Wissen eingeschränkt auf „das fruchtbare Bathos der Erfahrung“.***) Jenes Sollen hebt über die Grenzen der Erfahrung hinweg. Mag es vom Zwange des Müssens deutlich unterschieden sein, mag der Inhalt jenes Sollens der trefflichst ausgedachte sein, mag über den Begriff, der die Abhängigkeit bezeichnet, die erhebenste Erklärung abgegeben werden, mag endlich die schliessliche Anwendbarkeit auf den menschlichen Willen überzeugend nachzuweisen sein: welches Recht gibt uns trotz alledem die transzendente Methode, jenen ersten Schritt über das Feld der Erfahrung hinaus zu wagen? In jenem Sollen ist ausgesprochen, dass die Ethik nicht lehre,

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten VIII, S. 54. D 51.

**) Bd. III, S. 153. Prolegomena D 151.

was in der Wirklichkeit gewollt wird, was in der Erfahrung wirklich geschieht.

Kant sagt zwar einmal, die Vernunft enthalte in ihrem moralischen Gebrauche ebenfalls „Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäss in der Geschichte der Menschen anzutreffen sein könnten“.*) Aber in dieser ironischen, satirischen Uebertragung des Grundbegriffs der Erfahrungslehre auf den zweifelhaften moralischen Vernunftgebrauch hat jene Möglichkeit keine geringere Umwandlung erlitten, als dass sie ihre in der Erfahrung gültige synthetische Bedeutung gegen die analytische eingetauscht hat, welche bekanntlich für eine Begriffe auf Gegenstände anwendende Erkenntnis nichts ausrichtet. Dort bedeuten die Prinzipien der Möglichkeit die Bedingungen, welche die Erfahrung ermöglichen; in jener Metapher aber Normen solcher Handlungen, welche letzteren nicht unmöglich sind, sondern in dem Begriffe jener Normen ein gedankliches Dasein haben. Jene Metapher enthält mithin keine geringere Drohung als den Gedanken: die Prinzipien der Moral gehören samt und sonders in die „fruchtreichen Felder der Ontologie“, ihre Wahrheit bestehe in der Wahrheit analytischer Sätze! Hat nun aber der moralische Gebrauch der Vernunft nur Prinzipien der Möglichkeit einer (analytisch) möglichen, nicht einer (synthetisch) wirklichen Erfahrung aufzuweisen, wie die theoretische Erkenntnis in Mathematik und reiner Naturwissenschaft einen solchen Grund und Boden hat, so fehlt ihr das Fundament der Realität.

Es entsteht daher die Alternative: Entweder hat Kant seine Ethik ohne Zusammenhang mit seiner Erfahrungslehre, und im offenen Widerspruch gegen dieselbe unternommen, oder aber jene wird aufgebaut auf dem Grunde dieser.

Sollte es sich nach der ersten Möglichkeit verhalten, so würde der Kantischen Ethik die transzendente Begründung fehlen müssen. Denn alsdann hätte die Kantische Ethik ihr Fundament im unausgeglichenen Gegensatze zum Felde der Erfahrung erschlichen, und sie hätte dann kein apriorisches Fun-

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 533. D 668.

dament. Denn nur die transzendente Begründung kann der Erkenntnis *a priori* den Grund befestigen und bestätigen.

Das nennen wir nicht Fundament, was gemeinhin als ein Fundament der Moral hingestellt wird: ein Motiv, aus dem die Sittenlehren mit Geschick abgeleitet werden, oder die Kultur-Vorstellungen vom Sittlichen plausibel gemacht werden können; über diese Art von Motiven hat Kant oft und deutlich genug gespottet. Auf dem Grund und Boden der Erfahrungslehre ist der Platz zu ermitteln, der für die erste Ansiedlung moralischer Erkenntnisse offen steht, oder erworben werden kann. Der Boden der sogenannten Erfahrung muss dem Bereiche der Erfahrungslehre den Platz abtreten.

Sollte sich dagegen herausstellen, dass die Erfahrungslehre eine Sittenlehre, eine Lehre vom Sollen nicht ausschliesst, so würde die Begründung das Werk beginnen können.

Unter dieser letzteren Möglichkeit sind jedoch zwei engere Möglichkeiten enthalten:

Entweder lässt die Erfahrungslehre der Sittenlehre einen Platz offen, den sie mit ihren Mitteln nicht ausfüllt, mit ihren Erkenntnissen nicht zu einem erfahrungsmässigen Dasein zu bringen vermag: alsdann ist das Fundament der Ethik ein leerer Platz, ein Platz, den die Erfahrungslehre der Sittenlehre zum beliebigen Anbau überlässt. Die Begründung ist alsdann eine vorwiegend negative: sie beruht in dem Nachweise, dass die Erfahrungslehre nichts wider sie einzuwenden habe; und auf Grund dieser Sicherung erfindet die Ethik alsdann nach eigenem Plane ihre Begriffe, und vollzieht in selbständigem Verfahren ihre eigene Verfassung.

Oder die Erfahrungslehre zeigt, dass die Konsequenzen ihrer selbst auf eine Ethik hinführen; dass die Realität innerhalb ihrer Schranken, ihrer Voraussetzungen, ihrer Grundlegungen den Begriff einer anderen Art von Realität nötig mache, der auf den gleichen Voraussetzungen beruht, in den gleichen methodischen Bedingungen wurzelt.

Weshalb denn aber entzieht sie sich der Festsetzung jener ethischen Realität?

Vielleicht weil derselben nicht alle Bedingungen zukommen, von denen die erfahrungsmässige Realität abhängt.

Alsdann wäre gezeigt, dass die Erfahrungslehre selbst eine Ethik nicht bloss offen lässt, sondern, wenngleich sie dieselbe nicht bewähren kann, dennoch fordert. Und die Begründung würde in diesem Falle den gediegenen transzendentalen Sinn haben: nicht etwa auf dem Grunde der Erfahrungslehre selbst das eigene Gebäude zu errichten, sondern auf eigenem Grunde den neuen Bau, aber nach den Gesetzen und Methoden jener fundamentalen Disziplin zu vollführen, also schlechthin der Richtschnur der transzendentalen Methode zu folgen; auch in der Ermittlung derjenigen Begriffe, welche der Ethik eigen sind, das Eigentumsrecht wenn auch nicht aus der Erfahrungslehre abzuleiten, so doch mit ihr zu vereinbaren.

Wir haben die Absicht zu zeigen, dass jene erste Möglichkeit ausgeschlossen ist; und dass von den zweien der zweiten die zweite gilt: dass die Erfahrungslehre die Möglichkeit einer Ethik nicht bloss nicht aufhebt, und nicht bloss offen lässt, sondern fordert.

Indem wir die anthropologische Art von Begründung ablehnen, verstehen wir die Aufgabe der Begründung in dem strengen Sinne, welcher die transzendente Methode auszeichnet, und in der doppelten Forderung: erstlich das Fundament durch die Erfahrungslehre zu legitimieren, sodann aber auch die Begriffsmaterialien nach jener Methode zu untersuchen; die systematische Ableitung also der ethischen Sätze in Form erkenntniskritischer Begründung zu vollziehen.

Die Begründung wird demgemäss zwei Abschnitte enthalten. Der erste, der von dem Fundament handelt, wird die Aufgabe haben, bündig zusammenzustellen

Teil I. Die Ergebnisse der Erfahrungslehre in ihrem Verhältnis zur Möglichkeit einer Ethik.

Wenn das Urteil über diese Frage sicher und fest werden soll, dann muss man die Tragweite, über welche die Grundsätze der transzendentalen Analytik verfügen, klar und getrost überblicken, sowie die Angriffspunkte, auf die jene für die transzendente Dialektik sich zuspitzen, scharf im Auge behalten können. Nur auf diesem Wege unumwundener Gegeneinander-

haltung der beiderseitigen Ansprüche kann es sich entscheiden, ob Kant etwa einen Ausgleich zwischen beiden Arten des Vernunftgebrauchs zustande bringt in der gegenseitigen Abschleifung ihrer anscheinend widersprechenden Grundsätze, oder ob die Ethik Bestand gewinnt neben und mit den ungemilderten Konsequenzen des transzendentalen Idealismus, als eines empirischen Realismus.

Dies ist der erste Teil unserer Aufgabe, der mit dem Nachweis endet, dass die Erfahrungsrealität ihre Ergänzung fordert, ihre Begrenzung findet in dem Geltungswerte von Ideen, welche auf eine andre Art der Realität, ein Reich des Sollens hinweisen.

Der erst durch diesen Nachweis möglich gewordene konstruktive

Teil II. Die Darstellung des Sittengesetzes

wird zuvörderst mit der Erörterung zu beginnen haben, welcher Anteil an Realität jenem Sollen beigemessen werden könne; und zwar zunächst in welchem Sinne der Inhalt des Sollens nicht abgeleitet werden dürfe aus der Erfahrung.

Nachdem die eingeschränkte Bedeutung einer synthetischen Erkenntnis vom Sittlichen festgestellt ist, wird die Begründung dahin weiterzuführen sein, dass der reine Wille erkenntniskritisch, d. h. transzendental legitimiert, der analytische Inhalt desselben entfaltet, und die Tragweite seiner Geltung bestimmt wird.

Das Geschäft der transzendentalen Begründung ist damit vollendet. Aber alle erkenntniskritische Untersuchung hat nicht die Absicht, an der sinnlichen Verfassung der Welt uns irre werden, uns verzweifeln zu lassen; sondern vielmehr zu zeigen, dass das Auge durch das Mikroskop bestärkt, die sinnliche Realität durch Mathematik erweitert wird.

So auch wäre der reine Wille nicht rein, würde nicht den Charakter einer erkenntniskritischen Abstraktion haben, wenn ein empirischer Wille mit einer bestimmten Aufgabe aus ihm nicht erklärbar würde, wenn er auf einen solchen nicht angewendet werden könnte. Für Engel bemüht sich die kritische Philosophie nicht um eine Ethik.

Der Sinn und Wert solcher Begründung wird demgemäss in einem dritten Teile darzulegen sein. Nachdem, aber erst

nachdem der Inhalt der Ethik mit methodischer Abstraktion — also nicht, als ob man wirklich des Menschen vergessen könnte — vom empirischen Menschen und seiner Geschichte festgestellt ist, alsdann erst ist die Forderung berechtigt, nachzuweisen

Teil III. Die Anwendung des Sittengesetzes auf die psychologische Beschaffenheit des Menschen.

Der empirische Mensch ist nicht schlechthin eine Tatsache der Erfahrung, sondern ein Produkt psychologischer Deutung. Dieser Umstand unterscheidet diesen Teil unserer Aufgabe von den beiden vorausgehenden. Dort sind es erkenntniskritische Erörterungen, welche die Begründung bedingen, hier hingegen können wir uns psychologischen Betrachtungen nicht entziehen.

Es liegt zu Tage, welche Aenderung die Begründung der Kantischen Ethik erfährt, sofern der Begriff der Pflicht aus dem begründenden Teile entfernt, und dem psychologischen Abschnitt, der von der Anwendung handelt, zugewiesen wird. Damit wird zugleich ein anderer das Verständnis der Kantischen Ethik hemmender Gedanke, die Ansicht vom radikalen Bösen in das rechte Licht, in den Zusammenhang gerückt, in dem sie entstanden ist.

Auch der Anstoss, den die Postulate von jeher erregten, wird nicht etwa umgangen, sondern dürfte beseitigt werden, indem dieselben ausserhalb der eigentlichen Begründung gestellt werden: und zwar gerade um ihren unverfänglichen Charakter und ihre jedenfalls unverdächtige Aufgabe für die Anwendungen zu erproben, denen sie zufallen. Die Ethik muss in ihrem Fundamente von ihnen unabhängig sein; ob sie dieser anhängig gemacht werden können, darüber entscheidet die begründete Ethik.

Die Anwendung muss sich jedoch auf ein viel breiteres Gebiet noch erstrecken. Und es ist ein verhängnisvoller Irrtum, dass aus dem Gesichtspunkte der Psychologie vornehmlich die Anwendung der Moral bemessen wird. Vielmehr ist es der grosse Umkreis der Geschichte in allen Zweigen der Kultur, auf den hierbei Bedacht zu nehmen ist. Demgemäss wird

Teil IV. Die Anwendung des Sittengesetzes auf das Recht, die Religion und die Geschichte selbst zu untersuchen haben.

Wir werden später sehen, wie es gekommen ist, dass Kant von diesem Ausgange der Untersuchung, nicht nur für die Anwendung, Umgang genommen hat, so dass er erst hinterher in eigenen Aufstellungen diese Probleme als Teile einer konstruktiven Metaphysik behandelt hat. Jedenfalls wird die psychologische Anwendung durch die nachfolgende in ihrer Bedeutung eingeschränkt: nicht die Pflicht und die Postulate bilden den Schwerpunkt dieser Frage; vielmehr liegt derselbe in der Rechtslehre und den Rechtsinstituten. Und ebenso bauen sich die Postulate zur Religionslehre und Religionsverfassung aus. Und endlich ist es nicht sowohl die Psychologie des Menschen, als vielmehr das Problem einer Geschichte der Menschheit, in welchem die Anwendbarkeit des Sittengesetzes ihre eigentliche Probe zu bestehen hat.

Die Anwendung auf die Religion hängt mit den Postulaten zusammen; aber Kant hat es nicht bei diesem positiven Betrag bewenden lassen; sondern er hat an der Hand, wie gleichsam an einem Faktum, der biblischen Urkunden die Möglichkeit des Zusammenhangs von Religion und Ethik erörtert. Diese Anwendung muss sorgsam betrachtet und gemustert werden.

Vorher aber muss die Anwendung auf das Recht beleuchtet werden. Bei der Religion bildet nur eine literarische Urkunde das Analogon eines Faktums von Wissenschaft, wie solches in der mathematischen Naturwissenschaft vorliegt. Die Rechtswissenschaft dagegen beschränkt sich nicht auf eine solche Urkunde, welche etwa das corpus juris bilden möchte; sondern sie hat eine grosse Entwicklung und eine theoretische Vielseitigkeit, dazu aber auch eine praktische Vielgestaltigkeit in den Rechten und Staaten der Völker.

Es sind also nicht nur die Sitten, Gebräuche und Gewohnheiten im Leben der Menschen, welche das Material der Moralphilosophie bilden, so dass man zu der Ansicht verleitet werden könnte, die Psychologie sei zulänglich, alle die tiefsten Urgründe und die unermesslich vielen Gelegenheitsursachen der sittlichen Verhältnisse zu entdecken und zu entwirren. Für das

wissenschaftliche Gebäude der Rechtswissenschaft dagegen und für die der Natur vergleichbare Realität der Staaten dürfte es doch wohl bedenklich erscheinen, die Psychologie in ihrer methodischen Unbestimmtheit als ausreichenden Kompass anzunehmen. Es eröffnet sich daher hier die Aussicht, einen inneren Zusammenhang der Grundbegriffe zwischen Ethik und Recht anzubahnen.

Endlich aber ist die Geschichte selbst als ein Anwendungsfall der Ethik zu erkennen. Warum ist es nicht bei der Logographie verblieben? Und warum hat man es nicht mit der Chronik bewenden lassen? Oder ist etwa die Geschichte nur ein Grenzfall von Wissenschaft und Kunst? Es wird zu prüfen sein, ob vielleicht der Begriff der Geschichte als Wissenschaft in seinem eigentlichen Grunde auf dem Begriffe der Ethik beruht, so dass die Geschichte als Wissenschaft in der Tat ein eminentes Anwendungsgebiet des Sittengesetzes ist. Damit würde sich die Anwendung der Sittlichkeit erfüllen, und die Reinheit der Ethik würde in dieser Anwendung ihre universelle Geltung bewahren.

Erster Teil.

Die Ergebnisse der Erfahrungslehre in ihrem
Verhältnis zur Möglichkeit einer Ethik

Erstes Kapitel.

Vom Ding an sich als Grenzbegriff.

Die Verwunderung und die Meinungsverschiedenheit über die Kantische Lehre vom Ding an sich gehört zu den Wundern, an welchen die Geschichte der Philosophie mehr bekannter- als erkanntermassen nicht arm ist. Aufgeklärt kann diese seltsame Erscheinung nur werden, wenn man sie als ein geschichtliches Rätsel auffasst im Zusammenhang der Philosopheme, in deren Kette sie ein eigenmächtiges, aber immer doch jener angehöriges Glied ist.

Da Kant die Dinge zu Erscheinungen herabgesetzt habe, so habe er als Grund der Erscheinung auf das Ding an sich geschlossen. Da aber der Schluss auf einen Grund, auf eine Ursache lediglich eine Form unseres hypothetischen Denkens ist, so ist jenes Ding an sich, als auf solchem Denken beruhend, ein Geschöpf der Kategorie der Kausalität, und es bleibt uns demzufolge eingeständenerweise „gänzlich unbekannt“.

Aber Kant habe dieses „gänzlich“ nicht buchstäblich eingehalten. Nicht bloss, was es ist, sei uns unbekannt, sondern auch, dass es ist, müsse uns unbekannt bleiben; denn es werde durch dieses „dass“ über das Gebiet hinausgeschlossen, auf welches die transzendente Methode, als die Lehre von den Bedingungen der Erfahrung, unser Wissen, unser Denken, unser kausales Urteilen und Schliessen eingeschränkt hat. Der echte Kritizismus bestehe daher in dem negativen Aufschluss: was die gemeine Erfahrung, und was alle dogmatische Philosophie als reale Dinge zu erkennen glaubt, das ist — Erscheinung. Und das Ding an sich? Diese Frage schon sei unkritisch.

Diese Ansicht ist ebensowohl das Symptom einer Verkehrt-heit und einer schweren Verblendung über das Grundproblem alles Philosophierens, wie sie tatsächlich die Kantische Tendenz verkennt und verfälscht.

Es ist sicherlich in hohem Masse charakteristisch für den Realismus des Kantischen Kritizismus, und es bezeugt das sichere Bewusstsein Kants von dem Realismus seiner Lehre, dass er den Skeptizismus nur inbezug auf das Uebersinnliche als eine berechnete, als eine begreifliche Theorie gelten lässt. „Die Ausdehnung der Zweifellehre sogar auf die Prinzipien der Erkenntnis des Sinnlichen und auf die Erfahrung selbst, kann man nicht füglich für eine ernstliche Meinung halten, die in irgend einem Zeitalter der Philosophie stattgefunden habe, sondern ist vielleicht eine Aufforderung an die Dogmatiker gewesen, diejenigen Prinzipien a priori, auf welchen selbst die Möglichkeit der Erfahrung beruht, zu beweisen, und da sie dieses nicht vermochten, die letztere ihnen auch als zweifelhaft vorzustellen“.*) So urteilt der Mann über den Skeptizismus, als eine systematische Theorie, welcher durch Hume angeregt worden zu sein bekannt hat. Und beides stimmt gut zusammen. Können alsdann aber die kritischen Erscheinungen jenen skeptischen Sinn haben, der zu ihnen hinzu Dinge an sich fordert?

Dieselbe verkehrte Auffassung hemmt noch heute das Verständnis der Platonischen Ideenlehre, so wie sie auch die tiefere Anregung, welche in der Eleatischen Spekulation liegt, unverstanden lässt. Wie die Dinge nun an den Ideen teilnehmen? Wie die Realität von den Ideen auf die Dinge übergehe? Diese Fragen sind verkehrt und verschroben; denn sie sind durch den Sinn und den Begriff der Idee erledigt. Die Ideen eben bezeichnen und verbürgen dasjenige Reale, das der gemeine Verstand schon an den Dingen zu erkennen, in den Dingen zu besitzen glaubt.

Also sind die Dinge nicht? und der Idealist ist allem Sinnlichen gegenüber Skeptizist?

Keineswegs! Sondern die Dinge sind, dieweil und sofern Ideen sind.

*) Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf. I, 493. D Kleinere Schriften zur Logik und Metaph. III Abt. S. 88.

Die Dinge sind Erscheinungen. Also sind sie Schein? Keineswegs! Sondern die Erscheinungen sind, die weil und sofern es Gesetze gibt, in denen sie Sein gewinnen; in denen die Flucht der Erscheinungen Bestand erlangt. Das Gesetz selbst ist also der schlichteste Ausdruck jenes Ding an sich, nach welchem der als Skeptizismus verkappte Dogmatismus verlangt.

Das Gesetz ist aber nur der abstrakte Ausdruck einer Regelmässigkeit von Erscheinungen, welche das menschliche Denken entdeckt, indem es sie mit seinen Mitteln erfindet, und gleichsam als „Urheber der Natur“ beglaubigt. So wären es immer nur Erscheinungen, deren Gesetz das Ding an sich ausmachen soll! Und wir möchten mehr als solches Gesetz des Verstandes — bezogen auf Erscheinungen unserer Sinne —; die Kraft und den Grund, das Sein und Wesen der Dinge möchten wir erfassen.

Dieses faustischen Dranges begibt sich die transzendente Methode, und lehrt desselben sich bescheiden. Die Ausdrücke „das Innere der Natur“, „das Innere der Dinge“ werden mit Spott abgewiesen. Das Innerliche der Materie ist „eine blosser Grille“.*) „Wenn die Klagen: wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, soviel bedeuten sollen, als: wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig . . . Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde.“ Beobachtung und Zergliederung sind zwar keineswegs die letzten Ausdrücke für die Entdeckung der Gesetze; aber sie sind dennoch unersetzliche Hilfsmittel dazu, und sie entsprechen als Ausdrücke dem Mysterium des Innern. Ohne sie könnten die Gesetze selbst nicht enthüllt werden; noch könnten sie dasjenige offenbaren, was wir als Inneres denken dürfen, — sofern wir nicht an diesem Begriffspaar der Reflexion, Inneres und Aeusseres, eine Amphibolie begehen. Die Gesetze sind die Realitäten, welche das Wirkliche innerlich objektiv machen.

Historisch lässt sich der transzendente Gesichtspunkt durch ein Platonisches Beispiel kennzeichnen: Nicht die Sterne am Himmel sind die Objekte, die jene Methode betrachten lehrt, um sie zur Erkenntnis zu bringen; sondern die astronomischen Rech-

*) Kritik der reinen Vernunft S. 235. D 302 f.

nungen, jene Fakten wissenschaftlicher Realität sind gleichsam das Wirkliche, das zu erklären steht, auf welches daher der transzendente Blick eingestellt wird. Wie Plato, hatte auch Descartes auf die *raisons de l'astronomie* die Frage gerichtet. Worauf beruht jene Realität, welche in solchen Fakten gegeben ist? Welches sind die Bedingungen jener Gewissheit, von welcher das sichtbar Wirkliche seine Realität entlehnt? Jene Fakten von Gesetzen sind die Objekte; nicht die Sternendinge.

Solchen Sinn hat es, dass die Dinge Erscheinungen seien; „Vorstellungen“, „blosse Vorstellungen“ genannt werden. Noch nackter werden sie blossgestellt: „sie sind nichts als empirische Kenntnisse.“ *) Aber damit gerade sind sie Alles, sind sie das Höchste, was sie sein können. Denn als „Kenntnisse“ werden sie nur in ironischer Pointe benannt; als solche aber sind sie in Erkenntnissen gegründet. Als Erkenntnisse aber werden sie Realitäten. Auf welche Weise sollten sie denn sonst real werden können, wenn nicht als in apriorischen Erkenntnissen gegründeten „empirischen Kenntnissen“; wenn nicht als in den Gesetzen der Erfahrung begründete, d. h. objektive Realitäten?

Es ist immer der alte Stein des Anstosses. Wie die Ideen in einem intelligibeln Orte eine Art von Dasein fristen sollten, um ein eigenes wahrhaftes Sein bedeuten zu können, so auch sollen die Gesetzrealitäten auch noch ein eigenes Dasein haben, um den Erscheinungen ihr Dasein verbürgen zu können. Dasein heisst aber: nicht nur in Form unserer räumlichen Anschauung sein, sondern auch durch die Empfindung anzeigbar werden. Die Gesetze der Erscheinungen fordern und besagen ferner eine Vereinigung jener unserer Anschauungsformen mit noch anderen Eigentümlichkeiten und Bedingungen unseres Erkennens. Diese Vereinigung wiederum sich in Form der räumlichen Anschauung hausend und vollends auch durch die Empfindung anzeigbar vorzustellen, das ist, was die Alten den *τρίτος ἀνθρώπος* nannten.

Es ist nichts als die schier unverwüstliche Verwechslung von anschaulichem Vorstellen und begrifflichem Denken, welche auch hier das Wort führt. Das Gesetz ist die Realität — das will sagen: die Realität ist als begrifflicher Gedanke zu

*) Ib. S. 351. D 444.

denken, nicht als anschauliche, anschaubare Vorstellung; als Wertzeichen einer Erkenntnisgeltung, und als nichts Anderes. Die Erscheinung aber ist jenes halbreife Objekt, das wir nach Art der Anschauung uns gegenüberstellen.

In der Notwendigkeit, die Realität des Begriffs von der vermeintlichen Realität der Vorstellung abzuschneiden, befestigte sich für Kant die tiefere Veranlassung, Sinnlichkeit und Verstand von einander zu trennen, für die Untersuchung zu isolieren: welchen Beitrag ein jedes gleichsam liefere zu dem Ganzen der Erkenntnis. Denn in der Sinnlichkeit lag jetzt nicht mehr nur der Grund der Vorstellung, der empirischen Anschauung, sondern vielmehr auch der Quell der reinen Anschauung, welche durch diesen Wert der Reinheit dem Verstande, dem Denken, dem Begriffe homogen wurde. Mithin bleibt auch nicht einmal die sinnliche Anschauung schlechthin die Instanz, auf die sich das Vorurteil der Vorstellung berufen darf: auch sie geht und weist hinter die Gebilde der Vorstellung hinaus und kraft ihrer Reinheit auf die Geschöpfe des Denkens hin.

Und das andere Mittel, die Kategorien ihrerseits sind die Bedingungen des reinen Denkens, das will sagen, diejenigen Mittel der Erkenntnis, welches nahezu auch in der reinen Anschauung, weil für dieselbe den Gegenstand, die Erkenntnis begründet. Die Kategorien sind demzufolge selbst die „Regeln“ der Erscheinungen, die begrifflichen Einheiten, welche sich in den „synthetischen Grundsätzen“ in Gesetzesformeln entfalten, und darin, wie in dem Grundsatz der Substanz, das objektive Sein begründen.

Die Bedeutung des Begriffs der Erscheinung ist von neuem in instruktiver Weise missverstanden worden. Kant habe „zwei verschiedene Begriffe von der Erscheinung“*). „Erscheinung ist der Gegenstand der sinnlichen Anschauung a posteriori und a priori; dies ist der richtige und allein statthafte Begriff einer Erscheinung, wie er auch in der transzendentalen Aesthetik sich findet.“ Der andere Begriff der Erscheinung sei der der Analytik „sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden“. Sollte es wirklich nach Kant nicht bloss zwei

*) Harms, Philosophie seit Kant S. 187.

verschiedene Begriffe von der Erscheinung, sondern auch demzufolge vom Gegenstand geben? Der eine Begriff bezeichnet den Gegenstand der sinnlichen Anschauung, der andere den der Kategorieneinheit! Wo aber bleibt die Hauptregel: Begriffe ohne Anschauung sind leer, Anschauung ohne Begriffe blind? Der eine Gegenstand wäre also blind, und der andre leer! Die eine Erscheinung leer, und die andre blind!

In jener Definition der Aesthetik von der Erscheinung ist ein Wörtchen übersehen: „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung.“*) Und was diesen Gegenstand bestimmt macht, das ist die Kategorie. Die Kategorien sind „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu Urteilen als bestimmt angesehen wird.“**) Dies ist die „Erklärung der Kategorien“, um welche die zweite Ausgabe bereichert ist.

Es ist also nicht ein anderer Begriff von Erscheinung, sondern es ist die im Fortgange der gleichen transzendentalen Untersuchung hinzugekommene Bestimmung, welche den unter der isolierten Betrachtung der Anschauung unbestimmt gebliebenen Gegenstand im Lichte des reinen Denkens bestimmt werden lässt; bestimmt nämlich durch die Einheit der Kategorien, das will sagen: durch die Regeln und Gesetze. Die Gesetze erfüllen den Begriff der Erscheinung, bedingen seine Geltung, seine Realität als Gegenstand der Erfahrung, seine objektive Realität.

Warum aber benennt Kant eine solcher Art gediegene Realität nicht lieber als Gegenstand, warum meidet er nicht den missverständlichen Ausdruck Erscheinung?

Weil Gegenstand nicht minder missverständlich ist. Wie Erscheinung den Verdacht des Skeptizismus, so erregt Gegenstand das Dunkel des Dogmatismus. Beides aber soll gelehrt werden: die sogenannten Dinge haben ihre Realität in der Natur, als dem „Inbegriffe der Gesetze der Erscheinungen“***); sie sind Erscheinungen. Sie sind eben nicht einmal vorhanden als sinnliche Dinge in der Form verworrener Erkenntnis, und ein ander-

*) Kritik der reinen Vernunft S. 56. D 75.

**) Ib. S. 113. D 148.

***) Prolegomena S. 55. D 80.

mal als intelligible Gegenstände. Und wie diese, so gäbe es dann mehr intelligible Dinge! Die Dinge sind Erscheinungen; ihre Realität wurzelt, hat ihren durchgängigen Bestand in den Gesetzen der Erfahrung. Das ist die eine Seite.

Sagt nun der Skeptizismus: also gibt es keine Dinge! So lautet die Antwort: Erscheinungen sind Objekte, sind die alleinigen, sind die echten Dinge, die durch die Gesetze des reinen Denkens bestimmten Gegenstände der reinen Anschauung, welche letztere durch die Reinheit nicht minder der Gesetze empfänglich und mächtig ist. Wer eine andere Art von Realität verlangt, steht ausserhalb der transzendentalen Methode. Innerhalb des Gebietes dieser Methode gibt es keine Art zu objektivieren, als vermöge der Deduktion aus den Bedingungen der wissenschaftlichen Erfahrung.

Eine objektive Realität beweisen, heisst sie deduzieren aus dem Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung, aus den Bedingungen, auf welchen die Möglichkeit der Erfahrung beruht. Die Möglichkeit der Erfahrung erst begründet die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung; und sie verbürgt sie. Das ist der klare Wortlaut des „obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile“*), oder aller synthetischen Grundsätze.

Es wird künftigen Geschlechtern schwer werden einzusehen, wie dieser Kardinalpunkt der neuen, der transzendentalen Erfahrungslehre verfehlt werden konnte. Bei Kant selbst freilich, dem die Bedeutung seines Hauptbegriffs während der Darstellung erst klar wurde; der zur Einleitung seiner Analytik als eine „Anmerkung, die ihren Einfluss auf alle nachfolgende Betrachtung erstreckt“**), den Begriff transzendental erst sich und dem Leser klar macht, nachdem er in der allgemeinen Einleitung denselben ungenügend bestimmt hatte, so dass die zweite Ausgabe auch hier die Hauptsache hinzubringen musste; der erst in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Kritik die „veränderte Methode der Denkungsart“ mit klarer Ueberschau charakterisierte; seine eigene Darstellung musste nicht den unmittelbaren Erfolg haben, dasjenige in helles Licht zu setzen, was der Entdecker in ge-

*) Kritik der reinen Vernunft S. 171. D 194.

**) Kritik der reinen Vernunft S. 85. D 110.

waltigem Ringen an den Tag gebracht. Das gleiche Schicksal haben alle bahnbrechenden Gedanken, in deren wahrhaft geschichtlicher Verkettung die Geschichte der Gedanken, das Wort von dem Prozess der spekulativen Idee eine Wahrheit wird.

Nicht Aristoteles knüpft an Platon an in dessen innersten Motiven, sondern die neuere Zeit. So lag Archimedes das Mittelalter hindurch verschüttet, bis Galilei ihn ausgrub, der an ihn ansetzte. Die neuere Philosophie, die in der italienischen Renaissance geboren ward, war von dem Geiste angehaucht, den der Florentiner Platonismus verbreitete. Und Kant selbst weist in verhältnismässig zahlreichen und wichtigen Stellen auf Platon hin, nicht bloss für die Lehre vom Ideal, sondern sogar für die Grundfrage der Vernunftkritik.

Kants eigene Darstellung leidet an dem Grundmangel, dass sie das durchaus neue transzendental- *a priori* nicht sicher und durchgängig absondert von dem metaphysischen *a priori*. Und was Kant zwar allmählich deutlich einsah und klar aussprach, aber unsicher und ungleichmässig durchführte, das durften die Nachfolger erst recht übersehen; jene „Vornehmen“, die mit „Genieschwüngen“ das Feld der Erfahrung überflogen, in dem „die besonderen empirischen Gesetze“ eine unnachsichtige Wacht halten, und in dem jeder Schritt der Okkupation strenge Arbeit fordert.

Er erscheint noch heute so dürftig, jener Inhalt der transzendentalen Methode: die Erfahrung ist gegeben; es sind die Bedingungen zu entdecken, auf denen ihre Möglichkeit beruht. Sind die Bedingungen gefunden, welche die gegebene Erfahrung ermöglichen, in der Art ermöglichen, dass dieselbe als *a priori* gültig angesprochen, dass strenge Notwendigkeit und unbeschränkte Allgemeinheit ihr zuerkannt werden kann, dann sind diese Bedingungen als die konstituierenden Merkmale des Begriffs der Erfahrung zu bezeichnen, und aus diesem Begriffe ist sodann zu deduzieren, was immer den Erkenntniswert objektiver Realität beansprucht.

Das allein ist das ganze Geschäft der Transzendental-Philosophie. Die Erfahrung ist also in Newtons Wissenschaft, in der mathematischen Naturwissenschaft gegeben; nicht etwa in Dingen der Erfahrung. Und auch diese Auffassung der Aufgabe, die Beziehung auf die als Wissenschaft gegebene Erfahrung, ist

wiederum durch die Fragestellungen der zweiten Ausgabe, einzeln für Mathematik und für reine Naturwissenschaft, nach dem Vorgang der Prolegomena zwar erst präzisiert, dennoch aber in der Vereinzelung von Mathematik und reiner Naturwissenschaft nichts durchaus klargestellt.

Dürftig soll diese Aufgabe als philosophische Aufgabe sein! Die Erfahrung ist gegeben, ist als Faktum der Wissenschaft wirklich; hinterher nur zu zeigen, wie sie als eine *apriori* gültige möglich sei, ermöglicht werde, dazu brauche man den transzendenten Apparat. Kant selbst hat sich und seinen Lesern diese Frage gestellt: eine Frage nicht etwa nur an den Eigenwert der Philosophie, sondern zugleich an das Schicksal der Menschenvernunft, und an den langsamen Gang, in dem es sich in der Geschichte der wissenschaftlichen Erkenntnis erfüllt.

Wie ganz anders würde es sein, wenn die transzendente Methode eine mögliche Erfahrung selbst erdenken könnte! Wenn sie nicht gebunden wäre an die gegebene Erfahrung, um von dieser den Begriff derselben zu erlernen, und zur Norm der Realität zu machen. Wenn sie eine „überhaupt mögliche“ feststellen könnte!

Es ist keinem Geringeren als Fr. Albert Lange begegnet, unserer Fassung der transzendenten Methode ein Bedenken entgegenzuhalten, welches von der Meinung eingegeben ist, die Aufgabe wäre: die gegebene Erfahrung zu erklären aus dem Begriff einer möglichen Erfahrung. Es entstände bei dieser zuweit getriebenen Betonung des bloss transzendenten Standpunktes „die Tautologie, dass die Erfahrung zu erklären ist aus den Bedingungen überhaupt möglicher Erfahrung“*). Umgekehrt aber ist in der Tat der Sachverhalt: die überhaupt mögliche Erfahrung wird bestimmt aus den Bedingungen der gegebenen Erfahrung. Und das ist sicherlich keine Tautologie, wie die dogmatische Metaphysik klärlich bezeugen wird. Die Wurzel jenes Missverständnisses hat zwei Aeste: einmal den Gedanken: als würde aller Philosophie der Inhalt und nicht bloss die Würde geraubt, wenn aus den Bedingungen der Möglichkeit der gegebenen Erfahrung die Möglichkeit der Erfahrung über-

*) Geschichte des Materialismus 2. Auflage, II, S. 131.

haupt deduziert wird, und sodann den sachlichen Irrtum: die Erfahrung sei in Dingen, nicht in der Wissenschaft gegeben.

Gegen die schlichte Einförmigkeit dieser transzendentalen Deduktion nimmt man zur metaphysischen gern seine Zuflucht. Wenn man sich vergewissern kann, dass die Bedingungen der gegebenen Erfahrung, welche über das Schicksal aller möglichen entscheiden können sollen, in den tiefen Gründen unseres Geistes gelegen sind, dann fühlt man sich über die schneidende Schärfe jener Entscheidung besser getröstet. In der Tat ist der Ausdruck Form der Anschauung, Form des Denkens ein Ueberbleibsel der metaphysischen Deduktion, der durch die Veränderung der Correlativa Materie — Form, gemäss der „transzendentalen Reflexion“*) allererst unschädlich gemacht wird. Der Schwerpunkt jedoch bei der Erklärung der Form liegt immer in der transzendentalen Anwendung, beispielsweise die Möglichkeit der Geometrie begreiflich zu machen.

Nicht also als Formen unserer menschlichen Anschauung und unserer menschlichen Synthesis haben jene beharrlichen Faktoren den Wert *a priori*, sondern lediglich weil sie tatsächliche Wirksamkeiten unserer wissenschaftlichen Erkenntnis bedingen, weil Mathematik und reine Naturwissenschaft demgemäss als selbst in unserem Geiste liegend gedacht werden können — nur in dieser Uebertragung ist es nach der strengen Bedeutung des transzendental - *a priori* zulässig zu sagen: das *a priori* liege in unserem Geiste, sei eine Form desselben. Das ist der Sinn der von Kant wiederholt eingeschärften Ablehnung des Gedankens: das *a priori* sei angeboren.

Es fördert das Verständnis der vorliegenden Untersuchung, wenn wir sogleich von vornherein erklären: auch für die Ethik müsse das angeborne *a priori* fern gehalten bleiben. Die Wissbegier nach dem Angeborenen gehört, soweit sie sich jenseit des physiologischen Experiments oder der meta-mathematischen Spekulation ergeht, zu den Fragen nach dem Innern der Dinge.

Dieselbe Rückwendung ins Metaphysische macht Lange, um jene vermeintliche Tautologie zu vermeiden: die Kategorien müssen „notwendig noch etwas sein ausserdem, dass sie Be-

*) Kritik der reinen Vernunft. S. 225 ff. D 290 ff.

dingungen der Erfahrung sind. „Dies ist bei Kant in ihrer Bezeichnung als „Stammbegriffe der reinen Vernunft“ zu suchen, während wir hier die „Organisation“ an die Stelle geschoben haben.“ Jene Stammbegriffe aber sind vielmehr die Reste der metaphysischen Deduktion, und in der zweiten Bearbeitung der transzendentalen Deduktion, in aller Unzweideutigkeit dadurch entwertet, dass jener Vermittlungsvorschlag von den „subjektiven, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzten Anlagen“^{*)}, als „das Präformationssystem der reinen Vernunft“ rundweg abgewiesen worden ist. Kann nun aber die „Organisation“ gegründete Rechte geltend machen?

Die mannigfachen Irrtümer, welche diese Reaktion enthält, können hier nicht auseinandergesetzt werden; für den Kundigen genügt es, auf Lambert hinzuweisen, der auch auf das „Einfachste“ ausging, als auf die letzten und bleibenden Elemente. Jene etwaigen letzten Formelemente unseres Denkens sucht die transzendente Methode nicht; dafür aber die „obersten Grundsätze“ einer in gedruckten Büchern gegebenen und in einer Geschichte wirklich gewordenen Erfahrung. Wofern nun diese Grundsätze innerhalb der vorausgesetzten Erfahrung *a priori* gelten wollen, können sie nicht aus einer Welt der Dinge! abgeleitet sein — denn *a priori* ist dasjenige, „was wir selbst in die Dinge legen“ — an dieser Stelle tritt das metaphysische Argument ein: die Grundsätze empfangen ihre „Ursprünge“ in den Formen unseres Denkens, in den Funktionen des Urteil; die Bedingungen der Erfahrung werden formale Bedingungen derselben.

So entsteht das Verhältnis des Grundsatzes zur Kategorie. Wenn der synthetische Grundsatz zur transzendentalen Geltung kommen soll, so muss zuvörderst der Ursprung der Kategorie *a priori* sein. In diesem Gebrauche blickt die Zweideutigkeit des *a priori* wieder hervor; der Beigeschmack des Zeitlichen scheint in demselben nicht getilgt. Nicht die einfachsten und deshalb etwa apriorischen Elemente unseres Denkens — wer möchte sie verbürgen — sondern die reifsten und geschichtlich verbürgtesten Grundsätze der Erkenntnis enthalten die Gewissheit

*) Kritik der reinen Vernunft S. 135. D 176.

der Erfahrung, bilden die Gewähr der Realität. Die Bedingungen der gegebenen Erfahrung, das sind die synthetischen Grundsätze, sie bestimmen die Möglichkeit der Erfahrung; und die Möglichkeit der Erfahrung begründet die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Mit anderen, moderneren Worten: der Grundsatz, das Gesetz ist der Ausdruck der Realität; das Gesetz ist das Ding an sich.

Der oberste Grundsatz der synthetischen, der Erfahrungsurteile ist mithin so zu verstehen: die Möglichkeit der Erfahrung ist zugleich, enthält zugleich die der Gegenstände der Erfahrung. Denn sie allein verbürgt sie. So wahr die Grundsätze sind, so wahr sind die Gegenstände. Die Realität der Grundsätze bedeutet die Realität der Gegenstände. Die Kategorien, die begrifflichen, die synthetischen Einheiten der Grundsätze sind zwar nur Begriffe von einem „Gegenstande überhaupt“; aber sofern ihnen Anschauungen entsprechen, wird aus dem „Gegenstande überhaupt“ der besondere, der bestimmte Gegenstand. Auch die Anschauung hat ja ihre Gesetze, die reine Anschauung. Derjenige Gegenstand einer empirischen Anschauung, welcher in der reinen dargestellt, und durch die Kategorien bestimmt ist, ist Erscheinung in transzendentaler Bedeutung, hat objektive Realität, ist Fall eines Gesetzes, ist Gegenstand der Erfahrung. Denn Gesetz und objektive Realität haben Aequipollenz.

Nach dieser Vergegenwärtigung des transzendentalen Gedankens bleibt Eine Schwierigkeit noch zu erörtern. Der Unterschied von Erscheinung und Ding an sich scheint nach dieser Auseinandersetzung fast gänzlich zu schwinden. Die Erscheinung, als Spezialfall des Gesetzes gedacht, ist selbst das Ding an sich. Zum mindesten aber ist das Gesetz das Ding an sich. Es müsste sonach so viele Ausdrücke des Ding an sich geben, als es Gesetze, als es synthetische Grundsätze gibt. Es ist aber bekannt, dass die Kritik der reinen Vernunft eine andere Terminologie und eine andere Oekonomie des Wissbaren eingerichtet hat.

Die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich wird eine gedankenlose Phrase, sobald man die Tendenz derselben aus dem Auge verliert. Das Ding an sich bleibe uns

unbekannt, heisst es; nur Erscheinungen seien die Gegenstände unserer Erfahrung. Was bedeutet denn aber jenes Ding an sich, das uns unbekannt bleibt? Welchen Behuf hat es im Apparat des Erkennens? Die gewöhnliche Antwort hierauf lautet: das Wort Erscheinung führe selbst dahin; Erscheinung müsse Erscheinung von Etwas sein. Darauf ist jedoch zu fragen: Weshalb benennt man die allein erkennbaren Objekte Erscheinungen, wenn diesen ein unerkenntbares Etwas zugrunde gelegt werden muss? Man sieht hieraus, dass der Terminus Erscheinung selbst ein Ding an sich als notwendigen, ergänzenden Begriff involvieren will und soll.

Man erinnere sich des Kantischen Wortes von dem Skeptizismus als einer nicht ernstlichen Meinung. Und dennoch würde der Skeptizismus Recht behalten, wenn es nicht gelänge, seine Frage zu beschwichtigen, seine Methode zu verbessern. Von Dingen an sich würden wir in der Tat die Kausalität nicht behaupten dürfen. Diese Verbesserung bringt der Kritizismus. Das ist der einfache Sinn des Terminus Erscheinung, im Unterschiede vom Ding an sich: den Skeptizismus zu entsetzen. Die skeptische Frage wird damit zur kritischen. Wie der Billardkugel zu Mute sein mag, die den Stoss verursacht, und der andern, die ihn erleidet, — dieses Problem des Skeptizismus nach den *powers intrinsecals* hebt der kritische Terminus auf. Die Kausalität ist ein Gesetz der Erscheinungen, nicht des Innern der Billardkugeln.

Hätte Kant den Unterschied gemacht zwischen Erscheinung und dem Innern der Dinge, so würde der Scharfsinn seiner Widerleger gefunden haben: der Kritizismus lehre nur Aeusserlichkeiten an den Dingen. Auf die inneren Eigenschaften der Dinge komme es aber an. Das „Wesen der Dinge“ kündigen andere dagegen an zu enthüllen. Den Wert, den der Einwand hat oder haben würde, Kant lehre nur Aeusseres an den Erfahrungen, genau denselben Wert hat der Einwurf: Kant lehre den Schein der Dinge. Die Erscheinung hat die Mission, den Skeptizismus abzulösen im Entwicklungsgange der Probleme. Indem sie die Natur *materialiter spectata* zum Inbegriff von Erscheinungen macht, macht sie dieselbe *formaliter spectata* zum Inbegriff der Gesetze: beide Lösungen entspringen der-

selben Methode. Und der Inbegriff der Gesetze, bezogen auf den Inbegriff der Erscheinungen, ist der Inbegriff der Dinge mit dem Vollwert des Objekts, also der Dinge an sich, erkennbar in der Natur der Erscheinungen.

Immer aber bleibt dies noch die Frage: Wenn das Gesetz schlechthin das Ding an sich bedeutet, wie es urkundlich als die objektive Realität ausgesprochen worden ist, wozu alsdann neben diesem Erkenntniswertzeichen noch das Ding an sich?

Wer für die Ansicht gewonnen werden kann, dass der Sinn des transzendentalen Idealismus der empirische Realismus ist, der wird dennoch an der totalen Gleichsetzung von Gesetz und Ding an sich Anstoss nehmen. Und mit Recht; denn das Ding an sich bezeichnet Mehr als bloss Gesetz; bezeichnet etwas, das als ein Analogon der allgemeinen Grundlage des Naturgesetzes nicht erschöpfend bestimmt werden kann. Mithin muss über die objektive Realität der Gesetze hinaus noch ein weiteres, vielleicht tieferes Bedürfnis des Realismus vorhanden sein, das sich in der Forderung eines Ding an sich ausspricht. Wir dürfen wenigstens dies vorläufig annehmen, dass das Bedürfnis des Realismus selbst dazu führe; dass daher mit der Aufstellung eines Ding an sich der empirische Realismus Kants sich nicht ungetreu werde. Mit andern Worten: dass die Bedingungen der Erfahrung selbst, das will sagen, die Grundgesetze der Erfahrung selbst noch auf den Eigenbegriff eines Ding an sich hintreiben.

Es ist zuvörderst gegen die Frage, wozu ein Ding an sich neben dem Gesetze, neben den synthetischen Grundsätzen? dies zu bedenken: dass das Gesetz selbst nur eine Deutung des Ding an sich ist. Die objektive Realität, das Ding an sich, das wir suchen, gewährt uns die kritische Methode in dem Gesetz der Erscheinungen. Aber diese Gesetze haben in ihrer transzendentalen Apriorität eine mehrfach bedingte Geltung: sie stehen erstlich in Verhältnis zu dem geschäftlichen Begriffe der Erfahrung, den sie konstituieren. Sie stehen dadurch aber auch in Verhältnis zu der Natur *materialiter spectata*, der Natur der Erscheinungen; an diesem Substantivum sind sie die Adjektiva. Sie sind mithin samt und sonders Korrelativa zu dem formalen und materialen Begriffe der Erfahrung. Dieser aber ist abgeleitet aus der gegebenen

wissenschaftlichen Erfahrung, mittelst und auf Grund derjenigen Merkmale, welche diese als eine apriorische bedingen; abgeleitet also aus dem historischen Faktum der Wissenschaft.

Diese Erfahrung selbst aber ist „etwas ganz Zufälliges“! Wenn von dem Kausalregress der Erscheinungen abgesehen, über denselben hinaus geblickt wird, so eröffnet sich das unabsehbliche Gebiet der „intelligibeln Zufälligkeit“. Wer die Kausalität der Erscheinungen in deren Innerem begreifen will, der will die Zufälligkeit derselben vom Standpunkte des Noumenon begreifen, der stellt sich jenseits des transzendenten Geleises. Er mag dem Planetenbewohner verglichen werden, der die elliptische Bahn von ausserhalb her beschauen wollte. Es geht ihm aber wie den Seelen des Phaedrus, die beim Umschwung erlahmen.

So geben sich also die Bedingungen der Erfahrung als Beziehungen auf ein solches Zufällige zu erkennen. So führen also die Gesetze zu dem Gedanken eines intelligibeln Etwas, zu einem Ding an sich, in einem andern, aber dennoch nicht minder dringlichen Sinne, als welchen das Gesetz besagt.

In diesem Sinne ist der Terminus „Grenzbegriff“ zu verstehen. Die Kategorie, der Grundsatz sind positive Bedingungen der Erfahrung, und ermöglichen assertorische Urteile, Urteile über Dasein und Nichtsein. Der problematische Begriff des Noumenon ist nur statthaft im negativen Verstande, als Begriff von einem Dinge, das nicht Gegenstand der sinnlichen Anschauung, sondern lediglich Gebild der Kategorie ist. Als solches Gebild ist es nicht willkürlich, sondern gleichsam notwendig, wenn es gestattet wäre, jenseits der Anwendbarkeit auf die Gebilde der Anschauung von einem Notwendigen zu reden.

Und doch reizt zu dieser Uebertragung der Begriffe der Erfahrung auf den Begriff auf die Einheit der Erfahrung selbst ein unabwendliches Schema unseres Denkens. So scheint es, als ob eine jede Kategorie ihren besondern problematischen Hintergrund hätte; sobald derselbe jedoch in die Erfahrung eintreten wollte, würde er die Kategorie aus dem Ringe der Erfahrung abschnüren, dieselbe Kategorie, die ihn erdacht hat. Ist das An-sich aber wieder in den Hintergrund zurückgetreten, so wird

es gleichwohl wieder herausgefordert. Der Hintergrund begrenzt also den Bezirk der Erfahrung. Und das Ganze der Erfahrung schwebt sonach über dem „Abgrund“ der intelligibeln Zufälligkeit.

In diese Gedanken muss sich vertiefen, wer den problematischen Begriff des Noumenon im negativen Verstande begreifen will; das Ding an sich als Grenzbegriff.

Dieser Ausdruck gewinnt eine präzisere Bedeutung durch die Unterscheidung zwischen Grenze und Schranke. „Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der ausserhalb eines gewissen bestimmten Platzes angetroffen wird, und ihn einschliesst; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind blosser Verneinungen, die eine Grösse affizieren, sofern sie nicht absolute Vollständigkeit hat. Unsere Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntnis der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann, und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist.“ *) Mathematik und Naturwissenschaft haben keine Grenzen; denn die Erweiterung der Einsichten geht bei ihnen ins Unendliche, aber sie haben Schranken; denn die Gegenstände bleiben immer Erscheinungen, und es ist keine Annäherung möglich zu dem, was als oberster Erklärungsgrund, was als Untergrund der Erscheinungen gedacht wird; „Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge . . . entdecken; aber sie braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen; ja, wenn ihr auch dergleichen anderweitig angeboten würde (z. B. Einfluss immaterieller Wesen), so soll sie es doch ausschlagen und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, sondern diese jederzeit nur auf das gründen, was als Gegenstand der Sinne zur Erfahrung gehören, und mit unsern wirklichen Wahrnehmungen nach Erfahrungsgesetzen in Zusammenhang gebracht werden kann.“ **) Die Metaphysik aber führt auf Grenzen.

Schranken sind blosser Negationen. In den Grenzen ist auch Positives. „Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches

*) Prolegomena III, S. 126. D 123.

**) Ib. S. 127. D 124.

sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der ausser einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntnis, deren die Vernunft bloss dadurch teilhaftig wird, dass sie sich bis zu dieser Grenze erweitert, so doch, dass sie nicht über diese Grenze hinaus zu gehen versucht, weil sie daselbst einen leeren Raum vor sich findet, in welchem sie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst denken kann. Aber die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch etwas, das ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntnis, die der Vernunft in diesem Standpunkte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht ausser derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntnis der Grenze zukommt, sich bloss auf das Verhältnis desjenigen, was ausserhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt.“*) So ist mithin die Begrenzung die Einschränkung auf ein Verhältnis.

Es ist wohl zu beachten, dass diese Grenzbestimmung der Vernunft mit ausdrücklicher Beziehung auf Humes Skeptizismus angestellt wird. „Der Skeptizismus ist uranfänglich aus der Metaphysik und ihrer polizeilosen Dialektik entsprungen.“**) Anfangs nur vor Ueberschreitung des Erfahrungsgebrauchs warnend, zog er später diesen selbst in Zweifel. „Hiermit hat es nun wohl keine Not!“ aber der dadurch entstandenen Verwirrung soll die Grenzbestimmung abhelfen, und „allem Rückfall auf künftige Zeit“ vorbeugen.

Auch in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft war diese Bedeutung der Grenze zum scharfen Ausdruck gekommen. Der Inbegriff aller möglichen Gegenstände für unsere Erkenntnis scheint „uns eine ebene Fläche zu sein, die ihren scheinbaren Horizont hat, nämlich das, was den ganzen Umfang desselben befasst.“***) Empirisch können wir denselben nicht erreichen, und doch gehen alle Fragen auf das, was „ausserhalb diesem Horizonte oder allenfalls auch in seiner Grenzlinie liegen möge“. David Hume sei ein solcher Geograph der menschlichen Ver-

*) Ib. S. 136—137. D 133—134.

**) Ib. S. 125. D 121.

***) Kr. d. r. V. S. 504. D 633.

nunft gewesen, der alle jene Fragen ausserhalb des Horizontes gewiesen habe: „den er doch nicht bestimmen konnte“. Dieses Verfahren nennt Kant „Zensur der Vernunft“. Die Aufklärung wird so zu einer administrativen Instanz.

Kritik dagegen zeige nicht bloss die Schranken, sondern bestimme die Grenzen. Der Skeptizismus ist ein „Ruheplatz für die menschliche Vernunft, da sie sich über ihre dogmatische Wanderung besinnen, und den Entwurf von der Gegend machen kann, wo sie sich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können; aber nicht ein Wohnplatz zum beständigen Aufenthalte; denn dieser kann nur in einer völligen Gewissheit angetroffen werden, es sei nun der Erkenntnis der Gegenstände selbst, oder der Grenzen, innerhalb deren alle unsere Erkenntnis von Gegenständen eingeschlossen ist.

Deshalb vergleicht Kant in seiner geographischen und mathematischen Bildersprache die Vernunft nicht mit einer unbestimmt weit ausgebreiteten Ebene, „deren Schranken man nur so überhaupt erkennt“, sondern mit einer Sphäre, „deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthetischer Sätze a priori) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begrenzung derselben mit Sicherheit angeben lässt“. Die Natur synthetischer Sätze a priori enthüllt nämlich das Zentrum der Erfahrung in der transzendentalen Apperzeption, als dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile, deren Ausstrahlungen die einzelnen synthetischen Grundsätze sind. Aus diesen Radien aber lässt sich die Begrenzung der Erfahrung bestimmen.

Durch diese schärfere Fassung des Begriffs der Grenze wird der transzendente Wert des Ding an sich gewahrt, und dessen Bezeichnung als transzendentales Objekt gerechtfertigt. Angesichts der Frage, welcher Ueberschuss von der im Gesetz anscheinend allein herstellbaren Realität noch für ein Ding an sich übrig bleibe, begreifen wir, dass Kant an dem Ausdruck Objekt für den Grenzbegriff Anstoss nehmen mochte. „Man kann auch das Noumenon nicht ein solches Objekt nennen; denn dieses bedeutet eben nur den problematischen Begriff von einem Gegenstande für eine ganz andere Anschauung und einen ganz andern Verstand als der unsrige, der mithin selbst ein Problem

ist. Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge.“*) Der Grenzbegriff des Noumenons ist nunmehr die Aufgabe einer Einschränkung.

Nach der den gesamten Apparat der Vernunftkritik beherrschenden Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand kann man das fragliche Verhältnis vielleicht dahin bezeichnen: dass die Sinnlichkeit unsere Erkenntnis einschränke, d. h. durch die Rezeptibilität für sogenannte Eindrücke, durch Modifikationen unseres Bewusstseins bedingt sein lasse. Der sogenannte Verstand dagegen begrenzt die Sinnlichkeit, und damit die Erfahrung. Er gibt jener Rezeptibilität das entsprechende Korrelat, den Untergrund. Dieses Fundament aber ist nicht objektiv gegeben; es ist jedoch die unvermeidliche Aufgabe der Vernunft; es ist die Bedeckung des Abgrundes, den die intelligible Zufälligkeit aufdeckt.

Und also ist dieses Grenzding nicht Objekt im Sinne des Gesetzes. Denn dieses ist die Lösung der Aufgabe für den Calcül der empirischen Notwendigkeit; jenes ist die ewig ungelöste und dennoch unabstellbare Aufgabe: der intelligibeln Zufälligkeit das tiefsinnige Zugeständnis der Kritik zu machen, um der jugendlichen Zensur des Skeptizismus nicht anheimzufallen.

Beides ist somit nachgewiesen: erstlich, das Ding an sich vollzieht die Begrenzung der Erfahrung, das ist, die „Beziehung auf etwas, das selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch der oberste Grund aller derselben sein muss“.**) Und ferner: es ist diese Aufgabe unerlässlich neben derjenigen Art von Ding an sich, welche das Gesetz als Ausdruck objektiver Realität bezeichnet. Das Gesetz selbst ist ein Ausdruck, ist eine Deutung des Ding an sich, aber innerhalb des Bannes der Erfahrung.

Erkennt man nun aber in solchem Zusammenhange die Aufstellung des Ding an sich als eine natürliche Folge jener systematischen Gedanken, so gilt es um so schärfer dessen ein-

*) Kritik der reinen Vernunft S. 240—241. D 310.

**) Prolegomena III, S. 138. D 135.

gedenk zu bleiben, dass das Ding an sich nur und ausschliesslich eine Konsequenz der Bedingungen der Erfahrung ist. Das Ding an sich ist kein Absolutes, das den Verstand verleugnen könnte als seinen Ursprung; den Verstand, der auch der „Urheber der Natur“ ist. Als solches freilich wäre es unstatthaft, auch nur es zu setzen; und es würde der transzendentalen Methode nicht genügen, die Beschreibung desselben zu vermeiden. Als Aufgabe dagegen wird das Ding an sich von der Kategorie gefordert. Indessen kann es die Kategorie doch nur schaffen nach ihrer durchgängigen Beziehung auf das sinnliche Datum der Anschauung.

Es wird von Kant immer nur der Zweifel ausgesprochen, ob, wenn wir die Sinnlichkeit nicht hätten; wenn die Kategorie, als Begriff von einem Gegenstande überhaupt, nicht auf die sinnliche Erscheinung nach dem transzendentalen Schema bezogen wäre; ob in diesem Falle ein Ding an sich gedacht würde: dass es ohne die synthetische Einheit undenkbar ist, daran ist kein Zweifel. Es ist unbekannt, „ob es in uns oder auch ausser uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde.“*) „Indessen können wir die bloss intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transzendente Objekt nennen, bloss damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondiert.“**) Für das Ding an sich ist mithin die Sinnlichkeit als die alleinige Voraussetzung fraglich.

Dahingegen steht es ausser Zweifel, dass ohne den Begriff von einem Gegenstande überhaupt auch die absonderliche Art von Gegenstand nicht gedacht werden könnte, welche wir Ding an sich nennen, deren Bedeutung aber in der Begrenzung liegt. Es ist mithin nicht sowohl ein Gegenstand mehr, den wir durch diesen Begriff empfangen, sondern es ist die Punktreihe, in welche die Gegenstände der Erfahrung in deren Grenze auslaufen. Das Ding an sich bezeichnet nicht ein Objekt, sondern ein Hilfsmittel für die Erkenntnis von Objekten; ein Hilfsmittel, welches der synthetische Grundsatz, der Inbegriff der

*) Kritik d. r. Vernunft S. 241. D 310f.

**) Ib. S. 349. D. 441.

Naturgesetze, nicht zu bieten vermag, und nicht überflüssig macht. In der Ausprägung dieses Wertes, eines methodischen Hilfsmittels für den Erfahrungsgebrauch, besteht die transzendente Bedeutung des Ding an sich, die Bedeutung des Ding an sich als eines Grenzbegriffs.

Bevor jedoch dies nachgewiesen werden kann, muss dargetan werden, dass andere, angeblich objektive Bedeutungen des Ding an sich haltlos sind.

Zweites Kapitel.

Die transzendenten Objekte der transzendentalen Ideen.

Die Vernunft hat mannigfache Auswege erdacht, nicht um dem Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit auszuweichen, sondern um die aus demselben emportauchende Forderung durch eine anscheinend objektive Lösung zu beschwichtigen.

Wir versuchen die Arten des Ding an sich aus den Kantischen Unterscheidungen uns zu vergegenwärtigen, ohne die weiteren Kunstmittel zur Ableitung derselben vorläufig in Betracht zu ziehen.

Wenn die transzendente Methode lehrt, die Dinge, deren Inbegriff wir als die materielle Welt denken, als Erscheinungen zu erkennen, das will sagen, den unvermeidlichen und korrelativen Zusammenhang zu begreifen, in welchem die Objekte mit anschauend-denkenden Subjekten stehen, dann macht sich die Amphibolie der Reflexionsbegriffe doch wieder geltend; und was transzendental das Erste ist, die Form, wird zurückgedrängt gegen das Erste des dogmatischen Realismus, die Materie. Unabhängig von der Form der Anschauung, und dieser subsistierend, fordert der Begriff von dem Gegenstände überhaupt einen Urgrund aller Gegenständlichkeit, ein Ding an sich der äusseren Erscheinungen, das Noumenon des Weltbegriffs.

Aber auch die inneren Erscheinungen fordern ihr transzendentales Objekt. Unser eigenes Subjekt, wie der innere Sinn es entfaltet, wie dieser allein es entfalten, wie nur dieser ihm Inhalt zubereiten kann in dem Wechsel seiner Vorstellungen, das

Subjekt dieser inneren Anschauungen ist lediglich Erscheinung, ist gehaltlos, ist leer, ohne den Stoff, mit dem wir das Gemüt besetzen. Aber das Subjekt, der Inbegriff jener Vorstellungen, muss doch wohl mehr sein als lediglich die gedachte Summe jener wechselnden Geschehnisse, muss doch wohl ein Etwas sein, in welchem ist, was in uns erscheint, ein Etwas, dessen Fundament, dessen Reflex die innere Erscheinung ist. Dem transzendentalen Objekt = x muss entsprechen das transzendente Subjekt = x , wir mögen es „Ich oder Er oder Es“^(*) nennen. Wie der Verstand seine Beziehung „zum Mannigfaltigen des Objekts in der Erscheinung“^(**) in einer abgegrenzten Welt-Totalität abschloss, so sucht die Beziehung des Begriffs vom Gegenstande überhaupt auf das Mannigfaltige im Subjekt ihr Ende und ihren Ruhepunkt in der Substanz der Seele. Dies ist die zweite Art des Ding an sich, das Ding an sich der inneren Erscheinungen, das Noumenon der rationalen Psychologie, des psychologischen Spiritualismus.

Endlich aber steht eine Beziehung der Kategorie auf Objekte offen, sofern dieselben gar nicht Erscheinungen sein sollen, sondern Selbstspiegelungen der Kategorie, „Gegenstände des Denkens überhaupt“. Diese Art von Gegenständen überhaupt sind eben nicht auf Anschauungen bezogen, sind Ausgeburten der Kategorie, bevor und ohne dass sie mit der formalen Bedingung des Sinnlichen in Einvernehmen gebracht sind. Diese Beziehung ergibt ein Verhältnis zu „allen Dingen überhaupt“, auch zu solchen, die nimmermehr Gegenstände der Erfahrung werden sollen. Das Ding an sich, in welche diese Beziehung mündet, wird bezeichnet durch das Wesen aller Wesen.

Es mag darauf aufmerksam gemacht werden, dass auch in diesem Falle die Sinnlichkeit es ist, welche das Korrelat des Ding an sich bildet. Obwohl das Noumenon der absoluten Realität das Erzeugnis einer Beziehung ist, welche lediglich in der Kategorie, in dem Gedanken eines Gegenstandes überhaupt entspringt, mit Ablehnung der Einschränkung auf den empirischen Gegenstand; obwohl es nur den Urgrund alles Denkbaren be-

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 276. D 352.

**) Ib. S. 269. D 343.

zeichnet, so ist es dennoch das Gegenbild des Sinnlichen, welches auch diesem Urwesen den Typus des Daseins verleiht. Und so erklären sich aus diesem unabwendlichen Grundverhältnis zum Sinnlichen, welches selbst bei diesem Noumenon statthat, die mannigfachen Verflechtungen und Kreuzungen desselben mit kosmischen Elementen; und auch die historisch bedeutsamste Erscheinung, die in einer gewissen Beziehung wenigstens als solche anzuerkennende Steigerung des Monotheismus zum Pantheismus, wird aus diesem ursprünglichen Verhältnis durchsichtig.

Das sind die drei Objekte, welche nur metaphorisch den Namen des Objekts tragen, die drei Ausdrücke des Ding an sich. Kant gebraucht diese Bezeichnungsweise nicht,*) und noch weniger die folgende, unter welcher wir jene drei Ueberbegriffe veranschaulichen wollen: die Welt ist das Ding an sich der äussern Erscheinung; die Seele das Ding an sich der innern Erscheinung; Gott ist das Ding an sich alles Denkens überhaupt. Alle drei sind jedoch nicht bloss Formulierungen der in dem Ding an sich ausgedrückten Aufgabe, sondern Lösungsversuche derselben. Es ist deshalb nicht unbedenklich, von drei Arten des Ding an sich zu reden. Wir meinen drei Versuchsarten, in einer absoluten Objektivierung derjenigen Forderung zu genügen, welche der Terminus des Ding an sich formuliert.

Alle drei sind Anwendungen der Kategorie, als des Begriffs vom Gegenstande überhaupt; Anwendungen aber, welche bis an die Grenze der Anwendbarkeit sich erstrecken, also nur einen Grenzwert bezeichnen. Es sind Erweiterungen des legitimen Gebrauchs der Kategorien. Und solche erweiterte Kategorien nennt Kant: transzendente Ideen.

*) An einer Stelle jedoch findet sich eine ähnliche Wendung. In den Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre heisst es: „Ein jedes Faktum (Tatsache) ist Gegenstand in der Erscheinung (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft vorgestellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muss, denen adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfassung unter Menschen ist, das ist das Ding an sich selbst.“ (S. W. IX, S. 150. D Metaph. d. Sitten 206.) Hier ist sogar die Gleichsetzung von Ding an sich und Idee vollzogen. Darauf ist erst später einzugehen.

Nach der alten Vorstellung von der Bedeutung des Transzendenten würde man den negativen Sinn dieser Bestimmung im Adjektiv sehen; er liegt jedoch in der Bedeutung der Idee. Die Idee oder der Vernunftbegriff ist ein Begriff aus Notionen, aus reinen, lediglich im Verstande entspringenden Begriffen, „der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt.“*) Zu diesem Uebersteigen treibt die Rastlosigkeit der synthetischen Einheit, und nicht allein in dem kausalen Regress, obwohl es bei diesem am deutlichsten wird.

Es führen und treiben alle diejenigen Kategorien auf eine solche unendliche Reihe hin, deren Bedeutung der Ausdruck einer Relation ist. Wird jedoch die Fundamentalrelation zum Sinnlichen aufgegeben, die Schematisierung, der Boden der Anschauung, dann geht das Recht verloren, den Verhältnisbegriff, die „Analogie“ der Substanz zu erdenken. Denn die Beharrlichkeit, das Hauptmoment der Substanz, kann nur aus dem Anschaubaren zum Behufe der Erfahrung ermittelt werden. Wo diese überstiegen ist, kann die Möglichkeit der Substanz nicht anfangen. Man denke, wie durch diesen Substanzbegriff aller Kartesianismus getroffen wird, auch im Pantheismus.

A. Die Gottesidee.

Am augenfälligsten wird diese heterotopische Erweiterung des Substanzbegriffs im Ideal der Vernunft. Das Ideal der Vernunft ist der Inbegriff aller Möglichkeit, welcher als die Bedingung der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dinges, als die Materie zu aller Möglichkeit gedacht wird. Die durchgängige Bestimmung macht das Ding erst zum Ding: nach dem Grundsatz derselben muss jedem Ding von allen möglichen Prädikaten der Dinge eines zukommen; es wird also die gesamte Möglichkeit gedacht, und ein Verhältnis zu dieser bestimmt. Der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung ist mithin von dem Grundsatz der Bestimmbarkeit unterschieden, wie der Satz des Widerspruchs von dem obersten synthetischen Grundsatz.

*) Kritik der reinen Vernunft S. 261. D 333.

Der Satz der Bestimmbarkeit schliesst nur aus, und unter den kontradiktorischen Bestimmungen die eine von beiden zwar; der Satz der durchgängigen Bestimmung schliesst unter allen möglichen Bestimmungen mindestens eine ein. Die Bestimmbarkeit betrifft den Begriff; die Bestimmung macht das Ding; jene ist der Allgemeinheit des logischen Grundsatzes von der Ausschliessung des Dritten, diese der Allheit oder dem Inbegriff aller möglichen Prädikate untergeordnet.

Diese Allheit, dieser Inbegriff ist das Ideal, das ist, die Idee nicht bloss *in concreto*, sondern *in individuo*. Jener Inbegriff der Realitäten ist das *ens realissimum*, als die oberste und vollständige materiale Bedingung zur Möglichkeit eines jeglichen Existierenden. Es ist dies „das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist.“*) Nur in diesem einzigen Falle ist der Begriff eines Individuums durchgängig bestimmt. Dieses Substrat aller Realität, als dessen Einschränkungen man versucht werden könnte die Dinge aufzufassen, gleichwie alle Figuren nur den unendlichen Raum einschränken, bleibt nun aber, als Individuum einmal gedacht, nicht der Inbegriff der Möglichkeit: es wird zum Grunde derselben; es wird hypostasiert zum Urwesen, zum höchsten Wesen, zum Wesen aller Wesen.

Der Schritt zur Hypostase geht von der Realisierung aus. War aber nur auch diese statthaft? Ist der Inbegriff aller Möglichkeit ein Objekt, und nicht vielmehr ein blosser Begriff, die „Vorstellung“ eines Individuums? Der Versuch, jene Allheit der Realität als objektiv in einem Dinge gegeben zu denken, „ist eine blosser Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideale, als einem besonderen Wesen, zusammenfassen und realisieren, wozu wir keine Befugnis haben, sogar nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Hypothese geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem solchen Ideale abfliessen, die durchgängige Bestimmung der Dinge überhaupt, als zu deren Behuf die Idee allein nötig war, nichts angehen und darauf nicht den mindesten Einfluss haben.“**) Auf die durchgängige Bestimmung der Dinge hat aller-

*) Ib. S. 396. D 500. Das Beiwort „eigentlich“ lässt die Möglichkeit des Ideals für die Aesthetik offen.

**) Ib. S. 398. D 503.

dings dieses hypostasierte Realitätsindividuum keinen Einfluss; denn die Dinge liegen sämtlich in der „einigen allbefassenden Erfahrung“; jener Inbegriff aller Realität aber wird durch eine transzendente Subreption an die „Spitze der Möglichkeit aller Dinge“ gestellt, damit aber an die Grenze der Erfahrung; oder aber etwa an deren Schranke; denn was sich als Ding an dieser Grenze behaupten will, was mehr denn Grenzbegriff sein will, das stellt sich jenseit des Bezirkes möglicher Erfahrung.

Es ist nun mit allem Nachdruck hier hervorzuheben, dass in der Zerstörung dieses dialektischen Scheines Kant nicht nur das kritische Grundargument der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile betont: es seien eben doch nur subjektive Bedingungen des Erkennens, welche zu objektiven der unerkennbaren Dinge umgestempelt würden. Man bezeichnet das Sein als *copula* in einem analytischen Urteil, und gibt ihm die Bedeutung von Dasein für einen synthetischen, für einen Erfahrungssatz.

Neben dieser allgemeinen Kritik der ontologischen wird auch das kosmologische Beweisverfahren abgewiesen; man schliesst von dem Zufälligen aller sinnlichen Existenz auf ein Unbedingt-Notwendiges, — vergisst aber, dass ohne Bedingung „kein Begriff einer Notwendigkeit stattfinden kann.“*) Diese unbedingte Notwendigkeit ist, als der letzte Träger aller Dinge, „der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft“. Hallers Ewigkeit „misst nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht“. Man kann den Gedanken nicht ertragen, obzwar man sich desselben nicht erwehren kann, dass ein Wesen „gleichsam zu sich selbst sage: ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit; ausser mir ist nichts, ohne das, was bloss durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns.“**)

Man könnte meinen, das sei der Gedanke der intelligibeln Zufälligkeit, mit welchem das Ding an sich im „wahren Abgrund“ zusammentrifft. Das Ideal der Vernunft jedoch wird durch diese Unvermeidlichkeit nicht befriedigt. Das transzendente Objekt bleibt uns unerforschlich, „obzwar die Sache

*) Ib. S. 416. D 525.

**) Ib. S. 417. D 527.

selbst übrigens gegeben, aber nur nicht eingesehen ist. Ein Ideal der reinen Vernunft kann aber nicht unerforschlich heissen, weil es weiter keine Beglaubigung seiner Realität aufzuweisen hat, als das Bedürfnis der Vernunft, vermittelt desselben alle synthetische Einheit zu vollenden.“*) Als Ideal der Vernunft ist es nicht als Gegenstand gegeben, also auch als solcher nicht unerforschlich; sondern als blosser Idee muss es seine Auflösung finden in der Natur der Vernunft, in der es seinen Ursprung hat.

Man sieht, wie scharf hier die Ausgestaltung und versuchte Beschwichtigung jenes in dem Ding an sich gegebenen Bedürfnisses unterschieden wird von dem Ding an sich selbst. Dieses ist unvermeidlich gegeben, wenngleich in einem andern Sinne, als das Wort von den Gegenständen der Erfahrung gilt, nämlich als Aufgabe gegeben; das Ideal hingegen ist ein Versuch, jenem nicht eingesehenen, aber als Aufgabe gegebenen Dinge in einem Urdinge einen Grund, eine Lösung zu geben; ein Versuch also, ein Vernunftbedürfnis zu befriedigen. Es muss daher befriedigen, oder es hat keine Existenzberechtigung. Wir sind aber nicht mehr befriedigt, wenn wir nunmehr jenes Ideal sich selbst fragen lassen müssen, was wir vorher die Dinge in ihrer gesamten Bedingtheit fragen mussten.

Alle Hoffnung auf eine Moralthologie scheint endlich damit zerstört zu sein, dass auch der physiko-theologische Beweis illusorisch gemacht wird; dieser fällt sogar von der Höhe einer transzendentalen Aufgabe herab; denn er würde immer nur den Weltbaumeister, aber nicht den Weltschöpfer beweisen. Denn der Schluss von der Zweckmässigkeit der Natureinrichtung auf die Zufälligkeit derselben würde, aus der Analogie menschlicher Kunst geschlossen, nur auf die Zufälligkeit der Form, nicht der Materie, der Substanz in der Welt gehen, also nicht das transzendente Objekt berühren, nicht dessen Unbegreiflichkeit auslegen. Ohnehin scheint der Grund der Dinge wenig in seiner Tiefe gegriffen, wenn er in dem Uhrmacher und dem Schiffbaumeister seinesgleichen hat.

So ist denn nachgewiesen, dass alle Versuche, die Gottesidee zu objektivieren, ein transzendentes Objekt ergeben. Es ist nicht

*) Ib. S. 418. D 527.

weniger bewiesen; aber auch nicht mehr. Und wer das Realitäts-individuum gerade eben transzendent, jenseit aller Erfahrung zu einem gewissen Behufe denken will, wengleich nicht erkennen, dem bleibt es dort unangefochten und, soweit es nicht Erkenntnis sein will, unanfechtbar. Denn jenseit der Erfahrung reicht die transzendente Methode und der kritische Spruch nicht.

Wenn daher in anderer Absicht als einer die Erfahrung bestimmenden und erklärenden, jene Idee zu einem etwaigen nicht unmittelbar theoretischen Behufe, sofern derselbe nur im Interesse der Erfahrung liegt, verwendet werden sollte, so hat die transzendente Kritik ihre Einrede erschöpft, wengleich ihre Befugnis nicht erledigt. Denn über die Art und Richtung jenes etwaigen Behufes wird sie, nachdem sie denselben eingeräumt, ihre kritischen Normen mit der Einschränkung auf das Interesse der Erfahrung geltend machen. Wir bleiben vorerst noch bei dem Nachweis des dialektischen Scheins in der Objektivierung der Ideen. Wiefern ein solcher dem Interesse der Erfahrung dienender Gebrauch der Gottesidee der Ethik von Nutzen werden kann, wird in andrem Zusammenhange zu prüfen sein.

Schwieriger ist es ausgefallen, den dialektischen Schein in-betreff der psychologischen und der kosmologischen Idee zu zerstreuen. Denn beide gehen von der Erfahrung aus, während bei der theologischen, da wo sie in ihrer Tiefe gefasst wird, gar nicht von den Erscheinungen aus die Idealisierung erfolgt. Jene aber wollen den Erscheinungen ihr Ding an sich auslegen.

B. Die Seelenidee.

Was zunächst die psychologische Idee betrifft, so könnte man meinen, man dürfe und man wolle für die Realität des Ich sich auf die Erfahrung berufen. So sehr scheint all unser Erfahren mit jenem Selbstbewusstsein verwachsen, durch das es als ein „Vehikel“ bedingt ist, dass man es für einen Gegenstand der Erfahrung ansehen zu dürfen glauben kann. Was ist denn in einem höheren Grade Gegenstand der Erfahrung? Etwa die Materie? Diese selbst ist ja aber nur „eine Art Vorstellung“,

also nur eine Modifikation meines Selbstbewusstseins, eine Ausstrahlung meines Ich.

Kant hat durchaus mit gleicher Entschiedenheit in der zweiten, wie in der ersten Ausgabe, auf die tief sinnige Konsequenz des kritischen Idealismus hingewiesen: dass die Frage von der Gemeinschaft der Seele mit der Materie eine „selbstgemachte Schwierigkeit“ sei. Das transzendente Subjekt = x und das transzendente Objekt = x sind, wie von gleichem Erkenntnis-, so auch von gleichem Sachwert. Das Letztere kennen wir durch die Erscheinungen des sogenannten äusseren Sinnes, mithin durch seine äusseren Akzidenzien, seine Aeusserungen; das Erstere erscheint uns vermöge des sogenannten inneren Sinnes, nicht unter räumlichen Bewegungen, sondern in zeitlichen Vorgängen. Ob aber diese Vorstellungen mit jenen Bewegungen nicht demselben Etwas angehören, das dieser beiden Erscheinungsformen identisches „Ich oder Er oder Es“ ist, diese Einsicht kann nur ein Paralogismus der Idealität verdunkeln. Also ist das Ich, die Einheit des Bewusstseins der Angelpunkt, um den sich nicht bloss das innere Geschehen, sondern auch alle Welt der Materie dreht.

An diesem Punkte hat Fichte den transzendentalen Gedanken ergriffen, und den empirischen Realismus desselben vereitelt. „Man hat nicht die leiseste Ahnung, wovon bei der transzendentalen Philosophie, und ganz eigentlich bei Kant die Rede sei, wenn man glaubt, dass beim Anschauen es ausser dem Anschauenden und der Anschauung noch ein Ding, etwa einen Stoff gebe, auf welchen die Anschauung gehe, wie etwa der gemeine Menschenverstand das leibliche Sehen zu denken pflegt. Durch das Anschauen selbst, und lediglich dadurch entsteht das Angeschaute; das Ich geht in sich selbst zurück; und diese Handlung gibt Anschauung und Angeschautes zugleich; die Vernunft (das Ich) ist in der Anschauung keineswegs leidend, sondern absolut tätig; sie ist in ihr produktive Einbildungskraft. Es wird durch das Schauen etwas hingeworfen, etwa, wenn man ein Gleichnis will, wie der Maler aus seinem Auge die vollendete Gestalt auf die Fläche hinwirft, gleichsam hinsieht, ehe die langsamere Hand ihre Umrisse nachmachen kann.“*)

*) Grundlage des Naturrechts S. W. Band III, S. 57.

Auf dieses Gleichnis hat schon Glaukon im zehnten Buche der Platonischen Republik geantwortet.*) Auf die Frage des Sokrates nämlich, ob nicht auch der Maler ein Bettgestell macht, antwortet Jener: Ja, aber ein scheinbares (*φαινομένον*). Und daher ist auch der Maler nur ein Nachahmer, nicht ein Demiurg, geschweige ein Phyturg. Das „produktive Ich“, würde Glaukon sagen, ahmt in jener „vollendeten Gestalt“ nur die „Fläche“ nach, wie auch nur so der Maler sie hinwirft, „hinsieht“; welche produktive Einbildungskraft aber hat in einer ursprünglichen notwendigen Handlung jene Fläche erzeugt? Fichte freilich würde in solcher Frage nur den verstockten Kantianer erkennen, der nie begriffen habe, woher „das Mannigfaltige der Anschauung“ bei Kant komme.

Indessen vermeinen wir dies genau und durchsichtig aus der Kantischen Methode ermitteln zu können: aus dem obersten Kriterium der Möglichkeit. Dieser oberste Grundsatz der Möglichkeit birgt in sich und entfaltet aus sich alle mögliche Realität. Diese Bedeutung der transzendentalen Apperzeption, nämlich als oberster Grundsatz aller synthetischen Urteile ist der letzte, tiefste, sicherste, der zulängliche Urgrund aller Realität. Nicht aber darf die Einheit des Bewusstseins verflüchtigt werden zu dem „Gefühl“ des Ich, „etwas so darstellen zu müssen, wie es dargestellt wird“.***) Bei Fichte besteht die transzendente Deduktion ausschliesslich in der Ableitung aus dem Selbstbewusstsein. Der Nachweis eines Begriffs als Bedingung des Selbstbewusstseins ist die Deduktion desselben. Das ist der Weg des falschen, des einseitigen Kartesianismus. Bei Kant hingegen ist die Deduktion die Ableitung aus den Bedingungen der wissenschaftlichen Erfahrung; und zu diesen gehört für die Einheit des Selbstbewusstseins das Mannigfaltige der reinen, der mathematischen Anschauung.

Wenn daher oben gefragt wurde: das Ich sei ja wohl auch Gegenstand der Erfahrung, und nicht minder als die Materie, so gilt dies füglich von dem Ich, als der Erscheinung des inneren Sinnes, dessen Mannigfaltiges mithin gegeben sein muss. Aber dieses Ich ist ein fließendes, in dem bunten Wechsel der inneren

*) p. 596 E; 597 E.

**) Grundlage des Naturrechts S. W. III, S. 3.

Vorstellungen als deren wandelnde Summe gedachtes. Dieses Ich ist nichts weniger als Substanz; dazu fehlt ihm die Hauptsache, die Beharrlichkeit. Dieses Ich ist nicht einfach, wie Nichts in der Erfahrung einfach ist. Es setzt sich vielmehr aus der unendlichen Variabilität der Klarheitsgrade des Bewusstseins zusammen.

Dieses Ich ist drittens nicht identische Person, obsehon es eine gewisse Summe von inneren Vorgängen als sein Eigentum zu rekognoszieren vermag. Man kann auf dieses Ich eine mechanische Analogie anwenden. Eine elastische Kugel, die auf eine gleiche in gerader Richtung stösst, teilt derselben ihre ganze Bewegung, also ihren ganzen phoronomischen Zustand mit. So kann man sich jenes Ich bestehend denken aus einer Reihe von etwelchen Substanzen, deren die eine der andern Vorstellungen samt deren Bewusstsein einflösst. „Die letzte Substanz würde also aller Zustände der von ihr veränderten Substanzen sich als ihrer eigenen bewusst sein, weil jene zusamt dem Bewusstsein in sie übertragen worden, und demunerachtet würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen sein.“*) Der Paralogismus der Idealität endlich ist schon oben berührt. Das Ich des inneren Sinnes ist ebensosehr erschlossen, wie der Gegenstand des äusseren Sinnes. Also ist das *cogito* entweder eine Tautologie, oder ein *sophisma figurae dictionis*; denn die *substantia cogitans* ist nicht im innern Sinne gegeben.

Wenden wir uns hingegen von diesem Ich ab, welches, als Erscheinung des inneren Sinnes, dasjenige nimmer gewährleisten kann, was das Ding an sich der inneren Erscheinungen aufklären soll. Suchen wir jenes Ding an sich, abgezogen von aller Erfahrung, in derjenigen Bedingung derselben, welche wir als die transzendente Einheit des Bewusstseins kennen. Es könnte scheinen, als ob die rationale Psychologie, welche sich auf ein reines, aller empirischen Bestimmungen lediges Ich bezieht, damit die transzendente Apperzeption zu ihrem Objekt habe: wie klar und streng Kant das sogenannte Rationale von dem Transzendentalen unterscheidet, darauf mag nebenher aufmerksam gemacht werden.

*) Kritik der reinen Vernunft S. 595. D 740.

Die Einheit des Bewusstseins ist derjenige Begriff in der Kantischen Terminologie, der am leichtesten das Verständnis des transzendentalen Idealismus eröffnet, zugleich aber auch am empfindlichsten das Verständnis der transzendentalen Methode gefährdet. Es ist eben derjenige Begriff, welcher die Dinge am offenbarsten als Vorstellungen kennzeichnet, zugleich aber auch derjenige, an welchem die Vermischung des Transzendentalen mit dem Metaphysischen am ausdrücklichsten zu Tage liegt; das *a priori* erscheint in diesem Grundbegriffe nicht sowohl als Bedingung der Erfahrung, sondern vielmehr als Grundlage unserer Organisation; und sofern auf die Einheit des Bewusstseins alle Deduktion zurückgeht, hat es den Anschein, als ob auf ein psychologisches Faktum die Deduktion gegründet würde.

Diesen Schein hat Kant, wie er in der Vorrede zur ersten Ausgabe es ausspricht, als einen möglichen empfunden. Er unterscheidet demgemäss die Deduktion in bezug auf die objektive Gültigkeit der Begriffe, von der Deduktion „in subjektiver Beziehung“ oder von der „subjektiven Deduktion“.*) In dieser Richtung ist die Umarbeitung der transzendentalen Deduktion der Kategorien in der zweiten Ausgabe erfolgt. Es kann scheinen, als wäre dieser Terminus eine Art von Hypothese zur Auflösung des Problems von der Möglichkeit des Bewusstseins, von dem Wesen der Bewusstheit.

Dieses Problem der Bewusstheit wird hingegen so wenig im metaphysischen Sinne gelöst, dass es vielmehr im transzendentalen abgewiesen wird. Wie Bewusstsein zustande kommt, solle und könne nicht anders erklärt werden, als dass wir die erforschbaren Erscheinungen bis zu jenem transzendentalen Etwas hin verfolgen, „unsere Seele am Leitfaden der Erfahrung studieren“.***) Man muss begreifen lernen, dass nicht gefragt werden dürfe: wie kommt Einheit des Bewusstseins in dem menschlichen Organismus, gleichsam in der menschlichen Materie zustande? Die analoge Frage stellt auch die Mechanik für die Fallbewegung nicht. Die Frage wird dort nicht gestellt: wie wird' es im Körper möglich, Bewegungsimpulse entstehen zu

*) Kritik der r. V. S. 9, 10. D 18.

**) Kritik der r. V. S. 606. D 753.

lassen? sondern die Frage geht zurück auf die Mathematik, und von dort sogar etwa auf die Logik: wie sind Geschwindigkeit und Beschleunigung nach einem Grundgesetze der Kontinuität zu erzeugen, so dass ein gesetzmässiges Verhältnis der Fallräume zu den Fallzeiten bestimmt werden kann? Das Wunder aber, dass sich Körper überhaupt bewegen; dass sie den sonderbaren Trieb haben zu fallen, dieses bleibt unerforscht und unbefragt.

Wie dort komplizierte Bewegungserscheinungen der Materie das Objekt der Bewegungslehre bilden, so ist hier die Einheit des Bewusstseins nicht im Polypen zu denken, der sich im Schmerze krümmt, und auch nicht im Weisen, der sinnend seine Zirkel entwirft; sondern in der gegebenen wissenschaftlichen Erfahrung, deren Möglichkeit aus ihren Bedingungen konstituiert werden soll. Die Einheit des Bewusstseins, heisst es in der zweiten Bearbeitung der Paralogismen in einem Zwischensatze, „erkennen wir nur dadurch, dass wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen.“*) Sonst erkennen wir sie gar nicht, obschon sie uns auch sonst unentbehrlich sein mag. Die Einheit des Bewusstseins ist, als transzendente Apperzeption, oberster Grundsatz der Erfahrung.

Aber als der oberste Grundsatz der Erfahrung ist die Einheit des Bewusstseins nicht gleichbedeutend mit der Einigkeit des persönlichen Empfindens, und mit nichts desgleichen, sondern lediglich das Grundgesetz der Erfahrung. Sie ist die Bürgschaft der Gesetzmässigkeit innerhalb einer einigen allbefassenden Erfahrung. Wie die Einheit des Bewusstseins für die allgemeine Logik den Begriff bedeutet, so bedeutet sie für die transzendente den Begriff der Erfahrung. Der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile ist der Bedeutung des Transzendentalen gemäss der Satz der transzendentalen Apperzeption. Die Erscheinungen müssen, um den Wert objektiver Realität, objektiver Geltung zu erlangen, unter Gesetzen stehen, als einzelne Fälle Gesetze ausdrücken — das ist die Bedeutung der transzendentalen Apperzeption; der Einheit des Bewusstseins, als des obersten transzendentalen Grundsatzes.

Ihr Verhältnis zu den Kategorien ist daher zu allererst mit-

*) Ib. S. 285. D 364.

bedingt durch Beider Grundverhältnis zu den Formen der reinen Sinnlichkeit. Erst unter diesem Vorbehalt verhält sich die Einheit der transzendentalen Apperzeption zu den synthetischen Einheiten der Kategorien, wie die Gattung zu den Arten. Die Kategorien sind die Regeln, deren allgemeinen Gesetzes-Charakter die Apperzeption bezeichnet: dass sie nämlich transzendente Gesetze sind, nicht besondere, den Erfahrungen abgefragte, empirische Gesetze.

Aus dieser Bedeutung der Einheit des Bewusstseins ergibt sich ihr Beitrag zur Lösung der Frage nach der Realität des Objektes unserer Erscheinungen, der äusseren, wie der inneren. Die Apperzeption besagt nur: wenn Erscheinungen Realität, Gültigkeit, Gewissheit haben sollen, so muss dieselbe ihnen in einer Gesetzmässigkeit bestehen. Es muss also etwas gegeben sein, an dem Kategorien sich betätigen, Gesetze sich vollziehen. Dies ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung, welches mithin ebensoviele Bedingung der Erfahrung ist, wie die Apperzeption mit ihren Kategorien. Das ist die Bedingung der Sinnlichkeit neben der Bedingung des sogenannten Verstandes, d. h. der Beziehung, der gemäss den Kategorien bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. „Objekt ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist.“ *) Auf die Vereinigung kommt es an.

Der Begriff ist die Kategorie; das Mannigfaltige ist der Sinn, die Vereinigung bezeichnet die Apperzeption. „Die transzendente Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einem Begriff vom Objekt vereinigt wird.“ **) In diesen prägnanten einander entsprechenden Sätzen formulierte die zweite Bearbeitung der Deduktion die Apperzeption als transzendenten Grundsatz; die Einheit des Selbstbewusstseins als eine objektive.

Indessen verlautet bei dieser Art von Objektivität nichts von einer hinter den Erscheinungen vorhandenen Einheit eines Seelenobjektes. Die Objektivierung vollzieht sich vielmehr an dem Mannigfaltigen der reinen mathematischen Anschauungsvermöge und gemäss der Kategorie in der Einheit, zu der Einheit des Bewusstseins; zu der Realität, zu der Gewissheit einer Erkenntnis.

*) Ib. S. 118. D 154

**) Ib. S. 120. D 156.

Handelt es sich nun um innere Erscheinungen, so springt im Zusammenhang dieses kritischen Apparates die Bedeutung des inneren Sinnes in die Augen: er benimmt dem Selbstbewusstsein den Mut der produktiven Einbildung. „So wie zum Erkenntnis eines von mir verschiedenen Objekts, ausser dem Denken eines Objekts überhaupt (in der Kategorie), ich doch noch einer Anschauung bedarf, . . . so bedarf ich auch zum Erkenntnis meiner selbst ausser dem Bewusstsein, oder ausser dem, dass ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir . . . und ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewusst ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Bedingung, die sie den innern Sinn nennt, unterworfen.“*) Wo diese einschränkende Bedingung verleugnet wird, da entsteht der dialektische Schein eines falschen Objektes, eines Gegenstandes des Bewusstseins, welcher nicht Gegenstand des innern Sinnes ist. Da entsteht der Paralogismus der rationalen Psychologie, die Hypostasierung der Seelenidee.

Das Ich soll Substanz sein. Von welcher Art ist jedoch die Beharrlichkeit, die jenes Ich behauptet? Es ist die Beständigkeit des logischen Subjekts im Denken, die für das reale Subjekt der Inhärenz ausgegeben wird. Da die rationale Psychologie den Gegenstand des inneren Sinnes ablehnt, so fehlt ihr der Boden, auf dem eine Substanz sich realisieren kann.

Das Ich soll einfach sein. Allerdings kann ein Vers als mein Gedanke nicht bestehen, wenn seine einzelnen Wörter unter verschiedene Wesen verteilt sind. So nämlich sind wir genötigt, auf Grund unseres eigenen Bewusstseins den Sachverhalt zu denken. Die Bewegung eines Körpers kann die vereinigte Bewegung aller seiner Teile sein; aber unser Ich können wir uns nicht als geteilt denken. Nur schade, dass wir diese subjektive Nötigung nicht zu einer objektiven Erkenntnis machen können, schon aus dem einfachen Grunde, weil uns dazu das Mannigfaltige der Anschauung fehlt, dessen wir uns begeben haben. Die „arme“, „inhaltlose“ Vorstellung des Ich, ein Begriff ohne Gegenstand, kann nicht ein einfaches Objekt bedeuten dürfen.

*) Ib. S. 131. D 169f.

„Also ist der berühmte psychologische Beweis lediglich auf der unteilbaren Einheit einer Vorstellung, die nur das Verbum in Ansehung einer Person dirigiert, gegründet . . . Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subjekt ist darum nicht eine Erkenntnis von der Einfachheit des Subjekts selbst.“*) So ist das Ich eine Partikel des Verbums geworden.

Jenes Ich, anstatt der Gegenstand des innern Sinnes zu sein, drückt nur „die Beziehung der Erscheinungen auf das unbekannte Subjekt derselben“**) aus. Es bezeichnet lediglich „die blosse subjektive Form aller unserer Begriffe“, die „blosse Form des Zusammenhanges der Vorstellungen“. Durch eine „Subreption des hypostasierten Bewusstseins“ wird die Einheit in der Synthesis der Gedanken zur Einheit im Subjekte dieser Gedanken.***) „Es wäre auch wunderbar, wenn wir das, was sonst so viele Anstalt erfordert, um in dem, was die Anschauung darlegt, das zu unterscheiden, was darin Substanz sei, noch mehr, ob diese auch einfach sein könne (wie bei den Teilen der Materie), hier so geradezu in der ärmsten Vorstellung unter allen, gleichsam wie durch eine Offenbarung gegeben würde.“†) Das Ich wäre die ärmste Offenbarung.

Das Interesse an der Einfachheit der Seelensubstanz beruht nicht allein in der Frage von der Inkorrumpibilität derselben; es macht sich auch für die Erklärung der psychischen Vorgänge geltend; noch heute wird dieser Gedanke zu solchem Behufe herangezogen. Kant aber sagt: „Nach einer richtigen Maxime der Naturphilosophie, uns aller Erklärung der Natureinrichtung, die aus dem Willen eines höchsten Wesens gezogen worden, zu enthalten, weil dieses nicht mehr Naturphilosophie ist, sondern ein Geständnis, dass es damit bei uns zu Ende gehe.“ Ebenso auch ist die Frage von der Einfachheit der Seele für eine Psychologie, welche „Physiologie des innern Sinnes“ sein will, nicht vorhanden. „Ob die Seele eine einfache Substanz sei, oder nicht, das kann uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben

*) Ib. S. 590. D 734.

**) Prolegomena III, S. 103. D 100.

***) Kritik d. r. V. S. 617. D 766.

†) Ib. S. 279. D 355f.

ganz gleichgültig sein.“*) Dieses etwaige Interesse der Erfahrung kommt mithin dem Spiritualismus keineswegs zugute.

Neben der Immaterialität und der Inkorrumpibilität behauptet der Spiritualismus die Personalität der Seele. Indessen ist die logische Identität des Bewusstseins, auf welcher die Personalität fusst, nur eine „formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität meines Subjekts.“**) Die als transzendente Bedingung notwendige Einheit des Bewusstseins spiegelt uns mithin „eine ununterbrochene Fortdauer des Subjekts aus dem blossen Begriffe des identischen Selbst“ vor. Eine solche Identität der Person bedeutet jedoch auch für dieses Leben, für die empirische Psychologie, die Einheit der Apperzeption nicht.

Endlich enthüllt sich der Paralogismus der rationalen Psychologie in einer Weltansicht, der zufolge die Seele, verschieden von der Materie, das Prinzip des Lebens derselben, die Animalität bezeichnen solle. Wir haben jedoch schon hervorgehoben, dass dieses Bollwerk des dogmatischen, des empirischen Idealismus, des Pneumatismus, durch den kritischen Dualismus entsetzt wird. „Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume, ausser mir, sind zwar spezifisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht.“***) „Die Materie, deren Gemeinschaft so grosses Bedenken erregt, ist nichts anderes, als eine blosser Form oder eine gewisse Vorstellungsart eines unbekanntes Gegenstandes, durch diejenige Anschauung, welche man den äusseren Sinn nennt.“†) Aber wir sollten bedenken, „dass die Bewegung nicht die Wirkung dieser unbekanntes Ursache, sondern bloss die Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne sei.“††) Also sind die Materie und ihre Bewegung — Vorstellungen, welche doch die angeblich einzige Wirkungsart der Seele sein sollen.

*) Prolegomena III, S. 99. D 96.

**) Kritik der reinen Vernunft S. 595. D 740.

***) Ib. S. 604. D 751.

†) Ib. S. 607. D 754.

††) Ib. S. 608. D 756.

Die alte Frage der Schule von der Gemeinschaft des Denkenden und des Ausgedehnten muss demnach dahin formuliert werden: wie unter unseren Vorstellungen diejenigen, welche wir äussere nennen, uns Gegenstände ausser uns vorstellig machen können. Auf diese Frage aber gibt die transzendente Deduktion innerhalb ihrer Grenzen Antwort; überschreitet man jedoch diese Grenze, alsdann lautet die Frage: wie in einem denkenden Subjekt überhaupt äussere Anschauung möglich sei? „Auf diese Frage ist es keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unsers Wissens niemals ausfüllen.“*) So wird die Frage nach der Bewusstheit abgewiesen.

Man könnte diese Frage aber auch ergänzen und erwidern durch die andere: wie das Denken im Subjekt, im denkenden Subjekt möglich sei. Diese Ergänzung umgeht und übersieht die rationale Psychologie; daher füllt sie diese Lücke durch Paralogismen aus. Indem nämlich der Obersatz von einer Kategorie, also vom Denken gilt, überträgt der Untersatz diese Kategorie auf ein empirisches Objekt, das in der Erfahrung nicht gegeben ist. Die Idee der Seele wird damit zu einem transzendenten Objekte.

C. Die Weltidee.

Das Ding an sich der äusseren Erscheinungen ist die Veste des dogmatischen Realismus. Jedes Ding ist ihm eine Teilerscheinung des absoluten All, der Welt. Es ist das unmittelbarste Ergebnis des kritischen Idealismus, das Weltall zur Weltidee zu machen. Für den empirischen Realismus gibt es nur soviel Realität, nur soviel Welt, als es Erfahrung gibt. Sein Weltall koinzidiert mit dem Ganzen, mit der Einheit der Erfahrung. Der *mundus sensibilis* ist in solchem Grade der Realität ein Phänomenon, dass es fraglich erscheint, welchem Bedürfnis nach einem *mundus intelligibilis* diese Weltidee entsprechen mag; welche Seite des Ding an sich sie auslegen; nach welcher Richtung sie das allgemeine Rätsel der intelligibeln Zufälligkeit lösen

*) Ib. S. 612. D 760.

solle. Was bleibt der Weltidee zur Lösung dieses allgemeinen Rätsels übrig, wenn die Gottesidee die Materie der gesamten Möglichkeit versinnlicht; wenn die Seelenidee die allgemeine Forderung der Gesetzmässigkeit der Erscheinungen darstellt?

Die Weltidee soll nichts anderes ausdrücken, als was der Weltbegriff, seines dogmatischen Charakters entledigt, bedeuten kann: die Unendlichkeit, die Schrankenlosigkeit des Naturerkennens; einen *potentialiter* unendlichen Regressus *in antecedentia*. In dieser Bedeutung besteht ihr einschränkender, polemischer Charakter; in derselben auch ihr positiver Wert.

Die Weltidee zerfällt in zwei Arten kosmologischer Ideen. Die eine befasst die Weltbegriffe, in engerer Bedeutung, die andere die transzendenten Naturbegriffe. Die ersteren, die mathematischen Weltbegriffe betreffen die Frage des absoluten All der Grösse und der Teilung: ob es einen Weltanfang und eine Weltgrenze gebe, oder nicht, und ob die Teilung zu einem Einfachen führe, oder nicht. Die dynamischen transzendenten Naturbegriffe betreffen die Frage der absoluten Vollständigkeit der Abstammung, der Entstehung einer Erscheinung, ob durch Freiheit, ob lediglich nach Naturgesetzen, und damit zusammenhängend die Frage von der Bedingung des Daseins überhaupt: ob die Welt, sei es in sich, sei es über sich, ein unbedingt Notwendiges habe, oder ob sie in sich und ausser sich eine Notwendigkeit ausschliesse, welche durch keine Bedingung geregelt ist.

Die Rücksicht, in welcher wir hier die Ergebnisse der Erfahrungslehre darlegen, versagt ein Verweilen bei der ersteren Art der kosmologischen Ideen. Der eine Punkt, der für die Ethik von Interesse sein könnte, ob es etwa im denkenden Selbst ein Einfaches gebe, ist bereits erledigt. Die transzendenten Naturbegriffe aber sind das eigentliche Gebiet, auf dem die ethischen Probleme sich bewegen. Die zweite der dynamischen Ideen ist ebenfalls ihrem ethischen Interesse nach bereits gewürdigt. Die äusseren Erscheinungen führen auf dieselbe Erweiterung, welche als Inbegriff der gesamten Möglichkeit zum Ideal wird. Und was der kosmologische Beweis zu leisten vermochte, wird durch die kosmologische Thesis nicht überboten. Es bleibt allein die Frage der Freiheit, oder der durch-

gängigen Naturnotwendigkeit übrig, als kosmologisches Problem, dessen Lösung für die Ethik entscheidend, für den Anfang derselben bestimmend ist.

Einer der nächsten Abschnitte wird diese Frage besonders erörtern. Hier soll nur auf die Bedeutung hingewiesen werden, welche das Noumenon der Welt für den transzendentalen Idealismus hat.

Die kritische Bedeutung der kosmologischen Ideen besteht zunächst darin, dass sie die Vernunft in einen Widerstreit ihrer logischen Mittel verwickelt. Von allen vier kosmologischen Thesen und Antithesen lässt sich ein gleich zwingender Beweis erbringen. Während bei den früheren Ideen ein simpler Paralogismus und ein offenes Ideal sich ergab, entsteht hier eine Antinomie der Vernunft. Also muss es mit der Welt sich verhalten, wie mit dem viereckigen Zirkel, von dem man sowohl beweisen kann, dass er rund ist, wie dass er nicht rund ist. Die Welt wird zu einem logischen Unding. Die Antinomie ist ein indirekter Beweis für die Idealität der Erscheinungen. Die Welt wird aufgelöst in Reihen der Synthesis.

Neben diesem vornehmlich negativen Ergebnis hat nun aber die Antinomie zugleich den positiven Wert, die gediegene Bedeutung des Ding an sich, wenn nicht zu zeigen, so doch vorzubereiten, offen zu machen. Bestände die Forderung, die Aufgabe des Ding an sich nicht, so wären These und Antithese gleichmässig abzuweisen, bei den Welt- wie bei den Naturbegriffen. Bei ersteren ist dies der kritische Spruch. Denn die mathematischen Begriffe fordern Gleichartigkeit des im Begriffe der Grösse Verknüpften. Die Antinomien derselben bestehen aber gerade darin, dass die Erscheinung und das Ding an sich in einem Begriffe vereinbar dargestellt werden. Deshalb sind beide Behauptungen, die in dieser Amphibolie begriffen sind, falsch.

Die dynamischen, das Dasein betreffenden Begriffe erfordern dagegen keine Gleichartigkeit. Die Wirkung kann etwas der Ursache Ungleichartiges sein. Was die These behauptet, kann daher sehr wohl von dem Ding an sich gelten, als einer heterogenen Ursache der Erscheinung, von welcher letzteren ausnahmslos gilt, was die Antithesis lehrt. Beide Behauptungen sind

daher vereinbar; und das ist der positive Ertrag der kosmologischen Idee, dass sie dem Ding an sich das Prädikat der Thesis ermöglicht. Es ergibt sich somit aus den Reihen der kosmologischen Synthesis eine Bedeutung des Ding an sich, welche über das Gebiet der sinnlichen Welt hinübergreift, und diejenige Bedeutung der Ideen vorbereitet, nach welcher dieselben nicht mehr „nur Ideen“ scheinen, sondern zu Erkenntniswerten, zu Graden der Gewissheit sich steigern.

Dem dogmatischen Realismus werden die höchsten Objekte zu Hirngespinsten vernichtet, wenn sie zu Ideen verwertet werden. Denn für diesen gibt es keine andere Realität als die materielle. Und was er des Materiellen zu entkleiden vorgibt, bleibt dennoch anthropomorph. Daher ist der Kantische Ausdruck treffend, dass er „nachher den empirischen Idealisten spielt“.*) Wir aber, die wir nicht von der Erfahrung ausgehen, als einem *orbis pictus*, sind darauf hingewiesen, dass, wenn die Objekte der Ideen transzendent sind, nichtdestoweniger die Ideen transzendental sein können.

Bevor jedoch diese Uebertragung angestellt werden kann, welcher Erkenntniswert den Ideen zuwachse, sofern sie als transzendente bezeichnet werden, wollen wir die logische Ableitung dieser Ideen in eine eingehende Betrachtung nehmen.

*) Ib. S. 598. D 744.

Drittes Kapitel.

Die Ableitung der transzendentalen Ideen aus den Arten des Vernunftschlusses.

Wir haben von den Ideen eingehend gehandelt inbezug auf dasjenige, was sie nicht bedeuten dürfen, und andeutungsweise auch schon von dem, was sie positiv bedeuten, worüber das folgende Kapitel das Weitere auszuführen haben wird; dass Kant jedoch eine eigene, seinem terminologischen Apparate entsprechende Ableitung der Ideen gegeben hat, davon ist bisher nicht die Rede gewesen, darauf ist die Entstehung und Bedeutung der Ideen in den bisherigen Erwägungen nicht zurückgeführt worden.

Die Absicht dieses Verzichtes ist unverkennbar. Dem wohlfeilen und dennoch so schwer hintertreibbaren Vorurteil von Kants Begriffssymbolik sollte von vornherein handgreiflich begegnet werden. Dieses Vorurteil darf nämlich nicht leicht genommen werden; denn es spricht sich darin nichts anderes als der Zweifel an der Möglichkeit apriorischer Erkenntnisse aus; wie denn, in diesem Grunde betrachtet, die urkomische Frage, ob das *a priori* auch *a priori* entdeckt worden sei, keinen höheren Grad transzendentaler Blödeheit bekundet.

Der sogenannten Natur der Sache nach liegt freilich die Idee so wenig im Vernunftschluss, wie die Kategorie im Urteil. Sondern beide müssen durch sehr haarscharfe Antizipationen in je ihren Denkformen entdeckt werden. Das erfordert viel logische Kunst und mühsame aposteriorische Ueberlegungen. Den Schein der Zauberei bei diesen Ermittlungen erregen zu wollen, wäre

mithin mehr als müßiges Gebahren; bei dem noch immer nicht verbesserten allgemeinen Verständnis der Aprioritätsfrage könnte es irreführend wirken. Deshalb ist ohne Bezugnahme auf die Herleitung der Ideen aus denjenigen Formen des wissenschaftlichen Denkens, in denen sie typische Hilfsmittel werden, im bisherigen von den Ideen gehandelt worden.

Diese drei sind es; auf diese drei kommt es Kant an. Und wenn bei der psychologischen und bei der Gottesidee die Beziehung auf die Ethik deutlicher gegeben ist, so zeigt die Einordnung der transzendenten Naturbegriffe in die Weltidee, dass es sich nicht lediglich um die Materie handelt, um die materielle Welt in dieser kosmologischen Idee; sondern dass diese als ein Spezialfall erscheint in jener mannigfaltigen Reihe von Synthesen, deren eine wir Welt nennen. Dass also auch der kosmologischen Idee eine eminent positive Bedeutung zugesprochen, zugemutet wird, das lässt sich nicht verkennen. Auf diese drei Ideen gründet Kant die Art von Positivem, die ihm für sie übrig bleibt, nachdem die transzendente Dialektik die transzendenten Objekte zerstört hat. Es sind dies die höchsten Begriffe der alten Metaphysik. Es sind dies die Begriffe, an welchen das Interesse für Metaphysik unwandelbar hängen wird. Man versuche andere zu erdenken. Es würde sich nur zu bald zeigen, dass mit dem Namen mehr als ein Name sich ändert: der Begriff eines Problems. Aber dessenungeachtet bleibt das Problem, seinem Motive nach, doch dasselbe, wengleich sein Begriff sich verändert, sich verbessert.

So ist denn der erkenntniskritische Sinn und Wert der Ideen bereits erörtert worden, bevor wir die Ableitung dargetan haben. Die Ableitung hat aber gar keinen andern Sinn als den einer transzendentalen Deduktion. Wenn sie daher nachzuholen ist, so kann sie nur in dem Sinne nachzuholen sein, dass eine fernere Bestätigung des Behufes und Wertes dieser Gedanken in dem gesamten Apparate des Erkennens angestrebt wird. Die Ableitung der Ideen aus dem Vernunftschluss nach dessen Arten wird mithin, sofern unsere obige Darlegung des Wertes und Sinnes der Ideen richtig war, in dem gleichen Gedanken resultieren müssen. Also ist der Schein einer künstlichen Herbeziehung formaler Mittel eitel und grundlos. Von je mehreren Seiten aus

und je universeller in der Breite des Denkens jene Ideen erfasst und dargetan werden, desto evidenter nur wird und soll ihre Verwendbarkeit in der Oekonomie des Erkennens werden.

In diesem Sinne allein muss man an diese Ableitung aus den Schlüssen herangehen. Denn das sollte so trivial sein, als es klar ist: dass Kant nicht habe die Meinung erwecken wollen, als ob jene Ideen, die ihr Alter nach Jahrtausenden zählen, durch die psychologische Kraft des von ihm definierten Vernunftvermögens hervorgebracht wären; wohl aber ist dies seine Meinung, und soll das vorliegende Kapitel als unsere Meinung entwickeln, dass das Motiv jener Idee das gleiche ist, wie das jener Art des Denkens, die wir Schliessen nennen.

Es kann hier nicht umgangen werden, in möglichster Kürze die Frage nach dem Verhältnis zu berühren, welches einerseits zwischen den Kategorien und den Grundsätzen, andererseits zwischen den Kategorien und den Urteilsarten besteht.

Nach den Erklärungen (oben S. 32) über die Durchführung des Unterschiedes von *a priori* im metaphysischen und im transzendentalen Sinne kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Apriorität der Kategorien in den Grundsätzen beruht. Wir hatten in unserer ersten Darlegung dieses Kernpunktes (1871) allerdings dies genugsam hervorgehoben; zugleich aber darin eine Dunkelheit zurückgelassen, dass wir andererseits die Apriorität nicht sowohl der Kategorien, als der Kategorie, der synthetischen Einheit behauptet hatten. In dieser Ansicht ist ein Rest jener Vermischung von metaphysisch und transzendental, welche wir in unserer ersten Darstellung von „Kants Theorie der Erfahrung“ bereits verworfen hatten, noch zurückgeblieben. Die Vorstellung von der Unentbehrlichkeit der synthetischen Einheit zu jeglichem Urteil, welche sonach das wahrhafte *a priori* sei, diese bezeugt nur das Haften an dem metaphysischen *a priori*. Was aber psychologisch notwendig scheint, ist nicht darum das transzendental Bedingende. Im Sinne des metaphysischen *a priori* hat die Kategorie in eminentem Grade Apriorität als die Kategorien; im Sinne des transzendentalen dagegen gelten lediglich die Kategorien, als Kernpunkte der Grundsätze, *a priori*. Wie aber die Grundsätze dieses Bindende ihres normativen Charakters im menschlichen Denken zustande bringen, das ist, genau genommen,

eine Frage der subjektiven Deduktion. Nach dieser Entwicklung vertieft sich die Frage nach der Apriorität der Kategorien in die Frage nach der Apriorität der Grundsätze.

Diese genauere Fassung ist A. Stadler zu verdanken, indem er mit Nachdruck hervorhob, dass durch den Erweis der Kategorien als synthetischer Einheiten in den Grundsätzen, dieselben von der Urteilstafel und deren Richtigkeit unabhängig geworden sind. „Wer also die Berechtigung der Urteilstafel anzweifelt, täuscht sich, wenn er glaubt, dass seine Bedenken die Kategorien noch mitberühren.“*) „Die Analytik der Begriffe deduziert die Kategorie, die Analytik der Grundsätze die Kategorien.“**) Nur eine Erwägung muss ich diesem Gedanken hinzufügen.

Es ist wahrlich nicht von Ohngefähr, dass die Urteile die Einheitsfunktion ergeben, und die Grundsätze die Arten derselben, die Kategorien. Freilich wäre es ein „plumper Zirkel“, wenn man die nach metaphysischen Gesichtspunkten festgestellte Urteilstafel hinterher der Ableitung der Kategorien und der Grundsätze zugrunde legen wollte. Man mag deshalb immerhin die Ableitung von der Urteilstafel als „überflüssig“ bezeichnen; „vollkommen bedeutungslos“ ist sie darum nicht. Woher denn kommt jener Parallelismus? Sollte nicht dieselbe Erwägung, die, nachdem die synthetische Einheit in dem Urteile entdeckt ist, die Arten derselben festsetzen will, die Systematik der Grundsätze und der Urteile leiten? Haben die modalen Grundsätze etwa ein anderes gedankliches Motiv als die modalen Urteile? Wird in dem Grundsatz der Substanz ein anderer Gedanke laut, als welcher in dem kategorischen Urteil sich ausspricht? Allgemein genommen: besteht nicht durchgängige Gleichmässigkeit der Tendenz zwischen dem formalen Urteilsschema und dem Grundsatz, in welchem dasselbe für das besondere Erkennen Typus wird? Dieser Parallelismus, der eine Identität zu bedeuten scheint, dürfte Kant bewogen haben, auch für die einzelnen Kategorien die Tafel der Urteile zur Norm zu nehmen. Wir können diese Entwicklungsweise jedoch nur unter dem Vorbehalte zulassen, dass der Schwer-

*) Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie S. 53.

**) Ib. S. 54.

punkt in der Tafel der Grundsätze erkannt wird, dass in der Tat die Systematik der Grundsätze die Kategorien erzeugt; können jedoch dabei nicht übersehen, das dieselbe Urgesetzlichkeit, welche in den Grundsätzen sich geltend macht, ebenfalls auch in den Schematen der Urteile sich wirksam erweist.

Diese Erwägung scheint uns, abgesehen von der Frage nach der Gliederung der Kantischen Deduktionen, auch für die formale Logik von Belang zu sein. Die Tafel der Urteile wird somit in ausgesprochener Weise von den Anforderungen der Erkenntniskritik abhängig gemacht. Und mit dieser ersten Nutzanwendung ist eine feste Position genommen zu der Kontroverse über die Reform der Logik. Diese Reform hat niemals aufgehört. Wie sie von Aristoteles unternommen wurde, indem er die formale Logik systematisierte, so ist die letztere unter dem Wechsel der systematischen Ansichten beständig reformiert worden; und das Unveränderliche an ihr reduziert sich auf wenige oberste Sätze und Regeln, in deren veränderter Fassung es wiederum sich unterscheidet und aufhebt. Die Einteilung der Urteile aber ist durchaus von systematischen Erwägungen abhängig. Andernfalls gehörten die impersonalen Urteile ebensowohl in die Logik, wie die der Relation, und der Unterschied von Grammatik und Logik bliebe hinfällig.

Ferner aber: was sind denn diese Urteile, mit denen die formale Logik operiert? Es sind ja lediglich Schemata zu Urteilen. Und was sind denn die Grundsätze? Es sind die Typen von Urteilen, welche in unbestimmbar vielen Einzelurteilen sich ausprägen. Diese Typen sind von jenen Schematen nur dadurch unterschieden, dass sie das Materielle der Urteile in einem universellen Gedanken umfassend bestimmen, während die Schemata nur die formelle Prozedur beschreiben. So ist der Grundsatz der Kausalität, als Typus sämtlicher kausaler Urteile, von dem Schema des hypothetischen Urteils unterschieden. Aber in dem einzelnen kausalen Urteile steckt nicht mehr von dem Gedanken der Kausalität, als in dem Grundsatz der Kausalität von dem hypothetischen Schema enthalten ist.

So fassen wir die synthetische Einheit auf, welche in dem Schema des hypothetischen Urteils, von dem die formale Logik handelt, sich wirksam erweist, in sich und mit sich diese eigen-

tümliche Urteilsart erzeugt, und ebenso auch, als dieselbe, in dem Grundsatz der Kausalität der agierende Nerv ist, in sich und mit sich diesen Grundsatz der Erfahrung erzeugt. An diesem Punkte berührt sich das transzendente *a priori* mit dem metaphysischen. Es ist unerlässlich, diese Berührung ins Auge zu fassen; und es ist vermeidlich, dass die Berührung zu einer Verwischung der einem jeden derselben eigentümlichen Motive würde. Keineswegs aber darf die Furcht vor dieser den Vollzug jener verhindern. Man muss in gleicher Genauigkeit den Schwerpunkt der Deduktion und den Einheitspunkt in den beiden Grundgestalten des Denkens, der formellen Schablone und dem formalen Gesetze, im Auge behalten.

Diese Erörterung können wir nun sogleich auf die Beantwortung der Frage anwenden, welche uns zu derselben zurückgeführt hat.

Wie die Kategorien in den Typen der Grundsätze und den Schematen der Urteile als die synthetischen Einheiten zu erkennen sind, so sind die erweiterten Kategorien, die Ideen in erster Linie von der erkenntniskritischen Bedeutung der drei dialektischen Begriffe abhängig. Aber es darf darum nicht verwunderlich künstlich erscheinen, wenn diesen Ueberbegriffen in einer eigentümlichen Operation des menschlichen Denkens ihr Prototyp, ihre psychologische Schablone nachgewiesen wird. Vielmehr würde es wundernehmen müssen, wenn es, da jenseit der in den Urteilen sich betätigenden Kategorien Ideen auftreten, nicht Denkformen geben würde, denen diese entsprächen, in denen diese sich betätigen.

Und andererseits: zu welchem Zwecke behandelt die formale Logik die Schablone des Syllogismus, den Mechanismus des Schlussverfahrens, wenn nicht ein bestimmter, Erkenntnis bestimmender Charakter dieser Operationsweise einwohnte? Diesen aufzuzeigen, ist die erkenntniskritische Legitimation dieses Teils der formalen Logik. Der erkenntniskritische Sinn der Ideen liegt in ihrer Eigenart, das Ding an sich zu bezeichnen, die Forderung desselben auszulegen: in dieser Auslegung bilden sie eine Analogie zu den Grundsätzen, und diesem Analogon der Grundsätze entspricht nach der Analogie der Urteile das Schlussverfahren, in welchem der Gedanke der Idee sich betätigt.

Unsere Aufgabe wird daher sein, erstlich zu zeigen, dass in der Tat in dem Vernunftschluss derselbe Gedanke sich ausprägt, welcher in der Idee, in dem Ding an sich eine eigentümliche Art von Gesetzmässigkeit, von erkenntniskritischem Typus zu gewinnen strebt. Zweitens aber nachzuweisen, dass den bestimmten drei Ideen drei Arten des Vernunftschlusses entsprechen. Man wird nach dieser Entsprechungstheorie genau also sagen müssen: den drei Ideen müssen drei Arten des Schliessens entsprechen, und diese sind alsdann die drei Arten des Schlusses. In dem erkenntniskritischen Motiv der Idee ist somit ein Kriterium ermittelt für die Einteilungen der Syllogistik. Denn welchen andern Zweck könnte die formale Logik in diesem Kapitel verfolgen dürfen, als eine den Aufstellungen der erkenntniskritischen Bedürfnisse genau entsprechende Schablone zu entwerfen?

Zugleich aber wird bei diesem Nachweis, den wir nunmehr antreten, auch dies sich zeigen: dass in dieser Ableitung der Ideen aus dem Vernunftschluss nach seinen Arten der Gedanke des Ding an sich nach der subjektiven Seite sich ebensowohl vertiefen wird, wie dies bei der Ableitung der Kategorie aus der Urteilstafel ersichtlich war.

In der Tat wäre es denkbar, dass, wenn nicht ein spezifischer Zweck des Erkennens diese Denkform auszeichnete, die Schlüsse, als zusammengesetzte Urteile, in der Lehre vom Urteil abgehandelt würden. Und diejenigen, welche einen so ungemessenen Tadel über die Unbeholfenheit Kants in dem Gebrauch psychologischer Termini, besonders bei der Aufstellung eines besonderen Vernunftvermögens für die Schlüsse ergehen lassen, sollten sich fragen, ob sie dieses Kapitel der formalen Logik noch ferner als ein eigenes gelten lassen wollen; wie man ja die unmittelbaren Schlüsse noch zu den Urteilen zu rechnen pflegt. Derselbe Grund, der erkenntniskritische, welcher dieses besondere Kapitel rechtfertigt, entschuldigt zugleich jenes besondere anscheinend nur psychologische Erkenntnisvermögen.

Vergegenwärtigen wir uns, ohne alle Vorannahmen über den Wert des Syllogismus und der Induktion, die Eigenart des Schlusses im Zusammenhange des synthetischen Denkens. Die einfachste Synthesis ist das Urteil. Es ist die mittelbare, durch den Begriff ver-

mittelte, nicht durch Anschauung unmittelbar gegebene, Erkenntnis des Gegenstandes; es ist „die Vorstellung einer Vorstellung“.*)

Indessen bedarf das Denken schnellerer Mittel für seine Synthesen, als diese Vermittlungen gewähren und verstaten. Denn dem synthetischen Urteil muss, sofern es nicht die reine Anschauung betrifft, ein Gegenstand der Wahrnehmung vorgelegt sein, mit welchem es einen andern Gegenstand oder Zustand der Wahrnehmung zu verbinden hat. Gestiftet wird diese Verbindung durch den reinen Verstandesbegriff; und durch diese in der Kategorie beruhende Verbindung wird der Gegenstand der Wahrnehmung zum Gegenstand der Erfahrung. Ich darf vermöge der Kategorie der Kausalität sagen: die Sonne erwärmt den Stein, ohne wissen zu müssen, wie jene das anfangt, und wie diesem dabei zu Mute sei.

So Grosses wird im Urteil erreicht; aber wir brauchen umfassendere Synthesen. Es genügt uns nicht, auf Grund eines der reinen Verstandesbegriffe eine Urteilssynthese zu stiften: wir sind gewohnt, einen Zusammenhang von Erscheinungen herzustellen durch die, und zwar nicht bloss subalternative, Unterordnung derselben unter einen allgemeinen Satz. Damit entsteht nun die Frage nach der Rechtmässigkeit dieses allgemeinen Satzes. Wir wollen nicht warten, bis wir erleben, dass der als logisches Beispiel zu Tode gehetzte Cajus stirbt; sondern bringen ihn, als Menschen, unter die Regel der Sterblichkeit. Worauf, auf welche Gesetzmässigkeit der Erfahrung bezieht sich jene Regel, jener Obersatz, auf welche der Vernunftschluss die Notwendigkeit gründen zu dürfen behauptet?

Oder war etwa gar das Wörtchen „alle“ nicht buchstäblich gemeint? Dann war aber auch der Schluss für Cajus voreilig. Hinter einen synthetischen Grundsatz kann sich jener Obersatz nicht flüchten. Denn dieser ist, als solcher, auf die Möglichkeit der Erfahrung eingeschränkt. Diese aber wird nicht aufgehoben, wenn der in Cajus gegebene Summand lebendiger Kraft in alle Ewigkeit dem Uebergang in Spannkraft entzogen bleibe. Mithin muss der Obersatz mehr, Grösseres, Umfassenderes besagen, als ein synthetischer Grundsatz verantworten kann.

*) Kritik der reinen Vernunft S. 92. D 120.

Bei Verlegenheiten solcher Art pflegt im philosophischen Sprachgebrauche der Ausdruck Prinzip sich einzufinden.

Merkwürdigerweise hat Kant, ohne die „induktive Logik“ — ein Ausdruck eines Ungedankens, den die löblichste Tendenz nicht einbürgern darf — zu kennen, den Terminus Prinzip für „zweideutig“ erklärt. Der Obersatz im Syllogismus ist nicht Prinzip; es sei denn ein „komparatives“. Ebensowenig der Satz, dass die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei Punkten sei. Auch ein solches relatives Prinzip kann nur in der reinen Anschauung erkannt werden. Die synthetischen Grundsätze endlich können ebensowenig Prinzipien genannt werden; sie ermöglichen zwar in ihren Begriffen synthetische Erkenntnisse, aber sie bedürfen selbst der Beziehung auf die Anschauung. Lediglich aus Begriffen synthetische Erkenntnisse zu ermöglichen, ist die Bedeutung des echten Prinzips. Das vermag der Verstand nicht mit seinen Grundsätzen. Frage bleibt nur: ob die Vernunft mit ihren Ideen solche synthetische Erkenntnisse gewährleisten kann. Denn die Ideen sind jene Begriffe, aus denen jene den Verstandesgrundsätzen versagte Erkenntnis geschöpft werden soll.

Sofern nun in dem Syllogismus die Ideen als solche Prinzipien walten, wird durch denselben aus Begriffen geschlossen; genauer wäre zu sagen: durch Begriffe nach einem Prinzip aus dem Obersatz geschlossen. Denn nur übertragener Weise, sofern nämlich der Obersatz für dasjenige steht, was in ihm enthalten ist und was daher in ihm mitgedacht werden muss, nur in diesem Betracht kann der Obersatz selbst Prinzip heißen. Wenn Kant daher Erkenntnis aus Prinzipien diejenige nennt, „da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne“ *), so ist in dem Begriff das Prinzip als mitgehalten zu denken. Derjenige Begriffe des Menschen, welcher, sofern Cajus unter ihm subsumiert wird, die Sterblichkeit des letztern bedingt, ist nicht der empirische, der induktiv erworbene Begriff des Menschen, noch ein apriorischer, den es vom Menschen nicht geben kann: es ist der nach einem Prinzip erweiterte Begriff des Menschen, durch „alle“ ausgedrückt; dessen Rechtmässigkeit daher fraglich ist.

*) Kritik der reinen Vernunft S. 248. D 319.

Diese Frage, welche schon die alte Skepsis in dem Empiriker Sextus gestellt hat, betrifft ebenso sehr die Induktion, wie den Syllogismus. Auch J. St. Mill hat dieses Desiderat deutlich eingesehen, und als das Erbteil der Induktion begriffen: dass auch jeder Induktionsschluss, nicht bloss der sogenannte Syllogismus, ein solches Prinzip zur geheimen Voraussetzung habe. Nur werden wir seiner Formulierung dieses latenten Prinzips, als dem „Axiom von der Gleichförmigkeit im Gange der Natur“*) nicht zustimmen können. Denn diese Antizipation, ganz abgesehen von dem zweideutigen Ausdruck ihres Inhalts, enthält mehr, als wir zum Fingerzeig für diese Art von Synthesen bedürfen; somit zur Erklärung dieser eigentümlichen Denkweise Ueberflüssiges. Aber dass in jedem Obersatz ein solches Prinzip steckt, nach welchem aus dem Mittelbegriff des Obersatzes geschlossen wird, dies hat J. St. Mill nicht verkannt, sondern als Grund der Induktion eingestanden. „Wir wollen zuerst bemerken, dass in der Festsetzung von dem, was Induktion ist, ein Prinzip, eine Annahme in Beziehung auf den Gang der Natur und die Ordnung im Universum inbegriffen liegt.“**) Wenn demgemäss jede Induktion ein Syllogismus ist, bei dem das Prinzip den Obersatz vertritt, so ist die Unterscheidung von Syllogismus und Induktion in einem erkenntniskritischen Sinne dadurch aufgehoben.

Es gilt daher für die Induktion, wie für den Syllogismus die Frage: wie ist es zu verstehen, dass „eine Natur der Dinge unter Prinzipien stehen und nach blossen Begriffen bestimmt werden solle“? Die transzendente Denkart charakterisierend ist der Ausdruck, es sei dies „wo nicht etwas Unmögliches, wenigstens doch sehr Widersinnisches“ in seiner Forderung? Es ist offenbar, dass der Vernunftschluss — wir gebrauchen für diese von der unmittelbaren Schlussart genugsam unterschiedene Art des Schliessens die Vernunft als Kollektivbegriff — gar nicht auf die Einheit der Erscheinungen ausgeht; denn er überfließt sie. Die Verstandeseinheiten vielmehr sind sein Material,

*) System der deduktiven und induktiven Logik, übersetzt von Schiel, I S. 365.

**) Ib. S. 362.

das er unter höhere Einheiten bringen will, unter Vernunft-einheiten, unter Prinzipien. Ob es ihm gelingt? Vorerst werde ins Auge gefasst, dass der Vernunftschluss diesen Schluss aus der übergeordneten höheren Einheit anstrebt; dass er nichts anderes wollen kann, weil ihm nichts anderes zur eigenen Operation übrig bleibt. Dies also ist seine logische Bedeutung: „dass die Vernunft im Schliessen die grosse Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche.*) Die „Vernunfteinheiten“ sind diese höchsten Einheiten.

Die Frage ist nur, ob die Vernunft eine solche wahrhaft allgemeine Bedingung erzeugen, eine solche höchste Einheit stiften kann. In der Sprache der Terminologie lautet diese Frage: ob es ausser dem logischen auch einen „reinen“ Vernunftgebrauch gibt. Jene Einheit des Prinzips mag sehr erstrebenswert sein; aber es ist zu besorgen, „dass die subjektive Notwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe zugunsten des Verstandes für eine objektive Notwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird.“**) Es ist vielleicht diese „Petition“ der Vernunft „mehr Petition als Postulat“; sie ist vielleicht „bloss ein subjektives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrat unseres Verstandes, durch Vergleichung seiner Begriffe den allgemeinen Gebrauch derselben auf die kleinstmögliche Zahl derselben zu bringen“.***) Aber ein solcher Grundsatz drückt vielleicht kein Gesetz an den Dingen aus, enthält nicht den Grund von deren objektiver Möglichkeit. Dieses Bedenken schneidet in die Tiefen der terminologischen Struktur des Systems ein. Es führt zu einem erweiterten Begriffe der Erfahrung. Wir wollen uns angesichts dieser gewichtigen Schwierigkeit langsam und behutsam den Weg zu seiner Ueberwindung bahnen.

Der Vernunftschluss geht zunächst gar nicht unmittelbar auf die Gegenstände der Erfahrung selbst, sondern auf die Ein-

*) Kritik der reinen Vernunft S. 251. D 322.

**) Ib. S. 246. D 317.

***; Ib. S. 251. D 323.

heiten, welche an denselben der Verstand bereits hergestellt hat. Diese strebt er zu erweitern. „Vernunftseinheit ist also nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, sondern von dieser, als der Verstandeseinheit, wesentlich unterschieden.“*) Zu den Bedingungen, welche die Kategorie bezeichnet, sucht er die allgemeine Bedingung, die Regel. Das analoge Verhältnis besteht zwischen Grundsatz und Ding an sich. Da nun die Regel „demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist“, „so lange es angeht, so sieht man wohl, der eigentümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird“. Somit ist ein anderer Ausdruck für das Ding an sich gefunden: das Unbedingte.

Das Unbedingte zu finden, ist mithin die logische Maxime der Syllogistik, wie der Induktion. Diese Maxime wird als eine Gesetzmässigkeit, als das Prinzip der Vernunft also formuliert: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben (d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten.“**) Es hat sich bereits gezeigt, welche falsche Hypothesen aus diesem Prinzip entspringen. Aber es hat sich auch gezeigt, wie dieselben zu vermeiden sind, wenn das Wort „gegeben“ sich in „aufgegeben“; wenn sich das Objekt, das Ding an sich, in eine „Aufgabe“ verwandelt.

Sonach werden wir sagen dürfen: es entsteht in diesem Prinzip, in diesem Vernunftbegriffe einer höchsten Einheit, welche die Verstandeseinheiten, die Bedingungen der Erfahrung zum Unbedingten hinaufführt, die Aufgabe von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. „Daher sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes womöglich bis zum Unbedingten fortzusetzen, notwendig.“***) „Womöglich“ ist hier die Devise.

*) Ib. S. 252. D 324.

**) Ib. S. 253. D 324.

***) Ib. S. 263. D 335f.

Beide Ausdrücke, Totalität der Bedingungen und Unbedingtes, sind Ausdrücke desselben Prinzips. Das Unbedingte ist als Totalität der Bedingungen, und diese als Unbedingtes zu denken. Das Prinzip der Vernunft ist daher, an sich, wie in seinen einzelnen Ausdrücken, „der Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält.“*) Als dieser Grund des Bedingten aber ist der Begriff des Unbedingten der Begriff der Totalität der Bedingungen. Und wie die Idee dieser Totalität als Aufgabe eines Ding an sich zu denken ist, also auch das Prinzip, die Idee des Unbedingten.

Der erste Teil unserer Aufgabe in diesem Abschnitt ist mithin erledigt. Das Prinzip der Ideen und das Prinzip des Vernunftschlusses haben sich als identisch herausgestellt. Die Ideen, als Arten der Auslegung des Ding an sich, sind, als solche, Arten der Bezeichnung und Bestimmung des Unbedingten, je nach der besonderen Art der Synthesis, deren Reihe in ihrer Totalität gedacht werden soll. Dieser Gedanke ist aber erkannt, erläutert als das vom unkritischen Empirismus selbst vermisste Prinzip der Syllogistik, wie der Induktion. Dass eine elende Tautologie in dem *major* ausgesprochen würde, wenn er nichts Tieferes bedeutete, als was er besagt, das kann Niemand verborgen geblieben sein. Dass aber jenes „alle“ eine „Petition“ ist, welche das ganze Vernunftverfahren des Schlusses leitet und erzeugt; dass in dem Obersatze ein — Prinzip spricht: darin liegt die Kraft des Schlusses, darin seine unerschütterliche Bedeutung im Apparat des Erkennens und in der Geschichte der Gedanken. Die Petition, welche der Obersatz enthält, ist das Prinzip; deshalb und in diesem Sinne ist die Syllogistik frei von einer *petitio principii*.

Das Prinzip des Schlusses ist die Idee des Unbedingten. Man kann es so formulieren: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist die vollendete Reihe der Bedingungen, das Unbedingte, welches als ein Gegenstand vorgestellt wird, als Aufgabe zu denken. Die Idee des Unbedingten ist die vollendete Reihe, ist die Idee der Totalität der Bedingungen für das Bedingte. Es ist die Idee des Ding an sich für die Begriffe der Er-

*) Ib. S. 262. D 335.

scheinungen. Wie die Auslegungen des Ding an sich keinen andern Behuf haben, so beugt somit auch der Syllogismus dem „Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit“ vor. Und diesem Gedanken entsprang das Axiom, welches J. St. Mill als das Prinzip des Syllogismus und der Induktion bezeichnet. Es mag nur kurz darauf hingewiesen werden, wie der transzendente Ausdruck des Prinzips nicht bloss einfacher und weniger Materielles voraussetzend, sondern auch weniger mystisch ist.

Auch daran wird es genügen zu erinnern, wie sehr durch die Rückführung des Ding an sich auf das Prinzip des Syllogismus die Bedeutung des erstern nach der subjektiven Seite vertieft ist. Der Grenzbegriff des Noumenon ist zum Prinzip des Vernunftschlusses geworden; die Idee des Ding an sich zur Vernunfteinheit des Unbedingten, welche zwar nicht die Erscheinungen selbst, aber deren Einheiten einigt. Die Ideen verdecken also nicht bloss jenen Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit: sie enthüllen auch das Grundmotiv der Höhenpunkte logischer Kultur; die fruchtbarsten, die unentbehrlichen Mittel derselben, wie alles Naturerkennens und alles Begreifens geschichtlicher Zusammenhänge: das Prinzip des Syllogismus und der Induktion. Wie daher die Kategorie aus den Urteilsarten als deren synthetische Einheit hervorgeht, so die Idee aus dem Vernunftschluss als die unbedingte synthetische Einheit der Bedingungen.

Wir gehen nunmehr zum zweiten Teil unserer Aufgabe über: auszuführen, wie den drei Ideen drei Arten des Vernunftschlusses entsprechen. Es wird hierbei auch die Frage zu berühren sein, ob die Entsprechungstheorie in der oben (S. 73) gezogenen Konsequenz durchzuführen sei.

Dieser Nachweis, das kann nicht genug hervorgehoben werden, wird nicht etwa aus Liebhaberei an logischer Kleinmalerei hier versucht; und nicht, um die Architektur Kants auch da selbst nachzubilden, wo dieselbe eigene Bewegungen zu gestatten scheint; sondern lediglich aus dem ernstern Grunde: an der Hand dieser Systematik zu genauerem Verständnis des Erkenntnisapparates und zu freierem Ueberblick seiner einzelnen Mechanismen zu gelangen. Und doch lässt es sich nicht verkennen, der Versuch, aus den Ideen Seele, Welt und Gott

drei Schlussarten als die drei Schlussarten zu deduzieren, erscheint wunderlich; man kann des Gedankens sich nicht erwehren, dass, würde es selbst gelingen, damit doch nicht ein in der Sache gelegener Parallelismus, geschweige eine kausale Beziehung unter diesen Denkbjekten erwiesen wäre.

Indessen, wenn man dieses Bedenken etwas schärfer betrachtet, so erscheint es selbst von jenem Dogmatismus eingegeben, den es zu vermeiden vorgibt. Wo in aller Welt haben denn jene Ideen ihr Dasein, wenn nicht ausschliesslich in dem menschlichen Denken selbst? Was Wunder also, dass jenen Ideen gewisse Denkformen genau entsprechen, sintemalen sie doch selbst nur Denkformen sind. Wenn soeben ein in der Sache gelegener Parallelismus bezweifelt wurde, so ist statt dessen allerdings zu sagen: ein in demselben Denken gelegener. Um nichts anderes aber handelt es sich in dieser ganzen Frage als um die Einsicht: dass dieselbe Vernunftbestrebung, welche jene Ideen, jene Auslegungen des Ding an sich erzeugt hat, sich auch in dem schliessenden Denken betätigt. Der Gedanke des Ding an sich freilich hat das Schlussverfahren nicht hervorgebracht; aber das gleiche Motiv, das sich im Begriffe des Unbedingten, als des Grundes der Bedingungen, ausprägt, treibt auch zu den Erweiterungen der Urteilsynthesen; das gleiche Motiv, das in den Vernunftseinheiten der Ideen erkennbar ist, enthüllt sich als das latente Prinzip eines jeden Vernunftschlusses.

Und was von der Gattung gilt, das gilt in gleich zwingender, in gleich ungezwungener Weise von den Arten. Die drei Ideen haben freilich nicht drei Schlussarten hervorgerufen; aber wie sich die Forderung des Ding an sich in nicht mehr und nicht weniger als drei Arten auslegen und befriedigen lässt, so auch zerlegt sich das Prinzip des Unbedingten in drei Versuchsarten, der Totalität der Bedingungen habhaft zu werden.

Die Arten der Schlüsse hat Kant von den Gliedern der Relation abgeleitet. Es könne nur so viele Arten des Vernunftschlusses geben, als es Arten des Verhältnisses gibt, unter welchem die im Urteil des Obersatzes zu einer Einheit verbundenen Vorstellungen stehen. Die Quantität kann keinen

Einteilungsgrund abgeben; denn jeder Obersatz besagt ein Allgemeines. Ebenso wenig die Modalität; denn jenes Allgemeine beruht nicht etwa auf Wahrnehmung, und ist ebenso wenig Hypothese, noch ist es selbst erschlossen und erwiesen. Es ist daher auch gar nicht das Allgemeine der Quantität. Die Qualität aber ändert nichts an dem logischen Charakter des Schlusses: der Obersatz kann bejahend oder verneinend sein. Das Bedenken, dass die Limitation zu berücksichtigen sei, erledigt sich im Disjunktiven. Es bleibt nur die Relation übrig.

Die Relation ist dreigliedrig. Die Vorstellungen können die eine der andern inhärieren, oder von einander kausal abhängen, oder als Teile eines über ihnen gedachten Ganzen einander ausschliessen. Unter diesen drei Arten des Verhältnisses kann die Regel gesucht werden, welche dem Vernunftschlusse, der Vereinigung in eine Totalität der Bedingungen als Obersatz voransteht.*)

Man kann daher auch sagen, von welcher Art die Vereinigung ist, in welcher die Totalität der Bedingungen angestrebt wird, von solcher Form muss auch die Regel sein, in welche jenes Prinzip der Vereinigung sich kleidet. Die Vereinigung kann angestrebt werden als ein letztes Substrat, dem alle Erscheinungen, in ihren schon hergestellten Verbindungen gedacht, zu inhärieren, dessen Akzidentien sie sämtlich zu sein scheinen. Oder sie kann gedacht werden als eine letzte Ursache, von welcher alle Synthesen der Erscheinungen ausgehen. Oder endlich, die Vereinigung kann mit einem loseren, zugleich aber umfassenderen Bande knüpfbar scheinen: es kann der Vernunftbegriff eines Inbegriffs der Möglichkeiten; eines Ganzen aller Wesen gedacht werden, um in dessen Disjunktion alle Verbindungen des Denkbaren mit dem Unbedingten zu verknüpfen.

Der kategorische Schluss stützt sich auf ein Merkmal, welches im Prädikat des Obersatzes gegeben ist; der hypothetische auf einen Grund, welcher im ganzen Obersatz enthalten ist; der disjunktive auf das Ganze, welches im Obersatze gedacht ist.

*) Vergl. Logik WW. III. S. 307. D 123 f.

Auf die grammatische Form des Obersatzes kommt es dabei nicht an; es ist kläglich, dass man dies gemeinhin so fordert und missversteht; sondern auf die den Kategorien entsprechende Bedeutung der Regel, welche der Obersatz aussagt, und nach welcher geschlossen wird. Daher ist auch der Einwand nichtig, dass in einem kategorischen *major* ebenfalls das P als Grund gedacht werden könne. Alsdann ist eben das P der Grund; im hypothetischen Syllogismus dagegen ist der ganze *major* der Grund. Und ebenso schwindet das Bedenken, dass nur im kategorischen Schluss ein Mittelbegriff gegeben sei. Dieser Einwand dürfte nur von solcher Seite verständlich sein, welche die aristotelische Auffassung des Mittelbegriffs aufrecht hält. Wer jedoch diese metaphysische Form der trotzdem auf die Möglichkeit der Erkenntnis gerichteten Logik nicht für bindend hält, dem sollte der Mittelsatz nicht weniger wert sein als der vermittelnde Begriff.

Wir schliessen uns in dieser Auffassung der Syllogistik dankbar den lichtvollen Ausführungen an, welche Fries und Apelt den Kantischen Grundgedanken gegeben haben. Auf das Einzelne genauer einzugehen, ist nicht des Ortes. Nur dies sei hervorgehoben, dass dem kategorischen Obersatze in dem Schlussatz entspricht: das Verhältnis der Einordnung unter die Regel. Somit ist gegeben die Vermittlung von der kategorischen Synthesis zu dem absoluten Subjekt, zur Seelenidee, welche in demselben Gedanken wurzelt.

Ferner: dem hypothetischen Obersatze entspricht das im Schlussatz ausgedrückte Verhältnis der Unterordnung, kraft der in der Regel besagten Abhängigkeit, deren assertorisch gedachter Nachsatz die *conclusio* ist. Diese Form haben die geometrischen Sätze und die Sätze der Mechanik. Die Axiome sind die Träger jener Gründe. Es ist somit gegeben die Vermittlung von der hypothetischen Synthesis zum absoluten Objekt, zur Weltidee mit ihren mannigfachen Verzweigungen als mathematische Begriffe und als transzendente Naturbegriffe, als Ungleichartiges verknüpfende Synthesen.

Endlich drittens: dem disjunktiven Obersatze entspricht in dem Schlussatz das Verhältnis der Nebenordnung. Der Mittelbegriff ist hier das divisiv gebildete Ganze. Der Schluss-

satz ist der kollektive Ausdruck der Regel für die ganze eingeteilte Sphäre.

Somit ist auch die Induktion, auf dem gleichen Prinzip beruhend, wie der Syllogismus, nur eine Art des Syllogismus. Und es ist mithin gegeben der Uebergang von der disjunktiven Synthesis zu dem Wesen überhaupt, zu dem Inbegriff der Möglichkeiten. Die durchgängige Bestimmung, welche dieser Inbegriff ermöglicht und denken lässt, ist auch in dem disjunktiven Induktions-Syllogismus als Prinzip wirksam. Das über den Gliedern gedachte Ganze ist jene Sphäre der Möglichkeiten, aus welcher die in der Induktion erstrebte durchgängige Bestimmung erfolgen kann.

Es dürfte zur Orientierung beitragen, diese Erläuterungen durch Hinweisungen auf Kantische Sätze zu ergänzen, aus denen hervorgehen möchte, dass Kant in einem von dogmatischer Künstelei freien Sinne diese Einstimmung gedacht hat und erklärt wissen wollte. Es charakterisiert seine Methode, dass er als einen andern Grund, aus dem die Ideen abzuleiten wären, nur den Gedanken im Sinne hat: sie könnten angeboren sein. „Denn wenn einmal solche reine Vernunftbegriffe (transzendente Ideen) gegeben sind, so könnten sie, wenn man sie nicht etwa für angeboren halten will, wohl nirgend anders, als in derselben Vernunft-Handlung angetroffen werden, welche, sofern sie bloss die Form betrifft, das Logische der Vernunftschlüsse, sofern sie aber die Verstandesurteile in Ansehung einer oder der andern Form a priori als bestimmt vorstellt, transzendente Begriffe der reinen Vernunft ausmacht.“ Hiermit ist die den synthetischen Einheiten der Kategorien analoge Bedeutung der Vernunfteinheiten der Ideen in aller Unzweideutigkeit ausgesprochen. Diese Bedeutung zeigt sich in allen drei Ideen.

Was setzen wir in dem absoluten Subjekt, in der psychologischen Idee? Nichts als nur „die Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (*relatione accidentis*) steht.*) Das „leere Ich“ wird zum alleinigen Substantiale gemacht, welchem Alles inhäriert. Wenn nun überhaupt die Kategorie der Substanz als die synthetische Einheit für die kategorische Urteils-

*) Prolegomena WW. III, S. 103. D 100.

form gelten darf, so kann es keine grössere Schwierigkeit machen, dass die absolute Substanz, zu der Alles *relatione accidentis* steht, als der reine Vernunftbegriff, nach Art einer synthetischen Einheit für den kategorischen Vernunftschluss angesehen werde.

Was denken wir in dem Unbedingten der äussern Erfahrung? Wir führen den Kausalitätsbegriff die ganze Reihe der Bedingungen hindurch, und schliessen die unaufhörliche Synthesis der Glieder jener Reihe in eine unbedingte Totalität zusammen. Solcher Totalitäten gibt es so viele, als es Reihen der Synthesis gibt. „In jeder derselben aber gehen sie nur auf die absolute Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten.“*) Wenn daher der Begriff der Bedingung die synthetische Einheit für das hypothetische Bedingen ist, so muss der Begriff der abschliessenden Kausalreihe als die synthetische Einheit für das zum Abbruch kommende Bedingen angesehen werden können.

Endlich aber muss man sich erinnern, dass in dem disjunktiven Urteil deshalb die Gemeinschaft als die synthetische Einheit angenommen wird, weil demselben der Begriff einer Sphäre zugrunde liege, unter dem die einander ausschliessenden Möglichkeiten als Teile eines Ganzen, des Inbegriffs alles Möglichen enthalten seien. Dieser vollständige Inbegriff alles Möglichen liegt auch dem disjunktiven Vernunftschlusse als Idee zugrunde. „Im disjunktiven Urteile betrachten wir alle Möglichkeit, respektiv auf einen gewissen Begriff, als eingeteilt. Das ontologische Prinzip der durchgängigen Bestimmung eines Dinges überhaupt (von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten kommt jedem Dinge eines zu), welches zugleich das Prinzip aller disjunktiven Urteile ist, legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde. . . Dieses dient zu einer kleinen Erläuterung des obigen Satzes: dass die Vernunftthandlung in disjunktiven Vernunftschlüssen der Form nach mit derjenigen einerlei sei, wodurch sie die Idee eines Inbegriffs aller Realität zustande bringt, welche das Positive aller einander entgegengesetzten Prädikate in sich enthält.“**) Dieser Ausdruck des Unbedingten ist das

*) Ib. S. 108. D 106.

**) Proleg. WW. III, S. 98. D 95.

Prinzip der Induktion, im Unterschiede von den anderen Arten des Syllogismus.

Die Ableitung der Ideen aus den Arten des Vernunftschlusses hat somit ergeben, dass den Ideen des Ding an sich, als des Unbedingten, die drei Schlussarten entsprechen, in denen das Prinzip des Obersatzes, jenen Ideen gemäss, der logischen Form nach sich gestaltet. Dadurch aber ist nicht nur das Prinzip des Syllogismus mit dem Prinzip der Idee in ein methodisches Verhältnis gekommen, sondern es ist zugleich das Prinzip des Ding an sich mit diesen Grundmotiven des Denkens in Uebereinstimmung gesetzt; und damit hat sich über dieses prekärste Glied der gesamten transzendentalen Methodik ein neues Licht ergossen: so natürlich und so notwendig das Schlussverfahren ist, und so grundlegend der Gedanke der Idee ist, so unumgänglich ist das Prinzip des Ding an sich.

Viertes Kapitel.

Der regulative Gebrauch der transzendentalen Ideen.

Aus der Aufgabe des Ding an sich sind die Ideen erwachsen, als Versuche, jene Aufgabe zu lösen. Die Lösungen haben sich als Verschiebungen der Frage erwiesen. Die Arten des Ding an sich sind zu Hypostasen entartet. Die Objekte der Ideen sind transzendent.

Aber die Ideen werden transzidental genannt. Also muss ihnen eine Beziehung auf die Erfahrung innewohnen, und zwar eine legitime, wenngleich in der Begrenzung liegende Beziehung. Die Ideen müssen, sofern sie transzidental sind, für den Erfahrungsgebrauch fruchtbar, nützlich werden können. Auf jene Nutzbarkeit der Ideen war am Schluss des ersten Kapitels und ebenso auch oben (S. 53) hingedeutet worden. Die Ideen müssen eine besondere Art, ein besonderes Mass von Erkenntniswerten darstellen.

Auch das vorangegangene Kapitel hat diesen Hinweis erläutert; aber seine Bedeutung nicht erschöpft. Nicht darin allein bewährt sich die transzendente Geltung der Ideen, dass in den Arten des Vernunftschlusses das auch ihnen zugrunde liegende Motiv wirksam ist. Vielmehr enthält der in dem Prinzip des Syllogismus offenbar gewordene erkenntniskritische Charakter der Ideen, als Vernunfteinheiten des Unbedingten, fernern Hinweis auf die eigentümliche Wirkungsweise, den eigentümlichen Wert der Ideen in der Oekonomie des Erkennens. Man muss zunächst für diese Erwägung von den besonderen drei transzendentalen Ideen absehen, um die allgemeinere Bedeutung der

Ideen, als Vernunfteinheiten, die dem Prinzip des Syllogismus zwar gemässe, aber in anderen Arten, mit anderen Mitteln des logischen Denkens dem gleichen Ziele zustrebende Richtung derselben zu erkennen. Erst nachdem dieser allgemeine Zug alles dessen, was Idee heissen kann, vergegenwärtigt ist, soll sodann gezeigt werden, wie diese drei Ideen dieser allgemeinen Bedeutung des Idealen in eminenterer Weise entsprechen.

Die Doppelnatur des Idealen, die Zweischneidigkeit der kritischen Realität wird nirgend deutlicher und anstössiger als in den Ideen. Das ewig denkwürdige Ereignis unserer Literatur, jene die Verständigung anbahnende Unterredung Schillers mit Goethe betraf diese scheinbare Zweideutigkeit des Wortes Idee. Es soll der Idee in der Erfahrung kein Gegenstand kongruent, adäquat sein. Es wird mithin, wenn man etwas als Idee bezeichnet, „in Ansehung seiner Wirklichkeit unter empirischer Bedingung“ — Kant nennt dies bezeichnenderweise: „dem Subjekte nach“ — „sehr wenig“; „dem Objekt nach aber, (als von einem Gegenstande des reinen Verstandes) sehr viel“ gesagt.*) Eine rückwirkende Ironie liegt mithin in dem Ausdruck: „nur eine Idee“. Der Gegenstand nämlich, welcher in der Erfahrung dem Begriffe kongruent gegeben ist, ist nur ein Objekt. Dagegen aber ist die Welt eine Idee.

Dem intimen Verständnis dieser begründeten Umkehr der Begriffe Objekt und Idee widersetzt sich jedoch stets von neuem das Vorurteil des dogmatischen Realismus, an welchem alle Bemühungen um die radikale Umwandlung der scholastischen Gegensätze von subjektiv und objektiv selbst bei Solchen zu scheitern drohen, welche das allgemeine Ergebnis des kritischen Idealismus anzunehmen bereit sind.

Es hilft nichts, den Ideen durch die Dichtung die Realität zusprechen zu lassen, welche ihnen vor dem transzendentalen Forum, das will sagen, im genauen Einklang mit den Bedingungen der Erfahrung, nicht eingeräumt werden kann. Nicht die Gedankenwürde der Ideen steht in Frage; diese könnte die Dichtung reichlich gewähren; sondern der Erkenntniswert dieser Gedanken, ihr Geltungswert, das Mass von Realität, welches

*) Kritik der reinen Vernunft S. 265. D 338.

in ihnen gegeben ist, nach welchem sie objektive Geltung ihrerseits bemessen.

Das aber gerade kann so schwer zugänglich gemacht werden: dass auch den Ideen, obschon ihnen in der Erfahrung kein Gegenstand entspricht, Realität beiwohnen könne; dass sie als eigentümliche Realitätsmesser anzusehen seien. Diese Schwierigkeit besteht jedoch zunächst in gar nichts anderm als in dem materialistischen Erbfehler: alles Objektive sich materiell zu denken, in den unaufgeklärten Formen von Raum und Zeit. Nach dieser Naivität aber müsste es ewig bei dem Aristotelischen Satze verblieben sein, dass das sinnliche Einzelding das Substanzielle darstelle; und die Wissenschaft würde sich nimmer zu der Einsicht erhoben haben, dass vielmehr in den Gesetzen die Wahrheit, die Realität der Objekte, weil die Gewissheit der Erkenntnis liegt; und dass die Sinnendinge nur soweit Realität haben, reale Objekte sind, als sie gültige Beispiele jener Erkenntnisse bedeuten; als sie — mit dem Platonischen Gleichnis zu reden — an den Ideen teilhaben.

Warum also hält das Verständnis der klaren Sache so überaus schwer: dass, was wahr, was real, was gültig ist, nicht als solches in sinnlicher Materialität erscheinen könne, noch brauche? So wenig die Gesetze anders existieren als in geistigen, in abstrakten, also — nach der alten schlechten Terminologie zu reden — in subjektiven Formulierungen, so wenig kann es den Ideen deshalb an Realität gebrechen, weil sie in der Erfahrung in keiner Erscheinung eines Gegenstandes erscheinen. Vielmehr wird man vermuten dürfen: sie stellen eben das Ding an sich der Erscheinungen, das Unbedingte der Dinge, die Grenzen der Erfahrungsbedingungen dar.

Indessen zugegeben, dass sie diesen Hintergrund der Erfahrungswelt bezeichnen, so soll ja hier gerade gezeigt werden, was dieser Hintergrund für den Erfahrungsgebrauch selbst bedeute; in welchem Betracht er sich nützlich erweise; wie eine solche reale Bedeutung bei dem Abstraktum des Gesetzes unbezweifelt ist. Wir haben nun aber gesehen, dass, sofern daraus die Hypostasierung von Objekten entspringt, der Hintergrund transzendent wird; transzendental jedoch kann die Idee nur dadurch werden, dass sie für die Feststellungen der objektiven Rea-

lität sich brauchbar zeigt. Diesen Feststellungen aber dienen allein die Kategorien; was ihrer entbehrt, ermangelt der Realität. Die Ideen sind nun derart von den Kategorien verschieden, dass sie deren Einheiten erweitern, mithin ihren Leitfaden überfliegen. Wenn die Kategorie an dem Mannigfaltigen der Anschauung den Gegenstand eint, so bleibt für die Idee als Gegenstand, oder genauer zum Gegenstand, die Einheit der Kategorie übrig. Wenn jene sich schematisiert, so kann diese dagegen nur, wie der Gegenterminus lautet, symbolisiert werden.*)

Es fehlt somit den Ideen an einer der Bedingungen, auf welchen die objektive Realität beruht: die Anschaubarkeit an einem Gegenstande; und es scheint somit nicht lediglich der materialistische Erbfehler zu sein, der an dem Geltungswerte der Ideen zweifeln lässt, sondern es ist ebensowohl die kritische Einsicht, welche Begriffe ohne Anschauungen als leer, als Realität nicht erfüllend erklärt.

Indessen gilt dieser Satz von den Begriffen: darf er auch auf die Ideen ausgedehnt werden?

Gewiss nicht in dem Sinne, dass damit den Ideen schlechterdings Leerheit zugesprochen würde. Wie die Ideen an einem andern Material andere Arten von Einheit vollziehen als die Kategorien, also muss ihnen auch ein anderes Mass, Erkenntnisse zu füllen, zukommen. Ohne die Ideen sind die Erscheinungen nicht blind, aber kurzsichtig. So auch ist es zu verstehen, dass den Inhalt der Ideen die Einheiten der Regeln, der Gesetze bilden, die in ihnen zur Einheit von Prinzipien, zu Vernunfteinheiten, zu systematischen Einheiten hinausgeführt werden. Also sind sie Fortführungen der Erfahrungseinheiten, welche letzteren ohne das Mannigfaltige der Anschauung nichts nütze sind; und so sind denn die Ideen, als Einheiten der Erfahrungseinheiten, mittelbar doch auch auf jenes Mannigfaltige der Anschauung bezogen. In Raum und Zeit sind sie zwar nicht adäquat gegeben; aber nichts destoweniger bleiben sie, als Einheiten des Unbedingten, auf jene Erscheinungen bezogen, deren Bedingungen sie zu systematischen, zu solchen der Naturklassen erheben.

Dieses andere Mass von Realität, diese andere Art der

*) Vergl. W. W. I. S. 513 ff. D Kleinere Schriften z. Logik u. Metaphysik III. Abt. S. 106 ff.

Geltung bezeichnet der Ausdruck regulativ im Unterschiede von konstitutiv. Die Kategorien, die Grundsätze sind konstitutive Bedingungen hinsichtlich des sogenannten Mannigfaltigen der Anschauung, auf dass es zum Gegenstande werde; wie dieses selbst eine konstitutive Bedingung ist hinsichtlich der sogenannten Einheit des Denkens, auf dass sie zum Gegenstande werde. Die Ideen sind von regulativem Gebrauche; sie konstituieren nicht die Erfahrung; die Möglichkeit derselben ist von ihnen nicht abhängig. Und so könnte es scheinen, als ob sie nur von regulativem Gebrauche wären. Aber was die Erfahrung bedingt, reicht doch nicht aus, dieselbe zu begrenzen. Wir haben gesehen, von wie vielen Seiten jene Beziehungen, welche die Ideen bezeichnen, in das scheinbare Erfahrungsganze einfallen, um in den offenbaren Lücken der Erfahrungsbedingungen den Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit aufzudecken. Wenn nun gezeigt werden kann, dass die Ideen nicht bloss in unvermeidlichen Illusionen der Menschenvernunft ihren Ursprung haben, sondern dass sie für das Verfahren des Denkens, zum Behufe des Erkennens sich sogar als Regulative nützlich erweisen, so werden wir jenes nur ebenso bei der logischen Beschaffenheit der Idee ausser Gebrauch setzen, wie wir es von dem Namen der Idee ablehnen durften.

Es gilt nunmehr, den regulativen Gebrauch der Idee überhaupt in logischen Maximen zu erkennen; wie sich das Motiv derselben in dem Prinzip eines logischen Grundverfahrens gezeigt hat.

Diese Erwägung führt auf den Ursprung, auf die Entdeckung der Begriffe zurück. Sind doch auch die Ideen als Begriffe entstanden; und Kant selbst hat an recht zahlreichen und hervorragend wichtigen Stellen auch in dieser Beziehung auf seinen Zusammenhang mit Platon hingewiesen.

Als die Spekulation über den Kosmos, und die Reflexion über das eigene Denken desselben soweit gediehen war, dass man der gedanklichen Vereinigungen der Dinge in Begriffen sich bewusst ward, da wurde diese logische Tat, wie sie eine Frucht der vorangegangenen wissenschaftlichen Arbeit ist, alsbald auch nach ihrer Fruchtbarkeit als wissenschaftliche Methodenlehre gewürdigt. Plato selbst hat diese Bedeutung der Ideen für die angewandte Logik hervorgehoben und durch Beispiele erläutert.

Es liegt mithin nicht allein der in dem Syllogismus latente Gedanke des Unbedingten in den Ideen; sondern schon die erste Möglichkeit zum Bedingen ist in den Ideen gegeben: das Vereinigen des Verwandten, das Trennen des Ungleichartigen. Der Begriff selbst ist Idee. Die Idee Platons hat den Begriff des Sokrates, und nicht minder die als solche noch nicht erkannten Begriffe der grossen Vorsokratiker durchleuchtet. In diesem geschichtlichen Sinne sind also die Ideen von vornherein regulativ: die Begriffe, als solche, konstituieren noch nicht die Erfahrung — das leisten nur erst die Ideen und in erster Reihe die transzendental begründeten Begriffe —, aber sie bilden die erste Möglichkeit, sie sind die allgemeinste Richtschnur zum Bilden einer Erfahrung, zur Verfassung einer Natur.

Und dieser allgemeine Charakter der Begriffe spezialisiert sich in den Vernunftbegriffen, den Ideen dahin, dass die Richtschnur, die sie darstellen, die systematische Einheit ist. Darin besteht das in ihnen gegebene Regulativ: „den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs Aeusserste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird.“*) Wenn also die Ideen „aufs Aeusserste“ erweiterte Begriffe sind, so werden die letzteren durch die ersteren „durchgehends einstimmig“ gemacht. Die systematische Einheit, welche die Idee zur Norm macht, soll mithin durchgängige Einstimmigkeit in die Begriffe selbst bringen; sie soll die Bedeutung der Begriffe zu dem Ziele konsequenter Vollendung führen. Dieses Ziel wird in der Tat von den Begriffen angestrebt, wenngleich diese Tendenz der logischen Gebilde nicht kritisch erkannt ist. Vielmehr wird der generische Charakter der Begriffe, in gedanklichen Vereinigungen die Zusammenhänge der Dinge zu ermöglichen, in Form metaphysischer Prinzipien, entgegengesetzter wissenschaftlicher Standpunkte ausgesprochen.

Da ist zuerst als ein solches Bildungsgesetz der Natur das Prinzip der Gattungen, das angebliche Gesetz der Homogenität der Erscheinungen: dass die Mannigfaltigkeit der Dinge in Arten, Gattungen und Geschlechtern ihre stufenweis höhere Einheit finden müsse. Dieser „Schulregel“ hat man die Bedeutung eines

*) Kritik der reinen Vernunft S. 263. D 336.

transzendentalen Grundsatzes geliehen: auch in der Natur müsse eine solche Einhelligkeit herrschen. Es ist charakteristisch, dass der Nominalismus in Occam den Satz des Monismus ausgesprochen hat: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*. Aber man sieht sogleich an der zweideutigen Einschränkung *praeter necessitatem*, dass ein so dehnsamer Satz kein Grundsatz sein könne, der die Erfahrung zu bedingen vermöchte.

Immerhin aber ist dieser Gedanke eine wichtige Norm des Verstandes. Denn wäre die Verschiedenheit der Dinge von der Art, dass eine Aehnlichkeit, eine Vergleichbarkeit nicht ausfindig gemacht werden könnte, so würde nicht nur nicht der logische Satz der Gattungen, nicht nur kein allgemeiner Begriff, „ja sogar kein Verstand stattfinden, als der es lediglich mit solchen zu tun hat“.) Der Verstand hat es freilich mit noch anderem zu tun, dessen Spezialität erst die Erfahrung bedingt; aber jene Spezialität der Gesetze setzt als elementare Richtschnur diesen logischen Grundgedanken voraus.

Auf den Unterschied zwischen den transzendentalen Grundsätzen und diesem logischen Grundgedanken kann hier nur hingewiesen werden: Lotze**) hat diesen Unterschied verfehlt und ist dadurch zu einer irrthümlichen Deutung des Satzes vom Grunde verleitet worden. Nicht eine „glückliche Tatsache, ein glücklicher Zug in der Organisation der Welt des Denkbaren“ ist die Vergleichbarkeit der Dinge, ohne welche die Welt nicht „denk unmöglich“ würde;**) sondern die allgemeinste Grundbedingung für die Organisation der Welt des Denkbaren ist jener Gedanke von der Vereinbarkeit der Erscheinungen, von dem generischen Zusammenhang der Dinge. Er ist die *conditio sine qua non*; aber er ist nicht eine positive Bedingung der Erfahrung. Das zeigt sich sofort in einem logischen Widerspruch, der mit gleicher Befugnis auftritt.

Dem logischen Prinzip der Aehnlichkeiten steht das der Verschiedenheiten, dem der Gattungen das der Arten, dem Grund-

*) Ib. S. 442. D 556.

**) Drei Bücher der Logik S. 90.

**) Man lasse sich durch die scheinbare Gleichheit des Kantischen Ausdrucks: „ein Fall, der sich wohl denken lässt“ (Kritik, S. 442. D 556) nicht irre machen.

satz der Homogenität der der Spezifikation, dem Prinzip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen das der Varietät des Gleichartigen gegenüber. Sieht jenes auf den Umfang, die Allgemeinheit, so dieses auf den Inhalt, die Bestimmtheit. Jenes verschafft den Erkenntnissen „Einfalt“, dieses „Ausbreitung“. Jede Gattung ist in Arten und Unterarten zu spalten, und da man aus der Sphäre eines Begriffs nicht ersehen kann, wie weit sich die Teilung erstrecken werde, so darf keine Unterart als die unterste angesehen werden: *entium varietates non temere esse minuendas*. Eine Unendlichkeit der Verschiedenheiten wird nicht gefordert; es wäre in diesem Falle keine Vereinigung möglich mit dem ersten Prinzip. Aber Unbestimmtheit der logischen Sphäre in bezug auf die Einteilung behauptet die logische Regel. Für den Verstandesgebrauch kommt es nur darauf an, dass die Aufgabe, als solche, bestehen bleibt: zu jeder gegebenen Verschiedenheit die kleinere aufzusuchen.

Auch auf diese Bedeutung seiner Ideen hat Plato hingewiesen: es gebe deren, welche keine „Gemeinschaft“ mit anderen gestatten. Auch die Trennung, die Determination hat ihren transzendenten Grund, und vollzieht einen der Grundzüge des Erkennens. Ja, in diesem Gedanken der Spezifikation spricht sich, von anderer Seite her, ebenfalls die Konstanz der Begriffe aus. Sie verschwimmen nicht in einander; sondern eine jede Zusammenfassung für sich bildet eine Einheit, welche verschieden ist von anderen Einheiten, anderen Begriffen. Dieser Gedanke von der Konstanz der Begriffe ist einer der Hauptgedanken der Platonischen Ideenlehre nach ihrer logischen Seite. Und dass die Sache nicht trivial klingt, dafür sorgt die angewandte Logik in der naturbeschreibenden Systematik mit ihrem Glauben an die unveränderliche Sonderexistenz der Spezies. Die Wirklichkeit der Arten wird in die Natur hineingedacht.

Diese beiden logischen Prinzipien liegen in der Geschichte der Wissenschaften miteinander im Kampfe. Die Naturforscher von spekulativer Denkungsart sind der Ungleichartigkeit „gleichsam feind“ und sehen immer nur auf die Einheit der Gattung hinaus. Die „empirischen Köpfe“ halten sich an das andere Prinzip, das jene „Neigung“ einschränkt, Unterscheidung der Unterarten gebietet, „bevor man sich mit seinen allgemeinen

Begriffen zu den Individuen wende.*) Gibt es keinen Ausgleich für diesen Gegensatz der Denkungsarten? Der transzendente Vernunftgebrauch schafft diesen Ausgleich.

Man wende nur jedes der beiden Prinzipien ins Unbedingte an. Alsdann wird von selbst die Vereinigung erfolgen. Je universeller einerseits zwar die Gleichartigkeit des Mannigfaltigen, je genauer aber andererseits die Varietät des Gleichartigen erforscht wird, desto bestimmter, und das will sagen, desto kritischer werden die echten Einheiten hervortreten, als gedankliche Vereinigungen der Naturdinge nach ihrer Stammtafel. Die Einheit wird als eine Verwandtschaft der Dinge gedacht werden, weil die Berührung beider Methoden die Uebergänge von der einen Varietät zur Gleichartigkeit mit der andern, oder von der Gleichartigkeit durch die Häufung der Determinationen zu einer neuen Spezies darstellbar macht. Das ist die dritte logische Grundannahme: das Gesetz der Affinität der Begriffe.

Auch dieser Gedanke, ein so objektives Ansehen er sich zu geben versteht, ist doch nur die Entfaltung der logischen Natur der Begriffe. Die Platonische *κοινωνία τῶν γενῶν* hat ihn deutlich zum Ausdruck gebracht. Die Zusammenführbarkeit der scheinbaren Individuen in Arten und Gattungen, die sachliche Möglichkeit der Abstraktion, wie andererseits die Trennbarkeit der Merkmale begrifflicher Individuen, und die Behauptung der Merkmale als neuer Einteilungsgründe, die Möglichkeit der Determination, — beide Verfahrensweisen wurzeln in dem Gedanken von der Gemeinschaft der Erzeugnisse des Denkens, von der Verwandtschaft der Merkmale.

In dieser dritten logischen Regel legitimieren sich daher auch jene widerstreitenden Grundannahmen als logische, als dem Denken unvermeidliche Richtungen; wie sehr man sich auch das Recht anmasst, diesen logischen „Schulregeln“ den Wert von „Sentenzen metaphysischer Weisheit“**) beizumessen.

Indessen sind sie freilich dem Denken nicht bloss unvermeidlich; sondern auch der Forschung nützlich, als allgemeine

*) Kritik der reinen Vernunft S. 445. D 560.

**) Kritik der Urteilskraft IV, S. 20, 24. D 19, 23 f.

Richtschnur — im allgemeinen daher auch nur im Auge zu behalten, nicht aber in speziellen Fragen der Forschung als objektive Kriterien anzurufen — als Richtungslinien auf ein letztes Ziel alles Forschens hin: darin, in dem Hinweis auf die systematische Einheit besteht ihr regulativer Gebrauch, in welchem die Begriffe in Ideen münden.

Alles Denken der Erscheinungen in Begriffen bildet Einheiten: die Ideen stellen die zur Vollständigkeit erweiterten Einheiten dar. Das ist das letzte Ziel alles Forschens: die systematische Einheit. Und so sind jene drei logischen Regeln, sofern sie dem Erfahrungsgebrauche nutzbar werden, Prinzipien der systematischen Einheit. Es sind Prinzipien; denn der Gedanke des Unbedingten, als Grundes der Bedingungen, ist auch in der systematischen Einheit enthalten. Die Affinität der Begriffe kennzeichnet die Idee der Varietät, wie die der Homogenität; und weist in sich auf eine Einheit hin, welche, als systematische, nur eine „projektierte“ Einheit sein kann. Sie beruht nicht in einem apodiktischen, sondern auf einem hypothetischen Vernunftgebrauch; sie ist also nicht konstitutiv, wie die synthetischen Einheiten; die projektierte Einheit hat lediglich die Geltung eines Regulativ; sie ist projektiert, weil man sich ihr nähern soll. Aber die Vorschrift ist dem allgemeinsten Verfahren des Denkens, der Erzeugung der Begriffe entnommen.

Kant versinnlicht die systematische Einheit durch das Gleichnis vom Horizont: „Man kann einen jeden Begriff als einen Punkt ansehen, der, als der Standpunkt eines Zuschauers, seinen Horizont hat, d. i. eine Menge von Dingen, die aus demselben vorgestellt und gleichsam überschaut werden können. Innerhalb diesem Horizonte muss eine Menge von Punkten ins Unendliche angegeben werden können, deren jeder wiederum seinen eigenen Gesichtskreis hat, d. i. jede Art enthält Unterarten, nach dem Prinzip der Spezifikation, und der logische Horizont besteht nur aus kleineren Horizonten (Unterarten), nicht aber aus Punkten, die keinen Umfang haben (Individuen).“ *) Die verschiedenen Horizonte haben wiederum einen gemein-

*) Kritik der reinen Vernunft S. 444. D 559.

schaftlichen, bis man zu dem allgemeineren und wahren Horizont gelangt, der freilich als das Urbild des logischen gedacht wird, als dieses Urbild aber der Gegenstand in der Idee ist. Die Idee selbst aber ist nicht ein — Gegenstand, sondern ein „Gesichtspunkt“.*)

Die *lex continui in natura*, dem Anscheine nach ein metaphysischer Satz, wird mithin vorausgesetzt durch die *lex continui specierum (formarum logicarum)*. In diesem Grundsatz aber wird die systematische Einheit gewährleistet. Sie ist somit, wie jener Grundsatz, zwar immer nur eine Idee, der in der Erfahrung kein Gegenstand kongruiert, nur eine „allgemeine Anzeige“, dass wir unaufhörlich die Gradfolge der Verschiedenheit, die Annäherung an die Einheit zu suchen haben, wenngleich der Vernunftgebrauch nur „gleichsam asymptotisch“ derselben folgen kann. Es wird zwar der Versuch gemacht, „die Idee des Maximum der Abtheilung und der Vereinigung“**) vorzustellen; aber diese Idee muss unbestimmt bleiben, weil ihr ein Schema versagt ist. Sie ist das „Analogon eines Schema“, und bedeutet, als solches Analogon, eben nur die Regel der systematischen Einheit alles Vernunftgebrauchs. Aber diese Regel bezeichnet das letzte Ziel alles Forschens.

In diesem tieferen und zusammenfassenden Sinne veranschaulicht ein anderes Gleichnis die regulative Bedeutung der Idee, des Vernunftbegriffs der systematischen Einheit. Die Idee ist der „*focus imaginarius*“; der Punkt, der, obzwar die Verstandesbegriffe nicht von ihm ausgehen, „dennoch dazu dient, ihnen die grösste Einheit neben der grössten Ausbreitung zu verschaffen“.***) Es entspringt zwar hieraus die Täuschung, als wenn die Richtungslinien des Verstandes nach jener Vernunft-einheit hin vielmehr von einem Gegenstande „ausgeschossen wären, sowie die Objekte hinter der Spiegelfläche gesehen werden“; allein diese Illusion wird unschädlich gemacht durch die Einsicht, dass diese Ideen nicht der Beschaffenheit eines Gegenstandes, sondern dem Interesse der Vernunft entsprechen.

*) Ib. S. 458. D 576.

**) Ib. S 448 D 564.

***) Ib. S 436. D 549.

Jene logischen Grundsätze, in dem Prinzip der systematischen Einheit vereinigt, sind also nicht schlechthin transzendente, sondern „subjektive Grundsätze“. Und „alle subjektiven Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit des Objekts, sondern dem Interesse der Vernunft in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntnis dieses Objekts hergenommen sind“ *), nennt Kant Maximen.

Die Art von transzendentaler Deduktion, welche bei diesen Maximen statthaft ist, kann daher nur darin bestehen, dass dieselben ihre Fruchtbarkeit als Regeln, als methodologische Gesichtspunkte erweisen. Der Streit der Naturforscher über den Wert je ihrer Grundsätze ist somit durch diese Entscheidung geschlichtet. Bei dem einen „Vernünftler“ — denn in der Verteidigung dieser Prinzipien kann sich der Naturforscher diesem Titel nicht entziehen — überwiegt das Interesse der Mannigfaltigkeit, bei dem andern das der Einheit. Es ist auf keiner Seite Einsicht in das Objekt, welche über die „Anhänglichkeit“ entscheidet. Daher sind diese Standpunkte „besser Maximen, als Prinzipien“ zu nennen.

Als solche Maximen sind also jene — Gesetze, wie man sie nannte, zu würdigen, welche als Urbilder der wirklichen Welt galten, wie das von der kontinuierlichen Stufenleiter der Schöpfung. Die Realität solcher Gesetze besteht in der Tatsächlichkeit des Hanges zu solchen logischen Satzungen; wie die Gültigkeit derselben in der Statthaftigkeit dieses Hanges, in dem Vernunftinteresse, dem jene dienen. Den Streit „einschender Männer“ über diese Maximen entzieht Kant „der Einsicht in die Natur des Objekts“. „Es ist nichts anderes, als das zwiefache Interesse der Vernunft, davon dieser Teil das eine, jener das andere zu Herzen nimmt oder affektiert.“ Werden dieselben für objektive Einsichten gehalten, so müssen sie „nicht allein Streit, sondern auch Hindernisse veranlassen, welche die Wahrheit lange aufhalten“ **), bis der Streit kritisch geschlichtet wird.

Ob und wie genau der Streitpunkt um das Schlagwort des

*) Ib. S. 449. D 565.

**) Ib. S. 451. D 566.

Monismus durch diesen Ausgleich, welchen der „Anhang zur transzendentalen Dialektik“ anbietet, getroffen; ob und mit wie genau zutreffendem Bezuge auf die Einzelfragen, der unter dem Namen des Darwinismus geführte Streit durch diese kritische Auflösung beigelegt wird — das mögen die um jene Probleme bemühten Forscher entscheiden, sofern sie in die erkenntniskritische Bedeutung dieser Streitfragen eindringen.*)

Nachdem wir in den bisherigen Betrachtungen von einer neuen Seite die allgemeine Bedeutung der Idee, und in derselben ihren regulativen Gebrauch erkannt haben, wenden wir uns nunmehr den drei transzendentalen Ideen zu, um nach der besonderen Art, in welcher sie die systematische Einheit darstellen, je ihren besondern regulativen Wert zu beurteilen.

Von der psychologischen Idee werden wir jetzt sagen, dass den Erscheinungen des inneren Sinnes in der Seele das „Analogon eines Schema“ geliehen werde. Das Ding an sich der inneren Erscheinungen ist also ein „Gesichtspunkt“. Frage ist daher: welchen Nutzen gewährt der Gesichtspunkt der Seele, dieses *focus imaginarius*, für den systematischen Erfahrungsgebrauch? Welchen Vorteil gewährt die Maxime der Seele gegenüber dem „seelenlosen“ Materialismus?

Diese Frage ist in der klarsten Weise beantwortet durch den grundlegenden Terminus des Kritizismus: die Einheit des Bewusstseins. Da alle erkenntniskritische Begründung auf diesen Grundsatz zurückgeführt wird, so ist damit die Materie zu einem Spezialfall des Bewusstseins gemacht, zu einer „Art Vorstellung“. An diesem Punkte unserer Untersuchung wird man aber diesen Satz nicht so missverstehen können, als ob er Berkeley'schen oder Fichteschen Idealismus besagte. Die Einheit des Bewusstseins zum Grundbegriffe gemacht, bedeutet vielmehr die Zurückführung aller Realität auf die synthetischen Grundsätze. Dieser noch etwa vorhandene Schein des Subjektiven soll nicht vermieden werden, wenn anders der transzendente Apriorismus keine Einbusse erleiden darf.

*) Das Verhältnis Darwins zu Kant hat Aug. Stadler in seinem Buche über „Kants Teleologie“ (1874) zur wissenschaftlichen Entscheidung gebracht.

Mit diesem Einen Hinweis ist der Streit, ob der durchgeführte Materialismus in der Seelenfrage zum Ziele führe, entschieden. Er führt nicht bloss nicht zum Ziele, sondern er lenkt vom rechten Wege zum Ziele ab. Die Idee der Materie, als Regulativ angenommen, würde das Bewusstsein nicht bloss nicht erkennen lassen, sondern die transzendente Problemstellung verrücken; nicht aufkommen lassen. Schon die Vorstellung der lebenden Materie ist, wie Kant sagt, „ein Zirkel im Erklären“.*) Und es hat sich gerade in unseren Tagen wiederum gezeigt, wie eingewurzelt der monadologische Hylozoismus in dem unkritischen Denken ist. Geschweige, wenn man die „Autokratie der Materie“**) für alle Bewusstseinserscheinungen zugrunde legte. Man würde alsdann glauben können, die objektive Realität bedürfte zu ihrer Begründung des Grundsatzes der Einheit des Bewusstseins nicht, sondern diese sei — und zwar nicht als Grundsatz, sondern als Eigenschaft — in der gedachten Materie enthalten. Die transzendente Methode, welche von dem ausgeht, was wir „in die Dinge legen“, wäre damit verleugnet, der Grund des Apriorismus verschüttet. Solchen Zusammenhang hat die Seelenfrage mit der Grundlage des kritischen Idealismus.

Aber auch nur in diesem Zusammenhange hat die Annahme der Seele ihre Bedeutung: nur als Idee, nur als regulative Maxime. „Hierbei aber hat sie nichts anderes vor Augen, als Prinzipien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nämlich: alle Bestimmungen als in einem einzigen Subjekte, alle Kräfte, soviel möglich, als abgeleitet von einer einzigen Grundkraft, allen Wechsel als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten, und alle Erscheinungen im Raume als von den Handlungen des Denkens ganz unterschieden vorzustellen.“***) Aber mit dieser Maxime, welche, gemäss dem kritischen Dualismus, das Vernunftinteresse der Spezifikation gelten lässt, ist keine spiritualistische Grundkraft etwa statuiert. Es heisst unmittelbar

*) Kritik der Urteilskraft WW. IV, S. 283. D 271.

**) Ib S. 315. D 302.

***) Kritik der reinen Vernunft S. 458. D 576 f.

weiter: „Jene Einfachheit der Substanz usw. sollte nur das Schema zu diesem regulativen Prinzip sein und wird nicht vorausgesetzt, als sei sie der wirkliche Grund der Seeleneigenschaften.“ In solcher Einschränkung werden „keine windigen Hypothesen von Erzeugung, Zerstörung und Palingenesie der Seelen usw. zugelassen“. „Denn wollte ich auch nur fragen, ob die Seele nicht an sich geistiger Natur sei, so hätte diese Frage gar keinen Sinn.“

Sehr charakteristisch wird das Hypothetische der Annahme dieses Gesichtspunktes durchgängig bei den drei transzendentalen Ideen durch ein „als ob“ ausgedrückt. Die Idee der Seele wird angenommen, damit wir „alle Erscheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unseres Gemüts an dem Leitfaden der innern Erfahrung so verknüpfen, als ob dasselbe eine einfache Substanz wäre, die mit persönlicher Identität beharrlich (wenigstens im Leben) existiert, indessen dass ihre Zustände, zu welchen die des Körpers nur als äussere Bedingungen gehören, kontinuierlich wechseln“.*)

So ist denn die Annahme der Seele eine *suppositio relativa*. Eine Seele schlechthin anzunehmen, hätte keinen Grund noch Fug; aber relativ auf die inneren Erscheinungen ist sie begründet: um „nach der Idee eines einfachen Wesens jene von einander abzuleiten“.**) Nicht eine differente Grundkraft soll die Idee der Seele vorstellen; sondern eine Norm, den Erfahrungsgebrauch in der Erklärung der inneren Erscheinungen durch die systematische Einheit derselben mit sich selbst einstimmig zu machen.

Wirft man diese Art der Aufrechterhaltung der Seelen-Maxime mit dem Spiritualismus in ein Fach, so begibt man sich des Grenzbegriffs der Erscheinungen, und aller tieferen Einsicht, welche die transzendente Methode eröffnet. Die Folge ist sattsam bezeugt durch Inkonsequenz, sei es nach Seiten des materialen Realismus, sei es nach dem dogmatischen Idealismus hin; nicht selten erfolgt die Abschwenkung zugleich nach beiden Seiten.

Der Spiritualismus nimmt die Seele als ein konstitutives

*) Ib. S. 452. D 569.

***) Ib. S. 453. D 570.

Prinzip und begeht den Fehler, den Epikur als ἀργός λόγος bezeichnet hat. Der Erfahrungsgebrauch, in Relation zu welchem allein die Idee der systematischen Einheit aufgestellt wird, um ihn selbst einhellig zu machen, wird nach diesem Fehler umgangen. Der dogmatische Spiritualist „überhebt sich aller Naturuntersuchung der Ursache dieser unserer inneren Erscheinungen aus physischen Erklärungsgründen, indem er gleichsam durch den Machtspruch einer transzendentalen Vernunft die immanenten Erkenntnisquellen der Erfahrung, zum Behuf seiner Gemächlichkeit, aber mit Einbusse aller Einsicht vorbeigeht“^{*)} Der Spiritualismus begeht den Fehler der *ignava ratio*, der mit dem andern Fehler der *perversa ratio*, des ὑστερον πρότερον *rationis*, eng verbunden ist, und als solcher unmittelbarer begreiflich wird. Statt durch die systematische Einheit, welche die Seelenidee ausdrückt, den Erfahrungsgebrauch zu ergänzen, wird die Sache umgekehrt, und der letztere aus jener angeblichen Substanz abgeleitet.

Wie mit der psychologischen, in gleicher Weise verhält es sich mit den beiden anderen transzendentalen Ideen.

Auf dem regulativen Gebrauch einer der kosmologischen Ideen beruht die Ethik nach ihrer Möglichkeit. Die Ethik kann man daher bezeichnen als die Darstellung des regulativen Gebrauchs der kosmologischen Freiheitsidee.

Hier kann man es also deutlich sehen, wie verkehrt die Auffassung ist, welche statt der kosmologischen Idee die Materie als transzendente Idee gesetzt wünscht.^{**)} Vielmehr ist die Welt mit allen Reihen, den mathematischen und dynamischen, in denen sie zur systematischen Einheit strebt, eine Idee. Die Einheit des Erfahrungsgebrauchs wird durch die Idee der Welt vor der Einmischung fremder Erklärungsgründe gehütet. „Wir müssen zweitens (in der Kosmologie) die Bedingungen der inneren sowohl als äusseren Naturerscheinungen in einer solchen nirgend zu vollendenden Untersuchung verfolgen, als ob dieselbe an sich unendlich, und ohne ein erstes oder oberstes Glied sei.“^{***)} So verrät die Idee an sich mit ihrem „als ob“ die Antinomie,

*) Ib. S. 463. D 582.

***) Diesen Fehlgriff macht Harms, Philosophie seit Kant S. 196.

***) Kritik der reinen Vernunft S. 452. D 569.

in welche sie verwickelt wird, und zu welcher sie allein die Auflösung in sich enthält.

Auch die kosmologische Freiheitsidee hat dieses „als ob“ nicht zu scheuen. Sie will die Reihe zeigen, „als ob sie schlechthin (durch eine intelligible Ursache) angefangen würde“.*) Es wird die Hauptaufgabe für die Begründung der Ethik in nichts anderem bestehen, als den gediegenen realen Sinn dieses „als ob“ ins Licht zu setzen.

So ist also die Weltidee ein Schutzmittel für die physischen Erklärungen der Weltreihen nach ihren Bedingungen. gegen die Ableitung ihrer Glieder von heterogenen Prinzipien. Sie vertritt die systematische Einheit der Weltreihen. Denn, wie es auch mit der transzendentalen Freiheit bewandt sein möge: dass der empirische Mechanismus der Kausalität nicht beeinträchtigt werden soll durch die Aufstellung derselben, soviel darf hier, als wenigstens den Worten nach bekannt, vorweggenommen werden. Aber die Weltidee kann nur als Maxime regulativ gelten, ist nur als Gesichtspunkt aufstellbar. Unter diesen Gesichtspunkt fällt die Atomtheorie nicht minder als die Freiheitslehre. Ueberall rächt sich der Fehler, von einer kosmologischen Substanz auszugehen, statt in eine systematische Einheit, sei es der Dekomposition, sei es der Stammableitung, die äusseren wie die inneren Erscheinungen, im Reiche der Natur, und ebenso in einer Welt der Sitten hinaufzuführen.

Der regulative Wert der psychologischen Idee besteht in der Reinhaltung des Bewusstseins als des obersten transzendentalen Prinzips. Für den regulativen Wert der Weltidee mag es an dieser Stelle genügen, auf die Rettung der Freiheit, wie nicht minder auf die Integrität der physischen Erklärungsgründe hinzuweisen: die Gottesidee endlich vertritt die systematische Einheit der Zwecke. Wir kommen von diesem Punkte zu einer neuen Bedeutung des Dinges an sich, und zwar zu derjenigen, in welcher die bisherigen Bedeutungen dieses Grenzbegriffs: die der Aufgabe, der Idee, des Unbedingten, des syllogistischen Prinzips, der systematischen Einheit in der Zweckidee sich zusammenschliessen; dergestalt, dass wo die Aufgabe einer Idee entsteht,

*) Ib. S. 460. D 578

damit die Zweckidee zu einer besondern Aufgabe sich spezialisiert. Wie daher im allgemeinen erkannt wurde, dass das Ding an sich die mathematische Erfahrung begrenzt, so erkennen wir nunmehr diese Begrenzung in dem teleologischen Prinzip für das Gebiet der Biologie nach seinem Verhältnis zu den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, d. i. der mathematischen Naturwissenschaft.

Der Nachweis dieses Regulativs der Zwecke hat vor allem der Frage zu begegnen: ob die teleologische Verknüpfung der systematischen Einheit überhaupt zugehörig sei, oder ob sie, als ein „Fremdling“ in der Naturwissenschaft, jene vielleicht sogar beeinträchtigt.

Für die vornehmliche Rücksicht unserer Erwägungen würde jedoch die Zulassung der Zweckidee als einer regulativen Maxime zulänglich begründet erscheinen, wenn dieselbe für die Ethik brauchbar bliebe, wie immer anderseits über ihre Anwendbarkeit für das Naturerkennen die Entscheidung fiel. Indessen dürfte es besser um die Ethik bestellt sein, wenn auch für den Erfahrungsgebrauch die Zweckidee ihre Geltung behauptet, nämlich als Idee und heuristische Maxime; und wenn der ethische Gebrauch der Zweckidee mit diesem Erfahrungsgebrauche in Verbindung und in Einklang steht.

Der Gegensatz zur Teleologie liegt in dem Mechanismus. Wenn Aristoteles gegen Demokrit einen Zweck geltend macht, der sich von des letzteren Aetiologien unterscheiden soll, so besteht in dieser Polemik allerdings ein Gegensatz zwischen der mechanischen, nach dem Kausalnexus die Erscheinungen verbindenden Naturerklärung, und einer solchen Ansicht von der Apriorität der Zwecke, der zufolge dieselben, als das schöpferische Ziel, die Zweckvollendung vollziehen; als das Erste der Natur das Letzte erzielen. Wenn die Wand nicht dadurch entsteht, dass das Schwere nach unten sinkt, sondern vielmehr: damit ein Zweck des Wohnens sich erfülle; wenn nicht der Schnitt des Messers die Entleerung des Wassersüchtigen bewirkt, sondern die Herstellung seiner Gesundheit — dann besteht allerdings ein Gegensatz zwischen dieser Teleologie und dem Ausspruch des Demokrit, dass er das ganze Perserreich für eine einzige Aetiologie dahingäbe.

Eine solche Teleologie aber ist die spezifisch aristotelische;*) Plato hat diese nicht gelehrt; er hat vornehmlich für die Ethik den Zweckgedanken behauptet. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung die vielfach missverstandene sokratische Polemik gegen Anaxagoras. Man sollte endlich die Meinung aufgeben, dass man a der berechtigten Bekämpfung dieser scholastischen Naturbetrachtung gegen alle und jede Teleologie ankämpfe. Auch bedarf es nicht der Ausführung, dass jene anthropomorphe Materialisierung des Urbildes auch für die Ethik ohne Nutzen, vielmehr von prinzipiellem Nachteil ist.

Dagegen ist hier auszusprechen, dass die formale objektive Zweckmässigkeit des kritischen Idealismus der Sache nach mit der Aetiologie des Demokrit übereinkommt; die letztere aus dem System der transzendentalen Methode begründet. Die Zweckidee soll nicht den Grundsatz der Kausalität ablösen, noch einengen, sondern den Gebrauch desselben erweitern. Und nach der Analogie mit der „allgemeinen Analogie“ der Kausalität soll unter dem Gesichtspunkte des Zweckes eine systematische Einheit der Erscheinungen angestrebt werden, da, wo die synthetische nicht mehr zulängt. Kann ja doch die synthetische nur innerhalb der Bewegungserscheinungen der Materie, mithin nur mit den Methoden und Gesetzen der Mechanik bedingen. Hier aber entsteht ein Problem, das über die Mechanik hinausweist; in dem es sich um Lebenserscheinungen handelt gegenüber jenen Bewegungserscheinungen; um die individuellen Einheiten von Organismen gegenüber den relativen Einheiten eines dynamischen Systems.**)

In der Sprache der kritischen Teleologie ist der Zweck die Erweiterung der Kausalität. Die Idee der Kausalität heisst Zweck. „Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken ist doch wenigstens Ein Prinzip mehr, die Erscheinungen unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Kau-

*) Sie ist von Pflüger in seiner „teleologischen Mechanik“, der sein „Prinzip“ mit Ignorierung von Kants Lehre aufstellen zu dürfen geglaubt hat, in Verkennung des Problems wiederum geltend gemacht worden.

**) Die näheren Ausführungen wolle man in „Kants Theorie der Erfahrung“, 2. Aufl., S. 501—527, 554—575 einsehen; übrigens auch in „Logik der reinen Erkenntnis“ S. 267—348.

salität nach dem blossen Mechanismus derselben nicht zulangend^{*)}). Der Zweck, als Ergänzung der Kausalität, steht also nicht als ὁ ἕνεκα in dem Gegensatze eines Prinzips zum ὁ ἕνεκα; sondern er ist eine Fortführung, eine Erweiterung des Grundsatzes der Kausalität bis an die Grenze von dessen Anwendbarkeit.

Man muss in diesem Grenzgebrauch der teleologischen Kausalität zwei Gedanken unterscheiden, welche beide von gleicher Wichtigkeit sind; der eine gehört dem Gebiet des Naturerkennens an, der andere scheint ausschliesslich ein ethischer Grundgedanke zu sein.

Der vorwiegend theoretische Gedanke ist der folgende. Die Zweckidee stellt die Einheit, nicht der Gesetze schlechthin, als eine systematische Einheit dar, sondern die Einheit der besonderen, der empirischen Gesetze. Diese empirischen Gesetze, im Unterschiede von den allgemeinen Grundsätzen, können unzweifelhaft nur auf dem Wege der Kausalitäts-Analogie erforscht werden. Aber wir sind weit entfernt, diesen Weg mit Erfolg durchgängig beschreiten zu können. Man glaube nun aber nicht, dass jeder andere Weg der Forschung abgeschnitten wäre. Hier tritt vielmehr die Verhältnisbestimmung der unbestimmten Kräfte ein, die nach der Analogie der Kausalität eine „eigene Kausalität“, die der Zwecke, als die Einheit jener unbestimmten besonderen Gesetze vorstellig macht. Damit aber ist die grosse Gefahr verbunden, durch welche die Teleologie die kausale Naturforschung immerdar bedroht hat. Der Zweck soll nicht etwa als Ursache der Kraft eine eigene Kausalität bedeuten dürfen; denn Kraft ist allein der Mechanik vorbehalten. Was kann nun aber sonst der Zweck bedeuten, da er nicht als Ursache, als „finale Ursache“, fungieren darf? Zur Kausalität der Mechanik hinzufügen; den Weg dahin zu ebnen und frei zu legen — das ist die „eigene“ Kausalität des Zweckprinzips.

Was ist das Selektionsprinzip anderes als eine solche gedachte Einheit der besonderen empirischen Gesetze, welche das Ueberleben der einen, das Verschwinden der anderen Orga-

*) Kritik der Urteilskraft WW. IV, S. 240 f. D 232.

nismen bewirken? Diese besonderen empirischen Gesetze, auf die Natur der Organismen einerseits, auf die Existenzbedingungen der äusseren Umgebung andererseits bezogen, sind allein die Ursachen jenes Vorganges, welcher wie eine Verschwendung der Natur die Verwunderung erregt. Das Selektionsprinzip wird nicht so missverstanden werden sollen, als ob es ein Naturgesetz bedeuten, als ob es die Erforschung der wirklichen Kräfte, der besonderen empirischen Gesetze ersetzen sollte. Das Selektionsprinzip, als die Einheit jener echten Ursachen, der empirischen Gesetze, ist der Ausdruck der systematischen Einheit derselben, und als solcher eine Zweckidee.

Wir stellen uns die Gesamtheit dieser empirischen Gesetze, deren Wirkung der Fortbestand einiger, die Vernichtung anderer Organismen ist, nach der Analogie eines kausalen Wirkens unter der Form vor, welche auf unser logisches Verständnis angepasst ist, indem wir jene algebraische Summe der unbestimmten empirischen Gesetze als eine Einheit denken, welche die widerstandsfähigen Glieder des Kausalnexus zum Fortbestande auswählt. Dieser Gedanke der Auswahl ist die Form, unter welcher jene algebraische Summe der empirischen Gesetze, unserer logischen Art, Einheiten zu stiften, Begriffe zu bilden, angepasst wird. Das Selektionsprinzip ist daher die Zweckidee, unter der wir uns jene Einheit der empirischen Gesetze zu Verstande bringen, ohne deren Kenntnis die Wirkungen derselben uns zufällig erscheinen müssten. Diese Zufälligkeit auszuschliessen, da, wo die Kausalitätsanalogie ihrer Einschränkung auf die Methoden und Probleme der Mechanik gemäss nicht anwendbar ist, aber zugleich in der Tendenz, die methodische Differenz der Probleme zu verringern, ohne die spezifische Verschiedenheit, welche zwischen Bewegung und Leben, zwischen dem Abstraktum des physikalisch-chemischen Körpers und der Individualität des Organismus bestehen bleiben muss, etwa prinzipiell zu nivellieren — diese doppelte Aufgabe hat die Zweckidee. Bedarf es noch der Ausführung, wie genau sonach ein solches Prinzip von dem Gravitations-Prinzip unterschieden ist? Auf die Doppeltheit der Aufgabe kommt es an: Einmal muss die Annäherung an die Kausalität der Mechanik, also die Zerlegung der biologischen Probleme in ihre physikalisch-chemischen Grundlagen, unauf-

hörlich angestrebt werden, zugleich aber muss die Eigenartigkeit der Lebenseinheit gewahrt bleiben.

Da nun aber so diese Zweckidee eine der Grundeigentümlichkeit unseres Denkens angepasste Form ist, nämlich der in den besprochenen drei Wendungen sich vollziehenden Art, Begriffe zu bilden, so nennt Kant diese Zweckmässigkeit eine formale, im Unterschiede von der materialen, welche, ohne kritische Rücksicht auf dieses unser logisches Verfahren, den Zweck in die Dinge verlegt, als eine der Kausalität nicht analoge, sondern gleiche, ebenbürtige, noch mehr als den Charakter der Kategorie verdienende, schöpferische Kraft.

Zugleich aber darf diese formale Zweckmässigkeit objektiv genannt werden, nicht bloss, weil sie in Objekten anscheinend sich realisiert, sondern weil sie einen wertvollen Unterschied bezeichnet gegenüber jener formalen Zweckmässigkeit, welche wir in denjenigen geometrischen Gebilden beschreiben und bewundern, die von den alten Geometern mit einem Eifer erzeugt wurden, von dem Kant sagt, es sei „eine Freude“ denselben zu beobachten: da jene Gebilde von ihnen gar nicht als reale in Naturobjekten oder -Erscheinungen erkannt worden waren. Immerhin aber darf über dieser apriorischen Erzeugung von zweckmässigen Gebilden der Unterschied nicht ignoriert werden, der zwischen solchen Gebilden einer innern gedanklichen Zweckmässigkeit und denjenigen besteht, welche uns als empirische Wirkungen unbekannter Gesetze in Dingen entgegen treten, die wir nicht umhin können, als Naturzwecke uns vorstellig zu machen. Der Ausdruck objektive Zweckmässigkeit bezeichnet also nicht „den Charakter ihrer Gültigkeit, sondern nur das bekannte Gebiet ihrer Anwendung“*), nämlich in dem nach dem Prinzip der bloss formalen Zweckmässigkeit erstandenen Reiche des Organischen, in welchem wir den kausalen Zusammenhang als eine Wechselbeziehung der Teile und des Ganzen dergestalt denken, dass die Einen, wie das Andere als Mittel und als Zweck gelten. Diese wechselseitige Geltung ist lediglich der Ausdruck der systematischen Einheit von Kräften, von besonderen empirischen Gesetzen, die uns unbekannt sind.

*) A. Stadler, Kants Teleologie S. 126.

Dies ist der kritische Gedanke, welcher der Zweckidee zugrunde liegt. Wir betrachten nunmehr den scheinbar ausschliesslich ethischen Gedanken, welcher in derselben enthalten ist. Es ist dies die Beziehung auf ein übersinnliches Prinzip. Diese Beziehung hängt mit dem Fundamentalgedanken von der intelligibeln Zufälligkeit zusammen, von dem sie eine besondere Gestaltung darstellt.

Ausserdem nämlich, dass die Erfahrung selbst, derjenige Zusammenhang von allgemeinen Gesetzen, von synthetischen Grundsätzen, welchen wir Erfahrung nennen, „etwas ganz Zufälliges“ ist, ist es noch als eine besondere Zufälligkeit zu bezeichnen, dass die unbestimmbar vielen besonderen empirischen Gesetze der Systematik unserer Begriffsbildung sich anpassen lassen. Wir wissen bereits, in Form welches Gedankens diese Anpassung zustande kommt. Die vorausgesetzte Einheit der unbestimmbaren Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze ist die Zweckidee, ist die formale Zweckmässigkeit, unter der wir die Wirkungen jener unbestimmbaren Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze uns zu Verstande bringen. Da nun aber jene Gesetze immer zugleich nur Ziele der Annäherung bilden müssen, demgemäss in letzter Instanz doch als zufällig erscheinen dürfen; da ferner die etwaige Einheit jener besonderen Gesetze, insofern von ihnen die Einheit der Erfahrung im Besonderen abhängt, gemäss der Korrelation der Notwendigkeit auf den Begriff und die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, ebenfalls daher eine zufällige genannt werden muss, so ist der Zweck, welcher diese Einheit darstellt, ein Auskunftsmittel gegen diese Zufälligkeit. Er ist zwar nur eine subjektive Maxime, welche von einem Besonderen auf das Allgemeine reflektiert; er ist zwar nur ein Gesetz der „Heautonomie“*) der Urteilkraft für diese ihre Reflexion; aber er stellt dennoch in dieser formalen Eingeschränktheit nichts Geringeres dar als „die Gesetzlichkeit des Zufälligen“**).

Es reicht somit die Zweckidee über das Zufällige hinaus, welches sie nach Art eines Gesetzes zu bestimmen, in einer

*) Kritik der Urteilkraft WW. IV, S. 25. D 23.

**) Ib. S. 295. D 283.

systematischen Einheit zu umfassen zur Aufgabe hat. Und die Gesetzlichkeit, auf welche sie hinausweist, ist jene Erweiterung des Erfahrungsverhältnisses der Kausalität. Sobald wir jene Gesetzlichkeit mehr denn als eine formale denken, bilden wir in der Tat „eine eigene Art“ von Kausalität, die mit der Natur, mit dem Erfahrungszusammenhang nichts gemein zu haben scheint. Statt wodurch und woher — was allein innerhalb der Erfahrung zu fragen verstattet ist — fragen wir: wozu und wohin? Es liegt in dem Begriffe der Zweckmässigkeit, als der Gesetzlichkeit des Zufälligen, die Beziehung auf die Begrenzung aller Naturbedingungen, die Beziehung auf den Endzweck.

Dieser Endzweck macht sich schon in der theoretischen, in der Teleologie der Organismen geltend. Die Vorstellung eines Urhebers ist, die Einschränkung auf den formalen Charakter dieses Gedankens festgehalten, unvermeidlich, wengleich kritische Disziplin diese Anthropomorphismen reinigen muss. Aber unaufhaltsam dringt dieser Gedanke in die ethischen Zusammenhänge des Reiches der Natur mit dem Reiche der Freiheit, des Reiches des Seins und Geschehens mit dem Reiche des Sollens und der Sitten ein.

Diese regulative Bedeutung der Zweckidee bildet die Hauptaufgabe einer Begründung der Ethik; sie wird uns ausführlich bei dem folgenden Teile unserer Untersuchung beschäftigen. Hier mag nur hingewiesen werden auf diejenige Art des Endzwecks, welche in dem intelligibeln Substrate der materiellen Natur gedacht wird. Zwar ist mit diesem Grenzgedanken der Context der Erfahrung überschritten, innerhalb dessen und seines Causalnexus kein Endzweck sich behaupten kann. Aber die geschlossen gedachte Kette der Bedingungen involviert einen solchen Bund mit dem Unbedingten, einen solchen Zusammenhang mit einem Endzweck, in dessen Gesetzlichkeit alle Zufälligkeit, die Einheit der besonderen, wie das System der allgemeinen Gesetze, in einem letzten Rätselworte ihre Lösung findet.

Sofern das intelligible Substrat der Natur mit dem All der Realitäten, mit dem Inbegriff des Möglichen identisch ist, haben wir damit drittens die Identität der Zweckidee mit der Gottesidee ausgesprochen. Aber diese Identität ist nur ein-

geschränkterweise zu verstehen; denn da die Zweckidee ihre eminente regulative Bedeutung in dem Ethischen gewinnt, in der Freiheitsidee, so ist daraus allein schon zu entnehmen, dass beide Ideen sich kreuzen, aber nicht gänzlich zusammenfallen. Es genügt, dass die theologische Idee an ihrem Teile die Zweckidee darstellt; eine andere Wirkungsweise bleibt der letztern in der kosmologischen Freiheitsidee vorbehalten.

Unter dieser Einschränkung gehen wir endlich an den Nachweis, dass die Kritik der reinen Vernunft bereits die theologische Idee als Zweckidee gedacht hat; wengleich den Kerngedanken von der Einheit der empirischen Gesetze, welche die Zweckidee darstellt, erst die Einleitung zur Kritik der Urteilskraft ans Licht gebracht hat*).

Es ist zunächst zu beachten, dass die Relation auf den Erfahrungsgebrauch auch in dieser transzendentalen Idee enthalten ist. Auch sie ist eine *suppositio relativa*. Denn wir sollen „nicht von einer höchsten Intelligenz die Weltordnung und systematische Einheit derselben ableiten, sondern von der Idee einer höchstweisen Ursache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bei der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sei“^{**}). „Also ist die Supposition der Vernunft von einem höchsten Wesen, als oberster Ursache, bloss relativ, zum Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt gedacht, und ein blosses Etwas in der Idee, wovon wir, was es an sich sei, keinen Begriff haben“^{***}). Wir hätten „nicht den mindesten Grund“, ein solches Wesen schlechthin anzunehmen, „wäre es nicht die Welt, in Beziehung auf welche die Supposition allein notwendig sein kann †). Die Vernunft folgt mithin in dieser relativen Supposition nur ihrer eigenen „formalen Regel“; und die „höchste formale Ein-

*) Durch diese Unterscheidung ist der literarische Nachweis zu ergänzen, welchen A. Stadler, Kants Teleologie (S. 36, 40—43) über die Identität beider Ideen erbracht hat.

***) Kritik der reinen Vernunft S. 453. D 570.

***) Ib. S. 456 f. D 574.

†) Ib. S. 460 D 579.

heit“ ist die zweckmässige. Also ist die Idee der systematischen Einheit aller Wesen überhaupt die Idee der Zweckmässigkeit. Und diese Idee also ist es, von welcher Gott „das Analogon eines Schema“ ist.

Bei der Kreuzung, welche wir soeben inbezug auf den ethischen Gebrauch zwischen der Zweckidee und der Weltidee angenommen haben, könnte der Anschein wachsen, dass die Welt selbst diese teleologische Idee darstelle, der Pantheismus also den Theismus, der ohnehin nach dem transzendentalen Verstande nur deistisch ist*), ersetzen könnte. Kant hat seinen kritischen Idealismus auch nach dieser Seite hin erwogen, auch mit dem konsequentesten seiner dogmatischen Gegner sich gemessen. Das Resultat ist das Urteil, dass Spinoza eine *ignoratio elenchi* begehe. Der Spinozismus „will einen Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung (die er nicht leugnet) der Dinge und der Natur angeben, und nennt bloss die Einheit des Subjekts, dem sie alle inhärieren“ **). Wie tief steht methodisch jene auf der Definition fussende Substanz unter der regulativen Bedeutung der Idee, als einer Maxime, der in der Erfahrung kein Gegenstand kongruiert.

In solcher systematischen Ausdehnung vermag die teleologische Idee vor der *ignava* und der *perversa ratio* sich zu schützen: denn wir müssen die systematische Einheit einer teleologischen Verknüpfung „ganz allgemein“ machen, durch welche nur diese oder jene besondere Einrichtung „mehr oder weniger kenntlich für uns ausgezeichnet worden.“ Wir dürfen sie nicht im voraus bestimmen, sondern „in Erwartung derselben die physisch-mechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen“ ***) So genau unterscheidet schon die Kritik der reinen Vernunft die Erweiterung der systematischen Einheit zur teleologischen von einer Ersetzung der ersteren durch die letztere.

Das charakteristische „als ob“, das sich in unaufhörlichen Wiederholungen hier lautbar macht, nimmt sogar eine dem Pantheismus äusserlich angenäherte Wendung: „es muss euch

*) Ib. S. 454. D 571.

**) Kritik der Urteilskraft WW. IV, S. 281, vergl. ib. S. 339. D 269 u. 324.

***) Kritik der reinen Vernunft S. 463. D 583.

da, wo ihr sie“ (sc. zweckähnliche Anordnungen) „wahrnehmt, völlig einerlei sein zu sagen: Gott hat es weislich so gewollt, oder: die Natur hat es also weislich geordnet“^{*)} Denn es wäre *perversa ratio*, wollte ich diesen „Gegenstand in der Idee“ als eine Substanz schlechthin voraussetzen; während dieses intelligible Etwas nur eine Idee, und sofern dieselbe transzendental gelten darf, nur eine regulative Maxime bedeutet, „dass wir die Natur so studieren sollen, als ob . . .“, nämlich Zweckmässigkeit bei ihr angetroffen würde, die wir „von der Natur der Dinge der Welt nach einer solchen Idee“ ableiten sollen. Den „subtileren Anthropomorphismus“, den die Kritik der reinen Vernunft unter diesen Einschränkungen bewilligt, nennen die Prolegomena einen „symbolischen“: „wie verhält sich eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten“^{**)} Und nichts Geringeres will der Kritizismus in solcher Begrenzung des Erfahrungsgebietes, bei allem Nachdruck, welcher auf das „als ob“ gelegt wird, leisten, als: den Theismus nach dieser seiner regulativen Bedeutung zu rechtfertigen.

In der strengen Einhaltung der Grenze behauptet sich demnach wider alles Rasonnement unkritischer Aufklärung die teleologische Idee als theologische: in der Beziehung aller systematischen Einheit, als einer in letzter Instanz zufälligen, auf einen intelligibeln Endzweck. Indessen verbleibt es für das Naturerkennen bei diesem unaufgegangenen Reste. Dagegen aber erhebt sich von neuem der Endzweck, und in seinem Gefolge die Gottesidee in dem eigentümlichsten Gebiete der Zweckidee, im Ethischen. Wir werden daher bei den Postulaten eine fernere Auseinandersetzung mit diesem Erbteil der Menschenvernunft halten müssen.

In dem Zusammenhang unserer bisherigen Erwägungen wird dies wenigstens ersichtlich: dass die theologische Seite der Zweckidee einem regulativen Gedanken dient. Dieser möchte

*) Ib. S. 467. D 583.

***) Prolegomena WW. III, S. 132. D 129 f.

nicht gerade so auszudrücken sein, dass, da das Wort vom unbewussten Zweck einen bei einiger Ueberlegung deutlichen Widersinn enthält, die Personifikation des Zweckgedankens, die Annahme eines *intellectus archetypus* die kritisch beglaubigte sei; denn die Personifikation, mehr als gedacht, überspringt den Maximen-Charakter der Idee. Aber, die Personifikation lediglich als Maxime gedacht, schärft und verdeutlicht die wichtige Einsicht: dass mechanische Kausalität und Teleologie nicht disjunkte Begriffe, noch daher Begriffe von koordinierten Methoden sind; sondern dass die für das Naturerkennen einzig konstitutive Methode der Kausalität allerdings auch für den Erfahrungsgebrauch, aber lediglich regulativ, in der oben angedeuteten Weise ergänzt wird durch die Teleologie in der Doppelheit ihrer Aufgabe.

Ein Regulativ ist diese Methode schon dadurch, dass sie vor dem Abweg des Zufalls schützt, da, wo die besonderen empirischen Gesetze nach dem kausalen Regress der Mechanik unerkennbar und überhaupt schlechterdings nicht zum Problem werden können. Der regulative Gedanke, die *suppositio relativa* der Einheit dieser desideraten Gesetze veranschaulicht mithin diesen wichtigen Unterschied zweier bald als ebenbürtig, bald als einander subordiniert, bald als einander ausschliessend betrachteten Methoden: der *intellectus archetypus* lehrt, dass es keinen unbewussten Zweck, als eine Zwecken blind dienende Kausalität, geben kann. Besser ist es daher noch, eingeständenermassen Bewusstsein anzunehmen, wo man die mechanischen kausalen Gesetze vermisst, und deren Einheit supponiert, als dass man die synthetische Abstraktheit der Kausalität durch das hölzerne Eisen einer mechanisch gedachten Teleologie entstellt und zweideutig macht.

Eine tiefere und unendlich fruchtbare Anwendung gewinnt dieser Gedanke, dass, wo Zwecke walten sollen, Bewusstsein walte, für die Ethik, in welcher die Zweckidee in der Freiheitsidee zu eminenter Geltung kommt. Bevor wir jedoch diese Ausdehnung der regulativen Bedeutung der Zweckidee entfalten, ist es erforderlich, ein Hindernis zu beseitigen, welches jeder etwaigen regulativen Bedeutung der Freiheitsidee theoretisch im Wege zu stehen scheint.

Fünftes Kapitel.

Der antinomische Schein in der Freiheitsidee.

Wir beginnen diese Erörterung mit der Frage: Welche Beziehung hat der Gedanke der Freiheit zu dem Gedanken der Welt? Es ist ein prächtig klingendes Wort: Kant hat die Freiheit zur Weltidee gemacht. Aber diese Bedeutung von *le monde* ist nicht die der Antinomienlehre. Wie ist es nun zu denken, dass die Freiheit eine Art der kosmologischen, der die Weltidee bildenden Gedanken sei?

Man ist gewohnt, unter Freiheit, wenn nicht die Willkür, so die Spontaneität einer Vorstellung zu denken, welche, von allem Mechanismus der Kausalität unabhängig, die Handlungen des Menschen zu bestimmen vermag. Was hat nun mit solcher Spontaneität von Vorstellungen derjenige Zusammenhang von Gedanken gemein, welcher die Gesamtheit der Erscheinungen zusammenfasst?

Wir begreifen die regulative Bedeutung der Weltidee, welche in Doppelsternen unser Weltsystem begrenzen lehrt; welche die Atomtheorie zu einem Problem der Erfahrungslehre macht: welchen Bezug aber hat zu diesen kosmologischen Gedanken die Idee einer aller Naturbedingtheit ledigen Urselbstständigkeit menschlicher Vorstellungen und Handlungen?

Indessen ist schon die Berechtigung dieser Frage der erste Ertrag aus der Einordnung der Freiheitsidee in die kosmologischen Gedanken.

Nicht um eine spontane Vorstellung handelt es sich bei dem Problem der Freiheit — vielmehr gehören diese scheinbar absonderlichen menschlichen Vorstellungen in die gemeine Reihe

der Naturbegebenheiten; in die unbestimmbar grosse, absolut gedachte Totalität der Dinge dieser Welt. Nicht von Vorstellungen ist die Frage; sondern von Handlungen. Wie daher die Weltbegriffe im engeren Sinne dadurch entstehen, dass zu dem gegebenen Bedingten der Erscheinungen das Unbedingte gesucht wird, in einer Weltgrenze oder dem Einfachen, so auch entsteht der Gedanke einer ursprünglichen Selbsttätigkeit, indem die bedingten Ereignisse des Menschendaseins in einem Unbedingten begrenzt werden. Damit ist aber ausgesprochen, dass nicht eine aparte Art von menschlichen Handlungen, etwa als Erfolg sittlicher Vorstellungen statuiert werden dürfe; sondern, wenn anders als Idee eine Spontaneität gefordert wird, dieselbe in einer andern Art, in einem andern Standpunkt von Wesen angenommen werden müsse.

Das Recht und der Wert dieser Bemerkung wird erst bei der Darstellung des regulativen Gebrauchs der Freiheitsidee zur Klarheit kommen: vorerst genüge es, die Zusammengehörigkeit des Unbedingten der Freiheit mit den übrigen den Kosmos bildenden Reihen hervorgehoben zu sehen. Es entsteht jedoch in dem Zusammenhang dieser Schlüsse auf ein Unbedingtes der versuchten Erweiterung der Kausalität jene Antinomie, deren Auflösbarkeit in eine scheinbare die letzte Bemerkung des vorigen Absatzes angedeutet hat.

Wir vergegenwärtigen uns nunmehr die hauptsächlichen Wendungen dieser Antinomie.

Dass die transzendentalen Ideen nur „Gesichtspunkte“ sind, und dass sie nur in ihrer Brauchbarkeit als Maximen sich bewähren können, dieses positive Ergebnis der transzendentalen Dialektik zeigt sich am deutlichsten im Weltbegriff. Die Antinomie, in welche derselbe die Vernunft verwickelt, ist daher ein indirekter Beweis für die Konsequenzen der transzendentalen Aesthetik, für die transzendente Idealität der Erscheinungen. Die kritische Entscheidung dieses kosmologischen Streits der Vernunft mit ihren eigenen Grundsätzen besteht in der Auflösung des Weltbegriffs in die Weltidee.

Wenn die Vernunft von dem gegebenen Bedingten die ganze Reihe des Empirischen hindurch auf ein Unbedingtes schliesst, das ebenso gegeben sein müsse, so hat sie Recht,

wenn sie von dem Bedingten, als einem Ding an sich, ausgeht. Sie muss sich dann aber auch die Antithese gefallen lassen, die nicht weniger streng beweist. Nimmt sie aber, durch die Antinomie genötigt, das gegebene Bedingte nur als eine gegebene Erscheinung, so ändert sich damit auch die Bedeutung des Gegebenseins in bezug auf das Unbedingte. Denn ein Unbedingtes kann nicht als Erscheinung gegeben sein. Als Ding an sich aber ist es nur ein Grenzbegriff. Und als Grenzbegriff muss es sich als Maxime erproben. Der Schluss, den die Vernunft zum Behufe der Erweiterung ihres Verstandesgebrauchs macht, kann daher nur dies bedeuten: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist das Unbedingte uns „aufgegeben“. Die transzendente Idee der Welt drückt nur die Regel aus, dass der Regressus in der Reihe der Bedingungen „in unbestimmte Weite“ (*in indefinitum*) anzustellen sei. Es ist zwar nicht möglich, ins Unendliche zurückzugehen, aber es ist ins Unendliche möglich, zurückzugehen*). Die Möglichkeit ist unendlich.

Die ersten beiden kosmologischen Ideen, welche das mathematische Unbedingte betreffen, und „in engerer Bedeutung Weltbegriffe“ genannt werden, werden durch die Antinomie aufgehoben. Die beiden anderen sind „transzendente Naturbegriffe“. Diese werden nicht notwendigerweise aufgehoben, weil das dynamisch Zusammengehörige nicht Gleichartiges fordert. Deshalb ist, wie öfters in der Kritik der reinen Vernunft hervorgehoben wird, diese Unterscheidung von Wichtigkeit. Sofern nun aber diese transzendenten Naturbegriffe als transzendente Ideen sich behaupten sollen, muss zum mindesten nachgewiesen werden, dass sie als Maximen bei richtigem Gebrauche einander nicht widerstreiten. Also muss gezeigt werden, dass die Antinomie in bezug auf sie nur dialektischer Schein ist, dessen Auflösung These wie Antithese bestehen lässt. Wir haben dies an der dritten kosmologischen Idee darzutun.

Der Beweis der Thesis, dass zur Erklärung der Erscheinungen der Welt ausser der Kausalität nach Gesetzen der Natur noch eine Kausalität durch Freiheit anzunehmen notwendig sei, besteht darin, dass ein Hinausgehen von der Kategorie zur Idee

*) Kritik der reinen Vernunft S. 360. D 455.

als unvermeidlich erwiesen wird: die Kategorie fordert die Idee, sofern Vollständigkeit der Reihe „auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen“*) angestrebt wird. Die Kausalität grenzt an die unbedingte Ursache. Fasst man nun die Idee als Maxime, so hat die Sache keine Schwierigkeit; die Thesis besagt alsdann nur, dass keine Ursache als die letzte angesehen werden dürfe, dass der Regress zum Unbedingten uns aufgegeben sei. Die Thesis weiss aber von dieser Auflösung der Antinomie noch nichts; und dennoch ist ihr Beweis richtig: dass das Kausalitätsgesetz „in seiner unbeschränkten Allgemeinheit“ sich selbst widerspreche. Die Allgemeinheit des Kausalgesetzes beschränkt sich nämlich auf die Grenzen der Erfahrung.

Der regulative Gebrauch, den die transzendente Idee der Freiheit für eine systematische Einheit des Empirischen leisten mag, ist hier noch durchaus verborgen; daher stützt sich die Antithese auf die Hervorhebung der Grenze. Gäbe es eine solche aparte Art von Kausalität, eine Reihe von Zuständen schlechthin anzufangen, „so wird nicht allein eine Reihe durch diese Spontaneität, sondern . . . die Kausalität wird schlechthin anfangen.“ Wenn aber die Kausalität schlechthin anfängt, so hört sie schlechthin auf. Hört aber die Kausalität auf, so hört die Einheit der Erfahrung auf. „Also ist die transzendente Freiheit dem Kausalgesetze entgegen und eine solche Verbindung . . . nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich ist, die also auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending“**). Dem „Blendwerk von Freiheit“ wird der „Leitfaden der Regeln“ entgegengestellt.

Man muss beachten, dass auch die Antithese, obwohl sie den Vorzug des Empirismus vertritt, dennoch die Welt im absolut realistischen Sinne hinnimmt. Sie kennt noch nicht den Unterschied zwischen Kategorie und Idee. Die Freiheit werde sogar „also“ in keiner Erfahrung „angetroffen“. Man erkennt diesen Standpunkt der Antinomie gegenüber dem systematischen Ausdruck des transzendentalen Idealismus noch deutlicher aus der „Anmerkung“. In dieser rechtfertigt sich die

*) Ib. S. 318. D 404.

***) Ib. S. 319. D 405.

Thesis, dass sie die Notwendigkeit eines ersten Anfangs aus Freiheit nur insofern behaupte, als „zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich ist, indessen dass man alle nachfolgenden Zustände für ein Abfolgen nach blossen Naturgesetzen nehmen kann“*). „Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen der Kausalität nach von selbst anzufangen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln.“ Aber der solchermaßen behauptete erste Anfang dürfe nicht der Zeit, sondern nur der Kausalität nach aufgefasst werden. Also weder als Erscheinung wird die Welt gedacht; — denn für diese ist die Kausalität an die Zeitbedingung gebunden — noch als Ding an sich, im Gegensatz zum Phaenomenon; denn auf dieses kann jener der Kausalität nach spontane Anfang nur anwendbar werden, wenn zugleich die Bedingtheit der Erscheinungen gewahrt bleibt.

Indessen beruht auf diesem Argument die Möglichkeit, den antinomischen Schein in der Freiheitsidee aufzulösen. Die Antithesis erfasst es in ihrem Sinn. „Wenn ihr kein mathematisch Erstes der Zeit nach in der Welt annehmt, so habt ihr auch nicht nötig, ein dynamisch Erstes der Kausalität nach zu suchen.“ „Da die Substanzen in der Welt jederzeit gewesen sind . . . , so hat es keine Schwierigkeit, auch anzunehmen, dass der Wechsel ihrer Zustände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen jederzeit gewesen sei, und mithin kein erster Anfang, weder mathematisch, noch dynamisch gesucht werden dürfe.“ Wer dieses „Naturrätsel“ verwirft, der muss vor der blossen Möglichkeit der Veränderung den Kopf verlieren, da sie sich ebensowenig begreifen lässt. In der transzendentalen Idec hingegen wird das Naturrätsel gelöst. Im übrigen beruft sich die Antithese auf die Einheit und Gesetzmässigkeit der Erfahrung, die durch jenen Gedanken „verwirrt und unzusammenhängend“ gemacht werde.

Die Lösung der Antinomie ist deutlich vorgezeichnet. Auf die Erscheinungen der Erfahrung muss der Kausalität unbe-

*) Ib. S. 320. D 406.

schränkte Anwendung verbleiben. Der Freiheit könnte nur auf das Ding an sich Bezug gegeben werden. Vom Ding an sich aber dürfen wir nichts wissen, ausser dass es ein Grenzbegriff, ein Gesichtspunkt, eine Maxime sei. Und wenn wir nun nur in diesem Sinne die Freiheit des Noumenon suchten? Und in diesem Sinne sie aufweisen könnten?

Die Möglichkeit der Vereinigung von Freiheit und Naturnotwendigkeit beruht, wie schon gesagt ist, darauf, dass die dritte kosmologische Idee ein dynamisch Unbedingtes betrifft, eine Synthesis des Ungleichartigen enthält. Die Kausalität setzt ein Ungleichartiges voraus. Dies war die denkwürdige Bemerkung des *other* schon bei Locke, durch welche Humes Erörterungen die Kritik in Bewegung setzten. B, die Wirkung, ist von A, der Ursache, verschieden. Und es bleibt deshalb unbegreiflich, wie diese Einwirkung auf das Verschiedene erfolge. Wir erklären sie nur inbezug auf „etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung“. Deshalb kann dieser Widerstreit „verglichen“ werden, während der „Streithandel“ inbezug auf die mathematischen Ideen „abgewiesen“ werden musste.

Wird dieser einzig mögliche Ausweg scharf ins Auge gefasst, so kann daran nicht gezweifelt werden, dass innerhalb der Reihe der empirischen Bedingungen selbst Alles ausnahmslos der Naturnotwendigkeit unterworfen bleibt. An dem synthetischen Grundsatz der zweiten Analogie der Erfahrung wird für diese selbst nicht gerüttelt. Mit welchem Rechte, mit welchem Grunde man nun die Freiheit an dem Noumenon annehme? Darüber hat sich der regulative Gebrauch der Freiheitsidee auszuweisen. Und davon ist jetzt nicht die Rede.

Auch die psychologische Freiheit bleibt vorerst ausser Betracht. Wir handeln hier von der transzendenten Idee, welche, als solche, in keiner Erfahrung gegeben ist, und welche sich auf keine Erfahrung beruft; welche vielmehr eingestandenermassen dadurch entsteht, dass die Vernunft in der Reihe der Erscheinungen die Totalität nicht hervorbringen kann, die sie doch für den kausalen Regress braucht: „so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität“*). Für die Erschei-

*) Kritik der reinen Vernunft S. 371. D 470.

nungen selbst aber bleibt die Kausalität „ein unnachlassliches Gesetz“. Wir werden dies an seiner Stelle durch Kantische Sätze weiter belegen. Man muss von vornherein aber diesen Gedanken festhalten, damit man an dem Ausgleich, der hier nur „im allgemeinen und ganz abstrakt vorgetragen, äusserst subtil und dunkel scheinen muss“*), nicht von vornherein irre werde.

Um den paradoxen Ausweg Denen plausibel zu machen, welche bei dieser Frage im empiristischen Interesse den Begriff der Grenze nicht einhalten zu dürfen vermeinen, erinnere man sich an die Art, wie in den Paralogismen die Frage wegen der Gemeinschaft der Seele mit der Materie erörtert wird. Wie kann die materielle Bewegung Vorstellungen in unserm Geiste bewirken? Welche Vergleichbarkeit besteht zwischen jenen materiellen und diesen inneren Vorgängen? „Aber wir sollten bedenken, dass nicht die Körper Gegenstände an sich sind, die uns gegenwärtig sind, sondern eine blossе Erscheinung, wer weiss, welches unbekanntes Gegenstandes; dass die Bewegung nicht die Wirkung dieser unbekanntes Ursache, sondern bloss die Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne sei.“**) Was der Empirist in diesem Grenzfall gern hört, das muss er in dem andern Grenzfall sich nicht minder gesagt sein lassen.

Indem wir den Kausalnexus in der Reihe der Erscheinungen durchgängig anwenden, gewöhnen wir uns, diese Verknüpfungsweise unseres Denkens als einen nicht lediglich zum Behufe der Möglichkeit einer Erfahrung objektiven Zusammenhang der Erscheinungen anzusehen, sondern als die Wirkungsweise des Ding an sich, zu dem wir die Erscheinungen hinausführen. Diese Wirkungsweise, zugegeben, sie gehe von dem Ding an sich aus, ist zu allererst immer nur eine „Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne“. Nun könnte aber jenes unbekanntes Ding noch andere Wirkungsweisen haben, welche nicht erscheinen. Vielleicht gehört in jenen etwaigen Zubehör des Ding an sich die — Freiheit, während zugleich die Wirkungen dieser absonderlichen Art von Kausalität erscheinen. „Denn da diesen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transzendentaler Gegenstand zum Grunde

*) Ib. S. 373. D 472.

**) Ib. S. 608 (erste Bearbeitung der Paralogismen). D 756.

liegen muss, der sie als blosser Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, dass wir diesem transzendenten Gegenstande ausser der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Kausalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird.“*) Wenn wir das Gesetz einer bestimmten Art von Kausalität den Charakter derselben nennen, so werden wir demgemäss einen empirischen und einen intelligibeln Charakter zu unterscheiden haben, als zwei Arten des Gesetzes wirkender Ursachen.

Der empirische Charakter, das Gesetz, nach welchem die Kausalität des Sinnenwesens erfolgt, ist ein Glied der Naturordnung, und ist von den Naturgesetzen abhängig. Der intelligible Charakter hingegen ist frei von den Bedingungen der Erscheinung. Zu diesen Bedingungen gehört die Zeit. Da der intelligible Charakter der Zeit entrückt ist, so „kann in ihm keine Handlung entstehen oder vergehen“. Seine Wirkungen aber kann er in der Welt von selbst anfangen, „ohne dass die Handlung in ihm selbst anfängt“**). In ihm selbst also darf die Handlung nicht entstehen; denn er ist der Zeit entledigt. In der Sinnenwelt aber dürfen die Wirkungen nicht von selbst anfangen, denn dort herrscht das Naturgesetz der Kausalität. Es bleibt daher nur übrig, dass der intelligible Charakter, d. h. das Gesetz, nach welchem das Ding an sich Ursache ist, in der Sinnenwelt seine in derselben erscheinenden Wirkungen von selbst anfangen. Wie diese Art von Kausalität möglich sei, ist nicht schwerer zu begreifen, als wie Kausalität überhaupt möglich sei.

Es kommt alles an auf den Unterschied zwischen dem Anfangen der Wirkung und dem Anfange der Handlung. „Unter den Ursachen in der Erscheinung kann sicherlich Nichts sein, welches eine Reihe schlechthin und von selbst anfangen könnte. . . Ist es denn aber auch notwendig, dass, wenn die Wirkungen Erscheinungen sind, die Kausalität ihrer Ursache . . . lediglich empirisch sein müsse? und ist es nicht vielmehr möglich, dass,

*) Ib. S. 374. D 473.

**) Ib. S. 376. D 475.

obgleich zu jeder Wirkung in der Erscheinung eine Verknüpfung . . nach Gesetzen der Kausalität allerdings erfordert wird, dennoch diese empirische Kausalität selbst, ohne ihren Zusammenhang mit den Naturursachen im mindesten zu unterbrechen, doch eine Wirkung einer nicht empirischen, sondern intelligibeln Kausalität sein könne? d. i. einer in Ansehung der Erscheinungen, ursprünglichen Handlung einer Ursache.“ Es tut daher dem Verstande „nicht den mindesten Abbruch, gesetzt, dass es übrigens auch bloss erdichtet sein sollte . . wenn man von dem empirischen Gegenstande zu dem transzendentalen aufsteigen will“*). Wenn man will. Warum aber sollte man wollen? Davon ist jetzt noch nicht die Rede.

Wenn nun, was hier allein ermittelt werden soll, ein intelligibler Charakter, d. h. das Gesetz einer für Noumena gültigen Art von Kausalität ohne Widerspruch einzuräumen ist, so erfolgt die Handlung, sofern sie diesem beigemessen wird, „gar nicht nach empirischen Gesetzen, d. i. so, dass die Bedingungen der reinen Vernunft, sondern nur so, dass deren Wirkungen in der Erscheinung des innern Sinnes vorhergehen“**). Der intelligible Charakter hat mit der Zeitform nichts gemein. Das Vorhergehen ist kein zeitliches. „Also werden wir sagen können: wenn Vernunft Kausalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann, so ist sie ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt.“ Das Vorher und Nachher also ist in dieser Ordnung der Dinge ganz ausgeschlossen. Der ursprüngliche Anfang ist kein zeitlicher, sondern er liegt jenseit im Unbedingten, allwo die Ursache vielmehr Handlung ist. Man kann nur fragen: wozu diese Erdichtung? diese Verbindung heterogener Momente? In dieser Frage liegt schon der Keim der Antwort. Das gerade ist das unumgängliche Problem, dass durchaus heterogene Bedingungen, die der Kausalität und die der Freiheit, zur Vereinbarung gebracht werden. Das ist das Problem der Ethik, welche ohne Verletzung der Erfahrungslehre zu errichten.

*) Ib. S. 378. D 478.

**) Ib. S. 381. D 482.

ist. Daher sind zwei Arten von Bedingungen, zwei Arten von Welt, zwei Arten von Wesen, zwei Arten von Wirkungen der Inhalt dieses Problems.

Wenn nun so die widerspruchslose Vereinbarkeit von Freiheit und Notwendigkeit im Problem erläutert ist, so bleibt zu beachten: „Man muss wohl bemerken, dass wir hierdurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit . . . haben dartun wollen . . . Ferner haben wir auch nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen . . . Die Freiheit wird hier nur als transzendente Idee behandelt . . . dass Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das Einzige, was wir leisten konnten und woran es uns auch einzig und allein gelegen war.“*)

In der Tat ist der Gewinn dieser hergestellten Vereinbarung von Freiheit und Naturnotwendigkeit zunächst nur ein negativer: auch die Freiheit hat nur negative Bedeutung. Wenn dem Noumenon Freiheit eingeräumt wird, so heisst dies nach der Auflösung der Antinomie nur: Unabhängigkeit vom Kausalgesetz; aber nicht etwa willkürliche Verfügung über das Kausalgesetz hinweg. Es bedeutet nur Gegensatz der Begriffe Noumenon und Kausalität, welcher Gegensatz durch die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich gegeben ist.

Damit ist aber auch die Orientierung gegeben für das richtige Verständnis jenes Gegensatzes und jener Vereinbarung. Wie das Ding an sich nur die Bedeutung hat, oberhalb der Realität, welche das Gesetz bedingt, Erkennungswerte zu postulieren; den Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit durch unbedingtes Sein zu decken, so auch kann das freie Noumenon keinen andern Sinn haben als: den in der endlosen Naturbedingtheit der menschlichen Handlungen gähnenden Abgrund jener intelligibeln Zufälligkeit zu übersteigen. Die positive Bedeutung der Freiheit des Noumenon kann lediglich in der Idee liegen, als der Auslegung jenes Realitäts-Postulates, welches das Ding an sich ausspricht.

Wie sich die Idee als Maxime transzendental bewähre, danach ist hier nicht zu fragen. Nur das muss an dieser Stelle

*) Ib S. 385. D 487.

schon eingesehen werden, was die Freiheit, als die des Noumenon, allein bedeuten kann. Sie kann nicht eine wie immer erweiterte sinnliche Fähigkeit einer nicht phänomenalen, sondern intelligibeln Art von Wesenheit zuerkennen sollen. Denn eine solche homogene Erweiterung der Sinnenart bedeutet der Begriff des Noumenon in keinem Falle. Also kann dies gar nicht die Meinung sein: etwa dem *homo noumenon* einen Vorzug der Willkür zuzugestehen, den der *homo phaenomenon* nicht hat, aber haben möchte; sondern dem tiefen transzendentalen Bedürfnis allein kann das freie Noumenon entsprechen sollen, welches das kausalbedingte Phaenomenon offenlegt. Die Freiheit, als lediglich dem Noumenon zugehörig, kann mithin auch nur die allgemeine Bedeutung des Noumenon darlegen.

Das Verständnis der schwierigen Sache wird vielleicht durch die folgende Aenderung im Ausdruck dieses Ausgleichs gefördert. Man sage nicht: dem Noumenon bleibt Freiheit zulässig; sondern: Freiheit ist eine der Auslegungen desjenigen transzendentalen Bedürfnisses, welches überhaupt das Noumenon ausspricht und geltend macht. Da die Unterscheidung einmal gemacht ist, so ist es verständlich zu sagen, dem bereits proklamierten Noumenon könne auch der transzendente Rest, welcher bei dem kausalen Regress der menschlichen Handlungen sich fühlbar macht, zugewiesen werden. Aber im Grunde genommen, ist jeder solche Rest für sich der Anlass zur Aufstellung eines ihm entsprechenden Noumenon. Jene vier Thesen, welche an dem Gedanken der Kausalität auf ein Unbedingtes schliessen, lassen sich als Forderungen eines kosmologischen Noumenon zwar zusammenfassen; genauer aber sollte man sagen: es gebe ein Noumenon der räumlich-zeitlichen, wie der Teilungsgrenze, und ebenso auch ein Noumenon der Freiheit. Also nicht die Freiheit des Noumenon wird gerettet, sondern ein Noumenon der Freiheit wird angenommen. Demjenigen Abgrund, welchen die Freiheit verdeckt, muss ein Noumenon entsprechen, welches jenes geforderte intelligible Gesetz darstellt, jenen neuen eigenen Charakter von Kausalität, jene unbekannt Art, nicht zwar Handlungen, aber sinnlich zur Erscheinung kommende Wirkungen ursprunghaft anzufangen.

Man sieht sogleich, dass durch diese geänderte Fassung der

Einwurf erstickt wird: mit welchem Rechte man von dem Ding an sich Freiheit aussagen könne, da man ja von demselben nur erkennt, dass, nicht, was es ist. Nicht in seiner Beschaffenheit als frei wird das Noumenon erkannt, sondern: dass Freiheit sei, fordert die kosmologische Totalität; das will sagen, dass ein Freiheits-Noumenon sei.

Ferner aber kann man schon hier, ohne die regulative Maxime, welcher die Idee dient, bereits zu erkennen, dies einsehen: dass die noumenale Freiheit nicht eine sinnliche Willkür, nicht ein alle rationale Behandlung vereitelndes, den kausalen Betrieb der Erfahrung durchkreuzendes Spiel des Beliebens bedeuten könne: solchem Ungedanken entspricht das kritische Noumenon nicht.

Es darf hier die Meinung nicht unerwähnt bleiben, dass die Freiheit des intelligibeln Charakters, des Gesetzes der Denkungsart, die spontane, vor und jenseit aller Zeitlichkeit vollzogene ureigene Wahlbestimmung des *homo noumenon* bedeute. Bei allem scheinbaren Tiefsinn dieses Gedankens schiebt er jedoch nur in einer der Strenge des kritischen Unterschiedes nicht angemessenen Weise die Frage zurück. Imputabilität ist nun allerdings denkbar; ob aber auch kritisch noch zulässig?

Dieser Spielraum imputabler Wahl- und Bestimmungsfähigkeit ist wahrlich nicht geeignet, das freie Noumenon als nichts Realeres denn als Idee zu kennzeichnen; vielmehr erscheint das Noumenon, mit so verstandener Freiheit begabt, in symbolisch-durchsichtiger empirischer Klarheit. Wie das Sinnenwesen scheinbar seine Handlungen selbst wählt, die guten wie die bösen, in Wahrheit aber in dieser Welt determiniert ist, so vermag nach solcher Auffassung das Ding an sich, hinter den Wolken der empirischen Welt gelagert, die vor den Kulissen zur Erscheinung kommenden Wirkungen in ureigner Selbständigkeit hervorzubringen, mögen sie nun als böse oder als gute angesichts unserer Kategorien sich ausnehmen.

Man sieht, die Wahlfreiheit des Noumenon lässt zudem zwei Möglichkeiten offen. Entweder ist dem Ding an sich die Differenz der moralischen Begriffe gleichgültig; die Wirkung ressortiert von ihm, aber die sittliche Verurteilung erfolgt unter dem Lichte des sinnlichen Tages. Oder das Ding an sich hat

stracks die Kraft, auch das Böse, als solches, zu wählen und zu innervieren.

In beiden Fällen ist allerdings die Handlung auf eine bestimmte Ursache zurückgeführt; es bleibe dahingestellt, ob bei der ersteren Möglichkeit die Imputabilität gewahrt wäre. Aber heisst das etwa das Problem der Freiheit lösen, dass man die Erbsünde einem Adam aus transzendentaler Rippe aufbürdet!

Eine solche Lösung kann nicht die dem transzendentalen Problem angemessene sein. Wir sind unbefriedigt bei der intelligibeln Zufälligkeit, welche das ausgebildetste und scharfsichtigste und geduldigste kausale Bedingen dennoch übrig lassen muss: kann uns da der flache Ausgleich genügen: das Vornehmere dem Noumenon, der Erscheinung das Gemeine! Diesen Ausgleich als Tiefsinn zu bewundern, bleibe ein Vorzug des übersinnlich-sinnlichen Mystizismus von der Art eines Schopenhauer.

Gerade dies aber sollte die Unterscheidung zwischen Handlung und Wirkung zu vermeiden lehren; würde das Noumenon das Böse wählen können, so würde es in der Tat die Handlung anfangen. In ihm, dem der Zeitform baren Noumenon, kann jedoch Nichts anfangen, so wenig als in der Sinnenwelt ein spontaner Anfang der Handlung statthaft ist. Also kann das Noumenon, das allein schlechthin anfangen kann, nur in der Sinnenwelt anfangen; und da in dieser seine Handlungen nicht anfangen können, so kann dies nur von seinen Wirkungen gelten. Wie nun aber dieser dunkle Zusammenhang von Wirkungen, die ihrerseits total bedingt sind, mit einer Spontaneität, die nicht als eine handelnde gedacht werden darf, zu Verstande zu bringen sei — darüber gibt erst die regulative Bedeutung Aufklärung, welche den Sinn dieser ganzen Unterscheidung und ihres angeblichen Wertes darzutun hat. Hier soll wiederum nur dies eingeschärft werden: der intelligible Charakter ist nicht ein Kehr Bild des empirischen; sondern von demselben unterschieden, wie die Idee von der Kategorie.

Das Noumenon der Freiheit kann nur darauf hinweisen: alle Handlungen, alle Schicksale der Erscheinung des Menschen sind, gleich allen Begebenheiten dieser Welt, nur dadurch erfahrungswahre Dinge, dass das Kausalgesetz sie erkennen lehrt.

Aber wo endet die Schranke dieser Bedingungen? Suchet denn das begrenzende Unbedingte, um dem Abgrund zu entkommen, der unter aller statistischen Kausalität der Menschengeschicke gähnt! Dieses Unbedingte ist die Freiheit.

Um diesen Punkt also dreht sich die ganze uralte Frage: ist ein solches Unbedingtes, in welchem das kausale Bedingen seine Begrenzung findet, nicht bloss eine Schranke, ist es eine Grenze? Enthält es die Beziehung auf ein Etwas, das als Grenzbegriff, als die legitime Auslegung der transzendentalen Forderung eines Ding an sich gelten kann, gelten muss?

Darauf hat terminologisch die Auflösung der Antinomie geantwortet. Das Noumenon ist als solches frei. Klarheit, volle Ruhe der Einsicht kann über diesen Punkt erst die Erwägung und die Darlegung des regulativen Gebrauchs der Freiheitsidee bringen; aber der Fragepunkt muss doch schon hier bestimmt und deutlich hervortreten.

Oder sollte man meinen, es dürfe keine andere Befriedigung des kausalen Bedingens angestrebt werden, als welche die Moralstatistik zur Aufgabe macht?

Wer freilich in solcher Bedeutung eines *genitivus objectivus* jenes Wort auffasst, für den geht in der Tat die Moral in der Statistik auf. Aber einer solchen Auffassung eben soll die kritische Begründung der Ethik den Gedanken des Abgrundes jener intelligibeln Zufälligkeit zu Verstande bringen. Und so sehr wir uns in diesem Abschnitt der positiven Beleuchtung dieser transzendentalen Maxime enthalten, muss dem Leser doch der Gedanke schon aufgestiegen sein: dass ohne das Noumenon der Freiheit die Ethik überhaupt ein leerer Schall sein möchte.

Wenn ohne Rest die Rechnung des Menschendaseins aufgeht, wenn das kausale Bedingen des Menschlichen hier und da zwar wohl eine zeitliche Schranke, aber keine sachliche Grenze hat; wenn jene Freiheit nur ein Strohwisch ist, nach dem Hume'schen Bilde, mit dem man den Strom der Naturbedingungen zu dämmen vermeint; wenn nur scholastischer Pietät die Erhaltung jener moralischen Trümmer zuzuschreiben ist; wenn der Gedanke Mensch in Wahrheit nur und nicht anderes denn ein Phaenomenon bedeutet; wenn die Betrachtung des

Menschenloses an keiner Seite, in keiner Beziehung die Aussicht auf die regulative Bedeutung eines Noumenon, einer transzendentalen Idee eröffnet; dann, ja dann ist die Ethik zunichte gemacht und erledigt. Mag die Historie, mag das Jus zusehen, wie sie mit der Statistik auskommen.

Soll hingegen die Ethik möglich sein; soll nach transzendentaler Methode die Ethik aus ihren Bedingungen konstituiert werden, so ist der regulative Gebrauch dieser alsdann transzendentalen Idee zu erforschen. Um jedoch diese Frage offen zu halten, war es nötig, den antinomischen Schein zu zerstreuen; die Freiheit als eine noumenale, als eine auch ihresteihs das Noumenon fordernde nachzuweisen. Nachdem nun aber die Vereinbarkeit, wie wir kurz sagen können, von Kategorie und Idee auch in diesem Falle dargetan ist, muss nunmehr der Nutzen ins Auge gefasst werden, dem diese sublimen Rechtfertigung zu dienen habe, und ohne welchen der problematische Begriff keinerlei Mass von positiver Bedeutung gewinnen würde.

An die Ethik also, in deren Zusammenhängen die Idee der Freiheit transzendente Bedeutung erwerben soll, sind wir durch die Schlichtung jenes antinomischen Widerstreits herangetreten. Die Darlegung der Freiheit als einer regulativen Maxime wird dem Angedeuteten zufolge die Begründung der Ethik ausmachen; der ethischen Erkenntnis die Möglichkeit verschaffen.

Bevor wir jedoch zu der Darlegung des Inhalts der Ethik schreiten, scheint es erforderlich, vorher zu überlegen, welcher Art diese Erkenntnis des Ethischen sein kann. Wir werden auf einen Unterschied gefasst sein müssen, der zwischen dem Naturerkennen und dem ethischen Denken besteht; denn jenes ist auf synthetischen Grundsätzen, dieses auf einer Idee gegründet. Wir werden demgemäss fragen können: gibt es überhaupt ein synthetisches, ein von Gegenständen der Erfahrung gültiges Erkennen im Bereiche desjenigen Wissens, welches aus der Forderung der die Erfahrung begrenzenden Ideen entspringt? Kann die Ethik, sofern sie auf der Freiheitsidee beruhen soll, welche eine noumenale ist, eine synthetische Erkenntnis genannt werden? Dürfte sie aber diesen Erkenntniswert nicht beanspruchen, wäre sie alsdann etwa ein leeres Gedankenspiel mit

analytischen Witzes, die nimmermehr auf die leibhaftigen Menschen Bezug erlangen könnten?

Diese Fragen werden die Erörterungen erledigen, welche den zweiten Teil unserer Untersuchung bilden. Bevor wir jedoch zu demselben übergehen, möge eine kurze Betrachtung unsere Erwägungen über die Möglichkeit einer Ethik vor dem Forum der Erfahrungslehre zusammenfassen.

Entgegen einem dogmatischen, materialen Realismus haben wir die Gewissheit der Realität abhängig gemacht von den Bedingungen, welche die gegebene wissenschaftliche Erfahrung möglich machen. Diese Bedingungen aber, die Grundsätze, welche die Einheit der Erfahrung herstellen, münden bei fortgesetzter Anwendung ihrer selbst in Ideen, in Prinzipien, welche jene Einheit systematisch zu machen streben. Werden die Ideen objektiviert, so sind sie transzendent; werden sie aber transzendental gedacht, als regulative Maximen, so behaupten sie sich in ungeschwächter Geltung. In gleicher Weise die theologische Idee, wie die psychologische. Und von ersterer sahen wir, dass ihrem Inhalt, dem Zweckgedanken, eine Fruchtbarkeit auch jenseit des Gebietes der Natur-Erfahrung vorbehalten bleibt. Ueber dieses neue Gebiet erstreckt sich endlich auch der regulative Gebrauch der dritten unter den kosmologischen Ideen.

So bewährt sich an jeder einzelnen Idee, was der Gattungsbegriff derselben, das Ding an sich, dargetan hat: die Notwendigkeit einer Begrenzung der Erfahrung; die Bewährung des fundamentalen Gedankens von der Zufälligkeit der Erfahrung; der Hinweis auf den Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit. Und in der noumenalen Freiheitsidee tritt dieser Gedanke mit allem Nachdruck und mit aller systematischen Schärfe hervor.

Der Betrachtung einer anderen Art von Realität für die menschlichen Dinge, einer ethischen Gewissheit des Menschenloses lässt mithin die Erfahrungslehre nicht bloss einen offenen Platz; sondern ihre eigenen Grundbegriffe, die ihrer eigenen Methode entspringenden Grundsäulen der die Erfahrung bedingenden Realität spitzen sich zu den Ideen zu, welche eine andere Art von Realität gewährleisten zu können vorgeben.

Ob sie leisten, was sie versprechen — darüber kann ledig-

lich der regulative Gebrauch entscheiden. Aber dass sie in diesem Gebrauche, sofern derselbe besteht, eine echte Erkenntnisgeltung haben, das hat dieser erste Teil unserer Untersuchung nachgewiesen. Eine palpable Realität, wie sie der dogmatische Realist im Innersten verlangt, haben auch die synthetischen Grundsätze nicht: zu transzendentaler Geltung fehlt daher den Ideen nichts, wenn es ihnen an solcher gebricht. Wer die Gesetze aber nur in magisch wirkenden Kräften sich vorstellen kann, für den wird eine Maxime eine mit so gedachten Naturgesetzen gar nicht vergleichbare Art von Realität haben. Wer dagegen ein *a priori* transzendental zu denken vermag, der wird den Unterschied nicht verwischen zwischen einer konstitutiven Geltung, wie sie beispielsweise dem Kausalgesetze — aber doch immer nur für die Möglichkeit der Erfahrung — zukommt, und einer regulativen Geltung, welche etwa der Zweckidee zuzusprechen ist. Aber beide unterschiedene Arten von Bedingungen der Erfahrung stellen dennoch vergleichbare Realitäten dar. Die Vergleichbarkeit ist unzweideutig begründet in der kritischen Bedeutung beider Begriffe als Geltungswerte.

Von dem Grade ihrer regulativen Geltung ist daher der Realitätswert abhängig, welchen die Ideen im Vergleich mit den Kategorien haben. Diese, als konstitutive Bedingungen, sind, als solche, von gleichem Werte. Unter den Ideen ist ein Rangstreit denkbar. Um transzendente Ideen sein zu können, müssen sie sich als regulative Maximen bewähren; aber die eine kann hierin mehr leisten als die andere. Daher wird diejenige Idee vorzügliche Geltung, eminenten Realitätswert erlangen, welche in der Begrenzung der Erfahrung nach einem Reiche des Sittlichen hin sich auszeichnet. Denn das ist die Grenze, in welche alle Erfahrung ausläuft. Alle Arten der Auslegung des Ding an sich haben daher zu diesem Problem einer Realitätsart des Sittlichen ihre innerliche Beziehung; die psychologische nicht minder als die theologische, die mit der kosmologischen in die Verwaltung des Zweckgedankens sich teilen wird.

So notwendig aus den Kategorien die Ideen hervorgehen; so notwendig die synthetischen Einheiten in systematische aus-

laufen; so notwendig die Bedingungen, welche die zufällige Erfahrung feststellen, an die Forderungen vom Ding an sich grenzen, ebenso notwendig bereitet die Erfahrungslehre diejenige Art von Realität vor, welche in einem Reiche des Sollens statthat. Es ändert sich eben nur die Art der Geltung; aber nicht der allgemeine, innerhalb der transzendentalen Bedingungen gefasste Geltungscharakter der Realität. Am deutlichsten nur tritt diejenige Konsequenz hervor, welche in der Freiheitsidee eine Ethik fordert.

Dass man nur aber ja nicht etwa hier einen Zirkel vermute: der Möglichkeit einer Ethik wegen hatten wir jene sublimen Distinktion zwischen Notwendigkeit und Freiheit gemacht; und nunmehr behaupten wir, dass die Freiheitsidee selbst eine Ethik fordere.

In der Tat ist der letztere Ausdruck genau richtig; und nur wer sich durch alle Moralstatistik und alle pragmatische Geschichte nicht vor den Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit gestellt fühlt, dem sollte instruktiverweise die Konsequenz seines kausalen Behagens ostensibel gemacht werden. Theoretisch genau ist dagegen zu sagen: dass in der kraft des kosmologischen, auf die menschlichen Begebenheiten bezogenen Ding an sich berichtigten Freiheitsidee eine Ethik gefordert wird. Wenn neben aller Naturbedingtheit, welche dem menschlichen Sinnenwesen unweigerlich und unverkürzbar verbleibt, für die Wirkungen in der Menschenwelt ein Noumenon sich behauptet, und dieses als eine Spontaneität, die weder in sich, noch ausser sich handelt; die mithin weder den Causalnexus der Menschengeschichte beeinträchtigt, noch auch den verbotenen Apfel in einer mystischen Welt zu geniessen hat; wenn eine noumenale Freiheit sich behauptet, die mit den von uns sittlich genannten phaenomenalen Wirkungen einen ganz andern, bisher unaufgehellten Zusammenhang hat, dann ist durch diese Idee in eminentester Weise ein Gebiet gefordert, in welchem sie ihre regulative Bedeutung entfalten könne: das ist die Ethik in jenem Sinne, in welchem die Freiheitsidee den behaupteten Zusammenhang mit jenen sogenannten sittlichen Begebenheiten darlegt. Blicke die regulative Bedeutung der Idee entzogen, so wäre sie auch als Noumenon, als problematischer Begriff vereitelt. Der

problematische Begriff selbst also fordert die Anwendbarkeit als Maxime; der problematische Begriff ist Grenzbegriff. Und somit fordert, zum mindesten in der noumenalen Freiheitsidee, die Erfahrungslehre die Möglichkeit einer Ethik. Welche andere Art der Forderung einer Ethik durch die Erfahrungslehre könnte man aber erwarten? Soll etwa das Mikroskop, soll die Infinitesimalrechnung auf ein Reich der Sitten hinweisen? Anders hinweisen, als in ihren eigenen transzendentalen Bedingungen?

Wie Plato in einer, tieferer Erläuterung noch immer bedürftigen Weisheit die Ideenlehre in die Idee des Guten hinausführt, so münden in dem kritischen Idealismus die Kategorien in die Ideen; und, indem sich — wie wir später sehen werden — alle drei in der Freiheitsidee verbinden, erheben sie die Bausteine der Erfahrung ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, und bauen über dem Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit neben dem Reich des Seins ein Reich, in welchem real ist, was sein soll, obschon es nicht ist; und wenn es selbst, wie die Altklugen der Erfahrung meinen, nimmermehr sein würde: ein Reich des Sollens.

Zweiter Teil.

Die Darlegung des Sittengesetzes.

Erstes Kapitel.

Von der Möglichkeit der Ethik als einer synthetischen Erkenntnis a priori.

In dem Satze, die Ethik sei die Lehre vom Sollen, liegt eine Zweideutigkeit, die an dem Begriffe der Ethik irre macht. Indem die Ethik lehre, nicht was ist, sondern was, obschon es nicht ist, sein soll, so scheint sie damit der allgemeinen Aufgabe wissenschaftlichen Erkennens entzogen; denn diese ist: das Seiende zu erforschen. Wenn das Sollen kein Sein ist, so mag es Gegenstand der Dichtung, Annex der Theologie sein: wie es eine Disziplin der Transzendental-Philosophie sein könne, ist schwer zu verstehen, auch wenn man Schranke und Grenze zu unterscheiden weiss. Wie alles positive Erkennen das Seiende erforscht, so zeigt die Transzendental-Philosophie die Bedingungen des Erkennens, auf deren Grunde jenes Seiende steht. Wenn jedoch in der Ethik ein Sein gar nicht behauptet wird, welche Kontrolle, welche Möglichkeit der Bestätigung bliebe alsdann der Deduktion, der Begründung? Wie wäre alsdann die Ethik im transzendentalen Sinne denkbar?

Die Zweideutigkeit in dem Ausdruck des Sollens beruht auf einer solchen in dem Ausdruck des Seins: das Sein wird mit Dasein verwechselt. Nicht das Dasein wird in dem Gesetze proklamiert, sondern das Sein des Daseins: das sinnliche Reale wird seiend in dem Gesetze. Und auf welcher Erkenntnisbedingung jenes Sein ruhe, welches das Daseiende real macht, das zeigt die Philosophie. Man könnte drittens auch in dem Erforschen des Seins eine Zweideutigkeit finden. Das Er-

forschen scheint lediglich auf ein Gegebenes bezogen, welches zu entdecken und darzustellen sei. Indessen geht das Problem des Erkennens auch auf die Bestimmung, wie ja methodisch auf das Erzeugen des Seins. In dieser Bedeutung der Bestimmung, Ordnung und Gestaltung ist das Sein ein Sein der Zukunft, der Aufgabe: ein Sollen. Aber dieses Sollen ist darum nicht weniger ein Sein; oder aber es ist dies noch nicht, aber es soll es sein. Das Sollen ist ein Seinsollen; besser ein Sollenssein. Ohne notwendige Beziehung auf ein Sein gibt es keinen Gegenstand irgendwelcher Erkenntnis, irgendwelchen Denkens. Es bleibt auch hier bei dem Spruch des Parmenides.

Ohne Sein kein Sollen. Die Welt- und Menschenerfahrung weist auf jenes Sollen hin, dem somit in jener ein zukünftiges Dasein zugehört wird. Die Bedingungen der Erfahrungslehre finden darin ihre Begrenzung; geben somit die Anweisung auf ein Sein desselben. Jetzt kommt die Ethik und zeigt, was das Sollen ist. Sie hat somit nicht minder ein Seiendes zu ihrer Aufgabe als jeder andere Zweig der transzendentalen Untersuchung: das Seiende des Sollens hat sie festzustellen. Mithin ist sie nicht praktische Philosophie nach der wagemutigen aristotelischen Definition. Nur darin aber ist sie von der Erfahrungslehre verschieden, dass diese die Bedingungen des Seins in dem Dasein belegt, in demselben aufsucht: das Sein des Sollens hingegen geht nicht auf im Dasein; weder im gegenwärtigen, noch im vergangenen; aber darum enthebt es sich keineswegs der Richtung auf das Dasein: es zielt auf das der Zukunft. Die Ethik sucht mithin die Bedingungen eines solchen Seins zu ermitteln, in welchem das Dasein nicht den Zeitwert der Gegenwart bedeuten darf, sondern immer nur den der Zukunft — auf welches jedoch nichtsdestoweniger alles Dasein in Vergangenheit und Gegenwart hinweist; an welches übrigens auch alle Erkenntnisbedingungen des auf das Dasein bezüglichen Seins angrenzen.

Diese Bestimmungen, die man zunächst nur als willkürliche Definitionen zu nehmen hat, und nur als solche auch verstehen kann, sollen nunmehr der Verdeutlichung zunächst dadurch entgegengeführt werden, dass wir die allgemeinsten Momente, welche das Sollen in sich begreift, auseinanderlegen.

Das Sollen ist eine Vorschrift, eine Nötigung des Wollens. Die Ethik handelt sonach vom Wollen. Unter allen Naturbegebenheiten ist der psychische Vorgang des Wollens dasjenige Objekt, welches die Ethik zur Feststellung eines Seienden veranlasst. Und doch soll jenes Seiende in diesem Wollen kein Dasein haben. Verständigen wir uns zunächst über das Verhältnis des Wollens, als eines besonderen Objektes, zu dem Erkennen, als dem allgemeinen Material der transzendentalen Untersuchung. Auf dieser allgemeinen Unterscheidung beruht der Unterschied zwischen Ethik und Erfahrungslehre. Werkzeug ist in beiden das Erkennen; Material aber ist dort das Wollen; hier wiederum das in Problemen und Ergebnissen, Gesetzen vorliegende Erkennen.

Wie aber liegt das Wollen vor? Lediglich als ein Problema; keineswegs in Werten des Seins, gleich den Naturgesetzen. Lediglich als eine unvermeidliche, vielleicht auch nützliche Unterscheidung, welche der Beschreibung seelischer Ereignisse ihren Ursprung verdankt. Aber auch zum Behufe einer solchen Beschreibung hat jene Unterscheidung keinen unmittelbaren Bezug; denn nicht über den psychologischen Zusammenhang beider Vorgänge des Seelenlebens will dieselbe Festsetzungen machen; sondern einen sachlichen, methodischen, ein eigenes Glied des philosophischen Systems begründenden Unterschied will sie einführen. Diese Tendenz leitet die Rücksichtnahme auf die Beziehung beider Vorstellungsarten zu ihren Objekten.

Im Erkennen wird ein Begriff auf eine Erscheinung bezogen, welche in wissenschaftlicher Abstraktion als in der Anschauung gegeben bezeichnet wird, so dass erst die begriffliche Beziehung jene zum Gegenstand mache. Insofern wir aber ein Vorstellen Wollen nennen, sehen wir davon ab, dass es sich durch einen Begriff auf einen in der Anschauung gegebenen Gegenstand bezieht, und fassen allein das Unterscheidende ins Auge: dass der Gegenstand im wollenden Vorstellen als ein hervorzubringender gedacht wird; dass der Begriff wirklich gemacht werden soll. Wenn ich einen Gegenstand will, — nicht zu verwechseln mit dem Zustande des Begehrens — so beziehe ich allerdings auch einen Begriff auf ihn; nämlich, sofern das wollende Vorstellen vom erkennenden tatsächlich begleitet wird.

Von diesem faktischen Verhältnis aber lehrt die wissenschaftliche Abstraktion absehen. Im Wollen prozediert ein anderes Verhältnis: ich beziehe das gedachte Dasein des in der Willensvorstellung schwebenden Gegenstandes auf die Kategorie der Kausalität, als eines mir zugehörigen Vermögens, dem Begriffe Dasein zu verschaffen, den Begriff wirklich zu machen. In dem kausalen Vorstellen an sich liegt kein Wollen. Die Verbindung desselben aber mit dem Begriffe eines Gegenstandes in der bestimmten Beziehung, dass diesem meinem Begriffe zugleich eine kausale Kraft zudedacht werde, sich Dasein zu geben, sich in äusserer Realität zu verwirklichen — diese Kombination von Momenten zeichnet das Wollen aus.*)

Durch diese Unterschiede ist nun zugleich das Wollen von jenen anderen, in der seelischen Erregung teilweise ähnlich scheinenden Bewegungen abgetrennt, mit denen es beispielsweise in Schopenhauers Mystik als die Benennung *a potiori* verbunden bleibt. Und gleicherweise sind die Reflexbewegungen ausgeschlossen, in deren Mechanismus Andere die Kausalität des Wollens bedingen zu können vermeinen. Wir verstehen hier unter dem Wollen die „Regsamkeit“ der Vorstellung eines Hervorzubringenden. Bei den Reflexbewegungen ist die Vorstellung, wenigstens als Denken, überhaupt ausgeschlossen; bei den organischen Regungen wird man nicht behaupten, dass ein Hervorzubringendes vorgestellt und gedacht werde. Ohne hier auf jene phantastische Verwirrung näher einzugehen, welche den Willen zum Ding an sich macht, noch auch auf die Elimination der Freiheit durch die Zurückführung aller Willensvorstellungen auf Rückenmarksbewegungen, wollen wir vielmehr darauf zunächst aufmerksam machen, dass eine sonst verdächtige Unterscheidung hiernach ihre Aufklärung findet, nämlich die zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft, oder mit einem minder anstössigen Ausdruck, durch welchen der Verdacht von zwei verschiedenen Vernunftarten abgeschnitten wird, zwischen dem theoretischen und dem praktischen Vernunftgebrauche.

*) Von den Bestimmungen, welche meine „Ethik des reinen Willens“ vom Begriffe des Willens gibt, sehe ich für die hier vorliegende Interpretation ab; verweise aber zur sachlichen Klarstellung des Problems auf jene Ausführungen.

Die Ethik handelt von dem praktischen Vernunftgebrauche, von einer zu bestimmenden Nötigung am Wollen; sie sucht eine allgemeine Bestimmung dieses Wollens festzusetzen. Das Wollen, der praktische Vernunftgebrauch, ist die bewegende Vorstellung eines wirklich zu machenden Begriffes, eines hervorzubringenden Gegenstandes. Also hat es mit solchem praktischen Wollen die Ethik zu tun, und nicht mit jenen dunkeln Regungen, die in der leblosen Materie walten mögen, noch auch an sich mit den vitalen Bewegungen des tierischen Organismus, die ohne die Messung mit einer hervorbringenden Kraft vonstatten gehen. Damit ist der Bezirk der ethischen Beziehung vor unmethodischer Ausdehnung über das Gebiet der Naturbewegungen bewahrt, wie eine solche der Zeit des ersten Erscheinens dieses Buches auf Grund von Schopenhauers vergiftendem Einfluss bei Zöllner zu beklagen war. Das, wie das Problem lautet, menschliche Wollen, der praktische Vernunftgebrauch, das hervorbringende Denken ist dasjenige problematische Material, an welchem und mit Rücksicht auf welches die Bestimmung eines Seienden, einer Erkenntnisgeltung von transzendentelem Wert getroffen werden soll.

Dies bedeutet uns also zunächst jenes Sollen: die Notwendigkeit eines vom Begehren unterschiedenen Wollens. Diese Notwendigkeit nun muss, sofern sie ein Seiendes bezeichnen kann, eine strenge, nicht der Erfahrung entlehnte sein. Die Allgemeinheit ferner, welche das Sollen dem praktischen Vernunftgebrauche zudiktiert, muss eine unbeschränkte sein. Ein eingeschränktes Sollen wäre eine lückenhafte Notwendigkeit des Wollens. Wenn anders, wie wir definieren, die Ethik ein Sollen lehrt, so suchen wir in der Ethik ein *a priori* des praktischen Vernunftgebrauchs. Und wenn anders diese Ethik kritisch begründet ist, so darf dieses *a priori* eine Ethik ermöglichen. So lauten die methodologischen Voraussetzungen einer kritisch zu begründenden Ethik.

Betrachten wir diese Voraussetzungen nun aber genauer, so scheinen sie Widersprüche zu enthalten, an denen der Begriff der Ethik scheitern könnte. Indem der Ethik die Aufgabe gestellt wird, apriorische Bestimmungen des praktischen Vernunftgebrauchs festzusetzen, so begreift man wohl, dass damit der Anspruch aufgegeben wird, zu erklären, was die Welt im In-

nersten zusammenhält; jene famose höhere Einheit herzustellen, welche die Motive des Polypen mit der Kunst des Genius verbindet. Man begreift wohl, dass eine solche Ethik nicht darauf ausgehen kann, nach dem Gleichnis mechanischer Prinzipien das Leben und Weben der Gemüter beschreiben zu wollen, und in die gleissenden Formeln von Gesetzen zu kleiden. Man begreift wohl, dass eine solche Ethik darauf verzichten wird, darauf auszugehen, und vorab davon auszugehen, dass sie den Urgrund des Lebendigen enthülle mit seinem Sonnenschein und mit allem Elend der Kreaturen. Denn alle diese Rätsel bleiben, sofern sie als selbständige Probleme gedacht werden, und nicht im abhängigen Zusammenhange mit der methodischen Ethik, der Dichter fruchtbares Eigentum, das nur unkritische Metaphysiker ihnen neiden.

Womit aber positiv hat es sonach die Ethik zu tun? An welchem Willensmaterial trifft sie ihre geforderten Bestimmungen? Offenbar ausschliesslich an dem menschlichen Wollen; also an dem Wollen des empirischen Menschen. Und doch sollen die Bestimmungen *a priori* gelten, als der Erfahrung nicht entlehnte, streng notwendige und unbeschränkt allgemeine. Sollen sie dadurch dem Gebiete des Menschlichen wieder entzückt werden?

Ferner: Das theoretische *a priori* bedeutet ein Gesetz der Erfahrungslehre. Gesetze der Erfahrungslehre aber gründen sich, so unkantisch nach der einen Wendung seines Sprachgebrauchs bezüglich der Erfahrung dies auch klingen mag, auf Gesetzen der Erfahrung, nämlich der Erfahrung, als mathematischer Naturwissenschaft. Wären nicht mathematische Sätze vorhanden, so würde die reine Anschauung nicht *a priori* sein. Hätte man für die sogenannte Natur nicht Gesetze gefunden, so würden auch keine synthetischen Grundsätze vorhanden sein, die in jenen Gesetzen die Einheit der Erfahrung stiften. Wo aber sind in einer vermeintlich ethischen Erfahrung die Gesetze, deren Sein, deren Begründung die Ethik deduzieren könnte aus der Möglichkeit ihrer selbst? Hat die Geschichte, hat die Staatslehre, hat selbst die Oekonomie solche Gesetze, in denen die Ethik transzendente Bedingungen aufsuchen könnte?

Das sind die Fragen, welche das Verständnis einer solcher-

massen definierten Ethik erschweren, wenn nicht den Begriff derselben vernichten. Die erstere dieser beiden Schwierigkeiten kann man beziehen auf die Möglichkeit der Ethik als einer synthetischen Erkenntnis. Denn wenn nicht, nachdem alles Andere ausgeschlossen ist, vom menschlichen Wollen Gesetze abstrahiert werden sollen, auf welche Gegenstände der Erfahrung könnte alsdann das gesuchte *a priori* Anwendung gewinnen? Und wenn die Erfahrung versperrt wäre, wie könnte eine synthetische Erkenntnis, wie somit eine Erkenntnis für diese Ethik möglich werden?

Das andere Bedenken geht auf die Möglichkeit des *a priori*. Das theoretische *a priori* muss im transzendentalen Sinne Fakten von Wissenschaft voraussetzen, in denen Gesetze enthalten sind, welche jene Fakten von Wissenschaft begründen: wenn es keine Gesetze des Wollens gibt, kann es freilich auch keine Wissenschaft bezüglich des Willens geben; kann es daher aber auch keine Bedingungen dieser Gesetze, kein transzendental-*a priori* des praktischen Vernunftgebrauchs geben.

Wir lassen vorerst das letztere Bedenken auf sich beruhen, um zunächst das erste zu beseitigen. Es kann, behaupten wir, ein *a priori* des praktischen Vernunftgebrauchs gedacht werden, eine allgemeine und notwendige Bestimmung des Wollens, ohne dass dieselbe von dem Wollen des empirischen Menschen abstrahiert sein müsste; und dennoch braucht jenes *a priori* darum der synthetischen Anwendbarkeit, auf die Alles ankommt, nicht zu ermangeln.

Erinnern wir uns, dass wir auf eine noumenale Grenze für den menschlichen Anteil an den kosmischen Begebenheiten gestossen waren. Es ist mithin, in einer bestimmten Bedeutung, ein *homo noumenon*. Die gesuchte apriorische Bestimmung könnte sonach auf diesen Anwendung erwarten; und wir würden in diesem Falle nicht mehr sagen dürfen, dass es sich um analytische Witze handelt. Denn jener problematische Grenzbegriff des *homo noumenon* hat ja eine regulative Bedeutung zu gewärtigen; und hat er diese gefunden, so würde er seinen Grad von Realität darstellen; einen schwächern Grad vielleicht, aber immer doch eine Stufe des Bedingens, einen Geltungswert. Wenn sonach das *a priori* der Ethik, gemäss der Bedeutung

des *a priori* für die Erfahrungslehre, vom empirischen Wollen nicht abstrahiert werden darf, so könnte demselben nicht nur trotzdem, sondern gerade lediglich deshalb der weiteste und fruchtbarste Einfluss auf alles menschliche Wollen eröffnet werden, — sofern nur dem *homo noumenon* solcher Einfluss offen steht.

Wenn wir daher von dem anderen Bedenken einstweilen noch absehen, so behauptet sich dem Einwande gegenüber, dass das *a priori*, um synthetisch gelten zu können, vom Empirischen abgeleitet sein müsse, unsere Definition des praktischen *a priori*. Es soll nicht abstrahiert werden vom erfahrungsmässigen Wollen, und dennoch, und deshalb die, wenn auch nur, regulative Geltung eines Gesetzes wert sein.

Lassen wir nun die Art dieser apriorischen, sowie auch dieser synthetischen Geltung zunächst auf sich beruhen, so folgt aus der methodologischen Weisung, von dem Empirischen dieselbe nicht abzuleiten, ein wichtiges negatives Ergebnis. Die Ethik darf in ihrer Methodik nicht von dem Problem, noch auch nur von dem Interesse an dem Problem über den Grund und Wert des menschlichen Lebens und Schicksals ausgehen. Die Fragen des Optimismus und des Pessimismus, der Theodicee selbst, dürfen nicht als methodische Prinzipienfragen der reinen Ethik betrachtet und behandelt werden.

Die menschlichen Handlungen geschehen in der Erfahrung, haben demnach in dieser ihre Gründe und Ursachen. Das Sollen aber ist schlechterdings unabhängig von aller Erfahrung methodisch zu entdecken. Der Wert des Menschenlebens liegt entweder in der Erfahrung der Menschengeschichte, oder etwa jenseit alles Daseins und aller Zeitlichkeit: in beiden Fällen darf das Sollen seine Würde nicht von jenen Werten borgen. Mögen immerhin die Menschen der Erfahrung einander lieben, weil es ihnen ein Schöpfer in die Seele geblasen, oder weil sie einander zwar hassen, sich selbst aber ein jeder im Grunde seines Wesens liebt, und daher sogar auch im Spiegelbilde desselben; mögen sie einander wohlthun, weil im Leide des andern ein jeder sich selbst angesprochen fühlt, sei es positiv zum Mitleid, sei es sogar auch negativ zum Rachegefühl. Wir mögen den Tiefsinn solcher Entzifferungen der Zeichensprache des Gemütes bewundern, oder dieselben als wohlfeile Halbwahrheiten einseitiger Menschen-

kunde taxieren; mag selbst anerkannt werden, dass solche Zergliederungen unserer sittlichen Vorstellungen und Geschehnisse ihren Nutzen haben für die Aufklärung der moralischen Urteile, ja sogar in eingeschränkter Weise für die Auffassung der politischen Geschichte. Nennen wir indessen solche Betrachtungen und Untersuchungen Psychologie oder Anthropologie; nur nicht — Ethik.

Indem wir hier auf diesen Satz unserer Einleitung zurückkommen, gilt es, dem Verdacht der Paradoxie, welchem derselbe begegnen muss, getrost ins Auge zu blicken. Der Auffassung des Aristoteles von der Ethik steht sonach die hier zu begründende schnurstracks gegenüber; und damit derjenigen unter seinen modernen Anhängern. „In der Tat kann dem Menschen keine andere Aufgabe gegeben sein, als die Idee seines Wesens zu erfüllen; der Mensch kann keine andere fassen, und keine andere anerkennen, als eine solche, welche mit den inneren Zwecken seines Wesens übereinstimmt. . . Hiernach wird nur in einer Psychologie, welche die Idee des Menschen ins Licht setzt, die allen verständliche, allen zugängliche Basis der Ethik, und in derselben Psychologie, welche den Menschen in seiner realen Natur kennen lehrt, die Anwendbarkeit des Prinzips liegen können.“*) So urteilt Trendelenburg für Aristoteles gegen Kant.

Genauer aber hätte Trendelenburg sagen müssen, dass nicht nur „in derselben Psychologie“ die Basis und die Anwendbarkeit des Prinzips jener Ethik liege, sondern: dass die Basis selbst in der Anwendbarkeit liege. Die aristotelische Psychologie der Ethik soll praktische Philosophie im Gegensatz zur Theorie sein. Nicht um zu erkennen, was das Gute sei, behandelt er die Ethik; sondern „auf dass wir Gute werden“, stützt er auf die Psychologie denjenigen Teil der Politik, welchen er, als Lehre von den menschlichen Fertigkeiten, Ethik nennt.

Die Ausdrücke, „die Idee“, und „die inneren Zwecke seines Wesens“ sollen uns nicht irre machen; dieser Aufgaben hoffen auch wir nicht zu entraten. Es ist jedoch die Frage: ob jene Idee, ob jene inneren Zwecke aus der Psychologie sich ableiten lassen. Wer diese Meinung hat, wer eine andere Aufgabe, das

*) Historische Beiträge zur Philosophie Bd. III, S. 191.f.

will sagen, eine andere Formulierung des Problems „nicht fassen“ kann, der sollte nur anerkennen, dass seine Ethik, und hätte ihr selbst Aristoteles diesen Sondernamen gegeben, keinen andern Inhalt habe, als welchen die Psychologie mit ihren weiten Fangarmen fasst, und somit der umfassenden Aufgabe dieser Disziplin zugehöre; er sollte anerkennen, dass die sogenannte Ethik, sofern sie keine der Psychologie fremden, dem aus derselben erkundbaren Wesen des Menschen entlegenen Begriffe bearbeiten darf, folgeweise mit der Psychologie zusammenfalle.

Es wird sich rechtfertigen, wenn wir neben Aristoteles Schopenhauer nennen. Denn obzwar dieser die vornehmlich praktische Aufgabe der Ethik verwirft, da alle Philosophie immer theoretisch sei; erforschen wolle, nicht aber vorschreiben; so will doch auch er in der Ethik „das innerste Wesen“ des Menschen entdecken, und vollends allem Sollen den Garaus machen. „Wir würden daher ebenso töricht sein, zu erwarten, dass unsere Moralsysteme und Ethiken Tugendhafte, Edle und Heilige, als dass unsere Aesthetiken Dichter, Bildner und Musiker erweckten.“*) Er verspottet die Meinung, als ob der Ethiker selbst ein inneres persönliches Verhältnis zur Ethik haben müsse, durch die Bemerkung, dass mit gleichem Rechte auch verlangt werden könnte, der grosse Bildhauer sollte auch selbst ein schöner Mensch sein.**) Er spricht es deutlich aus, „dass man in diesem ethischen Buche keine Vorschriften, keine Pflichten zu erwarten hat; noch weniger soll ein allgemeines Moral-Prinzip, gleichsam ein Universal-Rezept zur Hervorbringung aller Tugenden angegeben werden. Auch werden wir von keinem „unbedingten Sollen“ reden . . Wir werden überhaupt ganz und gar nicht von Sollen reden: denn so redet man zu Kindern und zu Völkern in ihrer Kindheit, nicht aber zu denen, welche die ganze Bildung einer mündig gewordenen Zeit sich angeeignet haben.“***) Welche Vorstellungen Schopenhauer mit dem Worte Sollen verknüpft, dürften wir bei der Erörterung des Pflichtbegriffes zu erwähnen haben; vorerst genüge es zu

*) S. W. II, S. 320.

**) Ib. S. 453.

***) Ib. S. 320.

bemerken, dass er unter dem Sollen nur Pflichten, und unter diesen nur Vorschriften für Unmündige zu denken vermag, und dass er von der „ganzen Bildung einer mündig gewordenen Zeit“ ein unbedingtes Sollen des Menschen ausschliesst.

Worauf aber gründet sich diese verwegene Leugnung aller Notwendigkeit des Wollens, als einer beargwöhnten zwangweisen Nötigung desselben? Worin wurzelt bei aller intensiven Beschäftigung mit den ethischen Problemen jener von allen Göttern verlassene Wahn, dass es kein Sollen gebe?

Der Grund dieser alle Ethik vernichtenden Ansicht liegt in dem Gedanken, dass, wie der aus aller philosophischen Sprache allmählich zu verbannende Ausdruck lautet: „das innerste Wesen des Menschen“ in der Ethik enthüllt werden müsse. Der Begriff des Sollens stammt nach Schopenhauers wiederholt ausgesprochener Meinung aus der theologischen Moral, aus dem Mosaischen Dekalog; „und bleibt in der philosophischen so lange ein Fremdling, bis er eine gültige Beglaubigung aus dem Wesen der menschlichen Natur oder dem der objektiven Welt beigebracht hat.“*) Schopenhauer nennt zwar diese seine „Beglaubigung“ nicht Psychologie; aber, zumal es streitig ist, ob nicht alle Psychologie auf der Metaphysik beruht, werden wir um so mehr berechtigt sein, die Anwendung seiner sogenannten Metaphysik auf das Handeln und das Schicksal der Menschen, mithin seine Ethik, ihrer methodischen Tendenz nach, als Psychologie zu bezeichnen.

Wir sehen dabei durchaus von den praktischen Konsequenzen seiner Moral ab; und auch davon, ob es richtig sei, in dem Mitleid den Grundbetrieb des Sittlichen zu erkennen. Für alle solche Fragen wollen wir erst den Massstab methodischer Beurteilung gewinnen. In diesem Sinne sagen wir: das *tat twam asi* ist offenbar Psychologie, wie tief und wie hoch man immer den Ursprung und den Wert desselben ausgeben mag. Aber darauf sei doch schon hier hingewiesen, dass jede etwaige regulative Bedeutung der sittlichen Ideen bei einer solchen metaphysischen Allwissenheit verloren geht. Der Charakter ist unveränderlich. Wolle man wissen, was die Menschen wert

*) WW. Bd. IV, S. 122.

sind, so frage man ihr Schicksal; dieses ist Elend. Der empirische Mensch zeigt sein Ding an sich. Sein Wille, wie er sich bejaht und verneint zum Leben, das ist seine Natur, das ist sein Wesen. In seinem empirischen Tun offenbart es sich. Die Bitte: „führe mich nicht in Versuchung“ besagt: „lass es mich nicht sehen, wer ich bin“.*)

Gegen eine so fundierte Morallehre aber warnt das Kantische Wort: „die Anthropologie, welche aus blossen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch tun“.**). Wir werden an der berühmten Ansicht von dem radikalen Bösen zeigen können, wie haarfein und sonnenklar Kant zwischen der anthropologischen Ansicht und der anthroponomen Idee unterschieden hat.

Diesen Unterschied zwischen Sein und Sollen hat dagegen Herbart anerkannt, und als das „grosse Verdienst Kants um die Sittenlehre“***) gepriesen. Damit ist die Trennung von Ethik und Psychologie ausgesprochen, die Herbart mit Entschiedenheit und deutlicher Ausführlichkeit betont hat. „Es gibt zwischen diesen beiden Wissenschaften keinen konträren Gegensatz, sondern Psychologie und Moral sind disparat.“†) Und dabei konnte er sagen: „Von mir wissen Sie, dass ich nicht in der Meinung, der Moral irgend etwas entziehen zu wollen, sondern um dasjenige, was ihren Forderungen gemäss sich tun lässt, genau kennen zu lernen, einen langen Fleiss an die Psychologie gewendet habe.“ Somit sind der Erklärung des Seienden, des Geschehenden gegenüber „Forderungen“ gegeben, denen entsprochen werden muss.

Indessen versteht Herbart unter diesen Forderungen ein anderes, als was Kant durch Sollen bezeichnet. Und so widersetzt sich Herbart mit allem Nachdruck diesem Kantischen Sollen.

*) WW. Bd. II, S. 433.

**) Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre WW. Bd. IX Seite 254. D 429.

· · · ***) WW. ed. Hartenst. III, S. 149. (Metaphysik 1. Teil)

†) WW. IX, S. 354 ff. (Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens)

In diesem Widerspruch sind Urteil und Motive zu unterscheiden. Herbart versteht nämlich unter dem Sollen lediglich den Pflichtbegriff, und von diesem erkennt er, dass derselbe nur ein „abgeleiteter“ sei, „der in die eigentliche Grundlegung der praktischen Philosophie gar nicht gehört.“*) In diesem Urteil werden wir ihm beipflichten; aber seinen Gründen müssen wir nach allen Seiten hin, nicht bloss inbezug auf seine Leugnung der transzendentalen Freiheit, wie er nämlich dieselbe auffasst, entgegentreten. In der Polemik gegen diese Hauptstütze der Kantischen Begründung lässt Herbart zwar merken, dass ihm die Vorstellung von einer anderen Bedeutung des Sollens nicht gänzlich verschlossen geblieben sei;**) aber die Spur verliert sich alsbald in dem Vorwurfe, dass Kant durch seine Freiheitslehre aus dem Sollen in die reale Welt des Seins, aus der Ethik in Metaphysik und Psychologie zurückgefallen sei.

Und dies sei das Erste, was wir an Herbarts praktischer Philosophie aussetzen müssen: mit der Psychologie weist er auch die Metaphysik von der Ethik ab. Kant habe ein „sehr übles Beispiel“ gegeben, als er von einer Metaphysik der Sitten redete. „Uebrigens muss der Metaphysik überlassen werden, zu zeigen, dass sie schlechterdings nicht imstande ist, die praktische Philosophie zu begründen.“***) Wie nun aber die „Metaphysik“ diese Unfähigkeit, die Ethik zu begründen, bei Herbart zeigt, zeigt sie selbst als von jener Metaphysik gänzlich verschieden, welche Kant der Ethik zugrunde legte. Herbarts Metaphysik vermag, als Lehre von den Realen, das heisst, als Lehre von den einfachen Qualitäten, seine praktische Philosophie nicht zu begründen, die es gerade nicht mit Einfachem, sondern mit Verhältnissen zu tun hat.†)

Sehen wir jedoch von diesem Inhalt seiner praktischen Philosophie einstweilen noch ab, so zeigt sich doch auch nach dieser Bedeutung der Metaphysik, dass die Ethik durch die proklamierte Unabhängigkeit von derselben systematische Schä-

*) Ib. S. 20. (Bemerkungen über die Ursachen, welche das Einverständnis über die ersten Gründe der praktischen Philosophie erschweren.)

**) Allgem. prakt. Philos. (Anhang) WW. Bd. VIII, S. 188 ff.

***) Ib S. 181.

†) WW. Bd. III, S. 381 ff.

digung erleidet. Denn es ist keine Erkenntniskritik zugelassen, welcher etwa jene der Metaphysik versagte Begründung zufiele. Wenn daher die Metaphysik allein es ist, welche vom Realen handelt, von derselben aber die Moral abgesondert wird, so ist damit der Gedanke nahegelegt, der in der Tat ein Hauptmotiv von Herbarts Moralphilosophie ausmacht: das Sittliche sei in keiner Weise als ein Reales zu denken.

Dies ist der Sinn seiner Scheidung der Moral von der Metaphysik. Und das ist das Grundübel seiner Ethik. Indessen wird man dieses Urteil nicht missverstehen. Nicht das dürfen wir ihm vorwerfen, dass er die sittlichen Verhältnisse von allem Realen der Erfahrung unterschieden hat; sondern darin ist er Kants Spuren gefolgt, und hat einer scheinbar tief sinnigen Verflachung des ethischen Problems, welche im Spinozismus ihre Wurzel hat, mit vielem Segen entgegengearbeitet. Aber ein transzendentes Forum ist nicht anerkannt, vor welchem aus den Bedingungen des Erkennens die Sache der Ethik geführt werden könnte, werden müsste: der Erkenntniswert einer ethischen Realität ist vereitelt, der Schwerpunkt des Problems verlegt. „Möchte nun die innere Möglichkeit der Tugend für die Theorie noch so rätselhaft sein: die gegenwärtige Untersuchung ignoriert das Rätsel ganz und gar.“*)

Einen so zweischneidigen Sinn hat mithin die Absonderung der Metaphysik von der Moral, die Ueberspannung des Unterschiedes von Sein und Sollen. Jene habe es mit dem Sein zu tun, das will sagen, mit einer absoluten Position, welche ihrerseits in den Empfindungen letztlich begründet ist, und zu deren Grunde keine transzendente Frage sich versteigt. Nur die in jenem Sein gegebenen Widersprüche nach einer bestimmten Methode zu bearbeiten, könne die Metaphysik lehren, und dadurch einen von Kants Anwendlungen zum Ding an sich entledigten Realismus feststellen. Die Moral hingegen müsse in ihrer Reinheit bewahrt bleiben vor jenen Widersprüchen der metaphysischen Ansichten; sie habe eine ganz andere Art von notwendigem, von unvermeidlichem Denken darzulegen. Sie habe eine ganz andere Art von Werten zu bestimmen: aller Zusammen-

*) WW. Bd. VIII, S. 110.

hang des Seins und seiner Erkenntniswerte mit dem Sollen und dessen Wertbeurteilungen ist aufgehoben. Der Welt des Seienden, auf welcher Herbarts Realismus fusst, steht nicht auf irgendeiner Geltungsstufe eine Realität des Sittlichen zur Seite, die man zwar mit den Sinnen nicht fühlen mag, der aber dennoch ein Wert des Seins zustehn, die dennoch aus der Gewissheit des Erkennens entspringen dürfte.

Wenn sonach die Abtrennung der Moral von der Metaphysik als ein systematischer Fehler verworfen werden muss, so kann, als aus demselben Prinzip erfolgend, auch seine Unterscheidung der Ethik von der Psychologie nicht gebilligt werden; vielmehr ist auszusprechen, dass seine praktische Philosophie auf der Beschreibung psychischer Verhältnisse beruht.

Den Inhalt dieser praktischen Philosophie zu beurteilen, fordert der Zusammenhang dieser Erörterungen nicht; und eine Kritik der Verfassung dieser Gedanken, jener Zergliederungen aller sittlichen Verhältnisse, derer des Individuums, wie derer menschlicher Gesamtheiten; Herbarts gemessenes und manchmal zwar kühles, immer aber doch getragenes; sein die sittlichen Bestrebungen auch in ihren seiner eigenen Natur unsympathischen Ausdehnungen achtendes Urteil; die musterhafte Freiheit endlich, zu welcher, als eine Frucht subtiler Abstraktionen, die Schreibart vollendet ist; alle diese Vorzüge machen es leider erklärlich, dass ein nach anderer Kost lüsternes Lesepublikum den Feuilletonstil Schopenhauers vorzuziehen pflegt.

An dieser Stelle aber handelt es sich von einer andern Frage. Und wer diese Frage im Innersten begriffen hat, den kümmert es wenig, ob aus dem Geflecht der Vorstellungen „Zeichnungen eines solchen und solchen Wollens“ hervorgehen, „damit bei den Zuschauern über einiges Wollen ein unwillkürlicher Beifall, über anderes ein unwillkürliches Missfallen rege werde.“*) Wer das ethische Problem in seiner kritischen Tiefe ergriffen hat, der sagt mit der Einseitigkeit des Sokrates, dass er mit jenen Deutungen sich zu befassen nicht die Musse habe.

In solcher Stimmung verhalten wir uns der ästhetischen

*) Ib. S. 6.

Ethik gegenüber. Nicht als ob wir meinten, durch die Einordnung des Sittlichen in die Gattung der Geschmacksurteile habe die Moral eigene Prinzipien eingebüsst, und sei dem Streite *de gustibus* anheimgefallen. Diese Meinung hat Herbart selbst widerlegt, als ob durch seine Lehre die Gewissheit der sittlichen Urteile aus den ästhetischen begründet würde. „Denn auf der Nachbarschaft dessen, was den schönen Künsten ihren Gehalt und ihre Natur bestimmt, beruht nicht im geringsten die Gewissheit der ursprünglichen sittlichen Urteile; vielmehr liegen auf dem ganzen ästhetischen Gebiete die Prinzipien nur nebeneinander, ohne alle transzendente Deduktion von einem gemeinsamen Prinzip.“*) Vielmehr möchte es scheinen, dass der gemeinsame Gedanke, welcher diese Koordination geleitet hat, kein geringerer war als der Hinweis auf die Evidenz, die in den moralischen, wie in den ästhetischen Urteilen gelegen sei, und den Erkenntnisgrund der Notwendigkeit derselben bilde. Damit ist das Angeborene moralischer Seelenvermögen vermieden, und andererseits doch, bei aller Ablehnung des Pflichtbegriffs, die Allgemeinheit der sittlichen Urteile gerettet, und ihre praktische Gültigkeit gegenüber allem relativen Belieben sensualistischer Auffassungen.

Haben doch schon Herbarts Vorgänger in dieser Ansicht, die Freunde Adam Smith und David Hume**), in lauterem moralischen Glauben dieselbe vertreten. Aber alle jene Deutungen der kompliziertesten seelischen Phänomene können nicht in Vergleichung kommen mit der Frage der ethischen Realität; mit dem Interesse an dieser Realität. Der Hauptwert jener Beschreibungen und Bestimmungen liegt in der psychologischen Aufklärung, die man wahrlich nicht entbehren kann; die aber die Stelle der kritischen Begründung nicht einnehmen, nicht vertreten wollen darf.

Herbart hat die transzendente Frage gar nicht begriffen; sein Realismus ist und bleibt naiv; ebenso im Ethischen, wie im Theoretischen. Fragen wir Herbart: worauf gründest du die

*) WW. Bd. IX, S. 15.

**) Inbezug auf Hume vgl. Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie Bd. III, S. 142.

Gewissheit der moralischen Werte, die Mustergültigkeit der ethischen Ideen? so antwortet er im letzten Grunde: die Tatsache dieser Urteile ist gegeben; und aller Idealismus kann nichts anderes bedeuten, nichts anderes anstreben als in der Angeschlossenheit unserer Begriffe an diese gegebene Erfahrung die Notwendigkeit derselben zu erkennen. In einem andern Sinne wäre die Frage ebenso absurd, wie die nach der Gültigkeit des Generalbass, welcher für Herbart das einzige Vorbild einer echten Aesthetik ist. *)

Indessen ist dies zwar eine korrekte Antwort für jene transzendenten Grübler, die, mit der naturwissenschaftlichen Erklärung der Konsonanz nicht zufrieden, gar zu gerne wissen möchten, wie das Alles nun eigentlich zugehe, dass wir das eine Tongefüge mit Wohlgefallen, das andre missfällig empfinden. Fragen, die dem Verfahren der Kinder gleichen, welche die Trommel aufschneiden, um zu sehen, aus welchem Grunde der Schall aufsteigt. Solche Klügler soll man auf die eingeschränkte Bedeutung hinweisen, welche der Name Gesetz hat, sowohl für den, der nach dem Leitfaden der Erfahrung forscht, als für den, der die Enden jenes Fadens sucht und bestimmen will. Eine die Grenzbestimmungen des Erkennens anstrebende Philosophie wird jedoch von solcher realistischen Abweisung nicht berührt.

Ein solcher ethischer Realismus bedarf allerdings auch keiner andern als einer psychologischen Freiheit. „Man darf sogar wissen, dass der ganze sittliche Zustand des Menschen ein vollständig determiniertes Naturprodukt ist, und zu jeder Zeit sein wird; der Tadel verliert dabei nichts an seiner Schärfe; der Beifall nichts an seinem Glanz“. **) Die ästhetische Korrektheit bleibt dabei freilich unangefochten; denn auch die Zurechnung ist bestimmt; sie betrifft ja nur das Wollen selbst; das Was, das Bild des Wollens; darin aber steht nichts von Schuld geschrieben. Die Zurechnung befällt „wie durch ein Verhängnis“ jenes Bild des Wollens.

Eine ganz andere Richtung, ein ganz anderes Ziel verfolgt

*) WW. Bd. VIII, S. 20.

**) Ib. S. 123.

dahingegen die transzendente Methode, sofern sie darauf ausgeht, die Art und den Grad einer Realität des Sittlichen abzuschätzen und festzusetzen. Herbart macht in einem Relativsatz das seine ganze Ethik herabsetzende Geständnis: dass „die praktische Philosophie zwar den Willen, wo sie ihn antrifft, der lobenden und tadelnden Beurteilung unterwirft, aber um seinen Ursprung sich nicht kümmert, und noch weniger etwas darüber festsetzt.“*) Diese Frage nach dem Ursprung, im transzendentalen, nicht im psychologischen Sinne genommen, ist es jedoch, welche uns angeht: in welchem Zusammenhang mit den Bedingungen aller Erkenntnis liegt der Ursprung der sittlichen Werte? und in welchem methodischen Sinne haben diese letzteren die Geltung von Erkenntniswerten?

Haben wir nun bisher gezeigt, dass Herbarts praktische Philosophie auf dem Verkennen der transzendentalen Frage nach einer ethischen Realität beruht, so ist nunmehr hervorzuheben, dass seine Gleichstellung des Moralischen mit dem Aesthetischen das absonderliche Interesse an der Geltung der moralischen Urteile beeinträchtigt; die Bedeutung einer Realität des Sittlichen verkürzt, entstellt; die Sorge und das Hochgefühl für diese Realität beleidigt.

Es ist nicht wahr, dass wir das gleiche Interesse hätten an der objektiven Realität des Schönen, wie an der des Sittlichen. Der Ursprung des Schönen mag in dunkelen psychologischen Prozessen liegen: das Schöne wird dadurch nicht geringer an seinem Werte. Die induktive Vergleichung mag zeigen, dass es in dem Mittel gewisser Grössenschätzungen liegt: das Schöne verliert dadurch nichts von seinen Reizen. Anders steht es um das Problem der Realität des Seienden; anders um das mit dem letztern zusammenhängende Problem des Sollens.

Die Realität der Welt der Erfahrung hat eine ganz andere Bedeutung als die des Schönen. Dort wollen wir wissen, auf welchen Bedingungen des Erkennens jene Welt beruht, die unsere Sinne reizt, die unsere Sinne anschauen; der wir den Wert einer Wirklichkeit beimessen. Das Ding an sich wird dort

*) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie WW. Bd. I, S. 204.

zur Aufgabe der Vernunft für den objektiven Zusammenhang jenes Seienden der Wirklichkeit. Es kümmert uns angesichts dieser unmittelbaren Wirklichkeitsgeltung des Ding an sich der Naturwelt der Gedanke nicht, ob man das Ding an sich auch übertragen könne auf die Gleichmässigkeit der nach den Wandlungen der Kultur wechselnden Schönheitsbegriffe. Zu allererst muss das theoretische Interesse in seinem Grundwerte für alle Probleme des Geistes gesichert, und damit dasjenige an dem Seinswert des wissenschaftlichen Welt festgelegt sein, bevor andere Probleme aufkommen können.

Daher allein schon schiessen auch alle diejenigen an dem transzendentalen Problem vorbei, welche, dasselbe psychologisch verstehend, durch Zurückführung auf tierische Analogien es lösen wollen. Ihren echten kritischen Grund hat die Welt der Erfahrung nicht etwa in Reflexbewegungen, welche die Kausalität bedeuten und vertreten könnten. Vielmehr deutet unser kausales Denken die reflektorischen Muskelzuckungen als einen Vorgang, der nach dem Schema der Kausalität verständlich wird. Die kritische Begründung der Realität hat jene Naivetät überwunden, den synthetischen Grundsatz, welcher aus dem Zusammenhange des Problems der Erfahrung entspringt, zurückzuführen auf die tierische Zuckung, die doch an sich keine wissenschaftliche Erfahrung möglich macht.

In analoger Methodik ist es um das Interesse am Sittlichen, um das ethische Problem bestellt. Wir wollen hier wissen, ob und welche Bedingungen des Erkennens vorhanden seien, in welchen die Evidenz der sittlichen Urteile ihren transzendentalen Ursprung hat. In der Form des Ding an sich gedacht, wollen wir den gleichsam realen Hintergrund denken, von dem sich das schwankende Bild einer sittlichen Welt abhebt. Wie unsere synthetischen Grundsätze eine Gemeinschaft der Dinge verbürgen, welche als Zusammenhang der Erfahrung, als Einheit der Welt sich zusammenfasst, so auch entsteht uns die Idee von einer Gemeinschaft sittlicher Wesen, in welcher aller moralischer Glaube seinen Widerhalt, seinen Grund und Ursprung habe.

Und diese Idee, diese Ansicht von einer, wie immer methodisch gearteten, Realität des Sittlichen darf kein bloss

subjektiver Wahn sein, wurzelnd in Gemütsbewegungen, in denen die Tiere unsere Geschlechtsgenossen sind. Die unbekanntem Ursprünge des ästhetischen Geschmacks möchten wir allenfalls noch mit diesen teilen; eine dahingehende Konnivenz verrät eine dankenswerte Anmerkung Hartensteins: „dass das ethische Urteil weiter reicht als der Begriff des Sollens, der Pflicht, beweist die Tatsache, obwohl niemand von einer Sittenlehre für die Tiere sprechen wird, doch Gutmütigkeit oder Bosheit, Treue, Falschheit u.s.w. auch an den höheren Tierklassen Gegenstand einer nicht bloss nach logischen Unterschieden sich richtenden Auffassung sind.“*) Für eine nach psychologischen Unterschieden sich richtende Auffassung könnte also in der Tat diese unleugbare Tatsache Objekt einer ethischen Untersuchung werden. Dahingegen für die Frage nach der Realität des Sittlichen, nach einer den Realitätswerten der Naturerkenntnis vergleichbaren Geltung unserer sittlichen Vorstellungen ist diese Tatsache schlechterdings gleichgültig; — so gleichgültig, wie alles, was die Analogie mit dem Schönen an den Willensverhältnissen, als den Realgründen des Sittlichen uns lehren kann.

Das Schöne hat in dem Sinnlichen, in dem Gegebenen dieses Wollens seinen materialen Boden, und behält in demselben sein Korrektiv; wie sehr auch die Kultur die Normen vergeistigen mag. Die ethische Realität hingegen verschmäh't den empirisch zufälligen Ursprung, den Herbart wenigstens nicht ausschliesst: „Denn wiewohl wir es oben zweifelhaft gelassen haben, ob das moralische Urteilen wirklich nach einer, ihm vorangehenden Regel geschehe, wobei die Regel das erste, das Urteil das zweite sein würde: so ist doch soviel ganz offenbar, dass, wenn einmal erst moralische Urteile ausgesprochen sind, und wenn sie als etwas Vorhandenes und Bekanntes angenommen werden, sie alsdann auch als Vorzeichnungen, Vorbilder, Vorschriften für den Willen erscheinen, die, falls sie allgemein sind, und sich unter verschiedenen, wechselnden Nebenumständen gleichbleiben, selbst Regeln sind, denen der Wille unterworfen ist, und hierin liegt der Begriff der Pflicht, auf den ich Sie führen wollte.“**)

*) Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften S. 35.

**) Erste Vorlesung über Praktische Philosophie WW. Bd. IX, S. 176.

gründung der Ethik mit dem Begriffe der Pflicht verhalte, darüber mag der wiederholte Hinweis genügen, dass derselbe erst in unserem dritten Teile — nach Begründung des Sittengesetzes — entwickelt werden soll. Dass jedoch diese „Wenn“ und „Falls“ die ethische Frage nicht von Ferne treffen; dass dabei die Moral das Mädchen aus der Fremde bleibt; dass durch die stilistischen Gleichungen „Vorzeichnungen, Vorbilder, Vorschriften“ das Sollen nicht begründet, wohl aber entwürdigt, vereitelt, vernichtet wird — so viel wird aus allen bisherigen Betrachtungen schon durchsichtig sein.

Herbart beruft sich öfters auf Platons „sanfte Leitung“, die Kant verschmähete: er selbst hat die Tiefe, die Strenge, die Gewalt dieser Leitung Platons falsch gemessen, wenn er sie als „sanft“, etwa als ein sanftes Joch bezeichnet; er hat vor allem nicht bedacht, dass Plato von der Idee des Schönen zwar in der sinnlichen Welt Abbilder zulässt, sie kennen lehrt und zeichnet: von der Idee des Guten aber gibt es nach seiner herben Weisheit kein Abbild hienieden. Die Menschen würden den Glanz derselben, der Abbilder selbst nicht ertragen. So einsam und unvergleichbar mit allem Schönen steht für ihn das Sittliche; so unvergleichbar mit allem Sinnlichen das Gute des Sollens.

Herbarts Sollen dagegen bleibt, trotz alles Nachdrucks, der auf unbedingte Geltung und auf praktische Musterhaftigkeit gelegt wird, eine psychologische Begebenheit.

Es würde viel Streit, obzwar vielleicht nicht vermieden, so doch anders gewendet worden sein, wenn Kant mit breiter Entgegensetzung diesen Gedanken abgewehrt, wenn er erklärt hätte: wie allen Eudämonismus, so bekämpfe er alle psychologische Moral. Aber an dem Bewusstsein dieses Gegensatzes, auch gegenüber der Gestalt derselben als ästhetischer Ethik, hat es ihm nicht gefehlt; und auch das rechte Wort hat er gebraucht. „In einer praktischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu tun ist, Gründe anzunehmen, von dem, was geschieht, sondern Gesetze, von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht, d. i. objektiv-praktische Gesetze: da haben wir nicht nötig, über die Gründe Untersuchung anzustellen, warum etwas gefällt oder missfällt, wie das Vergnügen der

blossen Empfindung vom Geschmacke, und ob dieser von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterschieden sei; worauf Gefühl der Lust und Unlust beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus diesen aber, durch Mitwirkung der Vernunft Maximen entspringen; denn das gehört Alles zu einer empirischen Seelenlehre, wenn man sie als Philosophie der Natur betrachtet, soferne sie auf empirische Gesetze gegründet ist. Hier aber ist vom objektiv-praktischen Gesetze die Rede, mithin von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, soferne er sich bloss durch Vernunft bestimmt, da dann Alles, was auf das Empirische Beziehung hat, von selbst wegfällt, weil, wenn die Vernunft für sich allein das Verhalten bestimmt (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben untersuchen wollen), sie dieses notwendig a priori tun muss.“*)

Die Unterscheidung ist, wie man hier sieht, so weit durchgeführt, dass dieser Teil der „empirischen Seelenlehre“ zur „Metaphysik der Natur“ schlechterdings gerechnet wird. Und ebenso bezeichnet Kant in der Vorrede zu seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ diesen empirischen Teil der Ethik als „praktische Anthropologie.“**). In der Einleitung zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“ wird dieses selbe „Gegenstück“ einer Metaphysik der Sitten „moralische Anthropologie“***) genannt; wie denn dort mit Deutlichkeit der Unterschied zwischen Begründung und Anwendung hervorgehoben wird: „eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden.“ Und dieses „kann“ wird zugleich als eine notwendige Aufgabe der Metaphysik der Sitten selbst, „die nicht entbehrt werden kann“, ausgesprochen.

In demselben Zusammenhange findet sich nun auch ein Wort, das uns für einen andern dunklern und vielfach verkehrt beurteilten Punkt Aufschluss geben kann: die Belehrung in den praktischen Gesetzen, „die für Jedermann gebieten“, sei „nicht

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten WW. Bd. VIII, S. 54. D 51.

**) Ib. S. 4. D 4.

***) Bd. IX, S. 16. D 18.

aus der Beobachtung seiner selbst und der Tierheit in ihm^{*)} geschöpft. Dieser Zusatz scheint zu zeigen, dass der Kantische Gedanke bei der Ablehnung der Menschennatur, als dem Grunde des Sittlichen, die Wendung auf die Tierheit im Menschen genommen habe, auf das dem Menschen mit dem Tiere gemeinsame Natürliche. Denn jenes „und“ kann nicht eine Steigerung, sondern nur eine Erklärung bedeuten, die an sich auch am verständlichsten ist.

Diese Wendung jenes in so zahlreichen Wiederholungen ausgesprochenen Gedankens dürfte nun auch die vielbesprochene Aeußerung erklären, die ebenfalls in zahlreichen Wiederholungen durch die ethischen Schriften Kants sich hindurchzieht:^{**)} das Sittengesetz müsse „nicht bloss für Menschen, sondern für vernünftige Wesen überhaupt“ gelten.

In diesem Ausdruck glaubt man eine Steigerung des aprioristischen Vorurteils zum Unglaublichen, zum Lächerlichen erkennen zu müssen. Schopenhauer, der Verehrer des Kantischen „*Aperçu*“ von Raum und Zeit, hat demzufolge die folgende Erklärung für zureichend gehalten: „Man kann sich des Verdachts nicht erwehren, dass Kant dabei ein wenig an die lieben Engelein gedacht, oder doch auf deren Beistand in der Ueberzeugung des Lesers gezählt habe.“^{***)} Statt dessen dürfte Kant, obzwar nicht — gut schopenhauerisch — an die Teufelei, aber doch an die Tierheit im Menschen gedacht haben. Von dem bloss Natürlichen, von dem physisch Anthropologischen sollte der Begriff einer ethischen Realität nicht abgeleitet werden.

Damit ist nun zugleich der tiefere Grund für diese in der Tat auffallende und zum Irreführen geeignete Verallgemeinerung ausgesprochen: Da als das Prinzip des Sittlichen der Begriff einer ethischen Realität aufgestellt, der Erfahrungs-Realität zur Seite gestellt werden sollte, so wurde dieser Grundbegriff um so

*) Ib S. 15. D 17.

**) Vgl. u. a. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Bd. VIII, S. 5, 30, 31, 33, 35, 37, 38, 46, 52, 54, 56, 57, 59, 73, 80; D 5, 28, 29, 31, 33, 35, 36, 43, 49, 51, 52, 53, 56, 69, 76; und Kritik der praktischen Vernunft, Bd. VIII, S. 143, 144, 146, 149, 166, 208, 211; D 41, 42, 44, 48, 65, 105, 109.

***) Die beiden Grundprobleme der Ethik WW. Bd. IV, S. 132.

schärfer hervorgehoben, wenn zunächst von allem, was in der Menschenwelt passiert, der Blick abgelenkt werden sollte. An der zitierten Stelle heisst es nach der „Tierheit in ihm“: „nicht aus der Wahrnehmung des Weltlaufs geschöpft, von-dem, was geschieht, und wie gehandelt wird, sondern die Vernunft gebietet, wie gehandelt werden solle, wenngleich noch kein Beispieldavon angetroffen würde.“ Und noch schärfer wird diese Unterscheidung hervorgehoben, wenn der Blick auf eine andere, sinnlich unbestimmte Art von Realität hingelenkt wurde. Dieses sinnlich Unbestimmte sollte weiter leiten zum Noumenalen, aus dessen Grunde das Sittengesetz stammt, und — in dessen Bereiche das *a priori* der praktischen Vernunft gelten soll.

Denn diese Doppelbeziehung hat die proklamierte Gültigkeit des Sittengesetzes für die vernünftigen Wesen überhaupt. Einerseits: der Begriff der ethischen Realität soll nicht abgezogen werden von der sogenannten Erfahrung des Menschenwesens und seiner Geschichte. Der Begriff einer ethischen Realität, obzwar nicht aus der Anschauung abgeleitet, soll den Erkenntniswert einer apriorischen Geltung bedeuten. Und der Versuch, dieselbe in einer analogischen Art von Anschauung darstellbar zu machen, muss eine ganz andere Richtung nehmen, welche das gesuchte *a priori* vorschreibt. Es ist ein ganz anderes Kommerzium, eine ganz andersartige Gemeinschaft als die der natürlichen Sinnenwesen, sie mögen nun Mensch oder Tier heissen, welche das Sittengesetz stiftet, in welcher der Begriff der ethischen Realität sich verwirklicht.

Andererseits aber soll die Aufstellung der besonderen Art einer ethischen Realität gerade zur Anwendung auf die Menschheit, und damit zu einer Erhöhung des Menschenbegriffs führen. Denn wenn die regulative Bedeutung des Noumenon für den Menschen in Kraft tritt; wenn die noumenale Erweiterung der Kausalität, welche in der Freiheitsidee eine ethische Realität gründet, sich bewähren kann in Beziehung auf den praktischen Vernunftgebrauch, in Beziehung auf ein Wollen, welches, ohne abstrahiert zu sein vom empirischen Wollen, anwendbar wird und werden muss auf das Wollen des Menschen, als eines vernünftigen Wesens, — so ist damit eben der Begriff des Menschen zu dem des vernünftigen Wesens erhöht; die Tier-

heit in ihm ist eliminiert: die Freiheit ist zu seinem Gattungscharakter geworden.

Frage bleibt, von dieser Aussicht herab, noch immer nur: Wie ist dies möglich? Welche regulative Bedeutung der Freiheitsidee verschafft dem problematischen Grenzbegriffe diese noumenale Tragweite? Auf welches Sinnbild der Geltung stützt sich jener aufgestellte Begriff einer ethischen Realität?

Auf diese Frage wird erst das nächste Kapitel die Antwort erteilen. An dieser Stelle soll nur eindringlich gemacht werden: dass, indem die menschliche Natur als die Quelle des ethischen *a priori* abgewiesen wird, die Anwendung auf den Menschen nicht bloss vorbehalten bleibt, sondern diese als Hauptgrund jener Ablehnung eingeschränkt wird. Und damit eröffnet sich, noch bevor wir von dem Sinnbild der ethischen Realität selbst, von ihrem nach Art der sinnlichen Realität fassbaren Inhalte eine Vorstellung uns bilden können, eine deutlichere Ansicht wenigstens von der Tendenz jener Abweisung des bloss Menschlichen, jener Hereinziehung des vernünftigen Wesens überhaupt: die ethische Realität sollte nicht abgeleitet werden aus der Anthropologie, damit das für die Menschheit **Notwendige** nicht abstrahiert werde aus unseren Vorstellungen über das dem Menschengeschlechte **Mögliche**, das will sagen, über das in der bisherigen Menschengeschichte **Wirkliche**.

Wenn sonach die Absonderung der Ethik von der Psychologie um den Realismus der Moral besorgt machen konnte, so zeigt sich, ohne alle genauere Beschreibung des Inhalts der ethischen Realität, dies doch schon zur Genüge: dass die gesuchte Realität am Ende ein Ansehen und eine Ausdehnung gewinnen könnte, welche manchemmanns ethischen Horizont übersteigen dürfte. Und so bekommt man denn, angesichts dieser Deutung, einen Vorgeschmack von der gediegenen Realität, welche diese apriorische Abstraktion bedeuten möchte. Es soll das *a priori* des praktischen Vernunftgebrauchs, gleichwie das des theoretischen, nicht von der Erfahrung abgelesen sein: auf dass es, wenngleich nicht konstitutive Geltung, wie für die Wissenschaft der Erfahrung, so doch für eine sittliche Erfahrung regulative Bedeutung erlange; damit in der Entdeckung desselben „die pöbelhafte Berufung auf angeblich widerstreitende

Erfahrung“ *) uns nicht desorientiere; von dem Ziel der Ethik, den Begriff der tierischen Menschheit durch die praktische Vernunft zu erhöhen, uns nicht abwendig mache. Dazu erdenkt der Kritizismus Noumena: damit in denselben die Phänomene sich begrenzen, um sich in diesen Grenzi-
deen zu erweitern und zu erhöhen.

Man kann demnach den Grund dieser Unterscheidung des natürlich Menschlichen von dem vernünftigen Wesen auch bezeichnen als gefordert durch die fundamentale Unterscheidung von Kategorie und Idee, und mit derselben zusammenfallend. Damit aber ist zugleich, von aller praktisch eingreifenden Bedeutung des Regulativen abgesehen, für die transzendente Begründung des Sittlichen aus den Grundbedingungen des Erkennens eine tiefe Einsicht erschlossen.

Indem nämlich das *a priori* des praktischen Vernunftgebrauchs nicht aus der menschlichen Natur begründet wird, sondern aus dem Begriffe des vernünftigen Wesens, so ist mit dieser Formulierung das ethische Problem aus dem Gesichtskreis aller empirischen Psychologie so erheblich gerückt: dass das Sittliche, höhergestellt über alles Menschliche, sogleich als eine eigene Art problematischer Realität erscheint. Das Sittliche ist ein Problem der Realität, nicht lediglich am Menschen, sondern einer Realität des Vernunftwesens.

Es führt uns dieser Ausdruck leicht auf den Gedanken: dass, wenn Menschen nicht wären, doch das Sittliche sein müsste; gleichwie — wenn nicht gar in höherem Grade — Sein von uns für den Fall selbst gedacht werden muss, dass Menschen nicht da wären, die es anschauten und dächten — wenngleich ein solches Sein nach der transzendentalen Methode als unerkennbar gedacht werden muss.

Die dogmatischen Metaphysiker phantasieren zwar von einer Einheit von Subjekt und Objekt dergestalt, dass ohne das Subjekt das Objekt auch nicht denkbar bliebe. Solchen Wahnwitz, den Wahnwitz solcher Fragestellung kann nur die klare Einsicht in den transzendentalen Gedanken heilen. Eben weil Dasein, weil Realität Kategorien sind, denken wir sie, und können

*) Kritik der reinen Vernunft S. 259. D 331.

sie als Etwas von dem Inbegriff der Kategorien, wie der inneren Anschauungen gleichsam Unabhängiges denselben gegenüberstellen; — als ob nicht diese selbst, die Kategorien und die Anschauungsformen, in jenem Dasein enthalten wären, das sie erzeugt, wie es hinwiederum von ihnen ausgestattet wird. Das Dasein also muss gedacht werden, auch wenn Menschen nicht da wären; nur denkende Subjekte müssen freilich vorausgesetzt werden. Also der Fall, dass denkende Subjekte und sofern man diese nur als Menschen zu denken vermag, dass Menschen nicht da wären, — dieser Fall darf nicht gedacht werden innerhalb des transzendentalen Geleises, das nur gelegt ist, um erfahrbares Sein, ein Sein der auf Anschauung und Denken beruhenden Erfahrung zu bestimmen und zu begrenzen.

Darin allein zeigt sich schon eine, wie es der empirischen Eingeschränktheit erscheinen mag, höhere Rangstufe des Sittlichen: dass die gleiche Annahme inbezug auf das Sittliche nicht widersinnig dünkt. Wenn Menschen nicht da wären, so müsste das All der Dinge dennoch einen Endzweck haben. Dieses Gedankens können wir uns schlechterdings nicht entschlagen, da ja die Zweckeinheit unser Ertheil bleibt, auch wenn wir des Besitztittels der Kausalität verlustig gehen. Und bestände selbst dieser teleologische Mechanismus unseres Denkens nicht; so sei dies behauptet: das Sittliche ist als eine Realität solcher Art zu denken, dass es bestehen müsste; dass sein Sein sein müsste, auch wenn es kein Dasein gäbe, für das es gälte. Die Beziehung auf das Dasein, die freilich immer unausweichlich ist, müsste alsdann eine andere Richtung einschlagen; wie etwa von aller Gegenwart und Vergangenheit auf die Zukunft. Aber selbst wenn alle Realität der Erfahrung, wenn alles sinnliche Dasein vernichtet würde: die Grenzen desselbigen im Noumenon würden und müssten bleiben. Wenn alle Natur zerginge, die Idee der Freiheit bliebe. Wenn alle Erfahrung abbräche: die ethische Realität soll bleiben.

Diese These ist es mithin, welche der blosse Ausdruck des vernünftigen Wesens überhaupt einlührt und hochhält. Der *mundus intelligibilis*, weit gefehlt, dass er an Realität dem *mundus sensibilis* nachstände, übertrifft den letzteren. Oder wie anders soll man diese aparte Art von Realität vorläufig bezeichnen?

Es scheint, dass Plato Recht behält mit seinen ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, δύναμει καὶ πρεσβεία ὑπερέχον. Doch dies ist ja die Aufgabe der kritischen Begründung: jenes ἐπέκεινα zu begrenzen; das ὑπερέχειν zu bemessen, und es bei dem Rangwort πρεσβεία nicht bewenden zu lassen, sondern die δύναμις als Erkenntniswert zu bestimmen.

Und wie die klare Ueberschau der transzendentalen Einfriedung den Dualismus stets nach seinen beiden Seiten schlichtet, so ist an dieser Grenzscheide des Idealismus vom Spiritualismus sogleich wieder der Gewinn des Realismus vorberechnet. Denn wenn das Sollen, wenn das *a priori* des praktischen Vernunftgebrauchs nicht aus der Menschennatur abgelesen ist; wenn es für das vernünftige Wesen überhaupt, also auch etwa für einen zukünftigen Begriff des Menschengeschlechts gilt, so ist der Erkenntniswert dieses Sollens damit von dem des Seins, dem der Realität der Erfahrung wenigstens unterschieden. Der *homo phaenomenon* gehört dem *mundus sensibilis* an; das vernünftige Wesen, der *homo noumenon*, gehört einem *mundus intelligibilis* an, also einem Zusammenhang der Ideen, also hat er — wenn man so sagen dürfte: nur — die Bedeutung eines regulativen Seins. Also ist die Realität jenes Sollens eine andere als die des Seins, welcher nicht nur regulative, sondern sogar konstitutive Geltung — allerdings nur für das Zufällige der Erfahrung — zusteht.

Indem wir nun aber nach solchen Erwägungen des vielseitigen Nutzens,*) welchen die Entscheidung des vernünftigen Wesens von der Menschennatur gewährt, diese unsere Deutung durch Anführung der wichtigeren Stellen belegen wollen, ist vorher noch an die Tatsache zu erinnern: dass der Gedanke von vernünftigen Wesen, ausserhalb der empirischen Menschenwelt, der Leibniz--Wolfschen Zeit entsprossen ist, in welcher die Lehre von der Stufenleiter der Wesen der Darwinismus des Zeitalters war, der sich mit dem Spinozismus auch damals vertrug, und in Lessing vermählte. Die vorkritischen Schriften Kants enthalten diesen Gedanken vielfach; und wir dürfen in

*) Inbezug auf Schleiermachers Vorwurf von der Zweideutigkeit in dem Ausdruck „vernünftiges Wesen“ (Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, WW. Abt. III, Bd. I, S. 49) vgl. Kritik der prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 181. D 80.

demselben den vorkritischen Ausdruck des Problems der ethischen Realität erkennen.

Der Fortschritt der transzendentalen Kritik besteht aber darin: dass jenes Phantasma der Monadologie; dass jenes Geschöpf des teleologischen Aristotelismus verwandelt wurde in ein Grenzgebild des erfahrungsmässigen Denkens, in das Noumenon einer regulativen Maxime. So ist das transzendente Gespenst verscheucht; und der Idee ist Raum geschafft, transzendental sich zu bewähren.

Endlich aber muss hervorgehoben werden, dass die Betonung des vernünftigen Wesens einen gleichsam affektionalen Grund hat, der jedoch mit dem populären, exoterischen Grundgedanken der Kantischen Ethik zusammenhängt: es spricht sich in ihm die Hochhaltung des Sittengesetzes aus gegenüber und entgegen den menschlichen Neigungen. Auf diesen soll die ethische Realität so wenig beruhen, dass für das vernünftige Wesen, als solches, nicht aber für die menschliche Natur *in specie* das praktische *a priori* gelten darf.

Wir beginnen mit der Aufführung von Stellen, in welchen dieses letztere Motiv sich als leitend erweist. „Was dagegen aus der besondern Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar womöglich aus einer besondern Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre, und nicht notwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müsste, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjektives Prinzip, nach welchem wir handeln zu dürfen, Hang und Neigung haben, aber nicht ein objektives, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wengleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wären.“*) „Für Menschen und alle erschaffene vernünftige Wesen ist die moralische Notwendigkeit Nötigung, d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine von uns selbst schon beliebte oder beliebt werden könnende Verfahrungsart vorzustellen.“**) Der Zusammenhang, welcher

*) Grundleg. zur Metaph. der Sitten Bd. VIII, S. 52. D 49.

**) Kritik der prakt. Vernunft. Bd. VIII, S. 208, vgl. 211. D 105 f, 108.

wiederum zwischen dieser paradoxen Ablehnung aller Neigung und dem Problem der ethischen Realität besteht, kann bei der positiven Entwicklung des praktischen *a priori* einzuleuchten anheben, aber erst bei der Erörterung des Pflichtbegriffs dargetan werden. Dass jedoch das vernünftige Wesen die Opposition gegen die Neigungen, als die Quelle der Moral, mit ausdrückt, das wird aus diesen Stellen hinreichend ersichtlich.

Die Nachbarschaft, in welcher an anderen Stellen jener verhängliche Ausdruck steht, beweist die andere durchgreifende Tendenz: der Meinung zu steuern, als ob die Realität des Sittlichen auf das Niveau der menschlichen Tradition herabgedrückt werden dürfte. Du sollst nicht lügen, soll nicht allein für Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen gelten: „dass mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse.“*) „Dass es nicht bloss für Menschen, sondern alle vernünftigen Wesen überhaupt, nicht bloss unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings notwendig gelten müsse.“**) „Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftigen Wesen ohne Unterschied gelten sollte, die unbedingte praktische Notwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben von der besonderen Einrichtung der menschlichen Natur, oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darin er gesetzt ist.“ ***) Der rechte Name für die Unzuverlässigkeit aller psychologischen Erfahrung tritt endlich an folgender Stelle hervor: „Es ist nicht genug, dass wir unserm Willen, es sei aus irgendwelchem Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht eben dieselbe auch allen vernünftigen Wesen beizulegen, hinreichenden Grund haben . . ; und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzutun.“†) In Aeusserungen

*) Grundleg. zur Metaph. d. Sitten, Bd. VIII, S. 5. D 5.

**) Ib. S. 30; 31. D 28, 29: „unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit“.

***) Ib. S. 73 f. D 69.

†) Ib. S. 80. D 75 f.

dieser Art bekundet sich der von Kant selbst mit Vorliebe eingeräumte Rousseausche Einfluss.

In dieser Beziehung, welche auch für die Abfolge Fichtes aus Kant von besonderem Interesse ist, sei hier nur auf die folgende Parallele hingewiesen: *La vanité, mesurant les forces de la nature sur notre faiblesse, nous fait regarder comme chimériques les qualités, que nous ne sentons pas en nous mêmes; la paresse et le vice, s'appuyant sur cette prétendue impossibilité, et ce qu'on ne voit pas tous les jours, l'homme faible prétend qu'on ne le voit jamais. C'est cette erreur qu'il faut détruire.**) Damit vergleiche man die bekannte Expektoration über die Platonischen Ideen in dem Abschnitt „Von den Ideen überhaupt“.

„Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wollte, wer das, was uns allenfalls als Beispiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muster zum Erkenntnisquell machen wollte (wie es wirklich viele getan haben), der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding machen.“ Brucker habe das platonische Staatsideal lächerlich gefunden. „Allein man würde besser tun, diesem Gedanken mehr nachzugehen, und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hilfe lässt) durch neue Bemühung ins Licht zu stellen, als ihn unter dem sehr elenden und schändlichen Vorwande der Untunlichkeit als unnütz beiseite zu setzen.“ Eine Verfassung von der grössten menschlichen Freiheit sei eine notwendige Idee, „die man nicht bloss im ersten Entwurf einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muss, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahieren muss, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der echten Ideen bei der Gesetzgebung.“ „Denn in Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die Hand, und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Grenze über das, was ich tun soll, von demjenigen her-

*) Nouv. Héloïse (Deux ponts I, 91).

zunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was getan wird.“*)

Von solchen Gedanken, die durch den systematischen Plan des Kritizismus organisiert sind, ist das Wort zu verstehen, das der Nachlass, in welchem Rousseaus Name äusserst häufig genannt ist, über den Einfluss dieses Moralisten enthält: „Rousseau hat mich zurecht gebracht.“**) In „der Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765—1766“ sagt Kant von seinen ethischen Vorlesungen, indem er sich neben Baumgarten auf Shaftesbury, Hutcheson und Hume beruft: „indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige historisch und philosophisch erwäge, was geschieht, ehe ich anzeige, was geschehen soll, so werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menschen studieren muss, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, welche ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, einstellt, und als ein solcher selbst von Philosophen fast jederzeit verkannt worden; sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt, und deren eigentümliche Stellung in der Schöpfung, damit man wisse, welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen, und welche im Stande der weisen Einfalt angemessen sei . . . Diese Methode der sittlichen Untersuchung ist eine schöne Entdeckung unserer Zeiten, und ist, wenn man sie in ihrem völligen Plane erwägt, den Alten gänzlich unbekannt gewesen.“***) In dem Nachlass finden sich zwei Sätze, in der Rosenkranz-Schubertschen Ausgabe einander unmittelbar folgend, in denen Rousseau mit Newton verglichen wird. „Newton sah zu allererst Ordnung und Regelmässigkeit mit grosser Einfachheit verbunden . . . Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz, nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird.“†)

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 258 ff. D 329 ff.

**) WW. Bd. XI, 1, S. 240.

***) Bd. I, S. 297. D Kleinere Schriften zur Logik u. Metaphysik. I. Abh. S. 158 ff.

†) Bd. XI, 1, S. 248.

„Rousseau wollte im Grunde nicht, dass der Mensch wiederum in den Naturzustand zurückgehen, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin zurücksehen sollte.“*)

Fassen wir nun alle diese Ausdeutungen der für vernünftige Wesen überhaupt proklamierten Gültigkeit des Moralgesetzes zusammen — denen fernerhin ein anderes eminent wichtiges Motiv sich anreihen wird —, so kann der Realismus dieser Einordnung des Menschlichen in das allgemein Vernünftige nicht länger fraglich, oder gar verdächtig bleiben, und es wird glaubhaft scheinen: dass die Begründung des Sittengesetzes die psychologische und die soziale Beschaffenheit des Menschen in der Absicht ignoriert, um auf dieselbe das in eigener Methode entdeckte Sittengesetz zu um so fruchtbarer Anwendung zu bringen.

Bevor wir nun aber zu diesem eigenen Grunde des Sittengesetzes, zu dem positiven Inhalt des Sollens vordringen, ist es angemessen, die methodischen Erwägungen wieder aufzunehmen, die oben (S. 143 ff.) angestellt worden sind. Unser erstes Bedenken über die Möglichkeit einer synthetischen Geltung des gesuchten *a priori* ist nunmehr, ganz abgesehen von der terminologischen Beziehung auf die noumenale Idee, durch den Hinweis auf die Tendenz dieser methodischen Abstraktion erledigt: das Gebiet der Anwendung wird nicht fehlen, wenn nur, im transzendentalen Verstande, das *a priori* gefunden werden kann.

Das ist das andere, bisher nicht besprochene Bedenken. Auf welches Faktum synthetischer Apriorität kann sich die transzendente Begründung des Sittengesetzes berufen? In welchen Fakten von Wissenschaft, von Erkenntnisinhalten kann sie dasjenige *a priori*, diejenige Allgemeingültigkeit voraussetzen und annehmen, deren Möglichkeit sie erklären, sie begründen will? Welches Gesetz für das Gebiet des Sittlichen könnte man herbeiziehen, welches in angenommener apriorischer Geltung mit den Gesetzen von der Konstanz der Materie, von der Kausalität, mit den mathematischen Sätzen sich vergleichen liesse? Daher ist dort die transzendente Deduktion möglich, die Entdeckung

*) Anthropologie, Bd. VII, 2, S. 268.

der Gesetzlichkeit jener Gesetze aus den Bedingungen des Erkennens; und das anfängliche Absehen von dem Inhalte der Erfahrung sollte nur um so tiefer und sicherer zu dem Grunde, zu dem Ursprung, zu dem unaufhörlichen Quell der Erfahrung zurückführen. Welches mit jenen Gesetzen vergleichbare Faktum synthetischer Apriorität wäre dagegen für die Begründung eines Sittengesetzes gegeben?

Hier ist das Gesetz selbst erst zu finden; und die Begründung besteht in der Entdeckung.

Anstatt Entdeckung sagt Kant „Festsetzung“, und anstatt Begründung „Erklärung“. „Wir werden also die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs *a priori* zu untersuchen haben, da uns hier der Vorteil nicht zu statten kommt, dass die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben, und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloss zur Erklärung nötig wäre.“*)

Das also ist der Inhalt unseres zweiten Bedenkens. Es ändert sich die Ansicht von dem Werte des *a priori* selbst; mag immerhin dessen Anwendbarkeit gesichert sein. Es ändert sich die Bedeutung der synthetischen Geltung. Nach der Nominaldefinition**) des Synthetischen mag es verstattet sein, von einer solchen zu reden***): zu dem Begriffe des empirischen Wollens kommt der Begriff eines reinen Wollens hinzu. Nach der Realdefinition aber sieht man sofort den grossen Unterschied: auf welches Gesetz der Erfahrung bezieht sich jener reine Wille, jener Wille des vernünftigen Wesens, jenes praktische *a priori*, jenes Sollen?

Man achte auch auf den Unterschied in der Frage. Wir fragen nicht: auf welchen Gegenstand der Erfahrung bezieht sich jenes zu suchende Gesetz? Sondern: auf welches Gesetz der Erfahrung beruft sich die Begründung der Sittenlehre? Da das Gesetz selbst zu entdecken ist, so fehlt dem Gesetze, nicht

*) Grundlegung z. Metaphysik d. Sitten. Bd. VIII, S. 45. D 42 f.

**) Kants Theorie der Erfahrung, S. 193—205. 2. Aufl. S. 392—405. Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften S. 6—10.

***) Grundlegung z. Metaph. d. Sitten Bd. VIII, S. 46, 88. D 43, 83 f. Kritik d. prakt. Vernunft, Bd. VIII, S. 142, 162. D 40, 61.

etwa nur seiner Anwendung, die synthetische, die in der Erfahrung gegebene Grundlage. In diesem schwierigen, bedrohlichen Sinne erscheint somit die synthetische Apriorität des zu entdeckenden Sittengesetzes zum mindesten als zweifelhaft.

Hier gibt es keinen Ausweg. Entweder man gibt den transzendentalen Charakter des *a priori* auf; oder man hält denselben aufrecht, verneint aber für die synthetische Geltung des praktischen *a priori* die gleiche Bedeutung, wie bei der Gesetzmöglichkeit der Erfahrung. Nur wo ein Gesetz gilt, kann ein Grundsatz, ein synthetischer Grundsatz gelten. Hier aber muss der Grundsatz selbst das Gesetz sein. Die transzendente Deduktion des theoretischen *a priori* gibt den Axiomen selbst ihren Grundsatz; die Deduktion des Sittengesetzes aber — woher, woraus sie deduziert, werden wir später sehen — für ihre methodische Bedeutung gilt es hier, dies ins Auge zu fassen: dass sie gegebene Gesetze aus deren Zusammenhang in dem Kontext einer Erfahrung als Grundsätze derselben nicht deduziert.

Ueber die Entscheidung dieser Alternative kann kein Zweifel bestehen. Das *a priori* hat für uns nur transzendente Bedeutung. Nur aus den Bedingungen des Erkennens kann die Notwendigkeit des Seins abgeleitet werden. Mithin muss sich die synthetische Bedeutung ändern. Während im Theoretischen die Bedingungen des Erkennens die Beziehung auf die gegebene wissenschaftliche Erfahrung haben, dass sie dieselbe ermöglichen, bleibt eine solche Beziehung dem praktischen *a priori* versagt: die Bedingungen des Erkennens können daher nur die Beziehung auf die Begrenzung der Erfahrung haben. Mit dieser Aenderung der synthetischen Geltung ändert sich aber auch der Begriff der Deduktion. Davon wird der folgende Abschnitt handeln. Wir ziehen hier nur das Fazit aus der gewonnenen Einsicht in die veränderte Bedeutung einer synthetischen Geltung des Sollens.

Sie ist von Kant in dem Abriss der Logik zutreffend formuliert worden. „In einer Wissenschaft wissen wir oft nur die Erkenntnisse, aber nicht die dadurch vorgestellten Sachen; also kann es eine Wissenschaft von demjenigen geben, wovon unsere Erkenntnis kein Wissen ist.“*) Wissen-

*) Bd. III, S. 246. D 80.

schaft und Wissen sind nicht dasselbe. Durch diese Paradoxie wird die ethische Erkenntnis von der Beziehung der theoretischen Erkenntnis, der Erfahrung auf ein Gegebenes unterschieden. Was man weiss, kann nur ein Gegebenes sein.

Dieser Satz der Einleitung zur Logik bezeichnet genau den Geltungswert der Wissenschaft vom Sollen. Zur Wissenschaft werden die ethischen Erkenntnisse durch die methodische Form des Systems, sofern sie derselben mächtig werden. Das System aber ist bedingt durch die Idee des Ganzen, welche den Teilen in der Methode voraufgeht. Der Weg zum praktischen *a priori* kann daher die auf diesem Wege sich findenden Erkenntnisse vermöge dieser Methodik zur Systemform der Wissenschaft zusammenfassen; — aber, da die Deduktion fehlt; da in gegebenen Gesetzen die Bedingungen von deren Möglichkeit nicht aufgezeigt werden können, so können keine synthetischen Grundsätze gefunden werden; so kann die Gewissheit dieser Erkenntnisse nicht von Objekten, nicht von gegebenen Gegenständen gelten. Auf diese aber allein, sofern in ihnen Gesetze objektiviert sind, bezieht sich das Wissen. Mithin gibt es von der gesuchten Notwendigkeit des Wollens, von dem Sollen, von dem *a priori* des praktischen Vernunftgebrauchs kein Wissen.

Dieses Ergebnis darf nicht abgeschwächt, dieser Unterschied zwischen ethischer Erkenntnis und dem Wissen der Erfahrung darf nicht verwischt werden. In dem gleichen Sinne, in welchem die synthetischen Grundsätze das Wissen der Erfahrung verbürgen, gibt es keine synthetische Erkenntnis vom Sittlichen. Die Erkenntnis des Sittlichen ist kein Wissen. Sie geht nicht auf Gegebenes.

Man muss daher die Unterscheidung, welche sich durch sämtliche Schriften des Kantischen Kritizismus hindurchzieht, zwischen dem theoretischen oder dem spekulativen und dem praktischen Vernunftgebrauche ernst und streng nehmen und genau einhalten. Wenn Kant sagt, es werde etwas „in praktischer Absicht“ angenommen, so bedeutet diese Absicht nicht, das in theoretischer Geltung Vernichtete für die Praxis zur Hintertür wieder hereinzulassen; sondern es bleibt in der Tat, im strengen Sinne des Wissens, vernichtet. An „Einsicht wächst der spekulativen Vernunft durch die praktischen An-

nahmen nichts zu“.) Mit einem so unzweideutigen, derben Ausdruck, der das Wissen der Einsicht gleichsetzt, wird der Unterschied zwischen dem Erfahrungswissen und dem der Einsicht ermangelnden moralischen Erkennen festgelegt. Und ähnlich drückt sich die Einleitung zur Rechtslehre aus: „nur das Praktische nach Freiheitsgesetzen kann Prinzipien haben, die von keiner Theorie abhängig sind; denn über die Naturbestimmungen hinaus gibt es keine Theorie“.**) So werden Wissen, Einsicht und Theorie gleichbedeutend.

Diese strenge Scheidung charakterisiert die Lehre des Mannes, der, als der erste unter allen Philosophen, die Gesetzmässigkeit der Erfahrung bestimmt hat. Nicht auf Demokrit etwa kann sich der sogenannte Materialismus in seiner Wertschätzung der Wahrnehmung als letzter und unmittelbarer Quelle der Gewissheit berufen. Und Spiritualisten, wie Sensualisten sind darin einig: dass neben der Sensation eine Art von Denken das Wissen der Erfahrung bedingt. Kant aber hat gelehrt, dass alle transzendente Erkenntnis die Gewissheit der mathematischen Sätze nicht verstärken könne. Statt zu meinen, dass die Mathematik von der Logik ihre besten Methoden „borge“, hat er erkannt, dass die transzendente Logik in nichts anderem als in der Methodik beruht und besteht: von denjenigen Erkenntnissen, als angenommenen Tatsachen einer Synthesis *a priori*, auszugehen, welche die Mathematik mit der ihr eigenen Methode zustande bringt; wengleich diese mit logischen Motiven verwachsen ist.

Wie er daher den demonstrativen, intuitiven Beweis der mathematischen Erkenntnis getrennt hält von dem akroamatischen, diskursiven der philosophischen Erkenntnisart;***) wie er jener die Definitionen vorbehält; wie er für das empirische Erkennen die Hypothesen würdigt und ihre Bedeutung darlegt, so hat er unverrückbar die Grenze gezogen zwischen dem Wissen, das auf synthetischen Grundsätzen beruht, die ihrerseits aus dem Zusammenhang von Naturgesetzen deduziert sind, und einem Erkennen, welches auf Objekte ganz

*) Kritik d. prakt. Vernunft, Bd. VIII, S. 165. D 64

**) WW. IX, S. 17. D 19.

***) Kritik der reinen Vernunft, S. 490 D 615.

anderer als jener gegebenen Art geht; auf eine Realität, die sich auf keine Statistik stützt; auf eine Notwendigkeit, die kein Schematismus realisieren kann; auf eine Gewissheit, die zwar nicht bloss subjektiv gelten will, der man sogar objektive Bedeutung zuspricht — „obgleich nur praktische“.

Diesen einschränkenden Sinn hat die durchgängige Kantische Wortverbindung: „objektiv-praktische Realität“. Realität bedeutet nur theoretische, niemals etwa die Empfindungsvorstellung selbst; sondern immer nur den Verbindungsbegriff derselben, also die Geltungsart der Kategorie. Immerhin ist sie hier doch letztlich auf die Empfindung bezogen, welche sie zu realisieren, zu objektivieren hat. Dieser unbedingten Bezogenheit auf die Empfindung entbehrt die Realität im Problem des Sittlichen. Daher ist die Geltungsart des Sittlichen auch nicht durch eine Subjektivität bedingt, wie dies bei den physiologischen Eindrücken und analog auch bei den Privatmaximen zutrifft; sie bezeichnet eine Art von objektiver Notwendigkeit, mithin eine Art von objektiver Realität. Aber dieselbe bezieht sich nicht auf das Erkennen, als Wissen eines Gegebenen, sondern auf das hervorbringende Vorstellen ihrer Gegenstände: im Praktischen besteht diese ihre Objektivität.

In solcher Sorge für die Reinhaltung der Erfahrung, zu welcher ihn vollends der „vornehme Ton“ und die „Genieschwünge“ eines Jacobi ermahnten, gebraucht Kant endlich auch eine Unterscheidung, welche auch jetzt noch wieder in Jacobis eigenem Verstande missdeutet wird: es ist dies die Unterscheidung von Glauben und Wissen. Die Schwächlichkeit des Kantischen „Privatsystems“ soll sich darin zeigen, dass er nach dem bekannten Worte in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Vernunftkritik das Wissen habe aufheben müssen, „um zum Glauben Platz zu bekommen“. Nun hat aber Kant, der eigentümliche Wortbildner und strenge Wissenswart, seinen eigenen Gebrauch vom Worte Glauben gehabt. Wenn der Arzt dem Kranken, den er für schwindsüchtig hält, die geeigneten Mittel verordnet, so heisst er ein „pragmatisch“ Gläubiger.*) Die Ansicht, dass es Bewohner auch anderer Welten gebe, sei „doktri-

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 543. D 680.

naler“ Glaube. Auch einen „historischen“ Glauben kennt die Kantische Terminologie. Aber in eminentem Sinne heisst das ethische Erkennen „moralischer Vernunftglaube“, welcher allerdings in letzter Instanz keinen tiefern Grund seiner Wahrheit zu haben scheint als: das moralische Interesse des Menschensubjekts, der Menschenvernunft.

Diese Wendung muss indessen alles idealistische Denken bestehen. Plato, da er auf diese Klippe stiess, half sich, wie wir gesehen haben (oben S. 3 u. ö.), in seiner dichterischen Weise und Sprache; und es gelang ihm so gründlich, dem μέγιστον μάθημα gegenüber die Ironie seiner Weisheit durchzuführen, dass die gangbare Auffassung seiner Lehre von der Idee des Guten als ein entstelltes Mysterium bezeichnet werden muss. Und an diesem Urteil ändert sich nichts, wenn die Idee des Guten auch als Gott gedacht wird. Denn auch Gott kann nur als Idee dem Mysterium enthoben werden.

Da alles Sein (ὄσια) Idee ist, also ein Gedachtes (νοητόν) sein muss, so könnte der Verdacht entstehen, dass alles Sein nur im Denken Bestand hätte: dagegen aber ist die Idee das echte, das einzige Sein, das νοητόν die wahre ὄσια; ohne Ideen gäbe es kein Sein, und Sein muss es geben; denn es muss Erkenntnis geben.

Da es nun aber Sein gibt, und nur in der Idee der Erkenntnis geben kann, so kann nicht umgekehrt fraglich bleiben: dass etwa nur im Denken das unzweifelhafte Sein gelegen sein könnte. Denn dieses Denken ist nicht das Phantasieren, sondern das reine Denken, das Denken der Erkenntnis, dem die Beziehung auf das Sein logisch immanent ist.

So wird dieser scheinbare Zirkel für alle Gewissheit des Wirklichen beseitigt; das Schöne eingeschlossen. Dem Guten aber, da Plato genötigt wird, den Blick der Idee darauf zu richten, will solche Weisheit nicht genügen. Nur den „Spross des Guten“ glaubt er beschreiben zu können, da man in ihn dringt, von der Realität des Sittlichen, von der Idee des Guten zu lehren

Und in diesem Zusammenhange der Gedanken ist das Gleichnis von der Sonne zu verstehen. Wie die Sonne alle Dinge sichtbar macht, so macht die Idee des Guten alle Dinge

erkennbar. Denn ohne die Beziehung auf den moralischen Endzweck ist alles Wissen eitel Stückwerk. Alle Ideen, die des Gleichen, wie die der Weberlade, die des Schmutzes, wie die der Schönheit, alle Ausdrücke der Gewissheit eines Wirklichen haben am letzten Ende eine unvermeidliche Beziehung auf das moralische Interesse, auf die dem Ueberschwenglichen ausgesetzte Frage: wohin und wozu alle Erkenntnis? Vor diesem „Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit“ schwindet alles Erkennen, auch das der Ideen, in eitel Torheit: die Idee des Guten dagegen macht Alles in diesem tiefsten Verstande erkennbar.

Plato scheut diese Homonymie des Wortes *ἐπιστήμη* nicht; es ist dies die eine Seite seines Idealismus, die dem Spiritualismus die Bahn geöffnet hat. Und er spinnt seinen Vergleich weiter.

Wie die Sonne die Dinge nicht bloss sichtbar macht, sondern sie auch werden und wachsen lässt; so auch empfangen alle Dinge mit der Erkennbarkeit auch ihr Sein von der Idee des Guten. Denn es genügt nicht, dass diese der höchste Grund des Erkennens ist: sie muss nach dem objektiven Idealismus Platons auch als der letzte Seinsgrund gelten. Man könnte glauben, die Idee des Guten sei dem menschlichen Denken gemein und untergeben; man könnte auch ihre Befugnisse und ihren Bereich vermengen mit dem sinnlichen Wirklichen, dessen Wahrheit die anderen Ideen gewährleisten: die Idee des Guten aber, ohne die alle Dialektik menschliches Schauen bleibt, muss höheren, muss anderartigen Bestand haben — muss jenseit alles Seins gegründet sein.

Und dass das eine wunderbare Hyperbel sei, hat schon Glaukon kapiert. Plato aber führt seine Ironie auch darin durch, dass er, für das Lächerliche seiner Beschreibung die Wissbegier verantwortlich machend, nur den Spross des Guten erklärt haben wolle, wie ja auch nicht der Helios als die Ursache für die Sichtbarkeit und das Wachstum der Dinge erkannt wird, sondern nur das Licht.

So lautet der Platonische Unterschied zwischen Sein und Sollen. Es ist aber eine der zentralen Taten des Kantischen Idealismus, in dem sinnlichen Anschauen das Apriorische entdeckt, und damit die intellektuale Anschauung für das Wissen

der Erfahrung entwertet zu haben. Indessen die apriorischen konstitutiven Bedingungen der Erfahrung führen auf nicht minder apriorische regulative Begrenzungen von allem Erfahrungswissen: die Kategorien erweitern sich zu Ideen; die Grundsätze werden systematische Einheiten als Maximen. „Gesichtspunkte“ dürfen nicht als Urheber der Erfahrung gelten; aber jene „Urheber“ erzeugen dafür auch nur „etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung“; und sie objektivieren sich demgemäss doch immer nur in Phaenomenen. Dahingegen beziehen sich die Richtungslinien, welche von dem intelligibeln Brennpunkte ausstrahlen, nicht auf in der Erscheinung gegebene Objekte; aber diese Noumena stellen die Begrenzung der Erfahrung dar. Das Wissen gilt nur vom erfahrungsmässigen Erkennen. Der Vernunftglaube aber ist nicht auf Undinge bezogen, indem er in noumenalen Ideen die Einheit des Erkennens zu beschliessen strebt. Es ist wahr, diese Einheit beruht auf einem „Interesse“; aber das ist die Legitimation aller Ideen: dass sie Vernunftinteressen dienen. Wer in den Zwecken Sachen zu erforschen glaubt, verdient vom Darwinismus aufgeklärt zu werden. Nicht minder aber soll der Darwinismus einsehen lernen, dass man die Teleologie nicht trifft, wenn man in den Zwecken Sachen zu vernichten meint: um Vernunftinteressen, um Gesichtspunkte, um methodologische Prinzipien und Maximen handelt es sich, nicht um Objekte; nicht um ein Wissen, sondern um den Wert von Grenzbestimmungen.

Nicht ein Wissen gibt es vom Moralischen. Aber die Idee des Sittlichen — sofern sie sich als regulative Maxime auszuweisen vermag — hat darum nicht weniger Erkenntniswert. Die Höhenbestimmung der Werte hat ja doch überhaupt keinen wissenschaftlichen Massstab; sie geht selbst von einem subjektiven Interesse aus, das zumeist zwar mit der Erfahrung übereinkommt, nicht selten aber auch sich auf die Grenze stellt: und dann wird es fraglich, ob nicht die Geltung des Sittlichen, von dieser Grenzbetrachtung aufsteigend, den Primat behauptet.

Dass man nur dagegen nicht mehr einwerfe: warum man überhaupt jene Grenze beschreite? Die transzendente Methode will nicht nur den Umfang und auch nicht nur den Ursprung: sie will die Grenzen der Erfahrung bestimmen lehren. So zeigt

sie, wie die Kategorien in Ideen, die Erscheinungen in Noumena, die Grundsätze in Maximen münden. Die Grenzbestimmung gehört zur Bestimmung des Ursprungs.

Das Unternehmen, eine ethische Gewissheit zu bestimmen, ein moralisches *a priori* zu entdecken, ist daher nicht bloss ein wohlgemeintes Problema: es ist eine Forderung, die schon damit anhebt, dass der Grundsatz der Kausalität selbst sich zu der noumenalen Freiheitsidee erhebt. Denn vor dem Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit kehrt sich der Spiess um; und das Schemen der letzten Ursache wird zum Noumenon der Freiheit.

Von dieses Noumenon vorher bestimmter Realitätsart handelt es sich für die Gewissheit des Sittlichen, für das Reich des Sollens.

Die ethische Realität ist nicht Objekt eines synthetischen Wissens; aber ein moralisches *a priori* kann es darum dennoch geben. Denn an der Grenze der Grundsätze gelten *a priori* die Ideen, die noumenalen Maximen.

Es ist daher buchstäblich wahr, dass nur das beschränkte Denken von einer andern Art des *a priori* als des auf die Erfahrung Bezogenen, nichts einsehen mag: das begrenzte Erkennen späht nach einer Gewissheit aus, die nicht mehr „jenseit des Seins“, sondern an der Grenze des Seins und daher vielmehr nur jenseit des Wissens liegt; deren Realitätswert aber in ihrer regulativen Bedeutung besteht für alle Erfahrung vom Menschentum und dessen Zusammenhang mit der übrigen Welt der Dinge. Nur wer die Realität nicht anders denn schematisiert zu denken imstande ist; nur wer sie vor dem sinnlichen Auge ausgebreitet denken muss, kann in solchem Realitätswert eine geringere Geltung abschätzen. Die kritische Disziplin lehrt eine andre Rangordnung der Geltungswerte.

Bevor nun an dem praktischen Vernunftgebrauche selbst diese regulative Bedeutung, zu welcher das hiermit abschliessende Kapitel die ethische Gewissheit eingeschränkt hat, dargetan werden kann, muss gezeigt werden: welches der Inhalt jenes Sollens ist, auf welches die regulative Geltung der noumenalen Idee angewiesen wird.

Zweites Kapitel

Die Formulierung des Sittengesetzes.

Der Begriff des reinen Willens und der Inhalt der ethischen Realität.

In der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft sagt Kant über die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: „Ein Rézensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: dass darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden? Gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre. Wer aber weiss, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen lässt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt tut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten.“*) Durch diese Erklärung rechtfertigt sich die obige Ueberschrift.

Das praktische *a priori* kann nicht deduziert werden aus Gesetzen, welche der transzendentalen Erörterung vorlägen. Die Stelle der Deduktion vertritt hier die Entdeckung selbst. Also gibt es im strengen Sinne keine Deduktion des moralischen *a priori*. Und die Entdeckung wird wahrlich nicht etwa eine

*) WW. VIII, S. 111. D 9.

Erfindung des Gehalts der sittlichen Vorstellungen bedeuten sollen. Sie kann also nur die Feststellung der Formel bedeuten, nach welcher die Mannigfaltigkeit derselben bestimmt werden kann. Aus demselben Grunde unterscheidet Kant zwischen Deduktion und Exposition*), welche letztere allein dem moralischen Gesetze zukomme.

Frage ist jetzt: woraus exponiert die auf die Entdeckung eines *a priori* für die praktische Vernunft ausgehende Untersuchung dasselbe? Wäre die Aufgabe, aus den Erfahrungen ein solches Gesetz abzuleiten, so wäre das Material für die Exposition gegeben; aber das *a priori* wäre fallen gelassen. Da nun aber das moralische *a priori* ebenso wenig eine Verallgemeinerung der sittlichen Induktionen sein soll, als das theoretische eine solche der physischen sein durfte, so entsteht die Schwierigkeit: wo und wie die Formel gefunden werden könne.

Man könnte einen Ausweg suchen in einer besondern Art, in einer Art von Postulat der anthropologischen Erfahrung. Ohne sich auf bestimmte Tatsachen der sittlichen Erfahrung, oder auf eine bestimmte Annahme von der ausschliessend gültigen Beschaffenheit der menschlichen Natur zu berufen, könnte man, nach der Weise der metaphysischen Erörterung, auf eine Tatsache des menschlichen Bewusstseins sich beziehen, um aus dieser sodann die transzendente Erörterung, wofern sie nicht schlechterdings durch die Exposition ersetzt wird, zu gewärtigen. Ein solches Postulat der Erfahrung könnte man in dem von Shaftesbury angenommenen moralischen Sinne in Anspruch nehmen wollen.

Die gewöhnliche Auffassung der Apriorität würde damit nicht schlecht auskommen. Wer das *a priori* von Raum, Zeit und Kausalität als das „*Aperçu*“ von sogenannten apriorischen Funktionen des Intellekts auffasst, könnte, wenn er nicht ein anderes Zauberwort parat hätte, auch mit dieser Sinnes-Apriorität sich einrichten.

Wie der Raumsinn solchen Aprioristen angehören gilt, so könnte auch dem Moralsinn eine unanfechtbare Apriorität zuerkannt werden. Denn wenn gleich die sittliche Handlungsweise

*) Ib. S. 162. D 60 f.

sich nicht so durchgängig zeigt und dartun lässt, wie die räumliche Anschauungsweise, so könnte ja der moralische Sinn die Bedeutung einer *vox media* haben: und wenn ihm nur die Gewissensbisse vorbehalten bleiben, immerhin ein respektables *a priori* vorstellen. Von einem angeblichen „Kantianer“ ist vor kaum einem Menschenalter darauf hingewiesen worden, dass „die Gattungsaffekte“ das längst gesuchte Moralprinzip abgeben, und dass sie den eigentlichen Inhalt des moralischen Sinnes bilden. Neben dem Raum- und Zeit-Sinn hätten wir alsdann den Gattungssinn, und zwar als das praktische *a priori* zu erkennen; und der Exposition des Sittengesetzes fehlte es somit nicht an einer Grundlage.

Indessen ist die Analogie mit dem Raumsinn eine Täuschung. Nicht weil er angeboren scheint, gilt er *a priori*; sondern er erscheint angeboren, weil er die unumgängliche Bedingung aller Erfahrung ist; und er gilt transzendental, weil er die Mathematik, als die „Formenlehre der reinen Anschauung“*) gewährleistet. Diese eminente Bedeutung hat der „Sinn“ für die Wissenschaft vom Raume: nicht eine psychologische Ordnung bedeutet er; sondern eine methodische, eine kritische Bedingung. Kann man die gleiche kritische Bedeutung etwa auch auf den Gattungsaffect anwenden, mit dem psychologisch zwar eine evidente Analogie gegeben scheint? Kann man auch vom Gattungssinne sagen, dass er die sittliche Realität in derselben methodischen Klarheit und Bestimmtheit gewährleiste, wie der Raumsinn seines Teils die der Erfahrungs-Realität? In welches Gewirr von Reflexionen und Deuteleien fühlt man sich geraten, sobald man solchen Gleichnissen Raum gibt.

Der Sinn in transzendentaler Bedeutung ist nicht ein psychologischer Begriff; sondern ein Erkenntnismittel, eine Erkenntnisbedingung. An den Bedingungen des Erkennens unterscheiden wir zweierlei. Erstlich das Mannigfaltige der Anschauung; das will sagen: es muss ein Mannigfaltiges als „gegeben“ angenommen werden, und zwar in gesetzmässiger Form. Zu dieser Bedeutung wächst der Sinn aus als reine

*) Bd. I, S. 639. „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.“ D Kleinere Schriften z. Logik u. Metaph. IV. Abt. S. 21.

Anschauung. Zweitens muss eine verbindende Einheit da sein, in welcher das Bewusstsein zum Begriffe wird; in welcher das Gesetz und der Grundsatz Ausdruck gewinnt. Der ersten Bedingung entspricht der Sinn; der andern die Apperzeption mit ihren Arten.

Nun versuche man, solche Bedeutung des Sinnes zu übertragen auf den Gattungssinn, oder irgend welchen Inhalt eines moralischen Sinnes. Es würde damit nur gesagt sein: es muss etwas gegeben sein, woran sich Moral begiebt; und dieses Etwas muss rein sein, das heisst, erzeugende, konstruierende Kraft haben. Der moralische Sinn, da er eine solche Reinheit für seine Gebilde nicht aufweisen, noch auf eine Wissenschaft als die Formlehre seiner reinen Anschauung hinweisen kann, wäre somit in der Tat ein blosses Postulat. Aber da er, als Prinzip der Moral, nichts anderes besagen würde als: es muss ein moralisches Material als gegeben angenommen werden — denn die Reinheit kann er nicht durch eine anschaulbare Gesetzmässigkeit legitimieren —, so würde eine solche Erklärung füglich als *idem per idem* zu bezeichnen sein. Mithin kann von einem Sinne, als dem Grunde einer Exposition der Moral, nach der transzendentalen Methode nicht geredet werden.

Die Folge aber ist, dass die Möglichkeit einer solchen Exposition aussichtslos scheint. „Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen misslichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, ungeachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde, an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen, als Selbsterhalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiss welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser sein als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft diktiert, und die durchaus völlig *a priori* ihren Quell, und hiermit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen.“*) So entschieden weist Kant den von seinen Engländern her nach seiner ganzen Tragweite ihm wohlbekannten moralischen Sinn ab: so deutlich weist er dem Sinne gegenüber auf die „Vernunft“

*) Grundlegung z. Metaph. d. Sitten Bd. VIII, S. 53. D 49 f

hin. Obschon aber damit zugleich auch der eingeschränkte Geltungswert ausgesprochen ist, so ist doch nicht minder in den apriorischen Vernunftideen der Weg vorgezeichnet, den unsere Exposition auf transzendentaler Fährte einzuschlagen hat.

Vor allem muss man des trivialen Irrtums sich gänzlich begeben, der auch in bezug auf das theoretische *a priori* Kopfbrechens gemacht hat: als ob das gesuchte *a priori* in dem unglaublichen Sinne von aller Erfahrung unabhängig gefunden werden solle, dass man aller sittlichen Erfahrung sich entledigt haben müsse, um in irgend welcher unbegreiflichen Weise jenes zu entdecken. Die Entdeckung der Formel soll nicht eine Erfindung der Sache sein. Und ist denn etwa je behauptet worden, dass die theoretische Apriorität aus solcher vermeintlichen ἀνάμνησις entspringe?

Wenn vielmehr das theoretische *a priori* nicht bloss auf der ganzen Breite der Erfahrung ruht, sondern erst aus der Tiefe von deren Gesetzen sich erheben kann, so fehlt für das praktische *a priori* freilich dieser letztere Quell: aber die volle Entwicklung der sittlichen Erfahrung setzt es so sicherlich und so unzweifelhaft voraus, wie alle Erkenntnis — „daran ist gar kein Zweifel“ — mit der Erfahrung anhebt. Wie könnte denn die Formel gefunden werden, wenn nicht ein weiter Blick über ihr Geltungsgebiet und eine zureichende Erfahrung über die Masse ihrer Anwendung sie finden lehrten?

Noch einen andern Irrtum muss man sich aus dem Kopfe schaffen, der ebenfalls besonders in der Kategorienlehre zum Stein des Anstosses wird: als müssten wir in dem gesuchten *a priori* die „Urelemente“ des sittlichen Urteils entdecken! Erkennt doch Bona Meyer selbst die „allerdings unvermeidliche Unsicherheit“*) solcher Urelemente an. Auf solche unvermeidlich unsicheren Zeugen der Apriorität gehen wir daher nicht aus: auf ein solches unvermeidlich unsicheres Ziel steuert der transzendente Weg nicht.

Das Bedenken, von dem wir ausgingen, macht sich nun aber um so dringlicher geltend: beim theoretischen *a priori* seien freilich nicht Urelemente des Vorstellens zu entdecken,

*) Kants Psychologie, S. 204.

sondern Grundbedingungen der Gesetze; hier aber fehlen ja die Gesetze: woraus mithin kann dasjenige, wenn schon nicht deduziert, auch nur exponiert werden, was sein soll?

Das Gegebene, das wir vermissen, kann, wie man einsieht, nur als Problem gegeben sein. Denn das geforderte Material könnte nur in Gesetzen bestehen, und diese fehlen. Die Einschränkung auf die Exposition muss sonach bestehen bleiben; aber der Gedanke des Problems führt in das transzendente Geleise zurück.

Machen wir zur Materie unserer Exposition: das Problem eines systematischen Zusammenhangs der moralischen Erkenntnisse. Ist denn nicht auch der Begriff der Erfahrung ein Problem? Freilich sind Erfahrungsgesetze gegeben. Aber sind es denn auch wirklich Gesetze? Gibt es keinen Skeptizismus? Vielleicht hat der Skeptizismus recht. Dass er nicht recht behalte, ist die Tendenz des transzendentalen Feldzuges. Also ist der Begriff der Erfahrung doch ein Problem. Denn nur wenn der Skeptizismus als Dogmatismus entlarvt ist; wenn der Begriff der Erfahrung aus seinen Bedingungen konstituiert ist, dann und dadurch erst hört die Erfahrung auf, ein Problem zu sein, und wird zur gültigen Erkenntnis, zum Wissen.

In analoger Weise ist das Sittengesetz, ist die Notwendigkeit, die Gesetzmässigkeit des praktischen Vernunftgebrauchs, das Sollen zum Problem zu machen. Vielleicht hat auch dabei der Skeptizismus nicht recht. Vielleicht ist nicht bloss die einigermassen durchgängige Allgemeinheit das Gesetz der auf ein Hervorbringen gerichteten und in solchem Hervorbringen resultierenden Vorstellungen; vielleicht geht alles Wollen und Handeln nach einer tiefer liegenden Veranstaltung vonstatten, als der Skeptizismus oder der Eudämonismus uns glauben machen wollen. Auf die Problemstellung kommt es an, wie im Theoretischen, so vielleicht auch für die Moral. In der Fassung des Problems könnte die Entdeckung des Sittengesetzes vorgezeichnet sein, ebenso wie das theoretische *a priori* mit der Aufstellung des Problems der Erfahrung — und nicht bloss des Wissens, der Erkenntnis schlechthin und unterschiedlos — als Bedingung der Erfahrung gegeben war.

Nur muss man unter dem Sollen nicht lediglich die Pflicht

verstehen; sondern eine dem Problem des *a priori* gemässe Notwendigkeit des Wollens, des Hervorbringungs-Vorstellens. Also nicht durch induktive Verallgemeinerung dessen, was gewollt und geschafft wird, nicht durch Stimmbefragung, auch nicht der Bücher und Zeiten, kann jene Notwendigkeit, die im echten apriorischen Sinne den systematischen Zusammenhang der moralischen Erkenntnisse zu bedingen vermag, gefunden werden.

Man bedenke auch, dass wir nicht ins Blaue hinaus suchen; dass die Erfahrungslehre selbst den Weg uns anweist. Die Bedingungen wurden stetig zu Begrenzungen. So das Kausalitätsgesetz zum Freiheitsgrenzbegriff. Also gibt es die Idee von einem Wollen und Handeln, welches seinen Anfang in sich hat. Und diese Idee würde ihre volle Art der Geltung behaupten, wenn ihre regulative Bedeutung nachgewiesen würde. Vielleicht ergibt sich eine solche innerhalb eines systematischen Zusammenhangs der moralischen Erkenntnisse. Vielleicht organisiert gerade jene Idee selbst diesen systematischen Zusammenhang.

Was verstehen wir denn unter einem systematischen Zusammenhang von Erkenntnissen? Eine solche Verfassung derselben, in welcher die Idee des Ganzen den Teilen in der Methode voraufgeht. Nach der transzendentalen Methode also soll ein Ganzes von solcher Art gedacht werden, dass seine Teile Glieder sind. So suchen wir denn ein Ganzes der moralischen Erkenntnisse, in welchem die Idee des Ganzen nach der transzendentalen Anweisung vorangeht.

Betrachten wir nun das sogenannte sittliche Treiben in dem Zusammenhang der Welterfahrung, so ist dieser Zusammenhang durch das Kausalgesetz gefügt, dem zufolge die kausal bedingten Teile dem Ganzen vorangehen. Es führt jedoch nur bis zur Grenze. Gerade an dieser Grenze, vor dem Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit, entspringt das Problem des Sittlichen. Also muss eine eigene, von dem Erfahrungsganzen unterschiedene Idee eines Ganzen das System des Moralischen ausmachen und hervorbringen. Eine eigene Ordnung, eine eigene noumenale Gesetzmässigkeit muss da walten, wo das Sittliche anhebt. Würde die Grenzgesetzgebung in den Umfang der Erfahrungs-

gesetzmässigkeit fallen, so gäbe es das Problem der ethischen Realität überhaupt nicht, so wäre dieselbe in der sinnlichen Welt beschlossen. Wenn es einen sittlichen Zusammenhang, wenn es ein Reich des Sollens geben soll, so muss es in diesem eine eigene Gesetzmässigkeit geben, auf Grund deren jenes Reich besteht; eine eigene Gesetzmässigkeit, die als die Idee des Ganzen den systematischen Zusammenhang der zugehörigen Erkenntnisse ordnet und hervorbringt.

Damit ist der Begriff vorgeschrieben, der die exponierende Deduktion des Sittengesetzes zu leisten hat. Beim Erkennen handelte es sich um das Zusammenwirken von Anschauung und Denken. Da aber die Bedingung alles Erkennens zu finden war, so war damit gegeben der Begriff des Reinen. Als reine Anschauung erwies sich die geometrische, die Raumgebilde erzeugende Anschauung; die gesetzmässige Anschauungsweise — diese nennt Kant die reine — ward als Bedingung der Erfahrung erkannt. Und in gleicher Weise bewährt sich der Begriff des Reinen bei der Urtheilssynthese, beim Denken. Die reine Kausalität der Energie konnte die Zweifel lösen, welche die populäre Kausalität der Billardkugeln Hume verursachte. Die reine Substanz, die Kausalität der Dynamik, konnte die Definition zunichte machen, die im scholastischen Spinozismus eine so bestrickende Geltung sich anmasst. Die reine Möglichkeit kann jene aristotelischen Irrtümer aufklären, vor welchen der Menschenverstand in seiner zu konservierenden Gesundheit an sich selber irre wird. In dem Problem des systematischen Zusammenhangs der moralischen Erkenntnisse handelt es sich nun von der praktischen Vernunft, von dem hervorbringenden Vorstellen, von dem Wollen: folgen wir daher nur dem Beispiel der Erfahrungslehre, und versuchen wir den Begriff des reinen Willens.

Bevor wir aber daran gehen, zu zeigen, was wir mit dieser Abstraktion ausrichten können; wie sie leisten mag, wozu sie erdacht ist: denjenigen systematischen Zusammenhang nämlich der moralischen, der Freiheits-Erkenntnisse in ihrem Gesetzes-Ausdruck herzustellen, auf welchen das Freiheitsnoumenon hinweist, — vorher noch wollen wir überlegen, welche Art der Exposition durch diesen Begriff verstatet wird.

Vor allem entschlage man sich wiederum der Meinung, als ob eine Art von Raumsinn in diesem reinen Willen statuiert werden sollte. Nicht als eine etwa angeborene Vorstellungsweise, nicht als eine der Menschenseele erbeigentümliche Grundeigenschaft soll dieser reine Wille demonstriert werden: das wäre ein metaphysisches *a priori*, das wir hier nicht suchen; von dessen Aufsuchung wir hier nicht ausgehen. Nicht in dem sogenannten Geiste; nicht in der Vernunft, als einer Seelenkraft, suchen wir den reinen Willen. Auch für die reinen Formen der Anschauung und des Denkens sind die psychologischen Ausdrücke der metaphysischen Erörterung nicht die echten Gründe der Apriorität. Die Idee des Ganzen moralischer Erkenntnisse soll der Begriff des reinen Willens in sich enthalten. Wie das Reine den Kontext der Erfahrung stiftete, also auch soll das reine Wollen den gesuchten Zusammenhang der moralischen Erkenntnisse systematisch machen. Wir suchen einen eigenen Zusammenhang; wir unterscheiden das Sein vom Sollen.

Wer dagegen mit Spinoza die menschlichen Handlungen und Bestrebungen betrachten will, als ob es sich um Linien, Flächen oder Körper handelte; wer sich von der scheinbaren Grossartigkeit eines solchen Monismus imponieren lässt, wer die Falschheit in diesem Ansatz nicht erkennt, der mag auf alles Andere ausgehen, nur nicht auf Ethik. Beim Zirkel, sagt Kant, darf ich nicht fragen, was soll er sein, sondern was ist sein Gesetz. Beim Menschen hat die Anthropologie, und zwar die physische, ihrerseits zu erforschen, was er ist; die Ethik aber will wissen, was er soll; was er sein und wie er handeln soll; was unter Menschen, was für Menschen, was durch Menschen sein soll. Wer dieses Soll nicht anerkennt; nicht zum Problem macht, der will keine Ethik; der will das Gegenteil von Ethik. Wir dagegen halten diese These aufrecht; uns leitet der problematische Grenzbegriff zu dem Problem der ethischen Realität. Also fordern wir jenen andern Zusammenhang, in welchen Linien und Flächen und Körper nicht gehören. Wie aber für den Zusammenhang des Seins der Begriff des Reinen sich fruchtbar erwiesen; wie er jene Flächen und Linien erzeugt hat, so erwarten wir eine ähnliche Bedeutung des Reinen für den Zusammenhang des Sittlichen.

Eine ähnliche; nicht die gleiche; denn Gesetze sind hier nicht gegeben, deren Gesetzlichkeit das Reine begründen könnte. Wir berufen uns daher in dem reinen Willen nicht auf eine vorhandene Gesetzmässigkeit; die Deduktion ist uns versagt. Aber die Exposition ist verstattet. Sofern das Problem eines eigenen systematischen Zusammenhangs der moralischen Erkenntnisse eingeräumt wird, ist zu untersuchen, was der Begriff des reinen Willens enthalte, was sich in diesem methodischen Grundbegriffe darstelle.

Es ist also festzuhalten, dass dieser Begriff, obzwar ein methodisch notwendiger, an sich aber ein analytischer Begriff ist. Er ist so notwendig, wie der Begriff eines moralischen Systems; nicht notwendiger als dieses. Das will sagen: der Begriff des reinen Willens ist nicht eine sogenannte Tatsache des Bewusstseins, so dass wir unter diesem Namen doch nur wieder den moralischen Sinn vorbrächten. Auf eine solche metaphysische Deduktion tun wir Verzicht; was zu einer solchen veranlasst und antreibt, wird hinterher in seinen Gründen und Rechten ersichtlich werden. Auch der Kantische Ausdruck dieses Gedankens wird geprüft werden. Zur Begründung gehört derselbe nicht; von dem Wege der Begründung lenkt er vielmehr ab. Nach der transzendentalen Methode gehen wir daher von dem analytischen Begriffe des reinen Willens aus, und entfalten dessen Inhalt inbezug auf die Herstellung eines systematischen Zusammenhangs derjenigen Erkenntnisse, welche eine Notwendigkeit des praktischen Vernunftgebrauchs betreffen. Aus dem analytischen Begriffe des reinen Willens ist abzuleiten die Formulierung des Sittengesetzes.

Indem wir nun die Analyse des Begriffs eines reinen Wollens beginnen, erhebt sich zu allererst der Gegensatz zum Empirischen; damit aber die alte Frage: wie kann man sich des erfahrungsmässigen Wollens entledigen? Zugegeben, das reine Wollen drücke eine Gesetzmässigkeit des Willens aus, so geben wir damit doch nur die Möglichkeit einer Bezeichnungswiese zu, einen Titel; aber keinen Rechtstitel. Indessen ist es ja auch gar nicht so gemeint, dass wir uns einbilden sollten, wir hätten aller unserer Kenntnis vom Wollen in dem reinen

Willen uns begeben. Auch die reine Anschauung hatte ja keineswegs diesen Sinn; vielmehr zeigten sich in derselben alle räumlichen Gebilde, als in ihrem gesetzlichen Grunde, enthalten. Nur in ihrer oberflächlich empirischen, in ihrer nicht-wissenschaftlichen Erscheinung waren sie nicht aus jener reinen Sinnlichkeit abgeleitet worden. Aber aufgelöst in die geometrischen Grundgestalten, zeigten sie sich aus der reinen Anschauung erzeugt; und so wurde diese der Quell ihrer empirischen Realität in jenem tiefern Sinne, in welchem das *a priori* die wissenschaftliche Erfahrung begründet.

Daher macht die Kritik an der Erfahrung die grundlegende Unterscheidung, der zufolge der reine Raum entsteht, indem man nicht schlechthin von der räumlichen Erscheinung abstrahiert, sondern nur von demjenigen — einer methodischen Abstraktion entsprechenden — Teil derselben, welcher als Materie bezeichnet werden kann; als derjenige Rest nämlich, welcher nicht aufgeht bei der Reduktion der räumlichen Erscheinungen auf die reinen, gesetzmässigen Gebilde der Raumlehre. Und den diese letzteren befassenden Teil der Erscheinungen bezeichnen wir demgemäss als Form, weil diese, in der blossen Gesetzmässigkeit des betreffenden Vorstellens bestehend, von allem Besondern der Erscheinungen, von allem demjenigen, was als Materie ausgezeichnet ist, abgesondert betrachtet werden kann. Die Form ist nicht etwa das Kleid, das lediglich einem besondern Inhalt der Erscheinung auf den Leib gemessen ist; sondern sie ist die durchgängige Art und Weise, in welcher in erster Grundforderung alle diejenigen Vorstellungen von statten gehen müssen, welche Erscheinungen äusserer Dinge darbieten.

Der Begriff des reinen Willens wird demgemäss die gleiche Unterscheidung fordern. Nicht von aller Willenserfahrung werden wir Abstand nehmen sollen; aber Materie und Form werden wir auch am Wollen unterscheiden müssen. Auf diesem Unterschiede beruht, diesen Unterschied besagt der Begriff des reinen Willens.

Die Materie des Willens wird nun aber nicht homolog gedacht werden können der Materie der Erscheinung. Alle Erkenntnis ist auf Gegenstände bezogen; das Problem der Erkenntnis ist das Problem der Realität der Dinge. Wenn daher

die kopernikanische Fragestellung auf die Erkenntnisse gerichtet wurde, so sollte doch nur auf diesem Wege um so sicherer der Gegenstand erreicht werden, von dem es sonst unverständlich bleiben müsste, wie seine Beschaffenheit in meine Erkenntnis hinüberwandern könnte. Es war mithin von vornherein der Gegenstand, die Erscheinung, an welcher Materie und Form geschieden wurden. Die Ableitung des Sittengesetzes hingegen hat es nicht ursprünglich, nicht der Sache nach zusammenfallend mit Gegenständen zu tun.

Allerdings muss das Wollen, insofern es ein Hervorbringungs-Vorstellen ist, auf einen Gegenstand bezogen sein, welcher als der hervorzubringende vorgestellt wird; es muss also „freilich unleugbar“*) alles Wollen seinen Gegenstand haben; aber zunächst handelt es sich nicht um diesen, sondern in erster Linie um den Willen selbst. Und während bei dem theoretischen *a priori* die Frage war, worin die Notwendigkeit des Erkennens d. i. der Dinge bestehe, so ist hier die Frage, wozu die Notwendigkeit des Willens selbst gesetzt werden könne. Nicht um die in der Willensvorstellung als hervorzubringende gedachten Gegenstände dreht sich die Frage in ihrem Angelpunkte, noch um deren Gesetzlichkeit, um deren Realität; sondern darauf geht die Grundfrage: ob für den Willen selbst, ob für dieses praktische Vorstellen eine Gesetzmässigkeit bestimmbar werde; und ob diese Bestimmbarkeit nicht bedingt wird durch die Gegenstände, auf welche sich jenes Vorstellen freilich beziehen muss.

In diesem methodischen Sinne der Gesetzmässigkeit des reinen Willens wird daher in erster Instanz die Unabhängigkeit von den gewollten Gegenständen gefordert. Die Reinheit des Willens ist es, welche diesen Gegensatz zu den Gegenständen fordert, als ob diese und sie allein den Bewegungsgrund des Willens enthalten müssten. Jene Gesetzmässigkeit soll eine streng gültige Apriorität bedeuten. Wie könnten wir da von den Gegenständen, auf welche das Wollen sich bezieht, die Notwendigkeit, die Apriorität des letztern abhängig machen wollen? Müsste doch vielmehr umgekehrt von der Gesetzmässigkeit, wie dort des Erkennens, so hier des Wollens, die Realität,

*) Kritik d. prakt. Vernunft WW. VIII, S. 146. D 44.

die Giltigkeit der Gegenstände abhängig gemacht werden. Dort freilich ist die Frage nach der Apriorität des Erkennens identisch mit der der Gegenstände. Statt zu fragen: welche Erkenntnis ist apriorisch? kann man auch fragen: welche Gegenstände sind erkennbar, und welche nicht? Deshalb wird dort die Unterscheidung zwischen Materie und Form am Gegenstande gemacht. Hier aber, wo die Gesetzmässigkeit fraglich ist am Willen selber; wo von der in jedem Wollen gegebenen Beziehung auf den in der Willensvorstellung schwebenden Gegenstand prinzipiell abgesehen wird; wo gefragt wird, ob es eine Notwendigkeit des Wollens gebe, gleichviel, auf welche Gegenstände dieselbe bezogen werden mag; wo also nicht gefragt wird, ob es etwa Gegenstände gebe, welche nicht zu wollende wären, weil diese Frage das Problem der Realität des Sittlichen nur durch eine schwächliche, präjudizierende Wendung ausdrücken würde: hier kann demzufolge nicht an dem Gegenstande die Materie von der Form unterschieden werden.

Eine etwas tiefergehende Betrachtung wird nun aber ferner davon überzeugen, dass auch an dem Wollen selbst jene methodische Unterscheidung nicht angestellt werden kann. Wir sagten oben, zum Behufe des theoretischen *a priori* werde an dem Gegenstande jene Distinktion gemacht; aber bei Lichte besehen, durften wir auch dort nicht so uns ausdrücken. Denn nicht des Gegenstandes Materie ist das im Mannigfaltigen Gegebene, noch des Gegenstandes Form die reine gesetzmässige Erzeugungsweise; sondern Beides ist an der Erscheinung, also genau erwogen, doch nur am Erkennen unterschieden. Am Erkenntnisproblem der Erscheinung lässt sich die gesetzmässige Art derselben als Form, und der nicht aufgehende, gleichsam physiologische Rest als das Mannigfaltige der Empfindung bezeichnen.

Aber weil der Begriff des Erkennens aequipollent ist mit dem des Erkennens der Gegenstände, so kann man auf Grund dieser immanenten Beziehung von der Form des Gegenstandes reden, während man die Form der Erkenntnis desselben, die Form der objektiven Erkenntnis meint. Eine solche Form ist der Raum. Wir sind jedoch so unverbesserlich in der Sinnlichkeit befangen, dass wir immer nur draussen, niemals in der Analyse des Denkens auch Formen selbst uns vorstellen mögen.

Nicht aber die Räumlichkeit, sondern das Raumgesetz ist der Raum. Auch die Substanz ist eine solche Form. Die Denkweise, Verhältnissbestimmungen ein Etwas unterzulegen, an welchem die ersteren sich vollziehen können, diese Denkweise, als Bedingung der Erfahrung gedacht, nicht aber das Etwas, das ὑποκείμενον, ist die Form der Substanz.

So geschieht denn also auch an dem Erkennen, in seiner objektiven Realität gedacht, jene Abstraktion. Mit anderen Worten: an dem gesetzmässigen Erkennen, als Problem gedacht, vollzieht sich jene Unterscheidung. Das Gesetzmässige ist die Form; was dagegen durch der mathematischen Operation gemässe Analysen nicht reduziert werden kann, das nennen wir Materie, bis wir andere Mittel ausfindig machen, um jenes Problemhafte durch eine andere Fassung des Problems aufzulösen, in seiner Gesetzlichkeit zu bestimmen. Man erkennt mithin, dass die Notwendigkeit, die Gesetzmässigkeit des Erkennens es ist, im Hinblick auf welche, an welcher, und zwar stufenweise je nach dem Fortschritt der Erkenntnis jene Unterscheidung gemacht wird.

Damit sind wir wiederum einen Schritt weiter gekommen. Nicht an dem Wollen selbst, so wenig wie an dem Gegenstande desselben, ist die geforderte Unterscheidung zu machen; sondern an der Notwendigkeit, an der Gesetzlichkeit des Wollens.

Was bliebe denn übrig, wenn wir von den Gegenständen, die gewollt werden, abstrahierten? so pflegt man gegen den Begriff der Reinheit einzuwenden. Der psychische Zustand, die psychische Bewegung selbst, in welcher das Wollen prozediert, also die Begehrung bliebe übrig. Kommt es uns denn aber auf diese an? Wollen wir denn etwa diese als Form des Willens herausbringen? Soll uns etwa das Begehren in seiner psychologischen Zuständlichkeit jene Gesetzmässigkeit bedeuten, welche wir an dem Wollen suchen? Soll nicht vielmehr gerade das Wollen, im Unterschiede von der blossen psychischen Bewegung des Begehrens; das durch die Vorstellung hervorzubringender Gegenstände oder Zustände charakterisierte Wollen auf seine Gesetzmässigkeit, auf seine Apriorität geprüft werden? Also darf nicht an dem Wollen schlechthin die Abstraktion vorgenommen werden, sondern allein an demjenigen Wollen, welches in seiner fraglichen Gesetzmässigkeit gedacht wird.

Man glaube ja nicht, es würde hier eine Tautologie, wenn nicht gar eine *petitio principii*. begangen. Um die Apriorität zu entdecken, sei jene Unterscheidung notwendig; und zugleich soll sie an jener als Problem gedachten Apriorität selbst vollzogen werden. Denn genau das ist der Sinn alles *a priori* nach der transzendentalen Methode. Wie bei dem Problem der Erfahrung an dieser selbst die Form von der Materie unterschieden wurde, so dass als das gesuchte *a priori* die Form übrig blieb, so auch stellen wir hier das Problem: für den aufgestellten Begriff eines systematischen Zusammenhangs der moralischen Erkenntnisse soll derjenige Begriff bestimmt werden, welcher die Gesetzmässigkeit des Wollens bezeichnet. Das ist der reine Wille; das ist die Form des Wollens. Also an dem Problem des moralischen Systems, an dem Problem der Apriorität des praktischen Vernunftgebrauchs ist der Begriff des reinen Willens, ist die Abstraktion der Form des Wollens entstanden.

Indessen ist damit nur die terminologische Anweisung gegeben, worin das *a priori*, worin die Form allein gesucht, bestimmt werden könne. Was aber ist der Inhalt jener Form? Was ist der Inhalt jenes *a priori*, des gesuchten Sollens? So wenig ist die Koinzidenz des *a priori* und der Form eine Tautologie, dass man nach strenger Erfassung jener Distinktion diese Frage noch stellen kann und muss. Der rechte Inhalt des praktischen *a priori* kann erst, kann nur durch diese Unterscheidung bestimmt werden. Als Form muss jene *in thesi* stehende Gesetzmässigkeit des Wollens gedacht werden, wenn sie, wenn das praktische *a priori*, wenn das Sollen in seinem Inhalte erkannt werden soll. So wird denn hiernach deutlich geworden sein, dass nur von der Gesetzmässigkeit des Wollens selbst, als Problem gedacht, die Form abstrahiert werden kann, als dasjenige, worin jene Gesetzmässigkeit besteht, worin die Auflösung des Problems jene Gesetzmässigkeit statuiert. Und da die Auflösung nicht auf Grund gegebener Gesetze erfolgen, sondern lediglich in der Inhaltsentfaltung des analytischen Begriffs vom reinen Willen bestehen kann, so muss dieser Begriff negativ den Gegensatz zur Materie, und positiv den Inhalt der Form, und damit den Inhalt des Sollens bezeichnen.

Wir entwickeln zunächst die negative Bedeutung aus der

Kantischen Darstellung; und wollen zuvor noch an die Unterscheidung erinnern, die im Praktischen zwischen Gesetz und Maxime besteht. Die Maximen sind subjektive Grundsätze, werden nur als für den Willen eines oder mehrerer Subjekte gültig angenommen. Gesetze aber wollen objektiv gelten, wenn gleich nur objektiv-praktisch. Demnach müssen sie als „für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig“*) erkannt werden. Das heisst aber, wie wir gesehen haben, nichts anderes als: sie müssen mit der noumenalen Forderung zusammenhängen; sie müssen dem Problem der ethischen Realität entsprechen. Sie müssen ohne anthropologische Rücksicht auf die Neigungen der Menschen bestimmt werden.

So unterscheiden sich noch genauer die Vorschriften, die für eine Gattung vernünftiger Wesen gelten, sofern „sie in gewissen Neigungen übereinkommen“, einerseits von den Maximen, als den Willensneigungen des Individuums, anderseits aber von den Gesetzen, welche „für alle, unangesehen ihrer Neigungen“ gelten.**)

In dieser Bedeutung allein kann von Gesetzen gesagt werden, dass sie als praktisches *a priori* objektiv gelten.

Nach dieser Unterscheidung folgt als „Lehrsatz I“ die Ausschliessung des motivierenden Gegenstandes von dem praktischen Gesetze.

„Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben.“***)

Man hat es für paradox gehalten, und Kant hat es deshalb als ein „Paradoxon der Methode“ bezeichnet, dass der Begriff des Guten und Bösen dem Moralgesetze nicht zugrunde gelegt, sondern vielmehr aus diesem bestimmt werde. Und doch hat diesen Gedanken, der allerdings die fundamentale Bedeutung hat, die Güterlehre von der Begründung der Moral ausgeschlossen zu haben, im Grunde schon Hamlet ausgesprochen. Das mora-

*) Ib. Bd. VIII, S. 125. D 23.

***) Ib. S. 189. D 87.

***, Ib. S. 128. D 26.

lische Denken allein erzeugt das Gute; wie auch das Böse keinen Teufel zum Urbild hat.

Nicht um die Realität eines Gegenstandes handelt es sich im ethischen Problem; sondern um die „Willensgesinnung“*) selbst in ihrer Möglichkeit als Gesetz. „Wenn das Objekt als der Bestimmungsgrund unseres Begehungsvermögens angenommen wird, so muss die physische Möglichkeit desselben durch freien Gebrauch unserer Kräfte vor der Beurteilung, ob es ein Gegenstand der praktischen Vernunft sei oder nicht, vorangehen. Dagegen, wenn das Gesetz *a priori* als der Bestimmungsgrund der Handlung . . . betrachtet werden kann, so ist das Urteil, ob etwas ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft sei oder nicht, von der Vergleichung mit unserem physischen Vermögen ganz unabhängig, . . . mithin muss die moralische Möglichkeit der Handlung vorangehen; denn da ist nicht der Gegenstand, sondern das Gesetz des Willens der Bestimmungsgrund derselben“**). Man sieht auch hier sogleich, wie das Ignorieren des Gegenstandes, als des moralischen Grundbegriffs, dem ethischen Idealismus realen Boden, ungehemmte Anwendung zu schaffen die bestimmteste Tendenz hat. Nicht vom Begriffe des Guten, als des praktischen Objekts, ist auszugehen; denn das ruft die Güter und die Vergleichung physischer Möglichkeit herbei. Von dem Moralgesetze selbst, von der moralischen Möglichkeit muss die Wirklichkeit des Guten und des Bösen, der alleinigen Objekte des Wollens abhängig gemacht werden.

Aber es spricht sich nicht allein der ethische Idealismus, der die Erfahrung von dem bisher Wirklichen für die Auffassung des Möglichen verschmäht; es spricht sich ebenso energisch die Strenge, mit welcher Kant auf die Reinhaltung des Moralischen als einer noumenalen Bestimmung, als einer eigenen Ordnung unseres Strebens und Ahnens bedacht war, in dieser Unterscheidung aus.

Sehe ich nämlich genauer zu, was in dem Gegenstande, dessen Wirklichkeit begehrt wird, als Bestimmungsgrund des

*) Ib. VIII, S. 187. D 86.

**) Ib. S. 176 f. D 75 f.

Willens bezeichnet wird, so ist es gar nicht sowohl der Gegenstand als vielmehr sein Verhältnis, das Verhältnis des begehrten Gegenstandes zum wollenden Subjekte. Beides ist in dem Begriffe eines Gegenstandes, als Bestimmungsgrundes, enthalten: mit der Vorstellung eines Objekts ist zugleich gegeben das Verhältnis jener Vorstellung zum Subjekt.

Und durch dieses Verhältnis lediglich wird das Subjekt, wird das Wollen bestimmt. Es ist nicht die theoretische Vorstellung eines Objekts, welche das Wollen dirigierte; sondern das Objekt wird als ein hervorzubringendes vorgestellt, das heisst, als ein von dem vorstellenden Subjekte wirklich zu machendes. Es schliesst also nicht allein die Vergleichung mit dem Verwirklichungsvermögen des Subjektes ein, sondern auch dessen Verlangen nach jener Verwirklichung. Der Bestimmungsgrund ist mithin nicht an und für sich das Objekt, sondern jenes Verhältnis desselben zum Subjekte, auf dem das Wollen beruht, als das Verlangen des Subjekts nach der Verwirklichung des vorgestellten Objekts, als das Interesse nicht sowohl an dem Gegenstande selbst, oder selbst seiner Wirklichkeit, sondern an seiner Verwirklichung durch das Subjekt.

Ein solches Verhältnis aber eines Gegenstandes zu dem für seine Verwirklichung interessierten Subjekte ist „die Lust an der Wirklichkeit des Gegenstandes“. In der Lust wird die Wirklichkeit zur Verwirklichung. Diese Aktualität wohnt der Lust inne. Indem daher der Gegenstand als Bestimmungsgrund abgewiesen wird, wird vielmehr die Lust als moralischer Bestimmungsgrund, als diejenige Gesetzmässigkeit abgelehnt, welche den Inhalt des Sollens bilden dürfte; in welcher der noumenale Anfang des praktischen Vernunftgebrauchs entspringen könnte. In dem materialen Empirismus des Moralprinzips wird daher nicht nur „die pöbelhafte Berufung auf angeblich widerstrebende Erfahrung“, sondern ebensowohl der Hedonismus und der Eudämonismus bekämpft.

Indem wir hiermit in die Erwägung der alten Streitfrage nach dem Werte des Moralprinzips der Glückseligkeit eintreten, gilt es zu allernächst die Unvermeidlichkeit und den Zusammenhang der folgenden Reihe von Schlüssen zu übersehen:

1. Die Zugrundelegung eines materialen Bestimmungsgrundes bedeutet die Zugrundelegung des Gefühls der Lust und Unlust.

Denn da der Gegenstand in seiner Fähigkeit, Bestimmungsgrund des Willens zu sein, nicht durch ein Sittengesetz des Willens erkannt wird, so kann er überhaupt nur nach seinem Verhältnis zu dem Empfindungszustande der subjektiven Person bekannt werden; es könnte der „Probierstein des Guten oder Bösen in nichts Anders, als in die Uebereinstimmung des Gegenstandes mit unserem Gefühl der Lust oder Unlust gesetzt werden“ *). In dem alten Spruche: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni* ist diese *ratio boni* zweideutig. Sie kann als Bestimmungsgrund der Begierde, aber auch als Beschreibung der Tendenz und Wirkungsweise der Begierde gemeint sein. Wer von einem Objekte, als Bestimmungsgrunde, ausgeht, macht dadurch das Lustgefühl zum Kriterium, und sein *bonum* bedeutet somit ursprünglich und prinzipiell nicht das Gute, sondern das Wohl; sein *malum* nicht das Böse, sondern das Uebel oder Weh.

Aus der Einsicht in die Koinzidenz von Objekt und Lustgefühl ergibt sich ferner:

2. Die Zugrundelegung des materialen Bestimmungsgrundes der Lust und Unlust ist gleichbedeutend mit der empirischen Begründung der Moral.

Denn *a priori* kann nicht eingesehen werden, welches Gegenstandes Vorstellung „mit Lust oder Unlust verbunden, oder aber indifferent sein werde“ **). Die Bekanntschaft mit dem Lustprinzip, als dem Beweggrunde des Willens, beruht auf der gemeinen Erfahrung schwankender und vielfach wechselnder Stimmungen. Das Gute wird somit zum Erfahrungsbegriff der menschlichen Rezeptivität für Vergnügen und Schmerz; das Gute wird zum Angenehmen; jede Selbständigkeit dieses Begriffs hört auf; das Gute wird „Mittel zum Angenehmen, und Böses, was Ursache der Unannehmlichkeit und des Schmerzes ist“ ***). Die

*) Ib. VIII, S. 183; vgl. 177: „Wenn der Begriff des Guten“ usw. D 82, 76.

**) Ib. VIII, S. 128. D 26.

***) Ib. S. 178. D 77.

alte, bald naive, bald sophistische Gleichsetzung des Guten mit dem Nützlichen wäre die unausweichliche Konsequenz. Von einer Sache abgezogen, würde das Gute immer nur auf Sachen anwendbar bleiben; nicht aber von der Person gelten dürfen, und demjenigen Vermögen derselben, dessen Gesetzlichkeit hier in Frage steht, hier als Problem gilt: als der der reinen praktischen Vernunft.

Damit ist ausgesprochen, dass jene empirische Begründung der Moral das Problem einer noumenalen Begründung derselben beseitigt; die Frage nach der Möglichkeit einer solchen dogmatisch abschneidet. Somit ist die kritische Begründung der Sittenlehre methodisch von dem Eudämonismus geschieden. Was jene anstrebt, verneint dieser. Und mit welchem Grunde? Weil er das ethische Problem nicht erkennt; weil er in dem Glauben steht, die Ethik solle darauf ausgehen, zu ergründen, was das Menschenherz in seinen Tiefen bewegt; weil er sich nicht auf den alle Nebenrücksichten ausschliessenden Gesichtspunkt einstellt: die Art der Gewissheit ethischer Erkenntnisse allem Interesse an der Ethik als entscheidendes Problem zugrunde zu legen.

Diesem Mangel an Einsicht, an Sorge um die Gewissheit, als das fundamentale Problem, entspricht daher auch das Kriterium, welches der Eudämonismus zu seinem Prinzip macht. Das Subjektivste des Subjektiven; der Reaktionslaut vorübergehender Reize, die den Organismus durchziehen; der Ausdruck eines momentanen, unbestimmbaren Behagens oder Unbehagens, das jedoch nicht einmal als Vorbote künftigen Ungemachs oder Wohls zuverlässig ist; eine fließende Skala individuellsten transitorischen und relativen Befindens, die nicht einmal als Gradmesser der Reizreaktionen, geschweige als Wertmesser einer organischen Nutzbarkeit der vitalen Regungen geschätzt und gebraucht werden kann. Ein solches wissenschaftliches Uding macht der Eudämonismus zum Prinzip der Ethik. Und er begründet das logische Recht dieses Prinzips durch die Zumutung: da sich Jedermann, wenn auch nicht Begriffe bei diesem Prinzip denken, so doch energische Gefühle bei seinem Namen vergegenwärtigen könne, so müsse aus solchem persönlichsten Grunde jedermann die Realität des Sittlichen unmittelbar einleuchten.

Aus der Erwägung dieses Sachverhaltes aber ergibt sich endlich:

3. Die empirische Begründung der Moral im Lustgefühl schliesst die Begründung eines **Sittengesetzes** aus.

Das Lustgefühl lässt nur Privatmaximen zu, die allenfalls auch als technische Vorschriften gelten können, aber nicht als Gesetze ausgegeben werden dürfen. Jene Notwendigkeit des Handelns, jene Gesetzmässigkeit des Wollens, jenes unbeschränkte und unbedingte Sollen, das wir suchen, das wir in dem Begriffe des reinen Willens enthalten denken — ist weit entfernt von jener materialen Lustbestimmung, in welcher der Eudämonismus den Hebel mehr als den konstanten Faktor des Sittlichen zu illustrieren pflegt. Eine noumenale Bedeutung des Sollens gibt es für solche Lust-Individuen nicht. Eine eigene Ordnung der Dinge, der die sittlichen Subjekte angehören könnten, erscheint bei solcher Begründung als Hirngespinnst, nicht als notwendige Begrenzung der Erfahrung.

Je mehr wir in den Motiven unserer Sittlichkeit mit dem Tierreich vermennt werden, desto universeller und gründlicher glauben jene die Moral begründet zu haben: während diese Koordination das deutlichste Anzeichen ist, dass man den Begriff der ethischen Realität, der Gewissheit moralischer Erkenntnisse gar nicht erfasst haben könne, weil man den noumenalen Ursprung des ethischen Problems verfehlt; wo man die Glieder eines etwaigen Reichs des Sollens, weil ihre Phaenomena von Staube sind, mit den Tieren paart, für deren zoologische Würde die transzendente Methode wenigstens kein ethisches Problem aufstellt, und die Evolutionstheorie keines brauchen dürfte.

So sieht man sich denn von allen Seiten auf den Einen Einwurf zurückgedrängt: dass es eine so definierte Ethik gar nicht geben dürfe; dass die Ethik nichts anderes als das den Menschen mit den Tieren in den Elementen gemeinsame Prinzip des Lebens aufsuchen müsse. Indessen wäre solche Ethik, wengleich nicht mehr Anthropologie, so vielleicht eine Abteilung der vergleichenden Zoologie; — nur nicht noumenale, die Erfahrung begrenzende Ethik. Wir hingegen behaupten die Möglichkeit einer Ethik, an deren Grenzen die Realität der Erfahrung uns herangeführt hat; und somit suchen wir eine

andere Art von Bestimmungsgrund der praktischen Vernunft, als welcher in dem Doppelverhältnis der Materie und der Lust gelegen ist.

Bevor wir aber diese andere Art des sittlichen Grundes als den positiven Inhalt des Begriffs vom reinen Willen entwickelt haben, sei auf Platon hingewiesen, der am Schlusse des Philebus sagt: „Und wenn alle Ochsen und Pferde und die anderen Tiere insgesamt sagten, dass sie nur dem Vergnügen nachgehen, welchen eben, wie die Wahrsager den Vögeln, vertrauend, die Meisten das Urteil fällen, die Lust sei uns das Vorzüglichste im Leben, und die Gelüste der Tiere für gültigere Zeugen halten, als die Reden derer, welche mit der philosophischen Muse weissagen.“*)

Wer Lust und Unlust zum Beweggrund des Sittlichen macht, macht die Vernunft zum Instinkt, und das Noumenon des Sittlichen zum Mitglied des Tierreichs.

So ist denn der Ausgang von einer Materie, einem Objekt des Wollens erkannt als der Ausgang von der Subjektivität des Lustgefühls; als der Ausdruck prinzipieller Ablehnung einer kritischen Begründung der Ethik; als der Ausdruck dogmatischer, in kurzsichtiger sozialer Psychologie befangener Verwerfung eines Sittengesetzes. Anstatt der Gesetze bleiben als Ertrag anthropologischer Reflexionen Maximen übrig, die den Einzelnen binden mögen, soweit seine Gesittung und Weltbildung zureichen. Dass an den Grenzen der Natur ein Gesetz waltet; dass in der Begrenzung der Natur ein Gesetz entspringt, welches die Gewissheit des Sittlichen begründet; in welchem ein systematischer Zusammenhang der moralischen Erkenntnisse entsteht; wie ja auch anderseits der Inbegriff der Erscheinungen erst in dem Inbegriffe der Gesetze als Natur gestiftet wird; dass endlich ein solcher theoretischer Zusammenhang von Sein und Sollen besteht, das leugnet der moralische Empirismus. Ein solches unbedingtes Sollen gibt es für den Eudämonismus auch *in thesi* nicht: er beginnt als sensualistischer Materialismus, und seine Quintessenz ist der Individualismus.

Gegen diese Konsequenz wehren sich freilich alle Nuancen

*) Nach Schleiermachers Uebersetzung der Stelle p. 67. B.

des Eudämonismus, welche materiale Bestimmungsgründe als Moralprinzipien ausgeben. Und dennoch ist dies die unausweichliche Konsequenz. Wo ein Objekt, und wäre es das feinste und geistigste, als Prinzip des Sittlichen aufgestellt wird, da ist *eo ipso* das subjektive Lustverhältnis zum Kriterium gemacht, und damit dem Individualismus die Form des ethischen Systems zugestanden. Auch die Stoiker haben sich dieser Konsequenz nicht zu entziehen vermocht. Denn wie sie sich auch winden, nur das der Natur Gemässe zur Norm des Selbsterhaltungstriebes vorzuschreiben: welche Natur meinen sie denn? Chrysipp hat daher die symptomatisch wichtige Ausweichung eingeführt, der sich viele der Späteren anschlossen: dass die Natur des Universums die des Individuums einschliesse.

Ihren Gegensatz zum Epikureismus kann man darin fassbar machen, dass sie das Kriterium des Individuellen, die Lust, nicht zum Prinzip machen wollen, obschon sie *εὐπαθείαι* zulassen; obschon sie die Lust für einen erstrebenswerten Zustand erklären; obschon sie die Lust als dasjenige Akzidens der Natur, und sogar als die Weise der Vollendung der biologischen Konstitution bezeichnen, in welcher die Tiere sich erheitern und die Pflanzen ergrünen.

Als Inbegriff aller Glückseligkeit aber predigen auch die Epikureer die Lust nicht. Nur in dem Ausdruck des Prinzips liegt der Gegensatz. Die Lust ist lediglich und augenscheinlich Norm des Individuellen und seiner Schwankungen, die dennoch in jenem Gefühl eine anscheinend durchgängige Gleichmässigkeit, eine Art von Niveau erlangen. Gegen diese atomistische Ethik kehrt sich der pantheistische Sinn der Stoa, und wendet gegen den Reizausgleich des Individuums die Pflichtgemässheit der Natur.

Aber auch die Natur, auch das Universum ist ihnen ja nichts anderes als Körper. Was nicht auf Körperliches sich reduzieren lässt, ist unwirklich. So wird alles Abstrakte zu blossen Namen. Wo astronomische Bestimmungen, wo Tag und Nacht Körper sein müssen, um überhaupt Bedeutung zu haben, wie sollte da sittlichen Bestimmungen ein realer, unzweideutiger Sinn einwohnen und sich erhalten können. So konnte der Stoizismus, obwohl er der Tendenz nach, wie sie sich im Ausdruck zeigt,

dem Epikur entgegengesetzt ist, dennoch im Prinzip den Individualismus nicht vermeiden: Wo ein Objekt, und wäre es das Ideal des höchsten Gutes, zum Bestimmungsgrunde gemacht wird, da ist der Individualismus unausweichlich; wie sehr man immer ihn abzuwehren von anderen gedanklichen Wendungen aus veranlasst werden mag.

Daher ist es auch nur eine richtige und erfreuliche Bestätigung dieser Erwägung, dass die Stoa, obschon sie in Kleantes das der Natur des Universums Gemässe als den zu erstrebenden Ausgleich der Lebenskräfte normierte, dennoch den Trieb der Selbsterhaltung zum Grundtrieb alles Sittlichen machte. Den Ausdruck der Lust sollte dieser Grundtrieb nicht erhalten; aber der erste Antrieb und das hervorragendste Charakteristikum eines jeden lebenden Wesens ist die Selbstliebe; das ist der Trieb der Selbsterhaltung. Und das Bewusstsein, die Konstitution zu konservieren, besorgt folgerichtig der Instinkt. So entscheidet denn doch in letzter Instanz der Instinkt, in seiner Verwaltung der Selbstliebe über Dasjenige, was der Natur des im Individuum fühlbaren Universums gemäss oder ungemäss sei.

Auf Betrachtungen solcher Art beruht der Zusammenhang des ersten mit dem „Lehrsatz II“:

„Alle materialen praktischen Prinzipien sind, als solche, insgesamt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit.“

Welcher besonderen Klasse oder Wertordnung der Gegenstand immer angehören mag, so ist er doch in bezug auf diese seine unweigerliche Bedeutung, Mittel zu sein für die Lust, ob roh oder fein, ob sinnlich oder geistig, von gleicher Wertart, als Lustmittel; und somit sind die praktischen Prinzipien, die auf Grund des Gegenstandes formuliert werden, mögen sie in diesen Gegenständen immerhin würdigsten Zwecke zur Aufgabe machen, als materiale Prinzipien dennoch „von einer und derselben Art“.

Dieses präzise Urteil hat vielen Tadel erfahren müssen. Wo die geistigen Güter zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht werden, sollte auch da nur das Prinzip der Selbstliebe gelten?

Es sollte keinen Unterschied machen, ob man staatliche Zwecke, oder gar den Willen Gottes, oder ob man die Lust zum Prinzip erhebe? Einen Unterschied macht das nun allerdings; aber ob dieser Unterschied die anderweite Gleichheit in bezug auf den Bestimmungsgrund, sofern derselbe nur durch das Lustverhältnis erkundbar ist, zu beeinträchtigen, oder auch nur zu berühren vermag, das hätte man sich fragen sollen.

Indessen beruhigte man sich bei der Bemerkung, dass das „Täfllein“*), auf welchem Kant die materialen Prinzipien mustert, doch eine gar zu dürftige Belesenheit zeige: um nur den Nachdruck zu schwächen, welcher auf der Einschränkung „als solche“ liegt. Vielleicht jedoch hat die obige Beleuchtung des Stoizismus gezeigt, wie nützlich der Kantische Einteilungsgrund dem historischen Verständnis werden kann. Und es möchte vielleicht auch an solchen von Kant nicht genauer beachteten Begriffsstoffen jene Ansicht sich bewähren, die überdies gar nicht als eine historische sich ankündigt, sondern lediglich auf systematischen Erwägungen beruht. Darum sei es hier unterlassen, an Spinoza eingehend zu zeigen, dass auch bei ihm die Operation mit dem *Conatus suum esse conservandi* in dem materialen Prinzip wurzelt, und daher den Schein des Individualismus nur durch eine Metaphysik, welche der Stoa versagt blieb, zerstreuen konnte, der zufolge nämlich das Individuum nur ein *modus* ist innerhalb der Einzigsten universalen Substanz. So geht denn freilich das Selbst in dem All unter oder auf; und in der Möglichkeit des Aufgehens beruht die Reinigung der Selbstliebe. Aber immerhin bleibt die Selbstliebe auch für Spinoza das Motiv; wengleich eine solche Art von Selbstliebe, mit welcher jeder *modus*, nur sofern er in Gott enthalten ist, sich selbst liebt.

Daher ist es denn auch bei Spinoza nicht eine reine praktische Vernunft, sondern eine höhere Erkenntnisart allein, welche, sofern sie unter dem Lichte des Ewigen die Dinge betrachten lehrt, das Begehren veredelt, das Unrecht verachtet. Der Wille selbst aber ist Affekt, und bleibt Affekt. Und die Disziplin des Willens besteht daher in der Zählung der Affekte.

*) Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik aller bisherigen Sittenlehre WW. Abt. III, Bd. I, S. 37.

So bestätigt sich die „Folgerung“, auf welche wir oben schon im Anschluss an Platons Worte hinweisen konnten: „Alle materialen praktischen Regeln setzen den Bestimmungsgrund des Willens im unteren Begehrungsvermögen und gäbe es gar keine, bloss formale Gesetze . . . so würde auch kein oberes Begehrungsvermögen eingeräumt werden können.“*) Schleiermacher tadelt die enge Vorstellung, die Kant vom Menschen gebe: dagegen wird der Begriff einer höheren menschlichen Natur, eines oberen, reinen Begehrungsvermögens, das, als solches, Wille, praktische Vernunft heisst, durch diese Unterscheidung gefordert. Aber dieses obere Vermögen ist ein rein praktisches, und zieht nicht etwa seine besten Säfte aus dem sogenannten Geiste, wie von Aristoteles her diese Doppelbedeutung in dem νόος liegt.

Durch keine Bestimmung konnte die aristotelische Zweideutigkeit von den dianoetischen Tugenden schärfer getroffen werden, als durch diese Zusammenfassung aller materialen Prinzipien zu einer und derselben Art. Auch wo die Denkseligkeit zum Prinzip gemacht wird, ist ein materiales, und damit ein Prinzip der Selbstliebe aufgestellt. Schon die unmittelbaren Nachfolger des Aristoteles zeigen das Gefährliche dieser Tugendauffassung und ihrer Indifferenz mit dem Geistigen; teils indem sie den Standpunkt unbedenklich, und daher nicht ohne Uebertreibungen vertreten, teils indem sie, wie später die Stoiker, dagegen ankämpfen.

Wie Kant alles ästhetische Wohlgefallen von der selbständigen Macht des Sittlichen abgesondert hat, so hat er auch allen Zierrat der geistigen Kultur für dieselbe verschmäh't. „Die Vorstellungen der Gegenstände mögen noch so ungleichartig, sie mögen Verstandes-, selbst Vernunftvorstellungen im Gegensatze der Vorstellungen der Sinne sein, so ist doch das Gefühl der Lust . . . nicht allein so ferne von einerlei Art, dass es jederzeit bloss empirisch erkannt werden kann, sondern auch so ferne, als es eine und dieselbe Lebenskraft, die sich im Begehrungsvermögen äussert, affiziert, und in dieser Beziehung von jedem anderen Bestimmungsgrunde in nichts, als dem Grade,

*) Ib. Bd. VIII, S. 130. D 27 f.

verschieden sein kann.“*) Wer das Gold zur Ausgabe braucht, dem ist es gänzlich einerlei, ob es „aus dem Gebirge gegraben, oder aus dem Sande gewaschen ist.“ Das Material bleibt dasselbe, und damit sein Wert. So haben die Einen ihr Vergnügen an „blosser Kraftanwendung“, an der Erprobung der Seelenstärke, an der „Kultur der Geistestalente“, oder, wie es einmal in anderem Zusammenhange heisst, an dem „Luxus des Verstandes.“**) Diese „feineren Freuden und Ergötzungen“ sind und bleiben trotz alledem doch sinnliche; denn das Lustgefühl ist ihre Wurzel. Sie zu etwas dem Ursprung und der Art nach Moralischem machen zu wollen, ist so vergebliche Mühe, „als wenn Unwissende, die gern in der Metaphysik pfuschern möchten, sich die Materie so fein, so überfein, dass sie selbst darüber schwindlig werden möchten, denken, und dann glauben, auf diese Art sich ein geistiges und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben.“***)

Von gleich gefährlicher Feinheit ist endlich auch jene Verquickung des Sittlichen mit dem Sinnlichen in dem sogenannten moralischen Sinne, „nach welchem das Bewusstsein der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Lasters aber mit Seelenunruhe und Schmerz verbunden wäre.“†) Abgesehen davon, dass diese Ansicht die Anlage zur Moralität als eine latente Bedingung für jene unmittelbare Begleitung voraussetzt, macht auch sie die Empfänglichkeit für jene begleitenden Gefühle zum Bestimmungsgrunde; denn zu was Ende redete man von einem Sinne, wenn man nicht jene natürliche Empfänglichkeit mit dem passenden Namen benennen wollte? Darin gerade liegt der Schwerpunkt jener Ansicht: wir seien von Natur mit einer so unzweifelhaften Empfänglichkeit für das Sittliche ausgestattet, dass wir dasselbe sogleich am eigenen Leibe spürten. Und auf dieser Ansicht von dem natürlichen Zusammenhang des Sublimen mit dem Körperlichen beruht der Stolz jener naturalistischen Verkehrtheit, welche in der Verbindung von Sinn- und Sittlichkeit Disparates zu vereinigen

*) Ib. S. 130. D 28.

**) Grundlegung z. Metaph. d. Sitten Bd. VIII, S. 14. D 13.

***) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 132. D 30.

†) Ib. S. 152. D 50 f.

glaubt. Dahingegen kann dem Sittengesetze deshalb die Sinnlichkeit nicht als psychisches Organ dienen, weil jenes, nicht aus dem mit den Gesetzen der reinen Sinnlichkeit verbundenen Kategoriengesetze, sondern aus der noumenalen Idee entspringend, unterschieden ist vom Naturgesetze; in der Begrenzung desselben seinen Wert erlangt.

Durch diesen Gegensatz, um den das Verständnis des Sittengesetzes sich dreht, werden daher auch alle diejenigen Unternehmungen gerichtet, welche, unter den verschiedensten Formen und Wendungen, das Moralgesetz auf ein Naturgesetz reduzieren wollen. Man empfinde ja tatsächlich die sinnliche Anreizung, welche in der Glückseligkeit angestrebt wird; diese sei daher unbestreitbar ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund alles Begehrens; und je höher das Ziel des menschlichen Strebens gesteckt wird, desto erhabener werde die Glückseligkeit: desto umfassender und reiner zugleich das Naturgesetz der praktischen Vernunft gedacht.

Solchen Betrachtungen tritt der strikte Unterschied entgegen, den Kant zwischen den Naturgesetzen und dem Sittengesetze macht. Und dieser Unterschied kommt beiden Gliedern des Gegensatzes zugute.

Wie nämlich die regulative Bedeutung, welche dem Sittengesetze allein eingeräumt werden konnte, der Konstitution des Naturgesetzes nicht gewachsen ist, so kann anderseits dieses die eigentümlichen Aufgaben des Sittengesetzes nicht erfüllen. Denn was sind das auch für angebliche Naturgesetze, welche man als solche zu Moralprinzipien macht, teils weil man glaubt, um Moralprinzipien vorstellen zu können, genügte ihr Mass von naturgesetzlicher Geltung, teils aber, weil man aus Missverständnis des Transzendenten, des wissenschaftlichen Apriorismus die Leistungsfähigkeit des mathematisch begründeten Naturgesetzes und damit die Aufgabe desselben verkennt.

Der Versuch, welchen bei einem scheinbaren Anschluss an Kant und an Platon J. C. F. Zöllner gemacht hat, „das fundamentale Gesetz der Moral“ zu formulieren, indem er es einem für die Regelung der Bewegung der Gasmoleküle abgeleiteten Gesetze der Tendenz nach gleichstellt, wird demnach in erster Linie zugunsten der Naturgesetze zu widerlegen sein; denn deren

Vermengung mit psychologischen sogenannten Tatsachen ist zu verwerfen. Bei diesen Analogien zeigt sich sofort, dass von dem „fundamentalen Gesetz für unser sittliches Verhalten“ nichts anderes übrig bleibt, als eine inkorrekte Beschreibung von Urteilen und Wünschen über die bestmögliche Einrichtung des menschlichen Handelns.

Der Grundfehler Zöllners ist der alte monadologische, dass er die Materie als mit Empfindung begabt denkt. Diese Mythologie verliert jedoch bei ihm den Anschein der dogmatischen Metaphysik, weil er auf ein erkenntnistheoretisches Axiom, dem in der Tat transzendentaler Charakter beiwohnt, sich beruft. Es ist dies das Axiom von der Begreiflichkeit der Natur. Anstatt nun aber einzusehen, dass die Empfindung nicht der letzte der wissenschaftlichen Analyse zugängliche Ausdruck des Grundproblems des Bewusstseins ist; anstatt die „objektive“ Einheit des Bewusstseins als identisch zu erkennen mit der Einheit der Gesetze; anstatt die Einheit des Bewusstseins zu zerlegen in jene Gesetze, welche an der ersten Grundbedingung des Erkennens, an der der räumlich-zeitlichen Formen sich vollziehen; statt dieser grundsätzlichen Durchführung der transzendentalen Deduktion geht Zöllner, von Schopenhauer missleitet, von einer einzelnen Erkenntnisbedingung aus, dem Kausalgesetze, welches „als die erste Bedingung für die Möglichkeit selbst der einfachsten empirischen Erfahrung angenommen werden muss“*). Zu diesem fordert er nun „ebenfalls als eine *a priori* gegebene und nicht weiter deduzierbare Tatsache“ das Material der Empfindungen, aus welchem der Verstand mit Hilfe jener Kausalfunktion die reale Aussenwelt aufbaue.

Das scheint ganz kantisch gedacht; wenigstens wie man gemeinhin Kant verstehen zu dürfen glaubt. Denn es muss ja ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben sein, an welchem die Synthesis zur Einheit des Begriffes, des Gesetzes sich vollziehen kann. Indessen muss jenes Mannigfaltige, um Material des Gesetzes zu werden, auch seinesteils zur Gesetzlichkeit bereitet sein, das heisst: es muss reine Form, gesetzmässige Erzeugungsweise, also nicht etwa schlechthin Material der Empfindung sein.

*) Die Natur der Kometen. 2. Aufl. S. 320.

Zöllner aber bleibt bei den Empfindungen als solchen stehen. Somit bleibt er bei dem allgemeinsten Ausdruck des Problems stehen. Denn um den Inhalt der Empfindungen der Realisierung durch die Gesetze zugänglich zu machen, werden die apriorischen Gesetze der Einheitsfunktionen des Bewusstseins aufgestellt, und zu deren Voraussetzung die der räumlich-zeitlichen Erzeugungsweisen des für die Synthesis erforderlichen Materials.

Diese Lösungsart des Problems setzt die Einschränkung desselben dahin voraus: dass man keine Art der Bewusstheit nach ihrer Möglichkeit, also auch nicht die der Empfindung an sich ohne deren Bestimmtheit durch ihren Inhalt zum Problem machen darf. Bewusstsein ist nicht Bewusstheit. Bewusstsein bedeutet die wissenschaftliche Form, die Erkenntnisse aus ihren Bedingungen zu erklären. Als solche Bedingung, als allgemeinsten Ausdruck derselben, steht gegenüber dem Mysterium der Bewusstheit der Begriff der Einheit des Bewusstseins, welche in einzelnen Gesetzesarten sich entfaltet. Jede derselben aber fordert wiederum reine, gesetzmässige Erzeugungsarten des Materials für die einheitliche Synthesis.

Zöllner dagegen bleibt bei der Frage der Bewusstheit stehen; deshalb reduziert er die Empfindungen nicht zu allererst auf die wissenschaftlichen Formen des reinen Raumes und der reinen Zeit; sondern auf ihren allerunwissenschaftlichsten, auf ihren aller Gesetzmässigkeit baren Ausdruck: auf die Lust und die Unlust. Und die solchermassen bestimmten Empfindungen macht er zu Eigenschaften der Materie; als ob diese nicht für sein wissenschaftliches Bewusstsein das Problem der Mechanik wäre.

Die rohe Form dieser Analyse zeigt sich überall in der an Schopenhauer erinnernden Deduktionsweise. Die Voraussetzung des Empfindungsvorganges in der Materie könne nur dann Bedeutung gewinnen, „wenn derselbe in gesetzmässiger Weise die zeitlichen und räumlichen Verhältnisse, d. h. die relative Bewegung der beiden Elemente beeinflusst“^{*)}. Anstatt nun zu fragen, ob Lust- und Unlustgefühle einen solchen gesetzmässigen Einfluss zu üben die geeigneten Erkenntnismittel seien,

*) Ib. S. 325.

fährt er unmittelbar darauf also fort: „Im bewussten Leben wird dieser Einfluss allgemein durch zwei Empfindungsqualitäten ausgeübt, die wir mit den Namen: Lust und Unlust bezeichnen.“ Und einige Sätze später: „Nimmt man nun auf Grund dieser Betrachtungen und wegen gewisser Analogien beim bewussten Empfindungsprozesse“ usw. Sind denn aber diese Analogien berechtigt? Beruhen sie nicht vielmehr allein auf der Hypothese der Bewusstheit der Materie, welche ihrerseits auf dem Grunde des Axioms von der Begreiflichkeit der Natur ruht, da nämlich die Tatsache der Empfindung (d. h. ihrer Bewusstheit) aus den Bewegungseigenschaften der Materie nicht erklärbar sei? Vielleicht aber haben diese Analogien ihren Anlass und Ursprung in methodisch verkehrten Annahmen über den Unterschied jener beiden Arten von Naturerscheinungen. Vielleicht werden sie erledigt durch eine bessere Formulierung des Problems; durch einen genauern Ausdruck jenes Axioms selbst.

So lehrt denn die transzendente Methode erkennen, dass, wie in jenem Axiom das Problem nicht bestimmt genug gefasst wurde, so auch die Bedingungen des Erkennens, jene Hypothesen methodisch verfehlt sein müssen; und es bleibt jetzt nur noch übrig, den für das Naturerkennen zerstörten Schein des Gesetzes auch jenem fundamentalen Moralgesetze zu entziehen.

Gäbe es ein solches Gesetz, wie Zöllner dasselbe aufstellt, demzufolge „alle Arbeitsleistungen der Naturwesen durch die Empfindungen der Lust und Unlust bestimmt werden“*), so wäre dieses nur ein biologisches und soziologisches Gesetz für die Arbeitsleistungen der Naturwesen; und es bliebe ein methodologisches Problem, ob ein solches angebliches Gesetz als ein Naturgesetz gewertet werden dürfte. Immerhin aber wäre es nimmermehr ein Sittengesetz. Wenn die Soziologie oder die Moralstatistik ein solches Gesetz proklamieren würde, so würde dieses auf das Naturgesetz der Kausalität zu verweisen sein. An diesem Leitfaden forsche man nach Gesetzen mit methodischen Mitteln. Die Binsenwahrheit aber, dass Freud und Leid unser Dasein begleiten, vermögen wir weder als Gesetz noch auch als Leitfaden zu einem solchen hin zu erkennen.

*) Ib. S. 326.

Indessen die Zöllnersche Gesetzesformel lautet weiter: „und zwar so, dass die Bewegungen innerhalb eines abgeschlossenen Gebietes von Erscheinungen sich so verhalten, als ob sie den unbewussten Zweck verfolgten, die Summe der Unlustempfindungen auf ein Minimum zu reduzieren“. Gesetze werden hier durch die Partikel „als ob“ formuliert; und sie gleichgesetzt mit einem „unbewussten Zwecke“. Und solcher Gesetze Gültigkeit „im bewussten Leben für die Bewegungen des Tier- und Menschenkörpers nachzuweisen, dürfte nicht allzu schwierig sein“. Das mag immerhin sich so verhalten; nur haben wir nach solchen Gesetzen kein Verlangen, die als für die Bewegungen des Tier- und Menschenkörpers gültig, Fundamente der Moral zu sein den naiven Anspruch machen.

So ergibt sich denn auch aus dieser Glückseligkeitsformel, dass Naturgesetz und Sittengesetz verschiedene Gesetzesbedeutung haben; und dass beide leiden, wo man sie vermengt. Ein anthropologisches Gesetz, wenn es selbst ein Naturgesetz sein könnte, würde nichtsdestoweniger als praktisches Prinzip „ein gar sehr zufälliges“ sein. Wenn die Uebereinstimmung in dem Prinzip der Selbstliebe durchgängig wäre, so wäre damit nicht ein praktisches Gesetz gegeben; „denn diese Einhelligkeit wäre selbst doch nur zufällig“ *).

In einem ganz andern Sinne als in dem eines Naturgesetzes suchen wir ein praktisches *a priori*, dem wir unbedingte Geltung beimessen. Die praktische Notwendigkeit muss als ein *a priori* der praktischen Vernunft nachgewiesen werden: man darf sie daher gar nicht „für bloss physisch“ ausgeben; sonst kommt man zwar zu einer naturgesetzartigen Nötigung, aber nicht zu einer sittlichen Notwendigkeit: „man müsste denn diese Notwendigkeit gar nicht für praktisch, sondern für bloss physisch ausgeben, nämlich dass die Handlung durch unsere Neigung uns ebenso abgenötigt würde, als das Gähnen, wenn wir andere gähnen sehen“. Wie kompliziert man nun aber auch jene Nötigungen annehmen; wie sehr man durch Untermischung geistiger Motive den Charakter der Reflexbewegungen denselben zu benehmen sich bemühen mag — praktische Gesetze

*) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 135. D 33.

werden es nimmermehr. Es mögen die wertvollsten „Anrathungen zum Behufe unserer Begierden“ in denselben enthalten sein; — nur sollen sie nicht ethische Prinzipien sein wollen; als solche sind sie insgesamt „von einer und derselben Art“; als materiale praktische Prinzipien vernichten sie ein oberes Begehungsvermögen, die Möglichkeit eines reinen Vernunftwillens, und vertreten sie ausnahmslos das Prinzip der Selbstliebe; wenngleich sie dasselbe zum Gesetz der Gattung verallgemeinern. Sofern ich das Streben der Wesen auf ein Minimum von Unlustempfindungen richte, mache ich den schwankenden Ausdruck eigenen Befindens zum sittlichen Weltgesetz; mache die Selbstliebe, die ich in meinem Bewusstsein gewahre, zum Lösungswort der vernünftigen Wesen; mache die Selbstliebe zu dem Inhalt des reinen Willens; den Lustregulator zum Kriterium der ethischen Realität.

Wir verlassen nunmehr die Erörterung der negativen Bedeutung jenes grundlegenden Unterschiedes, und wenden uns zu dem positiven Inhalt des praktischen *a priori*, welcher in der Form, als dem alleinigen Bestimmungsgrunde des sittlichen Wollens, bezeichnet ist.

Es ist zuvörderst zu beachten, wie nachdrücklich der „Lehrsatz III“, welcher die Form als den alleingültigen Ausdruck des Gesetzes bezeichnet, den analytischen Begriff dieser Gesetze betont.

„Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern bloss der Form nach, den Bestimmungsgrund enthalten.“*)

Der Begriff des moralischen Gesetzes ist analytisch zu zergliedern; er ist nicht synthetisch in vorhandenen Gesetzen gegeben, welche etwa nur transzendental zu begründen wären. Daher muss es heissen: wenn man ein solches Gesetz soll denken können.

Und aus welchem denkbaren Material kann denn nun dieser analytische Begriff des reinen Willens, des allgemeinen Gesetzes abgezogen werden, da er doch wohl nicht willkürlich erdichtet

*) Ib. Bd. VIII, S. 136. D 34.

ist? Lediglich aus derjenigen Annäherung an ein Gesetz, welche die subjektive Maxime besagt. Andere Gesetzesunterlagen oder -Anlagen sind für das praktische *a priori* nicht zu erdenken. Aber an einer als Problem gedachten Gesetzesform, Gesetzesvorlage, muss die moralische Form entdeckt werden; nicht von dem Wollen selbst ist sie zu abstrahieren. Diese Notwendigkeit hat sich in den früheren Erwägungen aus dem Geiste der transzendentalen Methode herausgestellt.

An diesem Kreuzpunkte ist Herbart zum Unheil seines Systems irre gegangen; ebenso in der Ethik, wie in seiner Metaphysik. Aber dass die Abstraktion an dem Gesetze selbst geschieht, und wohin sie tendiere, das hat er fein gefühlt. Seine Verdeutlichung des Lehrsatzes besteht im Folgenden: Insofern der Wille als ein ganz einzeln stehendes Wollen betrachtet werde, bleibe er von den Gegenständen abhängig, welche doch gleichgültig seien für das sittliche Urteil; denen kein Wert oder Unwert in der Sittenlehre beigelegt werden dürfe. „Also muss das Wollen nicht als einzeln stehendes, sondern mit anderem zusammengefasst in Betracht gezogen werden. Jede Zusammenfassung, welche als solche eine neue Bedeutung erlangt, ergibt eine Form; im Gegensatze gegen die blosse Summe dessen, was zusammengefasst wird, welche Summe insofern Materie heisst. Also kann nur der Form des Wollens ein Wert oder Unwert beigelegt werden.“*) Diese Zusammenfassungen von Verhältnissen des Willens sind seine praktischen Ideen, die, als ästhetische Musterbegriffe, ihm als Inhalte eines Sollens gelten.

Diese Verhältnisse von Begehrungen mögen nun Herbarts ästhetische Urteile ergeben, was hier nicht zu erörtern ist; aber derartige Verhältnisse werden in dem hier als Problem gestellten Zusammenhang moralischer Erkenntnisse nicht gesucht. In solchen Verhältnissen kann sich die *in thesi* stehende ethische Realität nicht verwirklichen. Der unmittelbare Beifall, das unwillkürliche Missfallen, die jene in Begriffe fassbaren Willensverhältnisse begleiten, sind nicht der Gewissheit gewachsen, nach der wir für das Sittengesetz Verlangen tragen. Die Kunst mit

*) WW. Bd. VIII, S. 256. Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral § 48.

ihren Schönheitsgesetzen erfüllt uns bei allem Zauber, mit dem sie uns fesselt, dennoch nicht mit jenem Interesse*), von dem wir an der Frage ergriffen sind: dass das Sittliche nicht bloss kein Wahn, sondern auch nicht bloss Ahnung oder Dichtung sei, sondern mit den Grundgesetzen unseres Erkennens zusammenhänge.

So muss denn auch die Form eine Gesetzmässigkeit für die sittlichen Vorstellungen bedeuten, welche verschieden ist von jenen Wertformen der ästhetischen Urteile. „Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die blossе Form einer allgemeinen Gesetzgebung.“ Die Form einer allgemeinen Gesetzgebung ist mithin die Form, in welcher wir das praktische *a priori* zu erkennen haben.

Was bedeutet nun aber jene Form einer allgemeinen Gesetzgebung? welchen Inhalt, als Inhalt des Sollens, haben wir in dieser Form, in diesem positiven Begriffe des reinen Willens zu erkennen?

Die Form, das könnten wir von Herbart lernen, wenn wir es nicht von der Synthesis Kants gelernt hätten, setzt „Zusammenfassung“ voraus. So lange das Wollen als ein einzeln stehendes betrachtet wird, hat es nur in seinem Gegenstande Wert; wenn es unangesehen seines Gegenstandes, in seiner Form Wert erlangen soll, so darf es nicht als ein einzeln stehendes, sondern es muss mit anderem Wollen zusammengefasst in Betracht gezogen werden. Aber diese Zusammenfassung sehen wir nun nicht in jenen ästhetischen Verhältnissen, welche doch immer nur vereinzelt Willensakte zu Gliedern eines Verhältnisses zusammenfassen; sondern die Form bedeutet die allgemeine Zusammenfassung, vor welcher, wie alle Gegenstände, so alle Maximen als subjektive, als vereinzelt verschwinden; in welcher alle Bestimmungsgründe eines einzelnen Wollens hinfällig und widerstandslos und eitel werden; in welcher alle Einzelwillen untergehen in die allumfassende Allgemeinheit Eines Herzens und Eines Geistes.

*) Diesen Ausdruck, den wir später erklären werden, hat Herbart missverstanden vgl. WW. Bd. VIII, S. 259.

Das ist die erhabene Zusammenfassung, welche in der „blossen Form einer allgemeinen Gesetzgebung“ enthalten ist. Das ist der positive Inhalt des reinen Willens. Das ist die Bedeutung des Reinen für die Ethik. Eine solche Notwendigkeit, eine solche Allgemeinheit haben wir gesucht, in welcher streng und unbeschränkt*) der praktische Vernunftgebrauch sein Gesetz empfangt. Dieses Sollen ist nun gefunden: in der blossen Form einer allgemeinen Gesetzgebung, welche unabhängig gänzlich von Gegenständen, die gewollt werden, wie von deren Verhältnissen zu Lust und Unlust fühlenden Subjekten, abgelöst von allen Reizungen der Selbstliebe, an und durch sich selbst notwendiger Bestimmungsgrund des Willens ist.

Und nun überschaue man diesen Inhalt; besser, schaue man empor zu der erhabenen Aussicht, welche ein solches Sittengesetz eröffnet. Das allein also könne das Wollen bestimmen, so lautet dieses Gesetz; das allein dürfe das *a priori* der Ethik sein: dass wir die Gesetzmässigkeit einer allgemeinen Gesetzgebung denken. Dieser Gedanke selbst sei der alleinige Beweggrund des praktischen Vernunftgebrauchs. Sonst gibt es kein Gesetz. Wenn es ein Gesetz für die Willen geben soll; wenn ein Vernunftwesen ein solches Gesetz soll denken können, so kann es dasselbe nur in der Form einer allgemeinen Gesetzgebung denken.

Zweierlei ist somit aus dieser Analysis gefolgert:

Erstens. Es gibt eine allgemeine Gesetzgebung. Zuerst war der Begriff des Gesetzes ein analytischer. In demselben ist aber enthalten das Merkmal der allgemeinen Gesetzgebung; eines Gesetzes, das als Vernunftbedingung gedacht werden muss; nicht bloss in sinnlicher Einschränkung, für wechselnde Zeitverhältnisse, noch für eine ablösbare Anzahl von Individuen geltend: der Vernunftidee einer noumenalen Begrenzung aller Erfahrung, auf den praktischen Vernunftgebrauch bezogen, muss diese Gesetzgebung entsprechen als eine allgemeine. Sie muss gelten, unangesehen der Personen, der Dinge und der Gefühle, als eine allgemeine; das will sagen: weil sie eine allgemeine ist,

*) Vgl. dagegen Schleiermachers Grundlinien einer Kritik aller bisherigen Sittenlehre WW. Abt. III, Bd. I, S. 52, 58, 62. Kants ethischer Grundsatz sei, schon insofern er formal sei, beschränkend, nicht ein bildendes ethisches Prinzip.

weil sie bloss der Form nach gedacht ist, darum ist sie das rechte, das richtige *a priori*.

Die Form der allgemeinen Gesetzgebung ist somit der Ausdruck der ethischen Realität. Das Sittliche hat eine Art von Realität; das heisst: es gibt eine allgemeine Gesetzgebung. Das Sittliche ist nicht dem Ohngefähr der Maximen, noch den Naturgewalten preisgegeben. Es gibt eine allgemeine Gesetzgebung; es gibt ein Sollen.

Zweitens. Diese allgemeine Gesetzgebung ist der Bestimmungsgrund des Willens. Wenn der analytische Begriff des Sittengesetzes gedacht wird, so ist damit gegeben die allgemeine Gesetzgebung als der Bestimmungsgrund. Denn die Form bedeutet auch hier das Reine, das will sagen: das Erzeugende, das Gesetzgebende. Es besteht eine allgemeine Gesetzgebung; aber dass diese selbst, abgesehen von dem etwaigen schönen Inhalt ihrer Gesetze, bloss an und durch sich selbst, bloss dadurch, dass sie als allgemeine Gesetzgebung sich ankündigt, Bestimmungsgrund und allein der Bestimmungsgrund sei, das ist die positive Bedeutung der Form. Die bloss Form einer allgemeinen Gesetzgebung bedeutet: das praktische *a priori* muss gedacht werden als eine allgemeine Gesetzgebung, welche, als solche, den gesetzmässigen Willen erzeugt.

Das ist der erste Gedanke, den wir von der Erhabenheit dieses formalen Sittengesetzes fassen. Es ist allgemein; das heisst: es ist himmelweit verschieden von der Durchgängigkeit einer Maxime. Alle Maximen werden eitel Torheit gegenüber der Allgemeinheit, welche hier, von allen Bedingungen der Zeitlichkeit abgelöst, sich erhebt; zu welcher hier alle Individualwillen zusammengefasst werden. Es ist ferner Form; das heisst: die Gesetzgebung selbst ist das Gesetz der Erzeugung des Willens. Es gibt einen Bestimmungsgrund solcher Art; der reine Wille enthält in seinem analytischen Begriffe das Merkmal eines solchen Wollens, welches lediglich kraft des Gesetzes von statten geht. Die Vorstellung jener allgemeinen Gesetzgebung hat die Gewalt, dass sie, und zwar sie allein, ein Wollen zu bestimmen vermag.

Aus diesem Gedanken ergeben sich nun aber fernere Bestimmungen dieses so gedachten Wollens, welche den weitem Inhalt des Begriffs vom reinen Willen beschreiben. In diesen

Bestimmungen sind teils Formulierungen des Sittengesetzes gegeben, teils sogar Bedingungen und Voraussetzungen für den synthetisch gedachten Gebrauch desselben. Diese letzteren werden erst in dem folgenden Abschnitt zur Darstellung kommen. Diejenigen Merkmale des reinen Willens jedoch, welche als Arten der Formulierung des Sittengesetzes angesehen werden können, müssen wir nunmehr in nähere Erörterung ziehen. Und zu dem genauern und lebendigeren Verständnis des Zusammenhangs dieser Merkmale und der systematischen Bedeutung derselben ist es erforderlich, den Unterschied zu beachten, der zwischen der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) und der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) in der Entwicklung dieser Gedanken besteht.

Die Grundlegung geht in dem „Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen“ von dem Begriffe des „guten Willens“ aus. Dieser sei im Unterschiede von den Talenten des Geistes, den Eigenschaften des Temperamentes und allen Glücksgaben dadurch ausgezeichnet, dass er nicht durch das, was er „ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgendeines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen“ gut sei. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann den Wert dieses „Juwels“ nicht verändern, sondern allenfalls der „Einfassung“ desselben vergleichbar sein, die ihn nur besser handbar macht. Darin liegt nun freilich etwas „Befremdliches“; dieser angebliche absolute Wert erregt den Verdacht „hochfliegender Phantasterei“, die den natürlichen Zweck der Willenserscheinung übersieht. Indessen können wir doch schlechterdings in der etwaigen Leitung des Willens durch etwas anderes als sinnliche Motive keinen andern natürlichen Zweck denken, als diesen absonderlichen Willen von absolutem Werte. Denn wäre etwa Glückseligkeit der Zweck der praktischen Vernunft, so würde „Instinkt denselben genauer und sicherer erreichen lassen, als es der Vernunft gelingen kann, in die Naturabsicht zu pfuschern“. Es würde dann besser keine praktische Vernunft geben, sondern allein den Instinkt des Praktischen, der die Mittel und Mittelchen viel gründlicher auszuklügeln und auszufinden vermöchte als alle Vernunft. Diese muss daher, selbst nach unserer ge-

wöhnlichen Vorstellung von der zweckmässigen Einrichtung der Naturanlagen zu etwas anderem da sein, als um Mittel zu erdenken. Der Wille, der, richtiger, als welchen praktische Vernunft sich hervorbringen soll, muss daher nicht in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guter Wille sein.

Um nun diesen Begriff weiter zu entwickeln, sagt die Grundlegung*): „wollen wir nun den Begriff der Pflicht vor uns nehmen“. Und so ist dies denn

der erste Unterschied, den wir zwischen beiden Darstellungen zu bemerken haben. Die Grundlegung führt den Begriff des guten Willens in den der Pflicht über.

Die Pflicht wird zunächst unterschieden von der Neigung, welche letztere zwar eine pflichtmässige Handlung, aber nicht eine solche aus Pflicht erzeugen könne. Auch Wohlwollen und „schmelzende Theilnehmung“ machen die Handlung nur „liebenswürdig“. Wo die Pflicht die Sympathie ersetzt, „grade da hebt der Wert des Charakters an“. Dieser neue Begriff vereinigt sich nun mit dem des guten Willens darin, dass auch die Pflicht keiner Absicht dient, sondern von dem Gegenstande und seiner Wirklichkeit unabhängig, lediglich von sich selbst, als einem Prinzip des Wollens, bestimmt wird. Hierin also ist die Grundlegung durchaus im Einklang mit der Kritik: die „Vorstellung des Gesetzes“ allein gilt als Bestimmungsgrund; nur wird die Form des Wollens hier als Pflicht gedacht.

Und mit diesem auf die psychologische Anwendung abzielenden Ausdruck des sittlichen Motivs — während doch offenbar die Form ein methodisch-kritischer Terminus ist — wird sodann auch ein anderer, gleichfalls der psychologischen Anwendung zugehöriger Ausdruck verbunden: die Pflicht wird auf „reine Achtung“ begründet. Es ist charakteristisch, dass Kant hierbei sich gegen den Vorwurf zu verteidigen für nützlich hält, als ob er zu einem „dunkeln Gefühle“ seine Zuflucht nähme, anstatt durch einen Begriff klare Auskunft zu geben. Indem daher in der Kritik der Ausgang nicht gemacht wird von dem Begriffe der Pflicht, wird überhaupt

zweitens die Vermischung mit psychologischen Erklärungen vermieden.

*) WW. VIII, S. 16. D 14.

Dieser Unterschied hat bis in das Einzelne hinein seine wichtigen Folgen. Indem nämlich die Grundlegung fragt: wie man ein solches Gesetz sich denken könne, dessen Vorstellung allein Bestimmungsgrund des Willens soll sein können, so weist die erste Ableitung, die aus der gemeinen Vernunft-erkenntnis, auf das Prinzip der allgemeinen Gesetzmässigkeit hin: „ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.“ Und dieses Prinzip sei in der gemeinen Menschenvernunft, obzwar sie es „freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgedeutet denke“, dennoch mit Sicherheit gegeben. Indessen bleibt doch selbst das gemeine moralische Urteil nicht von einer „natürlichen Dialektik“ frei, welche eine Metaphysik der Sitten nötig mache. Daraus scheint hervorzugehen, dass das Sittengesetz doch wohl nicht ein einfaches Faktum sein möchte, auf das man im eigenen Willen die Probe machen könne.

Die zweite Ableitung, aus der populären sittlichen Weltweisheit, beginnt daher mit der Warnung: dass man den Begriff des Sittlichen nicht als einen Erfahrungsbegriff behandle. Dadurch werde denen in die Hände gearbeitet, die alle Sittlichkeit zum „Hirngespinnst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung“ machen. Und wenn man selbst, ohne „Feind der Tugend“ zu sein, bloss als „kaltblütiger Beobachter“ in gewissen Augenblicken zweifelhaft wird, „ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde“, so rette allein die Besinnung auf das, was ein praktisches *a priori* bedeute. Dasselbe bedarf nicht nur der Belege aus der Erfahrung nicht; sondern es verwirft dieselben. Das alleinige Urbild des Guten ist die Idee. „Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt.“ Daher soll die Sittenlehre den „ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halb vernünftelnden Prinzipien“ verschmähen. Auch als „Triebfeder“ wird das Gesetz selbst besser wirken als alle Beispiele.

Indem nun aber die zweite Ableitung von der populären Weltweisheit zur Metaphysik aufsteigt, entwickelt sie, obschon die Beispiele verwerfend, dennoch an dem Bewusstsein der Pflicht den Begriff des Sittengesetzes. Der Wille, das Vermögen,

nach der Vorstellung der Gesetze zu handeln, kann nämlich entweder unausbleiblich von der Vernunft bestimmt werden, oder nicht hinlänglich. In dem letzteren Falle befindet sich der menschliche Wille, dessen Handlungen daher „subjektiv zufällig“ sind. Die Bestimmung eines solchen Willens ist, gegenüber den subjektiven Triebfedern, Nötigung. Die Vorstellung eines objektiven, nötigenden Prinzips heisst Gebot, und die Formel desselben Imperativ, welcher sich durch Sollen ausdrückt.

Diese Imperative nun, obzwar nicht von dem Begriffe des vernünftigen Wesens, sondern „dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens“ abgezogen, können doch nicht die praktische Notwendigkeit eines Mittels ausdrücken, sondern müssen einen Zweck an sich selbst aufgeben. Der moralische Imperativ darf nicht hypothetisch, sondern muss kategorisch gelten. Aus dem kategorischen Imperativ ergibt sich nun die Formel für die Form des Wollens. Und so weit geht alles streng nach transzendentaler Methode vonstatten, dass aus dem „blossen Begriff“ eines kategorischen Imperativ diese Formel abgeleitet wird; dass zwischen dieser analytischen Entwicklung und dem synthetischen Gebrauche klar unterschieden wird*). Der Imperativ enthält „ausser dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime“, diesem Gesetze gemäss zu sein. Hier kann man eine Aehnlichkeit mit dem zwiefachen Inhalt finden, den wir oben (S. 90 ff.) an der Form des Wollens unterschieden haben. Aber es ist nur Aehnlichkeit. Die hiesige Unterscheidung besagt folgendes.

Das Gesetz selbst ist der Inhalt, zu dem verpflichtet wird; Bedingungen, auf die es eingeschränkt würde, gibt es nicht; nur den Inhalt hat der Imperativ noch, dass er der Maxime selbst die Notwendigkeit auferlegt, jenem Gesetze gemäss zu sein. Es wird mithin der Maxime nicht ein fremdes Gesetz gegenübergestellt; sie selbst soll die Notwendigkeit des Gesetzes bekennen. Wäre diese Bedingung nicht zugleich in dem Imperativ enthalten, so könnte man meinen, die Formel werde lauten: Handle

*) Grundlegung z. Metaph. d. Sitten Bd. VIII, S. 46; vgl. besonders S. 77; D 43 und 75.

nur nach derjenigen Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann. Woran aber soll ich dieses „gelten kann“ prüfen? Die Kritik würde sagen: an dem Begriff eines Gesetzes. Daher lautet auch der Imperativ in der Kritik unter dem veränderten Namen als „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ in diesem Sinne. „Handle so, dass die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“*). Und als „Folgerung“ aus diesem Grundgesetz wird der Satz formuliert: dass reine Vernunft für sich allein praktisch sei, das Sittengesetz dem Menschen gebe. Jetzt erst wird auf den Menschen besondere Rücksicht genommen, dem gegenüber das Sittengesetz als Imperativ lautbar werde, und unter der psychologischen Vorstellung der Pflicht sich vollziehe.

Die Grundlegung aber leitet den, obzwar als analytischen Begriff gedachten Imperativ, von dem Wollen, von der Rücksicht wenigstens auf das menschliche Wollen ab; und indem sie das egoistische Wollen *ad absurdum* führt, illustriert sie den Begriff des guten Willens. „Man muss wollen können, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: Dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt“**). Diese Probe kann keine unsittliche Maxime bestehen. Ich muss meiner Maxime, wenn sie in ihren selbstischen Motiven sich nicht selbst aufheben will, die Nötigung geben, sich als allgemeines Gesetz zu denken, ein solches zu werden. Diesen Gedanken, dass das selbstische Wollen, nur klar in seiner Allgemeinheit gedacht, sich selbst vereitelt, macht Kant an den vielen Beispielen deutlich, die man, aus diesem Zusammenhange nicht erwogen, als Begründungen der Moral aus dem Egoismus missverstanden hat. Vielmehr aber ist der Gang der Grundlegung der, dass sie *ad hominem* argumentiert für das Gesetz, von dessen analytischem Begriffe sie ausgeht; dessen Formel sie aber doch nicht streng in transzendentaler Bescheidung aufsucht. Darin nämlich besteht

*) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 141—144. D 39—43.

**) Grundleg. z. Metaph. d. Sitten Bd. VIII, S. 50. D 47.

drittens der Unterschied zwischen beiden Darstellungen: dass die Formel der Grundlegung dem metaphysischen *a priori* nähersteht.

So begründet sich die erste Formel: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“. Der Maxime selbst wird die Notwendigkeit gesetzt, dem Gesetze gemäss zu sein. Die Maxime selbst kann sich dem Gesetze, sobald dasselbe nur vorgestellt ist, nicht entziehen. Warum heisst es denn aber nicht: von der Du zugleich wollen kannst? Die Nötigung liegt ja doch nicht in der Maxime selbst; sondern nur in dem Gesetze, sofern als solches die Maxime vorgestellt wird. In der Tat kommt dieser Ausdruck an einer anderen Stelle vor: „ist es ein notwendiges Gesetz für alle vernünftigen Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurteilen, von denen sie selbst wollen können, dass sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen“*). Der Zusammenhang der Erörterungen legt die Ansicht nahe, dass Kant das Wort „durch“ gebraucht hat, um nach einer anderen Seite hin die Spontaneität der Maxime darzutun, und ihre Fähigkeit, zum Gesetze auszuwachsen. Indem nämlich durch die Maxime zugleich das Gesetz gewollt werden soll, wird damit der Gedanke vorbereitet: dass das Gesetz selbst keinen fremden Gesetzgeber habe; dass der sittliche Wille autonom sei.

Bevor jedoch dieses wichtige Ergebnis erzielt ist, zeigt sich ein anderer Unterschied,

der vierte, zwischen Grundlegung und Kritik. Während nämlich, wie wir gesehen haben, in der Kritik das praktische Prinzip von dem Naturgesetz unterschieden wird, so verändert die Grundlegung die erste Formel des Imperativs in die folgende, welche jedoch nicht als zweite bezeichnet ist: „Handle so, als ob die Maxime Deiner Handlung durch Deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.“ Dagegen sagt die Kritik: „Die Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze“**) sei nicht der Bestimmungs-

*) Ib. S. 54. D 51.

**) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 192. D 90.

grund des Willens. Indessen lässt die Kritik diesen Gedanken keineswegs fallen; sondern gestaltet ihn vielmehr, wie wir am Schlusse des nächsten Abschnitts sehen werden, auf eine höchst charakteristische und klärende Weise in der „Typik“ um.

Diese beiden Formulierungen des kategorischen Imperativs sind sonach als Erläuterungen des Begriffs der Pflicht zu betrachten. Ob nun aber ein Imperativ mit solchem Inhalt, ob eine solche Art von Gesetzgebung wirklich stattfindet? Das ist eine ganz andere Frage, welche die synthetische Geltung betrifft, und somit in die „Metaphysik der Sitten“ gehört. Es ist das die Frage: ob ein solches „Verhältnis eines Willens zu sich selbst“ zur Anwendung unter Menschen kommt, so dass die Vernunft allein ihr Verhalten zu bestimmen vermag? Und nun wiederholt sich dieselbe Betrachtung an dem Willen überhaupt, doch mehr mit psychologischer Rücksicht, die vorher beim Beginne der Untersuchung in bezug auf den guten Willen ange stellt worden war.

Der Wille wird, im Unterschiede von der Begehrung, hier als Vermögen bezeichnet, „der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss sich selbst zum Handeln zu bestimmen“. Der subjektive Grund des Begehrens heisst Triebfeder; der objektive des Wollens Bewegungsgrund. Die Wirkung einer Handlung ist der Zweck derselben; und der Grund der Möglichkeit derselben das Mittel. Wenn daher ein Wille gedacht wird, welchen keine subjektive Triebfeder bestimmt, sondern ein formales Gesetz bewegt; ein Wille, der nur zu sich selbst ein Verhältnis setzt, dem nicht ein zu bewirkender Gegenstand Zweck ist, so sind die Zwecke eines solchen Willens nicht relativ; sie sind nicht auf Mittel gerichtet. Das Gesetz, welches solchen Willen bestimmt, ist daher auch kein hypothetischer Imperativ, wie der gewollte Zweck nicht relativ ist. Der Bewegungsgrund eines solchen Willens muss ein absoluter Zweck sein: der kategorische Imperativ fordert einen gleichsam substantiellen Zweck, ein Etwas, das Zweck an sich selbst ist.

Und so ist denn die weitere Folgerung, welche das „formale“ Sittengesetz ergibt, der inhaltschwere Gedanke: „Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst“.

Weiss ich das etwa aus Erfahrung? Oder kann ich es hinterher aus derselben beweisen? In dem Mechanismus derselben gibt es nur Sachen, deren eine das Mittel der andern ist. Wenn ich dagegen von einer allgemeinen Gesetzgebung rede, deren Vorstellung schon zureichend sei, einen Willen zu bestimmen, so kann der Beweggrund dieses Wollens nicht als Mittel gedacht werden, nicht als relativer Zweck. Somit fordert das formale Sittengesetz die Realität eines Etwas, dessen Dasein als Zweck an sich selbst gedacht werden kann: das ist, im Unterschiede von der Natur der Erfahrung, die „vernünftige Natur“. Jene umfasst Sachen; diese erzeugt die Person. Denn die vernünftige Natur, das ist nun auch der Mensch. Jetzt auf dem Grunde der vernünftigen Natur kann auch der Mensch auftreten. „Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen“, so führt Kant den Menschen ein. Oder: „So stellt sich der Mensch notwendig sein eigenes Dasein vor“. Es entspringt somit aus dem „formalen“ Sittengesetze die Idee der Menschheit, als gegeben durch die vernünftige Natur, und diese vertretend; als dasjenige Dasein, welches von dem allgemeinen Gesetze als Zweck an sich selbst gewollt wird. Und alle vier kasuistische Fragen, die Kant gestellt hatte, beantwortet er nun aus diesem neuen Begriffe, wie denn die Idee der Menschheit auch in allen Fragen der Rechtslehre, der Religion nebst der Pädagogik und so alles zusammenfassend, auch der Geschichte das entscheidende Prinzip ist.

Diese Idee der Menschheit ergibt daher ihrerseits eine neue Formulierung des Imperativs, nach Kantischer Zählung, die zweite: „handle so, dass Du die Menschheit, sowohl in Deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst“. Der Bestimmungsgrund des formalen Gesetzes ist nunmehr die Idee der Menschheit als eines Zweckes an sich selbst.

Aber der Inhalt des „formalen“ Sittengesetzes ist auch mit dieser Bestimmung, von welcher wir erkennen werden, dass sie einen unerbittlichen Realismus in der Geschichte der Menschheit vollzieht, noch nicht erschöpft. Diese Menschheit nämlich ist nicht etwa nur eine nominalistische Verallge-

meinerung der Menschenindividuen und der respektiven Zwecke, die sich diese Einzelnen samt und sonders vorzusetzen belieben oder genötigt werden mögen. Nicht in solchem kollektiven oder additiven Begriffe von den Menschen und ihren Zwecken wird die Menschheit als Zweck an sich selbst bestimmt. Es wird vielmehr diese Menschheit gedacht als „die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke“. Daraus ergibt sich nun aber ein ferneres Merkmal des „formalen“ Gesetzes.

Die Menschheit selber, als Zweck an sich, wird somit auch, da der Zweck an sich der alleinige Bestimmungsgrund des moralischen Gesetzes ist, als dieser Bestimmungsgrund bezeichnet werden können. Die Menschheit, das heisst, die vernünftige Natur, sofern sie als „oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke“ waltet, ist somit der Grund des Gesetzes selbst. Ihr Wille ist es daher, welcher jenes Verhältnis zu sich selbst setzt; der Menschheit Wille ist es, welcher in sich selbst den einzig möglichen Zweck an sich vollzieht; bei welchem Maxime und Gesetz zusammenfallen; welcher in Form einer allgemeinen Gesetzgebung sich zur Anwendung bringt.

Die dritte Formulierung des kategorischen Imperativs wird daher gegeben in der „Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens, als eines allgemein gesetzgebenden Willens“. Die Form des Imperativs hat nun keinen Sinn mehr. Die allgemeine Gesetzgebung ist, unter der Idee der vernünftigen Natur, eine derselben „eigene“. Der Wille ist nicht mehr lediglich unterworfen, sondern zugleich „selbst gesetzgebend“; des Gesetzes, dem er unterworfen ist, eigener Urheber.

So entsteht nunmehr als weitere Folgerung aus dem „formalen“ Sittengesetze, vermittelt der Idee der Menschheit, als der vernünftigen Natur, im Unterschiede von den Menschen als sinnlichen Individuen,

der Begriff der Autonomie.

Die Autonomie aber schliesst alles Interesse aus dem Pflichtwollen aus; die reine praktische Vernunft darf nicht „fremdes Interesse bloss administrieren“; und so besteht in dieser „Lossagung von allem Interesse“ der Fortschritt, den diese dritte Formel bezeichnet, die als das echte Prinzip der Sittlichkeit gilt: das Prinzip der Autonomie, gegenüber der

Heteronomie, welche letztere „alle bisherige Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen“, kennzeichnet. Denn nirgend war die Pflicht, als eigene Gesetzgebung, die allgemeine.

Mit dieser Bestimmung nähert sich denn auch wieder die Grundlegung an die Kritik, welche das Prinzip der Autonomie in dem „Lehrsatz IV“ formuliert, — und weiterführt. Denn hier wird die Unabhängigkeit von aller Materie des Gesetzes, von allem begehrten Objekte als Freiheit im negativen Verstande bezeichnet; die eigene Gesetzgebung aber, als welche sich die „blosse allgemeine gesetzgebende Form“ nunmehr entdeckt hat, diese sei Freiheit im positiven Verstande. Somit führt der Begriff der Autonomie hier erst auf die Idee der Freiheit. Aus dem Begriffe des Zweckes an sich entstand der Begriff der Autonomie, und dieser also wird mit der Freiheit in positiver Bedeutung identifiziert.

Es eröffnet sich somit der Ausblick auf den Zusammenhang, auf welchen wir von Anfang an hingewiesen waren; denn der problematische Grenzbegriff des Freiheitsnoumenon hatte uns den Weg gewiesen, auf dem eine neue Art von Gesetzmässigkeit, eine andere als die der Erfahrung entdeckt werden könne. Nachdem wir bisher nun lediglich den analytischen Begriff des reinen Willens entfaltet hatten, blickt endlich der Zusammenhang hervor von diesem analytisch ausgedachten Wollen mit jener Art von Gesetzmässigkeit, die, als eine problematische zwar, aber als eine noumenale, als eine alles Wissen begrenzende, vor dem Abgrunde der intelligibeln Zufälligkeit emportaucht. Die Realität der Noumena besteht jedoch in der Regulative der Ideen.

Wenn wir daher nach allen diesen analytischen Entwicklungen ungeduldig werden und fragen: Gibt es denn aber auch einen synthetischen Gebrauch von diesem so sorgfältig formulierten Sittengesetze? oder ist und bleibt das alles in jenem analytischen Sinne formal? Dann weist der vierte Lehrsatz auf den Zusammenhang der Autonomie mit der Freiheitsidee hin; und damit ist für die synthetische Geltung des Sittengesetzes auf die regulative Bedeutung der Freiheitsidee verwiesen. In dieser werden demnach, wenn

andere der Zusammenhang sich bestätigt, alle jene in der analytischen Entwicklung erkannten Merkmale zu derjenigen positiven oder realen, zu derjenigen Art von Erkenntnisgeltung kommen, welche der regulative Gebrauch derjenigen Idee gestattet, mit welcher, laut jener analytischen Entwicklung, das Sittengesetz in seinem höchsten Ausdruck zusammenhängt und identisch wird. Die Erörterung dieser Frage bildet die Aufgabe des folgenden Abschnitts, in welchem wir daher die weiteren Bestimmungen der Grundlegung, wie der Kritik nach ihrem Verhältnis zu einander zu untersuchen haben werden.

In dem Verfolg dieser Entwicklungen wird der „blossen Form“ einer allgemeinen Gesetzgebung auf Grund der Autonomie eine weitere reale Bedeutung zuwachsen: in dem Reich der Zwecke, in welchem das Sein des Sollens die „systematische Verbindung“, wie aller Vernunftwesen unter gemeinschaftlichen Gesetzen, so aller moralischen Erkenntnisse und auch aller Objekte des Willens finden wird. Der letzte Schein eines blossen Formalismus des Sittengesetzes wird alsdann schwinden. Die Analogie mit der Realität der Erfahrung wird in jener Idee eines Reichs der Zwecke sich erfüllen, als einer Gemeinschaft der Vernunftwesen, als absoluter Zwecke; als Selbstzwecke und als Endzwecke. Die Form einer allgemeinen Gesetzgebung, als alleiniger Bestimmungsgrund der daher reinen praktischen Vernunft gedacht, ist die Gemeinschaft autonomer Wesen, die „jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel“ gedacht und gebraucht werden dürfen. Die blosse Form der Gesetzgebung bedeutet daher zugleich, der allgemeinen Bedeutung der Form als Gesetz gemäss: die Autonomie der Zwecke.

Nicht also, als ob der Begriff der Gemeinschaft sittlicher Wesen zu dem *a priori* des praktischen Vernunftgebrauchs, welches an sich nur Verbindlichkeit bedeute, als Ergänzung, als „Sicherung“ hinzukäme; nicht in dieser Abfolge darf man sich das Verhältnis dieser beiden Begriffe denken; sondern das gesuchte *a priori* ist selbst als jene Gemeinschaft gefunden. Verbindlichkeit ist nur die psychologische Vorstellung, unter welcher von dem zugleich mit subjektiven Triebfedern behafteten Menschen jene Gemeinschaft gedacht wird; jene Ge-

setzung Bestimmung Grund wird. Aber der zutreffende Ausdruck jener allgemeinen Gesetzgebung ist: Gemeinschaft autonomer Zwecke. In dieser Gemeinschaft besteht der Inhalt des *a priori*, der Inhalt der ethischen Realität

So führt das „formale *a priori* auf eine Realität von so umfassender Gediegenheit, dass die sittliche Natur des Individuums selbst abgeleitet erscheint aus der Gemeinschaft moralischer Wesen; denn in dem Begriffe einer solchen besteht in letzter Instanz das Sittengesetz. Und es bewährt sich zugleich auch jene in der Abweisung der materialen Prinzipien ausgesprochene Verwerfung des Individualismus und des Egoismus. Das sittliche Selbstbewusstsein geht erst hervor aus dem Gedanken einer Gemeinschaft von Gesetzen. Wie das Sittliche nicht in dem Gefühl des Subjekts wurzelt, sondern in einem objektiven Gesetze gegründet sein muss, so zeigt sich nunmehr, dass dieses Gesetz in der Tat auf dem Gedanken der Gemeinschaft beruht, in demselben allein Sinn hat. Diese Gemeinschaft der Gesetze wird zur Gemeinschaft der Gesetzgebung und dadurch auch der Gesetzgeber. Und diese führt zur Gemeinschaft der absoluten Zwecke. Die Gemeinschaft autonomer Wesen also ist der Inhalt des formalen Sittengesetzes.

Indessen ist das Gesetz, von dem doch alles ausgeht, selbst nur ein analytischer Begriff. Es bleibt daher noch immer die Eine Frage: hat diese Deutung des analytischen Begriffs der Sittlichkeit als einer nach Art der Realität zu denkenden Gemeinschaft auch synthetische Bedeutung? Mit dieser Frage geht die Betrachtung von der Autonomie nach ihrer formalen Bedeutung auf die Freiheit zurück, welcher in der immanenten Beziehung auf das Subjekt die synthetische Bedeutung beiwohnt. Da nun aber diese synthetische Bedeutung, als Begrenzung, nur in der Regulative bestehen kann, so muss die Frage lauten: welche, den Bedingungen der Erfahrung entsprechende, regulative Bedeutung kann der Freiheitsidee eingeräumt werden?

Drittes Kapitel.

Die regulative Bedeutung der Freiheitsidee. Das moralische Wesen als Endzweck.

Wer das Ding an sich in der Bedeutung als Aufgabe eingesehen hat, der begreift damit alle Arten der Auslegung desselben, je nach ihrem kritischen Behufe, als regulative Maximen, im Unterschiede von den konstitutiven Grundsätzen. Aufgaben werden in den Ideen dem Denken, der Erkenntnis der Erfahrung gestellt; und jene Ideen, wenn anders sie sich als transzendente bewähren, enthalten und bedeuten Regeln zum Nutzen des unvermeidlicher Erweiterung zustrebenden Denkens der Erfahrung: auf dass dieses sich in der Lösung jener Probleme nicht ins Ueberschwengliche verliere, sondern im Unbedingten begrenze.

Es ist also eine keineswegs geringfügige positive Bestimmung, welche in den Ideen liegt: dass sie Regeln bedeuten. Nicht Gesetze, aber Regeln. Nicht Grundsätze, aber Maximen der Forschung und des Erkennens. Der Trieb zur Erweiterung ist unaufhaltbar. Die Geraden der Erfahrung laufen in jene Punktreihe aus, in der das Ding an sich, die erweiterte Kategorie, das Unbedingte sich vollzieht. Damit nun keine Dialektik auf Grund der Analytik sich behaupte; damit die Ideen nicht in Objekten transzendent werden, dazu verhilft die Regel, welche in der Idee liegt. Vergegenwärtigen wir uns diesen Nutzen nunmehr an der Freiheitsidee.

Die Kausalität fordert eine letzte Ursache, und schliesst sie aus; beides dieselbe Kategorie. Daraus entsteht die Antinomie, deren Lösung in der kritischen Fundamental-Unterscheidung ge-

legen war. Wenn nun aber diese Lösung einen positiven Halt gewinnen soll, so darf ihr Sinn nicht darin beschlossen sein, nach der systematischen Schablone Kausalität und Freiheit als analytische Gaben zu verteilen; sondern als Maximen müssen, das muss der Sinn der Lösung sein, jene Ideen sich bewähren können. Nicht dem Noumenon fällt die widerspruchslose Möglichkeit der Freiheit zu; sondern in der Maxime der Freiheit legitimiert sich an ihrem Teile das kosmologische Noumenon. Wenn wir angesichts der endlosen Bedingtheit aller menschlichen Begebenheiten vor den Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit uns gestellt sehen, dann ist die Kategorie zum Noumenon geworden, und in der Maxime, in der Regel der Idee empfängt die Aufgabe ihre die Erfahrung begrenzende Lösung.

Von ihrem eigenen Ursprunge her ist somit die Freiheitsidee die Regel: die Kausalität mindestens der menschlichen in der Reihe der kosmischen Begebenheiten bis an ihre Grenze zu führen. In einer gegebenen Totalität diese Grenze zu erwarten, das wäre Dialektik; wie überall, wo man versucht, die Aufgabe selbst zu objektivieren. Zur Regel muss die Aufgabe bestimmt werden. Gegenstände selber bringt sie nicht hervor: aber wie man die Reihen der Gegenstände systematisch verbinden müsse; dass man an den Grenzen der Dinge lernen könne, wie man innerhalb der Grenzen der Erfahrung Gegenstände suchen müsse, das lehrt die systematische Regel. Das lehrt für die Bewusstseinsfrage des Materialismus die Seelenregel. Das lehrt für den immanenten Erfahrungsgebrauch der Biologie, wie nicht minder für die unvermeidliche Beziehung aller Weltideen auf das Uebersinnliche die Zweckregel. So erhebt sich nun auch die Freiheitsidee als noumenale Aufgabe zur Bestimmung der Vorgänge und Handlungen innerhalb der Menschenwelt. Es entsteht daher die Frage: was lehrt diese Idee als Maxime? welche Bestimmung enthält sie für die Erforschung und Ergründung der menschlichen Dinge inbezug auf die etwa ihnen eigenen systematischen Zusammenhänge? Für die Einheit der Menschenwelt? Was bedeutet sie als Regel, als Regel der Einheit?

Aus den Entwicklungen des analytischen Begriffs der Sittlichkeit, des praktischen *a priori*, des Sollens hat eine eigene Art systematischer Verbindung sich ergeben; die Gemeinschaft

autonomer Wesen als selbständiger Zwecke hat sich als Inhalt des Sittengesetzes herausgestellt. Dadurch war der Zusammenhang mit der Freiheitsidee dargetan und nachgewiesen; denn die Autonomie musste sogleich erklärt werden als Freiheit im positiven Verstande. In dem Begriffe der Autonomie hat somit die Freiheitsidee ihre regulative Bedeutung bereits erlangt: es fragt sich jetzt nur noch, ob für die mit der Autonomie zusammenhängenden Grundbegriffe der Ethik, für die Begriffe des absoluten Zweckes und der Menschheit, als der vernünftigen Natur, die Freiheitsidee die gleiche regulative Bedeutung bewähren kann. Wäre dies der Fall, so würde damit auch für den Begriff der Autonomie selbst jene Regel sich tiefer noch und durchgreifender erweisen. Wie nun aber jene drei Begriffe, die Autonomie, der Selbstzweck und die Menschheit, in dem Begriffe des Sittengesetzes, als dessen konstitutive Merkmale, zusammengehen, so würde die Freiheitsidee, als die transzendente Regel für jene gesuchte systematische Verbindung, die systematisch-kritische Begründung des Sittengesetzes vollziehen. In dieser erhöhten Bedeutung haben wir nunmehr die regulative Geltung der Freiheitsidee zu erforschen.

Indessen werden wir den einschränkenden Gedanken gegenwärtig halten müssen, dass diese erhöhte Bedeutung immer und ausschliesslich auf die Ethik und deren Möglichkeit bezogen ist. Die Begründung, welche die Idee der Freiheit, als eine transzendente, leisten kann, wird der transzendentalen Methode nach zwar geführt werden; aber damit ist nicht gesagt, dass dieser Methode in der Freiheitsidee das gleiche Werkzeug zur Herstellung der zu begründenden Erkenntnisse gegeben wäre, wie in den auf Naturgesetze sich stützenden transzendentalen Grundsätzen. Mithin wird man nicht erwarten, die Freiheit werde die gleiche Bedeutung einer formalen Bedingung haben, wie etwa die auf Raum und Zeit fussenden synthetischen Grundsätze. Für diese gibt es in der Tat Gesetze, welche sich in den sinnlichen Grundgestalten realisieren. Man wird freilich aus dem Interesse an der Realität des Sittlichen versucht, in gleicher Art auch die Freiheit als eine solche formale Bedingung zu denken, in welcher das Sittengesetz, die Form einer allgemeinen Gesetzgebung, die Gemeinschaft autonomer Selbstzwecke

gleichsam synthetischen Boden fasse. Diese Erwartung ist Illusion. Die Freiheit, im transzendentalen Geiste, ist keine sinnliche, keine auf der Erfahrung beruhende Grundlage des sittlichen Wollens und Handelns. Wenn sie nun dennoch, und sie allein, jenes analytische Gesetz begründen soll, so kann die Begründung nur in ihrer Bedeutung als Idee, als Maxime, als Regel und Richtschnur liegen.

Es klingt paradox, dass die Freiheit eine Regel bedeuten solle: da sie ja vielmehr der Typus der Ausnahme zu sein scheint. Die Unabhängigkeit vom Naturgesetze der Kausalität scheint nur Willkür übrig zu lassen, sei es zum Guten, sei es zum Bösen. Wie daher Freiheit die Regel des Sittlichen, den Grund des Sittengesetzes bilden könne, das scheint schwer begreiflich. Und doch werden wir sehen, dass Kant das Gesetz der Freiheit aufstellt.

Lässt man sich nun aber auf den Charakter des Regulativs, als einer Forschungsmaxime, näher ein, so kann man hier wiederum nicht leicht übersehen, dass sogar ein störender irregulierender Gedanke aus der Freiheitsidee Nahrung zieht. Wie die Willkür das Gesetz vereitelt, so bedroht das angebliche Regulativ der Freiheit das vorurteilslose Verständnis der menschlichen Handlungen und, was schlimmer ist, jedwede mutige Bestrebung, die Wurzel des Sittlichen in der Kulturlage und aller Art von *milieu* zu verbessern. Man kann durch diese Flagge dazu verleitet werden, die durchaus erforschbare und oftmals ungemein durchsichtige empirische Bedingtheit der menschlichen Handlungen und Schicksale zu ignorieren zugunsten jenes Ohngefähr eines Ursprungs, jenes Schattens eigener Taten. Anstatt daher den Kausalnexus nüchtern zu beobachten und geduldig zu erfragen, um demgemäss die bedingenden Ursachen schlimmer Zustände sachgemäss zu beseitigen oder zu mildern, wie diejenigen besserer Zeiten unerschrocken herbeizuführen, erfindet die *ignava ratio* der sogenannten Freiheit ein übersinnliches Forum, vor welchem das geschobene Individuum als frei und schiebend deklariert wird, um — verantwortlich werden zu können. Ob aber, indem die Verantwortlichkeit gerettet wird, ein Regulativ für die menschlichen Dinge, als sittliche überhaupt und zumal im Besondern jedes Falles, gewonnen wird, das ist die grosse Frage, die Kulturfrage aller Ethik.

Diese beiden Einwürfe, von zwei einander entgegengesetzten Lagern ausgehend, befeinden und befeindeten zu allen Zeiten, nicht selten sogar in Koalition mit einander, die Lehre von der sittlichen Freiheit. Die Einwürfe gehen von entgegengesetzten Grundanschauungen aus; denn die Willkür wittert der sensualistische Empirismus in der Freiheit, der meistens gar keine Freiheit, in keinem Sinne, gelten lässt; dagegen ist als ethischer Idealismus in eminenten Bedeutung die Richtung bezeichnet worden, welche an der Zurechnung, als dem Regulativ-Inhalt der Freiheit, Anstoss nehmen dürfte, wie solchen unser obiges Bedenken hervorgehoben hat. Wenn die Freiheit, könnte man in diesem Sinne einwenden, nach dem Strafrecht regulieren soll, so enthält sie eine angebliche Regel, welche der faulen Vernunft als Schranke dienen mag, nicht aber eine solche Grenze bezeichnen kann, deren Wert in dem stets sich erneuenden Jenseit liegt, auf welches sie hinweist; mit welchem sie das wachsende Diesseit des Wissens und Könnens verbindet. Die Zurechnung, als alleiniger Inhalt der Freiheitsregel gedacht, scheint sicherer zum Desorientieren geeignet, als zur Visierlinie derjenigen Weltanschauung, welche auch in ihrer Ethik den Idealismus behauptet.

Noch weiter könnte man in diesen vorläufigen Einwürfen gegen die Möglichkeit eines Regulativs der Freiheit gehen, und den Verdacht erheben, dass dieser intelligible Massstab, der alle Handlungen ohne Ansehen der Person und der Zeit dem freien Menschen zuerkennt, eine gesunde Weltbetrachtung noch schlimmer bedroht, als jene alte Streitfrage von der Vereinbarkeit der menschlichen Wahl mit der göttlichen Prädestination. Ist der menschliche Wille nur das Lasttier, das Gott oder auch der Teufel reiten kann, so hat einer oder der andere mich zu verantworten; und es können alsdann wenigstens Gnadenmittel ersonnen werden, die mein Heil retten. Wenn jedoch etwa darin vornehmlich das Regulativ der Freiheit bestehen sollte, dass ich tun kann, was ich will, um verantwortlich zu bleiben, wie ich muss, dann wäre theologischer Supranaturalismus zur Seligkeit zwar verschmäh't, aber nicht zur Verdammung; dann wäre in solcher Seelenkraft ein leichtfertiger Spiritualismus erkauft auf Kosten des Idealismus, der aller Weltklugheit zum Trotze die

unendliche Möglichkeit der Besserung, das künftige Reich des guten Willens predigt; der aber nicht die Willkür zum Muster nimmt, sondern das Sollen; und der daher auch nicht diejenige Verbindlichkeit, welche allein und letztlich in der Zurechnung liegt, zur Regel machen wird.

Solchen Bedenken gegenüber erörtern wir nun die Bedeutung der transzendentalen Freiheitsidee, und zwar zunächst nach der negativen Seite.

An allen Stellen, an denen das Verhältnis der noumenalen Freiheit zur Willkür berührt wird, hat Kant in bestimmtestem Ausdruck es ausgesprochen: dass die transzendente Freiheit nicht Willkür bedeute.

Was will man denn mit der Annahme einer freien Willkür? Man will das Subjekt derselben als ein von der Sinnenwelt geschiedenes, höheres Wesen hinstellen. Darin glaubt man einem Bedürfnis der Ethik zu genügen, dass das moralische Wesen, als solches, einen Anteil an anderer Natur habe, die aber nichtsdestoweniger auch Natur sei. So bleibt aller Spiritualismus stets am Sinnlichen haften, das er doch überwinden möchte. Die scholastischen Dualisten machen wenigstens den blossen Geist zur Seele; nach Aristoteles, dem Moralisten der dia-noëtischen Tugenden, ist nur der Denker im Seelenwesen göttlichen Ursprungs und unsterblich; nach Descartes haben aus ähnlichem Grunde die Tiere gar keine Seele; wie sollten sie auch, da sie ja sonst auch Schmerz empfinden würden, ohne, wie Malebranche sagt, vom verbotenen Heu gegessen zu haben!

Der populäre moralische Dualismus verlangt dagegen, wenn nicht den ganzen Seelenmenschen für die sittliche Würdigkeit, so doch zum mindesten das Willensvermögen, aus dem die Tat wird. Darum und darin sei der Sinnenmensch ein freies Wesen. So hat es auch seinen guten Sinn, dass man von einer Freiheit des Willens, und nicht des Handelns redet; wie viel man auch vor und nach Locke dagegen eingewendet hat. Das Handeln mag nach dem kausalen Schema determiniert sein; der Grund des Handelns aber, der in der Vorstellung desselben, das heisst, in dem Wollen liegt, soll unbedingt sein; der Wille soll frei sein.

Da noch heute die Ansicht vertreten wird, dass Kant den Willen als ein Seelenvermögen aufgestellt habe, so kann es

nicht wunder nehmen, dass mit der gemeinhin geltenden Auffassung von der transzendentalen Freiheit auch die Meinung sich verbindet: das Willensvermögen komme vorzugsweise dieser Freiheit zustatten. Nicht das Erkenntnisvermögen, und auch nicht das Gefühlsvermögen können diejenigen Erscheinungen erklären, welche das Willensvermögen vollbringt, und umso gründlicher vollbringen kann, als es — frei ist!

Nach unserer Auffassung, die hier, bei dem speziellen Falle des Willens, nicht noch ausführlich dargelegt zu werden braucht, gibt es kein Seelenvermögen des Willens; sondern lediglich den Gattungsnamen einer durch die Beziehung auf den Gegenstand als einen hervorzubringenden ausgezeichneten Gruppe von Vorstellungen, der Willens-Vorstellungen, die sich vollends durch die Unterscheidung vom Begehren jenseit der unmittelbaren nur ausschliesslich psychologischen Distinktion stellt. Nicht einem Seelenvermögen würde mithin Freiheit zugestanden, sondern nur einer Gruppe von Vorstellungen, einer Zusammenfassung, welche ihres Inhalts und Wertes wegen den Namen der praktischen Vernunft trägt. Nicht der Wille also hätte Willkür; sondern die praktische Vernunft, welche nur als reine für die Ethik vorhanden ist, würde die Willkür empfangen, auch das Böse wählen zu können. Und doch würde dieses Böse nur als in Form einer allgemeinen Gesetzgebung, da ja nur in dieser der sittliche Wille sich vollzieht, nicht als Materie gegeben von ihr vorgestellt werden können und gedacht werden dürfen. So ergibt sich schon aus dem allein zuständigen Begriffe des reinen Willens der Widersinn, der in der Belehnung des Willensvermögens mit der Freiheit liegt.

Auf solchen Widersinn führt die Meinung, dass die transzendente Freiheit Willkür in der Wahl des Guten, wie des Bösen, bedeute. Kant hat überall nachdrücklich hervorgehoben, dass er solche Freiheit nicht meint, die Willkür verwirft. Die Meinung beruht einerseits auf der Verwechslung der transzendentalen Freiheit mit einer im Belieben des empirischen Menschen statuierten Ausnahme vom Naturgesetze der Kausalität; anderseits aber mit der sogenannten praktischen, in dem Sittengesetz proklamierten Freiheit. Die transzendente Freiheit enthält hingegen die Begründung, die Erklärung

und Einschränkung, sowie die Rechtfertigung jener angeblichen praktischen Freiheit.

Betrachten wir vorerst die Willkür in ihrem Gegensatz zu Kausalität, so darf kein angebliches ethisches Interesse uns berechtigen, jene Ausnahme zu statuieren. Der sinnliche Mensch gehört gänzlich unter das Kausalgesetz der Erscheinungen; und es ist „unter keinem Vorwande“*) erlaubt, ihn in irgendwelcher seiner Teilerscheinungen von demselben auszunehmen. Mögen immerhin die Handlungen Wirkungen einer intelligibeln Ursache sein; sofern sie in der Zeitreihe erscheinen, unterliegen sie dem Kausalgesetze. Diese Einschränkung ist nach Kantischer Schreibart fast überall eingeschoben, wo die Freiheit in anderem Sinne hervorgehoben wird. Besonders charakteristisch ist diese Behutsamkeit in dem folgenden Zwischensatze; „denn diese“ (sc. die praktische Freiheit) „setzt voraus, dass, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen sollen, und seine Ursache in der Erscheinung also nicht so bestimmend war, dass nicht in unserer Willkür eine Kausalität liege, unabhängig von jenen Naturursachen und selbst wider ihre Gewalt und Einfluss etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist“ **). Oder in dem folgenden Nachsatze: „so doch, dass die Handlung in der Erscheinung von dieser Ursache allen Gesetzen der empirischen Kausalität gemäss sei“ ***). Die Freiheit also, die sich im transzendentalen Verstande der Kausalität widersetzt, hebt die durchgängige Bestimmtheit der Erscheinungen nach empirischen Gesetzen in keiner Weise auf; sie hält die letztere vielmehr ausdrücklich aufrecht.

Das Beispiel, das Schopenhauer anführt, ist daher unzweifelhaft absurd. Ich habe nicht etwa eines schönen Abends in der Freiheit die Willkür, entweder ins Theater, oder ohne wiederzukehren in die weite Welt zu gehen, oder mich ins Wasser zu stürzen, oder aber ruhig mich nach Hause zu begeben. Diese Möglichkeit der Handlungsweise ist empirisch bestimmt; diese

*) Kritik der reinen Vernunft S. 376. D. 476.

**) Ib. S. 372. D. 470.

***) Ib. S. 378. D. 478.

Spielweite ist eine Illusion des die Wechselwirkung der Sinnen-
dinge überschendenden Auges. Es wäre auch im höchsten Masse
verderblich, weil ethisch irreführend, ja alle Sittlichkeit ver-
eitelnd, wenn eine solche Willkür den Erklärungsgrund des
menschlichen Tuns abgeben sollte. Der Grund der sogenannten
sittlichen Tat läge alsdann im dunkeln Spiel des Ohngefähr;
und es würde dazu nur passen, dass die Vorstellung, die Be-
zeichnung der Tat als einer sittlichen, eine lediglich konven-
tionelle sei. Auf Belieben würde die Tat, und auf Uebereinkunft
ihr Wert beruhen. Die Sophisten-Moral ist die Konsequenz
jener scheinbar erhabenen Ansicht, welche den empirischen
Menschen als eine Ausnahme vom Kausalgesetze hinstellt.
Und der Nachdruck, welcher auf die Ablehnung dieses Unter-
schiedes gelegt wird, bildet den Schwerpunkt in der Ethik
Spinozas.

Dahingegen hat die Unterscheidung des empirischen und
des intelligibeln Charakters daher nicht bloss den Sinn, ober-
halbdes erstern einen intelligibeln Charakter festzustellen; sondern
nicht minder den gleich notwendigen: die Gesamtheit der sinnlich-
menschlichen Erscheinungen in einem empirischen Charakter,
als deren Gesetze, aufzurichten. Denn mit Charakter be-
zeichnet Kant die Gesetzmässigkeit in der Wirkungsweise der
Kausalität, „ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar
nicht Ursache sein würde“.*) Es gibt daher ein Gesetz für die
Kausalität des der Sinnenwelt angehörigen Subjekts und seiner
Handlungen; es gibt einen empirischen Charakter. Und „wie
sein empirischer Charakter, d. i. das Gesetz seiner Kausalität,
durch Erfahrung erkannt wäre, müssten sich alle seine Hand-
lungen nach Naturgesetzen erklären lassen, und alle
Requisite zu einer vollkommenen und notwendigen Be-
stimmung derselben müssten in einer möglichen Erfahrung an-
getroffen werden“.**) Dieser empirische Charakter widerspricht
aber so gründlich der Willkür, dass er vielmehr, jene aus-
schliessend, sogar in die Abstraktion einer relativen Summe
von empirischen Geschehnissen sich zusammenzieht. Es wäre

*) Ib. S. 374. D 473.

**) Ib. S. 375. D 475.

horrender Aberglaube, wenn man das moralstatistische Gesetz als eine Forderung denken könnte, eine wie grosse Zahl der Selbstmorde etwa in einer bestimmten Periode stattfinden müsse; nur welche Namen im Wochenblättchen stehen sollen, bleibe der Willkür anheimgegeben. Dieses angebliche Gesetz ist nicht ein Naturgesetz; hat nicht die methodische Qualität eines solchen; sondern es ist lediglich eine zusammenfassende Abstraktion von gegebenen Erscheinungen.

Diese Bedeutung einer statistischen Abstraktion hat Kant für den empirischen Charakter deutlich ausgesprochen. „Weil dieser empirische Charakter selbst aus den Erscheinungen als Wirkung und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an die Hand gibt, gezogen werden muss, so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten, und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen“ *).

Brauchte also wohl ein Laplace'scher Geist zu kommen, um uns die Aussicht in eine Möglichkeit zu eröffnen, die Kant mit aller Klarheit und Sicherheit vorgeführt hat? Aber während Du Bois-Reymond, der diesen Laplace'schen Geist in seine „Grenzen des Naturerkennens“ heraufbeschworen hat, hier an seiner Grenze steht, so beginnt für uns jetzt erst das Problem. Willkür gibt es nicht und in keiner Weise für den empirischen Menschen.

In der Kritik der praktischen Vernunft wird die Gewissheit, mit der die Handlungen, wenn ihr empirischer Charakter bekannt wäre, vorausgesagt werden könnten, geradezu als eine

*) Ib. S. 330, vgl. S. 528. D 481, 662.

astronomische erklärt: „Man kann also einräumen, dass, wenn man ... eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, sowie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte.“ *) Noch richtiger wäre es freilich, diese Gewissheit eine analytische zu nennen. An der angezogenen Stelle ist es daher eine bei der angenommenen These unausweichbare Entgleisung, dass auf „eines Menschen Denkungsart hingewiesen wird; ob diese ohne Rest in der empirischen Erkenntnis aufgehen könnte, während sie zum mindesten doch auch dem intelligibeln Charakter zugerechnet werden muss. Da jedoch der empirische Charakter durchaus nur die Abstraktion der empirischen Handlungen ist, so würde man allerdings, wenn der empirische Charakter bekannt wäre, auch seine Handlungen voraussagen können. Diese wären aber nur die empirischen, und es wäre fraglich, ob sie auch die moralischen wären.

An dieser analytischen Tautologie, als welche diese Gewissheit zu gelten hat, ändert sich nichts, ob man an den alltäglichen Begebenheiten oder an klangvollen Weltereignissen das Exempel anstellt. Es gibt schlechterdings da gar nichts sich zu verwundern; man müsste denn über das Gesetz der Kausalität selbst erstaunen wollen; damit freilich stände man an einer Grenze, nämlich an dem Anfange des Naturerkenntnis. Das Problem der Freiheit begiint dagegen ganz wo anders. An derselben Stelle, die wir zuletzt angeführt, heisst es unmittelbar weiter: „und dennoch dabei behaupten, dass der Mensch frei sei“. Was kann müssen wir hier fragen, diese dem *homo noumenon* eingeräumte Freiheit, als Regulativ, bedeuten? Der Willkür ist kein Regulativ zu entnehmen; Freiheit, die nicht eine „Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen“ wäre, wäre „ein Unding“ **); und zur Maxime kann nur ein Begriff werden, der wenigstens problematisch ist: welche regulative Bedeutung kann demnach der Freiheit zugedacht werden?

Hier stellt sich die andere Meinung ein, in welcher die Freiheit gefasst werden kann als praktische; und auch von dieser müsse, haben wir gesagt, die transzendente unterschieden werden. Freiheit in praktischer Bedeutung ist „Unabhängigkeit

*) Bd. VIII, S. 230. D 127.

***) Grundlegung z. Metaph. d. Sitten Bd. VIII, S. 78. D 74.

von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt“ *); oder: „Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ **). Dieser Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit entspricht das Vermögen, durch Vernunft zu demjenigen bestimmt zu werden, was geschehen soll. Bestimmung durch Vernunft ist aber Bestimmung durch die Ideen, welche unter dem Namen der Vernunft zusammengefasst werden; oder durch die „objektiven Gründe“ ***), welche Kant den veränderlichen Reizen subjektiver Zustände gegenüberstellt. Diese praktische Freiheit, die Willkür *in bonam partem*, macht nun gar keine Schwierigkeit. Sie kann „durch Erfahrung bewiesen werden“. Denn dass wir durch Sinnlichkeit nicht genötigt, wenngleich beeinflusst werden, ist eine Tatsache des Bewusstseins.

Aber diese Art von Freiheit ist doch nicht die transzendente, sondern lediglich ein *arbitrium sensitivum*, wenngleich *liberum*. Denn die Willkür ist sinnlich, „sofern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) affiziert ist; sie heisst tierisch (*arbitrium brutum*), wenn sie pathologisch nezesitiert werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen“ †). In dieser psychologischen Tatsache besteht die praktische Freiheit; und diese ist daher gar kein Rätsel. Das ist niemals bezweifelt worden, dass nicht bloß momentane Sinnenreize, sondern dass weit in die Ferne unserer künftigen Zustände vorausblickende Vorstellungen ebenso energisch unseren Muskelapparat bestimmen können. Diese praktische Freiheit ist eine psychologische; aber nicht die transzendente.

Mit aller Klarheit ist es ausgesprochen: „Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Naturursachen“ ††). Eine solche Naturursache ist aber auch die

*) Ib. S. 86, 89, 92. D 82, 84, 87.

**) Kritik der reinen Vernunft S. 371. D 470.

***) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 116. D 15.

†) Kritik der reinen Vernunft S. 371; vgl. 5^e0. D 470, 664.

††) Ib. S. 531. D 665.

fühlbare Opposition gegen das Gesetz der Vernunft. Und somit wäre jene sittliche Freiheit nicht besser verbürgt als die sinnliche Willkür *in malam partem*. Die praktische Freiheit würde sich demnach doch auf die Willkür reduzieren, von der sie sich zu unterscheiden den Anschein nahm.

Kant hat aber in der Rechtslehre mit Unzweideutigkeit gegen diese *libertas indifferentiae* sich erklärt: „und dass die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, dass das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann“*). Danach scheint die Freiheit nur als Kausalität nach und gemäss dem Sittengesetze übrig zu bleiben. Das Problem der transzendentalen Freiheit kann daher mit dieser praktischen nicht zusammenfallen, welche die *libertas indifferentiae* bedeutet; die „objektiven Gründe“, welche den Bestimmungsgrund der ersteren bilden, können nicht in jenen „Naturursachen“ gelegen sein, in denen auch die „subjektiven“ liegen; und der intelligible Charakter, welcher als das Gesetz der Kausalität durch Freiheit dem empirischen entgegengesetzt wird, kann nicht der Erklärungsgrund von Erscheinungen sein, welche in ihrem empirischen Charakter allein ihr Gesetz finden. Wie der Charakter der Denkungsart unterschieden ist von dem der Sinnesart, so muss die transzendente Freiheit etwas Anderes bedeuten als diese empirisch-praktische, die psychologische**).

Aus diesem Gegensatz zur praktischen, das will sagen, der einer transzendentalen Begründung entbehrenden Freiheit erklärt sich nun auch der Unterschied, der zwischen den Ideen, als den objektiven Bestimmungsgründen der praktischen Vernunft, und Vorstellungen schlechthin gemacht wird. Die Beweggründe der Freiheit sollen mehr sein als bloss Vorstellungen, weil die Freiheit nicht eine bloss psychologische sein soll. Vor-

*) Metaphysik der Sitten Bd. IX, S. 28. D 30.

***) Aus Kritik der reinen Vernunft S. 529—531, D 663—665, womit zu vergleichen S. 381, D 481, geht schon hervor, dass die Bedeutung der transzendentalen Freiheit für das „spekulative Wissen“ der Ethik noch nicht im Vordergrund des Problems gestanden habe. Das Transzendente hatte bisher noch nicht die Bedeutung der synthetischen Ermöglichung.

stellungen bleiben dem Naturgesetze unterworfen. Nennen wir die Bestimmbarkeit durch Gründe der Vernunft Freiheit, so unterscheiden wir dadurch jene objektiven Gründe von subjektiven Vorstellungen.

Wir wollen nun hier nicht sogleich fragen: was uns berechtige, jene objektiv verschiedene Bestimmbarkeit, die Abhängigkeit von Vernunftgründen Freiheit zu nennen; dagegen aber müssen wir fragen: was nötigt uns, zwischen jenen Vernunftgründen und Vorstellungen zu unterscheiden, die sie doch immerhin auch sind? Welche regulative Bedeutung kann in der transzendentalen Freiheit liegen, so dass es nötig würde, von dieser die psychologische zu unterscheiden? Muss nicht vielmehr dem Verdacht des Mystizismus jede andere Art der Freiheit verfallen, welche etwas anderes gewährleisten soll als jene in der *libertas indifferentiae* gegebene, möglichst wenig gehemmte Beweglichkeit der Vorstellungen, sei es gemäss, sei es zuwider der Vernunft? Auf diese Meinung führt sich die Auffassung zurück, welche Herbart von der transzendentalen Freiheit zugänglich geworden und geblieben ist.

Man glaube nicht, Kant könnte die Bemerkung entgangen sein, oder umgangen haben, dass jene objektiven Gründe immer doch Vorstellungen bleiben; und dass somit die Freiheit eine psychologische Naturwirkung sein müsse. „Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heisst, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an.“*) Wenn wir jedoch innerhalb der Kritik der praktischen Vernunft diese selbige Frage stellen, empfangen wir dann eine Antwort, welche jene Freiheit in Ansehung höherer Ursachen zur Naturwirkung machte? Mit nichten. Vielmehr waren wir bereits bei dem Punkte angelangt, an welchem die Autonomie als Freiheit erklärt wurde. Was wir also in der Ethik als Freiheit postu-

*) Kritik der reinen Vernunft S. 530–531. D 664–665.

lieren, das bleibt der Angelpunkt, um den alles sittliche Wollen sich dreht; das bleibt der tiefste Grund, aus dem alle Gewissheit des moralischen Erkennens abgeleitet werden kann. Wir werden sehen, ob jene Frage, wenn die hiernach gegründete Erwartung sich bestätigen sollte, dass sie nach dem kausalen Regress nicht beantwortet werde, in der Form der regulativen Maxime eine befriedigende Lösung findet.

Indessen wird die Frage wiederholentlich gestellt, und daran gerade die Ablehnung der Vorstellungs-Freiheit angeknüpft, und deren Unterschied von der transzendentalen. „Denn was diese betrifft, so ist ein jeder Anfang der Handlung eines Wesens aus objektiven Ursachen, respektive auf diese bestimmenden Gründe, immer ein erster Anfang, obgleich dieselbe Handlung in der Reihe der Erscheinungen nur ein subalterner Anfang ist.“ *) Der Unterschied zwischen diesen beiden Arten des Anfangs derselben Handlung ist daher ein Unterschied der „Beziehung“, des „Standpunktes“: es ist der Unterschied zwischen der noumenalen Idee und der erfahrungsmässigen Erscheinung.

Ein erster Anfang, der in der Reihe der Erscheinungen als ein subalterner gezählt werden kann; ein solcher Anfang ist, als noumenaler, gar nicht zeitlich zu verstehen. Ein solcher Anfang kann nur von einer anderartigen, einer dynamischen Reihe gelten. Darum aber ist es nicht zutreffend, dass jene Freiheit als eine psychologische genommen werde; denn diese könnte in der Beweglichkeit ihres Vorstellungsspiels jene Illusion erklären, welche bald den subalternen Anfang zum ersten, bald diesen zum andern verwandelt. Man könnte versucht sein, in solchen psychischen Vorgängen eine Maxime zu vermuten, welche die Freiheit bedeuten sollte: die transzendente Freiheit bedeutet ein Regulativ mit gänzlich anderem Inhalt.

Herbart sieht in der Tat in einer solchen von der Phantasie geleiteten Variabilität der Vorstellungen die Annäherung zur Freiheit. „Schon unsere Haustiere spielen, was das Insekt nicht kann. Das menschliche Kind spielt und phantasiert noch

*) Prolegomena Bd. III, S. 118. D 115. Vgl. Kritik der reinen Vernunft S. 382 f. D 482.

unendlich mehr; und hierin zeigt sich jene Beweglichkeit, jene Leichtigkeit, die Objekte zu wechseln, die wir gleich anfangs, noch ohne Rücksicht auf Sittlichkeit, als wesentliche Annäherung an Freiheit erkannten^{*)}. Und obwohl er anerkennt, dass von der freien Phantasie zum freien Willen noch „ein weiter Weg“ sei, so sieht er doch in jener, als einem „fast“ reinen Ergebnis des psychischen Mechanismus — im Unterschiede von dem physiologischen Determinismus — die Möglichkeit der Freiheit gegründet^{**}).

Diese in dem psychischen Mechanismus gegründete Freiheit hat Kant mit Gründen abgelehnt und bestritten, welche, Wort für Wort, Herbart treffen. „Eine Ausflucht darin suchen, dass man bloss die Art der Bestimmungsgründe seiner Kausalität nach dem Naturgesetze einem komparativen Begriffe von Freiheit anpasst (nach welchem das bisweilen freie Wirkung heisst, davon der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt, z. B. das, was ein geworfener Körper verrichtet, wenn er in freier Bewegung ist, . . . oder wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine freie Bewegung nennen, weil sie ihren Zeiger selbst treibt, der also nicht äusserlich geschoben werden darf; ebenso die Handlungen des Menschen, ob sie gleich, durch ihre Bestimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, notwendig sind, dennoch frei nennen, weil es doch innere, durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen, dadurch nach veranlassenden Umständen erzeugte Begierden und mithin nach unserem eigenen Belieben bewirkte Handlungen sind), ist ein elender Behelf, womit sich noch immer einige hinhalten lassen, und so jenes schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben . . . Wenn diese bestimmenden Vorstellungen . . . den Grund ihrer Existenz doch in der Zeit . . . haben, so mögen sie, diese Be-

^{*)} Briefe über die Freiheit des menschlichen Willens WW. Bd. IX, S. 342.

^{**}) Ib. S. 346 f. Auch für diese Ansicht ist zu beachten die Verwandtschaft mit Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre WW. Abt. III., Bd. I, S. 269. Vgl. Schleiermachers Grundriss der philosophischen Ethik, ed. Twisten. u. a. S. 114.

stimmungen, immer innerlich sein, sie mögen psychologische und nicht mechanische Kausalität haben, d. i. durch Vorstellungen, und nicht durch körperliche Bewegung, Handlung hervorbringen, so sind es immer Bestimmungsgründe, . . . die also zwar psychologische Freiheit (wenn man ja dieses Wort von einer bloss inneren Verkettung der Vorstellungen der Seele brauchen will), aber doch Naturnotwendigkeit bei sich führen, mithin keine transzendente Freiheit übrig lassen“ *). Das Subjekt einer solchen psychologischen Freiheit nennt Kant nach einer Leibnizschen Unterscheidung: *automaton spirituale*; und von solcher Freiheit sagt er, sie sei „im Grunde nichts besser als die Freiheit eines Bratenwenders“.

Es lässt sich verstehen, wie die Herbartsehe Ethik, welche einen solchen Anfang der Freiheit feststellt, kein Interesse zu haben eingesteht an der Frage nach dem Ursprung der Sittlichkeit. Die transzendente Freiheit dagegen dürfte vielleicht darin als regulative Maxime sich bewähren, dass sie gerade diesem Interesse, als dem der Vernunft, dienlich wird: den Ursprung jenes wundersamen, uns bisher immer noch bloss analytisch geltenden Sittengesetzes zu entdecken. Das Verständnis der transzendentalen Freiheit hängt nun also an dem Punkte, dass genau erkannt werde, in welchem Sinne die Freiheit den Ursprung des Sittengesetzes bezeichnet und bestimmt.

Vor allem gilt es nun aber hier, bei der gemeinhin herrschenden Zweideutigkeit im Begriffe des Ursprungs, die Meinung zurückzuweisen, als ob die Freiheit den zeitlichen Ursprung des sittlichen Wollens erklären sollte. Denn als Zeitlichkeit erscheint auch jene Urzeit, in welche man den intelligibeln Charakter verpflanzt glaubt. Man will wissen, woher und aus welchem Schlage der Zeit die gute und die böse Tat stamme. Lediglich in Naturursachen kann freilich sie nicht wurzeln; denn alsdann würde sie erst hinterher gut oder böse; und dürfte nicht zugerechnet werden. Soweit jedoch die Erscheinungen der menschlichen Willkür reichen, ist dieselbe vielmehr bedingt. Also ist die intelligible Tat der *Deus ex machina*. Aber eine

*\ Kritik der prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 226—228. D 123—125.

Tat muss getan werden; und zum Handeln gehört Zeit. Es kann also in der Sache nichts helfen, wenn man kraft des Terminus — und selbst wenn man die Verbesserung hinzunähme, auf eine bloß problematische Geltung denselben einzuschränken, — den gesuchten Anfang in eine zeitlose Zeit verlegt; die imputable Tat einem Charakter zuschiebt, dessen Handlungen nicht anfangen können; der überhaupt Freiheit gar nicht hat, sondern nur ist.

Indessen stellt ja doch Kant einen solchen intelligibeln Charakter auf, und somit in ihm ein Gesetz für seine Kausalität!

Darin aber liegt der Unterschied: der intelligible Charakter ist nicht das Gesetz unserer, der Kausalität der Erfahrung. Diese bezeichnet die Notwendigkeit der Sukzession. Das intelligible Gesetz bezeichnet die Notwendigkeit einer ganz anderen Art von Kausalität; es ist ein Gesetz für die Kausalität der Noumena; diese aber sind „Gesichtspunkte“. Also wird der intelligible Charakter, das Gesetz der Denkungsart, eine Kausalität bezeichnen, welche nicht in der Feststellung der Folge von Ursache und Wirkung sich charakterisiert; sondern welche allein in der regulativen Anordnung der Begebenheiten sich betätigen kann.

Diese einfache Ueberlegung, welche wir hier zu einer schneidenden Ausführung entwickeln werden, hat man jedoch nicht angestellt; und es muss allerdings hierbei der Umstand zur Erklärung dieser Vernachlässigung gewürdigt werden, dass Kant selbst die volle Tragweite seiner Unterscheidung zwischen konstitutivem Gesetz und regulativer Maxime nicht überall, und besonders nicht durchsichtig genug bei der Erörterung der allein möglichen Bedeutung des intelligibeln Charakters, als der Maxime der Freiheit, sei es überschaut, sei es überschaulich dargestellt hat.

Hier ist einer der hervorragenden Punkte, an welchem man die Methode sich zugänglich machen kann, welche in diesen der Rekonstruktion des Kantischen Systems gewidmeten Büchern als die ebenso historisch wie systematisch fruchtbare Methode durchgeführt wird: nicht auf Grund der Wahrnehmung von selbst herbeigeführten Verbesserungen, geschweige wohlfeil geschraubter Opposition den eigenen Weg anzubahnen und anzu-

kündigen; sondern sowohl das wieder entdeckte und von neuem gelegte Fundament im Geiste des Urhebers der transzendentalen Methode selbständig auszubauen, als nicht minder den Aufbau nach dem Grundriss des Systems durchzuführen, unter freier Sichtung jedes einzelnen Bausteins; bei unbeschränkter Prüfung der Zulänglichkeit eines jeden derselben; mit dem unstreitigen Rechte, etwa fehlende Begriffe einzufügen, wie falsche zu entfernen. Wird nur die Methode als die allein richtige; wird nur die Systematik des Gebäudes als die richtige erkannt, so denke man nicht gering von der Aufgabe, die Genauigkeit und die Gründlichkeit der Deduktionen zu verbessern. Unabsehlich sind die Entdeckungen, die auf dem Wege solcher verbesserten Anwendungen der Methode erzielbar sind.

Bevor wir nun aber zu der positiven Darstellung der Freiheitsmaxime schreiten, scheint es zweckmässig, jene zurückgewiesene Ansicht etwas deutlicher noch zu beleuchten.

Es ist bekannt, dass die unmittelbaren Nachfolger, Schelling sowohl als, wenngleich feiner modifiziert, Fichte in dieser mystischen Weise die transzendente Freiheit aufgefasst haben. Und Schopenhauer hat nicht bloss Kants grösste Tat, sondern auch „die grösste aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns“ in diesem *character indelebilis* gefunden. Diese Lehre Kants vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Notwendigkeit nebst der transzendentalen Aesthetik sind, so sagt er in einem dem Gedanken in treffender Feinheit angepassten Gleichnis: „die zwei grossen Diamanten in der Krone des Kantschen Ruhmes, der nie verhallen wird“*). Und was bedeutet dieser eine grosse Diamant in der Krone des nicht verhallenden Ruhmes? Nichts anderes als den alten scholastischen Satz: *operari sequitur esse*. Das will sagen, nicht wie's einer treibt, so ist er; sondern wie einer ist, so treibt er's. Dass man nun aber ja nicht glaube, das sei eine Binsenwahrheit. Denn das eben ist der Tiefsinn: „Das *operari* eines gegebenen Menschen ist von aussen durch die Motive, von innen durch seinen Charakter notwendig bestimmt: daher Alles, was er tut, notwendig ein-

*) Preisschrift über die Grundlage der Moral, § 10. WW. Bd. IV, S. 177.

tritt. Aber in seinem *esse*, da liegt die Freiheit. Er hätte ein anderer sein können; und in dem, was er ist, liegt Schuld und Verdienst. Denn alles, was er tut, ergibt sich daraus von selbst als ein blosses Korollarium.“ Wenn wir nun aber solchen Tiefsinn nicht zu fassen vermöchten; nicht einzusehen, wie einer es hätte anfangen sollen, ein anderer zu sein, so belehrt uns Schopenhauers Metaphysik dahin, dass das echte Sein, das Ding an sich, der Wille ist. Wie dieses Sein, dieser Wille, dieser intelligible Charakter zustande komme, das könne man nicht angeben; denn sonst wäre es nicht das Ding an sich. Die Welt nur könne man bis zu diesem Innersten hin ergründen. Und wenn man nun gar weiter fragen sollte: woher weiss es denn aber der Herr Autor, wenn dieses Ding an sich doch eben schlechterdings unerkennbar ist? so würde die Antwort lauten müssen: Diese Frage ist nicht sachgemäss gestellt, indem sie dem Autor auf den Leib rückt. Der Autor tritt hinter die Metaphysik zurück, die sich in seinem Genius offenbart.

So ist denn freilich eine solche Ethik so dogmatisch, wie die Metaphysik, auf welche sie gestützt wird. Und der Schlüssel für eine derartige Philosophie liegt einfach in der Phantasie der populären Weltbetrachtung. Man sollte in strengerer Untersuchung nicht veranlasst sein, auf Genialitäten solcher Art, die ebenso flach, als mystisch sind, eingehender Rücksicht zu nehmen. Calderon ist diesem Kantianer der kompetente Gewährsmann. „Wie sollte es“ (sc. des Geborenwerden) „nicht eine Schuld sein, da nach einem ewigen Gesetze der Tod darauf steht?“ *) Und der Mythus von der Seelenwanderung gilt ihm als „ein Postulat der praktischen Vernunft“. So wird die Idee der Unsterblichkeit flugs wieder zum Mythus.

Bei solcher Indifferenz von Mythus, Poesie und Metaphysik kann denn freilich auf Grund des Arguments von einer Schuld des Geborenwerdens auch von der Selbstschöpfung des Menschen geredet werden. Der Mensch ist nicht das Werk eines fremden, sondern seines eigenen Willens. „Dann ist sogleich Alles klar und richtig.“ **) Wie ist denn das aber zu verstehen? Darüber

*) Welt als Wille und Vorstellung I. § 63. WW. II, S. 419 f, vgl. III., S. 652.

**) Bd. II, S. 481.

klärt ein Syllogismus auf. „Der Mensch hat sein Dasein und Wesen entweder mit seinem Willen, d. h. seiner Einwilligung, oder ohne diese: im letzteren Falle wäre eine solche, durch vielfache und unausbleibliche Leiden verbitterte Existenz eine schreiende Ungerechtigkeit“.*) Und da dem Schopenhauerschen Pessimismus in diesem Schlusse der Zugang verwehrt wird, so trägt der Mensch im eigenen Willen die Erbsünde der Geburt, und er bangt vor dem Tode, als seiner gerechten Strafe, wobei doch immer noch die Hölle erspart wird.

So wahnwitzig, flach und eitel spiegelt sich in diesem anmasslichen Kopfe der Gedanke der intelligibeln Zufälligkeit. Weil die Natur ein Problem der Erfahrung; weil das Reich des Sittlichen eine Grenzfrage derselben ist, darin liegt für ihn der Gedanke: sie sollten nicht sein. „Wenn die Welt nicht etwas wäre, das, praktisch ausgedrückt, nicht sein sollte, so würde sie auch nicht theoretisch ein Problem sein.“ **) Da sie aber nicht bloss ein Problem, sondern sogar ein „unauflöseliches Problem“ ist, so lässt sich „keine Endursache ihres Daseins in ihr selbst finden“. Und so habe Lessing den Verstand seines Sohnes mit Recht bewundert, „der, weil er durchaus nicht in die Welt hinein gewollt hätte, mit der Geburtszange gewaltsam hineingezogen werden musste, kaum aber darin, sich eilig wieder davon machte“. Da nun aber kein Endgrund der Welt sich finden lässt, so muss „das Prinzip ihres Daseins ausdrücklich ein grundloses“ sein, nämlich: blinder Wille zum Leben, welcher, als Ding an sich, dem Satz vom Grunde, dem Warum, nicht unterworfen ist. Und dieser blinde Wille soll Dasselbe sein, was Kant den intelligibeln Charakter nennt. Das Gesetz einer „eigenen Art von Kausalität“ Dasselbe wie der blinde Wille, der das *esse* erzeugt, und das *operari* zur unausbleiblichen Folge macht.

Dieser selbige blinde Wille soll aber zugleich die transzendente Freiheit auch in der wohlgemeinten moralischen Wendung bedeuten, derzufolge diese Willens-Weisheit eine Art von *liberum*

*) WW. Bd. III, S. 692.

**) Ib. S. 664.

arbitrium verschaffen könne; die Freiheit nämlich, welche in der Verneinung dieses Willens zum Leben empfohlen wird. Die Erkenntnis des Wesens des Willens und der Welt wird zum Quietiv; die Mortifikation erlöst aus dem Reiche der Natur; der Gnadenstoss führt in das Reich der Gnade. „Der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erscheinung sichtbar werden kann, ist der, wo sie Dem, was erscheint, ein Ende macht.“*) Dieser Eine Weg bleibt der Freiheit, den *character indelebilis* aufzuheben: das Substrat des empirischen Charakters zu vernichten.

Gegenüber einer solchen nicht sowohl durch tiefere, sei es theoretisch, sei es sittlich und religiös bewegte Mystik als vielmehr durch vordringliche und ungezügelte Herrschaft einer spielenden Phantasie charakterisierten Verirrung ist es beruhigend, die verständigen und feinen Einreden zu vernehmen, welche Herbart gegen die transzendente Freiheit erhoben hat: sie erledigen sich durch die Eine Bemerkung, dass sie an sich begründete Gedanken enthalten, Kant aber gar nicht treffen.

Auch bei dieser Frage besteht Herbarts Irrtum hauptsächlich in der Meinung, dass der Pflichtbegriff den Grundgedanken der Kantischen Ethik bilde. Es müsse demzufolge ein ursprüngliches Gebieten angenommen werden, ein „uranfängliches Wollen“. Dieses, als aller Zeitlichkeit entrückt, sei frei von aller Kausalität in der Sinnenwelt. In dieser sei das Phänomen jenes intelligibeln Wollens gegeben, welches, als Erzeugung des ursprünglichen Guten, rein heisst. Aber das Phänomen legt zugleich einen Konflikt zwischen Gesetz und Handlung dar, also fordert die intelligible Tat auch eine „ursprüngliche Verunreinigung“. Indessen ist nicht abzusehen, worin der letzte Grund dieser liege. Es löse sich daher der ganze Begriff der transzendentalen Freiheit vollständig in das Dilemma auf: „welches auf der einen Seite durch absolutes Werden schreckt, das nicht besser ist, als absoluter Zufall; auf der andern Seite aber nur den (von Zeitbedingungen nicht affizierten) Unbegriff unendlich vieler in einander enthaltener intelligibler Taten übrig lässt, die, gleich Schatten, noch darauf warten,

*) Bd. II, S. 476. Welt als W. u. V. I, § 70.

durch die nimmer zu findende erste Selbstbestimmung realisiert zu werden.“*)

Herbart macht sich selbst den Einwand, ob wohl diese Bemerkung verborgen bleiben konnte. Aber er behauptet: „Kant scheint sie wirklich nicht gesehen zu haben.“ Indessen wird doch wohl Kants Meinung nicht gewesen sein können, diese intelligible Tat dem absoluten Zufall zu überantworten; noch auch wird er diese Möglichkeit übersehen haben können; also blieben nur die unendlich vielen Schatten übrig, an die Der nicht gedacht haben soll, welcher aus dem unendlichen Regress der subalternen Anfänge auf den ersten schloss, in dem keine Handlung, sondern lediglich eine Wirkung entspringe.

Wie löst denn Herbart selbst dieses Dilemma? Kann er selbst denn durch einen metaphysischen Grund das sittliche Tun vor dem Zusammenfall mit dem blossen zufälligen Geschehen retten?

Hier tritt der Unterschied zwischen seinem ästhetischen Prinzip und einem metaphysischen Grunde in helles Licht. Den letztern gibt es auch für ihn nicht; nach dem Ursprung ist nicht zu fragen; in dem Herausgehen aus der Unbestimmtheit, in der Zufälligkeit des Hervortretens aus ihr, in dem Anderssein-Können, kurz, in der Freiheit ist das Sittliche nicht zu suchen; sondern in dem wirklichen, schon vorhandenen Wollen muss es gesucht, und in der Evidenz der Grundverhältnisse des mit unwillkürlichem Beifall behafteten Wollens kann es gefunden werden. So sei denn die transzendente Freiheit aufzugeben, weil sie den Ursprung der sittlichen Tat erklären will; nach dem die Ethik gar nicht zu fragen habe.

Dreierlei ist mithin an Herbarts Einwüfen zu unterscheiden. Dass die so, wie er sie versteht, verstandene transzendente Freiheit den Ursprung des Sittlichen nicht erklärt, ist zuzugeben; dass sie dagegen in diesem Sinne den Ursprung erklären wolle, und ferner, dass die Ethik in keinem Sinne nach dem Ursprung des Sittlichen zu forschen habe, das ist zu bestreiten. Und wenn der erste dieser letztern Punkte noch nicht hinlänglich klargestellt sein sollte, so wird die folgende

*) Ueber die Ursachen, welche das Einverständnis über die ersten Gründe der praktischen Philosophie erschweren. WW. IX, S. 20, 24.

positive Darstellung des Sinnes der Freiheitsmaxime, indem sie zeigt, in welcher Bedeutung ein Ursprung Problem sei, die Zweifel vollständig heben, als ob Kant einen zeitlichen Anfang in dem absoluten Anfang, den die Freiheit bedeutet, gedacht haben könnte.

Dieser Hinweisung auf einen ganz anderartigen als einen zeitlichen Ursprung steht nun aber als ein schier unüberwindliches Hemmnis die literarische Tatsache entgegen: dass Kant das radikale Böse in der Menschennatur gelehrt habe. Also muss er doch wohl in der transzendentalen — und das wird wohl heissen sollen: dem Transzendenten zugehörigen? — Freiheit den zeitlichen Ursprung, so des Bösen, wie des Guten gegründet haben!

An diesem wichtigen Punkte gilt es scharf ins Auge zu fassen, welche eingreifende Bedeutung es habe, dass wir die Deduktion des Sittengesetzes von dem Pflichtbegriffe absondern. Das Sittengesetz wird als ein analytischer Begriff entfaltet; die Pflicht entsteht unter dem Horizont des psychischen Menschen. Und unter diesem, und mit dem Pflichtbegriff verbunden, wird vielleicht die Ansicht vom radikalen Bösen sich verständlich machen. An dieser Stelle aber genüge es, auf den Satz hinzuweisen, der gegen den Schluss der jene Ansicht entwickelnden Abhandlung steht: „Der Satz vom angeborenen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch“ *).

Dieser Gedanke also kann, auf Grund dieses Einen Satzes schon, in dem Verfolg des Hinweises uns nicht irre machen, dass wir nicht in eine zeitliche Unzeitlichkeit den Ursprung, nicht in eine sinnliche Uebersinnlichkeit die Ursache des Sittlichen setzen dürfen: dass wir dasjenige Gesetz einer Kausalität, welches die transzendente Freiheit bezeichnet, überhaupt nicht als Ursache denken dürfen, sondern als regulative Bestimmung verstehen, und den Inhalt und die Bedeutung der letztern suchen müssen.

Konsequenterweise wird man demnach auch sagen müssen,

*) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft WW. Bd. X, S. 58. D 55.

dass der intelligible Charakter gar nicht als Ursache, sondern lediglich als Idee, als regulative Maxime das Gesetz der phaenomenalen Kausalität bedeute. Wenn es also heisst, der empirische Charakter der Sinnesart sei in dem intelligibeln der Denkungsart gegründet, so kann dies nur heissen: es liege ihm in dem letzteren diejenige Art von Gesetz zu Grunde, welche am Ende des kausalen Regressus in dem Unbedingten der Idee gelegen ist. Und wenn es früher sich herausgestellt hat, dass als Idee zum Begriffe der Kausalität die Zweckidee gehört, so wird sich weiterhin zeigen, dass mit dieser in der Tat die Freiheitsidee verflochten ist; wie wir denn erkennen werden, dass in der ethischen Grundmaxime alle Strahlen des Unbedingten zusammenlaufen.

In diesem Zusammenhang begreift es sich auch, dass Kant wiederholentlich und nachdrücklich hervorhebt: die Freiheit sollte nicht eine „Regel und Ordnung“ bedeuten, die Handlungen „ihrem Ursprunge nach zu erklären, sondern ganz allein, sofern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen“ *). Das ist, im Unterschiede von der spekulativen, die viel geschmähte „praktische Absicht“. Dieser Unterschied aber besagt nichts anderes als die Ablehnung jener vermeintlichen theoretischen Erklärung des zeitlich-kausalen Ursprungs, und die Betonung der ausschliesslichen Rücksicht auf die praktische Vernunft, auf den Willen. Dass diese, dass der Wille, mit dem Erkennen Kollisionen hat; dass Beide scheinbar von einander unabsonderliche Fragepunkte bieten, erklärt sich aus dem Beisammen jener psychischen Funktionen; aber jetzt soll, für die Abstraktionen der ethischen Disziplin, nur auf die Vernunft in praktischer Absicht reflektiert werden, nur auf den Willen: mithin kann, was von diesem, und für diesen als Ursprung angegeben wird, nicht im schlechthin theoretischen Sinne als Ursache gemeint sein; sondern muss in derjenigen Erweiterung allein aufgefasst werden, welche den Unterschied von Kategorie und Idee, von Gesetz und Maxime, von konstitutiver Bedingung und aus dem Unbedingten entspringendem Regulativ herbeiführt.

*) Kritik der reinen Vernunft S. 381. D 481.

Die Freiheit wird in diesem Sinne auch als „unbegreiflich“ bezeichnet; wie denn freilich auch die Möglichkeit aller Kausalität, das will sagen, wie es zugehe, wie der Billardkugel dabei zu Mute sei, wenn sie stösst und wenn sie gestossen wird, als unbegreiflich erklärt wird. Wie für die phaenomenale Kausalität die Begreiflichkeit lediglich in dem synthetischen Grundsatz liegt, so kann auch die Freiheit nur als regulative Maxime ihr Mass von Begreiflichkeit erlangen. „Was aber das Uebersinnliche (das subjektive Prinzip der Moral in uns, das in der unbegreiflichen Eigenschaft der Freiheit verschlossen liegt), z. B. die reine Religionsgesinnung, betrifft, von dieser sehen wir ausser ihrem Gesetze (welches aber auch schon genug ist) nichts, das Verhältnis der Ursache und Wirkung im Menschen Betreffendes ein, d. i. wir können uns die Möglichkeit der Handlungen als Begebenheiten in der Sinnenwelt aus der moralischen Beschaffenheit des Menschen, als ihnen imputabel, nicht erklären, eben darum, weil es freie Handlungen sind, die Erklärungsgründe aber aller Begebenheiten aus der Sinnenwelt hergenommen werden müssen“ *). So ist also die Freiheit gerade deshalb kein Erklärungsgrund, weil die empirischen Erklärungsgründe nicht verfälscht und nicht verkürzt werden sollen. Die Maxime der Freiheit soll das Gesetz der Kausalität nicht beeinträchtigen. Der intelligible Charakter ist nicht, als Ursache, das Gesetz des empirischen; sondern vor allem darin Gesetz: dass er jenem Gesetze den Spielraum nicht zu verengen, die Weisung enthalte. Und mit diesem negativen Inhalte wird sich verbunden, innerlich mit demselben zusammenhängend zeigen der positive Sinn der Freiheit als Maxime.

Der *homo noumenon* und der *homo phaenomenon* sind als *specie diversi*, „aber nur in praktischer Rücksicht, zu betrachten — denn über das Kausalverhältnis des Intelligibeln zum Sensibeln gibt es keine Theorie“ **). Mithin ist die transzendente Freiheit gar nicht aufgestellt als Erklärungsgrund des theoretischen Kausalverhältnisses. Diejenige Kau-

*) Religion innerhalb der Grenzen Bd. X, S. 205. D 199.

**) Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre Bd. IX, S. 295. D 291.

salität, deren Gesetz die Freiheit bildet, kann daher, da diese nur in praktischer Rücksicht angenommen wird, gar nicht die theoretische Analogie der Erfahrung sein: eine andere, jener praktischen Rücksicht entsprechende, Verhältnisbestimmung muss es sein, deren Gesetzmässigkeit die regulative Maxime der transzendentalen Freiheit bezeichnet.

Noch immer aber soll diese Verhältnisbestimmung nicht genannt werden; denn zuvor scheint es nicht überflüssig, noch einmal die Reihe der Wendungen zu überblicken, in welche dieses „Wagstück“ das kritische Denken zu verstricken scheint.

In welche Schwierigkeiten verwickelt nicht diese Annahme. Indem man eingesteht, dass man „nur die Idee der Freiheit“^{*)}, und zwar nur für die Möglichkeit des Sittengesetzes „annimmt“, stellt man damit unversehens das analytische Sittengesetz als eine Art von „Faktum der Vernunft“ hin, während es doch nur „gleichsam“ ein solches bedeuten kann; und während doch nur die „Erklärung“, nicht die „Feststellung“ desselben die Freiheit leisten kann. Mit anderen Worten: die formale Autonomie kann nicht gedacht werden ohne Freiheit; in der Reihe der kausalen Naturbedingungen gibt es keine Autonomie des Willens. Eine Privatmaxime, welche sich als ein allgemeines Gesetz fühlt und ankündigt, muss aus dem Vermögen entspringen, eine Handlung ohne Stimulation von etwas anderem als dem ihr sympathischen, ihr homophonen allgemeinen Gesetze zu vollbringen, „von selbst anzufangen“. Das ist die positive Bestimmung, welche die Prolegomena von der Freiheit mit dem Hinzufügen geben: „Hieraus wird der Leser ersehen, dass, da ich Freiheit als das Vermögen, eine Handlung von selbst anzufangen, erklärte, ich genau den Punkt traf, der das Problem der Metaphysik ist“^{**}).

Durch ein solches von selbst anfangen ist freilich die Autonomie bedingt, als welche sich die reine Form des Willens dartut. Wo das Sittengesetz als Autonomie gedacht wird, da ist Freiheit mitgedacht. „Freiheit und eigene Gesetz-

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 385, D 487; Grundlegung z. Metaph. d. Sitten Bd. VIII, S. 80, D 76; Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 164, D 63.

***) Prolegomena Bd. III, S. 116. D 113.

gebung des Willens sind beides Autonomie“ *). Daher ist auch in der Kritik der praktischen Vernunft diese Zusammengehörigkeit in zwei Aufgaben, welche zwischen den dritten und den vierten Lehrsatz gestellt, und in welchen dieselben Begriffe als „Voraussetzung“ und „Folgerung“ wechselweise gebraucht sind, ausgesprochen. Und sehr bezeichnend stellt die „Aufgabe II“ die Forderung: „Vorausgesetzt, dass ein Wille frei sei, das Gesetz zu finden, welches ihn allein notwendig zu bestimmen tauglich ist“. Das einzige Gesetz der Freiheit ist „die gesetzgebende Form, soferne sie in der Maxime enthalten ist“ **). Das hat also seine Richtigkeit; jene beiden Begriffe sind analytisch auf einander gewiesen. Das Sittengesetz will jedoch, obzwar in modifizierter Bedeutung, synthetisch gelten: ist es ein Faktum; wenn auch nur ein solches, wie die Idee, die Maxime es als solches braucht?

Nur in dem letztern, eingeschränkten Sinne ist das Sittengesetz ein Faktum der Vernunft. Nicht als verbürgte Tatsache des Bewusstseins, geschweige der Wissenschaft, auf welche die Beziehung des Faktums die eigentlich methodische ist; sondern lediglich als Ausgangspunkt der ethischen Zergliederung dient uns diese auf ein Prinzip zurückzuführende Beobachtungsannahme. In ähnlicher Weise beruft sich die Kritik der reinen Vernunft auch auf die Tatsache der apriorischen Geltung gewisser theoretischer Sätze „im gemeinen Verstandesgebrauch“. Diese Tatsache hat für die Deduktion sicherlich einen andern Sinn als das Faktum der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft. Unter solchem methodischen Vorbehalt steht das moralische Faktum. Nehmen wir an, das Bewusstsein dieses Faktums sei untrüglich, wie es als Bewusstsein „unleugbar“ ist, was liegt in diesem *a priori*?

Nachdem Kant das „Faktum“ des Sittengesetzes an mehreren Stellen ***) genannt hat, obzwar als ein „unerklär-

*) Grundlegung z. Metaph. d. Sitten Bd. III, S. 83. D 79.

**) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII, 138 f., D 36 f.; vgl. Grundlegung Bd. VIII S. 79. D 75.

***) Kritik der prakt. Vernunft, VIII, S. 142, 143, 156, 157. D 40, 41, 55, 56.

liches“*), macht er noch ausserdem eine Einschränkung, welche von um so grösserer Wichtigkeit ist, als er sie nicht wieder fallen gelassen hat: „Gleichsam ein Faktum“ nennt er an einer spätern Stelle das Sittengesetz; und dieser Ausdruck wiederholt sich fortan bei allen späteren Erwähnungen dieses Gedankens.**)

Wenn nun aber dies der Gang ist, den wir für den Erweis der Freiheit nehmen müssen, so kann man sich nicht eindringlich genug vergegenwärtigen, dass die Freiheit, welche man zum Behufe einer Sache annimmt, die doch nur Idee ist, selbst auch nur als Idee angenommen werden kann. Wäre die Freiheit das Faktum eines synthetischen Gesetzes, so wäre damit, dass sie in dem Begriffe des Sittengesetzes analytisch enthalten ist, dem letztern zu einer Art von Realität verholfen. Nun aber ist sie nur eine Idee, die nur als regulative Maxime transzendentalen Charakter erwerben kann. Mithin ist sie auch für ihren synthetischen Gebrauch auf dasjenige Begriffsgebiet hingewiesen, mit dem sie analytisch verflochten ist. Damit ist nichts weniger Verdächtiges gesagt, als dass sie der Gefahr ausgesetzt scheint, ontologisch zu versanden.

Und das ist noch das Mindeste, was gesagt werden muss. Man kann die Schwierigkeit auch dahin ausdrücken, dass die Freiheit als Hintergedanke des Sittengesetzes sich entlarve. Indem Kant in dem oben angeführten Satze „beides Autonomie“ nennt, fährt er fort: „mithin Wechselbegriffe.“ Wir setzen also die Freiheit schon voraus, indem wir die Autonomie, das formale Sittengesetz denken. Indessen erregt solcher Gebrauch von „Wechselbegriffen“ zur gegenseitigen Begründung den Ver-

*) Ib. S. 157. D 56.

**) Ib. S. 163, 173, D 61 f, 72: „Man musste ihn zunächst der Reinheit seines Ursprungs nach, selbst im Urtheil dieser gemeinen Vernunft bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, . . . gleichsam als ein Faktum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit . . . vorhergeht.“ Ferner S. 237. D 134 f. Auf Grund einer berechtigten, weil genau bestimmten, Erweiterung des Begriffs der Tatsache wird die Freiheit als solche bezeichnet, in Beziehung nämlich auf eine „bloss mögliche Erfahrung“. Kritik d. Urteilkraft Bd. IV, S. 375, 382. D 353, 365.

dacht der Verwechslung. „Es zeigt sich hier, man muss es freigestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist“ *).

Diesem Bedenken begegnet nun der problematische Begriff des Noumenon. Indem wir die Freiheit annehmen, nehmen wir nicht sowohl für dieselbe, als vielmehr als dieselbe das Noumenon an. Man darf daher nicht sagen, wir nähmen die Freiheit an für das Sittengesetz, und dieses für jene. Denn sobald wir die Freiheit annehmen, denken wir mit dem Inhalte auch das Subjekt derselben als Noumenon; dieses aber bedarf der Stütze nicht, welche das Faktum geben könnte. Das Noumenon darf nicht als Eins gedacht werden mit jenem Sinnenwesen, an dem wir ein solches Faktum, den Sinnesreizen nicht unbedingt preisgegeben zu sein, beobachtet zu haben glauben. Indem wir die Freiheit als noumenale Idee denken, setzen wir damit die Möglichkeit des Sittengesetzes an die Grenzen der Erfahrung. Und der Zirkel ist vermieden.

Indem wir in dieser Fassung des Noumenon der Freiheit, und nicht der Freiheit des Noumenon, den Zirkel gehoben haben, haben wir zugleich einen andern, von Anfang an erhobenen, und niemals zum Schweigen gebrachten Einwand beschwichtigt. Man kann jetzt nicht mehr sagen: was hilft es, dass das freie Wesen als ein solches angenommen wird, „das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann“ **), wenn doch diese Idee auf den sinnlichen Menschen nicht übertragbar ist? Man darf nicht mehr sagen: was hilft es, die Freiheit für das Noumenon zu retten, von dem doch nichts Positives ausgesagt werden kann?

Diese alten, von Garve, wie von Schleiermacher und von Herbart erhobenen Klagen erledigen sich durch die einzige Unterscheidung: nicht für das Noumenon, sondern als ein Noumenon wird die Freiheit angenommen. Damit ist aber gesagt: als Idee, als Maxime werde sie angenommen, um die Ethik zu regulieren. Wenn nun anders die Ethik für Menschen gelten; wenn sie weiterhin, wo die Rücksicht auf vermeintliche anthro-

*) Grundlegung z. Metaph. d. Sitten VIII, S. 83. D 79.

**) Ib. S. 80. D 76.

pologische Erfahrungen an der Herstellung eines systematischen Zusammenhangs der ethischen Erkenntnisse uns nicht mehr stören kann, auf Menschen anwendbar gemacht werden soll, so gilt das Noumenon der Freiheit, als regulative Maxime, auch für den Menschen, als moralisches Wesen.

Wenn jetzt nun etwas noch fraglich sein kann, so ist es dieses: Widerstreitet nicht aber trotz alledem jene ihrem Inhalte nach zu suchende noumenale Maxime dem phaenomenalen Gesetz? Widerstreitet nicht das intelligible Gesetz der Freiheit dem empirischen Charakter der Kausalität? Wir werden, nach der Schlichtung der Antinomie, geneigt sein, hierauf zu antworten: Es kommt alles darauf an, welches Geistes die Maxime sich erweisen wird. Man könnte jedoch von vornherein fragen, ob überhaupt das Ausdenken einer solchen Maxime nicht schon vom Uebel sei. Man könnte meinen, das Abweichen von dem ausnahmslosen Kausalgesetze verwirre allen Erfahrungsgebrauch so unvermeidlich, dass keine Maxime neben jenem Grundgesetz gesucht werden dürfe. Wie sehr man auch die Autonomie für das Sittengesetz, und für diese die Freiheit brauche; wenn doch die Freiheit das Grundgesetz der Kausalität beeinträchtigt, so sei es besser, auf ein formales Sittengesetz, auf eine apriorische Ethik zu verzichten, als mit derselben alles Wissen der Erfahrung in seiner Geltung zu bedrohen.

In diese klare Alternative haben wir nunmehr das Misstrauen gegen einen möglichen regulativen Gebrauch der Freiheitsmaxime zurückgedrängt. Es beruht auf der Meinung, dass man als ein Spiel des Witzes, oder als ein in altem Aberglauben wurzelndes Problema das formale Sittengesetz mit seinem ganzen analytischen Inhalte ausklügelte: als ob nicht vielmehr das Erfahrungswissen selber an seinen Grenzen die konstitutiven Begriffe zu problematischen Ideen auswachsen liesse; als ob nicht in der notwendigen und homogenen Begrenzung der Erfahrung selber die Gesetze zu Maximen, unter der Forderung, unter der Aufgabe des Unbedingten sich erweiterten.

Nicht von unserem wissenschaftlichen Belieben hängt es ab, als ein *bonum vacans* *), die Ethik zu bearbeiten; sondern die

*) Bd. VIII, S. 91. D 86.

Erfahrung selbst begrenzt sich in der Sittenlehre. Der Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit fordert Deckung. Wer solche in der statistischen Kausalität gegeben sieht, sieht den Abgrund nicht. Die intelligible Zufälligkeit steigt am Rande der äussersten Kausalität unaufhaltsam empor. Der problematische Grenzbegriff der Freiheit kommt nicht von ohngefähr; die Erfahrung selbst fordert die Maxime, in deren regulativer Verhältnisbestimmung jene Zufälligkeit bedingt wird.

Es würde nun aber eine Verrückung des Schwerpunktes sein, wenn man diesen Gedanken dahin abschwächen würde, dass man dächte: in der Vermeidung, in der Aufhebung der intelligibeln Zufälligkeit sei im Grunde doch nur die Verantwortlichkeit gerettet. Die sittliche Tat trete nun nicht aus der Unbestimmtheit des Zufalles hervor, sondern werde getrieben von einer Kausalität, deren Gesetz die Freiheit ausdrücke. Und so sei die Freiheit, wenn überhaupt Maxime, ein Regulativ für die Zurechnung, dem sich, als ihrem Gesetze, keine Tat entziehen könne.

In solcher Indifferenz könnte Freiheit und Verantwortlichkeit zumal Derjenige vermuten, welcher mit Schleiermacher*) den Geist der Kantischen Ethik für „mehr juridisch als ethisch“ hält, und daraus auch mit demselben Kritiker die Strafwürdigkeit erklärt, die Kant, „ganz ohne Zusammenhang“, oder wie Schopenhauer meint, aus dem mosaischen Dekalog in das Sittengesetz, als dessen wichtigsten Bestandteil, hineininterpretiert habe.

Allerdings ist die Zurechnung unveräusserlich. Allerdings ist die Strafwürdigkeit unerlässlich. Aber den Kern des Freiheitsgedankens bilden dennoch jene wichtigen moralischen Kennzeichen des autonomen Sittengesetzes mit nichten.

Was nämlich die juridische Zurechnung betrifft, so hat Kant nicht verschwiegen, was die forensische Medizin, was die psychiatrische Erfahrung unserer Tage ins Gewissen ruft: „die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie

*) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre S. 63, 131; vgl. dagegen Herbart, Metaphysik I, § 123; Zusatz WW. III, S. 372 ff.

viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der blossen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit (*merito fortunae*) zuzuschreiben sei, kann Niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten“ *). Die Gerechtigkeit der irdischen Tribunale soll, wie man sieht, durch die transzendente Freiheit nicht gerettet werden; und ebensowenig der Spruch Bärbelchens über Lieschen Sanktion erhalten. Die Freiheit bezeichnet das intelligible Gesetz, den intelligibeln Charakter.

Was kann denn aber die moralische, die noumenale Verantwortlichkeit anderes bedeuten, wenn nicht etwa gar eine transzendente Zurechnung, eine Verantwortlichkeit im Jenseits der Noumena?

Diese ungeduldige, und daher ungerecht parodierende Frage müssen wir vorerst zur Ruhe verweisen: die regulative Maxime wird auch die Art der Verantwortlichkeit aufklären.

Die Zurechnung wird freilich auf die Freiheit gegründet; aber nicht etwa derentwegen diese erdacht. Wenn es manchmal den Anschein hat, als ob Kant die Freiheit aus der Verantwortlichkeit ableitete, so soll vielmehr an solchen Stellen nur der „Rechtsanspruch, selbst der gemeinen Menschenvernunft, auf Freiheit des Willens“ **) aus dem Bewusstsein nicht deduziert, sondern nur zur populären Bestätigung in demselben aufgezeigt werden; dass die gemeine Menschenvernunft selbst „sich eines Willens anmasst, der nichts auf seine Rechnung kommen lässt, was bloss zu seinen Begierden und Neigungen gehört.“ An solchen Stellen erfolgt die Berufung auf die Verantwortlichkeit, wie auf das „Faktum“ des Sittengesetzes. Die Begründung dieses wie jenes psychologischen „Faktums“ hat die Freiheit als Maxime in einem tiefern Zusammenhange mit zu leisten.

Dieser tiefere Zusammenhang nun besteht in nichts anderem als in derjenigen systematischen Verbindung, welche wir als die Gemeinschaft moralischer Wesen, als ein Reich der Zwecke an sich analytisch kennen gelernt haben.

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 381 (in einer Anmerkung). D 482.

**) Grundlegung z. Metaph. d. Sitten VIII, S. 92. D 87.

Damit er aber in seiner reinen Klarheit deutlich werde; damit sowohl der Schein aller Mystik von ihm sich zerstreue, wie nicht minder der Verdacht, dass er den Kontext der Erfahrung durchbreche, dazu allein dient die Unterscheidung zwischen der theoretischen, der spekulativen und der praktischen Vernunft, oder besser, zwischen einer und derselben Vernunft*), aber einerseits in theoretischer, andererseits in praktischer Absicht.

Indessen dürfte es möglich sein, diese Unterscheidung in ihrem eigenen Sinne klarer und schärfer noch auszudrücken, als Kant selbst dies getan hat.

Wir haben schon mehrfach hervorgehoben, dass der Ausdruck, die Freiheit sei das Gesetz „einer besondern Art von Kausalität“**) dahin erläutert werden könne: dass dasjenige Gesetz, welches die Freiheit bedeutet, gar nicht als Ursache zu denken sei. Ist ja doch die Freiheit eine Idee, die Idee aber eine Maxime; mithin wird nicht die „Analogie“ der Kausalität durch das Gesetz der Freiheit bezeichnet werden; sondern diejenige Verhältnisbestimmung, welche in der regulativen Anordnung einer Maxime formuliert ist.

Dieser Gedanke bedarf bestimmterer Ausführung. Achtet man nämlich genau auf die beiden Forderungen, denen die Idee der Freiheit zu entsprechen hat, einmal, der praktischen Absicht, sodann nicht als Ursache verwertbar zu sein, so scheidet sich damit überhaupt die Freiheit als Maxime von der kausalen Verhältnisbestimmung. Die Maxime kann kein Grundsatz der Analogie sein; die praktische Idee soll auch gar keine Analogie der Erfahrung bedeuten. Sie würde der Absicht, welcher sie zu dienen hat, als konstitutive Bestimmung gar nichts nützen; als Regulativ hinwiederum kann keine Art von Kausalität dienen, welche vielmehr stets nur die Sukzession als eine notwendige bestimmt. Also handelt es sich bei der Freiheit, in ihrer positiven Bedeutung, gar nicht um Kausalität. Die Wirkungsweise der Freiheit ist nicht nach der Analogie der

*) Kritik d. prakt. Vernunft Ib. S. 260. D 155.

**) Grundleg. z. Metaph. d. Sitten Ib. S. 96, D 91; besonders aber wichtig ist die Auseinandersetzung Kritik d. prakt. Vernunft VIII, S. 165 f. D 63 f.

Kausalität zu bestimmen. So soll sie denn auch als solche nicht gedacht und beschrieben werden.

Es entsteht nunmehr die Frage: Was für eine Art von Verhältnis kann das Maximengesetz der Freiheit bestimmen? Und hiernach ist weiter zu fragen: was für eine Art von Verhältnis kann das Maximengesetz der Freiheit zu bestimmen die Aufgabe haben?

Beantwortet sich nun die letztere Frage dahin: dass der Aufgabe nach die gesuchte Verhältnisbestimmung nur eine praktische, auf die Ethik bezogene sein könne, so modifiziert sich damit die erste Frage dahin: welches ist das Verhältnis, welches die praktische Maxime der Freiheit zu bestimmen die Aufgabe hat?

Es liegt nunmehr auf der flachen Hand, dass die Analogie der Kausalität ein der Aufgabe der Freiheit völlig entlegener Begriff ist. Im praktischen Vernunftgebrauche für den Willen und die Handlung selbst, nicht in der Beurteilung derselben, durch andere oder insbesondere durch mich selbst — gibt es keine Funktion, in welcher die Kausalität als synthetische Einheit sich erweisen; keine Synthesis, deren Einheit in der Bestimmung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung sich unmittelbar und in eigenster Bedeutung vollziehen könnte.

Der praktische Vernunftgebrauch, die praktische Vernunft, das ist der Wille; und dieser ist nach dem Gebiete psychischer Erscheinungen, das er als Gattungsbegriff vertritt, unterschieden von dem Verstande. Dieser ist das „Vermögen der Kategorien“. Und unter diesen ragt die der Kausalität an Deutlichkeit und Bedeutung hervor; weshalb der Verstand der „Urheber der Erfahrung“ genannt wird. Der Wille dagegen kann es nur metaphorisch mit Kategorien zu tun haben; die Gegenstände, die er vorstellt, stellt er als hervorzubringende vor, „so dass man auch den Willen durch das Vermögen der Zwecke definieren könnte“ *). Mithin gehören Wille und Zweck zusammen.

Welchen anderen Bestimmungen die Gegenstände sonst unterliegen mögen, ist Sache derjenigen Abstraktion, welche

*) Bd. VIII, S. 178. D 77.

Verstand heisst. Nur weil das Wollen, nicht nur inbezug auf seinen Inhalt, sondern auch auf seine psychische Form der Hervorbringung zugleich als eine theoretische Vorstellung gedacht werden muss, deshalb bringen wir, sofern wir den Gegenstand als einen hervorzubringenden vorstellen, den der Willensvorstellung, als solcher, disparaten Begriff der Kausalität mit derselben in einen scheinbaren Zusammenhang. In Wahrheit aber übersetzt das Urteil erst eine andere, wenn man so sagen darf, synthetische Einheit, indem es in dem Hervorbringen die Kausalität auf das Wollen bezieht.

Das Ding, der Zustand oder die Handlung, welche als hervorzubringender Gegenstand vorgestellt; welche gewollt werden, werden damit gar nicht als Wirkung derjenigen ursächlichen Handlung gedacht, welche zum Hervorbringen der erstern vollzogen wird; diese kausale Beziehung gehört dem theoretischen, nicht aber dem praktischen Vernunftgebrauche an. Anstatt der Ursache und Wirkung dient dem praktischen Vernunftgebrauche das Begriffspaar: Mittel und Zweck.

Fasst man nun diesen Gedanken zum ersten Male ins Auge, so kann sogleich die Meinung entstehen, die teleologische Verbindungsweise sei überhaupt nicht als theoretische Relation anzusehen; sie gehöre nicht nur anfänglich, sondern ausschliesslich der Willensvorstellung an; während die theoretische Verhältnisbestimmung ganz allein in der mechanischen Kausalität gegeben sei.

In diesem Sinne ist diese Unterscheidung hier jedoch nicht gemeint. Der Streit der mechanischen und der teleologischen Naturerklärung soll nicht etwa dahin geschlichtet werden, dass jene allein für das Naturerkennen, diese aber ausschliesslich für die ethischen Probleme in Kraft bliebe. Wir haben von der regulativen Bedeutung der teleologischen Idee auch für das Naturerkennen Einsicht genommen; und es hat sich ergeben, dass jener Gegensatz aufgehoben ist in den durchgreifenden Unterschied von Kategorie und Idee: die Idee der Kausalität ist der Zweck.

Aber die regulative Verwertbarkeit des Zwecks als Erweiterung der Kategorie ist erst durch Kant ein methodisch und terminologisch begründeter Gedanke. Bei Aristoteles ist das $\sigma\delta$

ἔνεκα selbst das ὄθεν ἢ κίνησις. Leibniz aber hat zwar die logische Bedeutung der Teleologie für die Mechanik und die Physik erkannt und klar erläutert, aber der systematische Ausdruck der praestablierten Harmonie hat doch wieder dem Zweckprinzip den Schein eines schöpferischen Prinzips verliehen. So ist im vorkritischen Zweckbegriffe überall die Ursache latent als wirkende geblieben; daher der Kampf des Spinozismus und des Naturalismus aller Art gegen die Zweck-Ursache zugunsten des *nexus effectivus*. Die Teleologie dachte den Zweck selbst als schaffendes Wesen. Der kritische Zweck, die Zweckidee dagegen tritt da erst ein, wo es mit den Ursachen zu Ende geht: mit denen es doch aber nicht zu Ende gehen soll. Der Zweck wird so zum Surrogat der Ursache.

Zugleich aber und des gleichen Ursprungs erhebt sich die Zweckmaxime für die Beziehung zum Uebersinnlichen, die aus dem Sinnlichen heraus entsteht, und für das Naturerkennen selbst sich geltend macht. So wie die Ursache den Gedanken abschneidet, dass die Welt vom Ohngefähr herkäme, so tröstet die Zweckidee den Blick in die Zukunft, in die *consequentia*, für die sich der kausale Regress nicht interessiert, wengleich dieser vorwärts liegend gedachte Zweck sofort wieder rückwärts als Ursache verwertet werden muss.

Es hat seine volle Richtigkeit, dass aus der populärsten Betrachtung der Dinge der Zweckgedanke entsteht; aber es ist erstlich nicht minder richtig, dass auch die Ursache keinen vornehmern Ursprung hat; und ferner, dass der Zweck, in ähnlich durchgreifender Geltung, wie die Ursache, zum Grundmotiv alles ethischen Erkennens wird. Die analytische Entfaltung des Sittengesetzes hat dargetan, dass der kategorische Imperativ, unter dem „Prinzip der Menschheit“ formuliert, den „Zweckvorzug“ involvierte. Mit diesem aber verband sich in dem Prinzip der Autonomie die Idee der Freiheit; und somit sind Freiheit und Zweck in dem analytischen Begriffe des Sittengesetzes geeinigt.

Wenn nun aber das Noumenon der Freiheit nur in praktischer Absicht, nur für die Exposition des Sittengesetzes angenommen wird, so wird in der Tat einem solchen der Begriff der Kausalität disparat, die Idee des Zweckes dagegen zugehörig.

Der freie Wille ist daher nicht der Wille, der niemals bloss Wirkung, sondern immer zugleich Ursache wäre; denn diese kausale Verhältnisbestimmung hat in der Ethik nicht ihren heimischen Boden. Sie würde etwa den menschlichen Willen in der Anthropologie, oder allenfalls auch in den Anwendungen, wie in der Rechtslehre, wo die Komplikation mit den anthropologischen und soziologischen Verhältnissen in Kraft tritt, berühren. Wenn nun aber dennoch die Freiheit erklärt wird als die Fähigkeit, „eine Handlung von selbst anzufangen“, so kann sich dieses spontane Anfangen nicht beziehen auf den kausalen Nexus; wie denn auf keine Zeitbestimmung das Noumenon Beziehung hat; sondern lediglich auf die finale Verbindung, auf die Anordnung nach Mittel und Zweck.

Der freie Wille sei „das Vermögen, eine Handlung von selbst anzufangen“, kann demnach nur heissen: der autonome Wille, oder der Urheber desselben, das moralische Wesen sei niemals bloss Mittel, sondern immer zugleich Zweck.

Der Wille, welcher eine Handlung, im ethischen Sinne, von selbst anfängt, ist immer zugleich Zweck dieser Handlung, niemals bloss Mittel derselben; was und wieviel er auch mit der Handlung erreichen mag. Diese vor dem theoretischen Auge unausbleiblichen Folgen haben ihn nicht bestimmt. Er hat seinen Beweggrund, theoretisch geredet, in sich selbst, in der Gesetzesform, in welcher er vonstatten geht. Sein Zweck ist nicht ein äusserer Gegenstand, auf den er hinzielte, dem er als Mittel diene. Der reine Wille, das ist der autonome Wille, das ist der freie Wille, ist niemals bloss Mittel, sondern immer zugleich Zweck. Er ist Endzweck.

Das Noumenon der Freiheit bedeutet demnach den ethischen Grundsatz: Das moralische Wesen, die autonome Natur ist Zweck an sich, ist Endzweck.

Diesen Inhalt der Freiheitsidee sprechen die sämtlichen Darlegungen Kants mit Klarheit aus. Nur der Eine Satz fehlt: Unter Freiheit ist nicht die Unabhängigkeit von dem Kausalgesetze, sondern die Unabhängigkeit vom Mittel-Mechanismus, von der Zweck-Anordnung zu verstehen.

Warum aber mochte Kant wohl Anstand nehmen, jenen klaren Satz, den er positiv, und in der durchgeführten Unter-

scheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunftabsicht; wie nicht minder in der ausdrücklichen und wiederholten Einschränkung dieser „besonderen Art von Kausalität“ auf den lediglich praktischen Gebrauch*) auch negativ gedacht hat, einfach auszusprechen?

Diese Frage wollen wir erst später beantworten, wenn sich auch zeigen lassen wird, dass der Endzweck in eminenterer Weise auch der Freiheitsidee gerecht bleibt. Vorerst genüge es, darauf hinzuweisen, dass doch in dem Noumenon der Freiheit zugleich auch die Unabhängigkeit vom Kausalgesetze ausgesprochen ist, und bleiben muss. Die Erscheinung des reinen Willens ist, als die eines Sinnenwesens, Wirkung und Ursache; das Noumenon des reinen Willens aber — da doch der Wille ein Subjekt fordert, der reine Wille also ein reines — ist nicht Wirkung; also unabhängig vom Kausalgesetze. Der Unterschied unserer von der bisherigen Fassung besteht aber darin, dass wir nicht sagen: es ist nicht Wirkung, sondern nur Ursache; dagegen aber sagen: es ist nicht Wirkung, und nicht Mittel, was im ethischen Betrachte den Wert der Wirkung hat; sondern Zweck an sich, Endzweck.

Dieser Gedanke, dem wir bereits in der Entwicklung des Sittengesetzes nach der „Grundlegung“ begegnet waren, ist nunmehr als Grundsatz der Ethik zu erweisen, so dass vornehmlich als Ausdruck dieses Gedankens die Freiheitsidee zum Grundbegriffe derselben wird.

Zur Orientierung über dieses Verhältnis der Zweckidee zur Freiheitsidee, als identischer Begründungsbegriffe der Ethik, mögen die beiden folgenden Fragen dienen.

Erstens. Fordert die Möglichkeit einer Ethik die Annahme des Subjekts des reinen, des freien Wollens als eines Endzwecks?

Zweitens. Fordert die Annahme des Endzwecks die Annahme des Noumenon?

*) Bd. VIII, S. 168, 174, D 67, 72; vgl. Grundlegung z. Metaph. d. Sitten VIII, S. 92, D 87: „ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art“; und Kritik der Urteilskraft IV, S. 37, D 35: „obzwar das Wort Ursache, von dem Uebersinnlichen gebraucht, nur den Grund bedeutet . . die Wirkung nach dem Freiheitsbegriff ist der Endzweck.“

Für die erste Frage ist mit terminologischer Genauigkeit im zweiten Kapitel dieses Teils auseinandergesetzt worden, dass ein reines Wollen Grundbedingung der Ethik sei, und was es als solches bedeute. Die Form des allgemeingesetzgebenden Wollens ist die Autonomie des Willens. Die Autonomie aber kann, wenn das Schema des praktischen Mechanismus an sie gehalten wird, nicht als Mittelswirkung gedacht werden; wenn anders der Imperativ kategorisch, nicht hypothetisch gilt. Wenn allein die Form den Willen bestimmt, so kann sie nicht auf einen Gegenstand als Zweck über sich bezogen sein. Der apriorische Bestimmungsgrund, in nichts Anderem bestehend als in der blossen Form einer allgemeinen Gesetzgebung, muss auf der Skala des praktischen Vernunftgebrauches obenan stehen. Dieser Bestimmungsgrund — den reichen Inhalt dieser blossen Form haben wir erkannt — muss als der höchste und letzte Zweck des gesamten sittlichen Wollens gelten. Der kategorische Imperativ, die Gemeinschaft moralischer Wesen ist schlechthin als Endzweck zu denken.

Diese Betrachtung ist in der Sprache des Systems wohl gefügt. Aber auch von aussen her kann man nicht minder in das Verständnis dieses Grundgedankens gelangen. Was alle tieferen Denker gefragt haben,*) seit Sokrates das Wunder des innern Richters gepredigt, weil Plato zwar ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, aber dennoch zum μέγιστον μάθημα die Idee des Guten erhoben hat, das hat Kant in der schlichten Frage ausgesprochen: „Warum aber soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen . . ? Ich will einräumen, dass mich hierzu kein Interesse treibt, denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muss doch hieran notwendig ein Interesse nehmen, und einsehen, wie das zugeht.“**)

An dieser Frage ist zweierlei zu unterscheiden. Die Frage, wie das zugehe, ist theoretisch, und verlangt daher nach einer Ursache. Darauf wäre also nur zu antworten: die Möglichkeit einer

*) Ein sonderbares Missverständnis dieser Frage, wie sie bei Kant sich äussert, und ein totales Ignorieren dieser Kernfrage überhaupt charakterisiert Herbart (vergl. dessen WW. Bd. VIII, S. 259).

***) Grundlegung z. Metaph, d. Sitten VIII, S. 82. D 77.

Ethik ist die Ursache. Und wer sodann für diese wiederum die Ursache haben wollte, der wäre auf den problematischen Grenzbegriff der Freiheit zurückzuverweisen.

Wer aber in anderem Sinne, nämlich als einen Realgrund, die Ursache jener Form des Wollens, jener Gemeinschaft moralischer Wesen wissen wollte, der würde nach der materialen Möglichkeit der Ursache fragen; diese Frage aber ist nach der Erfahrungslehre abgeschnitten. Wären *A* und *B* Dinge an sich, so hätte Hume Recht, dass wir ihre kausale Konnexion nicht begreifen. Wir begreifen sie nur, indem wir das Wunder einschränken auf die Gesetzmässigkeit der durch unsere Kausalbegriffe erzeugten Verbindung von *A* und *B* als Erscheinungen.

Ebensowenig nun darf bei derjenigen Art von Kausalität, die wir Freiheit nennen, nach ihrer materialen Möglichkeit gefragt werden. „Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenzen überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei.“^{*)} Erklärung ist nur da möglich, wo Naturgesetze, Gesetze für Gegenstände der Erfahrung gefunden werden können. Die Freiheit ist in keiner Erfahrung gegeben; obzwar das Bewusstsein praktischer Freiheit hin und wieder in die Erscheinung tritt. Also ist „die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime des Gesetzes, mithin die Sittlichkeit interessiere, uns Menschen gänzlich unmöglich.“^{**)} „Wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren.“^{***)} Genau dasselbe sagt die Kritik der reinen Vernunft über die Fragen: warum wir die räumliche Anschauung haben, oder weshalb wir in den bestimmten Kategorien denken? Darauf sei es keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden. Richtiger ist zu sagen: die transzendente Methode verstattet nicht, darauf fürder eine Antwort zu suchen.

*) Ib. S. 94. D 80.

***) Ib. S. 96. D 91.

***) Ib. S. 98. D 92.

Wenn nun aber in diesem Sinne nach der materialen Möglichkeit der Ursache des Sittengesetzes nicht gefragt werden darf, weil die Ursache nur innerhalb der Erfahrungen ein Bestimmungs-begriff ist, nicht an der Grenze der Erfahrung; welche Grenze für die Weltbegebenheiten des Wollens in dem Freiheits-noumenon bezeichnet ist: so zeigt sich an der Modifikation auch dieser Frage der gleichsam stetige, sprunglose Uebergang der Kategorie der Kausalität in deren systematische Einheit, die Zweckidee.

Nicht, wie und wodurch ist Freiheit als Ursache möglich? dürfen wir fragen; sondern: wozu; in welcher systematischen Einheit des gesamten Erkennens zeigt sie sich wirksam; in welchem Zwecke wird sie fruchtbar?

Diese Zweckbedeutung hat die Frage nach dem Interesse, welches bei unserer denkfriewilligen Unterwerfung unter ein Sittengesetz obwalten mag. Nicht, welche Ursache uns dazu treibe, wollen wir wissen; sondern, welchen Zweck wir dabei verfolgen; welchem Interesse wir, gegen unsern scheinbaren Willen oder auch mit ihm, dienen?

Sobald von Interesse geredet wird, ist nicht die Ursache in Frage, sondern der praktische Vernunftgebrauch; das Wollen mit seiner besonderen Art von Kausalität. Von einem Mittel gehts unaufhaltsam fort zum andern; denn wie im theoretischen Bedingen die Ursache sofort zur Wirkung wird, so wird in aller praktischen Vergleichung der Zweck alsbald zum Mittel herabgewürdigt. Da kann kein äusseres Gut, und nicht die Summe derselben; kein Oberhaupt selbst, als angebliche Ursache des Weltendaseins; als letzter, höchster Zweck sich behaupten. Das Spiel des Mechanismus der Mittel und Zwecke treibt rastlos weiter ins Endlose.

Nur vor dem Sittengesetze selbst erreicht dieser Progress ein Ende. Erklären kann man nicht, durch welche Ursache ich an demselben Interesse nehme; aber auch, zu welchem Zwecke ich mich demselben verbindlich fühle, darf nicht gefragt werden. Wer den Inhalt des Sittengesetzes begreift; wer die Gemeinschaft autonomer, absoluter Zwecke in voller Klarheit zu denken vermag, der wird dessen inne, dass das moralische Gesetz selbst und sein dadurch bedingter Urheber der einzige

Endzweck ist. Die Autonomie, die eigene allgemeine Gesetzgebung, ist Autotelie.

Wer auf die Frage gerät: wie geht das zu, dass ein Sittengesetz waltet? der muss begreifen lernen, dass die Frage sinnlos wird, wenn die Antwort nicht in ihr latent ist: Ich bin am Ende mit allem praktischen Vergleichen, und habe mich in dieses Ende zu finden; habe die Bedeutung dieses Endes auszudenken. Seit Platon aber, der das *μῶρις ὀφθαίσα* von der Idee des Guten ausgesprochen, ist diese letzte Frage der Ethik zum Ersten Male wieder in ergreifender Energie von Kant gestellt worden. Das Sittengesetz kann man sich nicht anders zu Verstande bringen, als indem man einsieht, es sei so töricht, als es sofort frevelhaft erscheint, es zum Mittel für irgend ein Anderes zu machen; auch nicht für alle Naturgesetze der Welt samt allen Doppelsternen. Vor dem Gedanken einer Gemeinschaft autonomer Zwecke ist aller Witz zu Ende. Wer dieses Gedankens sich bemächtigen; sein Gemüt — im alten umfassenden Sinne des Wortes — davon erfüllen kann, der hat begriffen, dass es ein Missbrauch des praktischen Schema wäre; dass es zur Schablone würde, wenn man nun noch fragen wollte: zu was Ende? Das Ende ist da. Das Sittengesetz ist das Endgesetz.

Die „Grundlegung“ schliesst mit folgenden Worten: „Es ist also kein Tadel für unsere Deduktion des obersten Prinzips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müsste, dass sie ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muss) seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann . . . Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches Alles ist, was billigermassen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann.“ So wird durch die unbegreifliche Notwendigkeit des Endzwecks die erste Frage beantwortet.

Durch diese Lösung der ersten Frage ist nun aber auch die Beantwortung der zweiten vorbereitet. Da nämlich gemäss dem positiven Merkmal der praktischen Idee der Freiheit der Ausdruck

„von selbst anfangen“ bedeutet: als Endzweck anfangen, so fragen wir: fordert die Annahme des Endzwecks die des Noumenon?

Endzweck ist „derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf“.^{*)} Ein solcher bedingungsloser Zweck hat innerhalb der Natur keine Statt. Können wir doch von einem Naturzweck überhaupt nur reden, sofern wir ein Ding seiner inneren Form nach beurteilen. Das aber ist etwas ganz anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten. Das Gras sei dem Vieh, dieses dem Menschen nötig: warum ist es denn aber nötig, dass Menschen existieren? „welches, wenn man etwa die Neuholländer oder Feuerländer in Gedanken hat, so leicht nicht zu beantworten sein möchte.“^{**)} Allem Zweck, auch dem objektiven, haltet die Relativität, nämlich die auf unsere reflektierende Urteilskraft an; und nur in dieser Relativität kann er sich nützlich machen. Absolute Zwecke übersteigen das Naturerkennen.

Der Endzweck hat nur vor dem Glanze des Sittengesetzes Bestand. „Allein Endzweck ist bloss ein Begriff unserer praktischen Vernunft, und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurteilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntnis derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriff möglich, als lediglich für die praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen.“^{***)} „Das moralische Gesetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit, verbindet nur für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke, als materialer Bedingung, abzuhängen.“^{†)} Freiheit bedeutet hiernach ausdrücklich Unabhängigkeit von irgend einem Zweck; und der Gegenstand, der sonst materiale Bedingung genannt wird, heisst hier Zweck. Die Freiheit also, die anderwärts als formale Bedingung des Sittengesetzes bezeichnet wird, ist der alleinige Endzweck.

Damit ist die zweite Frage terminologisch beantwortet. Die Annahme des Endzwecks fordert die des Noumenon. Denn

*) Kritik d. Urteilskraft Bd. IV, S. 332. D 317.

***) Vgl. ib. S. 262 f. D 253.

***) Ib. S. 357. D 342.

†) Ib. S. 352. D 336.

es gibt nur Einen Endzweck: das Sittengesetz. Dieses aber fordert den Grenzbegriff der Freiheit. Und das Noumenon der Freiheit ist, in seiner Tiefe verstanden, gar nichts anderes als das Noumenon der Zwecke. Denn das Noumenon der Kausalität kann in der praktischen Reflexion nichts anderes bedeuten als dasjenige der Zwecke. Das Sittengesetz ist der Gedanke einer Gemeinschaft autonomer Selbstzwecke; ist der Gedanke eines „Reichs der Zwecke“. Und dieses Reich der Zwecke ist ein anderes als das Reich der Dinge. Der Endzweck kann nur als Noumenon gedacht werden; ist nur eine Auslegung derjenigen Aufgabe, welche der Mechanismus der Mittel und Zwecke in den Dingen dieser Welt stellt; sofern er einer Begrenzung derselben und somit einer Selbstbegrenzung in diesen zustrebt. Und er will in seiner Auslegung, die er in sich enthält, eine Lösung jener Aufgabe erreichen.

In der Tat enthält das moralische Gesetz, als Endzweck gedacht, die wahre Auflösung des Rätsels, das im Wohin und Wozu aller menschlichen Dinge steckt. Wir sagten oben, die Frage: wie das zugehe, dass ein Sittengesetz waltet, werde sinnlos, wenn nicht das Bewusstsein, ich sei am Ende, in derselben latent wäre. Jetzt können wir weiter gehen, nachdem wir eingesehen, dass der Endzweck nicht von dieser Welt ist, und sagen, jene Frage werde sinnlos, wenn nicht die Antwort in ihr latent sei: Dadurch erst, dass ein Sittengesetz waltet, lassen sich alle menschlichen Dinge als menschliche verstehen.

Wir kommen hier auf die Frage von dem Primat, die durch Fichte eine vorzügliche Bedeutung erlangt hat, und deshalb wohl eine besondere Erwägung fordern dürfte. Aber dies wenigstens kann hier schon betont werden, dass das Sittengesetz, als Endzweck gedacht, allen Phänomenen, samt ihren Gesetzen, der ganzen Natur der Dinge zum Ding an sich, zum intelligibeln Substrat, zum Noumenon wird. Das moralische Gesetz, in seinem ganzen reichen „Formalismus“ gedacht, ist das Noumenon, in dem die Erscheinung aller Art begrenzt wird. Der Endzweck gehört noch in den Inhalt jenes Formalismus hinein; und zwar der Endzweck in dem Halt gebietenden Sinne des Endgesetzes.

Aber der Endzweck fordert nicht bloss gleichsam im Objekt das Noumenon; er involviert auch das transzendente Er, das

Subjekt des reinen Willens, als Noumenon. Das Sittengesetz hat ja nicht etwa das Pflichtgebot, sondern vielmehr den Gedanken einer eigentümlichen Realität, der Gemeinschaft autonomer Wesen zu seinem vorzüglichen Inhalte. Als solche Gemeinschaft bezeichnend, ist das Sittengesetz Endzweck. Die Gemeinschaft besteht daher aus und in Wesen, welche, in dieser Gemeinschaft, Selbstzwecke sind. So wird der Endzweck auch subjektiv zum Noumenon. Der Mensch, als vernünftiges, als moralisches Wesen, wird als Endzweck zum Noumenon. Die Freiheit, die dem *homo noumenon* beigelegt war, wird ihm als Endzweck beigelegt. Der Endzweck, als welcher er im Sittengesetze des Reichs der Zwecke gedacht wird, macht ihn, den Menschen, zum Noumenon.

Daher gilt auch von dem Menschen, was von dem Sittengesetze gilt: dass von ihm, als einem moralischen Wesen, nicht weiter gefragt werden könne: „wozu (*quem in finem*) er existiere? Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, soviel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zu wider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf“*). In solchem eminent regulativen Sinne ist „der Mensch der Schöpfung Endzweck“. Der Mensch, das Geschöpf, und nicht der Schöpfer.

Das Oberhaupt im Reich der Zwecke kann den Grund und Wert des Sittengesetzes nicht bedingen, noch bezeichnen. Wenn es eine nach Absichten verfahrenende Weltursache gibt, so muss auch diese einen Endzweck, und somit zum Endzweck seiner selbst den Menschen haben, den Menschen unter moralischen Gesetzen.***) Das moralische Gesetz allein und ausschliesslich ist der Endzweck. Und das moralische Gesetz bedeutet eine Gemeinschaft autonomer, unter eigener allgemeiner Gesetzgebung stehender Wesen. Bloss das Sinnenwesen macht ein Oberhaupt nötig, unter dem, die sonst Selbstzwecke sind, Glieder scheinen. Der *homo noumenon* ist autonom, Selbstgeber des Moralgesetzes. Der *homo noumenon* ist, als solcher, Endzweck.

Wie der Mensch, wären seine Handlungen, als Erfahrungen,

*) Ib. S. 333. D 319.

**) Vgl. ib. S. 346. D 335.

von einem Gotte abhängig, nichts anderes wäre, als eine „Marionette, oder ein Vauconsonscher Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke“^{*)} so würde er auch, statt Endzweck zu sein, zum Mittel werden für die Ehre der Schöpfung, wenn das Oberhaupt, das wir Menschen dem Sittengesetze denken, den Endzweck desselben ausmache. Und wie, wenn die Freiheit beschränkt wäre von einem Gotte, das Selbstbewusstsein den Menschen zu einem „denkenden Automaten“ machen würde, „in welchem das Bewusstsein der Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, blosser Täuschung wäre,“ so auch wäre der Endzweck nur vorgeschoben, wenn er in dem Oberhaupte läge. Frei sein heisst Endzweck sein; mithin ist die Unabhängigkeit von einem bestimmenden Bewegenden identisch mit derjenigen von einem höher gelegenen Zweck. „Dass in der Ordnung der Zwecke, der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) Zweck an sich selbst sei, d. i. niemals bloss als Mittel von Jemandem (selbst nicht von Gott), ohne zugleich hierbei selbst Zweck zu sein, könne gebraucht werden . . . folgt nunmehr von selbst.“^{**)}

In solchem Zusammenhange entsteht die Idee der Heiligkeit der Menschheit, „dass also die Menschheit in unserer Person uns selbst heilig sein müsse.“ Und die Formel des kategorischen Imperativs lässt sich füglich als das „Prinzip der Menschheit“ aussprechen. Das Sittengesetz der Gemeinschaft autonomer Wesen ist Endzweck, das will sagen: „das Subjekt des moralischen Gesetzes“, die Menschheit ist Endzweck. Die Menschheit aber ist jene „oberste einschränkende Bedingung“^{***)} der Individuen; die Menschheit ist der *homo noumenon*. Der autonome Endzweck ist an sich das Noumenon.

Unsere zweite Frage ist nunmehr gelöst. Der Endzweck fordert so sehr das Noumenon, dass er mit demselben in emi-

*) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 232. D 130.

**) Ib. S. 273; D 168; Grundleg. z. Metaph. d. Sitten Bd. VIII, S. 70, D 66: „Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres inneren Werts“; vgl. Bd. I, S. 548—550; D Kleinere Schriften z. Logik u. Metaphysik III. Abt. 138—140; Bd. IX, S. 29, 94.

***) Grundleg. z. Metaph. d. Sitten VIII, S. 59. D 56.

nentem Sinne identisch ist; denn er ist eine zentrale Auslegung jener noumenalen Aufgabe, durch welche der intelligibeln Zufälligkeit begegnet wird. Alles, was da ist, empfängt in dem Sittengesetze, in dem Soll, als dem Endzweck, seine höchste, obzwar nur in der Bescheidung auf die praktische Realität gültige Bedingung. Und in diesem Soll wird nicht ein Gebot, nicht eine Verpflichtung zum Endzweck; sondern eine systematische Verbindung autonomer Wesen wird in ihm zum Reich der Zwecke.

So zeigt sich denn hier der andere tiefere Grund, auf den wir oben (S. 159) hinwiesen, als wir den paradoxen Ausdruck des vernünftigen Wesens, in scheinbarer Entgegensetzung zum Menschen, zu erklären suchten. Einen solchen Endzweck stellt nicht wohl der sinnliche Mensch dar; aber das Vernunftwesen kann ihn bezeichnen. Und doch ist und bleibt dieses vernünftige Wesen nichts anderes als der *homo noumenon*.

Denn verstehen wir etwa unter dem *homo noumenon* den jenseitigen Adam? Verstehen wir etwa unter dem intelligibeln Charakter den Urgrund jenes empirischen Charakters, der des ersteren Erscheinung sei? Würde nicht damit — in praktischer Bedeutung — der empirische Charakter vielmehr zum Urbild, und der intelligible zum schablonenhaft rückwärts gewendeten Schattenbilde? Ein Anderes bedeutet uns das Noumenon.

Wer diese andere Bedeutung des Noumenon nicht festhält, dem freilich muss die Befugnis zweifelhaft erscheinen, ein für einen problematischen Begriff gefordertes Prädikat von demselben auszusagen. Von dem Noumenon erkennen wir ja nur dass, nicht was es sei. Wie sehr auch die Möglichkeit der apriorischen Ethik, wie sehr das analytische Sittengesetz auf der Freiheitsidee beruhen mag, welche ihrerseits mit dem Endzweck identisch wird: überschreitet nicht, müsste man alsdann fragen, durch eine solche Befriedigung ihres praktischen Gebrauchs die Vernunft ihre theoretischen Grenzen? Indem wir das noumenale Subjekt des reinen Wollens von der Kausalvorstellung ablösen, geht es damit nicht der formalen Grundbedingung verlustig, unter welcher es angeschaut, also erkennbar werden kann? In der Sprache des Systems gilt die Freiheit zwar als ein Analogon der Sinnlichkeit; wird sie „formale Be-

dingung“ der Autonomie genannt*). Aber haben wir damit nicht eine intellektuale Anschauung, also eine kritisch unmögliche, zu einer formalen Bedingung der Erkenntnis gemacht; und die Grenzen der Erfahrung nicht etwa bloss in Ideen erweitert, sondern mit angeblichen Subjekt-Gegenständen überschritten?

Solcher Frage begegnet die Bedeutung des Noumenon, als transzendentaler Idee, als regulativer Maxime. Die Freiheit bedeutet die praktische Kausalität, das ist, ein Anfangen aus sich, als dem Zweck an sich. Die Freiheit, in die wir das moralische Wesen versetzen, ist demnach nicht der Boden einer unmöglichen Anschauung; sie ist überhaupt kein Boden, sondern nur „ein Standpunkt“ (**). Und so auch ist das Subjekt dieses Standpunktes nicht eine Person, deren Bekanntschaft sich vermitteln liesse. Der gemeine Verstand freilich, indem er den natürlichen Schluss auf ein Ding an sich, als auf ein „Unsichtbares“ macht, verdirbt sich diesen Schluss dadurch, „dass er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht, d. i. zum Gegenstande der Anschauung machen will, und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird“ (***)). „Dadurch, dass die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hineindenkt, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie sich hineinschauen, hineinempfinden wollte.“ †) Als theoretischer Begriff ist die *causa noumenon*, „obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff. Nun verlange ich aber auch dadurch nicht die Beschaffenheit eines Wesens, sofern es einen reinen Willen hat, theoretisch zu kennen, es ist mir genug, es dadurch nur als ein solches zu bezeichnen“ ††). Das vernünftige Wesen soll mithin eine Bezeichnung sein, welche nicht der theoretischen Kenntnisaufnahme zu dienen habe. Was aber bedeutet denn diese Bezeichnung für den Zusammenhang der ethischen Erkenntnisse?

Betrachten wir vorerst noch, wie Kant im konsequenten Ausbau seiner Terminologie die Annahme eines intelligibeln

*) Kritik d. prakt. Vernunft. Vgl. Bd. VIII, S. 145. D 43.

**) Grundleg. z. Metaph. d. Sitten VIII, S. 84, vgl. S. 86. D 79, 81.

***) Ib. S. 85. D 81.

†) Ib. S. 93. D 88.

††) Kritik d. prakt. Vernunft Ib. S. 174. D 73.

Charakters zurückgeführt hat auf eine dem Schematismus des theoretischen Erkennens entsprechende Typik der praktischen Urteilskraft. Das gemeine sittliche Urteil selbst hängt an der Vorstellung eines Naturgesetzes, mit dem es seine Maximen vergleicht. Wer sich im Geheimen einen Betrug erlaubt, hebt das Sittengesetz nicht auf, sondern gestattet sich nur eine Ausnahme. Die einzelne Handlung wird stets auf ein allgemeines Gesetz bezogen, das man sich im Schema einer Natur daseiend denkt. „Es ist also auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligibeln Natur zu brauchen, so lange ich nur nicht die Anschauungen, und was davon abhängt, auf diese übertrage, sondern bloss die Form der Gesetzmässigkeit überhaupt . . . darauf beziehe.“ *) So ist mithin nicht eigentlich die Natur, sondern die Gesetzmässigkeit der Typus der Sittlichkeit.

Wozu aber, könnte man hier noch fragen, diese Typik? Weshalb einen „Standpunkt“ einnehmen, der, obwohl er nur ein *focus imaginarius* ist, fortwährend die Illusion bereitet, als ob die von ihm ausgehenden methodologischen Richtungslinien von einem Gegenstande ausstrahlten, der, „wie die Objekte hinter der Spiegelfläche gesehen werden“ **), so auch real hinter dem Felde der Erfahrung läge?

Auf diese Frage antwortet endlich jene Bezeichnung, als welche allein der *homo noumenon* gelten sollte. Die Freiheit, der Endzweck, diese theoretisch leeren Begriffe einer *causa noumenon* sind fruchtbar und inhaltreich als regulative Maximen.

So dient die Typik, insofern sie die Form eines allgemeinen Gesetzes, d. h., die Gemeinschaft autonomer Selbstzwecke symbolisiert, als treffliche Maxime in doppelter Hinsicht. Einmal bewahrt sie vor dem Empirismus, der das sittliche Handeln, als ein sinnliches, „in Erfahrungsfolgen (der sogenannten Glückseligkeit) setzt“, und auf Selbstliebe reduziert. Nicht minder aber bewahrt die Typik vor dem Mystizismus, welcher, „was nur zum Symbol diente, zum Schema macht, d. i. wirkliche, und doch nicht sinnliche, Anschauungen (eines unsicht-

*) Ib. S. 193. D 91.

**) Kritik der reinen Vernunft S. 436. D 549 f.

baren Reiches Gottes) der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt, und ins Ueberschwängliche hinausschweift.“*) Ist diese Supposition irreführend, so bedroht dagegen der Empirismus die Sittlichkeit in der Wurzel, indem er Prinzipien aufstellt, welche, „sie mögen einen Zuschnitt bekommen“, welchen sie wollen, die Menschheit degradieren. In dem Endzweck des Sittengesetzes hat sich uns aber die Menschheit selbst als Endzweck gezeigt. Deswegen hiess es, der Mensch „unter“, nicht nach moralischen Gesetzen. Wenn denselben auch nicht gefolgt würde: dass ihnen gefolgt werde, in dieser Anforderung, die der Mensch an sich stellt, in diesem Regulativ, dem er sich unterzieht, liegt der Wert, den der Mensch sich selbst gibt, die Würde, durch welche er Endzweck wird.

Nicht die Belehnung mit einer tatsächlichen Kraft ist die Ausstattung des *homo noumenon* mit der Freiheit. Ist doch die Freiheit nur die Art, von selbst d. h. als absoluter Zweck anzufangen. Und ist doch dieser Endzweck nur ein „Standpunkt“. Freiheit = Endzweck bedeutet daher denjenigen konstitutiven Begriff der Ethik, welcher für diese als eine regulative Maxime sich fruchtbar erweist. Diese Fruchtbarkeit für die Ethik muss sich nun aber in doppelter Weise dartun; und zwar abgesehen von der Möglichkeit der Ethik selbst als einer Art von Erkenntnis. Erstlich freilich in der durchgreifenden praktischen Absicht, welche nach der Endzweckformel des kategorischen Imperativs für den „Zweckvorzug“ des Menschen klargestellt wird. Zweitens aber wird dadurch doch auch der theoretische Gesichtspunkt im Sinne der Typik erweitert. Der autonome Mensch muss nicht sowohl als frei gedacht und von anderen Menschen beurteilt, oder gar gerichtet werden, als vielmehr, und zwar durchaus von sich selbst. Er selbst darf der Typik der Gesetzlichkeit für sich selbst nicht entsagen; er selbst muss seine Freiheit, die Freiheit seines Selbst als seinen Standpunkt in der Sittenwelt, im Reiche der Selbstzwecke behaupten. So wachsen Endzweck und Freiheit im Noumenon zusammen.

Der *homo noumenon* ist frei, muss daher folgendermassen übersetzt werden: Es gibt für den Menschen ein Noumenon, das will

*) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 194. D 91 f.

sagen, eine Maxime, derzufolge der *homo phaenomenon* sich selbst so betrachtet, seine Handlungen und Schicksale so beurteilen muss, als ob er in den ersteren frei, als ob er in den letzteren durchgängig Endzweck gewesen wäre.

Dass alle freie Handlungen, die sittlichen, wie die indifferenten, kausal bedingt sind, daran ist gar kein Zweifel. Es ist aber dem sittlichen Erkennen in einem höhern, menschheitlich systematischen Sinne nützlich, wenn wir das Menschenkind, das in verschiedenartiger Disposition zur Sünde geboren und erzogen wird, der Idee der Freiheit, der Idee des Endzweckes unterwerfen. Nicht um ihn um jeden Preis imputabel zu machen; noch um ihn mit einem Luftschloss am Ende seiner Dinge zu beschenken, tun wir dies; sondern um nach der Idee der Menschheit den Menschen umzuschaffen. Die regulative Maxime schreckt vor keiner Tatsache der sogenannten Erfahrung zurück; sie erweitert deren Grundbegriffe, um die Objekte derselben nach ihren Ideen zu verwandeln. Das ist die praktische Realität des ethischen Noumenon, der Freiheit, des Endzweckes, des autonomen Wesens. Alle diese hohen Ausdrücke bedeuten gar nichts Anderes als Maximen, die den Erfahrungsgebrauch im Sittlichen zu regulieren da sind. Wer sich diesen Maximen widersetzt, der leugnet jene erhabenen Attribute. Wer aber die Ausdrücke nachbetet, und die Maximen verleumdet, ihrer regulativen Wirkungsweise Widerstand leistet, der macht Vernunft zum Unsinn; und die Idee, wie Kant schreibt, zum Hirngespinnst.*)

Man ahnt nunmehr den eingreifenden Nutzen, den die Idee der Freiheit, die Maxime des Endzweckes in der praktischen Vernunft allem Erkennen darreicht. Jeglicher Mensch, als welcher autonomer Urheber des Sittengesetzes, als welcher Glied im Reiche der Zwecke ist, muss als Endzweck gelten, so wenig auch dieser einzelne Sterbliche, „mit der Idee der Menschheit, die er sogar selbst als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt“, kongruieren mag.**)

*) Die nähere Ausführung dieser Bedeutung der Autonomie als Freiheit ist in der „Ethik des reinen Willens“ bei der Autonomie als Selbstverantwortung (2. Aufl. S. 357—372) zu vergleichen.

**) Kritik der reinen Vernunft S. 259—260. D 332 f.

Mittel“ verbraucht werden. Jeder Mensch muss in der Verwaltung einer moralischen Welt „immer zugleich als Zweck“ in Ansehung kommen. Denn der Mensch als moralisches Wesen ist Endzweck; das heisst: er ist frei.

Was vom Organismus gesagt wird, sofern er verständlich werden soll, das gilt in gleichem Sinne von dem moralischen Organismus. Wie der Baum, indem er die Gattung erhält, sich selbst weiter zeugen, wachsen muss, so ist kein Mensch blosses Mittel der bestausgedachten Menschheit; sondern in ihm selbst würde der Menschheit Selbstzweck verletzt werden; er selbst muss immer zugleich Zweck sein. Die Menschheit ist die Idee, der Mensch das Substrat, in welchem jene sich realisieren muss. Die Menschheit ist Endzweck; der Mensch daher niemals bloss Mittel.

Nun halte man dieses Regulativ an des Aristoteles Ethik, und sehe zu, ob sie ihrem eigenen Zwecke, „auf dass wir Gute werden“, besser genügt als unsere Maxime, die wir von der sogenannten Natur des Menschen nicht erborgten wollten. Vor dieser erhabenen Maxime wird nicht bloss der theoretische Begriff jener Moralphilosophien seicht und haltlos: die ethische Aufgabe schrumpft zusammen; das sittliche Ziel, das sie stecken, erscheint flach, unbedeutend, — abscheulich. Der Sklave steht dort neben dem Freien, um den sittlichen Haushalt zu stiften. Dahingegen darf nach dem ethischen Formalismus kein Mensch, auch der der Idee der Menschheit am wenigsten kongruierende, jemals bloss als Mittel dienen; das moralische Wesen ist frei im Sinne einer Maxime; die Persönlichkeit in seiner Person, nicht deren etwaige Glückseligkeit ist Endzweck. Die Jesuiten-Moral kann in der formalen Ethik keinen Schlupfwinkel finden, durch den sie einschleichen könnte. Es gibt keinen heiligenden Zweck; es sei denn der, welcher niemals bloss als Mittel gebraucht werden darf: der Mensch, der Träger der Moralität, der Urheber des Sittengesetzes, das Glied des Reichs der Zwecke.

Wir hatten früher dem Verdacht Ausdruck gegeben, dass ein störender irregulierender Gedanke in der Freiheitsmaxime sich geltend machen könnte: die Verantwortlichkeit auch da in Anspruch zu nehmen, wo es not täte und der Einsicht offen liegt, dass die sogenannte Naturnotwendigkeit in ein anderes Geleis gelenkt werde. In der Tat ist auch für solchen Widerspruch die

Freiheitsmaxime der treibende, regulierende Faktor. Denn um dem in den gegebenen Verhältnissen liegenden hinderlichen Kausalnexus entgegen das Bessere herbeizuführen, muss die Freiheit, als noumenaler Hintergrund, vor dem Seherauge des Praktikers dastehen, und zu einer ihr gemässen Kausalität anreizen und ermutigen.

Aehnlich verhält es sich mit der Strafe. Schopenhauer,^{*)} der übrigens ebenso wie Herbart^{**)}, in der Erklärung dieser Formel des teleologischen Imperativs das „bloss“ weglässt, — wie kann man sich da bei minderen Autoren über dieselbe Fahrlässigkeit wundern — macht den Einwand, dass der Mörder, wenn er mit dem Tode bestraft werde, als blosses Mittel gebraucht werde. Indessen beruht diese falsche Ansicht auf einer scholastisch-empirischen Entgegensetzung von Mensch und Staat, wie sie einem Hobbes ziemen mag. Die Idee von einem Staate, der dieser zufolge die Menschen zu Mitteln herabwürdigt, um seine Zwecke ins Werk zu setzen, das ist der nach dem Ohngefähr der Erfahrung zusammengesetzte, aber nicht der durch die Grundidee der Ethik konstruierte Staat.

Die Strafe ist das Recht des Freien. Nicht zur Abschreckung Anderer, noch zur Sicherung des Ganzen (von welchem er abgezogen wäre), wird er bestraft; sondern, da er Endzweck ist und als solcher geltend bleiben muss, da er niemals bloss als Mittel soll gebraucht werden können, so muss deswegen, dieser alle künftige Geschichte gestaltenden Maxime wegen die Strafe als sein Recht auf Selbstbehauptung und auf Besserung angesehen werden. So bleibt auch die Strafe ein Mittel des Selbstzwecks. Denn jede Handlung des Menschen ist nur phänomenal determiniert durch die Gesellschaft. Sollen wir aber dieser unbestreitbaren allgemeinen Einsicht wegen die Verbrecher in gerechtem Mitgefühl durch gesellschaftliche Prärogative für ihr Jammerlos schadlos halten? Freilich muss die Todesstrafe unter diesem Gesichtspunkte abgeschafft werden.^{***)}

^{*)} WW. Bd. II, S. 412.

^{**)} WW. Bd. IX, S. 397.

^{***)} Näheres wird der Teil IV hierüber bringen. Uebrigens vgl. in bezug auf den Zusammenhang der Strafe mit der Schuld die „Ethik des reinen Willens“ 2. Aufl. S. 363 ff.

Einer solchen Umkehr, einer solchen Verkehrung aller menschlichen Kultur steuert die Maxime der Freiheit. Noumenal ist jegliche Handlung Ausfluss eines moralischen Endzwecks. Das heisst aber nicht: so dass sie unter dessen Verantwortlichkeit, nach dem Ratschluss des intelligibeln Charakters erfolgt ist; sondern: so dass die Selbstbehauptung und die Besserung im empirischen Charakter der Menschheit, auch des seinigen, sein eigenes unverbrüchliches Recht bleibt. Wie sehr er auch immer gegen die Idee der Menschheit gefrevelt hat; er kann nicht zum leblosen Steine verkümmern im Gefüge des Ganzen. Sein unverleugbares Recht als Endzweck ist die Strafe, in welcher er sein sittliches Selbst behauptet. So kann man verstehen, wie jeder reuige Verbrecher selbst die Strafe wünscht, als die Befreiung von der Last, die ihn als Endzweck niederdrückt; als welcher er doch nicht aufhört, und in der Reue und zumal in der Strafe sich bewusst wird, energisch sich zu fühlen; wie er die Strafe herbeiwünscht als den Ausdruck, den Vollzug seiner Freiheit.

Doch diese Illustration des positiven Inhalts der Freiheitsmaxime gehört in die angewandte Ethik*), in welcher unter der Idee des *homo noumenon*, in der Strafe die Gerechtigkeit sich darstellt als Endzweck, als Teilausdruck des Endzwecks der Sittlichkeit.

Dagegen erläutert sich unsere Ansicht, ohne hier schon diese Fragen der angewandten Ethik zu erörtern, durch die einfache Erwägung, dass die Würde des Menschen, die Dignität des ethischen Subjektes, bei Lichte besehen, gar nicht darauf beruht, dass er als frei von den Naturursachen angesehen werde; sondern lediglich darauf, dass er als Selbstzweck gelten könne und müsse. Und nur soweit wird auch die subjektive Freiheit gefordert, als sie zur Selbstbehauptung des Selbstzwecks erforderlich ist. Erniedrigt es aber etwa vor dem wahrhaft sittlichen Urteil, oder nicht vielmehr nur in der gemeinen, nach dem äusseren Erfolg

*) Vergl. für die Anwendung dieses Hauptbegriffs Bd. VII a. S. 372. Metaphysik d. Sitten Bd. IX S. 40, 180, 198, 240, 274, 282, 284, 309, 325; D 42, 158, 175, 235, 269, 278, 279, 305, 321; übrigens den Teil IV dieser Auflage.

taxierenden Meinung des sittlichen Pöbels, wenn der gute Wille an unverschuldetem Missgeschicke scheitert? Entwürdigt die Krankheit? Entwürdigt die Abhängigkeit von den allgemeineren jeweiligen Kulturbedingungen? Nicht die Bedingtheit des Menschen durch den Kausalnexus verringert den einzigen Wert des Menschenlebens; denjenigen, „den wir unserm Leben selbst geben“ *); sondern allein die derartig totale Einordnung desselben in den Mechanismus der Mittel, dass er bloss zum Mittel würde. Als Mittel freilich soll er gelten; soll er nimmer aufhören zu wirken; als dasjenige Mittel nämlich, welches immer zugleich Zweck ist. So dient ein Geschlecht dem andern, ein Zeitalter dem andern; aber keines könnte rechtes Mittel sein, wenn es nicht in sich selbst den Endzweck vollzogen hätte.

Daher kann man auch von diesen Betrachtungen aus den instinktiven Widerwillen verstehen, der gegen den Darwinismus sich regt; wie derselbe vom Urheber zwar nicht gemeint war, von Nachfolgern - aber in undisziplinierter Tendenz geltend gemacht wird. Es empört sich gegen diese Malthus'sche Phantasie die moralische Grundkraft des Menschengefühls; obwohl dieselbe in dieser Reaktion sich durchaus verirren kann; während andererseits die Deszendenztheorie mit moralischem Enthusiasmus, mit sittlicher Fortentwicklung sich durchaus verträgt. Im Prinzip aber scheint der echte Wert des Menschenlebens durch jene Analogie bedroht; die Würde des moralischen Wesens, sofern sie lediglich von der Entwicklung abhängig gemacht wird, in ihrem Ursprung angegriffen. Das blosses Gleichnis, dass der Kampf ums Dasein die Rätsel der Menschengeschichte löse, lenkt von dem Wege ab, auf dem allein die Formulierung des Rätsels, und demgemäss die Lösung gesucht und angestrebt werden zu können, dem sittlichen Urteil einleuchtet. Daher ist auch für die Begründung des Sozialismus dieses Argument vom Uebel. Die Glücksberechnung, die alberne Nachrechnerei, ob Leid, ob Freude im Vorteil sei, oder ob Mephisto Recht behalte, — all' das ist Eudämonismus, ist dogmatische Anthropologie; gleichviel, ob sie ihr Ergebnis als Pessimismus, oder als Optimismus ziehe. Die Ethik, die sich in

*) Kritik der Urteilskraft Bd. IV, S. 332. D 317.

der Erfahrungslehre begründet, kann auf den Endzweck nicht verzichten.

So können wir denn auch von dem nunmehr gewonnenen Standpunkte aus den prinzipiellen Fehler in Du Bois-Reymonds bekannter Fragestellung berichtigen. Eine Weltformel zu bestimmen, in welcher das Gesetz der Gesamtsumme aller Ereignisse, der künftigen, wie der vergangenen Zeiten ausgedrückt wäre, mag als eine Aufgabe des theoretischen Erkennens zu deuten sein; als eine Aufgabe im problematischen Sinne des Ding an sich. Eine Aufgabe, wie man sie wohl als Einladung zu einer grossartigen Fernsicht dem menschlichen Witze, der so leicht in der Enge spezieller Aufgaben sich befriedigt, vorstellen mag. Theoretisch mag daran kein Deut unrichtig sein; aber freilich auch kein Deut auffällig; denn es ist die nacktste Tautologie, die je nur gedacht werden kann. Oder aber es wäre keine Tautologie in dieser Weltformel gedacht, — dann wäre sie entweder falsch ausgerechnet oder falsch angesetzt.

Der Ansetzfehler der Formel liegt in der Zumutung, dass mit dieser Umfangsbeschreibung des theoretischen Problems auch das ethische Problem formuliert wäre; dass in den materiellen Ereignissen die individuellen Handlungen schlechterdings inbegriffen wären. Dagegen ist mit dieser Weltformel das ethische Problem gar nicht berührt, geschweige gestellt, geschweige gelöst, sondern ausgeschaltet. Diese vermeintliche Grenze des Naturerkennens liegt daher vor dem Anfang des ethischen Erkennens.

Für das Naturerkennen wäre es Mythos, die Freiheit als ein Gesetz aufzustellen; für die spezifische Menschenkultur aber, soweit sie als eine Ausnahme von dem Inbegriff der Naturerscheinungen definiert wird; für das moralische Problem wäre jenes Integral vielmehr Mythos. Für die Anfänge der Kultur gilt das Naturgesetz im grossen und ganzen auch für den Menschen; die Mannigfaltigkeit ihrer Bewegungen ist eng umschrieben; sie darf der der kosmischen Naturbegebenheiten vergleichbar scheinen. Das ethische Problem dagegen stellt, mit ihm beginnt die Frage: warum tragen mich meine Füsse, wenn deren Knochen und Sehnen doch die alleinigen Ursachen meines Handelns sein sollen, dennoch nicht nach Megara; weshalb sind sie die Ursache, dass

ich sitzen bleibe, um den Giftbecher zu trinken, und den Gesetzen gehorsam zu sein?

Diese Heterogenität von Naturgesetz und Sittengesetz muss einsehen, wer das ethische Problem fassen will. Das Gesetz hat hier einen ganz andern Sinn. Es ist gar nicht als Integral zu denken. Denn es hat nicht die Korrelation zu einer umgekehrten Aufgabe. Nicht die Summe der Menschen, der moralischen Wesen, noch die mathematische Summe ihrer Einzelbewegungen macht dasjenige Gesetz aus, welches wir in der Freiheit suchen; sondern jedes moralische Wesen ist an sich Endzweck: sofern es nur das Gesetz der Gemeinschaft vollzieht; sofern es nur lediglich sich selbst nicht leben zu wollen, sich zum Gesetze macht. Dieses eine ethische Differential ist schon das ganze Sittengesetz. Seiner und aller Wurmgenossen unendliche Anzahl von Bewegungen zu integrieren, kann daher nicht eine ethische Aufgabe sein; und daher auch überhaupt keine Aufgabe der Erkenntnis.

Wollte man dagegen nach der Analogie jener Betrachtungsweise das Sittengesetz sich vorstellen, so wäre es etwa in folgender Weise zu verdeutlichen. Bei der unbestreitbaren, im vollen Umfang anzuerkennenden Abhängigkeit des Menschen von der Naturnotwendigkeit, ist dasjenige Gesetz zu formulieren, welches nicht die berechenbare, vorhersagbare Einförmigkeit, sondern gerade die Variabilität seiner Bewegungen ausdrückt. Ein solches Gesetz suchen wir in der Ethik; obschon wir wissen, dass das Naturerkennen ein solches Gesetz nicht brauchen kann. Wenn nur nicht das Naturerkennen selbst an den Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit uns hinführte. Ein solches Gesetz der kausalen individuellen Variabilität der moralischen Handlungen ist die transzendente Maxime der Freiheit. Denkt man sich die Handlungen der Menschen als eine unendliche Reihe, so kann man sich die Freiheit denken als diejenige Wertbestimmung des ethischen x , welche die Konvergenz bewirkt. Der Regress der Mittel und Zwecke, in welchen nach der praktischen Vergleichung jede Handlung eingeschoben wird, hat damit sein Ende erreicht; unter der Idee des Noumenon wird jegliche einzelne Handlung zum Endzweck.

Hiernach wird nun auch eine andere Frage, die, oben be-

reits angedeutet, den Leser längst beschäftigt haben mag, sich erledigen lassen. Warum hat Kant, da er doch den Endzweck als Inhalt der Freiheit dachte, den Ausdruck der Freiheit beibehalten?

Es fehlt zunächst nicht an Ausdrücken, in denen die Identität ausgesprochen ist; und je parenthetischer dies geschehen ist, desto bezeichnender ist es. „Wenn also der Gebrauch des teleologischen Prinzips zu Erklärungen der Natur, darum, weil es auf empirische Bedingungen eingeschränkt ist, den Urgrund der zweckmässigen Verbindung niemals vollständig und für alle Zwecke bestimmt genug angeben kann, so muss man dieses dagegen von einer reinen Zweckslehre (welche keine andere als die der Freiheit sein kann) erwarten.“*) „Aus diesem Grunde kann die Ethik auch als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definiert werden.“**) Und doch bezeichnet er durchgängig seine Ethik als Freiheitslehre, als auf dem Begriffe der Freiheit beruhend, im Unterschiede von den materialen Sittenlehren als „Eleutheronomie.“***)

Die Bedeutungen beider Ausdrücke, sofern sie streng als ethische Begriffe gedacht werden, decken sich also. Je weniger der Mensch als blosses Mittel vernutzt wird, desto mehr ist er eo ipso in seinen Handlungen und Schicksalen frei. Und je mehr wir ihn nach der Maxime der Freiheit beurteilen, desto unwillkürlicher wird er dadurch als Endzweck anerkannt. Wenn wir beispielsweise auf Grund der Moralstatistik die Freiheit bezweifeln, so sind in der Tat die in jenem Zusammenhang sprechenden Tatsachen lediglich Erscheinungen des Menschen, als blossen Mittels der Natur- und Kulturbedingungen.

Von der „Zufälligkeit der Zeugungen“ und der „Gesetzmässigkeit in der Eheschliessung“ hat Kant schon im Jahre 1763 geredet.†) Wird dagegen gerade bei peinlichster Berücksichtigung der sogenannten Naturordnung der „Zweckvorzug“ des moralischen Wesens ins Auge gefasst, so fällt damit sogleich die

*) Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien Bd. VI, S. 337.

**) Metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre Bd. IX, S. 225. D 220.

***) Ib. S. 221. D 215.

†) Beweisgrund I, S. 221; vergl. Kritik der reinen Vernunft S. 516. D 648.

nicht totale Abhängigkeit, also die Unabhängigkeit, die Freiheit des Menschen vom mechanischen Kausalgesetze zusammen. Es steigt die Ahnung auf, dass dem Menschenwesen „die Welt ins Herz gegeben sei“; dass, wenngleich nicht ein neuer Himmel und eine neue Erde, aber eine neue Menschenwelt zu schaffen, die Aufgabe sei, in welcher das Sittengesetz sich vollziehe, wie im Individuum, indem es einen neuen Geist, eine neue Natur anschafft.

Diese unendliche Aufgabe der asymptotischen Annäherung an den idealen Grund der Unabhängigkeit vom Mechanismus der Mittel-Kausalität; diese identische Doppelaufgabe bezeichnet das Noumenon der Freiheit, wie das des Endzwecks. Beide Arten des Unterschiedes vereinigen sich im Noumenon, als der ihnen gemeinschaftlichen Staffel des Ideals. Es würde daher sehr unglücklich sein, wenn man, um dem vermeintlichen Widerspruch zu begegnen, den Ausdruck der Freiheit beseitigen wollte. Der echte sittliche Idealismus beruht auf dieser Maxime; und er wird, solange Menschenwesen in dem Tugendkampfe leben werden, unter dieser Fahne zum Siege streben. Ebenso sehr, wie die Freiheit Endzweck ist, ebenso auch ist der Endzweck Freiheit.

Die kürzeste Formel, in welcher sich der kategorische Imperativ, und damit die regulative Bedeutung der Freiheitsidee, sowie das Sittengesetz des Endzwecks ausdrücken lassen dürfte, lautet: Handle in Selbstbehauptung deiner Freiheit, als deines Endzwecks.

Viertes Kapitel.

Der Primat der praktischen Vernunft und Fichte's Auffassung desselben.

Das Sittengesetz hat sich als identisch herausgestellt mit der Idee, der Maxime, dem Gesichtspunkte der Freiheit. Denn diese, als Verfassungsgesetz gedacht, ergibt jene Gemeinschaft autonomer Wesen, deren regulative Realität wir als den Inhalt des Sittengesetzes erkannt haben. Damit aber war die Identität der Freiheit und des Endzwecks gegeben. Denn nur absolute Zwecke können jene eine autonome Gemeinde bilden. Damit ist hinwiederum unzweifelhaft gegeben der Begriff des Endzweckes als einer Art von Endgesetz; der Gedanke von einer Erfüllung alles Denkens durch die Erkenntnis dieser Autotelie; der Gedanke von dem Primat der praktischen Vernunft.

Nicht als ein Zugeständnis ist es auszusprechen, dass Kant, bei aller Hervorhebung des Unterschiedes zwischen der theoretischen und praktischen „Absicht“ der Vernunft diesen Primat der letzteren behauptet habe. Vielmehr ist zu sagen, es stehe nach der ganzen Tendenz des einheitlichen Systems der Vernunftkritik gar nichts anderes zu erwarten als diese vorzugsweise Betonung des „reinen praktischen Vernunftglaubens“. Denn Philosophie hat in der Tat nichts anderes zu lehren als die Bedeutung der Erkenntnis und der unterschiedenen Arten und Grade derselben.

Was anderes sollte denn Philosophie lehren können? Der mathematischen Evidenz kann sie nichts hinzufügen; Naturgesetze und Grundkräfte kann sie nicht entdecken, und soll sie

nicht erfinden. Jedoch die transzendente Bedeutung jener Evidenz, jener Gesetzes-Synthesen, inwiefern sie die wissenschaftliche Erfahrung ermöglichen; der Zusammenhang jener Erkenntnisse und die Bestimmung je ihres Wertes für diesen Zusammenhang; wie nicht minder der Grenzwerte desselben, dies und nichts Geringeres ist und bleibt die Aufgabe aller Philosophie. Und gerade mit Bezug auf diese Grenzwerte sagt Kant, dass um deren Bestimmung „der Mathematiker gern seine ganze Wissenschaft dahingäbe“.*) Vielmehr empfängt die Mathematik, dieser „Stolz der menschlichen Vernunft“, darin ihre Würde, dass die Befriedigung jener „höchsten und angelegensten Zwecke der Menschheit“ durch ihre „Leitung“ angebahnt und unterstützt wird.

In gleichem Sinne hat Kant sich früher bereits, in seinen vorkritischen Schriften, über jene höchste Beziehung, die sich über alles menschliche Wissen verbreiten muss, mit Nachdruck vernehmen lassen.**) Und dieser Geist der Verteilung der Vernunft-Interessen regiert in allen seinen Werken. Wie wir denn auch schon darauf hinweisen konnten, dass er auch dies mit Platon gemein habe, in dessen Idee des Guten dasselbe Problem zum Austrag gebracht werden sollte.

Unter den Nachfolgern Kants haben wir nun bisher Denjenigen kaum genannt, welcher in hervorragender Weise durch diesen Gedanken ergriffen, und von demselben zu dem Inhalt seiner Philosophie geleitet worden ist. Wenn wir das Wort vom ethischen Idealismus Fichtes annehmen, so wollen wir es jedoch dahin verstanden wissen: dass auch die ganze Wissenschaftslehre, jener abenteuerliche Subjektivismus mit seinem scholastischen Gebaren, bei dem gesunden Verstande, und zugleich dem scharfen sittlichen Urteile Fichtes unverständlich bleiben müsste, wenn nicht das gesteigerte Interesse am Sittlichen eine gedankliche Erregung erklärte, welche ohne jenen Grund, nach ihrem positiven Teile, in der Geschichte des menschlichen Denkens so kurios sich ausnehmen müsste, wie sie, als angekündigte Verbesserung Kants, diesem selbst erschienen ist.

*) Kritik der r. Vern. S. 331. D 419.

**) Vgl. meine Abhandlung über die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften S. 39—43.

Fassen wir dagegen diesen Punkt ins Auge: dass Fichte in der ganzen Breite seiner ohnehin theoretisch engen, durch gründliche Kenntnis der mathematischen Naturwissenschaften nicht genährten und nicht geleiteten Interessen von dem Einen Gedanken bewältigt wurde: der Endzweck alles Daseins ist zu suchen; so begreift sich allenfalls aus diesem Angelpunkte seiner Sittenlehre auch seine Wissenschaftslehre. Dieser Name schon bezeichnet die totale Verkehrung der Methode. Deshalb hat Kant auch an diesem Namen Anstoss genommen. „Schon der Titel (Wissenschaftslehre) erregt, weil jede systematisch geführte Lehre Wissenschaft ist, wenig Erwartung für den Gewinn, weil sie eine Wissenschaftswissenschaft und so ins Unendliche andeuten würde.“*) In dieser kurzen Bemerkung spricht sich der Unterschied aus zwischen dem Transzendentalen, in seiner Beziehung auf die Wissenschaften nach Kantischer Lehre, und jenem „transzendentalen Lichte“, das die „neueste Philosophie“ darüber ausbreitet.

Bei Kant bedeutet das Transendentale: das Kriterium des *a priori*; bei Fichte dagegen das Selbstbewusstsein in seiner ganzen psychologischen Dehnbarkeit. Und so entsteht jener willkürliche Apriorismus, dessen Verfahren Kant schon in den „Träumen eines Geistersehers“ treffend charakterisiert hat: „mit einem unmerklichen Clinamen der Beweisgründe, dadurch, dass sie nach dem Ziele gewisser Erfahrungen oder Zeugnisse verstoßen hinschielen, die Vernunft so zu lenken, dass sie gerade hintreffen musste, wo der treuherzige Schüler sie nicht vermutet hatte, nämlich dasjenige zu beweisen, wovon man schon vorher wusste, dass es sollte bewiesen werden.“**) So wird auf diese Weise auch der Begriff des Rechts als Bedingung des Selbstbewusstseins bewiesen. Und das Verbindende desselben liegt nicht etwa im Sittengesetze, sondern im Denkgesetz; der Syllogismus kommt einfach zu praktischer Geltung.***)

So wird die ebenso scharf- als tief sinnig aufgeführte Scheide-

*) Vierter Brief an Tieftrunk. W. W. Bd. XIa, S. 190.

**) Bd. VI. S. 86—88; D 52 f. vgl. die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften S. 44.

***) Naturrecht WW. Bd. III, S. 50, 53.

wand zwischen dem Sein und dem Sollen durch den Rückfall in die Scholastik und den Kartesianismus, nach des Letzteren positiver Doktrin und der einen, spiritualistischen Seite ihrer Fortsetzung tiefsinnig wieder zusammengeworfen. Der Begriff transzendental bedeutet nicht mehr das Kriterium, sondern, als identisch mit dem Selbstbewusstsein, das Organ des *a priori*. Der Unterschied von Kategorie und Idee wird verflacht. Naturbegriffe sind nicht mehr unterschieden vom Freiheitsbegriffe; die Sinnenwelt ist nicht ein in Mathematik und Naturwissenschaft gegebener Gegenstand der Erfahrung; das Sittengesetz nicht mehr ein analytisches Problem, dessen Exposition erfordert wird, da die Deduktion versagt bleibt. Die intellektuale Anschauung, die durch die reine entsetzt war, erhebt sich wieder in der ganzen Vermessenheit, die diesen unklaren Begriff auszeichnet. „Die intellektuelle Anschauung, von der wir ausgegangen sind, ist nicht ohne eine sinnliche, und die letztere nicht ohne ein Gefühl möglich.“*)

Damit sind wir denn bei dem Punkte angelangt, wo die Philosophie aufhört, und die Biographie anfängt. So hat man es auch zu verstehen, wenn von Fichte gesagt wird, seine Philosophie werde nur aus seinem persönlichen Charakter verständlich. Wenn das in einem andern Sinne gelten soll, als es für jedes von einem sterblichen Denker verfasste System gelten muss, so ist damit gar nichts Harmloseres gesagt als: das Ich ist Fichte, und die intellektuale Anschauung ist seine persönliche Erfahrung und Wissenschaft.

So ist denn aller Deduktion der legitime, methodische Untergrund verrückt. Nicht die in synthetischen Urteilen *a priori* faktische wissenschaftliche Erfahrung, sondern das persönliche Bewusstsein, das sich auf sein Gefühl beruft, ist der Urgrund, aus dem alle Wirklichkeit abgeleitet wird. Es gibt kein Kriterium der Gewissheit mehr in Begriffen und Gesetzen, sondern lediglich im Gefühl. Und dieses Gefühl ist denn auch dem Objekte nach, was es subjektiv als psychologische Funktion bedeutet: eine Selbstgewissheit praktischer Wahrheit.

Aber die praktische Wahrheit ist zugleich der Grund aller

*) System der Sittenlehre WW. Bd. IV, S. 61.

theoretischen Richtigkeit. Nicht in der Erfahrungslehre hat sich die Ethik zu begründen, nicht an jener hat diese ihre Norm; sondern das Kriterium aller Wahrheit ist das praktische Gefühl. „Denn das Kriterium aller theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches. Das theoretische Erkenntnisvermögen kann sich nicht selbst kritisieren und bestätigen, — sondern es ist ein praktisches, bei welchem zu beruhen Pflicht ist.“*)

Hier erkennt man den echten Ausgangspunkt der Fichteschen Philosophie, von dem aus, als solche, nicht als Autobiographie, dieselbe sich verständlich machen lässt. Der Primat der praktischen Vernunft hat seinen ganzen Kopf eingenommen, der von den Fragen des geschichtlichen Seins, mit Ausschluss beinahe der Probleme des Naturerkennens, ergriffen war. Und dieser Gedanke ist kein leerer Wahn, keine hochfliegende Phrase; sondern es ist ein Gedanke, den Jeder durchdenken muss; an dem man sich nicht vorbeibalancieren darf, wenn man zum tiefen Verständnis des ethischen Problems vordringen will. Daher macht es auch einen starken Kopf begreiflich, dass er an diesem tiefen Gedanken sich verirrt hat, und, einmal auf den Abweg geraten, ohne rückwärts zu blicken, seinem Leitstern folgt; mag auch alle Wirklichkeit hinter ihm versinken, und die gemeine Menschenvernunft mit allem ihrem Wissensdünkel ihn verlachen; er spottet ihrer.

Wie das Transzendente ihm nicht Kriterium ist, so auch ist das Ding an sich nicht Aufgabe, sondern Existenz. Und da die praktische Vernunft den Primat hat, so ist das Sittengesetz das Ding an sich letzter Instanz; und die gesamte Sinnenwelt wird dessen Erscheinung. „Die einzige feste und letzte Grundlage aller meiner Erkenntnis ist meine Pflicht. Diese ist das intelligible „An sich“, welches durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung sich in eine Sinnenwelt verwandelt.“**) So entsteht aus dem Gedanken des Primates der praktischen Vernunft Fichtes theoretischer Idealismus, der demgemäss, seinen Motiven nach, vielmehr ein ethischer ist und bleibt, weil

*) Ib. S. 170.

**) Ib. S. 172.

die Verkehrung des transzendentalen Kritizismus in diesem Primat ihren Ursprung hat. Das Objekt aber, der Begriff, an welchem diese Verkehrung des Kritizismus begangen wird, ist dasjenige „Bild“, das man „keinem andemonstrieren kann“, von einer Tätigkeit, einer „Agilität“, die wir an uns, in welcher wir uns wahrnehmen. Die sinnliche Vorstellung dieser Selbständigkeit ist, was man Freiheit nennt. Diese Freiheit ist das Prinzip der Sittlichkeit.

Aber dem Prinzip der Sittlichkeit gehört der Primat. Und dieser Primat nivelliert das Sein. Die praktische Vernunft ist „gar nicht etwa eine zweite Vernunft, sondern dieselbe, die wir als theoreische Vernunft alle gar wohl anerkennen.“*) Die Vernunft ist daher, auch im Theoretischen, reines Tun, Hervorbringen aus dem Selbstbewusstsein, nicht Denken und Erkennen eines Daseienden. Die Freiheit wird „ein theoretisches Bestimmungsprinzip unserer Welt“. „Und so gäbe der Begriff des Freiseins ein theoretisches Denkgesetz ab, das mit Notwendigkeit herrschte über die ideale Tätigkeit der Intelligenz.“**) So wird das praktische Prinzip zum Hebel des theoretischen Idealismus.

Indessen hat dieser Hebel seinen Widerhalt in dem „intelligibeln An sich“, in dem Sittengesetze. Daraus wird die Sinnenwelt an den Tag gehoben. Und so ist dies die Bedeutung der Freiheit: das Verbindungsmittel beider Welten zu sein. „Unsere Existenz in der intelligibeln Welt ist das Sittengesetz, unsere Existenz in der Sinnenwelt die wirkliche Tat; der Vereinigungspunkt beider die Freiheit, als absolutes Vermögen, die letztere durch die erstere zu bestimmen“***). So wird allerdings die Freiheit zu einem „genetischen“ Begriffe, den Fichte von derselben bei Kant vermisst hat †). Der kategorische Imperativ höre auf, eine *qualitas occulta* zu sein, und vernichtet werde „die dunkle Region für allerhand Schwärmereien, die sich dadurch darbot (z. B. eines durch die Gottheit lebhaft an-

*) Ib. S. 57.

**) Ib. S. 68.

***) Ib. S. 91.

†) Ib. S. 37.

geregten Sittengesetzes u. dergl.“*), Schade nur, dass wir diejenige Freiheit, deren Begriff „vor unseren Augen erzeugt“ werden kann, nicht vermissen; als das Problem der Ethik nicht entbehren, und nicht — anerkennen. Nicht, „wie denn ein Zustand schlechthin angefangen werden könne“**), gilt uns als die „höhere“ Frage, die der echte Begriff der Freiheit zu beantworten habe; sondern dass diese Frage dem theoretischen Erkennen zufallen würde, lehrt uns die Unterscheidung zwischen dem theoretischen und dem praktischen Vernunftgebrauch; und dass der letztere in dem Endzweck diese Frage erledige. Darin aber besteht vielmehr der Primat der praktischen Vernunft, dass wir, im theoretischen Sinne, die Unbegreiflichkeit jener Grenze begreifen.

So zeigt sich denn, dass die aus dem Primat, wie Fichte ihn verstand, entsprungene Verkehrung der transzendentalen Methode nicht allein das Naturerkennen, sondern ebensowohl die Sittenlehre schädigt. Denn die Freiheit darf nicht gemeint werden, welche ein Erklärungsgrund sein will für das theoretische Rätsel: wie das Freisein zugehe; wie es begreiflich werde. Damit wird das Erfahrungsgesetz der Kausalität nur verletzt, um dem Sittengesetze von vornherein sein Gebiet, den Boden zu entziehen, auf dem es seine besondere Art von Gesetzmässigkeit verwalten kann. Nur im Praktischen, nicht im Naturerkennen; nur als *Maxime*, nicht als theoretischer Bestimmungsgrund; nur als Idee, nicht als Denkgesetz darf die Freiheit gelten — wenn anders sie im Zusammenhange transzendentalen Erkennens gelten; wenn anders das Sittengesetz nicht in eine transzendente Gemeinde uns versetzen soll; sondern die intelligible Welt, das Reich der Endzwecke die *Maxime* ist, nach der die phänomenale Ordnung der Menschenwelt sich richten; von uns in alle Zeitlichkeit eingerichtet werden soll.

Auch nicht eine übersinnliche Vorstellung von einem uns zugehörigen Vermögen ist als Freiheit zu beschreiben, wenn gleich mit aller Energie eines vom moralischen Gedanken feurig und tief erregten Gemütes; sondern bei allem Vorwalten des Gedankens vom Primat muss doch die Grenze rein gehalten, Idee

*) Ib S. 50.

**) Ib. S. 37.

und Kategorie, Gesetz und Maxime, Konstitution und Regulativ streng geschieden bleiben. Sonst wird nicht nur das Eine verloren, sondern das Andere gar nicht gewonnen. Denn nur auf dem Grunde der Erfahrungslehre kann sich die Ethik begründen. Es darf nicht zur Pflicht gemacht werden, bei einer Einsicht, als der letzten, „zu beruhen“; aber wohl kann begreiflich gemacht werden, dass man bei der Einsicht in ein ethisches Gesetz beruhen dürfe und müsse. Die Erfahrungslehre selbst, die die Grenze ihrer selbst kennen lehrt, kann auch zeigen, wo andere Erkenntnisse ihre Grenze finden; die praktische Philosophie hingegen kann die theoretische nicht über die Grenzen beruhigen, die diese sich zu stecken habe. In diese Verwirrung ist Fichte durch seine Ansicht vom Primat der praktischen Vernunft getrieben worden.

Wir treten deshalb auch nicht in die Erörterung der mancherlei Stellen ein, an denen Fichte den Kantischen Freiheitsbegriff beurteilt. Nur eine sei hervorgehoben, an welcher sich zeigt, wie die Berufung auf das Bewusstsein der Freiheit, auf die praktische Freiheit, die sich nebenher bei Kant findet, für Fichte die vorzüglich gültige war, so dass die zunächst analytische Bedeutung des Sittengesetzes für ihn ohne Belang bleibt. „Kant leitet in mehreren Stellen die Ueberzeugung von unserer Freiheit aus dem Bewusstsein des Sittengesetzes ab. Dies ist so zu verstehen. Die Erfahrung der Freiheit ist unmittelbares Faktum des Bewusstseins, und gar keine Folgerung aus einem anderen Gedanken. Man könnte aber die Erscheinung weiter erklären wollen, und würde sie dadurch in Schein verwandeln. Dass man sie nun nicht weiter erkläre, dafür gibt es keinen theoretischen, wohl aber einen praktischen Vernunftgrund: den festen Entschluss, der praktischen Vernunft das Primat zuzuerkennen, das Sittengesetz für die wahre letzte Bestimmung seines Wesens zu halten.“ „Ich bin wirklich frei, ist der erste Glaubensartikel, der uns den Uebergang in eine intelligible Welt bahnt, und in ihr zuerst festen Boden darbietet. Dieser Glaube ist zugleich der Vereinigungspunkt zwischen beiden Welten, und von ihm geht unser System aus.“*) Hier ist also mit aller Deutlichkeit ausgesprochen, dass

*) Ib. S. 53, 54.

die Zuerkennung des Primats auf einem „festen Entschluss“ beruhe, und von demselben daher alle Philosophie ausgehen müsse. Metaphysik der Sitten wird nun „formal und leer“ gescholten.*) Der feste Entschluss freilich ist kompakter.

Es ist ein schlimmes Zeichen, dass die Abkunft Schopenhauers von Fichte, sagen wir aber, von dem Metaphysiker Fichte unverkennbar und unleugbar ist. Der Trieb „ist selbst unser Leib in seiner Verkörperung.“**) Aber schlagender ist die Aehnlichkeit des Philosophierens in der Art, in welcher Beide ihr Prinzip deduzieren. Schopenhauer hat kein tieferes Beweismittel für sein Ding an sich als die Ausdrucksweise: „jenes Jedem unmittelbar bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet.“***) Das aber unterscheidet jene beiden Männer, welche, jeder in seiner Weise, sich auf Kant berufen, dass bei Fichte der Irrtum in dem „festen Entschluss“, in seiner Auffassung des Primates ruht. Und die Kraft dieses Irrtums wird das Gedächtnis beider Denker in der Ehre der Nachwelt von einander geschieden halten.

Wenden wir uns nunmehr von dieser affektionalen Auffassung des Primates zu derjenigen Bedeutung, welche dieser Grundbegriff in der Terminologie des Kantischen Systems hat. Von einem Primat kann hier überhaupt nur in praktischer Beziehung die Rede sein; und gemäss dieser Beziehung bedeutet der Primat der reinen praktischen Vernunft „den Vorzug des Interesses“, †) welches derselben beiwohne; und welchem das Interesse der spekulativen Vernunft untergeordnet werden müsse. Für eine solche Unterordnung interessiert zu sein, ist die Folge eines anscheinenden Widerstreits, der zwischen beiden Erkenntnisarten besteht. Dass dieser Widerspruch sich nicht behauptet, das „macht keinen Teil ihres Interesses aus, sondern ist die Bedingung überhaupt, Vernunft zu haben; nur die Erweiterung, nicht die blosse Zusammenstimmung mit sich selbst, wird zum Interesse derselben gezählt.“ ††) Solche Erweiterung fordert die praktische Vernunft, ohne dass die theoretische, der dieselbe jedoch auch

*) Ib. S. 131.

**) Ib. S. 215.

***) Welt als W. u. V. I, § 18, WW. Bd. II, S. 119.

†) Kritik d. prakt. Vernunft VIII, S. 258. D 153.

††) Ib. S. 259. D 154.

nicht widersprechen darf, sie zu einer Einsicht erheben könnte. Damit entsteht die Frage: welches Interesse ist „das oberste“? Ist die spekulative Vernunft berechtigt, „ihrem eigenen abge-sonderten Interesse hartnäckig zu folgen, und, nach der Kanonik des Epikur, Alles als leere Vernünftelei auszuschlagen, was seine objektive Realität nicht durch augenscheinliche, in der Erfahrung aufzustellende Beispiele beglaubigen kann“? Oder ist, sofern reine Vernunft praktisch sein kann, deren Interesse auch als der theoretischen eigenes — „ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft“ — anzuerkennen?

Ist das Letztere der Fall, so hat die Vernunft in ihrem praktischen Interesse den Primat; und die Sätze derselben sind nun „mit Allem, was sie als spekulative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen“; „doch sich bescheidend, dass dieses nicht ihre Einsichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer andern, nämlich praktischen, Absicht sind, welches ihrem Interesse, das in der Einschränkung des spekulativen Frevels besteht, ganz und gar nicht zuwider ist.“ Neben Mohammeds Paradies ist „der Theosophen und der Mystiker schmelzende Vereinigung mit der Gottheit“ das hier gebrauchte Beispiel jenes spekulativen Frevels.

An Eine Bedingung jedoch ist dieser Primat der praktischen Vernunft gebunden: an die Voraussetzung nämlich, dass die Verbindung zwischen der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft „nicht etwa zufällig und beliebig, sondern *a priori* auf die Vernunft selbst gegründet, mithin notwendig sei“*). Worin nun aber diese Bedingung bestehe, das wird an dieser Stelle nicht angegeben.

Wir kennen jetzt den Begriff, welchem die Kritik der reinen Vernunft bereits diese Verbindung zugewiesen hat: Die systematische Einheit der Zwecke „in dieser Welt der Intelligenzen, welche, obzwar als blosse Natur nur Sinnenwelt, als ein System der Freiheit aber intelligibele, d. i. moralische Welt (*regnum gratiae*) genannt werden kann, führt unausbleiblich auch auf die zweckmässige Einheit aller Dinge, die dieses grosse Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgesetzen, so wie die erstern

*) Ib. S. 260. D 155.

nach allgemeinen und notwendigen Sittengesetzen, und vereinigt die praktische Vernunft mit der spekulativen^{*)}. Der moralische Endzweck stellt jene Verbindung, als eine auf die Vernunft, die ja nur „eine und dieselbe“ ist, gegründete, mithin notwendige her, in welcher sodann dem moralischen Interesse der Primat zufällt.

Aber die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten gibt den Unterschied an, der zwischen der ethischen Teleologie und jener systematischen Einheit besteht, welche dem Naturerkennen dienlich wird: „Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, zur Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäss, zustande zu bringen^{**)}. So ist das Reich der Zwecke das Prototyp jener neuzuschaffenden Natur, wie in der Kritik der praktischen Vernunft umgekehrt die Natur der Sinnenwelt als Typus der moralischen Welt, als das *corpus mysticum* autonomer Endzwecke bezeichnet wird. In der Zweckidee liegt der Ursprung jenes Soll, und zugleich der Grund des Interesses, das wir Menschen an der Form des Sittengesetzes „nehmen“. In dieser Prävalenz des Interesses besteht der Primat.

Damit aber sind wir an der äussersten Grenze aller praktischen Philosophie angelangt; das will sagen: nach dem realen Grunde dieses Reichs der Zwecke fragen, wäre über die Grenze hinaus fragen. Und ungeheuerlicher noch wäre es, diese äusserste Grenze zum Anfangspunkt zu nehmen, und den Primat des Interesses zu verstehen als das Prinzip der Theorie. Damit wird die, obzwar eingeschränkte, dennoch aber als Begründung des Sittengesetzes genau bestimmte Art der Realität desselben vereitelt; die Deduktion empfängt zwar die Farbe der Entschliessung, verliert aber die Gestalt der Begründung, den ihrem Objekte zugewogenen Erkenntniswert. Die praktisch-objektive Re-

*) S. 538. D 674.

***) Grundleg. z. Metaph. d. Sitten VIII, S. 66. D 62 f.

alität wird damit, wenngleich nicht zu einem frommen Wunsche, so doch zu einer Sache des persönlichen Glaubens, der Energie des intellektualen Gefühls, der Reizbarkeit durch die sittlichen Ideale.

Für den kritischen Idealismus bedeutet die Realität der Idee die Ausführbarkeit der Maxime. Die reinen Rechtsprinzipien „haben objektive Realität, d. i. sie lassen sich ausführen“*). In dieser praktischen Auslegung der Idee, als vorbildlicher Maxime, betätigt sich der Primat der praktischen Vernunft; wenngleich die Realität der Erfahrung nur angestrebt, nicht als erreicht gedacht werden kann. In der Unterscheidung beider Arten von Realität, von Erkenntnisgeltung, besteht die theoretische Schärfe des kritischen Idealismus; in der Vergleichung beider die ethische Kraft und Erhabenheit des Kantischen Systems.

Wenn für den Apriorismus der Kantischen Ethik Etwas, was man als allgemeine Geistesdisposition zu bezeichnen pflegt, angenommen werden kann, so möchte es dies sein: dass der Mann, welcher den Begriff der Natur aus dem Begriffe der Erfahrung abgeleitet und bestimmt hat, und zwar schärfer, klarer und tiefer als jemals ein Denker vor ihm dies sich klar zu machen vermochte; dass Kant die Verschiedenheit sowohl wie die Aehnlichkeit von Sittengesetz und Naturgesetz erkennen musste.

Die Natur der Dinge hat ihren Bestand in den synthetischen Grundsätzen, deren synthetische Einheiten, die Kategorien, sich als die Urheber der Erfahrung erweisen. Wie der Inbegriff der Gesetze den Inbegriff der Dinge bedingt und bedeutet: so auch muss, wer die moralische Welt aufbauen will, die Formen des reinen Wollens, in gleichsam „chemischer“ Analyse aus dem empirischen Begehren und Handeln ausscheiden, um in denselben die Formeln der Gesetze zu entdecken. Nur in dem analysierten reinen Wollen wird das sittliche Wollen Erkenntnis. Die Form einer allgemeinen Gesetzgebung wird somit das Prinzip der Ethik. Wie die Erfahrungslehre, so ist auch die Sittenlehre in den Formen ergründeter, mithin formaler Idealismus. Und dieser Formalismus ist gediegenster Realismus.

*) Zum ewigen Frieden, Bd. VIIa, S. 283.

Denn nur das reine Wollen macht das sittliche Wollen wirklich. Das moralische Wesen, unter dem Noumenon der Freiheit, unter der Maxime des Endzwecks gedacht, führt das Reich der Zwecke herbei, und bringt zustande „das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann.“ Das ist die Aehnlichkeit.

Aber die Aehnlichkeit treibt nicht zum schwärmerischen Idealismus. Und selbst diejenige Hyperbel der Diktion ist vermieden, weil entbehrlich, in welcher Plato seinen Glauben an den ethischen Primat predigte, da er die Idee des Guten als die Ursache (*αἰτία*) nennt von Wissenschaft und Wahrheit, „dieweil diese durch die Vernunft erkannt werden“ (*ὡς γνωσσομένης μὲν διὰ νοῦ*). Die Idee des Guten aber sei noch schöner als Erkenntnis und Wahrheit, so schön beide seien. Wie das Licht und die Sehkraft nicht der Helios, wohl aber sonnenhaft seien, so auch seien jene gutartig zwar, das Gute selbst aber nicht; sondern dessen Beschaffenheit sei noch höher zu ehren.*) Solche, wohlverstanden, tiefe Besorgnisse um die richtige Wertschätzung der sittlichen Erkenntnisse werden durch die transzendente Methode, welche eine ganz andere Rangordnung einführt, gehoben. Die Idee bedeutet nunmehr etwas anderes als die Kategorie. Denn die Kategorien, die Urheber der Natur, sind bezogen auf eine reine Anschauung. Diese aber gibt es nicht für das Sittliche. Denn mit irgend welchem intellektualen Gefühl soll man nicht glauben, das Sittengesetz anschaulich zu machen. Und weil es solche reine, eine sittliche Realität erzeugende Anschauung nicht gibt, so gibt es keine erfahrungsmässige Erkenntnis, kein Wissen vom Sittlichen.

Daran kann nichts geändert werden, ohne dass der Charakter des Kritizismus verletzt würde. Die formale Bedingung der Anschauung wird nur in dem „Analogon“ der Freiheitsidee gegeben. Auch der ethische Realismus des transzendentalen Systems würde durch jene nivellierende Auffassung des Primates geschädigt. Man verdirbt die Realität der moralischen Welt, indem man anders denn als einen Grenzbegriff den *homo noumenon* versteht. Wird doch nur der empirische Mensch selbst bei jener schwin-

*) Rep. VI, p. 508, E. 509.

delnden mystischen Erhöhung zum Urbild des idealen; und somit zur Gewähr und zur Richtung der Maxime. Und so fehlt es denn wahrlich zu allen Zeiten nicht an Beispielen dafür, dass der schwärmerische Idealismus zum gemeinen, zum verächtlichen Realismus verknöchert, der seine Vernunftgeburten zwar mit erhabenen Attributen ausstattet, die Menschen aber gehen lässt, wie es Gott gefällt; wie es ihm behagt, dass es Gott gefalle. Die Leiter, auf der der Sinnenmensch zu jener Stufe emporsteigt, die der Spiritualismus, der sich den Namen Idealismus anmasst, in geheimer Bereitschaft hält, diese Leiter liegt jenseit aller Erfahrung, im Wunderbaren. Und so fehlt mit der Gelegenheit herabzusteigen auch die Möglichkeit emporzusteigen. Die Idee, welche den Rang eines sinnenartigen Daseins erwirbt, geht des Erkenntniswertes verlustig, der in der Maxime geborgen ist.

Andererseits verdirbt auch der psychologische Moralismus, wie er sich auf Seiten des Empirismus nicht-transzendentaler Art geltend macht, die realistische Gediegenheit des formalen Idealismus der Ethik. Man entwertet, man entwürdigt die Realität der moralischen Welt, indem man den sinnlichen, den empirischen Menschen schlechthin zum Subjekt des reinen Willens hinnimmt. Aus solcher Verwechslung von Idee und Erscheinung gehen jene anthropologischen Moralbeschreibungen hervor, sie mögen sich nun nach dem Optimismus, oder nach dem Pessimismus benennen; das Richtige, was sie enthalten mögen, bieten sie als psychologische Einsichten dar, nicht als ethische Feststellungen. Nur die Idee, nur das Noumenon kann die Art und den Grad der Geltung bestimmen, den die Erkenntnis vom Sittlichen hat. Und damit verfliegen jene eiteln Einsichten von einem sogenannten Werte des Lebens, der doch lediglich in der Würde bestehen kann, die nur wir selbst unter dem Lichte des Noumenon uns selbst allein im Leben geben können.

Wertberechnungen gehören der Theorie an; und nun versuche man nach theoretischem Verfahren den Wert des Menschenlebens zu taxieren, ohne mit seinen Massbestimmungen sowohl vor der Wissenschaft, wie mit der Ethik ein eitles Spiel zu treiben: gleichviel ob man für den Optimismus oder gar für den Pessimismus mit hochweisem Ueberschlage sich entscheide.

Es wäre hier auf die neueren Verwendungen des Wertaus-

drucks einzugehen, welche als Umschreibungen der Idee, nach ihrem hier im Unterschiede von Kategorie und Gesetz bestimmten Begriffe entstanden sind. Diese Umschreibungen sind daher deutlich als Umgehungen erkennbar: wenn nur nicht durch die Schärfe des Begriffs die Idee abgestumpft und sowohl der ökonomische Wertbegriff, wie die ethische Idee der Würde verflacht und veräusserlicht würden.

Auch der Empirismus muss die Unterscheidung von Noumenon und Phänomenon sich zu Herzen nehmen. Sonst hat's ein Ende mit aller Ethik, weil keinen Anfang. Man begnüge sich mit dem Strafrecht, und mit den Verallgemeinerungen, welche die Statistik sich gestattet. Wo die Idee ihres genau gewogenen, von der Kategorie unterschiedenen Erkenntniswertes verlustig gegangen ist, da gibt's kein Heil für die Welt der Erscheinungen. Der Mensch steht dann nicht unter moralischen Gesetzen; sondern nach moralischen Annahmen begibt sich, oder auch nicht, die sogenannte sittliche Welt. Das Sittengesetz selbst verliert bei solcher Nivellierung seine noumenale Energie.

Es ist daher nicht etwa bloss ein schöner Schluss, sondern ein ernstliches, strenges Ergebnis, jener „Beschluss“ der Kritik der praktischen Vernunft, in welchem Kant den bestirnten Himmel „über mir und das moralische Gesetz in mir“ als „zwei Dinge“ bezeichnet, die „das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht“ erfüllen. Es sind in der Tat zwei Dinge; und nur „Genieschwünge“ können diese zwei Dinge in eine sogenannte höhere Einheit untergehen lassen. Je genauer ich dieselben hingegen in ihrer Verschiedenheit begreife: dass das eine Ding anfangs von dem Platze, „den ich in der Sinnenwelt einnehme“; das zweite aber „von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit“, desto gewisser werde ich dessen: dass ich mit der moralischen Welt, zu welcher ich mein Selbst erweitere, in einer Verknüpfung stehe, die inniglicher zwingt als diejenige Verknüpfung, welche meine synthetischen Einheiten in bezug auf „etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung“ zu leisten vermögen.

Diese Bedeutung des Primates drückt die Parenthese aus: „und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in bloss

zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne“*).

Man kann Bedenken tragen, in dieser, streng genommen, metaphorischen Bedeutung von einer Notwendigkeit jener Verknüpfung zu reden; da doch die Notwendigkeit ein Beziehungsbegriff der Erfahrung ist. Das dritte Postulat des empirischen Denkens überhaupt ist allerdings in der moralischen Notwendigkeit, in dem praktischen *a priori* nicht erfüllt. Aber es gilt eben, den Unterschied von Idee und Kategorie in aller Genauigkeit zu erkennen. Notwendig ist auch der Grenzbegriff, wengleich ihm nicht konstitutive Notwendigkeit zusteht. Je genauer ich die konstituierende Synthesis begreife, desto klarer wird mir die regulative Begrenzung in ihrer Art von Notwendigkeit einleuchten.

Sehe ich dann ein, dass die Alternative des Realismus und des Idealismus, in der Ethik wie in der Erfahrungslehre, eine nur scheinbare ist, so bin ich des Gedankens entledigt, als ob die Alternative für das ethische Erkennen im Besonderen bestände. Es steht nicht in meinem Belieben, jene andere Art von Notwendigkeit, die ideale, die noumenale anzuerkennen, oder von jener Verknüpfung, zu der mein unsichtbares Selbst mich mit einem allgemeinen Reich der Zwecke zwingt, mich loszureissen. Die Ethik ist kein *bonum vacans*. Die Philosophie, sofern sie mehr will als den Umfang der Erfahrung beschreiben; sofern sie die Grenze des Erkennens zu bestimmen vorgibt, führt zum Reiche des, unter dem Gesichtspunkte des Noumenon, notwendigen Wollens; zur Gemeinschaft autonomer Wesen; zum Reiche der Zwecke.

Diese moralische Welt ist das Produkt des „der Chemie ähnlichen Verfahrens“, zu dem ich „in Ermangelung der Mathematik“ unweigerlich gehalten bin, um jenes Reich in seine Elementarbegriffe zu zergliedern. Denn „Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Ueberschwänglichen, ausser meinem Gesichtskreise suchen und bloss vermuten.“ „Bewunderung und Achtung“ müssen zur Nachforschung reizen, damit die Sterndeutung, die Schwärmerei und der Aberglaube schwinden.

*) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 312—315. D 205—207.

Beim Beginne seiner Denkerlaufbahn hat Kant das eine dieser beiden Dinge, den bestirnten Himmel, das eminente Objekt der Mathematik erklärt. Das Sittengesetz ist der Mathematik unzugänglich. Es bleibt daher für die Erweiterung des Horizontes zur moralischen Gewissheit, zur noumenalen Notwendigkeit der ethischen Realität nur die gleichsam chemische Analyse übrig, die das Selbstische, das Sinnliche, das Materiale der Lust, wie der Mittel, von dem analytischen Begriffe des reinen Willens abscheidet. Alsdann ergibt sich das Sittengesetz in seiner Reinheit, in seiner eigenen Art begrenzender Realität; die sittliche Gemeinschaft mit ihrem — wenn die Grenze mit dem Inhalt doch einmal verglichen wird — obersten Interesse.

So ist die Idee des Guten allerdings mehr noch als Erkenntnis (*ἐπιστήμη, γνῶσις* und *ἀλήθεια*); aber dennoch bleibt es dabei: „Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt.“ Die Grenzmethodologie der Erfahrung bahnt die Begründung der Sittenlehre an; und ohne Begründung aus den Bedingungen der Erfahrung mag es eine Morallehre geben, die man besser pragmatische Anthropologie nennen würde; Anthroponomie aber entsteht nur, sofern sie in den Grenzbedingungen der Erfahrung bestimmt wird. Die Ethik beruht auf der transzendentalen Bedeutung der Ideen, die in der kosmologischen Freiheitsidee zum Regulativ der praktischen Vernunft sich vereinigen.

Es kann hier in der Tat, ohne dass man fürchten muss, in die Deutelei der „artigen“ Bemerkungen sich zu verlieren, ein Gedanke entstehen, dessen man schwer sich begeben kann. Die Freiheitsidee scheint die Vereinigung der transzendentalen Ideen zu sein. Alle die Noumena, alle Auslegungen des Ding an sich gehen in dieser Abwendung der intelligibeln Zufälligkeit von den Begebenheiten der Menschenwelt zusammen. An der Annahme der drei Ideen haftet der Schein des Künstlichen. Sie sind jedoch die drei denkbaren Ausdrücke des Unbedingten. Daher bestanden sie allerdings als Probleme, bevor Kant versuchte, aus den Schlussarten sie abzuleiten. Ihre regulative Bedeutung, mithin ihre einzige, liegt jedoch vornehmlich darin, worin auch das Unbedingte seine eminente Bedeutung hat: im Ethischen. Daher vereinigen sie sich alle drei in dem ethischen Grundbegriffe.

Die theologische Idee liefert den Zweckgedanken nach seinen beiden Beziehungen: die systematische Einheit sowohl, in welcher die Kategorie der Kausalität zur Idee derselben, zur Idee des Zwecks sich erweitert, wie nicht minder jene Beziehung auf das Uebersinnliche, als das intelligible Substrat der Natur, die zum Typus des Reiches der Zwecke wird. Gott, als das Korrelat der intelligibeln Zufälligkeit alles Denkbaren, ist das Ideal der Zweckidee, des *intellectus archetypus*, wie des absoluten Zwecks. Aber, obgleich als Oberhaupt im Reiche der Sitten gedacht, ist er doch nur als moralisches Wesen Endzweck. Denn nur das moralische Wesen ist Endzweck. „Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen . . . bei.“*) Es ist also die Koinzidenz mit dem moralischen Endzweck, nicht die Hervorbringung desselben, was die Gottesidee zum Prototyp der Freiheit macht. Jene Beziehung auf das übersinnliche Substrat, welche sie enthält, können wir für die Möglichkeit einer Ethik nicht entbehren. Für die Naturforschung hat die theologische Idee in der zweiten der in ihr gegebenen Beziehungen keinen andern Belang: es wäre denn der negative, dass an der Grenzlinie des Naturerkennens eine Regulierung mit der andern Grenzfläche nötig wird.

Die psychologische Idee gibt dem reinen freien Willen die Einheit des Subjektes. Die Seele ist das Korrelat der intelligibeln Zufälligkeit der inneren Erscheinungen, das Unbedingte derselben. Das Wertvolle liegt auch hier in der Beschaffung der formalen Möglichkeit, dem Endzweck ein Subjekt, das unanschaulich bleibt, denkbar zu machen. Wenn die Freiheit als die, dem Raume analoge, formale Bedingung bezeichnet wird, so wird darin die Einheit des Subjekts dieses freien Willens gedacht. Für das Naturerkennen selbst hat die Seele keinen direkten, keinen positiven Nutzen. Sie ist aber auch innerhalb desselben von regulativer Bedeutung; und in vorzüglicher Weise sodann dadurch, dass sie der Ethik, die kein *bonum vacans* ist, die Möglichkeit der Ansiedlung bereitet. Die Glieder eines Reiches der Zwecke kann man nicht als Aggregate nervöser Substanz sich vorstellen. Anschauen freilich darf man auch die End-

*) Ib. Bd. VIII, S. 215. D 113.

zwecke nicht als Seelen. An der Grenze entsteht kein Ding, aber ein Standpunkt.

So zeigt sich von allen Seiten — denn von den anderen Beziehungen, welche in der kosmologischen Idee liegen, bedarf es der Ausführung nicht, wie sie in die Regulative der sittlichen Freiheit münden — die Begrenzung der Erfahrung als erste Stufe in der Begründung der Sittlichkeit. Nicht auf die Menschen erst und allein muss man sehen, auf deren Tun und Treiben, auf deren Freuden und Leiden, um an das Sittliche zu glauben; es bedarf nur der Einsicht in die Natur nach ihrer logischen Verfassung; nach ihrer Bedingtheit durch die Kräfte, durch die Formen des Erkennens, um das Problem der Ethik zu errichten. Die Objekte der Wissenschaft, die Erscheinungen, begrenzen sich auf Grund der Gesetze, in denen sie beruhen, in den ewigen Aufgaben der Vernunft, in den Ideen; und die transzendentalen Ideen fließen zusammen in das Noumenon der Freiheit, in den sittlichen Endzweck.

Wenn daher der praktischen Vernunft der Primat zuerkannt wird, so wird diese zwar nicht zum theoretischen Prinzip; aber es ist ihr damit eine nur noch wertvollere, weiterreichende Bestimmung gegeben. Alles Naturerkennen hat seine legitime Beziehung auf das moralische Erkennen. Das Sittengesetz ist der letzte Anker, den die rastlose Fahrt des Wissens auswerfen kann. Diesen letzten Punkt festen Landes lernt die Erfahrung selber als solchen erkennen. Also nicht die Ethik selbst verschafft sich, sondern die Erfahrungslehre erteilt ihr den Primat.

Dritter Teil.

Die Anwendung des Sittengesetzes auf die
psychologische Beschaffenheit des Menschen.

Erstes Kapitel.

Die Bedeutung der Pflicht.

Indem wir jetzt daran gehen, den in der Grundlegung noch mit dem Sittengesetz als identisch gedachten Begriff der Pflicht nach seinem Verhältnis zu jenem Gesetze zu erörtern, so kann kein Zweifel mehr obwalten über den Grund und Sinn der Abstraktion vom empirischen Menschen bei der späteren Darstellung des Sittengesetzes. Die praktische Realität, welche in der noumenalen Idee als Spannkraft aufgespeichert ist, ist genugsam erkannt. Es ist dieselbe, welche in den Revolutionen oft unsicher explodiert; dieselbe aber auch, welche in dem kontinuierlichen Reformwerk der Weltgeschichte unaufhörlich sich vollführt.

Nicht auf einen vermeintlichen Gegenstand einer angeblich intelligibeln Anschauung bezieht sich die objektive Realität der moralischen Grundidee; „sondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche“*). Die objektive Realität des Sittengesetzes besteht sonach gerade darin, dass es in der Erfahrung nicht wirklich ist: auf dass es, „durch unser Tun und Lassen“ wirklich werde. Nirgend in der Erfahrung, nirgend in der Natur sollte von dem Subjekt desjenigen Wollens eine Spur sein, welches sich in diesem Wollen als abgelöst erkennt von dem Mechanismus der Mittel; welches in der Form eines allgemeinen Gesetzes vonstatten geht, während es doch nur eine private Regung bedeuten zu dürfen scheint. Ein solches Wollen, in seiner anscheinenden Besonderheit, welches die Allgemeinheit des Gesetzes

*) Kritik der reinen Vernunft S. 534. D 669.

darstellt; welches sich als den adäquaten Ausdruck eines allgemeinen, eines notwendigen Wollens kundgibt; ein reines Wollen, welches das Reich der Zwecke in den Busen des Selbst aufnimmt, erweitert nicht bloss dieses Selbst, sondern versetzt es in eine andere Natur, als in der unser Kausalgesetz schaltet, unser Mittel-Mechanismus sich nützlich machen kann. Das Subjekt jener unfehlbaren Notwendigkeit des Wollens, der legitime Endzweck, der in seiner Persönlichkeit das Sittengesetz darstellt, die Gemeinschaft autonomer Wesen verbürgt, dieses unendlich potenzierte Ich kann nicht der sinnliche Mensch sein. Denn gingen wir von diesem aus, so gelangten wir nicht zu einem Sittengesetze, dessen Realität in der Gemeinschaft jener Endzwecke besteht. Gehen wir aber von solchem Sittengesetze aus, so gelangen wir, obzwar nicht unmittelbar zum Menschen, aber zur Menschheit, als dem geforderten Subjekte jenes Wollens. Die Idee der Menschheit hat sich als gleichwertig erwiesen mit der Idee jenes Gesetzes. Und die Realität beider Ideen besteht in nichts anderm: als dass die Menschheit in den Menschen sich realisiere. Das Prinzip der Menschheit ist eine der Formeln des Sittengesetzes; die objektive Realität des letztern besteht in der Geltung der Maxime des erstern. Der *homo noumenon* ist das Musterbild des Menschen der Erfahrung.

Und das Musterbild der Menschheit ist der Darstellung durch den Menschen fähig. Das ist die andere Seite, welche jene Abstraktion klarstellt. Wer auf seinen empirischen Begriff vom Menschen gestützt, diese Ansicht, den Standpunkt des *homo noumenon* für chimärisch hält, der werde sich nur darüber erst klar, dass dieser sein empirischer Begriff ein psychologisches Abstraktum, eine psychologische Deutung ist. Wie metaphysisch er übrigens auch hinterher diese seine psychologische Annahme ergänzen mag, insbesondere auch durch jene Ergründung des Wesens des Menschen und damit der Wurzel des Sittlichen: es ist doch nur eine psychologische Deutung, welche geboten wird; und das Produkt einer solchen ist jenes Wesen, ist jene Wurzel.

Indem wir daher zur Entdeckung des Sittengesetzes von dem empirischen Menschen abstrahierten, abstrahierten wir von einem psychologischen Abstraktum. Und das war notwendig; denn Anthroponomie ist nicht Anthropologie. Wie exakt immer

die physio-psychische Natur des Menschen und der erbliche Zusammenhang seiner Organe mit seinen psychischen Reaktionen erforscht werden möge, so muss man sich doch endlich darüber ernüchtern: dass durch alle jene äusserst wichtigen Bereicherungen unseres physiologischen Wissens das Problem der Ethik nicht im mindesten betroffen wird. Die anthropologische Entwicklung des Individualmenschen, wie des Menschengeschlechtes selbst gehört weder in die Formulierung, noch in die Begründung des Sittengesetzes; denn in der aus der Erfahrungslehre entspringenden Ethik suchen wir dasjenige Subjekt nicht, welches die Anthropologie darlegt, und allein darlegen kann.

Anders aber stellt sich die Frage, wenn die Anwendung des Sittengesetzes auf den Sinnenmenschen nunmehr zur Verhandlung kommt. Für diese haben wir uns an die Psychologie zu wenden; denn deren Objekt ist der empirische Mensch. Und die Anwendung muss zur Verhandlung kommen. Denn diese fordert die Wortverbindung „objektiv-praktische Realität“. Die Realität des Noumenon bedeutet die Realisierung der Idee, als die Idealisierung der Erscheinung.

Mit dieser Frage aber hört, streng genommen, die Ethik auf, eine auf die Entdeckung und Darstellung des ihr eigentümlichen *a priori* eingeschränkte Disziplin zu sein. Die Frage der Anwendbarkeit des gefundenen *a priori* auf die psychologische Beschaffenheit des Menschen ist eigentlich eine theoretische Frage, ein Problem des Naturerkennens. Denn nunmehr gilt es, die Eigentümlichkeiten genau zu erforschen, welche das Seelenleben des Menschen kennzeichnen; es gilt nun auch die Mittel zu prüfen, die uns für die Herstellung der sittlichen Ideen in der psychologischen Natur des Menschen, wie in der allgemeinen Verfassung der menschlichen Kultur gegeben sind.

Indem wir das nach einer eigenen, von der Psychologie unabhängigen Methode entdeckte Moralgesetz aus dem Gesichtspunkte des empirischen Menschen, nicht aus dem Standpunkte des *homo noumenon* nunmehr betrachten, wollen wir erkunden:

1. Unter welchem Begriffe erscheint das Sittengesetz im Horizonte des Menschen?

Diese Frage aber interessiert uns, weil wir aus der Beantwortung derselben Rats erholen wollen für die andere Frage,

derentwegen jene anfängliche Abstraktion nicht nur gemacht, sondern überhaupt das ganze Sittengesetz aufgestellt wurde. Das Reine soll zum Gesetz für das Empirische werden. Dazu wird es erdacht. Das reine Wollen soll die Norm des sinnlichen Wollens werden. Daher gehört es, wenngleich nicht zur Begründung, so doch nicht minder zur Aufgabe der Ethik selbst, die aus der Theorie des Erkennens begründeten Prinzipien mit dem empirischen Menschen zu vergleichen, und auf denselben zur Anwendung zu bringen. Daher lautet die Frage:

2. Auf welche Weise kann dem Sittengesetze unter den psychologischen Bedingungen des Menschen Anwendung verschafft werden?

Nicht dies darf fraglich sein, ob dem Sittengesetze Anwendung verschafft werden könne; denn wäre dies fraglich, so wäre die Exposition des Sittengesetzes und der Versuch, mit den spekulativen Einsichten dasselbe zu vereinbaren, bei aller Methode, die darin liegen mag, ein Spiel des Witzes. Solche Meinung kann nur haben, wer den Sinn der transzendentalen Abstraktionen nicht begreift; wer unter dem Reinen das Nichtreale, unter der Form das Inhaltsleere versteht. Der autonome Endzweck, als das echte Subjekt jenes reinen Wollens, muss, wenngleich nicht aus dem sinnlichen Individuum stammen, auf dasselbe aber nur um so sicherer gepropft werden können. Wie aber? Unter der Vermittlung welches psychologisch-ethischen Begriffes?

Es sind zwei Abstraktionen, welche das Sittengesetz der unmittelbaren Anwendung auf den Menschen zu entziehen scheinen. Die eine derselben, welche den Gegenstand betrifft, auf den doch alles menschliche Wollen bezogen sein muss, werden wir im folgenden Abschnitt erörtern. Hier soll die andere der in dem reinen Wollen gemachten Abstraktionen vom empirischen Wollen in Erwägung gezogen werden. Das menschliche Wollen, so kann man, so muss man einwenden, ist kein reines; denn es ist, wie alles Begehren, mit dem Gefühl der Lust und Unlust verbunden.

Das Begehren ist mit Lust und Unlust verbunden. Was bedeutet diese Verbindung? Was bedeutet überhaupt das Gefühl der Lust und Unlust? Wiefern ist es von der Begehrung, und mit dieser von der Vorstellung unterschieden?

Wir befinden uns mit diesen Fragen inmitten einer intrikaten Kontroverse, welche die gesamte Geschichte der Psychologie durchzieht. Wir werden jedoch dieselbe nicht in diesem Zusammenhange nach unseren eigenen Ansichten zu entscheiden suchen. Nur soweit andere psychologische Meinungen die hier anzustrebende Auseinandersetzung hemmen könnten, mögen dagegen wirkende, die vorliegende Entwicklung fördernde Andeutungen versucht werden.

Wenn hier gefragt wird: was die Verbindung von Gefühl und Begehrung, wie sie sich tatsächlich begibt, bedeute? so ist diese Frage auf den kausalen Zusammenhang beider gerichtet, mit Rücksicht auf die Ermittlung des wirksamen psychischen Motivs. Wenn aller Begehrung das Gefühl der Unlust und das vorgestellte Gefühl künftiger Lust zugrunde läge, als treibendes Motiv, als unbedingter Bestimmungsgrund, — dann freilich wäre die reine praktische Vernunft ein schöner Gedanke, aber eine leere Abstraktion; denn die Anwendbarkeit auf den Menschen bliebe alsdann unausführbar. Dieser Sinn der Verbindung würde mithin das der Lust entratende Sittengesetz vereiteln. Auf keine geringere Konsequenz läuft ja auch in der Tat der Tadel hinaus, der über den Formalismus der Kantischen Ethik, über die Einteilung derselben in eine reine und eine angewandte Ethik von jeher ausgesprochen worden ist. Nicht einmal das Formale umfasse jene sogenannte reine Ethik, geschweige das Reale.*)

Aber jene Ansicht, welche allem Wollen die Lust zum Bestimmungsgrunde unterlegt, ist nicht mehr und nicht weniger als eine psychologische Deutung. Sie war es zu Kants Zeiten, obwohl Tetens sowohl als auch Mendelssohn sehr feine Ansichten über den Zusammenhang dieser teleologischen Pfeiler des Seelenlebens geäußert hatten; sie ist es auch jetzt noch bei dem von Lotze wieder aufgenommenen alten Vergleiche; und sie bleibt es, auch wenn jene Verbindung im missbrauchten mathematischen Gewande auf die gesamte Natur erstreckt wird. Sieht man aber auch von dieser, auf verkehrter Anwendung der transzendentalen Methode

*) Vergl. Schleiermacher Grundlinien einer Kritik aller bisherigen Sittenlehre WW. Abt. III, Bd. I, S. 314; Grundriss der philosophischen Ethik ed. Twisten. S. 32: „so ist eine sogenannte reine Sittenlehre ein leerer Gedanke.“

beruhenden Uebertragung der Merkmale empfindender Wesen auf die physikalisch-chemische Natur gänzlich ab, so wird man von den psychologischen Erörterungen dieser Frage sagen dürfen: die physiologischen Untersuchungen über den Zusammenhang der spezifischen Empfindungen mit dem Gemeingefühl lassen noch keinen sichern Schluss zu über das kausale Verhältnis derjenigen Vorstellung, welche wir Begehren nennen, mit demjenigen psychischen Vorgange, welcher als Gefühl von Lust und Unlust bezeichnet wird. Tatsache der Beobachtung ist dies: dass Gefühl und Begehrung verbunden sind. Welcher der beiden isoliert gedachten Vorgänge Ursache, welcher aber Wirkung sei, darüber steht Deutung gegen Deutung.

Wie klar und musterhaft Kant über dieses Mass der Geltung seiner psychologischen Analysen gedacht hat, geht aus einer Anmerkung in der Kritik der praktischen Vernunft hervor. „Man wird leicht gewahr, dass die Frage, ob die Lust dem Begehrensvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müsse, oder ob sie auch unter gewissen Bedingungen nur auf die Bestimmung desselben folge, durch diese Erklärung unentschieden bleibt. Eine solche Behutsamkeit ist in der ganzen Philosophie sehr empfehlenswürdig, und wird dennoch oft verabsäumt, nämlich seinen Urteilen vor der vollständigen Zergliederung des Begriffs, die oft nur sehr spät erreicht wird, durch gewagte Definition nicht vorzugreifen.“*) Deshalb habe er von diesen psychischen Vorgängen bisher die Erklärung, „als in der Psychologie gegeben“, vorausgesetzt.

Man erleichtert sich nun die Ansicht von der Zurückführbarkeit des Begehrens auf das Lustmotiv durch die Gleichsetzung von Lust und Unlust mit dem Lebensgeföhle überhaupt. Indessen ist damit doch nur ein höherer Gattungsbegriff für Lust und Unlust gesetzt, und nur in diesem logischen Sinne ist darunter auch das Begehren mitbegriffen; dann freilich auch daraus abzuleiten. Alle teleologischen Deutungen dagegen von dem etwaigen kausalen Konnex der Lebensbedingungen mit jenem Doppelgeföhle bleiben hier unerörtert.

Die Kantischen Unterscheidungen sind die folgenden. „Das

*) Bd VIII, S. 113. D 11.

Begehrungsvermögen ist das Vermögen desselben durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellung zu sein.“ Kant bezeichnet also das Begehren als eine besondere Art des Vorstellens. Auch ist zu beachten, dass das Wollen nicht aufgeführt wird im Unterschiede vom Begehren. In der Tat ist dieser Unterschied nicht psychologisch, sondern transzendental. Das vom Begehren unterschiedene Wollen ist das reine Wollen. Was bedingt nun aber diesen Unterschied? Wir erinnern uns, dass die Verbindung des Begehrens mit der Lust denselben hervorrief und bestimmte. Denn aller Zweck und Gegenstand wurzelt doch in diesem subjektivsten der Reize. Diese Verbindung ist gegeben; und die Innigkeit derselben darf nicht übersehen werden, wenn es sich um die Anwendung des reinen Willens auf das in jener Verbindung prozedierende empirische Wollen handelt.

Zur Bestimmung des Lustgefühls muss man die Beziehung des Begehrens zum Lebensgefühl beachten. Leben wird erklärt, als „das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln“. Das Mangelhafte dieser Erklärung wird verbessert durch die Bestimmung der Lust. „Lust ist die Vorstellung der Uebereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjektiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Kausalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objekts (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjekts zur Handlung es hervorzubringen).“ Mithin bezeichnet das Begehrungsvermögen selbst die subjektiven Bedingungen des Lebens.

Insofern nun das Lustgefühl die Vorstellung der Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit dem Begehrungsvermögen, also mit den subjektiven Bedingungen des Lebens ist, so bemerkt man das gesteigert Subjektive dieser Uebereinstimmung selbst, und nun erst das Subjektive an demjenigen, sei es Gegenstand, sei es Handlung, womit die Vorstellung in Uebereinstimmung tritt.*) Und da die solchermaßen auf subjektive Uebereinstimmung zurückgeführte Lust keineswegs auf einem Aequivalent geleisteter

*) Vgl. hierzu Bd. IX, S. 9, 10. (Einleitung in die Metaphysik der Sitten.) D 11, 12.

Verwirklichung beruht, sondern gänzlich innerhalb der Vorstellung verläuft, in einer blossen Messung der Vorstellungen, gleichsam in einem Versuch des Kraftgefühls besteht, so ist die obige Parantese durchaus an ihrem Platze. In diesen Messungen der in dem Begehren als realisierbar vorgestellten Handlungen mit der Kraft des Subjekts, mit den subjektiven Lebensbedingungen ist unser Bewusstsein beständig rege. Auch in den ästhetischen Vorgängen betätigen sich diese unwillkürlichen Versuche, die Uebereinstimmung in dem Spiel der Kräfte des Bewusstseins zu erproben.

Wenn demnach das Sittengesetz auf den Menschen, wie er uns psychologisch bekannt ist, angewendet werden soll, so muss erklärt werden, in welchem Verhältnis jenes zu dem Gefühl der Lust und Unlust stehe.

Jene subjektiven Lebensbedingungen bilden den innern Sinn, dessen „fliessendes“, „wechselndes“, „vielfärbiges“ Selbst sie sukzessiv bestimmen. Sie sind die Lebensbedingungen desjenigen Subjektes, welches wir als den „Inbegriff“ der inneren Wahrnehmungen von dem problematischen Grenzbegriff des transzendentalen Subjekts = x, der Intelligenz unterscheiden. Bringen wir daher das Moralgesetz, sofern es im menschlichen Begehren sich ereignen soll, welches letztere mit dem Doppelgefühl von Lust und Unlust verbunden ist, mit diesem Gefühl der Uebereinstimmung mit den solcher Art subjektiven Lebensbedingungen zusammen, so ist das Verschiedenartigste zusammengebracht. Denn das Moralgesetz hat zu seiner formalen Bedingung das freie Noumenon, das will sagen, ein Subjekt, gedacht unter der Idee der Freiheit, unter der Maxime des Endzwecks, das freilich als phänomenales Subjekt nicht schematisiert sein will, noch darf.

Man sieht, das moralische, das reine Wollen wendet sich an ein Subjekt, von einem ganz andern „Standpunkte“ aus gesehen, und in solchem Sinne an ein ganz anderes Subjekt, als dasjenige ist, mit dem das Lustgefühl Uebereinstimmung besagt. Da nun aber das menschliche Wollen mit jenem Doppelgefühl verbunden sein muss, — wie wenigstens die Psychologen lehren — so folgt, dass wir die Anwendung des Sittengesetzes auf das menschliche Wollen nur in der psychologischen Form von statten gehend denken können, dass: das moralische

Wollen einerseits mit Unlust, andererseits mit Lust verbunden sei.

Wir betrachten zunächst das negative Gefühl, das beim reinen Wollen, sofern es im Menschen sich ereignet, erzeugt werden muss, das Gefühl der Unlust, der Nicht-Uebereinstimmung des Sittengesetzes mit den subjektiven Lebensbedingungen, das Gefühl des Gegensatzes desselben gegen die Neigungen des Subjektes.

Dieser Gegensatz ist ein doppelter, wie die Neigungen, die subjektiven Bedingungen der Lebenstätigkeit doppelter Art sind. Die eine Art ist am besten gekennzeichnet durch den Namen des „Eigendünkels“, eines „Wohlgefallens an sich selbst“. Diese Art des Solipsismus muss das Moralgesetz „nieder schlagen“*). Die andere Art der Selbstsucht lässt sich unter dem mildern Namen der Eigenliebe, des natürlichen Wohlwollens gegen sich selbst zusammenfassen. Dieser tut das reine Wollen bloss „Abbruch“; es schränkt die Selbstliebe auf die Bedingung der anderseitigen Uebereinstimmung mit dem moralischen Subjekte ein. Immerhin ist also das mit dem moralischen Begehren des Menschen verbundene Gefühl ein negatives, ein Gefühl der Unlust, der Nicht-Uebereinstimmung, der Hemmung derjenigen Lebensbedingungen, in welchen das sukzessiv bestimmte Subjekt der Neigungen besteht.

So redet die Schulsprache. Abgelöst von dem terminologischen Leitfaden, werden wir sagen: das reine Wollen ist charakterisiert durch den Gegensatz zum sinnlichen Selbst. Es ist eitel Schwärmerei, wenn man es, im Anfange zumal, anders nimmt; es ist jene andächtige Schwärmerei, die bekanntlich angenehmer und leichter ist als Guthandeln und das gute Handeln Herbeiführen. Wir werden bei der Prüfung einer vielbesprochenen Lehre noch genauer zeigen können, wie das Kennzeichen nicht nur, sondern das Erziehungsmittel des reinen Wollens in der Ansicht besteht, dass die sinnliche Neigung im Gefühl der eingestanden Empörung gegen jenes mächtige Gebot unwillig sich Luft mache: damit sie im offenen Kampfe niedergeschlagen werden könne. Das reine Wollen ist auch psychologisch am besten

*) Kritik der prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 197. D 95.

charakterisiert durch diejenige Spaltung des Bewusstseins, welche das Gefühl der Hemmung durch die Idee, durch den Standpunkt des *homo noumenon* ausdrückt.

Diesen psychologischen Bestandteil des Sittengesetzes hat man stets am deutlichsten, am schroffsten empfunden. Daher der fanatische Eifer gegen die Starrheit des kategorischen Imperativs auf allen Seiten der ethischen Richtungen. Du sollst! hat man überall herausgehört; also du willst es nicht; du willst dawider. Darin beruht der Widerspruch der Sensualisten aller Nuancen gegen ein unbedingtes Moralgesetz. Schon Locke, da er in der Bestreitung der angeborenen Moralprinzipien sich gegen den Verdacht verwahrt, als mache er keinen Unterschied zwischen einem natürlichen Gesetze der Moral, und den positiven, auf Offenbarung beruhenden, sagt: das Gesetz setze einen *lawmaker* voraus, und damit das beliebte Schreckbild von Belohnung und Bestrafung. Deshalb wollen sie alle ein mit der Sinnlichkeit von vornherein verträgliches, derselben verwandtes, sympathisches Moralprinzip. Unlust soll das moralische Wollen gar nicht zu überwinden haben. Es kann fraglich werden, ob sie den Menschen so hoch spannen, oder das moralische Niveau zu bequem legen, dass es als die reine Lust erscheint.

Wir dagegen halten die Psychologie beim Wort, und sagen: dieweil alles menschliche Begehren mit jenem Doppelgefühl verbunden ist, so muss auch das Moralgesetz in seiner Anwendung auf den Menschen mit der Unlust verbunden gedacht werden.

Aber nicht allein mit der Unlust. Wie könnte auch das sinnliche Begehren reines Wollen werden, wenn es lediglich mit dem negativen Gefühle verbunden bliebe? Woher sollte der praktischen Vernunft die Kraft kommen, der Empörung Herr zu werden? Wenn nicht eine Lust sich zugleich daraus erhübe, würde das menschliche Wollen niemals über die Reue, niemals über den Ansatz zur Besserung hinauskommen; die angestrebte Handlung würde nimmer wirklich werden. Indessen kennen wir Lust gemeinhin nur als Uebereinstimmung mit den Lebensbedingungen eines dem moralischen Wollen heterogenen Subjektes. Die Lust hingegen, welche mit dem reinen Wollen vereinbar wäre, muss Uebereinstimmung mit jenem andern Subjekte bezeichnen. Und somit scheint es, als ob die Spaltung des Be-

wusstseins nicht bloss eine psychologische Absonderung, sondern ein reales Doppel-Ich bedeutete; als ob in der Tat zwei aparte Subjekte in dem Menschen-Individuum angenommen werden müssten, sofern wir ihm ein moralisches Wollen beilegen.

Dem ist nun aber nicht so. Denn jenes andere Subjekt ist der Grenzbegriff eines praktischen Noumenon; ist der Standpunkt des *focus imaginarius*, dessen Brennstrahlen ausgehen ins Unendliche der Geschlechter der Menschen. Mit diesem idealen Subjekte also fühlen wir Uebereinstimmung, so wir den Gedanken des reinen Wollens denken. Und dass wir solchem Begehren uns hingeeben berühren, dass wir unsere eigenen Vorstellungen als Ursachen zu denken wagen von der Wirklichkeit solcher Gegenstände oder Handlungen, in deren Bewirkung die Maxime unseres natürlichen, privaten Wollens gleichwie das Naturgesetz eines allgemein gültigen Wollens hervortritt; dass Vorstellungen in unserem Bewusstsein sich regen, in denen der durch den Mechanismus der Mittel bezeichnete Unterschied und Gegensatz der einzelnen Subjekte gegen einander aufgehoben und ausgeglichen ist in der Idee des freien Noumenon, des intelligibeln Ich, welches niemals bloss als Mittel missbraucht werden kann, welches jederzeit zugleich Zweck an sich selbst ist; dass wir in solchem Begehren die Lebensbedingungen eines Subjektes bezeugen, — darin besteht die moralische Lust der Kreaturen.

So ist es denn nicht minder unser Subjekt, das im reinen Wollen das sinnliche niederschlägt oder einschränkt, das in dem Gedanken, in dem Wollen jenes formalen! Sittengesetzes zu der praktisch-objektiven Realität eines noumenalen Subjektes emporwächst; aus einem problematischen Begriffe moralische Persönlichkeit wird. Dieser ihrer eigenen „Persönlichkeit“ unterwirft sich in dem Sittengesetze die „Person“ *).

Bedarf es denn nun wohl des Spinozischen Dogmatismus, um jenen mittelalterlich-zweideutigen *amor Dei intellectualis* zu einem moralischen Reizmittel zu machen? Es würde der Philosophie schlecht anstehen, wenn sie jenen erhabenen Gedanken aus dem Schrifttum aller Nationen des Mittelalters nicht dankesinnig annehmen wollte. Aber es wird der Strenge philosophi-

*) Ib. Bd. VIII, S. 215. D 113.

scher Untersuchung nicht minder angemessen sein, auch in dem Schatze der nationalen Weisheit nach jenen ewigen Gedanken der Ethik zu forschen und ihren Quellpunkt zu hüten. „Es reget sich die Menschenliebe, die Liebe Gottes reget sich nun.“ Dieses herediteste Asyndeton in aller Gedanken-Poesie klingt zwar an Spinoza an; aber die Reinigung dieses ethischen Grundgedankens von pantheistischem Dogmatismus ist in der Unterscheidung der Persönlichkeit von der Person vollzogen; und alle Erhabenheit, die der Gedanke weckt, liegt nun nicht mehr in der Zweideutigkeit jenes Genitivs im *amor Dei intellectualis*, sondern in der Idee der Menschheit.

In der Tat ist der Standpunkt, auf den das Noumenon den Menschen stellt, so erhaben, dass Ueingeweihte in diesen Wendungen der Kantischen Ethik Abirrung vom Geiste der Kritik wittern könnten. Wer jedoch die Grenzen der Erfahrung von deren Schranken zu unterscheiden einsehen lernt, der begreift, dass durch die Hervorhebung jenes moralischen Noumenon die Grenze nicht überschritten, sondern streng eingehalten, als Grenze betreten wird. Ueberschreitung ist es, wenn man als das sittliche Wesen, das man doch um jeden Preis behaupten möchte, und daher, hat man es als unerfahrbar ausgewiesen, verkappt dennoch wieder hereinlässt, schlechtweg das sinnliche Selbst ausgibt, und mit allen Mitteln der Schwärmerei ausstattet.

Das Sittengesetz entsteht an der Grenze der Erfahrung; da, wo der Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit uns angähnt. Es fordert einen Endzweck, der innerhalb der Erfahrung keine Stätte hat. Der theoretische Kausalnexus der Natur hat als praktisches Abbild den Mechanismus der Mittel und Zwecke, der ein wertvolles Regulativ für das Forschen nach der systematischen Einheit der Erfahrung ist. Die Ethik hingegen fordert umfassendere Einheiten, als jene theoretisch systematische Einheit in der natürlichen Teleologie zu umspannen vermag. Die Autonomie fordert Autotelie. Der Endzweck liegt jenseit derjenigen Natur, welche aus der Erfahrung offenbar wird. Wenn daher die Autonomie, an einem Wollen gedacht, ein Subjekt desselben fordert, so muss solches autonome Subjekt, als Endzweck, intelligibel sein.

Denkst du nun aber jenes intelligible Subjekt trotzalldem sinnlich, so ist es deine Schuld. Du sollst dir von diesem mo-

ralischen Subjekte kein Bildnis machen; der „Standpunkt“ der Idee lehrt es dich vermeiden, dass das „Analogon eines Schema“ zum sinnlich-übersinnlichen Gespenst verstümmelt würde. Wenn die Person sich der Persönlichkeit unterwirft, so erhebt sich damit die sinnliche Person zu dem Standpunkt jener Maxime, welcher zufolge, was nicht wirklich ist, durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und laut dem formalen Inhalt des Sittengesetzes wirklich werden soll.

Indem nun aber diese Erhöhung des Subjekts auf den Standpunkt des freien Noumenon in der Unterwerfung der Person unter ihre eigene Persönlichkeit sich vollzieht, so entsteht die Vorstellung einer Uebereinstimmung mit Lebensbedingungen, welche den Horizont des sinnlichen Subjekts schlechterdings überragen; einer Uebereinstimmung mit einer Kausalität, die keine Erfahrung in wissenschaftlicher Bestimmtheit aufweist; mit einer „Bestimmung der Kräfte des Subjekts“, welche Kräfte auf keine andere Weise sich hätten erlauben lassen. So entsteht denn in diesem höchst gesteigerten Lebensgefühl aus der Unlust die höchste, die positivste Lust; aus der Niederschlagung der Neigungen, die ja doch von dem Standpunkt der Persönlichkeit erfolgt; aus der Unlust an dem sinnlichen Subjekte, die ja doch im Angesichte des autonomen Gesetzes rege wird, entsteht die höchste Lust. Es entsteht in diesem Doppelgeföhle das Bewusstsein der Pflicht.

Wir haben nach einer subjektiven Triebfeder gesucht, mit welcher das objektive Sittengesetz im menschlichen Begehren zu einem reinen Wollen zusammenwirke. Diese Triebfeder ist die Pflicht. Denn die Pflicht, obzwar sie jenes Doppelgeföhle zu einer Vorstellung reinigt, die schier aufhört, Gefühl zu sein; die den Namen des „intellektuellen Geföhls“ rechtfertigt, so wurzelt sie doch in dem Grunde dieser subjektiven Doppelregung. Lust und Unlust kreuzen sich in dieser Erscheinung gesteigerten Bewusstseins.

Diese Verknüpftheit des spezifisch Subjektiven am Sinnlichen mit dem Pflichtbegriffe war in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ noch nicht zum Anstoss geworden. Daher dort der kategorische Imperativ der adäquate Ausdruck des Sittengesetzes. Es ist nun sicherlich interessant, und für die

Stellung, die wir dem Pflichtbegriffe anweisen, ein nützlicher Beleg, dass die zweite Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft eine hierauf bezügliche Veränderung erfahren hat: „Daher, obzwar die obersten Grundsätze der Moral und die Grundbegriffe derselben Erkenntnisse *a priori* sind, so gehören sie doch nicht in die Transzendental-Philosophie, weil die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen u. s. w., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, (dabei vorausgesetzt werden müssten).“*) Die zweite Ausgabe fährt nach „sind“ also fort: „zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht, als Hindernis, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, notwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen.“**) Von dem System der reinen Sittlichkeit wird demnach der Begriff der Pflicht ausgeschlossen; er gehört der angewandten Sittenlehre an.

Diese zum intellektuellen Gefühle sublimierte Pflicht ist nun aber nicht etwa, wie man sie aufgefasst hat, Nötigung unter ein fremdes Joch, sondern sie ist Anerkennung des Gesetzes, welches die Vernunft ihr eigenes nennt; und nur sofern sie dasselbe als ihr eigenes fühlt und begreift, steht sie unter dem Bewusstsein der Pflicht; wird die Legalität zur Moralität. Es ist ein Zwang; und soll, da ja nun einmal das menschliche Wollen unter Unlust prozedieren muss, ein Zwang sein; aber da zugleich mit Lust gepaart jenes unser Wollen von statten geht, so ist jener Zwang ein „Selbstzwang“***); denn dadurch allein wird die Nötigung mit der Freiheit vereinbar, und dadurch allein der Pflichtbegriff zum ethischen Begriffe.

Es ist daher jetzt nicht zu besorgen, dass in dem Pflichtgefühl dem Sittengesetze ein materialer, empirischer Bestimmungsgrund untergelegt würde; denn dieses eigentümliche, in aller Psychologie alleinstehende, intellektuelle Gefühl ist so wenig und

*) Das eingeklammerte (sie) gehört der zweiten, die eingeklammerten vier letzten Worte der ersten Ausgabe an.

**) Kritik der r. V. S. 51. D 70.

***) Bd. IX, S. 223 (Einleitung zur Tugendlehre). D 218.

soviel Lust als Unlust, also beides nicht. Wenn man die Pflicht mit einem Namen des Gefühls benennen will, so ist Achtung der geeignete Ausdruck. Der Grund der Achtung demütigt unser Selbstbewusstsein, und erhebt zugleich diesen Grund, da er doch unser ist, als Bestimmungsgrund in uns wirkt. Und wenn man überhaupt von einem moralischen Gefühle reden darf, so verdient die Achtung diesen umfassenden Namen.

Daher ist dieses eigentümliche, mit keinem pathologischen Gefühle vergleichbare Gefühl der Achtung, obzwar es Sinnlichkeit voraussetzt, in welcher und für welche es als Triebfeder wirkt, doch schon mehr als Triebfeder. „Und so ist die Achtung vor dem Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet.“ *) Sie entstammt der Persönlichkeit, welcher in ihrem Gefühle die Person sich unterwirft. So kann sie denn auch nur auf Personen bezogen werden, „niemals auf Sachen“, die Neigung, Liebe und Furcht, ja sogar, als Affekt, Bewunderung, aber nicht Achtung erregen können. Achtung ist der Tribut, den man dem moralischen Verdienste zu zollen sich genötigt fühlt. Und doch ist es nicht allein Unlust, die sich darin äussert. Hat man dem Gefühl nur Raum gegeben, so erhebt sich die Seele in dem Masse, „als sie des erhabene Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht“; und sie kann sich alsdann „an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen.“ **) Und so trifft bei diesem spezifisch moralischen Gefühle zu, was das praktische *a priori* überhaupt charakterisiert: die freie Notwendigkeit. Die Achtung ist „das Bewusstsein einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz“ (***) In dieser Vereinbarung ist auch die psychologische Schwierigkeit gehoben. Die Unterwerfung paart sich mit der Erhebung; und so wird der Selbstzwang zur „Selbstbilligung“; auf der Autonomie beruht alle moralische Verbindlichkeit.

In solcher psychologischen Vermittlung erläutert sich der vielschmähle Ausdruck, den Kant für das Sittengesetz in An-

*) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 200. D 98.

**) Ib. S. 203. D 101.

***) Ib. S. 206. D 104.

wendung auf den Menschen wahrlich nicht etwa eingeführt, sondern — dank der unbeirrten Anlage der Menschen zur Moralität in Vernunft und Sprache — angenommen hat. In dem subjektiven Gefühle der Achtung wurzelt das subjektive Bewusstsein des Sittengesetzes, als das Bewusstsein der Pflicht. So wenig aber ist das Gesetz identisch mit der Pflicht, dass von einem „Gesetze der Pflicht“ ausdrücklich, und zwar im Unterschiede von einem „Gesetze der Heiligkeit“ geredet wird.“*) Das Gesetz ist unmittelbar Autonomie. Die Pflicht ist entweder die einzelne Handlung, oder sie bezeichnet unser menschliches Verhältnis zum Sittengesetze. Das Verhältnis der Pflicht zu der Achtung ist somit das des subjektiven Gefühls zu einem bald als Sache, bald als Vorgang gedachten Objektiven.

So kläglich die Tatsache ist, so darf es doch nicht unausgesprochen bleiben, dass nicht etwa nur Schopenhauer, sondern dass nicht minder Schleiermacher die Bedeutung des psychologisch-ethischen Grundbegriffs der Pflicht verkannt und entstellt hat. „Beschränkend“, das im Naturtriebe Gegebene „verhindernd“, nicht aber ein „selbstbildendes“ ethisches Prinzip soll der Kantische Grundsatz sein. Daher sei die Unlust der Sittlichkeit zur „Begleitung“ gegeben**). Der Begriff der Pflicht gehe bei Kant der Sittenlehre voran, sei aus der Theorie des Rechts herübergenommen***), wie denn Kant überhaupt das Juridische mit dem Ethischen verwechselt habe.

Wenn einem Schleiermacher bis zu diesem Grade der Verkenning die berühmte Apostrophe an die Pflicht aus dem Gedächtnis schwinden konnte, dann darf es weniger wundernehmen, dass in unseren Tagen der deutsche Uebersetzer Darwins jene bekannte Stelle aus dem Englischen auf eigene Hand zurückübersetzt hat †).

Es ist aber nicht etwa eine rhetorische Frage, welche nach dem Ursprung der Pflicht gestellt wird, sondern es sind in jener

*) Ib. S. 208. D 106.

***) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre S. 52, 55, 58, 62.

***) Ib. S 131 f.

†) Die Abstammung des Menschen, übers. v. J. Victor Carus 1871. Bd. I, p. 59.

Anrufung alle die Fragen erledigt, welche man von Schiller bis Schopenhauer herab gegen den Pflichtbegriff erhoben hat.

„Pflicht, du erhabener, grosser Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst.“ Das ist der Gegensatz zu der Neigungs-Moral. Aber das Sittengesetz ist uns kein fremdes Joch, das gebieterisch und drohend zwänge. „Doch auch nichts drohst, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte, und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloss ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet“ *).

Auf diese letztere Wendung bezieht sich der Ausspruch Kants mit Rücksicht auf Schillers Einwurf: „Ich gestehe gern, dass ich dem Pflichtbegriffe, grade um seiner Würde willen, keine Anmut beigesellen kann.“ „Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flösst Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückschöst, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreisst als alles Schöne**). „Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget, vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurückbeben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich in das Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen, und die Triebfeder dazu hergeben wollen.“ Und wie Kant in dieser Replik nicht bloss in den wichtigsten Prinzipien, sondern auch in diesem Punkte Einigkeit mit Schiller konstatiert, so konnte dieser jenem schreiben: „Ich kann diese Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen, ohne Ihnen für die Aufmerksamkeit zu danken, deren Sie meine kleine Abhandlung gewürdigt, und für die Nachsicht, mit der Sie mich über meine Zweifel zurechtgewiesen haben. Bloss die Lebhaftigkeit des Verlangens, die Resultate der von Ihnen gegründeten Sittenlehre einem Teile des Publikums annehmlich zu machen, das bis jetzt noch davor zu fliehen scheint, und der eifrige Wunsch,

*) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 214. D 111 f.

***) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft WW. Bd. X, p. 24. D 22.

einen nicht unwürdigen Teil der Menschheit mit der Strenge Ihres Systems auszusöhnen, konnte mir auf einen Augenblick das Ansehen Ihres Gegners geben, wozu ich in der Tat sehr wenig Geschicklichkeit und noch weniger Neigung habe“*). Es wäre innig zu wünschen, dass aus unseren Literaturgeschichten die bequeme Verhältnisbestimmung zwischen Kant und Schiller, nach welcher der Letztere des Erstem Rigorismus ästhetisch gemildert habe, endlich verschwände.

Auf einen Punkt noch an jener Stelle, in deren Interpretation wir eintreten mussten, soll hingewiesen werden, auf die Frage nämlich: „welches ist der Deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlassliche Bedingung desjenigen Wertes, den sich Menschen allein selbst geben können“? In der Wurzel der Pflicht also liegt der einzige Wert des Menschenlebens, derjenige nämlich, den sich Menschen allein selbst geben können.

Und wird nun etwa auf eine Substanz hingewiesen, als deren Teil der Mensch sich zu fühlen habe? Oder wird diejenige Lösung des Welträtsels offenbart, die in dem Willen selbst das Ding an sich aufdeckt?

Von allem solchen Dogmatismus und Mystizismus ist hier keine Spur. Die andere „Ordnung der Dinge“, der die Pflicht entstammt, sie ist „nichts anders, als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur“. „Auf diesen Ursprung gründen sich nun manche Ausdrücke, welche den Wert der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloss als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf ist Zweck an sich selbst.“ „Daher ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille, auf die Be-

*) WW. Bd. XI a, S. 169. Brief vom 13. Juni 1794.

dingung der Einstimmung mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt“: „also dieses niemals bloss als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen, in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt, als seiner Geschöpfe, bei, indem sie auf der Persönlichkeit derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind“ *).

So sehen wir denn hier den Grundbegriff der angewandten Ethik, die Pflicht, zurückgeführt auf den Grundbegriff der reinen Ethik, die Freiheit, als auf ihren Ursprung; und zwar auf diejenige positive Bedeutung der Freiheit, welche wir in dem Begriffe des absoluten Zwecks kennen gelernt haben. Wie nun aber in diesem absoluten Zweck das blödeste Praktikerauge die inhaltlich gediegenste und bündigste Moral für die Praxis aller Zeiten verspüren muss, so ist zugleich auf anderer Seite die Erhabenheit dieses Standpunktes nicht bloss der Ethik, sondern nicht minder der Aesthetik zugute gekommen. Die Keime der Kantischen Aesthetik, die in Schiller zu reicherer Fruchtbarkeit gediehen, sind aus diesem spröden Boden der Pflicht aufgegangen.*)

Wie sehr sich durch den Mangel an Interesse das Schöne einerseits von dem Angenehmen unterscheidet, als das spezifisch Menschliche von dem Tierischen, so auch unterscheidet es sich andererseits hierdurch von dem Guten, als dem Vernünftigen schlechthin. Das Angenehme wurzelt in der Neigung, das Schöne in freiem Wohlgefallen, in Gunst; das Gute aber in der Achtung. Diese führt allerdings ein Interesse bei sich, und zwar ein so dringliches, als solches nur der Endzweck einflößen kann.

Aber diese Koinzidenz des Menschlichen mit dem Sittlichen, soweit sie besteht, führt denn doch auch eine innerliche Beziehung zwischen dem Schönen und dem Guten herbei. Und in nichts Geringerem zeigt sich zu allernächst dieser Zusammenhang als darin: dass der Mensch allein des Ideals der Schönheit fähig sei.

*) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 215. D 113.

**) Vgl. m. „Kants Begründung d. Aesthetik“ (1889).

„Nur das, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, der Mensch, . . . ist also eines Ideals der Schönheit, sowie die Menschheit in seiner Person, als Intelligenz, des Ideals der Vollkommenheit, unter allen Gegenständen in der Welt allein fähig“ *).

Das Ideal ist nämlich von der Normalidee des Schönen zu unterscheiden, von welcher letzteren Kant eine „psychologische Erklärung“ gibt. Das Ideal dagegen besteht „in dem Ausdruck des Sittlichen“ **); und es ist daher „die Beurteilung nach einem Ideale der Schönheit kein blosses Urteil des Geschmacks“ ***). So entsteht eine Analogie zwischen der subjektiven formalen Zweckmässigkeit des Schönen mit dem moralischen Endzweck, welche nicht nur für die Ethik, sondern auch für die Aesthetik eine schwierige Komplikation bildet.

Auch ergeben sich daraus weitere Beziehungen für das gegenseitige Verhältnis des intelligibeln Substrates an beiden Erscheinungen. „Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlich-Guten, und auch nur in dieser Rücksicht . . . gefällt es . . . mit einem Ansprüche auf jedes andern Beistimmung, wobei sich das Gemüt zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die blosse Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewusst ist . . . Das ist das Intelligible, worauf . . . der Geschmack hinaussieht“ †). Es scheint hier, dass dieses Uebersinnliche zugleich der intelligible Grund sowohl der Natur als der Freiheit sei; aber allerdings nur für beide Substrate aus dem Gesichtspunkte des Schönen.

In solcher Ergründung des Intelligibeln, auf welches auch das „einzelne“ Geschmacksurteil hinweise, enthüllt sich nun aber das indirekte Interesse, das wir an der Schönheit der Natur nehmen als ein moralisches. Wir haben zwar kein Interesse daran, ob und wie es möglich wäre, die Natur „als einen Inbegriff von Gegenständen des Geschmacks *a priori* anzunehmen“ ††). Aber es interessiert uns allerdings die objektive Rea-

*) Kritik der Urteilskraft WW. Bd. IV, S. 83. D 78.

**) Ib. S. 86. D 81.

***) Ib. S. 87. D 82.

†) Ib. S. 232. D 224.

††) Ib. S. 155. D 149.

lität des Schönen insoweit, „dass die Natur wenigstens eine Spur zeige, oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich einen Grund, eine gesetzmässige Uebereinstimmung ihrer Produkte zu unserem von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen . . . anzunehmen.“ „Dieses Interesse aber ist der Verwandtschaft nach moralisch, und der, welcher es am Schönen der Natur nimmt, kann es nur soferne an demselben nehmen, als er vorher schon sein Interesse am Sittlichguten wohlgegründet hat*). Schiller ist von diesem Gedanken nicht in seiner ästhetischen Freiheit abgeschreckt worden.

Wer jedoch diese Deutung ästhetischer Urteile auf Verwandtschaft mit dem moralischen Gefühle zu studiert findet oder wohl gar die ästhetische Selbständigkeit dadurch gefährdet glaubt, den verweist Kant auf die Tatsache der Bewunderung der Natur, die sich in ihren schönen Produkten als Zweckmässigkeit ohne Zweck zeigt; „welchen letztern, da wir ihn äusserlich nirgend antreffen, wir natürlicher Weise in uns selbst und zwar demjenigen, was den letzten Zweck unseres Daseins ausmacht, nämlich der moralischen Bestimmung suchen“. Und dieser letzte Zweck, auf den alle ästhetische Zweckmässigkeit hinweist, hebt daher auch die Autonomie des Geschmacks auf. Denn der Begriff, auf den sich das Geschmacksurteil gründet, bestimmt nichts in Ansehung des Objekts, sondern erklärt nur die allgemeine Gültigkeit des Urteils: „weil der Bestimmungsgrund desselben vielleicht im Begriff von demjenigen liegt, was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann“ **). So entsteht die Gleichung zwischen dem intelligibeln Substrat des Schönen und dem der Menschheit. Und so klärt sich das moralische Interesse an der Schönheit der Natur in der Natur der Menschheit auf.

Diese Perspektive auf das Intelligible eröffnet demnach die ästhetische Urteilskraft in ihrer „Zweckmässigkeit ohne Zweck“, indem sie die spekulative und die praktische Vernunft in dem Begriffe dieser Zweckmässigkeit vereinbart. Aber wenn schon mit Beziehung auf das Schöne der Natur diese Ver-

*) Ib. S. 167 f. D 161.

***) Ib. S. 216. D 208 f.

wandschaft des Moralischen mit dem Geschmacksurteil gilt, so hat diese Affinität erhöhte Bedeutung für den Begriff des Erhabenen. Der Pflichtbegriff selber zeigt sich als Quell des Erhabenen; und die Achtung ist subjektiver, psychologischer Ausdruck beider Begriffe. Die Achtung wird in Beziehung auf diesen ästhetischen Vorgang bestimmt als „das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist“ *). „Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechslung einer Achtung für das Objekt statt der für die Idee der Menschheit in unserem Subjekte) beweisen, welches uns die Ueberlegenheit der Vernunftbestimmung unseres Erkenntnisvermögens über das grösste Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht.“ Es kann jetzt der Gedanke entstehen, als ob das übersinnliche Substrat des Schönen vielmehr das des Erhabenen wäre. Damit aber würde die Gefahr für die Selbstständigkeit des ästhetischen Bewusstseins noch mehr gesteigert.

So ist das Gefühl des Erhabenen ebenso sehr ein Gefühl der Lust, als der Unlust. Unlust erregt es, dass die Einbildungskraft, der eine der beiden Faktoren, welche im ästhetischen Gefühl zusammenwirken müssen, in der ästhetischen Grössenschätzung sich der Vernunft unangemessen, nicht gewachsen zeigt; dass sie jenes absolut-Grosse nicht zur Darstellung zu bringen vermag, welches jene verlangt. Dass aber eine solche Stimme der Vernunft vernehmbar ist, die eine Totalität, eine Zusammenfassung in Eine Anschauung fordert, diese Forderung, dieser Gedanke des Unendlichen zeigt ein Vermögen des Gemüts an, das schlechthin übersinnlich ist**). Und diese Wahrnehmung, diese Einsicht, dass es ein der Vernunft eigenes Gesetz sei, welches eine Totalität fordert, der keine sinnliche Anschauung beikommen kann; dass mithin jene Unangemessenheit zugleich eine Uebereinstimmung mit dem Grundgesetze der Vernunft sei; das erweckt Lust. Und in diesem Doppelgefühl besteht das Gefühl des Erhabenen.

*) Ib. S. 113. D 108.

***) Ib. S. 110. D 104 f.

Das Erhabene ist ein Gefühl, ein Gemütszustand, und nur metaphorisch auf einen Gegenstand anwendbar. Wie im Schönen das Gemüt in ruhiger Kontemplation verharret, weil Verstand und Einbildungskraft durch ihre Einhelligkeit subjektive Zweckmässigkeit der Gemütskräfte bewirken, so wird das Gemüt im Gefühl des Erhabenen bewegt, weil jene Gemütskräfte durch ihren Widerstreit nur eine desto tiefere Uebereinstimmung hervorbringen: die grenzenlose Einbildungskraft schrumpft zusammen vor dem unendlichen Verlangen der Vernunft nach noumenaler Begrenzung.

Wenn nach der Sprache der Psychologie die Lust eine Förderung der subjektiven Lebensbedingungen signalisiert, so mag das Erhabene eine Ueberlegenheit über die Natur zeigen, „auf welche sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur ausser uns angefochten, und in Gefahr gebracht werden kann, dabei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müsste“ *). Wie in dem Doppelgeföhle der Pflicht ist auch in dem des Erhabenen die Menschheit der Grund der Lust, den der Mensch zu seinem Niveau nicht niederdrücken kann. Und in diesem Grunde der Menschheit kann das intelligible Substrat gemeinschaftlich werden für das Moralische und das Aesthetische, ohne dass die Eigenart Beider durch diesen ihren übersinnlichen Grund aufgehoben, oder auch nur geschwächt werden muss.

Es ist daher nur eine konsequente Folgerung, wie wir schon oben andeuteten, dass das moralisch Gute „nicht sowohl schön, als vielmehr erhaben vorgestellt werden müsse“ **). So wenig das Gefühl des Erhabenen durch eine „abgezogene Darstellungsart“ verliert, weil die Absonderung gerade von den Schranken der Sinnlichkeit eine Darstellung des Unendlichen ist; so auch muss das moralische Gesetz in uns von allem Sinnlichen gesondert vorgestellt werden. Man besorge nicht, dass, wenn man die Darstellung des Sittengesetzes „alles dessen beraubt, was sie den Sinnen empfehlen kann, sie alsdann keine

*) Ib. S. 119. D 113 f.

***) Ib. S. 131. D 126.

andere, als kalte, leblose Billigung und keine erregende Kraft oder Rührung bei sich führen würde. Es ist gerade umgekehrt; denn da, wo nun die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, würde es mehr nötig sein, den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft zu mässigen, um ihn nicht bis zum Enthusiasm steigen zu lassen, als, aus Furcht vor Kraftlosigkeit dieser Ideen, für sie in Bildern und kindischem Apparat Hülfe zu suchen. Daher haben auch Regierungen gern erlaubt, die Religion mit dem letzteren Zubehör reichlich versorgen zu lassen, und so dem Untertan die Mühe, zugleich aber auch das Vermögen zu benehmen gesucht, seine Seelenkräfte über die Schranken auszudehnen, die man ihm willkürlich setzen, und wodurch man ihn als bloss passiv leichter behandeln kann.“*) Indem so dem ästhetischen Bewusstsein eine tiefste moralische Wurzel gegraben wird, wird zugleich dafür gesorgt, dass gleichsam seine Bäume nicht in den Himmel wachsen können.

Gegen die Passivität aber schützt die gemeinsame Wurzel. Die Pflicht, die in der Autonomie beruht, und das Erhabene, in dem der Mensch die Menschheit berührt, beide Gefühle entziehen das moralische Subjekt dieser Erniedrigung, wie aller Schwärmererei. Und so können diese beiden Gefühle in dem Satze vereinigt werden:

Pflicht ist das Gefühl der Achtung des Erhabenen unserer moralischen Bestimmung.

Daher ist denn auch in doppeltem Sinne die Pflicht ein Spezifikum des Menschen. Nicht nur dass in Form der Schuldigkeit und Verbindlichkeit das Sittengesetz zum Menschen redet: auch nur von Menschen zu Menschen will es gelten. Es ist eine „Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe“, wenn man die Pflicht „in Ansehung anderer Wesen mit einer Pflicht gegen diese Wesen verwechselt.“**) Dies gilt vom Schönen der Natur, wie inbezug auf die Tiere, wie auch mit Rücksicht auf die Gottheit. „Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.“ Der Mensch allein, vielmehr die Mensch-

*) Ib. S. 135. D 129 f.

**) Tugendlehre Bd. IX, S. 298 ff. D 295 ff.

heit in seiner Person, ist der Grund aller Pflicht, ist der Erreger des Erhabenen.

Nun schätze man aber die nüchterne Gediegenheit der Kantischen Lehre. Die spezifisch menschliche Pflicht ist die Quelle, aus welcher die erhabene Natur entspringt. An diesem Punkte berührt sich auf ein Haar die rationale Ethik mit der schwärmenden. Kant aber schärft nachdrücklich dies als den Sinn seines Terminus ein: dass wir uns nicht anmassen sollen, „gleichsam als *Volontaire*, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen.“*) „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen, aus teinehmemdem Wohlwollen ihnen Gutes zu tun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die echte moralische *Maxime* unseres Verhaltens.“ Und doch hat Kant die kultur-ethische Bedeutung der Idee des Wohlwollens nicht minder fein gewürdigt als Herbart. Er stellt zwar die Frage, ob es nicht besser stehen würde mit dem Wohl der Welt, „wenn alle Moralität bloss auf Rechtspflichten, doch mit der *grössten Gewissenhaftigkeit, eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die *Adiaphora* gezählt würde.“ Aber er antwortet: „in diesem Falle würde es doch wenigstens an einer grossen moralischen Zierde der Welt, nämlich der Menschenliebe, fehlen.**)

Aber auch diese Zierde, die Menschenliebe, kann die Pfeiler des Sittengesetzes in der Menschenwelt nicht ersetzen. Könnte der Mensch dahin gelangen, die Pflicht gern zu tun, wie er seiner Anlage nach, heilig genug ist, ungerne sie zu verletzen, so würde das autonome Glied im Reiche der Sitten dem Oberhaupte desselben gleich; „und die Verkennung unserer niederen Stufe als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes, ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenngleich der Buchstabe desselben erfüllt würde.“***) Das Oberhaupt im Reiche der Zwecke bildet ein Problem für sich.

*) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 209. D 106.

**) Metaphysik d. Sitten Bd. IX, S. 319. D 315.

***) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 209. D 107.

So wird an dem Springpunkte des Erhabenen in der Menschheit der „moralischen Schwärmerei, welche viel Köpfe ansteckt“, der Boden abgegraben. „Es ist lauter Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüter durch Aufmunterung zu Handlungen, als edler, erhabener und grossmütiger, stimmt, . . . als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, sondern alsbarer Verdienst von ihnen erwartet würde.“*) Auf diese Weise bringen „Romanschreiber oder empfindelnde Erzieher“ eine „windige, überfliegende, phantastische Denkungsart“ hervor. Diese einzige Darstellungsart, welche die Seele moralisch bildet, empfiehlt in ausführlicher Darlegung die „Methodenlehre“. Und es ist dem Liebhaber von Rousseaus Stil und edlen Absichten um so höher anzurechnen, dass er diesen eigenen Weg, seine eigene Methode einschlägt, indem er den „Erziehern der Jugend“ anrät, die letztere zum sittlichen Raisonement anzuleiten.

Wenn der moralische Katechismus, mit dem der Religionskatechismus nicht vermengt werden darf, welcher letztere vielmehr dem erstern folgen muss**), ein Gegenstand der Uebung und der geistigen Beschäftigung wird, bei der sich eine erweiterte Einsicht in die moralische Zweckmässigkeit eröffnet, so werde damit die sittliche Idee zur Triebfeder. Aber nur Pflicht soll man die Kinder suchen und wägen lassen. Man verschone sie „mit Beispielen sogenannter edler (überverdienstlicher) Handlungen“; „weil, was auf leere Wünsche und Sehnsuchten nach unübersteiglicher Vollkommenheit hinausläuft, lauter Romanhelden hervorbringt“. Es gibt nichts Ueberverdienstliches, bei keinem Menschen. „Man darf nur ein wenig nachsinnen, man wird immer eine Schuld finden, die er sich irgend wodurch in Ansehung des Menschengeschlechts aufgeladen hat (sollte es auch nur die sein, dass man durch die Ungleichheit der Menschen in der bürgerlichen Verfassung Vorteile genießt, um deren willen Andere desto mehr entbehren müssen“***). Darum soll nicht die „Seelenerhebung“, sondern

*) Ib. S. 212. D 109.

**) WW. Bd. IX, S. 345. D 343.

***) Ib. S. 403; vgl. Bd. IV, S. 329, 330; D 315: „das glänzende Elend“ und Bd. IX, S. 304.

die „Herzensunterwerfung unter Pflicht“ die Darstellungsart sein, unter der wir des Sittengesetzes und unserer eigenen Erhabenheit durch dasselbe uns bewusst machen. Die erhabene Pflicht, und nicht das überhebende Verdienst, soll das „oberste Lebensprinzip aller Moralität im Menschen“ werden*).

Dieser eine Gedanke muss der Leitstern sein, wenn das bunte Bild des sittlichen Lebens ausgestaltet werden soll. Auf alle die schönen Ideen des Wohlwollens und der innern Freiheit, in denen sich eine klare Ueberschau der sittlichen Verfassung abspiegelt, oder etwa gar auf Mitleid und Barmherzigkeit**) den Bau der sittlichen Welt zu gründen, müssen wir ablehnen: wenn anders das Gründen auf dem Grunde der Erfahrungslehre ins Werk gesetzt werden soll. Von diesem Grunde aus muss auch die Anwendung der sittlichen Idee sich aufbauen. Und wie die Pflicht mit der Freiheit zusammenhängt, so können alle sittlichen Werte aus der Pflicht abgeleitet werden. „Wenn wir nur wohl nachsuchen, so werden wir zu allen Handlungen, die anpreisungswürdig sind, schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches gebietet.“ Denn Beides ist in der Pflicht vorgehalten: der Fusspunkt des Menschen in der Sinnenwelt, und der Höhengesichtspunkt des *homo noumenon*. Das sind die beiden Standpunkte, von welchen die erzeugende Betrachtung einer sittlichen Welt ausgehen muss. Alle angewandte Sittenlehre ist daraus zu bestimmen, die Religion nicht minder als der Rechtsbegriff.

Wie Kant für die Religionsphilosophie den Pflichtbegriff bearbeitet hat, das sei hier zum Schlusse noch besonderer Erörterung unterzogen, da die Ansicht vom radikalen Bösen einem totalen Missverständnis verfallen ist.

Der Schwerpunkt in der Lehre von der transzendentalen Freiheit liegt in dem Maximen-Charakter derselben. Die eigene Art von Kausalität besteht darin, dass sie nicht einen „Zeitursprung“, sondern einen „Vernunftursprung“; nicht einen zeitlichen, sondern einen dynamischen Anfang; nicht einen „Erklärungsgrund“, wie Freiheit vonstatten gehe, sondern ein regula-

*) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII S. 213. D 111.

**) Vgl. Bd. IX, S. 318; D 314: „eine beleidigende Art des Wohltuns, Barmherzigkeit genannt.“

tives Prinzip, an welchem unsere Handlungen geordnet werden können, bedeute.

Wenn man daher fragt, wie es zugehe, dass das Gute sich in der Menschenwelt vollziehe; wie, dass das Böse empirische Tatsache werde, so ist dies eine theoretische, nicht eine ethische Frage; mithin kann die Antwort nicht lauten: durch Freiheit. Denn Freiheit soll keinen theoretischen Erklärungsgrund abgeben; sondern lediglich die Weisung bedeuten: beurteile alle Handlungen des Menschen, als eines moralischen Wesens, als ob sie frei wären, aus dem „Standpunkt“ des *homo noumenon*. Vielleicht werden sie dadurch am Ende der Dinge frei!

Je energischer nun Kant einerseits bemüht war, das „Misslingen aller Versuche in der Theodicee“ nachzuweisen; je nachdrücklicher er darauf hinwies, dass es „Vermessenheit“ sei, das psychische Uebel aus der Abschätzung des Weltenplanes erklären zu wollen; je dringlicher er auf dem Einen Gedanken bestand, es gebe nur Einen Wert des Lebens, den nämlich, welchen der Mensch selbst in der Menschheit, in dem Sittengesetze sich selbst gebe, — desto angelegener musste es ihm sein, nach der Seite der moralischen Unzweckmässigkeit sein Weltbild nicht unergänzt zu belassen. Und so entstand ihm die Frage: nach dem Ursprung des Bösen in dem Menschen.

Indem diese theoretische Frage an die Moral, auf die sie bezogen ist, gestellt war, blieb nur Ein Weg für die Lösung derselben übrig: die Wahl des Bösen musste frei erfolgen; denn eine Naturanlage mag, als eine Grundkraft, für eine Erklärung angesehen werden: allem Moralischen aber leuchtet die Grundmaxime der Freiheit voran; die jedoch kein theoretisches Prinzip ist. Indessen die Frage ist nun einmal theoretisch; sie sucht also eine Art von Grund, von theoretischer Ursache. Es genügt ihr daher nicht einmal der Hinweis auf die Freiheit, der zufolge in jedem Moment die Handlung, als gute wie als böse, hervortreten kann. Es wird nach der Maxime, als einer Art von eindeutigen Gesetz, geforscht. Mithin muss, sofern Eine böse Handlung in der Erfahrung sich begeben hat, eine böse Maxime als vorhanden angenommen werden. Und so kann alsdann gesagt werden, der Mensch sei von Natur böse.

Dagegen aber hat er ja in der Freiheit die Prærogative, als

des Sittengesetzes autonomen Urheber sich zu denken; wie reimt sich mit dieser Identität von Freiheit und Sittengesetz die Gleichsetzung der Freiheit mit der bösen Natur? Ist etwa der Mensch ein Adiaphoron, gut und böse zugleich?

Es sind, wie man bemerken wird, beinahe dieselben Fragen, denen auch der Pflichtbegriff begegnet, die Kant zuerst in einer besonderen Journal-Abhandlung, sodann in dem ersten Stück seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ behandelt hat. Weder die Ansicht, dass die Welt im Argen liege, noch die, dass sie unaufhörlich zum Bessern fortschreite, keine von beiden scheint der richtige Angriffspunkt für die Lösung der obigen Fragen zu sein. Die Natur des Menschen wollen wir kennen. Unter Natur des Menschen aber wird, ohne einen Gegensatz zur Freiheit bezeichnen zu wollen, hier „nur der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit“*) verstanden. Freilich muss dieser subjektive Grund selbst wieder ein „Aktus der Freiheit“ sein. Also kann der Grund des Bösen nicht in der Natur, als einem „Naturtrieb“, sondern lediglich als einer, jenseit der Zeit liegenden, „Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime“ liegen. Und nach dem Grunde dieser darf man nicht weiter fragen. Denn sie ist die letzte wohlgemeinte Auskunft über jene theoretische Neugier. Wenn wir also sagen, der Mensch sei von Natur gut, oder, er sei von Natur böse, so bedeutet dieses nur soviel: er enthalte einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen“**). Angeboren heisst daher das Gute oder Böse im Menschen nur in dem Sinne, „als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt wird . . . nicht dass die Geburt eben die Ursache davon sei“. Daher bildet die Bezeichnung „von Natur“ keinen Gegensatz zum Erworbenen; sondern „dass sie nur nicht in der Zeit erworben sei“***). Immer nur subjektiver Grund zur Beschwichtigung der theoretischen Frage.

*) Religion innerhalb d. Grenzen der blossen Vernunft Bd. X, S. 21. D 19.

***) Ib. S. 22, vgl. Anm. D 20.

***) Ib. S. 26. D 24.

In gleicher Weise ist „von Natur“ unterschieden von notwendig. „Er ist von Natur böse, heisst soviel als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet, nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe (dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie notwendig), sondern er kann nachdem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurteilt werden, oder man kann es, als subjektiv notwendig, in jedem, auch dem besten Menschen, voraussetzen.“*) Dieser subjektiven Notwendigkeit, welche die Natur hier bedeutet, entspricht der Ausdruck „Hang“.

Hang ist von Anlage unterschieden. Die Anlage ist in ihren drei Arten: für die Tierheit in der „mechanischen Selbstliebe“, für die Menschheit in der „vergleichenden Selbstliebe“, endlich für die Persönlichkeit in der „Empfänglichkeit der Achtung vor dem moralischen Gesetz“ Anlage zum Guten. Und diese Anlagen sind „ursprünglich; denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur“**). Der Hang dagegen bezeichnet „den subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung, . . . sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist“. Der Hang darf daher, wenn er selbst angeboren wäre, nicht als angeboren vorgestellt werden: er muss „erworben“ oder „zugezogen“ sein. Wir müssen daher entweder einen Sündenfall, einen freiwilligen, wenngleich unerforschlichen Uebergang aus dem Stande der Unschuld zum Bösen annehmen, oder eine durch die Aufnahme einer bösen Maxime erfolgte Verderbtheit des Herzens, aus welcher sich unter dem Wink des Noumenon der empirische Mensch zum Bessern erzieht. Beide Annahmen haben ihren Grund.

Der Hang zum Bösen kann erstlich die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, zweitens die in der Vermischung der Triebfedern sich zeigende Unlauterkeit derselben, drittens die in dem Hang zur Annehmung böser Maximen bestehende Bösartigkeit oder Verderbtheit bedeuten. Diese dritte Stufe charakterisiert den Hang zum Bösen am bestimmtesten. Sie bezeichnet den „Hang der Willkür zu

*) Ib. S. 35. D 32 f.

**) Ib. S. 30. D 28.

Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz ändern (nicht moralischen) nachzusetzen“ *). Sie kehrt die sittliche Ordnung der Triebfedern um, und kann daher auch „Verkehrtheit“ heissen.

In dieser Verkehrtheit besteht der gesuchte subjektive Grund des Bösen. Nicht in der Sinnlichkeit kann er liegen; denn diese ist unverschuldet, und beschränkt den Menschen bloss auf die Tierheit; aber auch nicht in der Verderbnis der Vernunft kann er liegen; denn diese würde ihn zu einem teuflischen Wesen machen. Der Ursprung des Bösen liegt vielmehr im Guten selbst; in der moralischen Anlage des Menschen. Das radikale Böse, als ein selbstverschuldetes, als in der Freiheit eingewurzelt, hat zunächst darin seine Möglichkeit, dass, wie die „Ueberschrift“ jenes ersten Stücks schon besagt, eine „Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten“ stattfindet. Die Bösartigkeit ist daher keine Bosheit, das Böse als Böses zu wollen; sondern es ist Verkehrtheit des Herzens, aus der Gebrechlichkeit und der Unlauterkeit zwar entsprungen, aber nichtsdestoweniger „vorsätzliche Schuld“ und diejenige „Tücke, sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen“; die „Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen“, welche man als den „faulen Fleck unserer Gattung“, das „radikale Böse der menschlichen Natur“ **) nennen kann.

Darin also besteht die radikale, die alle Maximen verderbende Bösartigkeit des Menschen seiner Natur nach, dass sie „die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnahme derselben in seine Maximen, umkehrt“. Der Anlass zu dieser Bösartigkeit ist mithin genau der gleiche, wie der zu der Vorstellung der Pflicht. Wäre der menschliche Wille nicht ein sittlicher, so wäre das Sittengesetz für ihn nicht Pflicht. Wäre in ihm nur das Gute Prinzip, nur die moralische Anlage, so würde er nur gut sein. Er hat aber zugleich eine sinnliche und zwar gleichfalls „schuldlose“ Naturanlage. Wenn er nun diese allein zur Triebfeder macht, so ist er böse. Sofern ich ihn als

*) Ib. S. 32. D 30.

**) Ib. S. 43. D 40.

von Natur böse begreifen will, muss ich einsehen, dass in dem Unterschiede der Triebfedern, die ihn gleichzeitig bestimmen, der Unterschied zwischen bös und gut nicht bestehen kann; derselbe besteht in der Unterordnung der Triebfedern: „welche von beiden er zur Bedingung der andern macht.“ *). Statt das moralische Gesetz zur obersten Bedingung zu machen, macht er die Triebfeder der Selbstliebe zur Bedingung des Gesetzes. Darin, nicht in absoluter, teuflischer Bosheit; nicht in der Abwesenheit aller moralischen Triebfedern: in der Verkehrung besteht die Bösertigkeit, die Verkehrtheit des Herzens.

Wir werden daher sagen können: Ebenso wie die Pflicht die einzige Darstellungsart des Sittlichen ist, so auch ist die Ansicht von der Verkehrtheit, von dem radikalen Bösen diejenige, wie man sich psychologisch ausdrücken mag, in der Natur unserer Willkür eingewurzelte Meinung der Menschengattung, durch welche der Unterschied zwischen Mensch und Tier abgeschwächt wird: unter welcher daher aber gerade die sittliche Erziehung des Menschengeschlechts in Angriff genommen werden und von Statten gehen kann. Denn gerade dieser Meinung tritt das formale Sittengesetz entgegen. Nicht etwa das Noumenon hat im intelligibeln Jenseit das Böse aus Freiheit in seine Natur aufgenommen. Nicht so verstehen wir das Noumenon. Nicht so auch verstehen wir die Natur, als den subjektiven Grund für den Gebrauch der Freiheit. Nicht so verstehen wir das Noumenon der Freiheit.

Mit der Erbsünde darf das radikale Böse nicht verwechselt werden. Von allen Vorstellungsarten, die Verbreitung und Fortsetzung des Bösen zu erklären, ist die durch „Anerbung“ die „unschicklichste“. „Die drei sogenannten oberen Fakultäten (auf hohen Schulen) würden, jede nach ihrer Art, sich diese Vererbung verständlich machen, nämlich entweder als Erbkrankheit, oder Erbschuld oder Erbsünde“ **). Den Zeitursprung des Bösen sollen wir nicht suchen; der ist unerforschlich; so unvermeidlich das Verlangen ist, das zufällige Dasein des Bösen zu

*) Ib. S. 40. D 38.

**) Ib. S. 45. D 42.

erklären. Das ist ein subjektiver Grund, den wir in dem Radikalen, in der Natur annehmen, gleichsam postulieren. Der Vernunftursprung hinwiederum, demzufolge jede Handlung als freie gilt, ist ebenfalls unerforschlich. Denn die moralische Anlage ist eine Anlage zum Guten. „Für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne“ *). Diese Unbegreiflichkeit des Bösen, neben und auf Grund der moralischen Anlage; diese Verkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfedern nennen wir das radikale Böse in der menschlichen Natur.

Damit ist nun zugleich der zweite Grund für die Annahme dieses radikalen Bösen bezeichnet. Nicht um einen Zeitursprung des Bösen zu erklären, sondern um die Freiheitsmaxime zur Geltung zu bringen nehme ich diesen Hang zum Bösen, diese „Verstimmung der Willkür“ an. Als ob er frei wäre, muss ich alle Handlungen des Menschen beurteilen; als ob er eine natürliche Verkehrung seiner Triebfedern in einem *peccatum originarium* in seine Maximen aufgenommen hätte, muss ich seine Bösartigkeit beurteilen: auf dass er sich bessere; auf dass die ursprüngliche Anlage zum Guten wiederhergestellt werde; auf dass die Unlauterkeit in Reinheit umgegossen werde.

Ohne Pflicht kein Sittengesetz unter Menschen. Ohne das radikale Böse keine sittliche Reinigung, keine Selbsterziehung des Menschengeschlechts. „Denn ungeachtet jenes Abfalles erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können“ **). Die Wiederherstellung der Reinheit seiner moralischen Anlage kann zwar nur durch eine „Revolution in der Gesinnung“ erfolgen; aber diese ist auch möglich. Denn wie er durch die Verkehrung der Triebfedern vom Guten abgefallen, so kann er in nicht unbegreiflicherer Weise auch vom Bösen wieder ablassen, indem er nur die sinnliche Triebfeder der moralischen unterordnet.

Die Frage ist somit abgeschnitten: ob nicht der Satz von

*) Ib. S. 49. D 46.

***) Ib. S. 51. D 48.

der angeborenen Verderbtheit der Wiederherstellung des Guten „durch eigene Kraftanwendung“ widerspreche? „Allerdings, was die Begreiflichkeit, d. i. unsere Einsicht von derselben betrifft . . .; aber der Möglichkeit dieser Wiederherstellung selbst ist er nicht entgegen“*). Wäre dies denkbar, so würde damit die Möglichkeit der reinen Ethik schlechterdings aufgehoben; denn alle sittliche Arbeit ist nichts anderes als unaufhörliche Wiederherstellung und Besserung. Daher ist auch die Folgerung notwendig: „Der Satz vom angeborenen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch.“ Denn diese baut sich auf der Voraussetzung des reinen Willens auf. Diese Voraussetzung aber muss auf den empirischen Willen des Menschen zur Anwendung gebracht werden. Dabei wird die andere Voraussetzung notwendig. „In der moralischen Ascetik aber will dieser Satz mehr, aber doch nichts mehr sagen, als: wir können in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten, nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkür in Annehmung ihrer Maximen der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider anheben, und weil der Hang dazu unvertilgbar ist, mit der unablässigen Gegenwirkung gegen denselben.“ Dadurch wird die unendliche Fortschreitung vom Schlechten zum Bessern beständige Aufgabe.

Gerade also, dass dieser Hang als unvertilgbar, „unausrottbar“**) bezeichnet wird, hat zum Zweck: dass wir ihn beseitigen; „gleichwohl aber muss er zu überwiegen möglich sein, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird“***). So bedeutet die Wurzel vielmehr die Entwurzelung.

Herbart, der diese Ansicht gänzlich missversteht, verfährt daher wenigstens konsequent, wenn er es wagt, der Kantischen Freiheitslehre den Vorwurf zu machen, dass sie den Fortschritt zum Bessern ausschliesse †). Gleich der Freiheitsmaxime

*) Ib. S. 58. D 55.

**) Ib. S. 34, 58. D 32, 55.

***) Ib. S. 41, vgl. S. 43: „so lange wir ihn nicht herausbringen“. D 39, 40

†) WW. Bd. IX, S. 32, 113, 114.

ist auch der Satz vom radikalen Bösen die Maxime der sittlichen Erziehung des Menschengeschlechts.

Und wie in der Pflicht der Mensch der Erreger des Erhabenen wird, so auch unter dem Lichte des angeborenen Bösen: denn es besteht ja nur in der Möglichkeit des angeborenen Guten, dessen Triebfeder jener Hang verkehrt. Weil das Böse selbst das Gute voraussetzt, so leuchtet auch von hierher die ursprüngliche Anlage zum Guten, gleichwie von „göttlicher Abkunft“*), in ihrer Unbegreiflichkeit und ihrer Erhabenheit. „Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung öfter rege zu machen, ist als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen vorzüglich anzupreisen, weil es dem angeborenen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unserer Willkür gerade entgegenwirkt.“ Die Erhabenheit jener ursprünglichen Anlage verbürgt die Realisierung der Umkehr, das Gelingen der Revolution der Denkart; der Gründung eines guten Charakters.

Aber nicht allein für das Individuum ist jene Wiedergeburt anzustreben. Es ist der Gattungscharakter, dem die böse Natur zugeschrieben ward. Da, heisst es in der Anthropologie, der Mensch neben dem Bewusstsein der Freiheit, dem intelligibeln Charakter der Menschheit, der Anlage zum Guten in der Erfahrung auch einen Hang zum Bösen zeigt, „der sich so unausbleiblich und so früh regt, als der Mensch nur von seiner Freiheit Gebrauch zu machen anhebt, und darum angeboren betrachtet werden kann, so ist der Mensch, seinem sensibeln Charakter nach, auch als (von Natur) böse zu beurteilen, ohne dass sich dieses widerspricht, wenn vom Charakter der Gattung die Rede ist, weil man annehmen kann, dass dieser ihre Naturbestimmung im kontinuierlichen Fortschreiten zum Bessern bestehe“ **). Die Erhabenheit der moralischen Anlage, weil im Kampfe mit dem Bösen, im Tugendkampfe, verbürgt den Sieg der Tugend, verbürgt die sittliche Selbsterziehung des Menschengeschlechts.

*) Religion innerhalb der Grenzen d. blossen Vernunft X S. 57; D 53; vgl. X, S. 315. D Kleinere Schriften zur Logik u. Metaphysik IV. Abt. S. 104.

**) Bd. VII b, S. 265.

Zweites Kapitel.

Die Glückseligkeit des höchsten Gutes und die Postulate.

Die eine der beiden Ergänzungen, welche die Rücksichtnahme auf den psychologischen Vorgang des Wollens forderte, ist nunmehr in dem Begriffe der Pflicht vollzogen, als welche sie unter dem Doppelgefühl von Unlust und Lust ins Bewusstsein tritt. Es war jedoch noch eine andere Abstraktion in dem Begriffe des reinen Willens enthalten. Der reine Wille soll in der blossen Form seinen Inhalt haben; kein eigentlicher, materialer Gegenstand, kein einzelnes zu verwirklichendes Zweckobjekt sollte ihm gegeben sein. Es hatte sich gezeigt, dass in einem solchen Objekte doch nur das Verhältnis zum Subjekte und dessen Lustgefühle Gegenstand wäre. Nunmehr aber ist ja auch dieses Verhältnis zur Berücksichtigung gelangt. Es darf daher jetzt die Frage entstehen, ob nicht unter dem Pflichtgefühle mehr denn die blosse Form des Sittengesetzes, ob nicht ein Gegenstand der Pflicht Gegenstand des sittlichen Wollens werden könne. Die Frage der Anwendung des Sittengesetzes auf den Menschen fordert auch diese Ergänzung. Denn ohne auf einen Gegenstand gerichtet zu sein, findet kein Begehren statt; kann kein menschliches Wollen, das ist „unleugbar“ *), gedacht werden.

Was aber kann Gegenstand eines solchen menschlichen Wollens werden, in dem das reine Wollen sich betätigt? Denn unter dieser Einschränkung nur hatten wir ja auch in

*) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 146. D 44.

dem Pflichtgeföhle auf die Lust Rücksicht genommen. Als eine Art reiner Mischung von Lust und Unlust zeigte sich das moralische Gefühl der Achtung, das wir Pflicht nennen. Also auch muss eine Art von reinem Gegenstande erdacht werden, wenn in einem Objekt das Sittengesetz Bestimmungsgrund soll werden können. Nicht ein äusserer materialer Bestimmungsgrund kann daher dieser Gegenstand sein; sondern als eines freien, in sich zweckhaften Wollens unmittelbare Wirkung muss er gedacht werden. „Unter einem Begriffe der praktischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Objekts als einer möglichen Wirkung durch Freiheit.“ *) Diese Möglichkeit der Wirkung bezieht sich, wie Kant wiederholentlich, und auch mit besonderer Beziehung auf den Pflichtbegriff einschärft, nicht auf die physische Möglichkeit, durch den „freien Gebrauch unserer Kräfte“, sondern auf die moralische Statthaftigkeit, auf die Möglichkeit des Wollens durch Freiheit. Ein solches Objekt, wie es allein für die Anwendung des Sittengesetzes auf den psychologischen Menschen in Frage steht; das nur gedacht werden kann als durch Freiheit mögliche Wirkung; als eine Wirkung, welche nur möglich ist, sofern das autonome Wollen, als solches, „Zweckvorzug“ hat, ein solches Objekt ist das Gute. Der Gegenstand des auf die menschliche Anwendung eingeschränkten reinen Wollens ist das Gute.

Diese Bestimmung des Guten erklärt „das Paradoxon der Methode“ **), erst aus dem Sittengesetze den Begriff von gut und böse abzuleiten. Alle ethischen Systeme, welche von dem Begriffe des Guten ausgehen, setzen empirische Güter, setzen Heteronomie voraus. So eifrig und geschickt sie bemüht sein mögen, jene Güter von sinnlichen Deutlichkeiten fernzuhalten: ihr unweigerliches Kriterium ist und bleibt die empirisch erprobte Lust. Und wenn diese selbst aus dem höchsten menschlichen Objekte, wenn sie aus dem Denken entspringt, so bleibt auch dieses doch ein subjektives Merkmal, auf welches kein Verlass ist. „Nun mochten sie diesen Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte, in die Glückseligkeit, in die

*) Ib. S. 176. D 75.

**) Ib. S. 183. D 82.

Vollkommenheit, ins moralische Gesetz oder in den Willen Gottes setzen, so war ihr Grundsatz allemal Heteronomie, sie mussten unvermeidlich auf empirische Bedingungen zu einem moralischen Gesetze stossen“ *). Autonomie und das dieser gemässe Gute verkündet und verbürgt allein das formale Sittengesetz. Nur ein reiner Willé ist das Gute, ist der gute Wille. Nur der gute Wille ist Endzweck. Nur der Zweckgegenstand eines autonomen Willens kann sich als das Gute bezeugen.

Gibt es denn aber einen solchen Zweckgegenstand des guten Willens? Gibt es ein besonderes Objekt des sittlichen Wollens, in dem dieses seinen Zweckvorzug behaupten kann? Man übersehe den Unterschied nicht, der zwischen den „Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen“ und den „Naturbegriffen“ besteht. Diese schematisieren und realisieren sich in den Gegenständen der Erfahrung. Jene aber liegen im Reiche der Freiheit, im Reiche der Zwecke. In der Anschauung können sie nicht belegt werden. Das ist terminologisch geredet. Mit Rücksicht auf Fichtes grossinnigen pragmatischen Idealismus, mit Rücksicht auf Schleiermachers Güterlehre sei es so ausgedrückt: Güter der Kultur dürfen nicht als apriorische Darstellungen der sittlichen Ideen ausgegeben werden; damit nicht ein Hegel komme, und auf Grund jenes „Ineinander von Vernunft und Natur“ das Wirkliche zum Vernünftigen mache. Wir hätten alsdann kein kritisches, kein methodisches Kriterium, unsern moralischen Unwillen systematisch auszudrücken.

Warum aber begeben wir uns überhaupt in die Gefahr, unser formales Sittengesetz mit seinem gediegenen, ernstsoliden, anstossreichen und gestaltungskräftigen Inhalte durch die Berücksichtigung jenes psychologisch benötigten Sonder-Gegenstandes zu materialisieren? Weshalb jene Rücksicht in der Weise nehmen, dass ein fremdes, in dem Sittengesetze nicht bereits Enthaltenes zu demselben hinzutrete? Wenn anders alles menschliche Wollen auf einen Gegenstand gerichtet sein muss; wohlan, so werde das Sittengesetz selbst als der Gegenstand angesprochen, auf den das moralische Wollen bezogen sei.

*) Ib. S. 185. D 83 f.

Was wird denn gewonnen, wenn man nicht das Sittengesetz selbst schlechthin objektiviert, sondern einen demselben anpassbaren Gegenstand sucht? Sobald derselbe spezialisiert wird, so tritt die Gefahr der empirischen Ableitung ein; so haben wir die Illusion einer gesteigerten sittlichen Phantasie, welche die „Traumwünsche der Menschheit“, wie Goethe einmal die Ideale der Humanität nennt, als die unbedingten Darstellungen der sittlichen Ideen erscheinen lässt. Fern sei es uns, auf jene Erweiterungen des historischen Horizontes zu verzichten, geschweige denn mit kühlem Sinne auf den Idealismus des Herzens herabzublicken. Aber nicht geschichtliche Betrachtungen, und nicht kulturethische Maximen stehen jetzt zur Verhandlung; sondern eine methodologische Frage. Und das soll hervorgehoben werden: nicht den ethischen, sondern lediglich den historischen Horizont erweitert der praktische Idealismus. Der kritische dagegen, auf das Problem der Ethik, das aus ihm selbst herauswächst, sich erweiternd, erweitert in der Tat den Horizont des Sittlichen, die Wirkungsweite des formalen Sittengesetzes.

Und um diese Wirkungsweite selbst darf uns bange sein, wenn der Formalismus des Sittengesetzes bedroht wird; wenn in den Gütern der Kultur, wenn in historischen Institutionen, so edel und so gross und so kühn es gemeint sein mag, jene unbeschränkbare Grenzenlosigkeit der formalen Autonomie in das Gesichtsfeld eines innerhalb seines Jahrhunderts gebannten Kopfes eingeengt wird. Welches Kriterium bürgt dafür, dass nicht die sittlichen Ideen sich dabei in sogenannten Gütern der Menschheit materialisieren, welche der Geist eines künftigen Zeitalters hinweghaucht?

Diese von aller historischen Parteilichkeit, von aller moralischen Temperamentsverschiedenheit unabhängige, lediglich methodisch gerechtfertigte Besorgnis gibt die Frage ein: was in aller Welt hat Kant dazu gebracht, von der unbezwinglichen Veste seines Formalismus sich herauszugeben in die vieldeutige, allem Subjektivismus preisgegebene Mannigfaltigkeit der Güter? Hat er doch selbst fein bemerkt, dass die Alten den Fehler, den sie im Verfehlen des formalen Sittengesetzes begingen, dadurch „unverhohlen“ verrieten, „dass sie ihre mora-

liche Untersuchung gänzlich auf die Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut, mithin eines Gegenstandes setzten, welchen sie nachher zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze zu machen gedachten“*). Sollte er diesen Fehler, nachdem er ihn in der Formulierung glücklich vermieden hatte, für die Anwendung hinterher „unverhohlen“ haben machen wollen: um gewissen anderen Begriffen Raum zu schaffen, denen er Raum verschaffen wollte; für die er sein „moralisches Interesse“ bekundet hat?

Diese Frage muss man sich in aller Deutlichkeit klar machen. Denn es ist unbestreitbar, dass das Sittengesetz, um auf das menschliche Wollen anwendbar zu werden, einen Gegenstand nicht erst zu gewinnen braucht: das Prinzip der Persönlichkeit selbst ist jenes vermisste Objekt. Und ein anderes Objekt — dürfte vielleicht vom Uebel sein. Wenigstens macht uns die ethische Methodik besorgt, ob es nicht mehr als übrig; ob es nicht etwa schlüpfrig würde.

Denn wenn auch durch die Zusammenfassung in das höchste Gut die Mannigfaltigkeit der Güter und damit die empirische Abschätzung vermieden werden mag, so ist doch unumgänglich die Dialektik, in welche die Vernunft sich dadurch selbst versetzt. In dem höchsten Gute wird eine absolute Totalität, wird das Unbedingte zu dem durch Neigungen und Naturbedürfnis Bedingten hinzu gedacht. Und obschon die Vernunft dasselbe nicht vor dem Moralgesetze, als materialen Bestimmungsgrund desselben annimmt, so sucht sie es doch als den vollen, ganzen Gegenstand des reinen Wollens. Mithin ist das höchste Gut der zur dialektischen Idee erweiterte Begriff des Guten.

In dieser Vernunftidee tritt nun alsbald der Widerspruch hervor, der in dem Begriffe des Guten verdrängt werden konnte; und es wird Alles darauf ankommen, ob die Aussicht auf eine andere Ordnung, die etwa dadurch eröffnet wird, in der Tat die Geltung einer Maxime, und zwar ganz von neuem, so dass dieselbe nicht schon anderweit vertreten wäre, beanspruchen darf. Das Gute hatten wir von allem Selbstischen abgeschieden, als den guten Willen, das will sagen, den autonomen Willen, in

*) Ib. S. 185. D 84.

dessen zum Gesetz erweiterter Maxime alle Selbsttriebe beschwichtigt sind. Verschwiegen freilich konnte auch dabei schon nicht bleiben, dass es allerdings auf unser Wohl und Wehe in der Beurteilung unserer praktischen Vernunft „gar sehr viel ankomme“; nur „Alles überhaupt komme darauf doch nicht an“^{*)}. Indem nun aber die dialektische Summe alles Begehrenswerten in jener Idee des höchsten Gutes zum Objekt gemacht wird, so deckt schon der Superlativ in seiner „Zweideutigkeit“ den Widerspruch auf, der zwischen der ethischen und der sinnlichen Schätzung besteht.

Das höchste Gut kann das Oberste (*supremum*), oder auch das Vollendete (*consummatum*) bedeuten^{**}). Die oberste Bedingung des sittlichen Wollens ist die Tugend. Zur Vollendung aber gehört, ausser der Würdigkeit, glücklich zu sein, auch die Glückseligkeit, und zwar „nicht bloss in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urteile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet“. Somit ist denn das Sittengesetz nicht mehr der alleinige Wert, die alleinige Würde, die für das moralische Wesen gedacht werden kann, sondern es gibt nun eine Glückwürdigkeit. Und so verflüchtigt sich der Endzweck in das abgewiesene genitivische Verhältnis. Nicht eine absolute Würdigkeit, sondern eine einer andern Sache würdige Position wird aufgestellt. Und so wird die Tugend zur obersten Bedingung zwar, aber dennoch zur Bedingung und also zum Mittel „aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit“. Nicht das Sittengesetz allein und ausschliesslich, sondern zugleich die Glückseligkeit in der Welt wird als Zweck an sich gedacht.

Man glaube nicht, dass Kant die Verdächtigkeit dieser Verbindung so ungleichartiger Merkmale, die er in der Analytik so unnachsichtlich gekennzeichnet hat, in der Dialektik bemäntelt hätte. Vielmehr behauptet er auch hier nachdrücklich, dass die Verbindung keine analytische sei. Der Streit der Schulen habe das Richtige getroffen; und wollte man diesen Streit zum

*) Ib. S. 181. D 80.

***) Ib. S. 246.

Wortstreit machen, so würde man die Kontroverse nur verflachen. Der Scharfsinn der Epikureer und der Stoiker wollte jenen ungleichartigen Bestimmungen Identität „ergrübeln“. Aber Tugend und Glückseligkeit schränken einander, sofern sie in demselben Subjekte gedacht werden, „gar sehr“ ein, und tun einander Abbruch. „Also bleibt die Frage; wie ist das höchste Gut praktisch möglich? noch immer, ungeachtet aller bisherigen Koalitionsversuche, eine unaufgelöste Aufgabe“ *). Und so entsteht in dieser Frage die Antinomie, deren Lösung sodann jene dialektische Idee als Maxime enthüllen soll. Wie nun aber, wenn wir, ohne uns auf jene Antinomie einzulassen, die Frage selbst ablehnen? Denn die Frage: wie das höchste Gut praktisch möglich sei? diese Frage ist längst erledigt. Als die Realität des Sittengesetzes ist das höchste Gut praktisch möglich. In der Tat fehlt es nicht an einer Stelle, an welcher Kant diese nach seinen Grundsätzen allein statthafte Identität ausspricht. „In Beziehung auf das höchste unter seiner“ (sc. des Oberhauptes) „Herrschaft allein mögliche Gut, nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen“ **). Die Gemeinschaft autonomer Wesen ist das alleinige höchste Gut.

Man sage nicht, dies treffe nur für die Bedeutung des obersten höchsten Gutes zu: auch das vollendete ist darin gegeben. Denn wenn anders die Maxime des Endzwecks jenen gediegenen Erkenntniswert hat, den wir ihr zugewiesen haben, so besteht die Vollendung des höchsten Gutes in nichts anderem als in dem unverrückbaren Ziel, das die Maxime selbst anzeigt und hochhält. Das Vollendete ist das Ideal.

Ist doch jene als zweites Bestandteil des höchsten Gutes nachträglich geltend gemachte Glückseligkeit selbst nur ein Ideal; aber nicht der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ***). Und die Einbildungskraft muß man bei Kant genauer verstehen, als dass man sie mit Schleiermacher für „Fantasie“ nehmen dürfte. Die Einbildungskraft ist das Vermögen der

*) Ib. S. 249.

***) Kritik d. Urteilskraft Bd. IV, S. 344, 345. D 329.

***) Grundleg. z. Metaph. d. Sitten Bd. VIII, S. 44. D 41.

Darstellung*), mit Ausschluss der Begriffe. Daher denn auch das Subjektive, Schwankende, Wechselnde in diesem Begriffe der Glückseligkeit, als der „Idee eines Zustandes“**), die darum niemals Bestimmungsgrund des Sittlichen werden könne.

Ein solches Ideal der Darstellung aus dem Material der inadäquaten empirischen Bedingungen brauchen wir ganz und gar nicht. Unsere sittliche Fernsicht wird dadurch nur borniert; ohne dass die Objekte, die unserer moralischen Beurteilung unterliegen, dadurch genauer und deutlicher würden. Das höchste Gut ist ja doch, was die Darstellung in der Anschauung betrifft, ein begriffslediges, also der Bestimmung bares Ideal. Es besagt mithin nur den Hinweis auf ein anzustrebendes, und somit auch herzustellen Objekt. An solchem Hinweis gebricht es uns aber nicht. Diesen Hinweis enthält mit allem schärfsten Nachdruck die Maximen-Realität der Freiheit, als des sittlichen Endzwecks.

Und in dieser Maxime haben wir den genauesten Massstab in Händen, eine jede Handlung nach ihrem sittlichen Eigenwerte zu bemessen. Das höchste Gut gewährt uns keinen exakteren Gradmesser. Trüben dagegen, umnebeln kann es den weiten Blick in die unermessliche Ferne des Reichs der Zwecke, welche das Sittengesetz erschliesst. Schon die blosse Frage: wie ist das höchste Gut praktisch möglich? ist vom Uebel. Es ist keine Frage mehr. Das vor dem Forum der reinen praktischen Vernunft Notwendige ist dadurch selbst praktisch möglich. Denn es kommt gar nicht auf unsere menschlichen Kräfte an; es kommt auf die Kulturverhältnisse, es kommt auf die ganze Natur gar nicht an: unsere gesamte Erfahrungsweisheit hat ihre Begrenzung gefordert, und in dem Reiche der Zwecke gefunden. Und nun waltet die Maxime mit unanfechtbarer Gewalt; und jede weitere Frage ist zu erledigen durch die Wiederholung des Kapitels von der Begrenzung. Auf anderem Wege, durch andere Vermittelung wird das ethische Interesse nur abgeschwächt; geschweige dass es durch ein solches Idealobjekt an Realität, an Geltung gewinnen könnte.

*) Kritik d. Urteilkraft Bd. IV, S. 82. D 77.

**) Ib. S. 326 ff. D 312 ff.

Es ist demnach nur Behauptung und Festhaltung von Kants Grundgedanken, wenn hier die Ablehnung des ganzen Gedankens vom höchsten Gut als Konsequenz der Kantischen Ethik vertreten wird. Hat doch Kant selbst in der Abwehr gegen Garve den Gedanken ausdrücklich abgewiesen, als ob das höchste Gut „Halt und Festigkeit“ auch nur der Pflicht geben könne. „Bei der Frage vom Prinzip der Moral kann also die Lehre vom höchsten Gut, als letztem Zweck eines durch sie bestimmten, und ihren Gesetzen angemessenen Willens (als episodisch) ganz übergangen, und beiseite gesetzt werden.“ *) Wenn Kant dennoch dem Pflicht-Willen ein besonderes Objekt an einem „Ideal der Einbildungskraft“ geben zu müssen geglaubt hat, so ist dies ein Irrtum, der seine Grundgedanken nicht beschädigt; sofern man dieselben rein zu halten versteht von jener allerdings dem Missverständnis ausgesetzten Abweichung zu einem, wengleich nicht bestimmenden, so doch herbeigeführten Objekte: während doch das Objekt in dem Sittengesetze selbst schon da ist.

Denn worin anders liegt in aller Welt jene vermeintlich bessere Realität des herbeizuführenden höchsten Gutes, wenn nicht in der unvergleichlich spornenden Maxime, welcher das Ideal der Einbildungskraft den Reiz der Wirklichkeit geben will? Diese Illusion bewirkt aber, energischer als jedes andere Ideal dies vermöchte, das Sittengesetz selbst; der bloss formale Gedanke einer Gemeinschaft autonomer Wesen, eines Reichs der Zwecke. Eines andern Sporns, eines andern Ideals können wir getrost entbehren. Ein höheres Gut kann der Einbildung nicht lebendig werden; es wäre denn der schwärmenden, der dogmatischen Einbildung. Dem kritischen Idealismus ist das Reich absoluter Zwecke das höchste Gut, das als anzustrebendes eingebildet werden kann. Und der altkluge Zweifel, ob wohl auch wirklich werden könne, was nach der Idee der Freiheit durch unser Tun und Lassen wirklich werden soll, muss verstummen vor der einfachen und eindeutigen, unbestechlich festen Sicherheit der Maxime, als einer transzendentalen Idee, als einer begrenzenden Notwendigkeit.

*) Ueber den Gemeinspruch, das mag in der Theorie richtig sein usw. Bd. VII a, S. 185.

Kant hat geglaubt, die Realität des Sittengesetzes durch das höchste Gut zu bekräftigen und zu vermehren. Das moralische Gesetz sei das regulative Prinzip, und dazu komme ein „subjektiv-konstitutives, in dem Begriffe eines Objekts . . . das durch unsere Handlungen in der Welt nach jenem Gesetze wirklich gemacht werden soll“ *). Wir bedürfen jedoch dieses „Weltbesten“ nicht, dessen sich ein Zeitalter, das von leibnizischem Optimismus geschwängert war, selbst in denjenigen Geistern nicht gänzlich ent schlagen konnte, die sich aller theodizeischer Gedanken, als vermessener, enthalten zu sollen bewusst waren. Das hat Kant mit so überzeugender Klarheit ausgesprochen; aber wer wird es historisch nicht verstehen können, dass er jenen Gedanken erwog, und den guten Kern desselben wahren und hüten wollte.

Für eine „ruchlose Denkart“, wie Schopenhauer den Optimismus eines Leibniz zu nennen wagt, hat Kant denselben freilich nicht gehalten. Aber als eine Frage der Ethik hat er denselben auch nicht zugelassen. Und für eine methodische Frage der theoretischen Philosophie ebensowenig. Daher befinden wir uns auch von dieser Seite aus betrachtet im Einklang mit Kants Grundrichtung, wenn wir die ganze Erörterung über das höchste Gut, soweit dieselbe nicht in der Darstellung der ethischen Realität enthalten ist, aus dem Bezirke der Ethik ausschliessen. Was jenes Objekt als Ideal bedeutet, hat sich nach seiner ganzen Fülle im formalen Sittengesetze entfaltet; was es als Idee besagt, leistet nicht grössere Genauigkeit, als unser ethisches Kriterium, das Prinzip der Persönlichkeit zu leisten vermag. Was es dagegen als Darstellung augenscheinlich machen will, das schwächt nur unser ethisches Interesse ab, indem es dem Endzweck noch ein Ende anhängt.

Wir legen nunmehr in Kürze die Antinomie dar, die an dem höchsten Gute hervortritt. Die Begriffe, welche der Antinomie begegnen sollen, werden sodann durch unsern methodischen Einwand zu würdigen sein. Wir werden gewahren, dass nicht nur in

*) Kritik d. Urteilstkraft Bd. IV, S. 355, 356. D 340.

diesen Begriffen, sondern in der Antinomie selbst schon die Erkenntnisgeltung des Sittengesetzes bedroht wird*).

Die Antinomie entsteht durch die folgende Erwägung. Da die Synthesis jener beiden ungleichartigen Bestandteile nicht in der Weise erfolgen kann, dass die Begierde nach Glückseligkeit der Beweggrund zur Maxime der Tugend würde, so muss die letztere wirkende Ursache der Glückseligkeit sein. Aber auch dies erweist die Erfahrung als „unmöglich, weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung, sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine notwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt, durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze, erwartet werden kann“ (**). Es könnte auffallen, dass dieses Zusammentreffen auf Grund der Erfahrung als „unmöglich“ bezeichnet wird. Indessen mag auf die mangelnde Notwendigkeit immerhin dieser Ausdruck bezogen werden. An einer späteren Stelle spricht sich Kant über diese Unmöglichkeit dahin aus, dass er „mit Vorbedacht mit der Einschränkung dieses Urteils auf die subjektiven Bedingungen unserer Vernunft“ zurückgehalten habe. „In der Tat ist die genannte Unmöglichkeit bloss subjektiv.“ (***)

Die eigentliche Gefahr jedoch liegt in dem Schlusse. Da nun die Beförderung des höchsten Gutes „ein *a priori* notwendiges Objekt unseres Willens ist, und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muss die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen“. Das ist die Schädigung, mit welcher die selbständige Gewissheit des Sittengesetzes durch die Komplikation mit dem höchsten

*) In der Tat wird auch bei der Erwägung des höchsten Gutes und der Postulate in der Kritik der Urteilskraft die ethische Realität selbst zum Postulate: „Wenn das oberste Prinzip aller Sittengesetze ein Postulat ist.“ (Bd. IV, S. 377. D 360.)

**) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 251. D 146.

***), Ib. S. 291. D 185. Vgl. Kritik d. Urteilskraft Bd. IV, S. 366 - 377. D 349—356.

Gute beeinträchtigt wird. Weil das höchste Gut einen dialektischen Widerspruch rege macht, nach praktischen Regeln unmöglich sei, so müsse auch das moralische Gesetz, „phantastisch, und auf leere eingebilddete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein“. Und auch an anderen Stellen, schon in der Kritik der reinen Vernunft *), zeigt sich diese mit den Grundgedanken durchaus unvereinbare Wendung, die nur erklärbar scheint, einerseits freilich durch die Praerogative, welche den Postulaten damit eingeräumt wird, die jene Antinomie heben sollen; andererseits aber durch die historisch wohlverständliche Rücksicht, welche Kant nahm, seinen Rigorismus, der ohnehin bei den Allerbesten Anstoss erregte, durch die schroffe Abweisung aller Glückbewerbung, auch auf Grund der Glückwürdigkeit, nicht gänzlich unannehmbar zu machen. Die „Unterscheidung“ des Prinzips der Sittlichkeit von dem der Glückseligkeit sollte nicht als „Entgegensetzung“ **) beider schlechthin gedacht werden. So lässt sich diese bedenklichste Ablenkung von der Grundrichtung der formalen Ethik wohl verstehen; zumal auch der moralische Enthusiasmus Kants, sein Glaube an den unendlichen Fortschritt des Menschengeschlechts in dieser Konnivenz genährt wird; aber sie bleibt ein Fehler, der für eine im Dienste systematischer Weiterbildung unternommene Untersuchung als ein zu vermeidender hervorgehoben werden muss.

Noch eine andere Schwierigkeit und Bedenklichkeit haftet diesem Begriffe dadurch an, dass zwei Arten des höchsten Gutes, das ursprüngliche und das abgeleitete unterschieden werden ***). Und indem das ursprüngliche höchste Gut der Idee Gottes gleichgesetzt wird, so stellt sich dadurch die Ansicht fest: dass es hauptsächlich die Rücksicht auf die Religion war, welche Kant zu der nachträglichen Aufnahme dieses ohnehin rezipierten Begriffs in seine Ethik veranlasste.

Für die Beurteilung der Postulate, als etwaiger theoretischer Forderungen, die sie nicht sind, und niemals

*) S. 536: „leere Hirngespinnste“. D 671.

**) Kritik d. prakt. Vernunft vgl. Bd. VIII, S. 222. D 120.

***) Vgl. später Teil IV.

bei Kant werden, ist von vornherein zu beachten, wie er sie überall, gleich dem höchsten Gute selbst, als „Glaubenssachen“ *) bezeichnet, und dadurch nicht bloss von dem theoretischen Wissen, sondern ebensosehr auch von dem moralischen Erkennen unterscheidet. Der Glaube kann nicht verpflichtend sein; wie das moralische Gesetz unter dem Begriffe der Verpflichtung gedacht werden muss. Man braucht nur zu vergleichen, wie gegen Jacobi dieser Glaube von dem Ahnen unterschieden wird: um die Verschiedenheit des „moralischen Glaubens“ von der Glaubensphilosophie sich energisch deutlich zu machen.

Abgesehen von der Eleganz, wie von dem Grunde und der Gültigkeit des Verfahrens überhaupt, von dem höchsten Gute aus auf einen Urheber desselben, und auf ein Zeitmaterial zur Herstellung desselben zu schliessen, so unterscheidet die Methode dieses Schliessens allein jene Postulate von allen Glaubenssätzen im gewöhnlichen, nicht durch Kant umgeprägten Sinne des Wortes Glauben. „Allein der Ausdruck eines Postulates der reinen praktischen Vernunft konnte noch am meisten Missdeutung veranlassen, wenn man damit die Bedeutung vermengte, welche die Postulate der reinen Mathematik haben, und welche apodiktische Gewissheit bei sich führen; . . . da denn diese Gewissheit der postulierten Möglichkeit gar nicht theoretisch, mithin auch nicht apodiktisch . . . mithin bloss notwendige Hypothesis ist. Ich wusste für diese subjektive, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnotwendigkeit keinen bessern Ausdruck aufzufinden.“ **) Diese Unterscheidung des bloss praktischen, d. h. auf das Praktische bezüglichen „Fürwahrhaltens“ von aller theoretischen Einsicht ist denn doch bei aller Betonung des Grades der Gewissheit eine so anstössige Ablehnung einer etwaigen qualitativen Gleichheit zwischen dieser Glaubensart und dem Wissen, dass die theosophischen „Kraftmänner“, welche den Grundgedanken des Kritizismus nicht verdauen können, auch bei dieser, wie sie meinen, ihnen gemachten Konzession sich nicht befriedigen mochten.

*) Kritik d. Urteilkraft Bd. IV, S. 376. D 359.

**) Kritik der prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 115. D 13 f. Vgl. Bd. I, S. 384. D Kleinere Schriften zur Logik u. Metaphysik II. Abt. S. 157.

Es ist besonders Eine Bestimmung, welche aus der kritischen Methode sich ergibt, die ihnen gar nicht passen will: dass nämlich Begriffe, welche postuliert werden, dadurch methodisch gemacht und erzeugt werden. „Denn es ist für sich selbst klar, dass ein Begriff, der aus unserer Vernunft hervorgehen muss, von uns selbst gemacht sein müsse.“*) So unterscheide sich das Idol vom Ideal; die Theologie, die moralische und nicht etwa eine theologische Moral, von der Theophanie. Wo ein solcher logischer Charakter den Postulaten eingeboren ist, da sollte man doch vorsichtig sein in der Beurteilung dieser neuen, ganz eigenartigen Glaubensdinge, die so wenig mit den Sätzen des Glaubens, den „Glaubensartikeln“**), als mit den Tatsachen des Wissens verwechselt sein wollen.

Nach dieser unserer methodischen Stellung gegenüber den Postulaten kann es, gemäss unserer Auffassung von der Aufgabe einer systematischen Untersuchung Kantischer Lehren, nicht unsere Aufgabe sein, in eine nähere, ausführlichere Erörterung der beiden Postulate einzutreten, welche vornehmlich diesen Namen empfangen. Denn schon dieser Eine Umstand, dass neben der Gottesidee und der Seelenidee in Rücksicht auf Unsterblichkeit — auch die Freiheit, der ethische Grundbegriff, der nirgend sonst ein Postulat genannt wird, hier, bei dem Auslaufen der Moral in deren psychologische Anwendungen mit diesem zweideutigen Namen bezeichnet wird; diese Eine Tatsache muss das ganze Kapitel von den Postulaten bedenklich und anstössig erscheinen lassen. Es fehlt keineswegs an der deutlichsten Darlegung des Gedankens, dass der Freiheitsbegriff allein es sei, welcher jene anderen mit ihm als Postulate zusammengefassten Ideen zu bestimmen vermag, „so dass eben aus dieser Idee auf die Existenz und die Beschaffenheit jener sonst gänzlich für uns verborgenen Wesen geschlossen werden kann.“***) Derjenige Begriff, welcher allein die geeigneten Prädikate enthält, jene anderen Begriffe zu bestimmen, kann daher diesen selbst als Postulat nicht wohl ebenbürtig sein.

*) Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie Bd. I, S. 636. D Kleinere Schriften z. Logik u. Metaphysik IV. Abt. S. 18.

**) Kritik d. Urteilkraft Bd. IV, S. 376. D 359.

***) Ib. S. 382. D 365.

Auch wird es genügen, darauf hinzuweisen, dass man sich gänzlich in das Ungefähr der physischen Möglichkeiten begeben, wenn man auszudenken unternimmt, nicht was zu dem Begriffe, als solchem, gehört, sondern was zu der Verwirklichung desselben nach den Vorstellungen und Vergleichen unserer Erfahrung gehören möchte. Mit solchen Vermutungen und Meinungen vermischen wir besser diejenigen Erwägungen nicht, welche die Grundbegriffe der reinen Ethik mit der psychologischen Beschaffenheit des Menschen zu vermitteln suchen. Anders war diese Vermittlung bei dem Pflichtbegriff, als derjenigen Vorstellungsweise, unter welcher das Sittengesetz in dem Horizont des Menschen fassbar und psychologisch wirksam werden kann. Die physische Möglichkeit dagegen steht dabei gänzlich ausser Frage. Was auch daraus entstehen oder nicht entstehen mag, dass ich meinen Privatwillen in die Form einer allgemeinen Gesetzmässigkeit zwingen; ob es mir gelinge, und ob und was daraus erfolge — das überlege ich nicht, wenn ich die Vorstellungsweise zergliedere, unter der die ethische Realität dem unter Lust und Unlust wollenden Menschen erscheinen muss.

Hier aber frage ich, welche Veranstaltungen ich, und zwar übersinnlicher Art, annehmen muss, um der Folgen mich versichern zu können, welche ich von der ethischen Realität gewärtige. Nicht was zu dem Begriffe der ethischen Realität selbst gehört, sondern was ihre etwaigen Folgen ermögliche, zu diesen angeblich notwendigen Folgen von nöten sei; solche Berechnungen erzeugen und bestimmen die Postulate.

Die Antinomie der praktischen Vernunft wird dahin gelöst, dass sich eine „natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewusstsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit, als Folge derselben, wenigstens als möglich denken (darum aber freilich noch eben nicht erkennen und einsehen) lasse“ *). Und so bleibt die Sittlichkeit das oberste Gut; zum vollendeten Gut aber gehöre somit als zweites Element des höchsten Gutes die Glückseligkeit. Die Möglichkeit dieser Verbindung aber beruht auf dem dynamischen Verhältnis zwischen sinnlicher Erscheinung und über-

*) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 257. D 152.

sinnlicher Bedingung. Und es geschieht daher zur „Ergänzung unseres Unvermögens“, wenn wir erstlich einen intelligibeln Urheber der zuverlässigen Austeilung solches durch das erste Element verdienten, und demselben proportionierten zweiten Elementes, und ferner eine dem geforderten unendlichen Progress entsprechende, ins Unendliche fortdauernde Existenz der Persönlichkeit annehmen. So wird die unendliche Dauer zur physischen Bedingung der in dem Sittengesetze angeblich geforderten unendlichen Arbeit am höchsten Gute; und für die physische Bewirkung des höchsten Gutes ergänzen wir andererseits unser Unvermögen, indem wir als ein „höchstes ursprüngliches Gut“*) den Urheber des „höchsten abgeleiteten Gutes“ denken.

Dass es sich bei den Postulaten, im Unterschiede von der Maximen-Realität des Sittengesetzes nur um solche Interessen-Annahmen handle, ist klar auszusprechen. Das moralische Gesetz selbst ist von diesen letzteren Voraussetzungen gänzlich unabhängig, für sich selbst apodiktisch gewiss. „Aber der subjektive Effekt dieses Gesetzes, nämlich die ihm angemessene und durch dieselbe auch notwendige Gesinnung, das praktisch mögliche höchste Gut zu befördern, setzt doch wenigstens voraus, dass das letztere möglich sei, widrigenfalls es praktisch unmöglich wäre, dem Objekte eines Begriffes nachzustreben, welcher im Grunde leer und ohne Objekt wäre. Nun betreffen obige Postulate nur die physischen oder metaphysischen, mit einem Worte, in der Natur der Dinge liegenden Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Guts“**). Hier ist der methodische Fehler in dieser ganzen Konzession aufgedeckt und blossgestellt: anstatt die Realität des Sittengesetzes zu verstärken, wird sie unvermeidlicher und unverhohlener Weise in Frage ge-

*) Ib S. 266, 270. D 160, 164 vgl. 275. D 169 „des höchsten selbstständigen Guts“. Schon in dem Superlativ zeigt sich diese Zweideutigkeit des Ausdrucks: aus *τάγαθόν* wurde *Summum bonum*. So wurde die Idee des Guten die Geschichte der Philosophie hindurch misshandelt. Schon zu Varros Zeiten gab es 280 Meinungen über dasselbe. (Krug, S. W. Bd. II, S. 445.) Sachliche Güter und ein persönlich Guter mischen sich und durchkreuzen einander in diesem Begriffskompositum.

**) Ib. S. 288. D 182.

stellt durch Erwägungen über die Bedingungen von dessen physischer oder metaphysischer Möglichkeit.

Diese Rücksicht bildet den „Schritt zur Religion“; wie ja die Moral zwar mit ihrer Regel, mit ihrer Endabsicht aber nicht ohne Theologie bestehen könne*). Und die Folge dieser Einmündung der Ethik in Religion ist die, allerdings erst nachträglich angestrebte Versöhnung der formalen Ethik mit dem Eudämonismus: „Wenn sie aber (die bloss Pflichten auferlegt, nicht eigennützigen Wünschen Massregeln an die Hand gibt) vollständig vorgetragen worden: alsdann allererst kann . . . diese Sittenlehre auch Glückseligkeitslehre genannt werden“**). In solcher Bestrebung also, die reine Moral mit der Religion in der von dieser geforderten Glückseligkeit eines höchsten Gutes zu versöhnen, sind jene Postulate entstanden, und demgemäss aus den Grundbegriffen der angewandten Ethik zu entfernen. An dieser wunden Stelle hat Fichte Anstoss nehmen müssen. Und es war seine religiöse Glut und seine religiöse Klarheit, welche ihn in dem „Austeiler einer der Glückwürdigkeit entsprechenden Glückseligkeit“ den Grund aller religiösen Verirrung, den Gott der Selbstsucht, den „Geber des Genusses“ erkennen liess.

Ueber die Unsterblichkeit hat die Analytik der praktischen Vernunft sich anders vernehmen lassen: Es komme zwar, was unsere sinnliche Natur betreffe, Alles auf unsere Glückseligkeit an; „aber Alles überhaupt kommt darauf doch nicht an. Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, sofern er zur Sinnlichkeit gehört, und soferne hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag von seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und, wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens zu machen. Aber er ist doch nicht so ganz Tier“***). Und weil er nicht „so ganz Tier“ ist, sondern zum „vernünftigen Wesen überhaupt“ gehört,

*) Kritik d. Urteilkraft Bd. IV, S. 395. D 377 f.

**) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 272. D 166.

***) Ib. S. 181. D 80.

so hat er auch eine „reine, sinnlich gar nicht interessierte Vernunft“, und mit dieser erzeugt er neben und über den Vorstellungen von Wohl und Wehe die Begriffe von Gut und Böse. Und in dieser reinen moralischen Beurteilung ist er von seinem autonomen Sittengesetze allein abhängig; durch keines Andern Schöpfung ist er als autonomes Wesen entstanden, noch zur Moral bestimmt*); wie er niemals bloss Mittel, selbst nicht von Gott^{***}) ist.

Zugunsten der selbständigen, unanfechtbaren und unverstärkbaren Gewissheit der ethischen Realität, zugunsten der Reinhaltung der moralischen Autonomie und zur Behauptung der Erhabenheit des formalen Sittengesetzes, in welchem die Privatmaxime durch ihre Einheit mit der Gemeinschaft autonomer Wesen zum Selbstzweck, zum Endzweck wird; auf Grund dieser Fundamentalgedanken der Kantischen Ethik lehnen wir die Postulate ab; der Endzweck wird durch dieselben verschoben; die vermiedene materiale Bestimmung schleicht damit wieder in das Sittengesetz ein.

Aber nach zwei Seiten hin haben wir nunmehr Rede zu stehen. Einmal ist zu fragen, ob jene als Postulate bezeichneten Ideen überhaupt keinen Bezug zur Ethik haben. Ferner aber ist die Frage in Erörterung zu ziehen: ob der Gedanke des höchsten Gutes, die Forderung der Glückseligkeit überhaupt kein Problem der Ethik sei.

Hier gilt es nun, was in dem Begriffe der ethischen Realität, als einer nach den transzendentalen Bedingungen entstandenen Grenzgewissheit, enthalten ist, unumwunden zu unterscheiden von jenen in der Mythen-Tradition wurzelnden Meinungen. Beziehung auf das ethische Problem ist in jenen der vergleichenden Mythologie angehörigen Gedanken allerdings so sehr gegeben, als jenes selbst mit diesen zusammenhängt; jenes Problem, das die transzendente Methode nicht neu erfunden, sondern nur neu formuliert hat. Und es kann nicht genug wiederholt werden: wer den durchgängig mit eifrigem Nachdruck und mit offenerherziger Klarheit ausgesprochenen Unterschied zwischen dem

*) Bd. I, S. 548–550. D Kleinere Schriften z. Logik u. Metaph. III. Abt. S. 138–140. Kritik der Urteilskraft Bd. IV, 353 ff. D 337 ff.

**) Kritik d. prakt. Vernunft Bd. VII, S. 273. D 168.

theoretischen Wissen und dem moralischen Erkennen nicht streng nimmt, der missversteht die eigentümliche Realitätsart des Ethischen. Wem aber dieser Unterschied durchsichtig und unverdächtig geworden ist, den wird es nicht wundernehmen, dass in dem Inhalt der ethischen Realität selbst, so sehr dieselbe mit dem alten moralischen Bedürfnis verwandt ist, ebenso auch jene Ideen Ausdruck finden, welche jenem Bedürfnis seit Menschengedenken entsprechen.

Da der Inhalt der ethischen Realität eine Gemeinschaft autonomer Selbstzwecke verbürgt, so ist damit ein Uebersinnliches gedacht, das folgeweise aller sinnlichen Prädikate bar und ledig ist. Das Noumenon der Freiheit kann also auch nicht sterben. Dieses negative Urteil ist daher hinlänglich bestätigt. Anders freilich steht es mit dem limitativen Urteil, welches die Unsterblichkeit aussagt. Hier kommt das Interesse, das Motiv in Frage, welches jenes unendliche Urteil hervorruft. Denn theoretisches Wissen kann diese anscheinend positive Bestimmung nicht treffen. Ein Interesse vielmehr scheidet aus der unendlichen Sphäre des Denkbaren eine nicht minder unendliche ab. Dieses Interesse ist und darf nicht ein theoretisches sein; es war und kann nur sein das moralische. Das moralische Interesse aber wird durch unsern ethischen Grundbegriff nicht allein genauer, sondern auch besser und zuversichtlicher befriedigt.

Denn wie viel Zeit die physische Möglichkeit der Realisierung des Endzwecks in Anspruch nehme, das darf uns gleichgültig sein, weil diese Ueberlegung uns überhaupt nicht kümmern, nicht irre machen darf in dem unverrückbaren Hinblick auf die ethische Realität selbst. Was wir Sinnenwesen für diese bedeuten mögen, liegt jenseit unseres theoretischen Horizontes und ausserhalb unseres moralischen Interesses. Sterben bezieht sich nur auf unsere sinnliche Person. Die Verneinung dieser Eigenschaft kann demnach, wenngleich noch nicht Geltung, so doch nur Sinn haben für den Gegenstand des innern Sinnes. Der Standpunkt des Noumenon aber, auf den die ethische Realität das Mitglied der Menschheit stellt, ist ein übersinnlicher Gesichtspunkt. Und von der Maximen-Realität dieses Gesichtspunktes, von der regulativen Idee dieses *focus imaginarius* liegen weit ab jene mythischen Beschreibungen ethischer Ideen.

Was jene leisten möchten, ein Uebersinnliches zu gewährleisten, das gewährleistet das kritische Noumenon. Alle denkbare Würde des moralischen Subjektes liegt in jenen Grenzwerten, zu denen die Objekte der Sinnenwelt auswachsen, in welchen die Bedingungen der Erfahrung sich zu ihrer unbedingten Begrenzung bringen. Es gibt keinen andern Grund zu dem Gedanken der Unsterblichkeit als die moralische Würde. Und es gibt keine tiefere Begründung der moralischen Würde, und keinen erhabeneren Ausdruck derselben: es sei denn die als Standpunkt, als Maxime angenommene Realität der Autonomie, die als solche auch Autokratie*) ist.

Der Einsicht, den Endzweck, den wir in dem Gedanken jener moralischen Gemeinschaft darstellen, „unter allen Hindernissen, welche die Einflüsse der Natur auf uns, als Sinnenwesen, verüben mögen, doch als zugleich intelligible Wesen, noch hier im Erdenleben zu erreichen, d. i. der Glaube an die Tugend, als das Prinzip, in uns zum höchsten Gut zu gelangen“; dieser kritisch erworbenen Einsicht, dieser zur Geltung eines Erkenntniswertes methodisch bestimmten Idee wohnt, als solchem Erkenntniswerte, zugleich die höchste Würde, die erhabenste Kraft inne, zu der jemals das menschliche Gemüt sich aufgeschwungen hat.

Dahingegen können wir die nach dem Gedanken der Postulate für die etwaigen physischen Folgen etwa erforderlichen Zeitergänzungen nicht berücksichtigen. Unser Interesse an der ethischen Realität hat auf solche aus den Zeitschranken entspringende Besorgnisse keinen Bezug. Der Gedanke der Gemeinschaft autonomer Wesen hat für solche Ergänzungsversuche keinen Raum, weil keine Lücke. Die Frage aber, ob es einer kritischer Wahrheit zustrebenden Philosophie angemessen sei, die Sprache des Mythos zu lallen, anstatt in der gegliederten Rede eines wissenschaftlichen Zusammenhanges ihren Spruch zu fällen: diese Frage geht nicht einmal lediglich die Würde der Philosophie an; sie betrifft gleichsehr die Rechte aller Wissenschaften und das Schicksal der menschlichen Kultur.

*) Bd. I, S. 533. Fortschritte der Metaphysik. D Kleinere Schriften zur Logik u. Metaphysik III. Abt. S. 125.

Ob die Gottesidee auf das ethische Problem Beziehung behalte, wenn sie auf Grund der Postulate abgelehnt wird?

Der heisseste, wengleich einseitige sittliche Eifer entschuldigt den Grad von Blindheit nicht, der sich in der Verkennung der grundlegenden Bedeutung, des schöpferischen, des fortdauernden Einflusses kundgibt, welchen der Gottesgedanke auf allen ethischen Fortschritt, auf die Verbesserung der wissenschaftlichen Ethik selbst ständig gehabt hat. Von der Offenbarung bis zur Erziehung, von der Weltenschöpfung bis zur moralischen Welturheberschaft, in allen Gestalten hat diese systematische Einheit das Reich der Freiheit gefördert, die Realität der sittlichen Autonomie gefestigt, der Autotelie der Gemeinschaft sinnbildliches Dasein gegeben.

Unsere Frage aber ist die genau gerichtete: Nachdem die ethische Realität, nach transzendentalen Weisungen, begründet ist, und nachdem zufolge derselben dem Postulate keine Statt verwilligt werden konnte: bleibt dennoch der Gottesidee eine Beziehung, nicht auf die Sittlichkeit schlechthin, sondern auf die transzendental begründete und konstituierte Ethik?

Auf diese Frage ist also zu antworten.*) Die theologische Idee ist die systematische Idee der Zweckeinheit. Derjenige Anteil an derselben, welchen das Naturerkennen immanenter Weise gebraucht und verwaltet, bezeugt schon allein einen ausreichenden Wert jener regulativen teleologischen Maxime. Für die kosmologischen Begrenzungen kreuzt sich die Freiheitsidee, wie wir gesehen haben, in der Uebernahme des Endzwecks mit der teleologischen. Es bleibt jedoch Eine Beziehung auf das Uebersinnliche noch übrig, welche in der teleologischen Einheit gegeben ist: diese Beziehung besteht in dem Hinweis der beiden Beziehungen zum Uebersinnlichen aufeinander; in der gegenseitigen Forderung und Ergänzung.

Die teleologische Naturmaxime enthält die Hinweisung auf ein intelligibles Substrat, und demgemäss auf einen intelligibeln Urheber, den wir als *intellectus archetypus* nur als Maxime denken dürfen. Es will uns nun nicht genügen, dass wir jene Zweck-

*) Die näheren Ausführungen sind in der „Ethik des reinen Willens“ gegeben (vgl. S. 428—467).

verbindungen auf Grund und zugunsten unserer logischen Orientierung selbst stiften: jene immanenten Begreiflichkeiten enthalten die Hinweisung auf eine intelligible Ordnung und einen transzendenten Urheber derselben. Dieses Verlangen schränkt die Kritik theoretisch ein durch ihr: „als ob“; und gibt demselben den Erkenntniswert einer heuristischen Maxime.

Andererseits fordert die Gemeinschaft autonomer Selbstzwecke ein intelligibles Substrat derselben, und demgemäss einen Urheber des Reichs jener moralischen Zweckmässigkeit. Als Urheber des Sittengesetzes selbst dürfen wir diesen Archetyp des *corpus mysticum* moralischer Wesen nicht denken; als regulative Maxime dagegen ist er bereits durch das Reich der Freiheit bezeugt.

Nun aber ist die Hinweisung zu beachten, die von jenem Uebersinnlichen der natürlichen Teleologie auf das Uebersinnliche der moralischen Endzwecke ergeht; und umgekehrt von dem moralischen Welturheber, das will sagen, von dem Urheber einer moralischen Welt auf jene systematische Einheit, die wir in dem Naturerkennen der besonderen empirischen Gesetze in der Weise von Forschungs-Maximen realisieren. Jene Einheit der Natur fasst sich ja zusammen in „etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung“. Darüber hinaus liegt der Endzweck, den die moralische Teleologie eröffnet. Jene Einheit der Endzwecke hinwiederum ergibt eine Realität zwar, aber eine solche, welche aus den Bedingungen jenes Zufälligen herauswächst.

So fordern also beide Realitätsarten, nicht bloss eine, jede für sich, sondern eine jede von der andern eine intelligible Sicherung. Und diese potenzierte systematische Einheit ist die Gottesidee in derjenigen Gestalt, in welcher sie, soweit die kritisch bedingte und kritisch gerüstete Einsicht reicht, Beziehung zur Ethik behalten wird.

Nicht, was Kant nicht verfehlt, überall einzuschärfen, Urheber des Sittengesetzes; nicht Austeiler der Glückseligkeit, noch auch Hersteller und Ergänzender der materialen Bedingungen für die physische Möglichkeit eines in der Glückseligkeit gedachten Endzwecks ist Gott. Und ebensowenig Urheber der intelligibeln Zweckmässigkeit im Reiche der Natur, insofern diese auf die angeblichen Naturzwecke selbst bezogen wird. Aber als Urgrund der grenznotwendig zu denkenden Uebereinstimmung

zwischen der natürlichen und der moralischen Teleologie ist die Gottesidee nach der kritischen Methode unabwendlich: sie ist, wenn jene intelligibeln Ideen selbst schon ein Unbedingtes darstellen, deren Unbedingtes, mithin eine Maxime höhern Grades, erweiterten Umfangs.

Für diesen Gedanken kann man einen Anhalt finden in dem Kantischen Worte, in welchem, zu der hier versuchten strengern und tiefern Fassung der Folgerung die Anregung enthalten ist: „Die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten.“*) Was in diesem Worte die physische Möglichkeit des höchsten Gutes zum mindesten mitbetrifft, das ist hier eingeschränkt auf die blosse gegenseitige kritische Forderung eines Uebersinnlichen, als das Ding an sich jener beiden Gestalten eines Unbedingten.

Und weil dem so ist, weil kritische Aufklärung nichts Sichereres bieten kann als den Hinweis auf jene Tiefen alles natürlichen, wie sittlichen Erkennens, so ist es nur schlichte Folgerung und Ausführung der transzendentalen Methode, dass diese intelligible Bedeutung der Gottesidee nicht der systematischen Philosophie entrückt und der Religion allein überantwortet werden darf. Sie gehört zur Ethik; nicht als deren Fundament, aber als ihre Krönung, weil sie allerdings die Durchführung ihrer teleologischen Voraussetzungen ausmacht.

Wir kommen zu unserer zweiten Schlussfrage nach der ethischen Beziehung, welche in dem Problem des höchsten Gutes, als dem der Glückseligkeit, liegt.

Diese Frage muss von dem methodischen Gesichtspunkte aus erwogen werden, dass der Gedanke der Glückseligkeit, als vermeintliches Prinzip, den Glauben an die ethische Realität schlechterdings beeinträchtigt. Der Gedanke des Optimismus ist bei Kant, der das Misslingen aller theodiceischen Betrachtung deutlich nachwies, ohnehin berichtigt und aus seiner Naivetät zu einer geschichtlichen Reife gebracht worden. In der Leibniz-Wolfschen Periode war er schon der heilsame Ausdruck einer geschichtlichen Ansicht geworden, in welcher die deutsche Auf-

*) Kritik der prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 292. D 185.

klärung wurzelt. Bei Kant wird die metaphysische Weisheit dieses Gedankens abgestreift; und was übrig blieb, war der Rest moralischer Begeisterung für den unendlichen Fortschritt der geistigen Welt zum Bessern; die Philosophie „in weltbürgerlicher Bedeutung“*). Dieser Glaube an den ewigen Frieden, an die einstige weltbürgerliche Verfassung der Staaten, an die sittliche Wiedergeburt der Bekenntnisse, an die unendliche Vervollkommnungsfähigkeit des Menschengeschlechts; diese Gedanken lehrte und vertrat der kritische Geograph, wie der folgende Teil es darlegen wird. Sie wurden das Eigentum des deutschen Volkes, der Hauptsache nach, vor dem Bastillensturm. Sie wurden der Schacht seiner dichterischen Schätze.

Geschichtlich also ist dieser in den Postulaten nicht getilgte Rest des Optimismus gut zu verstehen und wert zu halten. In einer kritisch begründeten Ethik aber ist und bleibt er ein fremdes Motiv: er ist vom Uebel; und zudem, nach seinem guten Kerne selbst, entbehrlich und überflüssig. Er ist vom Uebel; denn er lässt als hypothetische Meinung erscheinen, was unbedingter, kritisch begründeter moralischer Glaube ist. Man soll nicht von moralischer Evidenz reden; aber desto strenger von moralischer Folgerichtigkeit. Alles Subjektive ist fernzuhalten. Der Inhalt des Sittengesetzes, die Gewissheit der ethischen Realität lässt uns darüber nicht in Zweifel, nach welcher regulativen Maxime wir die Verfassung der Welt und die Zusammenhänge der eine Kugelfläche bewohnenden Menschen zu beurteilen, und zu gestalten haben. Die Frage des höchsten Gutes, des Weltbesten ist nicht eine Frage der metaphysischen Diskussion; es ist nicht eine Frage der Kosmologie, welche die Griechen mit Rücksicht auf die „Uebel in der Welt“**) von einer Vernunfttheologie abhielt; sondern sie ist eine durch die Inhaltsbestimmung des Sittengesetzes gelöste Frage der Ethik. Ueber jene mag Streit sein; über die regulative Idee dieser soll Einstimmung herrschen.

Die Frage ist daher in den Schranken jener Begründung erledigt. Und somit schwächt nicht nur jener „Traumwunsch“

*) Bd. III, S. 186. D S. 27.

**) Kritik d prakt. Vernunft Bd. VIII, S. 285. D 179.

die Gewissheit, welche in der Realität des Reichs der Zwecke gegründet ist: jenes höchste Gut, das höher sein will, als die autonome Gemeinschaft selbst, ist auch überflüssig; ist entwertet durch jenes an den Grenzen der Natur gestiftete Reich der Freiheit.

Es ist in Wahrheit nicht nur ein Fortschritt der ethischen Kultur, sondern mittelbar auch ein solcher der ethischen Wissenschaft, dass die Frage des Optimismus in unserm Jahrhundert, sofern man von der Unterhaltungs-Philosophie abzusehen hat, abgelöst ist durch das Problem des Sozialismus. Der Hiob unseres Zeitalters fragt nicht mehr, ob der Mensch überhaupt mehr Sonnenschein als Regen habe; sondern ob der eine Mensch mehr leide als sein Nächster; und ob in der austeilenden Lust-Gerechtigkeit der berechenbare Zusammenhang bestehe, dass ein Mehr an Lust für das eine Mitglied im Reiche der Sitten das Minder des Andern zum logischen Schicksal macht. Durch diese Aenderung in der theodizeischen Fragestellung wird die Koinzidenz des reinen, formalen Sittengesetzes mit der höchsten Glückseligkeit ausgesprochen; mit der höchsten, nämlich mit der einzigen, weil es im Unbedingten keine Steigerung gibt.

Auch diese Beziehung der Ethik auf die Politik des Sozialismus werden die Anwendungen des folgenden Teils in das rechte Licht zu setzen suchen.

Indem wir nun so aus der Konsequenz der Methode, wie aus dem Standpunkt der inzwischen befestigten geschichtlichen Einsicht die Glückseligkeit als ein zweites, besonders zur Glückwürdigkeit hinzutretendes Moment des höchsten Gutes ablehnen, begeben wir uns nicht etwa des edeln, kraftvollen Gedankens, aus welchem, trotz buchstäblichen und zwar dem Buchstaben nach gerechtfertigten Widerspruchs, Fichte, der politische Verkündiger des ethischen Idealismus im deutschen Volke, seine Nahrung gezogen hat; sondern wir suchen nur aus der echten Wurzel jenes unabsehbaren Wachstums der sittlichen Welt abzuleiten, ohne die Wurzel selbst zu schädigen.

Es war schon Schleiermacher nicht entgangen, dass Kants höchstes Gut „nur ein politisches sei“. In der Tat gibt Kant der „subjektiv-praktischen Realität“ des höchsten Gutes durch deren handgreifliche Regulative eine unmittelbar energische, wie

wir heute sagen, politisch-soziale Gediegenheit, und zwar auf Grund der dem Sittengesetze zustehenden objektiv-praktischen Realität.

Bei einem richtigen Prinzip ist kein Postulat von nöten. Und die in ihrer Grundlegung auf anthropologische Gelehrsamkeit verzichtende Ethik bezeugt und bewährt sich in ihrer Begründung als Anthroponomie.

• Diese Beziehung auf die Anthroponomie, auf die Anwendung ist dem methodischen Grundbegriffe der Reinheit innewohnend. Ohne Anwendbarkeit keine Reinheit. Das Prinzip innerhalb der Methodik der Reinheit macht schon durch diese Immanenz der Anwendbarkeit ein Postulat überflüssig und verdächtig; denn die Ausgiebigkeit des Prinzips wird dadurch in Frage gestellt. Für das höchste Gut aber eröffnet sich, der Anthroponomie der Ethik gemäss, in der Tat die Aussicht, dass es sich als „ein politisches“ erweisen werde. Unter diesem Gesichtspunkte aber stellt sich das Anwendungsgebiet des Sittlichen unter dem Begriff eines neuen, grossen Problems dar. Die Geschichte wird zum Umfang alles Sittlichen. Damit aber entsteht am Ausgang der reinen Ethik die Frage nach der Methodik der Geschichte.

Vierter Teil.

Die Anwendungen der ethischen Prinzipien.

Einleitung.

Die Realität des Sittlichen in der geschichtlichen Erfahrung.

Die Frage nach der Realität des Sittlichen nehmen wir hier im geschichtlichen Sinne, der sich, wie wir aus der Begriffsbestimmung der transzendentalen Methode wissen, von Anfang an bei Kant als leitend und bestimmend erwiesen hat. Das Faktum der Wissenschaft und der „sichere Gang der Wissenschaft“, sie waren die Leitmotive, welche den vorkritischen Hang zur Nachahmung der „Methode Newtons“ berichtigten und zur Reife brachten. Wir haben nun mehrfach erwogen, dass es ein solches Faktum einer Wissenschaft für die Ethik nicht gab. Wenn wir nun aber früher als das „Analogon“ eines solchen Faktums das Bewusstsein des Sittengesetzes mit allen Prärogativen dieses Kriteriums anzusprechen hatten, so war schon damals der Blick auf die geschichtlichen Anwendungen gerichtet und die Beispiele wiesen auf sie hin.

Jetzt aber erheben wir diese Frage in einem schärferen Sinne. Sollte es Kant entgangen sein, dass die Geschichte der Völker in den allgemeinen Gestaltungen ihrer Einrichtungen und Verfassungen in Zusammenhang, in einer innerlichen Verbindung stehen müsse mit dem, was er als Sittengesetz aufstellte und begründete? Wir wissen freilich, und wir haben dies auch fortan sorgsam zu bedenken, dass seine methodische Klarheit den Unterschied festhalten musste, welcher zwischen der Wissenschaft Newtons und allen empirischen Bestätigungen bestehen bleiben muss, die man immer für die Realität des Sittlichen aus

der Geschichte der sittlichen Kultur heranziehen möchte. Trotzdem aber dürfen wir erwarten, dass seine Aufrichtigkeit, seine ununterbrochene lebendige Anteilnahme an den politischen Weltbegebenheiten und vollends sein Leben und Wirken in der deutschen Aufklärung ihn zu der Konfrontation seiner Grundsätze mit der sittlichen Erfahrung der Menschheit gezwungen haben müsse. Wenngleich nicht schon innerhalb der methodischen Formulierung, musste er nicht minder doch beständig zu der Ueberlegung herausgefordert werden, ob und in welchem Grade sein Sittengesetz, das er nicht neu entdeckt, sondern nur neu formuliert haben wollte, eine wie immer schwache, verdunkelte Darstellung in der Geschichte der Menschen und der Völker erkennen lasse. Von einer solchen Vergleichung konnte ihn kein noch so sehr begründetes methodisches Bedenken gänzlich fernhalten. In der reinen Theorie steuerte er mit dem Kompass der Erfahrung: wie hätte er für die Erkenntnis des Sittlichen schliesslich der Probe auf das Exempel sich entziehen, der Prüfung seiner Grundsätze an einer sittlichen Erfahrung sich enthalten können?

Der ganze Lebensgang Kants, wie insbesondere die Entwicklung seiner literarischen Tätigkeit spricht gegen eine solche Möglichkeit. Kaum hatte er mit der „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ seine Laufbahn eröffnet, da waren es alsbald die Zeitfragen der natürlichen Theologie und Moral, welche ihn zur Publikation kleinerer Arbeiten bewogen. Und als nach langen Jahren endlich die Hauptschlacht geschlagen wurde, da waren es alsbald sogleich die allgemeinen Themata der Aufklärung, die ihn zur publizistischen Mitwirkung reizten; während er vollauf beschäftigt blieb, einmal das soeben erst errichtete Haus gleichsam als das erste Stockwerk seines Lehrgebäudes teils innerlich weiter auszubauen, teils gegen die mancherlei Angriffe, die nicht ausgeblieben waren, es zu verteidigen und zu schützen, dann aber auch um die neuen Stockwerke, die erst noch zu bauen waren, als Teile des Systems einzufügen. Schon in den achtziger Jahren des Jahrhunderts aber erscheinen trotzdem die an Anzahl und Umfang gewiss nicht unbeträchtlichen Schriften und Abhandlungen, welche die Anwendung der sittlichen Grundsätze auf das Recht, auf die Religion und auf die Geschichte zur Untersuchung bringen.

Die Anwendungen auf die Geschichte haben auch später keine geschlossenerere literarische Bearbeitung in einem besonderen Buche bei Kant gefunden. Und es dürfte instruktiv sein, hierfür den Grund zu suchen. Anders steht es augenscheinlich mit dem Recht und mit der Religion, die Beide in besonderen Büchern behandelt worden sind. Der Grund lässt sich aus Kants Art, über die Geltung von Erkenntnissen sich zu orientieren, mit einiger Sicherheit vermuten. Das Recht lag ihm in der Rechtswissenschaft und ihrer Geschichte als ein Faktum vor. Und auch die Religion selbst, die zwar nicht Wissenschaft ist, und also durch ein solches Faktum nicht beglaubigt werden kann, lässt sich doch wenigstens in Büchern und Urkunden ansprechen, die sich auf die einer Wissenschaft vergleichbare Autorität berufen.

Die Geschichte aber, die nunmehr unter dem sittlichen Blicke als Weltgeschichte ersteht, hat noch nicht einmal solche Bücher aufzuweisen. Ihr Begriff ist selbst erst ein Problem; und zwar in ganz anderem Sinne, als in welchem Recht und Religion immer auch Problem als Wissenschaft und als Erkenntnisart bleiben. Für die Geschichte besteht das Problem sowohl literarisch, wie der faktischen Unterlage nach. Es ist selbst nach Recht und Religion leider doch noch die Frage, ob die Menschen nur Tiere oder aber noch etwas Anderes sind. Dieses Andere hängt eben davon ab, ob und inwieweit den sittlichen Grundsätzen Anwendung zusteht auf das Menschengeschlecht. Und diese Anwendbarkeit wiederum ist bedingt durch den Begriff der Menschengeschichte, der Weltgeschichte, oder, wie Kant im Geiste seines Zeitalters es ausdrückte, „der Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“. Die weltbürgerliche Geschichte erst verbürgt den sittlichen Wert des Menschengeschlechts, den sittlichen Sinn der Geschichte.

Hätte Kant die Anwendung auch auf die Geschichte in einer besonderen Systematik versucht, so würde ihm damit mehr gelungen sein als die einseitige Begründung der Geschichte. Die Rechtslehre hat er zwar zu einer ethischen Begründung gebracht, und in ähnlicher Weise auch die Religionslehre. Aber was ist denn damit doch nur gewonnen? Einzelne Beispiele von grossen Kulturkräften sind damit zur Veranschaulichung des Sittlichen

aufgestellt; und wir können vielleicht auch mehr sagen: dass in diesen Beispielen die Darstellung von Objekten und Bewegungen, in denen das Sittliche sich zu verwirklichen sucht, erreicht worden sei. Beglaubigt kann die Realität des Sittlichen durch diese gewaltigen Beispiele selbst dennoch schon deshalb nicht sein, weil die Verbindung unter diesen Beispielen fehlt, so dass der Gedanke entsteht: ob etwa in der Geschichte, deren systematische Behandlung unterblieben ist, der Grund der Einheit für alle diese Anwendungsgebiete liegen möchte. Bildet die Geschichte doch die Zusammenfassung aller Probleme der Kultur, mithin aller sittlichen Angelegenheiten. Und es könnte scheinen, dass durch den neuen Begriff der Weltgeschichte dieser Zusammenhang der Probleme aufgegeben würde.

Damit stehen wir vor einem Wendepunkt der systematischen Methodik Kants, über den in der „Ethik des reinen Willens“ ausführlich gehandelt worden ist. Dort ist besonders mit Rücksicht auf die logische Begründung, welche in der Rechtswissenschaft zu suchen war, die Frage erörtert worden. Hier haben wir sie in ihrer Allgemeinheit noch bestimmter in bezug auf die anderen Anwendungen ins Auge zu fassen. Dort wurde gesagt: es fehlt die Anlage für das Problem der Geisteswissenschaften. Und dieser Mangel muss auch hier behauptet werden. Aber während dort die methodische Erörterung dahin weitergeht, dass in der Rechtswissenschaft das Analogon zur Mathematik zu erkennen sei, so haben wir hier diesen Gedanken nicht weiter zu verfolgen: der uns dort zur Errichtung der Ethik des reinen Willens führte. Hier dagegen handelt es sich um die Anwendung des Sittengesetzes auf Recht, Religion und Geschichte; welche Anwendung Kant geleistet hat.

Wir müssen aber fragen: in welchem inneren Zusammenhange diese drei Gebiete der Anwendung zueinander stehen. Sie können nicht schlechterdings als einander koordiniert gedacht werden; denn die Geschichte umfasst die beiden anderen. Es fehlt jedoch tatsächlich an dem Nachweis, dass die Geschichte in dieser zentralen Bedeutung für die anderen Gebiete der sittlichen Erfahrung gedacht worden ist. Andererseits aber werden wir sehen, dass der Rechtslehre eine methodische Fundamentalität für sich selbst und für die anderen Gebiete nicht zuge-

wiesen worden ist. Es kann aber der Verdacht nicht aufkommen, dass etwa der Religion diese einheitliche Grundlage zugesprochen wäre. Das hätte nur geschehen können, wenn nicht daneben zugleich das Problem des Rechts zur Erörterung gestellt worden wäre. Wo jedoch das natürliche Recht auftritt, da kann allenfalls die natürliche Moral noch bestehen bleiben, aber die natürliche Theologie selbst muss als etwaige Grundlage des Rechts zurücktreten. Es muss deshalb die Frage entstehen: in welcher methodischen Einheit Kant diese drei Kulturgebiete zusammengefasst hat, um die Anwendung des Sittengesetzes an ihnen zu prüfen.

Wiederum sehen wir uns hier vor die Tatsache gestellt, die wir nicht verdunkeln dürfen: dass Kant ein solches Einheitsband für den Kulturnachweis seiner Ethik nicht gefunden hat. Ob er es gesucht hat? Diese Frage ist keineswegs als selbstverständlich zu bejahen; denn für Kant blieben die methodischen Bedenken vorherrschend, welche ihm die Einschärfung des Unterschiedes zwischen theoretischer und praktischer Erkenntnis als Wahrzeichen echter Philosophie erscheinen liessen. Trotzdem aber konnte es sich seinem natürlichen Systemgefühl für die Einheit der Vernunft nicht gänzlich entrücken, dass, so wie die methodisch abgestuften Gebiete der wissenschaftlichen Erfahrung sich dennoch in der Einheit der Erfahrung zusammenfassen, in ähnlicher Weise auch die verschiedenartigen Erscheinungen der Kultur eine Einheitlichkeit der Geschichte in den Verwirklichungsversuchen des Sittlichen darstellen möchten. Wir werden sehen, dass Kant diesem Gedanken vielfach nachgeht; und dass dieser bei ihm auch keineswegs ausser Zusammenhang mit dem theoretischen Grundgedanken der Erfahrungslehre bleibt. Nur aber verbleibt es bei solchen Andeutungen, die nicht zu Richtungslinien ausgezogen werden. Wir werden in der Erörterung der einzelnen Probleme Gründe finden, welche diese Mängel im Ganzen und im Einzelnen einigermassen erklärlich machen dürften.

Jetzt sollen nur allgemeine Erwägungen angestellt werden, welche das Gemeinsame dieser drei Gebiete betreffen. Es kann nicht bezweifelt werden, dass sachlich und inhaltlich die Verbindung in der Geschichte hätte gesucht werden müssen. Wenn

aber die Geschichte als die Verbindung von Recht und Religion erkannt werden sollte, so hätte mehr noch als aus der Geschichte der Begriff des Staates aus dem Rechte isoliert werden müssen. Der Staat ist die universelle Anstalt, in welcher die Geschichte das Menschengeschlecht darstellt und zur Entwicklung bringt. Des Staates kann auch die Religion nicht entbehren, so weit ihre geschichtliche Erscheinung in Betracht kommt, in der sie sogar in der Kirche den Staat nachahmt.

Hätte Kant nun in dem Problem des Staates die Vereinigung der geschichtlichen Probleme fixiert, so würde damit zugleich die innerlichste Verbindung der Anwendungsprobleme mit den methodischen Grundproblemen der Ethik sich herausgestellt haben. Denn im Staate stellt sich der Mensch in seinem geschichtlichen Doppelspiele dar: er fühlt sich als Individuum und fungiert als eine Gesamtheit. Und diese Gesamtheit wiederum ist von eigener Zweideutigkeit, abgesehen selbst von dem Anteil des Individuums an ihr.

Hier bildet nun die bekannte Zeitströmung, welche den Namen Rousseaus zu tragen pflegt, einen unverkennbaren Anstoss. Nur Ein Punkt sei aus dieser Schwierigkeit hervorgehoben. Der Begriff des Staates wurde durch den Begriff der Gesellschaft verdrängt. Die Ursache, welche dabei mitwirkte, lassen wir jetzt ausser Betracht, und damit auch die Vorteile, welche aus dieser Nebenbewegung für die Fortentwicklung des Staatsbegriffes selbst entstanden sind. Dagegen achten wir hier nur auf den für das ethische Problem unverkennbaren Nachteil, der darin liegt, dass der Staat eine Einheit fingiert, und den Begriff einer Einheit fordert, während die Gesellschaft zwar von der Einzelheit des Individuums abrückt, aber immer nur bei einer Mehrheit stehen bleibt; wenngleich immer dieselbe noch so umfassend ausgedehnt wird.

Nur der Staat auf seiner methodischen Grundlage in seinem begrifflichen Unterschiede von der Gesellschaft kann die *volonté universelle* von der *volonté de tous* sachlich unterscheiden. Und mit dieser sachlichen Unterscheidung wird nichts Geringeres gewonnen als die Persönlichkeit des ethischen Individuums. Diese Lehre ist der Inhalt der „Ethik des reinen Willens“. Hier hatten wir den Antagonismus zwischen Staat und

Gesellschaft nur in Betracht zu ziehen für das Hemmnis, welches darin für die Einheit der Kultur lag; so dass Kant in dem Staatsbegriffe nicht die Verbindung finden konnte für Recht, Religion und Geschichte.

Jetzt aber mögen endlich auch die Schwierigkeiten bedacht werden, welche in der philosophischen Terminologie des Zeitalters lagen, und zwar vornehmlich in dem herrschenden Terminus der Metaphysik. Das ganze Unternehmen des Kritizismus ist an den Zweideutigkeiten dieses Terminus zu manchem tiefen Schaden, und zwar nicht allein für das innere Verständnis und die nachhaltige einheitliche Wirkung, gekommen. Das Schwanken Kants in dem Gebrauche dieses vornehmsten Titels der Philosophie beruht auf einem schwerwiegenden historischen Momente: das man versucht werden könnte als den Schwerpunkt in der gesamten Geschichte der Philosophie zu kennzeichnen. Es kann nicht bezweifelt werden: die gesamte Geschichte der Philosophie krankt an dem falschen Begriffe, an der falschen Bedeutung des Begriffs Metaphysik. Daher tritt die kritische Philosophie gegen sie in die Schranken. Und so erscheint Kant als methodischer Gegner aller Metaphysik, und als ihr historischer Vernichter.

Indessen gibt sich selbst die Kritik doch immer nur als eine Methodik; und die Philosophie bedarf der Doktrin; nicht zum wenigsten auch gerade da, wo ihr der Rückhalt an einer Wissenschaft fehlt. So wehrte sich Kant vergeblich in den ethischen Problemen gegen den despotischen Terminus, dessen Uebergriffe zurückzuweisen ein Hauptgeschäft aller seiner Kritiken bildet. Die polemische Kritik verbleibt im Kampfe gegen die Metaphysik; die positiv lehrende Kritik aber verschmähte trotzdem den alten Ausdruck nicht, der ihr bei aller Befehdung altherwürdig blieb.

So publizierte Kant, wie er als Ergänzung zur Kritik der reinen Vernunft die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ geschrieben hatte, als Ergänzung zur Kritik der praktischen Vernunft in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“ und in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre“, die beiden Teile der „Metaphysik der Sitten“. Vorher war ja ohnehin die „Grundlegung zur Metaphysik der

Sitten“ erschienen. Und endlich erschien, nachdem auch hierfür wichtige Abhandlungen vorhergegangen waren, die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“. Hier war zwar der Titel der Metaphysik vermieden; aber da die „blosse Vernunft“ den Gegensatz zu den literarischen Religionsurkunden bezeichnen sollte, so war diese Schrift im besten Sinne eine Metaphysik der Religion. Nun soll uns hier nur der Umstand interessieren, dass Kant über den vielerlei Metaphysiken nicht leicht zu einer zentralen Verbindung aller dieser Anwendungsgebiete der Ethik kommen konnte.

Und noch eine Schwierigkeit verdient besondere Beachtung. Die Tugendlehre wurde zwar hinter der Religion und der Rechtslehre zur Publikation gebracht, sachlich aber zwischen Beide gestellt. Dadurch wurde die Abhängigkeit und Anwendung, welche im Recht und in der Religion vom Sittlichen liegt, verdunkelt, indem die Meinung, die ohnehin nicht erst zu erwecken war, unbefangen durch diese scheinbare Korrelation verstärkt wurde: als ob nur in der privaten Tugend die Sittlichkeit zur Verwirklichung kommen könnte; dass dagegen die Religion ihre eigenen und aparten Wege der Sittlichkeit ginge; und das Recht in dem Aussenwerk seiner Institute überhaupt nicht, weder methodisch, noch inhaltlich, für die innerliche Realität des Sittlichen in Frage kommen könnte. So zeigt sich auch am schriftstellerischen Leitbegriffe der Metaphysik die tiefe Schwierigkeit, welche Kant verhinderte, die Metaphysik der Sitten einheitlich, methodisch wie systematisch, zu begründen.

Erstes Kapitel.

Die Rechtslehre.

Einleitung: Das Naturrecht.

Wir hatten soeben an dem geschichtlichen Begriffe der Metaphysik die Schwierigkeiten betrachtet, welche sich einer Theorie der ethischen Anwendungen für Kant entgegenstellten. Viel grössere Schwierigkeiten aber lagen noch in einem andern Begriffe von durchgreifender historischer Bedeutung.

Einer Metaphysik der Religion stand zwar die „Kritik aller spekulativen Theologie“ entgegen; aber es gab doch auch eine „natürliche Religion“. Und diese wurde nicht als Naturreligion verstanden und missdeutet. Sie beherrschte, wie man wohl sagen darf, die massgebenden Kreise der Aufklärung. Indessen war sie doch nur literarisch in einigen Büchern, vorzüglich englischen Ursprungs, ein geschichtliches Dokument. Ihr gesellte sich in gleicher Tendenz die natürliche Moral bei, ebenfalls von allgemein literarischer Faktizität.

Ganz anders dagegen verhält es sich mit dem Recht. Hier bildet das Naturrecht von alters her eine Instanz und gleichsam ein Forum neben dem positiven Recht und ihm gegenüber, wenn nicht gar ihm entgegengesetzt. So wohnt dem Naturrechte von Anfang an ein doppelter Charakter inne: insofern es als ein echter, wirklicher Teil des Rechts gilt, ein rechtswissenschaftlicher Wert; insofern es aber zugleich vom positiven Rechte sich unterscheidet, indem es dieses entweder begründet, oder bestreitet, immer also auf seine Richtigkeit hin prüft und kontrolliert, hat es die Aufgabe einer philosophischen Untersuchung.

Damit entsteht aber eine neue Schwierigkeit nicht nur für die Zusammenfassung der drei Anwendungsgebiete, sondern gesteigert noch vielleicht für die Rechtslehre insbesondere. Denn in dem Naturrechte ist einerseits und zwar vornehmlich eine Art von Metaphysik des Rechts immer gesucht und behauptet worden. Was kann, so könnte man daher denken, Kant mit seiner Metaphysik der Rechtslehre anderes angestrebt haben als ein neues Naturrecht? Nun scheint hiergegen aber Kants Terminologie Einspruch zu erheben. Denn die Rechtslehre liegt ja in der Rechtswissenschaft vor. Mithin haben wir in ihr das Faktum einer Wissenschaft und wahrlich mit dem sicheren Gange einer solchen zu erkennen.

Jetzt hätte es nun für Kant nahegelegen, das Grundgebiet der sittlichen Anwendungen mit sicherem Blicke zu erfassen. Denn wo die Wissenschaft Faktum geworden ist, da kann überall die transzendente Methode einsetzen. So hätte Kant zunächst methodisch an die Rechtswissenschaft sich anschliessen können, um zugleich auch inhaltlich in dem Grundbegriffe des Rechtssubjektes den sachlichen, vielmehr den persönlichen Grundbegriff der Ethik zu finden. Und alsdann wäre die Anwendung nicht hinterher erst zu suchen gewesen; sondern sie hätte als das problematische, aber als Wissenschaft gesicherte Faktum der ethischen Ermittlung zugrunde gelegen. Wir finden hier einen neuen historischen Grund für diesen fundamentalen Mangel in der Disposition Kants.

Das Faktum des Naturrechts beeinträchtigte das Faktum der Rechtswissenschaft an seinem grundlegenden Werte.

Aus der vielverzweigten Geschichte des Naturrechts wollen wir uns hier nur an die eine Schwierigkeit halten, welche in der Zweideutigkeit des Terminus Natur liegt, und welche sich auf alle seine Anwendungen übertragen hat. Seit der Stoa bedeutet Natur das Ursprüngliche und daher Ewige, das aller geschichtlichen Veränderung überlegen ist. Daher gibt es ein „natürliches Licht“ und ein „natürliches Gesetz“, und so auch ein „natürliches Recht“; wie nicht minder auch eine „natürliche Moral“ und „natürliche Religion“. Nach der alten Parole aus der Zeit der Sophisten steht die Natur der Konvention entgegen, und in dieser aller Satzung und aller Uebereinkunft. Aber

schon bei der Uebereinkunft entsteht eine neue Zweideutigkeit. Diese kann auch einen Vertrag bedeuten. Ist der Vertrag nun als Konvention verworfen; oder aber kann in ihm ausnahmsweise ein ursprüngliches und ewiges Grundrecht in Anspruch genommen werden?

Hier kommt die zweite Bedeutung der Natur in Frage. Es kann wundernehmen, dass sie nicht als die erste gilt. Denn unter Natur glaubt man zunächst den Anfangszustand verstehen zu müssen. Nichtsdestoweniger hat sich der Begriff der Natur eingestellt als Korrektivbegriff gegen die Wandlungen im Werden und Geschehen, um in ihnen ein Beharrliches festzuhalten. Indessen dem Ursprünglichen gegenüber behält doch auch der Gesichtspunkt des Anfangs, dem Ewigen gegenüber der des Wechsels seine Bedeutung. Und so vertritt die Natur in dem geschichtlichen Stande der Menschen den fingierten primitiven Zustand, den vorgeschichtlichen, der zwar nicht für den Inhalt der Geschichte, aber für ihren Anfang und Ausgang eine unumgängliche Hypothese bildet. Mit diesem Anfang aber sind nun alle sowohl psychologischen, wie geschichtlichen Schwierigkeiten kompliziert, welche von jeher dem Begriffe des *a priori* Widerstand leisten.

Somit bedeutet die Natur erstlich in dem durch Hugo Grotius erneuerten Sinne das Recht der Wahrheit gegenüber allen historischen Mächten, in denen es, wie seinen Anfang, so sein gesamtes Werden vollziehen mag. Und unter diesen geschichtlichen Mächten ist es nicht minder auch die Religion, welche sonst das Ewige dem Vergänglichen gegenüber zu vertreten den Anspruch erhebt, und das Ansehen genießt. Auch in der Religion steckt, wie der positive Glaube, so auch vom Rechte im Alten Testamente her ein positives Recht. Mit dem neuen Naturrecht verbindet sich nun auch eine natürliche Religion; so vielfach immer die Schattierungen in dieser Richtung waren.

Zweitens aber bedeutet dieses Naturrecht besonders seit Hobbes den Stand der Natur unter den Menschen; nicht den erträumten, oder den verheissenen, noch den als Ziel der Geschichte postulierten; sondern den natürlichen, der den rechten Anfang zu bilden vermag.

Diese Bedeutung der Natur wird durch mannigfache allge-

meine und besondere Rücksichten unterstützt. Es ist ebensowohl eine geschichtliche, wie eine psychologische Forderung, welche in dieser Formel geltend gemacht wird. Es ist schlechthin die Voraussetzung einer Entwicklung, nach der alles Geistige, wie alles Natürliche bestimmt und erklärt werden müsse. Die Entwicklung macht zwar vor diesem ersten Gliede Halt; aber dieser Einwand wird nicht weiter beachtet. Den Worten nach wird doch in der Natur ein solcher Stand des ersten Anfangs der Entwicklung anerkannt. Die andere Bedeutung der Natur setzt dagegen einen vollendeten Zustand an den Anfang ein, der erst wieder verloren gehen muss, damit die Entwicklung von selbst beginnen und in ihrem Abschluss jene Natur erst von neuem erreichen kann. So bildet die primitive Natur ein Prinzip der natürlichen Erklärung.

Es treten nun aber die anderen Bedeutungen hinzu, welche der Natur von allen Seiten zugesprochen werden. Natur ist der allgemeine Ausdruck nicht nur des Richtigen und des Wahren, sondern ebenso auch der Kraft und der Macht. Was nützt alle Wahrheit, wenn sie machtlos bleibt? Die Naturkraft trägt die Illusion der Unverletzlichkeit in sich. Der Glaube an sie scheint eine mythische Kraft des Menschen zu sein. Diese Naturkraft darf nicht gebrochen, höchstens eingeschränkt werden. Sie muss daher als ein Urgrund des menschlichen Daseins anerkannt und festgelegt werden. Mit diesem gleichsam mythischen Gedanken verbinden sich erstlich die vielfachen Interessen des geschichtlichen Menschen, welche positiv, wie negativ, gerichtet sind. So steht die Natur für die Gesundheit, aber auch für die zweideutige Gewaltkraft des Menschen. Endlich verflechten sich mit diesem Begriffe der Natur auch die ästhetischen Urteile und Anforderungen. Die Natur befriedigt den ästhetischen Sinn durch ihre relative Vollkommenheit; und der ästhetische Zauber wird für sittliche Erlösung gehalten. So komplizieren sich Interessen der gesteigerten Kultur mit diesem angeblichen primitiven Begriffe der Menschengeschichte.

Der Begriff des Rechts hat an diesen beiden Bedeutungen der Natur, sowie an den Begünstigungen, durch welche sie verstärkt worden sind, allezeit Anteil genommen. Vielleicht aber möchte durch keinen Autor diese Zweideutigkeit eindringlicher

und verwirrender verbreitet worden sein als durch Spinoza. Wenn Hobbes sagt, der Naturstand der Menschen sei der Krieg Aller gegen Alle, so bleibt sich der Mensch des Urstands nach ihm auch im Rechtsstande treu. Das Recht behält nach ihm die einzige Aufgabe, den Leviathan zu bändigen. Und so enthält auch seine Bezeichnung von Natur und Macht durchaus keine Zweideutigkeit. Die Bestie hat ihre Macht von Natur; und diese Macht gilt es zu brechen.

Anders wird die Sache bei Spinoza gewendet. Der Mensch im Naturstande ist sogleich ein fertiges Individuum. Kaum wird beachtet, dass er auch dort vielmehr sogleich einer Sippe und einem Stamme angehört, in denen seine vermeintliche Individualität bedenklich zusammenschrumpft. Dieses fertige Individuum hat in seiner absoluten Natur zugleich sein absolutes Recht. Für ihn gibt es nicht nur keine anderen Rechte, sondern durchaus keine eigene Sittlichkeit. So wird hier der Begriff der Natur in der obigen zweiten Bedeutung in völliger Konsequenz durchgeführt. Das Individuum ist das Naturwesen.

Nun kommt aber die Kehrseite. Spinoza ist nicht Rechtsgelehrter; auch nicht Politiker schlechthin; auch Politiker nicht in dem Sinne, dass seine Staatslehre allein und selbständig sich begründete, und seine Lehre vom Menschen vollständig in sich enthielte. Darüber steht vielmehr seine Ethik; und diese wiederum beschränkt sich auch nicht auf die Lehre vom Menschen, sondern dieser legt er die Lehre von Gott zugrunde. Es beherrscht daher die Metaphysik alle diese Darstellungen von Recht und Staat nebst den wichtigen und lehrreichen geschichtlichen Erörterungen, auf deren Grunde sie aufgebaut werden. Diese Metaphysik ist der Pantheismus. Damit ist gesagt, dass die Lehre vom Menschen nicht sowohl auf Grund der Lehre von Gott errichtet wird, sondern dass sie zugleich mit diesem Grunde zusammenfallen muss. Was dabei aus Gott wird, diese Frage soll uns hier nicht angehen; aber was aus dem Menschen wird, das haben wir hier zu betrachten.

Von dieser pantheistischen Lehre vom Menschen sind auch die Kreise berührt worden, denen diese Gotteslehre anstössig war. Denn ein Stück Pantheismus wird keinem Menschen ge-

schenkt; es scheint dem Geiste des Menschen eingeboren. Schon der Psalmendichter dankt Gott, dass er dem Menschen nur wenig von der Gottheit fehlen liess. Aber von dieser Selbsterkenntnis des Geistes im Menschen, — welcher Geist das Verhältnis des Menschen zu Gott überhaupt begründet, — ist ein weiter Abstand bis zu der Metaphysik oder Mystik, nach welcher der Mensch, wie alle Einzeldinge, mit der Gottheit identisch wird. Jetzt hört auch der Geist des Menschen auf, das Bindeglied zwischen ihm und Gott zu bedeuten; durchaus nur als Einzelding, als ein Summand der Gesamtsumme ist er ein Teil Gottes. Gott ist gleich der Natur, der gesamten Natur. Von dieser aber ist die Natur des Menschen ein gleichwertiger, ebenbürtiger Teil.

So wird die Zweideutigkeit in der Natur des Menschen innerhalb des Pantheismus unvermeidlich. Die Natur des Menschen bedeutet einmal den Naturstand, der der Kultur und Geschichte voraus liegt. Aber auch in diesem Stadium ist die Natur des Menschen ein Teil der Gottheit. Daher kann Spinoza, der doch sonst beflissen ist, Definitionsfehler zu vermeiden, es nicht unterlassen, auch in diesem Naturstande, der der Gründung von Staat und Recht voraufgeht, dennoch schon das Recht anzusetzen. Der Mensch ist hier schon *sui juris*; und er kann daher sein Recht übertragen.

Seine Natur ist seine Macht; aber während bei Hobbes diese Identität eine brutale Unbefangenheit bedeutet, wird sie hier unwillkürlich, aber um so schlimmer für den metaphysischen Grundgedanken, zu einem gleissnerischen Doppelsinn. Denn die Macht bedeutet jetzt nicht nur nach dem natürlichen Sinne die Natur, sondern zugleich nach dem pantheistischen die Gottheit. Der Naturmensch wird so zum Gottmenschen; und das Naturrecht des Individuums zum göttlichen Rechte der Gottnatur. So verschlingt die zweite Bedeutung der Natur die erste.

Mit dieser Synonymität, welcher der Begriff der Natur anheimfällt, ist der Begriff des Rechtes, der sein geschichtliches Fundament in dem des Naturrechtes hat, in jene verhängnisvolle Verwirrung gekommen, welche die Geschichte des Naturrechts noch immer umgibt; und welche die genaue Bestimmung

ihres Verhältnisses einerseits zum Rechte und andererseits zur Ethik noch immer schwierig erscheinen lässt.

Man wundert sich, dass im Naturrecht der deutschen Aufklärung der Einfluss Spinozas nicht bemerkbar ist. Vielleicht erklärt sich diese Scheu nicht bloss vor seiner Nennung, sondern auch vor seiner wirklichen Beachtung aus dem Gefühl dieser innerlichsten Unklarheit im Spinozismus. Man war im Lager der Aufklärung bemüht, dem positiven Rechte gegenüber das Naturrecht zu schützen und fortzuführen. Diese Position liess sich aber der positiven Rechtswissenschaft gegenüber nur dadurch halten, dass in der Moral ein sicherer und klarer Grund behauptet werden konnte, aus dem ein Naturrecht, als Verbindung von Moral und Rechtswissenschaft, ableitbar würde. Wenn dagegen die Moral selbst unsicher und unklar wird, oder wenn sie auch nur in Metaphysik und Religion sich auflöst, so würde dem Naturrechte damit der historische Charakterzug des modernen Geistes und das Selbstgefühl seiner Ursprünglichkeit abgeschwächt und unklar gemacht werden. Dann hätte man ebenso gut bei demjenigen Naturrechte verbleiben können, welches im Mittelalter das göttliche Recht, das Recht der göttlichen Wahrheit bedeutete. Die Fernhaltung, welche die deutsche Aufklärung Spinoza gegenüber im Naturrecht bewahrte, ist ein Symptom ihres Strebens nach Klarheit und Schlichtheit und Wahrheit; wie solches überall diese Periode des Geisteslebens auszeichnet. Der Mensch sollte sein Recht empfangen, als ein Mensch der Vernunft und der Geschichte; nicht aber als ein Teil Gottes; als welcher er nicht minder auch Bestie ist.

Wir sagten schon, Spinoza habe nicht als Jurist, noch auch lediglich als Politiker sein Naturrecht geschrieben. In der That sind seine Ansichten ja nicht erst durch den nachgelassener *Tractatus politicus* bekannt geworden, sondern vielmehr durch den *Tractatus theologico-politicus*; die Hauptschrift, die er bei Lebzeiten, wenngleich anonym, herausgegeben hat. Diese Schrift aber ist eine Art von Einleitung in die biblische Theologie, mit bevorzugter Rücksicht auf das alte Testament. Die Exegese und Bibelkritik, die hier zum ersten Male in umfassender Weise ange stellt wird, ist jedoch keineswegs der Hauptzweck dieser Schrift. Dieser liegt eben in der Grenzbestimmung zwischen Theo-

logie und Philosophie. So ist es der Begriff der Religion, der hier im Mittelpunkte steht.

Von der Religion aus wird aber noch ein anderer Kreis gezogen, den die Begriffe Recht und Staat beschreiben. In dem ersten Kreise handelt es sich um Erkenntnis; und dieser gemäss darf kein anderes Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie eingeräumt werden als das der Unterwerfung der ersteren unter die letztere. Wie steht es nun um das Verhältnis von Religion und Staat als Aufgabe und aus dem Gesichtspunkte der Sittlichkeit?

Auch bei dieser wichtigen Frage musste die Theorie Spinozas verwirrend wirken; so gründlich und bezüglich des alten Testaments und seiner Fortsetzungen innerhalb des Judentums auf Sachkenntnis beruhend die exegetische Forschung selbst war. Allem seinem sonstigen Natur- und Weltsinn entgegen lässt er sich hier zu dem Urteil verleiten, dass der biblische mosaische Staat, in welchem die mosaische Religion wurzele, eine Entstellung des Begriffs der Religion wäre. Während er doch nach der modernen Auffassung der natürlichen Religion und Moral einen Vorzug der Religion darin erkennen müsste, dass sie den Kampf mit der harten Wirklichkeit aufnimmt; dass die Religion und Sittlichkeit hier auf die Errichtung und Erhaltung des Staates abzielt, wird er durch seine Missgunst gegen die positive Religion und seinen nicht verhohlenen Hass gegen das Judentum von dieser seiner modernen Direktive abgelenkt; und dadurch zu der Konsequenz getrieben, die er freilich ausdrücklich nicht formulieren kann: dass Religion und Staat nichts mit einander gemein haben. Er formuliert aber: dass die Religion dem Staate unterworfen werden muss; ja dass der Staat die Religion, wie auch die Sittlichkeit, seinerseits zu diktieren habe. Die beiden letzten Formulierungen hat er sich nicht gescheut selbst zu vollziehen. Das ist der politische Sinn von seiner Unterwerfung der Theologie unter die Philosophie. Der Staat tritt somit auf das Katheder der Philosophie.

So wurde bei Spinoza der Staat zu einer analogen Zweideutigkeit verurteilt, wie der Begriff der Natur sie bei ihm empfangen hat.

Demgegenüber sahen wir bereits, wie in einer anderen

Weltmacht der Aufklärung, nämlich in Rousseau, der Begriff des Staates verschoben wurde in den der Gesellschaft. Die Vorteile, welche daraus für die Entstehung des Sozialismus erwachsen, haben wir jetzt nicht zu betrachten. Jedenfalls aber verlor dadurch die Beziehung auf das Recht ihre Sicherheit und Bestimmtheit. Denn das Recht vollzieht sich im Staate; der Staat errichtet sich auf dem Rechte. Die Gesellschaft dagegen bezeichnet eine besondere Richtung der Kultur. Und so tritt hier an die Stelle des Verhältnisses zwischen Natur und Recht oder Staat die Korrelation, die dem Buchstaben nach zur Alternative wird, zwischen Natur und Kultur.

Diese Alternative konnte nur von Poeten ernsthaft genommen werden. Für Romane bildet sie eine fruchtbare Grundstimmung. Und ebenso ist sie den Staatsromanen der Utopisten in ihrem Blute verwandt. Wo dagegen Wissenschaft gesucht wird, sei es Jurisprudenz und Politik, sei es Philosophie und Ethik, da tritt der alte stoische Begriff der Natur in seine unverrückbaren Rechte; und die Kultur kann keinen ernsthaften Gegensatz gegen die Natur ausmachen und aushalten.

Daher hat Kant sich immer in der moralischen Grundstimmung mit Rousseau einig gefühlt; während Spinoza ihm niemals in der sittlichen oder religiösen Atmosphäre der Philosophie Sympathie abzugewinnen vermochte. Um so gefährlicher aber wird sein Einfluss da, wo er, nicht in bezug auf Recht und Staat, und auch nicht auf den Begriff der Religion, aber auf die Beurteilung der geschichtlichen Urform derselben, welche das biblische Judentum bildet, von Spinozas Forschung sich abhängig macht. Dies jedoch haben wir erst später zu betrachten. Hier sehen wir nur darauf, dass Kant keine Veranlassung hatte, von den allgemeinen Bewegungen, welche in bezug auf das Problem von Staat und Recht das 18. Jahrhundert durchzogen, für die Anwendung seiner ethischen Lehre auf die Rechtslehre, zu der er am Ausgang des Jahrhunderts überschritt, sich erheblich beeinflussen zu lassen. Diesen Strömungen gegenüber hielt er die Richtungslinie fest, welche er in seiner Kritik der praktischen Vernunft gewonnen hatte.

Es würde einen Ausschnitt aus der Geschichte der Jurisprudenz in jenem Zeitalter erfordern, wenn wir auf die Zusammen-

hänge eingehen wollten, welche das Naturrecht jener Juristen mit Pufendorf und Leibniz verknüpfen; und wie diese bei Wolf und Thomasius zusammengefasst werden. Im Einzelnen werden wir nicht umhin können, nach diesen Zusammenhängen uns wenigstens obenhin umzuschauen. Aber für die Orientierung, die wir hier zu suchen hatten, dürfte es genügen, dass wir in den allgemeinen Begriffen der Natur und des Menschen den Zugang zu Kants Anwendung seiner Sittenlehre auf die Rechtslehre nehmen; wie von hier aus auch die weiteren Anwendungen zu orientieren sein werden. Im Stile Wolfs konnte er an diese Anwendung auf das Recht nicht herantreten; denn er wollte nicht ein Lehrgebäude des Naturrechts aufrichten, welches dem positiven Rechte zur Richtschnur dienen sollte. Für ihn lag die Jurisprudenz als Faktum einer Wissenschaft vor.

Wir mussten gleich im Anfang (s. ob. S. 357) darauf aufmerksam sein, in welchem Sinne dieses Faktum zu verstehen sei. Nicht so ist es zu verstehen, dass Kant in der Jurisprudenz das Faktum einer Wissenschaft erkannt hätte, in deren begrifflichem Material und in deren Methodik bei der Bearbeitung desselben er das Analogon zur Mathematik erkannt hätte. Wäre sein Gedankengang in dieser echt kritischen Richtung erfolgt, so würde es ihm möglich geworden sein, das vielverzweigte Gebiet der geschichtlichen Wissenschaften dennoch in Analogie zu den Naturwissenschaften in eine Einheit der Geisteswissenschaften zusammenzufassen. Dann würde er auch die Stelle der Logik für diese Geisteswissenschaften nach ihrem ganzen Umfange getrost und sicher mit der Ethik besetzt haben. Diese Architektur hat sein System nicht erlangt.

Dadurch aber, dass die Jurisprudenz ihm nicht als Analogon zur Mathematik einleuchtete, musste er sie als Analogon der Naturwissenschaft sich zum Faktum einer Wissenschaft vorbehalten; wenn anders er zur Anwendung seiner Ethik, zu einer Metaphysik der Rechtslehre fortschreiten wollte. Damit aber kam er wieder in Kollision mit dem Naturrecht. Denn jetzt war es nicht die Methodik, die ihm in der Jurisprudenz als Richtschnur diente; sondern der sachliche Inhalt von Lehrsätzen galt ihm als das Faktum einer Wissenschaft; und wengleich die Verfassung dieser Lehrsätze die logische

Arbeit der Einteilung und der Ableitung voraussetzt, so konnte, wenn einmal von der juristischen Methodik der Gesichtspunkt nicht ausging, dieser methodische Wert auch nicht ausschlaggebend für den Inhalt dieser Wissenschaft werden. Diese Lehrsätze waren Gesetze; die Urform dessen, was man als Gesetz denkt und fordert. Und nun entstand unausweichlich die Frage: woher stammt die absolute Gültigkeit, die diesen Gesetzen beiwohnt und zuerkannt wird?

Mit dieser Frage stehen wir ebenso, wie vor den Pforten des Naturrechts in seiner gesamten Geschichte, so auch vor dem eigentlichen Anfang der Disposition, in welcher Kant sich befinden musste, als er an dieses Werk herantrat. Wie für das Naturrecht überhaupt, so war auch für Kant eine doppelte Richtung geboten. Erstlich musste das Naturrecht mit der Ethik zusammenhängen; zweitens aber musste es von ihm abtrennbar sein und selbständig werden. Die erste Bedingung wurde immer eingehalten; sie diente auch in der klassischen Definition des römischen Rechts als die leitende Grundlage. Diese Richtung hängt klar und bestimmt mit der stoischen ersten Bedeutung der Natur zusammen. Und wie sehr auch das göttliche Recht, welches sich um diese Ursprünglichkeit und Ewigkeit mitbewerben durfte, positive Beimischungen und Trübungen herbeiführte, so blieb dennoch diese Richtung massgebend, wo immer man ein Naturrecht suchte und zuliess.

Die hauptsächlichste Schwierigkeit für die Definition des Naturrechts lag daher immer auf der anderen Seite, welche die Eigenart mehr als nur die Selbständigkeit des Naturrechts betraf. Die Selbständigkeit mochte man vielleicht der Ethik gegenüber gar nicht so ernsthaft ihrer selbst wegen behaupten, wenn nicht die Eigenart des Lehrinhalts daran zu hängen und davon bedroht zu werden schien. Und bei dieser positiven Eigenart des Naturrechts war in der Tat der Wert und Charakter der Jurisprudenz als Wissenschaft in Frage gestellt. Die positive Jurisprudenz allein erschien als eine Sammlung von Begriffen und Lehrsätzen, welche die wirtschaftliche Erfahrung herangeschwemmt hatte. In unserer Zeit hat man eine solche Auffassung gerade für die richtige und zweckmässige gehalten; aber in solchem Fahrwasser freilich versandet der Geist des Naturrechts.

Das Naturrecht, sofern es die Grundlegung für das positive Recht bildete und bilden wollte, bezweckte, in jener Sprache geredet, die Einordnung des Rechts in den Machtbereich der Vernunft. Wenn nun aber das Naturrecht einerseits von der Ethik schlechterdings ununterscheidbar wird, so fehlt ihm das juristische Bindeglied, dessen es bedarf, um zur Grundlegung des positiven Rechts verwendbar zu werden. Darin bestand und darin besteht heute noch die Schwierigkeit, das Ansehen und das Recht des Naturrechts einwandfrei zu machen und gegen alle offenen und verschleierte reaktionären Vorurteile und Anfechtungen immer wieder zu verjüngen und tiefer zu befestigen.

Wir erkennen jetzt die entscheidende Lösung in ihrem ganzen Werte, welche Pufendorf dieser Frage gab, indem er das Naturrecht als ein „System der Rechte“ definierte. Der Ethik verbleiben die Pflichten; wie es nicht anders gehen kann, wenn man einmal versäumt, an dem Recht die Ethik selbst methodisch zu orientieren. Rechte sind der Inhalt des Rechts. Rechte bilden den Stoff der Gesetze. Und aus den Rechten erst können wieder Pflichten erwachsen, die hier daher als Verpflichtungen zum Unterschiede von den Pflichten bezeichnet werden. Nicht gradweise darf man Ethik und Recht unterscheiden, wie etwa durch unvollkommene und vollkommene Rechte; sondern durch einen eigenen, eine eigene Deduktion ermöglichenden Grundbegriff muss das Naturrecht von der Moral unterschieden werden.

Für den Zusammenhang, der freilich erhalten bleiben muss, hat der innere Zusammenhang der beiden Grundbegriffe zu sorgen. Der Wert des Naturrechts aber in seinen wichtigen Epochen dürfte davon abhängen, wie innig und genau der Zusammenhang von Recht und Pflicht gedacht wurde. Andererseits möchte auch der Wert der Ethik schliesslich überall davon abhängig sein, wie ernsthaft, scharf und lebendig der Zusammenhang der Pflicht mit dem Rechte, dem positiven und dem natürlichen, gesucht, gefasst und hochgehalten wurde. Indessen der grosse Wert dieses Unterscheidungsmerkmals der Rechte leistete doch nicht nur die Unabhängigkeit von der Moral.

Die Rechte bildeten das natürliche Verbindungsglied mit dem positiven Rechte; und durch dieses zugleich mit dem

Staatsrecht und dem Völkerrecht, welches letztere aus diesem Naturrecht der Rechte geboren wurde. Aber schon für das Zivilrecht war dieses Merkmal so entscheidend, dass schon dadurch das Naturrecht als eine Art von „Allgemeinem Teil“ bei dem positiven Recht sich zu halten vermochte. Der richtige Begriff bewährte ebensowohl seine logische Fruchtbarkeit, wie er aus ethischer Geradheit entsprungen war. Und es schien hierin zugleich die innere Verbindung mit der Moral gegeben; denn wie deren Pflichten in der Vernunft ihre Quellen haben, so bleibt diese es auch für die Rechte. So dachte Grotius.

Pufendorfs universal-juristischer Geist konnte sich bei diesem erneuerten Stoizismus nicht beruhigen; er bedurfte einer positiven Rechtsquelle selbst für das Recht. Hier tritt das Imperium ein; und so wird das Recht in seinem Ursprung zum Staate erweitert; auf das Staatsrecht hin begründet. Wenn hier wieder nach dem Grunde der Macht, nach dem Recht des Befehls gefragt werden sollte, so wird nach dem Grunde des Staates gefragt. Und das ist der grosse Fortschritt, den Pufendorf über Grotius hinaus vollzieht: dass er die *Socialitas*, die bei aller Humanität nicht minder doch noch in den Schranken des stoischen Selbsterhaltungstriebes befangen bleibt, verabschiedet, und den klaren, geschichtlich lebendigen Staatsbegriff an die Stelle dieser zweideutigen Moral setzt. Von jetzt ab kann es nur noch verschoben und verrenkt werden; in der Sache aber muss es dabei bleiben: dass Staat und Recht zusammengehören; und dass man somit den Grund des einen nicht finden kann, ohne den andern zu suchen.

Während in allen diesen Diskussionen, die sowohl juristisch, wie auf seiten der Philosophie überall geführt wurden, es sich nur um diesen Zusammenhang von Recht und Staat handelte, ist jedoch ein anderer Ausdruck besonders durch Thomasiaus als Grund des Rechts angenommen worden; nämlich im Zwange. Und an diesen Ausdruck hat sich Kant angeschlossen.

Der Zwang ist ein Kennzeichen, das man, wenn irgend eines, für ein äusserliches halten muss. Das Recht provoziert dabei auf die Gewalt, die es der Verwaltung zu entleihen hat, der Polizeigewalt: als ob nicht für diese erst die Frage nach ihrem Rechtsgrunde in Kraft treten und bleiben müsste. Aber

abgesehen von dieser Zurückschiebung der Frage nach vorwärts, ist diese Lösung vielmehr auch nach rückwärts zu kontrollieren. Was wird bei diesem Zwange aus der unveräußerlichen Freiheit? Wenn selbst also durch den Zwang das Naturrecht mit dem positiven Rechte durch Vermittlung von dessen Ausläufern verbindbar würde, wird es nicht dadurch aber unwiederbringlich der Sittlichkeit entrückt; so dass die Verbindung mit ihr abgebrochen und abgelöst wird?

So hat schon, bevor Kants „Metaphysik der Rechtslehre“ erschienen war, Feuerbach gegen den Zwang, als Unterscheidungsmerkmal des Rechts schlechthin, in seiner ersten Schrift argumentiert, in welcher er sich bereits als einen gründlichen und echten Kenner von Kants Philosophie erwiesen hat. *) Er fragt nach der Möglichkeit des Zwangs. „Recht ist eine durch die Vernunft geübte Möglichkeit des Zwangs.“ **) In der Tat hatte der kategorische Imperativ bereits so genaue Anpassungs- und Anwendungskraft verraten, dass der Zwang nicht mehr als entscheidendes Kriterium, nicht schlechterdings ohne Widerspruch angenommen werden konnte. Dennoch hat Kant ihn als vornehmliches Unterscheidungsmerkmal geltend gemacht. Es muss gefragt werden, wie dies geschehen konnte.

Zunächst zeigt sich hierin wieder die unsichere Stellung, welche Kant der Ethik gegenüber das Recht einnehmen liess. Wäre er für die Metaphysik des Rechts schlicht und klar von der Ethik ausgegangen, so hätte ihrer Freiheit entgegen kein Zwang aufkommen können. So aber geht er von der Jurisprudenz selber aus, um sich aus ihr eine Metaphysik zu rekonstruieren. Das war der Weg, den Wolf zu seiner breiten Heerstrasse machte; auf dem das Naturrecht unsicher wurde, und bei aller Fülle gehaltsleer zu werden drohte. Die Metaphysik kam damit unrettbar in den Verdacht jenes Naturrechts, von welchem gerade die tiefsten juristischen Anhänger Kants, die von seinen Kritiken her seine Anhänger wurden, mit Recht sich abwandten.

*) Kritik des natürlichen Rechts als Propädeutik zu einer Wissenschaft der natürlichen Rechte, von Paul Joh. Anselm Feuerbach (1796).

**) a. a. O. S. 259; vgl. S. 263. So wird der Zwang zu einem Vernunftszwang; und dadurch wird die durch ihn gelöste Verbindung mit der Ethik wieder hergestellt.

Diese grossen Juristen, wie vor allen Feuerbach, Thibaut, selbst Hugo, haben die Anwendung, welche Kant selbst später darbot, nicht abzuwarten brauchen; und dass sie es nicht taten, das hat einen Fortschritt der Rechtswissenschaft bewirkt, welcher aus den echten Tiefen der Kantischen Methodik und des Kantischen Systems erflossen war. Sie denken in seiner Logik, und in seiner Ethik; und sie reden unbefangen und ungekünstelt seine Sprache; aber sie erzeugen sich selbst die Konsequenzen dieser Logik und dieser Ethik für ihr Handwerk; für ihr Faktum von Wissenschaft. Der Zwang ist nicht auf dem Boden der transzendentalen Freiheit gewachsen.

Wir werden daher darauf zu achten haben, ob in der Tat dieses Moment des Zwangs das letzte Wort behält bei der Frage der Trennung, der Unterscheidung von Ethik und Rechtslehre; oder ob das latente Motiv des Staatsbegriffs auch für Kant bei diesem Problem die Leitung behält. Dann würde jeder Schein des Widerspruchs zwischen Zwang und Freiheit aufgehoben: wenn in dem Zwange der Wille zum Staate verborgen wäre. Dann wäre der Zwang nicht lediglich ein äusserer; sondern er würde zu einer inneren Nötigung, durch welche das Naturrecht mit der Ethik verbunden bliebe. Und doch könnte dabei das Recht nicht minder auch selbständig und eigenartig werden, weil die Nötigung nicht lediglich eine Verpflichtung bleibt; sondern weil das objektive Merkmal in Kraft tritt, und tatsächlich wirksam wird; weil ohne dass diese Wirksamkeit eintritt, das Recht nicht bloss nicht wirklich werden, sondern überhaupt nicht möglich, nicht gedacht werden kann.

Die Nötigung zum Staate ist die Voraussetzung für den Begriff des Rechts. Wie diese Nötigung der Freiheit verwandt und gleichartig ist, das betrifft den Zusammenhang von Recht und Ethik. Für die Eigenart des Rechts aber gilt die Voraussetzung, dass die Freiheit des Willens in der Selbstnötigung zum Staate sich betätige. Diese Selbstnötigung bedeutet der Zwang; und so nur kann er als die Bedingung, als der Grund des Rechts gedacht werden, in welchem Recht und Sittenlehre sich unterscheiden; während doch zugleich in diesem Unterscheidungsgrunde selbst wieder ihr innerlichster Zusammenhang vollzogen und anerkannt wird.

Bevor wir nun in Kants Darstellung verfolgen, wie er Recht und Ethik unterscheidet, und wie er dabei den Zwang einführt, vielmehr nur in fremder Lehre annimmt, wollen wir uns wieder erst vergegenwärtigen, wie nach schlichter geschichtlicher und politischer Auffassung aus dem gewonnenen Gesichtspunkte der Freiheit die Unterscheidung zu formulieren ist.

Die Erfahrung in sittlichen Dingen bildet von jeher den harten Anstoss gegen die Vorschriften und Ideale der Sittenlehre. Der Idealismus Platons ist mehr noch durch die Republik als durch die Ideenlehre der mathematischen Erkenntnis ein historischer Typus geworden. Und gerade Kant hat seinen Begriff der Idee aus dieser Rousseau-Stimmung heraus beleuchtet. Darüber also herrscht allgemeine politische Uebereinstimmung im Humanitätszeitalter, dass der Erfahrung die Leitung des sittlichen Idealismus nicht zustehen darf.

Ist aber das Recht nicht etwa auch ein Teil dieser Erfahrung? Und je mehr es überall absolute Geltung und Befolgung beansprucht, unterscheidet es sich nicht ebenso auch inhaltlich in den verschiedenen Zeiten und Ländern? Kann daran etwa der wissenschaftliche Charakter, mit dem die verschiedenen Landesrechte als Landesgesetze zugleich auch bekleidet werden, eine begründete Aenderung bewirken? Wenn nach altem Dichterwort an den harten Sachen der Erfahrung und der Wirklichkeit die Ideen sich stossen, so gilt dies am empfindlichsten von Recht und Staat; sie können daher geradezu als Krankheiten verdächtigt werden in dem Lebensgang der Völker. Andererseits freilich muss man es auch für ein geschichtliches Vorurteil halten dürfen, wenn so der teleologische Idealismus über die geschichtliche Erfahrung alles Völkerlebens urteilt. Diese Erfahrung des positiven Rechts und der empirischen Staaten beschreibt die Wirklichkeit der Weltgeschichte. Soll denn etwa alle Menschengeschichte eitel Wahn und Selbstbetrug sein, weil sie dem Massstab nicht gerecht wird, welchen der Idealismus an die bisherige sittliche Erfahrung anlegt, und mit dem er ihren Abstand von ihrer idealen Aufgabe bemisst?

Die geschichtliche Einsicht hat sich, wie wir noch deutlicher sehen werden, seither, und zwar gerade durch Kants Einwirkung mit dem Idealismus bis zu einer gewissen Grenze ver-

einbart. Er enthält die Forderungen, nach denen unnachlässlich das sittliche Urteil zu verhängen ist. Aber in der Erfahrung selbst sind nichtsdestoweniger die tatsächlichen Triebkräfte zu erkennen, welche nach jenem Masse sich hinstrecken; welche auch jene Urteilskräfte des Idealismus hervorbringen und in Geltung halten. Dieses Verhältnis hat sich zwischen der transzendenten Methode in der Ethik und ihrer notwendigen Beziehung auf die geschichtliche Erfahrung allgemach hergestellt.

Behalten wir es im Auge: im theoretischen Hauptproblem wird diese Erfahrung durch das Faktum der mathematischen Naturwissenschaft gedeckt. Diese freilich fehlt hier. Dieses Fehlen verursacht ein für allemal den Unterschied der theoretischen und der praktischen Erkenntnis. Dennoch aber soll sittliche Erkenntnis möglich werden. Es muss daher das Analogon eines Faktums schlechterdings gefunden werden. In der Jurisprudenz hat Kant das Faktum einer Wissenschaft nicht anerkannt. Dennoch schreibt er eine Metaphysik der Rechtslehre. Er nimmt also dennoch die Jurisprudenz als eine Art von Wissenschaft; als eine Erfahrung mit dem Inhalt sittlicher Einrichtungen und Begriffe; denn es handelt sich darin immer um Menschen, welche die Problemträger des Sittlichen allerwärts bleiben müssen. Und zudem steht er ja mit vollem Herzen in der Rousseau-Stimmung.

Wie konnte es ihm dabei entgehen, dass im Recht sehr viel Unrecht aufgespeichert ist? Wie konnte sich ihm die drückende Einsicht verschleiern: dass die Unzulänglichkeit der Erfahrung gegenüber der Idee ihre unzweifelhafte geschichtliche Dokumentierung findet in der Ungerechtigkeit so vieler Rechte?

Es kann kein Zweifel bestehen über die richtige Fassung des Verhältnisses der Idee der Gerechtigkeit zur Erfahrung des Rechts. Das positive Recht deckt sich keineswegs mit dem idealen Recht; sondern das wirtschaftliche Unrecht, zu dessen Sanktionierung es missbraucht wird, bringt mit diesem Nährstoff auch das Gift der Krankheit in das positive Recht. Darüber ist kein Wort weiter zu sagen. Nichtsdestoweniger aber gähnt darum doch nicht etwa ein unüberbrückbarer Abgrund zwischen dem positiven Rechte und der Idee des Rechts; sondern in allem

positiven Rechte arbeitet, gärt und treibt nichtsdestominder auch die sittliche Kraft, welche in den wirtschaftlichen Bewegungen und Einrichtungen selbst auch ein lebendiger Faktor ist.

Wiederum bringt die tiefere geschichtliche Einsicht die gemeinsame Wurzel alles Menschlichen, welche in der Sittlichkeit gepflanzt ist, zur klaren Offenbarung. Der Sittlichkeit untersteht auch das Recht, und es bleibt immerdar von ihr abhängig: es kann nur auf schlimme Abwege führen, wenn man sich irgendwie darauf einlässt, der Sittlichkeit es ebenbürtig hinzustellen, und scheinbar selbständig zu machen. Das Recht ist nicht der Sittlichkeit gleichwertig; aber es ist ihr immer gleichartig. Es gibt Auswüchse des Rechtes, vielleicht sogar in seinen wichtigsten Begriffen, die dem Sittengesetze durchaus widerstreiten. Dennoch aber bleibt auch in diesen Abweichungen und Abirrungen das Recht immer auch eine Ausgeburt des sittlichen Geistes: und keineswegs ist es lediglich eine Missgeburt der Unsittlichkeit. Es bleibt immer nicht nur im Rahmen, sondern auch im Boden der sittlichen Erfahrung.

Diese einfache Formulierung des Sachverhalts hat Kant nicht gegeben, von ihr ist er bei dieser späten Arbeit nicht ausgegangen. Der Geist seiner transzendentalen Methode trieb ihn, das Faktum der Rechtswissenschaft tatsächlich, wenngleich nicht ausdrücklich, anzuerkennen, und sich dadurch von dem Naturrecht der Wolfschen Schule abzutrennen, welche in einem unwissenschaftlichen und daher unfruchtbaren Apriorismus im Naturrechte einen Inbegriff von angeblichen Vernunftrechten dem positiven Rechte zugrunde legen und einverleiben wollte. Kant widerstand es, den Lehrgehalt einer Wissenschaft inhaltlich in Frage zu stellen. So musste er darauf beharren, den Unterschied zwischen Recht und Ethik so zu formulieren, dass bei allem Zusammenhange mit der Ethik das Recht dennoch ein eigenes Fundament empfangen sollte. Und wenn es unverkennbar war, dass der Zwang, der diesen unterscheidenden Grund ausmachen sollte, dem Grundgesetze der Freiheit zuwiderlief, so sollte dies nur um so deutlicher die Unterscheidung machen.

Darüber aber konnte eine grosse Unklarheit nicht vermieden werden, welche von Seiten der freiheitlichen Politik den Kritizismus in ein zweideutiges Licht rückte; und welche an

ihrem Teile mit dazu beigetragen haben mag, dass, wie die Ziele dieses Idealismus bei dieser Kollision mit dem positiven Rechte unklar und mehrdeutig wurden, so auch die Richtungslinien nicht zu sicherem Verständnis kommen mochten. Kant hat nicht diejenige freie, unbefangene, souveräne Kritik an dem positiven Rechte geübt, ohne welche die transzendente Kritik ihr wahrhaftes Leben und ihre machtvolle Fruchtbarkeit nicht zu entfalten vermag. Es war im Grunde nur die Scheu vor dem falschen Apriorismus, der auch das Naturrecht ihm misslieblich gemacht hatte. Aber es lag in dem Begriffe des Zwangs, an den er sich anklammerte, um eine feste Unterscheidung gewinnen zu können, ein verhängnisvoller Zauber der Verführung.

Der Zwang ist sonst gleichbedeutend mit der Gewalt. Und die Gewalt ist verschieden vom Recht. Aber der Zwang hat auch den Schein der Kraft für sich. Und die Kraft sollte dem positiven Rechte, welches ja doch ein Gesetz ist, ungekränkt und unverkümmert bleiben. Zunächst war in diesem Gedankengange der logische Sinn vorherrschend. Wenn das Recht nämlich kein echtes Gesetz ist, wie könnte es dann von ihm eine Metaphysik geben? Der Gegengedanke, dass es doch auch Begriffe von schlechten Gesetzen geben könne, sollte dagegen nicht aufkommen; als ob damit das Problem dieser Metaphysik des Rechts hinfällig würde. Es ist nicht anders, man muss es eingestehen, dass die idealistische Kraft hier nicht ungebrochen geblieben ist.

Der Zwang selbst hat dabei mitgewirkt. Es wurde ihm der Anschein einer Naturkraft, einer Rechtskraft, weil einer Gesetzeskraft verliehen; während das Gewalttätige, das Unverantwortliche in ihm den abschreckenden Hauptsinn hat und auch behalten sollte. Welche Selbständigkeit kann das Recht gewinnen, sofern es mit der Sittlichkeit verbunden bleiben soll, wenn es auf dem Zwang begründet wird? Bedarf der Zwang etwa keines Rechtsgrundes? Oder wohnt ihm etwa eine Art von axiomatischer Urkraft bei? Schon das logische Gefühl muss den Zwang widerwärtig machen. Allem natürlichen Gefühle, dem aller Glaube an das Ursprüngliche und Ewige im Menschengeste blutsverwandt ist, widerstrebt die *ultima ratio* des Zwanges. Der Zwang bildet sowohl logisch, wie ethisch, das Ende der Vernunft.

Die metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre.

Wenn wir nunmehr den Gedankengängen Kants in der Einleitung zur Metaphysik der Rechtslehre nachgehen, so gehen wir wohl am besten von der Unterscheidung aus, welche seiner Ethik ein so reines Gepräge verliehen hat, nämlich derjenigen zwischen Legalität und Moralität. Wir wissen, dass die Moralität allein der reinen Sittlichkeit gerecht wird, weil sie allein die autonome Sittlichkeit bedeutet (vgl. oben S. 322). Für die Legalität dagegen bleibt das Sittengesetz ein gegebenes; es ist ihr nicht ein selbstgegebenes. Von dieser Höhe aus würde nun eben auf die ganze positive Rechtsgesetzgebung der Schatten einer gebrochenen Sittlichkeit fallen. Und wenn anders es erstrebenswert sein muss, dass aus der lebendigen Sittlichkeit der Menschen dieser Unterschied verschwinden könne, so muss die Tendenz des Rechts, theoretisch, wie praktisch, darauf gerichtet sein, und auf dieses Ziel unverrückbar geheftet werden: dass auch in Recht und Staat die Legalität in Moralität allmählich sich verwandele.

Nicht darf in der Legalität für das Recht die Selbständigkeit gegründet und befestigt werden. In der Legalität selbst steckt schon der Zwang. „Man nennt die blosser Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben die Legalität (Gesetzmässigkeit): diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben“*). Durch diese Unterscheidung ist das Recht ethisch von der Sittlichkeit abgeschieden. Einige Zeilen vorher hiess es: „diejenige (sc. Gesetzgebung) aber welche . . . mithin auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst zulässt, ist juridisch“. Damit wird das Recht ausserhalb der reinen menschlichen, durch die Pflicht, als Idee, bedingten Sittlichkeit gestellt. Dahingegen darf es für den Menschen keine andere Triebfeder als die der Pflicht aus dem Sittengesetze geben. Der Mensch verliert seinen menschlichen

*) Metaphysik d. Sitten Bd. IX, S. 19. D 21.

Charakter, wenn ihm diese alleinige Triebfeder abhanden kommt; wenn sie auch nur nicht die alleinige Triebfeder ihm bleiben soll; wenn er auf Zuckerbrot und Peitsche sich soll abrichten lassen.

Wir werden sehen, wie schwer es Kant selbst geworden ist, an diesem Zwang sich festzuhalten. Zunächst glaubt er seine Formel unverfänglich durchführen zu können, indem er sich des Beispiels der Vertragstreue bedient. *Pacta sunt servanda*; diesen Satz entnimmt die Ethik dem Rechte. Wäre dort aber nicht der Zwang die Triebfeder, so würde die Ethik die Leistung der Treue „mit den Handlungen des Wohlwollens und der Verpflichtung zu ihnen in eine Klasse setzen“*). Dies ist offenbar unrichtig; denn die Pflicht der Wahrhaftigkeit würde schon hinlänglich die Vertragstreue verbürgen. Die Unsicherheit verrät sich auch in dem Zusatz: „und der Verpflichtung zu ihnen“. Also schlechthin würde die Treue doch nicht mit dem Wohlwollen zusammenfallen; die Verpflichtung hinkt hinten nach. Wenn aber die Verpflichtung ethisch ist, warum soll sie im Vertrage durchaus ursprünglich juridisch sein? Nur die Umstände der geschichtlichen Erfahrung können den Vertrag zu einem Rechtsinstitut machen; *sunt servanda* dagegen, das kann das Recht doch wohl nur erst der Ethik nachsagen.

In den folgenden Erörterungen wird eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Ethik entwickelt. Dabei heisst es: „Es kann also eine äussere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter natürliche Gesetze enthielte; alsdann aber müsste doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugnis, durch seine blosser Willkür andere zu verbinden) begründete.“ Welches andere natürliche Gesetz könnte aber hier vorausgehen, wenn nicht das Grundgesetz der praktischen Vernunft? Oder sollte etwa auch das etwaige Naturgesetz des Zwangs ein natürliches Gesetz heissen dürfen?

Wir gehen weiter. Es wird die Freiheit wiederum zur Bestimmung gebracht und der kategorische Imperativ, und die Zurechnung, und die Verschuldung und die Strafe. Dabei wird ein Gesetz bezeichnet als „positiv (zufällig) und willkürlich“.**) Diesen Nebensinn kann also das positive Gesetz auf

*) Ib. S. 20. D 22.

**) Ib. S. 29. D 31.

sich nehmen müssen. Endlich beginnt die besondere Einleitung in die Rechtslehre. Da wird die Rechtswissenschaft definiert. „Die letztere Benennung kommt der systematischen Kenntnis der natürlichen Rechtslehre (*jus naturalae*) zu, wiewohl der Rechtskundige in der letzteren zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Prinzipien hergeben muss.“ Hier ist das Naturrecht in aller Schärfe wieder dem positiven Rechte zugrunde gelegt; es enthält „die unwandelbaren Prinzipien“ zu aller positiven Gesetzgebung.

Daher würde es besser heissen: der Rechtskundige müsse sie im Naturrechte, oder noch besser aus demselben hernehmen, anstatt „hergeben“. Und die „systematische Kenntnis der natürlichen Rechtslehre“ macht die Rechtswissenschaft aus. Aehnlich heisst es später: „Eine bloss empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus Fabel ein Kopf, der schön sein mag, nur schade! dass er kein Gehirn hat“.^{*)} Ebenso heisst es weiter bei der Frage: „was ist Recht“? Der Rechtsgelehrte kann wohl sagen, „was rechtens sei (*quid sit juris*) d. i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben“; aber „das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht (*justum et injustum*) erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen, wenn er nicht eine Zeitlang jene empirischen Prinzipien verlässt, die Quellen jener Urteile in der blossen Vernunft sucht (wiewohl ihm dazu jene Gesetze vortrefflich zum Leitfaden dienen können), um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten“.^{**)} Hier ist der klare und sichere Weg der Kritik verzeichnet. Die Quellen des Rechts müssen in der Vernunft gesucht werden; dass sie nur „blosse“, nicht reine genannt wird, ist terminologisch begründet. Aber die empirischen Gesetze dienen als „Leitfaden“. Die Vernunftgesetze indessen können allein die Grundlage bilden, auf der eine positive Gesetzgebung eine „mögliche“ wird. Damit ist alles klar gesagt. Und gegen diese Grundlage kann kein Zwang mehr gleichgestellt werden.

Demgemäss wird nun auch der Begriff des Rechts defi-

^{*)} Ib. S. 32. D 34.

^{**)} Ib. S. 32. D 34.

niert als ein moralischer Begriff letztlich in der Rücksicht, „ob auch die Handlung einer von beiden (sc. Personen, die in ein praktisches Verhältnis treten) sich mit der Freiheit der anderen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse“. So werden hier die Willkür mit der Freiheit, das „äussere praktische Verhältnis“ mit der Verbindlichkeit vereinbart. Und die Definition des Rechts besagt daher die Vereinbarkeit der Willkür mit der Freiheit. Das Recht ist „der Inbegriff der Bedingungen“, unter denen diese Vereinbarung möglich wird.*) So bleibt immer noch das Recht durch die Verbindlichkeit mit der Sittlichkeit verbunden. Wie kann die Scheidung zustande kommen? Man kann vielleicht auch schon fragen: Wie kann es Bedingungen geben für die Vereinigung der „Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit“? Es gibt dafür nur eine Bedingung: das Sittengesetz als Triebfeder.

Aber diese Bedingung musste ja vermieden werden, wenn die Unterscheidung von Recht und Ethik herausgebracht werden sollte. So musste der Gedankengang zu der psychologischen Abschüssigkeit geführt werden: „dass nicht verlangt werden kann“,**) dass ich das Rechthandeln mir zur Maxime mache. Dieses Verlangen ist eine Forderung der Ethik; auf welches andere Verlangen hat man denn aber sonst noch Rücksicht zu nehmen, wenn es sich um die menschliche Handlung dreht?

Freilich die Handlung wird hier zu einer „äussern Handlung“. „Wenn ich nur durch meine äussere Handlung“ der Freiheit des andern nicht Eintrag tue. Und der allgemeine Rechtssatz lautet: „Handle äusserlich so.“ So wird der Handlung durch diese Veräusserlichung ihr ethischer Grundwert genommen; sie wird zur Tat.***) Tat ist die Handlung auf Grund des Urteils, „wodurch jemand als Urheber (*causa libera*) einer Handlung, die alsdann Tat (*factum*) heisst . . . angesehen wird“. Aber auch diese Umschreibung der Handlung in Tat ist nichts weniger als eine Veräusserlichung; sie gehört durchaus zum Forum der

*) Ib. S. 33. D 34 f.

**) Ib. S. 33. D 35.

***) Vgl. S. 29. D 31.

Ethik. Auch auf diesem Wege lässt sich die andere Triebfeder nicht ausfindig machen.

Das Gesetz der wechselseitigen Freiheit sei „zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, dass ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen meine Freiheit auf jene Bedingungen selbst einschränken solle“. Worin aber besteht denn das Gesetz und die Verbindlichkeit sonst? Es bleibt dabei: „Wenn die Absicht nicht ist, Tugend zu lehren, sondern nur was recht sei vorzutragen, so darf und soll man selbst nicht jenes Rechtsgesetz als Triebfeder der Handlung vorstellig machen.“*) Es soll eben der Unterschied herausgebracht werden; darum werden Gesetz und Verbindlichkeit um ihren immanenten ethischen Sinn gebracht.

Die positive Bestimmung der gesuchten Triebfeder knüpft an den Widerstand an, der nach der alten Formel im Naturzustande die natürliche Freiheit, die vielmehr Willkür ist, bestätigt. Dieser ursprüngliche Sinn des Widerstands wird hier zurückgeschoben. Das Unrecht wird hier nicht als Widerstand bezeichnet, sondern als „Hindernis der Freiheit“. Unmittelbar darauf heisst es: „der Zwang aber ist ein Hindernis oder Widerstand, der der Freiheit geschieht“. Dieses Hindernis des Zwangs ist nicht mehr der Widerstand, den das Unrecht bedeutet. Denn darauf heisst es: „folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. Unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend, d. i. Recht“. Damit ist nun die gesuchte Triebfeder gefunden. Der Zwang ist die Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit.

Indessen diese Verhinderung ist ja auch nur eine ethische Massregel, ebenso wie das Hindernis der Freiheit, der alte Widerstand, den Hobbes für seine Fiktion geltend macht (*jure resistit*), wenigstens natürlich und widersittlich ist.

Hier hat sich Kant nun sehr fein aus der Verlegenheit gezogen. Er fährt fort: „mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem

*) Ib. S. 34. D 36.

Satze des Widerspruchs verknüpft“. Also logischer Art soll diese Befugnis sein. Der Zwang ist eine logische Verknüpfung. Damit würde ja aber die Gefahr für das Recht entstehen, zwar von der Ethik unterscheidbar zu werden, aber nur auf Grund des logischen Denkgesetzes. Dann aber würde das Bedenken wieder zurück an die Ethik gehen. Wenn mit dem Grundgesetz der Freiheit logisch der Zwang verknüpft ist, so ist ja die Ethik selbst schon Recht. Man sieht jedoch, dass es sich Kant nicht leicht gemacht hat, den Zwang zum Unterscheidungsmerkmal des Rechts zu stempeln. Wir werden sehen, dass es bei dieser logischen Begründung, welche übrigens wiederholt wird, durchaus nicht verbleibt, sondern dass eine ganz andere Wendung noch eintritt, um den ominösen Zwang innerlich und geistig zu machen, wengleich er vom allgemein ethischen unterscheidbar bleiben soll.

Von hier ab geht die Entwicklung immer rückhaltloser auf das Ziel hin, das Recht von der Ethik abzulösen. Es soll nicht „als aus zwei Stücken“ bestehend gedacht werden. Das will sagen, der Zwang soll ein inneres Merkmal des Rechts werden. „Man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit Jedermanns Freiheit unmittelbar setzen“. So entsteht „das strikte Recht“*), „nämlich das, dem nichts Ethisches beigemischt ist“. Dies ist nun aber offenbar gegen die Definition, bei der ja immer die Freiheit mitspricht.

Und noch eine andere Abweichung von der methodischen Terminologie ist hier zu vermerken: „Alsdann ist es rein, und mit keinen Tugendvorschriften vermengt“. Diese Art von Reinheit liegt jedoch sonst nicht auf dem Wege dieser Metaphysik. Es soll hier aber herauskommen: „Ein striktes (enges) Recht kann man also nur das völlig äussere nennen“. So wird die Triebfeder zum „Prinzip der Möglichkeit eines äusseren Zwanges“. In dem „äusseren“ Zwang verrät sich das Bedenken, da dieser Zwang doch eigentlich, als auf der Verbindlichkeit beruhend, nur innerlich sein sollte. Aber es soll eben herausgebracht werden: das Recht besteht nicht aus zwei Stücken, sondern: „Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei“.

*) Ib. S. 35. D 36 f.

Wie vorher der Zwang auf den Satz des Widerspruchs begründet wurde, so wird er jetzt auf das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung zurückgeführt. Und auch geometrische Analogien werden herangezogen: dass das Recht, als das Gerade dem Krümmen und Schiefen entgegengesetzt werde. Und daraus wird abgeleitet, dass die Rechtslehre „das Seine einem Jeden (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt wissen will“.*) Und daraus wieder ergibt sich der „Anhang“ mit den beiden Ausnahmen aus dieser (eigentlichen Rechtslehre), nämlich die Billigkeit und das Notrecht.

Es ist eine Konsequenz dieser Grundlegung, dass die Billigkeit als „zweideutiges Recht“, als „ein Recht ohne Zwang“ von dem Recht abgesondert wird; obwohl es fraglich sein kann, ob der Zwang nicht hier auch in Kraft tritt. „Aber die mathematische Genauigkeit“ fällt freilich dabei aus. Immerhin bleibt es eine bedenkliche Konsequenz dieser Absonderung des Rechts von der Ethik, dass das Recht der Billigkeit dabei zum Ausschluss kommt.

Wir bleiben im Zusammenhange mit dem Problem des Zwanges, indem wir der „Einteilung der Rechtslehre“ nachgehen. Hier werden zunächst die Rechtspflichten eingeteilt, und zwar nach Ulpian. Für die erste Formel: *honeste vivere* wird die rechtliche Ehrbarkeit nach der dritten Formulierung des kategorischen Imperativs bestimmt: „mache dich Andern nicht zum blossen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck“. So wird die *lex justii* zum „Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person“.***) Damit aber koinzidieren wiederum Recht und Sittlichkeit vollständig in der tiefsten Tiefe ihres Inhalts und ihrer Begründung.

Besonders wichtig wird die Umschreibung der dritten Formel: *suum cuique tribue*. Sie bedeutet: „Tritt in einen Zustand, worin Jedermann das Seine gegen jeden Andern gesichert sein kann (*lex justitiae*)“. So bedeutet: Erteile Jedem das Seine, vielmehr: Sichere es Jedem. Wenn nun aber dabei der Zustand genannt wird, oder gar auf die Gesellschaft hingewiesen wird, so entsteht die Frage, welcher Art dieser Zustand und diese Gesellschaft sei, von welcher ja zu gelten hat, dass ihr der Zwang zusteht. Diese Frage haben wir später wieder aufzunehmen.

*) Ib. S. 36. D 38.

***) Ib. S. 41. D 42.

Es folgt die „allgemeine Einteilung der Rechte“. Dabei wird das angeborene und das erworbene Recht unterschieden. Zugleich wird auch „das angeborene Mein und Dein“, als das innere bezeichnet*). Dieses ist angeboren. Es besteht nicht aus mehreren Rechten, sondern es „ist nur ein einziges“: die Freiheit. Sie wird zur „angeborenen Gleichheit“. Es ist die Qualität des Menschen, sein eigener Herr (*sui juris*) zu sein“. Auch die Befugnis, „seine Gedanken mitzuteilen“, gehört zu diesem angeborenen Recht der Menschheit.

Dabei kommt wieder eine überflüssige Konsequenz zum Ausdruck, welche als Paradoxie bedenklich ist. Die Mitteilung „sei wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig“. Es liegt den Anderen ob, „ob sie ihm glauben wollen oder nicht“. Das ist aber Alles vergebliche Mühe; denn wenn das angeborene Recht die Freiheit, die Gleichheit, die Menschheit betrifft, so ruht dieses Recht in dem Mutterboden der Sittlichkeit. Und das Recht der Mitteilung ruht demzufolge auf der Pflicht der Wahrhaftigkeit, dem subjektiven Kriterium der Wahrheit.

Es folgt die „Einteilung“ der Rechtspflichten und der Tugendpflichten. Dabei heisst es plötzlich vom moralischen Imperativ: „aus welchem nachher das Vermögen, Andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts entwickelt werden kann“**). Kann also doch auch der Zwang aus dem Sittengesetz entwickelt werden? Wie könnte er dann aber in diesem nicht letztlich beruhen? Es drängt doch Alles immer wieder auf die eine Zuflucht hin.

Zum Abschluss der Einleitung wird eine wichtige Unterscheidung eingeführt: „die oberste Einteilung des Naturrechts kann nicht (wie bisweilen geschieht) die in das natürliche und gesellschaftliche, sondern muss die in das natürliche und bürgerliche Recht sein; deren das erstere das Privatrecht, das zweite das öffentliche Recht genannt wird“***). Hier wird gegen den Sprachgebrauch Rousseaus ausdrücklich Front gemacht. In dem gesellschaftlichen Recht liegt, wie in dem gesellschaftlichen Zustand überhaupt, eine grosse Zweideutigkeit.

*) Ib. S. 42. D 43.

***) Ib. S. 44. D 45.

***) Ib. S. 47. D 48.

Das bürgerliche Recht erst sichert „durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein“. So wird das Recht in das öffentliche Gesetz verlegt. Die Frage entsteht nun aber damit: woher nimmt das öffentliche Gesetz, in dem nunmehr das Recht seinen Rechtsgrund empfängt, diese Geltung, und was bedeutet die Öffentlichkeit, aus welcher dieses Gesetz entspringen soll? Wir stehen hier offenbar vor einer andern Instanz innerhalb des Rechts selbst, und es entsteht der Gedanke, als ob wir dadurch auch von dem Asyl des Zwanges uns entfernten. Wir werden darauf zurückzukommen haben.

Jetzt treten wir nun erst in das Privatrecht ein. Das Mein und Dein war schon als ein inneres anerkannt; so kann auch das äussere Mein und Dein zur Anerkennung kommen, wenn es nur mit dem inneren verbindbar wird. Diese Verbindung vollzieht der Begriff des Besitzes, an dem der sinnliche und der intelligible, als der physische und der „bloss rechtliche Besitz“ unterschieden wird. „Ein intelligibler Besitz . . . ist ein Besitz ohne Inhabung (detentio)*“. Worauf beruht nun die Idealität des Besitzes?

Hier werden zwei Momente zur Geltung gebracht. „Das rechtlich Meine (*meum juris*) ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, dass der Gebrauch, den ein Anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädieren würde. Die subjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der Besitz“**). Mithin ist der Gebrauch die objektive Bedingung der Möglichkeit des Besitzes. Der Besitz ist ein Mein und Dein; er gehört zu einem Subjekt; aber diese Verbindung beruht auf dem Gebrauche. So geht eigentlich das Recht des Besitzes über in das Recht des Gebrauchs. Und nur durch diese Beziehung und Beschränkung wird der Besitz ein „Vernunftbesitz“***). „Also ist es eine Voraussetzung *a priori* der praktischen Vernunft, einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objektiv-mögliches Mein oder Dein

*) Ib. S. 52. D 52.

***) Ib. S. 51. D 51.

***) Ib. S. 52. D 52.

anzusehen und zu behandeln“*). Der Gebrauch lässt dieses „objektiv-mögliche Mein oder Dein entstehen.“ Aus blossen Begriffen vom Rechte würden wir dieses Gebot, „sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände . . . zu enthalten“, nicht herausbringen können. Und es ist die „praktische Vernunft, die sich durch dieses ihr Postulat *a priori* erweitert.“ Damit erweitert aber die Ethik sich selbst zur Rechtslehre; und der Zwang dürfte vielmehr auf der ethischen Verbindlichkeit beruhen. Diesen Zusammenhang knüpft das Recht des Besitzes.

Der Grund des Besitzes liegt im Gebrauche; er muss sich daher auf die Grenzen des Gebrauchs beschränken. Man könnte meinen, dass daher nur eine Sache, nicht eine Person Gegenstand des Gebrauchs und somit des Besitzes werden könnte. Auch eine Sache wird es nur durch den Gebrauch. Der Apfel ist nicht mein, „weil ich ihn in meiner Hand habe (physisch besitze)**). Wer ihn mir entreisst, lädiert mich nicht in meinem Besitze, „wenn ich nicht auch ohne Inhabung, mich im Besitz des Gegenstands zu sein behaupten könnte“. Diese Idealisierung der Gebrauchssache für den Besitz ermöglicht es aber, den Umfang des Besitzes zu erweitern, und zwar auf die Person.

Als zweiter Gegenstand des Besitzes wird bezeichnet „die Willkür eines Anderen zu einer bestimmten Tat (*praestatio*)“ Nicht den Anderen mache ich zu meinem Besitz, aber seine Willkür. Hängt diese nicht aber mit seiner Freiheit zusammen? Fordert nicht durchgängig das Recht die Uebereinstimmung der Willkür mit der Freiheit? Und ist die Leistung nicht die Handlung, oder gar die Tat, insofern die Zurechnung einbezogen wird? Nicht das ist Gegenstand der Frage, wie „ich behaupten darf, ich bin im Besitz der Willkür des Anderen (diesen zur Leistung zu bestimmen), obgleich die Zeit der Leistung noch erst kommen soll“***). Die Zeit macht dabei keine Schwierigkeit so wenig als der Raum; denn es handelt sich nicht um den physischen Besitz. Und auch der logische Begriff der Einheit der Handlung wird hier nicht in Erwägung gezogen.

*) Ib. S. 53. D 53.

**) Ib. S. 54. D 54.

***) Ib. S. 55. D 55

Aber die Frage steigert sich zu der anscheinend unauflösbaren Schwierigkeit: wie kann ich die Leistung eines Andern in meinen Gebrauch und daher in meinen Besitz zwingen? Die Leistung ist noch nicht da; sie wird intelligibel durch das Versprechen vertreten.“ Das Versprechen des letzteren gehört demnach zur Habe und Gut (*obligatio activa*), und ich kann sie zu dem Meinen rechnen“*). Damit droht das Besitzrecht die Grenzen des ethischen Gebrauchswerts der menschlichen Person zu überschreiten. Der Vertrag tritt damit in den Umfang des Besitzes.

Weniger bedenklich ist der dritte Punkt, nach dem Weib, Kind und Gesinde auch „mein“ genannt werden. „Ich besitze sie durch meinen blossen Willen . . . mithin bloss rechtlich“. Allerdings bleiben diese Gegenstände, die teils sämtlich, teils der Mehrzahl nach Personen sind, für die Subsumtion unter den Begriff des Besitzes sehr fragwürdig; und ihre Koordination dürfte noch ein besonderes Fragezeichen erfordern.

Wir kommen nun aber zum zweiten Momente im Rechte des Besitzes; oder genauer, zur zweiten Konsequenz aus dem Begriffe des intelligiblen Besitzes. Hier kommt zugleich eine andere Konsequenz aus der Reduktion des Besitzes auf den Gebrauch zur Durchführung. Es wird nämlich die Herrenlosigkeit (*res nullius*) eines Gegenstandes als rechtswidrig ausgeschlossen**). Jede Sache und mithin die Raumunterlage für sie, der Boden ist ein Gegenstand des intelligibeln Besitzes. Wer ist aber der Besitzer? Dieses Subjekt wird hier nicht genau bezeichnet; aber am Besitze wird es angedeutet. Der Besitz heisst „Gemeinbesitz“. Und dieser ist „angeboren“ und „ursprünglich“; und er ist die Grundlage und Bedingung des „Privatbesitzes“. So wird der Privatbesitz ebenso, wie auf den Gebrauch, auch auf den Gemeinbesitz gegründet. Auf den Gebrauch wird er beschränkt; sollte nicht auch eine solche Reduktion auf den Gemeinbesitz in der Konsequenz des Gedankens liegen? Ist sie nicht schon durch die Beschränkung auf den Gebrauch vollzogen, wengleich sie nicht zur Formulierung gekommen wäre?

*) Ib. S. 55. D 55.

***) Ib. S. 52. D 52.

Verfolgen wir diese wichtige Entwicklung. „Der Besitzer fundiert sich auf dem angeborenen Gemeinbesitze des Erdbodens und dem diesem *a priori* entsprechenden allgemeinen Willen eines erlaubten Privatbesitzes auf demselben . . . und erwirbt durch die erste Besetzung ursprünglich einen bestimmten Boden“*). Es kommen hier zunächst alle die genauen Korrekturen zum Austrag, welche an dem ganzen Begriffsinventar der Naturutopie vorgenommen werden müssen. Im natürlichen Zustande ist die erste Besetzung „nicht von Rechtswegen (*de jure*), weil in demselben noch kein öffentliches Gesetz existiert.“ Damit aber wird das Recht auf den Staat hindirigiert.

Der ursprüngliche Besitz, als ein rechtlicher Akt, ist der Gemeinbesitz. Dieser aber kann „ohne Vertrag nicht stattfinden“. So tritt der Vertrag schon bei dem ursprünglichen Gemeinbesitz ein; und in welcher Form und Bedeutung? Offenbar als das öffentliche Gesetz. „Diese ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens, und hiermit auch der Sachen, auf demselben . . . ist eine Idee, welche objektive (rechtlich-praktische) Realität hat, und ist ganz und gar von der uranfänglichen (*communio primaeva*) verschieden, welche eine Erdichtung ist“. So wird gegen alle Poesie vom Naturstande die Idee hier zu einer ebenso ethischen, wie rechtlichen, Realität gebracht. Der ursprüngliche Gesamtbesitz enthält „*a priori* den Grund der Möglichkeit eines Privatbesitzes“**). Aber es ist zugleich hiermit der Vertrag als das Rechtsmittel des ursprünglichen Besitzes anerkannt. Nur durch den Vertrag kann der Boden „im Besitze aller derer (zusammen Verbundenen) sein, die sich wechselseitig den Gebrauch desselben untersagen“***). Diese wechselseitige Verabredung und Untersagung ist der Vertrag, der zum öffentlichen Gesetze sich ausgestaltet.

Die Wechselseitigkeit ist „Reziprozität“: „welche Sicherstellung gar nicht eines besonderen rechtlichen Akts bedarf, sondern schon im Begriff einer äussern rechtlichen Verpflichtung . . . aus einer allgemeinen Regel enthalten ist“. †) So ist die Rezi-

*) Ib. S. 58. D 57 f.

**) Ib. S. 59. D 59.

***) Ib. S. 58. D 58.

†) Ib. S. 64. D 65.

prozität zugleich die Bedingung für ein „Zwangsgesetz für jedermann“. Nur ein „kollektiv-allgemeiner (gemeinsamer) und macht-habender Wille“ kann diese Sicherheit leisten. Wie kommt aber der kollektive Wille zur Macht, so dass er ein Zwangsgesetz werden kann? „Der Zustand aber unter einer allgemeinen äusseren (d. i. öffentlichen) mit Macht bekleideten Gesetzgebung ist der bürgerliche. Also kann es nur im bürgerlichen Zustande ein äusseres Mein und Dein geben.“ Jetzt ist die bürgerliche Gesetzgebung als der Grund der Macht und des Zwangsgesetzes formuliert.

Dieser Zusammenhang kommt endlich im „Folgesatz“ zu klarem Ausdruck: „Wenn es rechtlich möglich sein muss, einen äussern Gegenstand als das Seine zu haben: so muss es auch dem Subjekt erlaubt sein, jeden andern zu nötigen, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten.“ *) Hier ist nun endlich klar und bündig ausgesprochen, worin der Zusammenhang zwischen dem Rechte und dem Zwang eigentlich besteht; worauf er beruht: nämlich auf dem Vernunftrecht der Nötigung zur bürgerlichen Verfassung. Das ist der Zwang, der allerdings im Rechte, als ein Merkmal seines Begriffes, liegt; mithin begrifflich in ihm als Voraussetzung enthalten ist; also nicht als eines von zwei Stücken in ihm. Das Unrecht ist die Nötigung zum Staate.

Der Begriff des Staates ist die Voraussetzung für das Unrecht; für den ursprünglichen Besitz, und auf Grund dessen für den Privatbesitz. Der Zwang tritt nicht zu dem Recht als eine mystische Macht hinzu; sondern er bildet seine logische Grundlage; er bedeutet die logische Nötigung, in die Verfassung einzutreten, und sie herbeizuführen.

Jetzt sind wir zum Abschluss der Erwägungen gekommen, welche vorher (S. 381 ff.) begonnen wurden. Jetzt aber muss sich wiederum die Frage erheben, ob es Kant wirklich gelungen ist, dem Rechte zu einer Selbständigkeit, der Ethik gegenüber, zu verhelfen. Nur im formalen, methodischen Sinne können wir eine solche Selbständigkeit anerkennen. Der Zwang ist Nötigung; und diese Nötigung geht dem Rechte voraus: sie

*) Ib. S. 65. D 66.

ist eine Reziprozität der praktischen Vernunft. Aber dem Inhalte nach wird ein Neues jetzt von der praktischen Vernunft hervorgebracht: die bürgerliche Verfassung, der Staat. Mit Rücksicht auf diesen neuen Inhalt darf der Zwang, vielmehr die Nötigung zum Staate als das Unterscheidungsmerkmal des Rechts von der Ethik erkannt werden; wenn man einmal Ethik und Staat auseinander halten will; wenn man die Ethik in ihrer Grundlegung auf Gemeinschaft der Zwecke bezieht, ohne deren Anwendung in der Kultur zugleich mit einzuschliessen. Nur bei jener Absonderung wird der Zwang als ein besonderes Merkmal des Rechts verständlich. Wir werden im folgenden noch weitere Belege für diesen Sinn des Zwangs erhalten.

Die folgende Entwicklung bringt nämlich Korrekturen für den Begriff des ursprünglichen Besitzes, welche sich infolge der jetzt erreichten bürgerlichen Verfassung notwendig machten. Die bürgerliche Verfassung bringt die Sicherstellung des ursprünglichen Besitzes, der selbst schon als Gemeinbesitz erkannt ist. Wie kann auf dessen Grunde der Privatbesitz gesichert werden? Wir kennen die Antwort: Nur auf dem Wege der Nötigung zum Eingehen der bürgerlichen Verfassung. Bevor diese aber errichtet ist, bleibt das Recht gleichsam auf einer Vorbereitungsstufe seiner selbst. Zu einer solchen wird jetzt der Zwang erniedrigt. Daher wird auch der Besitz zu einem Provisorium. „Ein Besitz in Erwartung und Vorbereitung eines solchen Zustandes . . . ist ein provisorisch-rechtlicher Besitz.“ *) „Mit einem Worte: die Art, etwas Aeusseres als das Seine im Naturzustande zu haben, ist ein physischer Besitz, der die rechtliche Präsomption für sich hat, ihn . . . in einer öffentlichen Gesetzgebung zu einem rechtlichen zu machen.“ **) So muss der ursprüngliche Besitz durch die Erwerbung ergänzt werden.

Der ursprüngliche Besitz bedarf der Erwerbung; denn er ist an sich nur provisorisch. „Nichts Aeusseres ist ursprünglich mein; wohl aber kann es ursprünglich . . . erworben sein.“ ***) Das Prinzip der Erwerbung und die Momente desselben bewegen sich

*) Ib. S. 65. D 66.

**) Ib. S. 66. D 66.

***) Ib. S. 67. D 68.

wiederum ganz auf dem ethischen Boden. „Da alle diese Aktus rechtlich sind, mithin aus der praktischen Vernunft hervorgehen“; diese Argumentation bleibt leitend. Aber auch hier zeigt sich wieder die Kollision bei dieser Verbindung. Die ursprüngliche Erwerbung wird „Bemächtigung (*occupatio*)“^{*)}. Diese fordert eine „Priorität der Zeit vor jedem andern“,^{*)} und zugleich „einseitige Willkür“. „Wie ein solcher Akt der Willkür, als jener ist, das Seine für jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen.“ Das ist ja aber die Grundfrage des Privatrechts. Der ursprüngliche Gemeinbesitz gewährt nur die sittliche Grundlage.

Die Frage spitzt sich somit dahin zu: wie wird aus der ursprünglichen Erwerbung die erste? „Indessen ist die erste Erwerbung doch darum sofort nicht die ursprüngliche“. Jetzt wird die bürgerliche Verfassung selbst zum Objekt der Erwerbung. „Denn die Erwerbung eines öffentlichen rechtlichen Zustandes durch Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Gesetzgebung wäre eine solche, vor der keine vorhergehen darf.“ Sie ist „allseitig“. Es mag darauf hingewiesen werden, dass nicht in jedem Sinne gesagt werden darf: sie wäre „von dem besonderen Willen eines jeden abhängig und allseitig“. Wir haben ja oben gesehen, dass die Reziprozität einer solchen besondern Willenserklärung gar nicht bedarf. Immer bleibt es die Gesetzgebung und die Verfassung, auf welcher alle Erwerbung beruht; welche selbst Gegenstand der Erwerbung wird.

Es folgt nunmehr die Einteilung der Erwerbung nach der Materie, der Form und dem Rechtsgrunde, und darauf das Sachenrecht. Im Sachenrecht nun werden die Prinzipien der Erwerbung zur Anwendung gebracht. Das *jus in re* darf nicht gedacht werden „gleich einem die Sache begleitenden . . . Genius“.^{**)} Der Realdefinition nach ist das Recht in einer Sache „ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (ursprünglichem oder gestiftetem) Gesamtbesitze ich mit allen Anderen bin“. Ohne die Grundlage des Gesamtbesitzes ist keine Läsion denkbar. Nur durch „vereinigte Willkür in einem Gesamtbesitze“^{***)}

*) Ib. S. 68. D 70

**) Ib. S. 70. D 71.

***) Ib. S. 71. D 72.

ist wechselseitige Verbindlichkeit möglich. Es gibt kein direktes Recht in einer Sache; „als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte“. Es ist eine, „in geheim obwaltende Täuschung, Sachen zu personifizieren“. Daher kann auch die „Formgebung eines Bodens keinen Titel der Erwerbung“ bilden.)*

Das Recht in einer Sache geht gegen eine Person, „die mit allen Anderen (im bürgerlichen Zustande) im gemeinsamen Besitz ist.“**) Daher ist die erste Erwerbung die des Bodens, als der Substanz „in Ansehung alles Beweglichen auf demselben“. Der ursprüngliche gemeinsame Besitz des Bodens ist begründet auf der „Einheit aller Plätze auf der Erdoberfläche, als Kugeloberfläche.“***) Wäre die Erde eine unendliche Ebene, so könnten die Menschen sich darauf so zerstreuen, dass sie in keine Gemeinschaft treten könnten. Schon dadurch wird der Gemeinbesitz logisch bestimmt; und wiederum von dem „gedichteten“ unterschieden.

Die Okkupation ist „die unmittelbare Folge aus dem Postulat der praktischen Vernunft“ †). Der allseitige Wille ist der „allein gesetzgebende Wille“ ††) So wird die bürgerliche Verfassung als Pflicht notwendig. „Mithin gibt es in Hinsicht auf dieselbe und ihre Stiftung ein wirkliches Rechtsgesetz der Natur“. Eine ausdrücklichere Ethisierung des Rechts kann wohl nicht gedacht werden. „Also nur in Konformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes, d. i. in Hinsicht auf ihn und seine Bewirkung“ †††) kann das Recht in Kraft treten. Diese politische Zweckimmanenz bedeutet der Zwang, der dem Rechte einwohnt. Denn es ist „ein Prinzip des Privatrechts, nach welchem Jeder zu demjenigen Zwange berechtigt ist, durch welchen es allein möglich wird, aus jenem Naturzustande herauszugehen und in den bürgerlichen . . . zu treten.“ Jetzt ist der Zwang dermaßen verinnerlicht, dass er gar nicht mehr allein dem Rechte, als Gesetz, sondern dem Subjekte selbst beigelegt wird.

Es folgen lehrreiche und aktuell wichtige Auseinander-

*) Ib. S. 80. D 81.

**) Ib. S. 71. D 72.

***) Ib. S. 72. D 73.

†) Ib. S. 73. D 74.

††) Ib. S. 74. D 75.

†††) Ib. S. 75. D 76.

setzungen über die Befugnis zur Okkupation eines Bodens zur Kolonisation: bei welcher die Gewalt oder der „betrügerische Kauf“*) verpönt wird. Der ursprüngliche Vertrag wird „aufs ganze menschliche Geschlecht erstreckt“. Also bezieht er sich auch auf die Wilden; und diese können durch keinen „Schleier der Ungerechtigkeit (Jesuitism)“**) von der Menschheit ausgenommen werden.

Der Begriff der Menschheit ergibt noch eine andere wichtige Konsequenz für den Begriff des Eigentums (*dominium*). Eigentum kann nur eine körperliche Sache sein, „gegen die man keine Verbindlichkeit hat . . . daher ein Mensch sein eigener Herr (*sui juris*), aber nicht Eigentümer von sich selbst (*sui dominus*) . . . geschweige denn von anderen Menschen sein kann, weil er der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich ist“.***) So greift das persönliche Recht in das Sachenrecht ein, da das Recht in einer Sache vielmehr gegen eine Person ursprünglich gerichtet ist. Es wird dies auch mit Bezug auf die Möglichkeit eines synthetischen Urteils nach der Terminologie formuliert. Die Subsumtion eines reinen Verstandesbegriffs, der die Möglichkeit des Gebrauchs betrifft, unter den reinen Vernunftbegriff des Rechts ergibt „das Verhältnis einer Person zu Personen“†.) Und so entsteht auch schon der Begriff von „zwei vollen Eigentümern . . . als gemeinsamen Besitzern“.††) Doch wird er nicht auf das Problem der Sozietät gerichtet.

Es folgt das persönliche Recht. Hier kann nun zunächst die Frage entstehen, dass wir ja noch nicht die Rechtsperson kennen. Wir werden darauf zurückkommen müssen; schalten aber hier schon das Bedenken ein, welches sich aus der Tendenz der Disposition beantwortet, nämlich der Ethik gegenüber das Recht selbständig zu machen. Nun ist es sehr interessant, wie Kant daher bestrebt ist, logisch, und zwar nach seiner systematischen Terminologie das Recht zu begründen. Hier liegt ein wichtiges Beispiel dieser Tendenz vor. Und da wir das Problem

*) Ib. S. 77. D 78.

**) Ib. S. 77. D 78.

***) Ib. S. 82. D 83.

†) Ib. S. 79. D 80.

††) Ib. S. 82. D 83.

der Einheit der Handlung schon zu vermissen hatten, so wird hier diese Wendung besonders wertvoll.

Das persönliche Recht betrifft den „Besitz der Willkür eines Andern“. Der Inbegriff der Gesetze für diesen Besitz ist das persönliche Recht. Die Erwerbung desselben „kann niemals ursprünglich und eigenmächtig sein . . . ebenso kann ich auch nicht durch rechtswidrige Tat eines Andern erwerben“. Sie kann auch nicht durch Verlassung oder Verzichtung, sondern allein durch Uebertragung erfolgen. Diese ist „nur durch einen gemeinschaftlichen Willen möglich“.*) Der gemeinschaftliche Wille muss jedoch der vereinigte Wille werden. „Der Akt der vereinigten Willkür zweier Personen . . . ist der Vertrag.“ So enthält der Begriff des Vertrages das Problem des vereinigten Willens.

Im Vertrage sind „vorbereitende“ und „konstituierende Akte“ zu unterscheiden. Die letzteren bilden das Versprechen (*promissio*) und die Annehmung (*acceptatio*).“ So entsteht das Problem des vereinigten Willens. Dieser wird von der Bedingung abhängig gemacht, dass „Beider Wille zugleich deklariert wird“.***) Dieses „Zugleich“ kann jedoch nicht vorstellig gemacht werden, weil empirische Akte an die Zeitfolge gebunden sind. Da jedoch das rechtliche Verhältnis „rein intellektuell ist“, und der Besitz ein intelligibler (*possessio noumenon*), so wird dieses Zugleich möglich; beide Akte, der des Versprechens und der der Annehmung gehen „aus einem einzigen Willen“ hervor.***) Kant polemisiert hierbei gegen eine Ansicht Moses Mendelssohns in seinem Jerusalem.

Nachdem so der Begriff der Handlung ermöglicht ist, geht die Frage nunmehr auf das Objekt des Vertrages. Nicht eine äussere Sache, sondern eine Tat wird erworben, „dadurch jene Sache in meine Gewalt gebracht wird . . . Durch den Vertrag also erwerbe ich das Versprechen eines Andern (nicht das Versprochene) . . . Ich bin vermögender geworden durch Erwerbung einer aktiven Obligation auf die Freiheit und das Vermögen

*) Ib. S. 83. D 84.

***) Ib. S. 84. D 85.

***) Ib. S. 85. D 86.

des Andern“^{*)} Wie kann ich aber vermögender werden durch ein Recht gegen die Freiheit und das Vermögen eines Andern, eines Menschen? Ausdrücklich wird noch hinzugefügt: „dieses mein Recht aber ist nur ein persönliches . . nicht ein Sachenrecht gegen diejenige moralische Person“ u. s. w. Wie kann aber ein persönliches Recht mit dieser positiven Bedeutung begründet werden, abgesehen von der systematischen Begründung, welche doch hier nur logisch zur Bedeutung kommt. Diese logische Bedeutung wird ferner auch noch durch das Gesetz der Stetigkeit erläutert. „Die Translation ist also ein Akt, in welchem der Gegenstand einen Augenblick Beiden zusammen angehört“; und es wird dabei auf die parabolische Bahn eines geworfenen Steins hingewiesen. Wo aber bleibt die ethische Begründung?

Es handelt sich jedoch bei diesem Vertrage nur um das Beispiel des Kaufes; nicht aber um das grosse Gebiet des wirtschaftlichen Arbeitsvertrages, bei welchem die Selbständigkeit des Rechts aufhört, lediglich eine methodologische Frage zu sein; bei welcher der Zusammenhang des Rechts mit der Ethik nicht nur für das Recht in seiner vollen Sachlichkeit, sondern ebenso auch für die Bedeutung der Ethik, als einer Lehre vom Werte des Menschen, entscheidend wird. Von diesem Problem geschieht hier keine Erwähnung. Unter dem Abschnitt „Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht“ werden Mann, Kinder und Gesinde behandelt. Darauf folgt das Eherecht.

Die Schwierigkeit bei dieser Begründung bildet die Kollision zwischen Person und Sache. „In diesem Akt macht sich ein Mensch zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person widerstreitet. Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, dass, „indem die eine Person von der andern gleich als Sache erworben wird, diese gegenseitig wieder jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her.“^{**)} Es ist, als ob die gegenseitige Erwerbung als Sache die Versachung aufheben und die Persönlichkeit wiederherstellen könnte.

^{*)} Ib. S. 86. D 87.

^{**)} Ib. S. 91. D 92.

Darin steckt indessen noch eine Schwierigkeit. Der Gegensatz zwischen Person und Sache scheint nicht dadurch aufhebbar zu werden, dass er wechselseitig gemacht wird. Vielleicht enthält der unmittelbar folgende Satz eine bessere Begründung. „Es ist aber der Erwerb eines Gliedmasses am Menschen zugleich Erwerbung der ganzen Person, weil diese eine absolute Einheit ist.“ Damit wird der Besitz auf den Gebrauch zurückgeführt. Der Gebrauch aber weist auf den Vertrag hin, der das Recht der Person aufrechterhält. So bleibt „ein Verhältnis der Gleichheit des Besitzes“ bestehen, „als welcher nur durch den gleichfalls wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigentümlichkeiten seine Wirklichkeit erhält“.^{*)} Und der Vertrag erhält die Einheit der Person und das Recht der Person in Geltung.

Der Konkubinat ist „keines zu Recht beständigen Kontrakts fähig“. Es wäre „ein Kontrakt der Verdingung. Es entsteht hier der Widerspruch gegen die „unzertrennliche Einheit der Glieder an seiner Person“.^{**)} Hierin also wird die Einheit der Person anerkannt.

Im Elternrecht wird das Kind nicht nur als „Weltwesen“, sondern auch als „Weltbürger“ gewertet. Daraus folgt die Pflicht der Eltern und zugleich das Recht „zur Handhabung und Bildung des Kindes“.^{***)} Vielleicht gründet sich auf dieses Recht zur Bildung, in welches der Gebrauch der Kräfte des Kindes einzubeziehen ist, das Besitzrecht der Eltern als „ein auf dingliche Art persönliches Recht“. In der Tat heisst es unmittelbar weiter: „solange es (sc. das Kind) des eigenen Gebrauchs seiner Gliedmassen, ingleichen des Verstandesgebrauchs noch nicht mächtig ist“.^{†)} Eine Anmerkung vereinbart diese Bestimmungen mit der transzendentalen Freiheit.

Es folgt das Hausherrnrecht. Auch hier regelt der Gebrauch den Vertrag. Der Gebrauch darf nicht „Verbrauch“ werden.^{††)} „Denn frei gehören ist jeder Mensch.“ So wird die „Leibeigenschaft“ ausgeschlossen.

*) Ib. S. 93. D 94.

***) Ib. S. 92. D 93.

***) Ib. S. 95. D 96.

†) Ib. S. 95. D 96.

††) Ib. S. 98. D 98.

In der folgenden „dogmatischen Einteilung“ wird wiederholt, dass jeder Vertrag aus den zwei rechtlichen Akten, dem Versprechen und der Annehmung desselben, bestehe. Es wird jetzt aber hinzugefügt ein drittes Moment und eine dritte Person, nämlich der Cavent, durch welchen der Akzeptant „die Zwangsmittel gewinnt, zu dem Seinen zu gelangen“.) So wird die Sicherheit dem Vertrage verliehen.

Von der Einteilung der Verträge, die daraufhin erfolgt, werde hier nur der Lohnvertrag beachtet: „Die Bewilligung des Gebrauchs meiner Kräfte an einen andern für einen bestimmten Preis“.***) Weiter wird hierbei nichts gesagt; als nur: „Der Arbeiter nach diesem Vertrage ist der Lohndiener“. Wie steht es aber hier um die absolute Einheit der Person bei dieser Verdingung des Gebrauchs der Kräfte; menschlicher Kräfte; der Kräfte einer menschlichen Person?

Auch hier ist es zu vermessen, dass der kategorische Imperativ vom Selbstzweck seine metaphysische Fackel in die positive Rechtslehre nicht hineingetragen hat; während Kant sonst sich bewusst ist, dass das ganze Inventar der Verkehrsbegriffe einschliesslich des Geldes „in lauter intellektuelle Verhältnisse sich auflösen lasse“.***) Hier aber handelt es sich um die Auflösbarkeit in ein ethisches Verhältnis; nicht schlechthin in ein intellektuelles, lediglich logisches.

Das Problem des Geldes behandelt Kant in Uebereinstimmung mit Adam Smith, dessen Definition er zitiert; wie auch sein Buch über den Nationalreichtum. „Geld ist also . . . derjenige Körper, dessen Veräusserung das Mittel und zugleich der Massstab des Fleisses ist, mit welchem Menschen und Völker miteinander Verkehr treiben“.)†) Dadurch werde der „empirische Begriff des Geldes auf den intellektuellen hinausgeführt“, nämlich auf die „Umsetzung des Mein und Dein“. Für die Veräusserung aber, die den Gebrauch des Geldes ermöglicht, bezieht er sich auf Achenwall.††) Dabei aber bleibt das Geld

*) Ib. S. 100 D 100.

**) Ib. S. 101. D 101.

***) Ib. S. 102. D 102.

†) Ib. S. 105. D 106.

††) Ib. S. 102. D 102.

nur Ware. Die Verwandlung in Geld vollzieht der Fleiss, als Mittel des Verkehrs. Und der Preis ist „das öffentliche Urteil über den Wert einer Sache“, mit Rücksicht auf die Menge der Vertauschungsmittel des Fleisses. Der Fleiss wird aber auch auf die Münze selbst als Kriterium angewendet. Banknoten und Assignaten seien deshalb nicht für Geld anzusehen, „weil es beinahe gar keine Arbeit kostet sie zu verfertigen“.*) Der Bergbau erfordert allerdings eine andere Art von „Erwerbfeiss“ für die Tausch- und Verkehrsmittel.

Es folgt die Auseinandersetzung über den Büchernachdruck, über den Kant einen besondern Aufsatz geschrieben hat.**) Dieser Missbrauch beruht auf einer Verwechslung des Sachenrechts am Buche mit dem persönlichen Recht an der Rede, welche der Autor durch den Verleger an das Publikum richtet.***) Als ein zweites Beispiel einer solchen Verwechslung wird daran die Einmietung angeschlossen.

Darauf folgen wieder Ergänzungen zur Lehre von der Erwerbung. Voran steht die Besetzung. „Ich erwerbe das Eigentum eines Anderen bloss durch den langen Besitz (*usu capio*), weil ich den etwaigen Eigentümer „bloss durch meinen langen Besitz ausschliesse, sein bisheriges Dasein ignoriere, und gar, als ob er zur Zeit meines Besitzes nur als Gedankending existierte, verfahren darf“.†) „Wer nicht einen beständigen Besitzakt . . . ausübt, wird mit Recht als einer, der (als Besitzer) gar nicht existiert, angesehen.“ Er kann hinterher nicht sagen, „der Besitz sei ohne einen kontinuierlichen rechtlichen Akt ununterbrochen geblieben.“ Die Kontinuität des Gebrauches aber begründet auch hier in gesteigertem Masse den Besitz. Es gibt nur ein Mittel dagegen: dieses kann der Staat darbieten. „Nun kann ihm aber . . . im bürgerlichen Zustande der Staat wohl seinen Besitz (stellvertretend) erhalten, ob dieser gleich als Privatbesitz unterbrochen war.“††) So sehen wir hier zugleich den Staat

*) Ib. S. 103. D. 104.

**) Ueber die Buchmacherei, zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai (besondere Flugschrift 1798; WW. Bd. VII a, S. 303—312).

***) Ib. S. 106 f. D 106 f.

†) Ib. S. 109. D 109.

††) Ib. S. 110. D 110 b.

mit dem Rechte verbunden. Da, wo das Besitzrecht aufhören würde, indem es als Gebrauchsrecht aufhört, da übernimmt der Staat die Stellvertretung und die Garantie des Eigentums.

Es folgen Paragraphen über die Beerbung. Dabei wird das Problem des gleichzeitigen Willens*) erörtert. Beachtenswert ist auch hier die Provokation auf den Staat. „Also sind die Testamente auch nach dem blossen Naturrecht gültig (*sunt juris naturae*); welche Behauptung aber so zu verstehen ist, dass sie fähig und würdig seien im bürgerlichen Zustande (wenn dieser dereinst eintritt,) eingeführt und sanktioniert zu werden.“ Die Geltung des Naturrechts wird somit hergeleitet aus dem künftigen bürgerlichen Zustand. Das Recht des Menschen nach dem Tode wird hier nicht für das Testament geltend gemacht; wohl aber und durchaus für den guten Namen, als „ein angeborenes äusseres, obzwar bloss ideales Mein und Dein, was dem Subjekt als einer Person anhängt“.***) Wenn aber sonach das Recht der Person „über die Grenze des Lebens hinaus“ erstreckt wird, so warnt eine Anmerkung vor der Schwärmerie über die „Vorempfindung eines künftigen Lebens“.***) Nur gegen den „Ehrenräuber“, und gegen das „Plagiat“, das „Menschenraub“ sei, wendet sich diese Abstraktion von der empirischen Zeit.

Ein neues Kapitel handelt von der Gerichtsbarkeit. Es ist begreiflich, dass Kant das Bedürfnis empfindet, zu motivieren, wie dieses Moment zum Naturrecht gehören könne, wenngleich längst erwiesen ist, dass es die staatliche Verwaltung des Rechts voraussetzt. Aber freilich wird diese Voraussetzung an diesem Punkte sehr offenkundig gemacht. Wiederum werden Vertragsformen vor diesem Forum erörtert: so der Schenkungsvertrag. Die Präsumtion der Schenkung wird nach der Idee des öffentlichen Rechts nunmehr bestimmt. Der Gerichtshof tritt hier, an Stelle des Kaventen, zu dem Promittenten, als dem Verschenkenden, und dem Promissar hinzu.

Im Leihvertrag tritt wiederum „die Sicherstellung wider allen Schaden“ zur Erlaubnis des Gebrauchs hinzu. Der Gerichtshof fügt dem Leihvertrage die „Einwilligung zur Sicher-

*) Ib. S. 112. D 112.

***) Ib. S. 113. D 112.

****) Ib. S. 114. D 114.

stellung des Eigentums des Lehnsgewehrs“ hinzu. Diese Präsümption ist die Präsümption des Gerichtshofs. Das Moment des Gerichtshofs bringt auch bei den Fragen der Wiedererlangung die distributive Gerechtigkeit zur Geltung. So werden persönliche Rechte in Sachenrechte verwandelbar; wie auch umgekehrt; so bei dem Satz: Kauf bricht Miete.*)

Es folgt die Erörterung über den Eid. Ein ziemlich boshafter Satz leitet sie ein: „Man kann keinen andern Grund angeben, der rechtlich Menschen verbinden könnte, zu glauben und zu bekennen, dass es Götter gebe als den, damit sie einen Eid schwören“.***) Dabei ist es auf „blinden Aberglauben“ abgesehen, „obgleich die Pflicht der Wahrhaftigkeit in einem Falle, wo es auf das Heiligste, was unter Menschen nur sein kann (aufs Recht der Menschen) ankommt, Jedermann so klar einleuchtet“. „Ein solcher Glaube, dessen Name Religion ist, eigentlich aber Superstition heissen sollte, ist aber für die Rechtsverwaltung unentbehrlich“. Warum dies? Wiederum handelt es sich demnach um den Gesichtspunkt des Gerichtshofs. „Was verbindet mich rechtlich, zu glauben, dass ein Anderer (der Schwörende) überhaupt Religion habe . . . ingleichen umgekehrt: kann ich überhaupt verbunden werden zu schwören? Beides ist an sich unrecht. Aber in Beziehung auf einen Gerichtshof“ usw. So wird die Religion zu einem „Notmittel“ für den Gerichtshof.

Der Gerichtshof gebraucht diesen „Geisteszwang (*tortura spiritualis*)“. „Die gesetzgebende Gewalt handelt aber im Grunde unrecht, diese Befugnis der richterlichen zu erteilen; weil selbst im bürgerlichen Zustande ein Zwang zu Eidesleistungen der unverleihbaren menschlichen Freiheit zuwider ist.“

Auch die promissorischen Amtseide sollten in assertorische verwandelt werden, „etwa zu Ende eines Jahres (oder mehrerer) . . . die Treue der Amtsführung während desselben zu beschwören.“ Dagegen darf das Beschwören des Glaubens (*de credulitate*) „gar nicht von einem Gericht verlangt werden. Auf das „Mittelding zwischen Meinen und Wissen“ darf man wetten, aber nicht schwören. Ein solcher Eid ist ein „grosser Ver-

*) Ib. S. 123. D 124.

**) Ib. S. 124. D 124.

stoss an der Gewissenhaftigkeit“*) Wie verwerflich ist danach gar der Amtseid des Glaubens; und gar der Glaubenseid mit Rücksicht auf ein Amt und auf die Würdigkeit für ein Amt.

Im nächsten Paragraphen wird wiederum der rechtliche Zustand vom Naturzustand unterschieden; und zwar mit Rücksicht auf die distributive Gerechtigkeit des Gerichtshofs. Dabei findet sich wieder eine interessante Bestätigung unseres Grundgedankens über den Sinn des Rechtszwanges. „Es kann auch im Naturzustande rechtmässige Gesellschaften (z. B. eheliche . .) geben, von denen kein Gesetz a priori gilt: du sollst in diesen Zustand treten, wie es wohl vom rechtlichen Zustande gesagt werden kann.“**) Es enthält mithin der rechtliche Zustand das immanente Moment der Forderung an jedermann, in ihn einzutreten. Darin liegt der Grund des Unterschiedes zwischen dem bürgerlichen Verein und der Gesellschaft, welche Achenwall dem Naturzustand entgegensetzte. „Jener Verein ist also nicht sowohl als macht vielmehr eine Gesellschaft.“***) Und darauf gründet sich der Unterschied zwischen der Beiordnung und der Unterordnung.

Der Staatsgrund des Rechts wird daher auch gegen den Utilismus als „Postulat des öffentlichen Rechts“ formuliert und begründet. Jedermann „ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht (*quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi*)“. Und der sophistische Einwand von der Uebereinkunft, als dem Grunde des Rechts, wird hier gegen den Vorsatz gekehrt, gesetzlos bleiben zu wollen. Die Befehdung, die gegenseitige, gilt hier „gleich als durch eine Uebereinkunft“.†) So wird das Recht durch die „Gewalttätigkeit“ von der Gewalt unterschieden. Mithin kann auch der Zwang nicht auf der Gewalt beruhen.

Die zweite Auflage der Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre (1798) wurde durch einen „Anhang“ vermehrt, in Veranlassung einer Rezension in den Göttinger Anzeigen. Hauptsächlich handelt es sich dabei um die Rechtfertigung des

*) Ib. S. 126. D 126.

**) Ib. S. 127. D 128.

***) Ib. S. 128. D 128.

†) Ib. S. 129. D 129.

auf dingliche Art persönlichen Rechts, das den Besitz von Personen und ihre relative Behandlung als Sachen ermöglichen soll. Kant unterscheidet hier: „eine Person als die meinige“ und „als das Meine . . . zu haben“,*) und er erläutert diesen neuen Begriff durch Beispiele. Der Beweisgrund liegt in dem intelligiblen Besitze, als „Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs“. Um den physischen Besitz handelt es sich nicht einmal beim Boden, geschweige bei einer Person. Nicht um Eigentum handelt es sich, sondern lediglich um „Niessbrauch (*ius utendi*)“.**)

Fraglich bleibt nur, ob dies „ohne Abbruch an ihrer Persönlichkeit“ möglich ist. Das Beispiel geht zunächst auf die Ehe; wie aber, wenn es weiter, und zwar nicht nur auf die Dienerschaft des Hauswesens, sondern auf den „Handwerker oder Tagelöhner“ (***) bezogen wird? Hier tritt das persönliche Recht im Vertrage in Kraft. Ohnehin aber bleibt auch bei dem Gesinde die „Hingebung seiner Person in den Besitz des Hausherrn“, †) wengleich nicht „als Vermietung (*locatio, conductio personae*)“, sondern als „Verdingung (*locatio, conductio operae*)“ eine Kollision mit der Rechtsperson. Und auch die Unterscheidung zwischen der persönlichen Leistung überhaupt und einer „bestimmten Arbeit“ kann die Schwierigkeit nicht gänzlich auflösen.

Nach einer Auseinandersetzung über die Verwechslung des dinglichen mit dem persönlichen Rechte bei dem Mietskontrakte kommt ein Zusatz über den Begriff des Strafrechts. Die Frage wird von vornherein hier gestellt auf die „Achtung für die Menschheit, in der Person des Missetäters“. ††) Aber es muss auffallen, dass in Parenthese hinzugefügt wird: „(d. i. für die Gattung)“. Nur für die Gattung soll in der Person des Missetäters Rücksicht genommen werden? Bleibt die Achtung nicht auch trotz allem für seine eigene Person eine unerlässliche Pflicht? und zwar auch eine solche der Menschheit? Bedeutet die Menschheit nach dem kategori-

*) Ib. S. 133. D 190.

**) Ib. S. 134. D 191.

***) Ib. S. 136. D 193.

†) Ib. S. 136. D 193.

††) Ib. S. 133. D 195.

schen Imperativ nicht „in deiner eigenen Person, wie in der Person eines jeden andern“? Wie kommt hier auf einmal die Gattung allein in Frage? in die Frage der ausschliesslichen Bedeutung der Menschheit?

Das ist eine bedenkliche Parenthese für die Begründung des *jus talionis*, für die hier wieder eingetreten wird, als „die einzige *a priori* bestimmende . . . Idee als Prinzip des Strafrechts“.*) Und sie wird in der äussersten Konsequenz geltend gemacht, so dass die Notzüchtigung durch Kastration bestraft wird. „*Per quod quis peccat, per idem punitur et idem.*“ Eine solche Konsequenz wäre vielleicht doch nicht gezogen worden, wenn der Begriff der Strafe nicht lediglich, oder auch nicht nur vorzugsweise auf die Menschengattung, sondern in erster Rücksicht auf die Person des Verbrechers selbst zur Bestimmung gekommen wäre.

Nach einer Erörterung über die Ersitzung folgt eine solche über die Beerbung. Auch hier ist der intelligible Besitz, auf dem die „Sukzession als eine stetige Reihenfolge, vom Sterbenden zum eingesetzten Erben“ beruht.***) Aber hier werden sehr wichtige Konsequenzen für den Begriff der Stiftung gezogen; und hierbei wird zugleich der Begriff des Staates besonders der Kirche gegenüber bestimmt und begründet. Es handelt sich dabei hauptsächlich um das Recht zur Aenderung von Stiftungen.

Freilich scheint es zunächst, dass „der Sinn des Willens des Testators den Vorzug haben soll“.***) So wird diese Rücksicht auf den Sinn ausreichend sein bei Stiftungen für Arme, Invalide und Kranke, aber nicht gegenüber den Kirchen, noch auch den Orden, und auch nicht den Majoraten. In diesen wird dem Vermächtnis das Ansehen eines „*corpus mysticum*“ gegeben. Und über das Recht dieses Ansehens kann nicht der Sinn des Testaments die Entscheidung geben; sondern der Begriff des Staates wird dadurch in die Schranken gefordert. „Die Frage ist hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne; denn zwei oberste Ge-

*) Ib. S. 139. D 195.

**) Ib. S. 143. D 200.

***) Ib. S. 144. D 201.

walten können einander ohne Widerspruch nicht untergeordnet sein.“ *) „Die Gläubigen, deren Reich im Himmel in jener Welt ist, müssen . . sich den Leiden dieser Zeit unter der Obergewalt der Weltmenschen unterwerfen.“ **)

Es folgt darauf eine Anwendung gegen die Religion als Staatskirche, und insbesondere eine Interzession für die „Irländische Nation“. Eine Stiftung „auf ewige Zeiten“ widerspricht daher dem ewigen Rechte des Staates. „Denn der Staat muss für ewig angesehen werden.“ ***) Er kann daher „diese Last, die ihm von der Kirche auferlegt worden ist, abwerfen, wenn er will. Denn die Kirche selbst ist ein bloss auf Glauben errichtetes Institut; und wenn die Täuschung aus dieser Meinung durch Volksaufklärung verschwunden ist, so fällt auch die darauf gegründete furchtbare Gewalt des Klerus weg, und der Staat bemächtigt sich mit vollem Rechte des angemassen Eigentums der Kirche“. †) So wird hier die Ewigkeit des Staates der durch Volksaufklärung verschwindenden Kirche entgegengesetzt.

Schon im Eingang waren die Majorate den Orden beigeordnet worden. Die Begründung dieses Gedankens beginnt mit der Beurteilung des Adels. „Er ist eine temporäre, vom Staat autorisierte Zunftgenössenschaft, die dem allgemeinen Menschenrechte, das so lange suspendiert war, nicht Abbruch tun darf.“ ††) Der Rang im Staate ist „nur ein Akzidenz“ der Konstitution des Staates. Der Staat aber hat das Recht, diese abzuändern (z. B. in den Republikanism umzuformen.“ †††) Es handelt sich bei dem Adel in der Tat um die Grundfrage der Konstitution.

Bei der Majoratsstiftung wird das Interesse des Landesherrn, aber auch das des Staates hervorgehoben, und zwar als „ein Recht, ja sogar die Pflicht, bei den allmählich eintretenden Ursachen seiner eigenen Reform ein solches föderatives System

*) Ib. S. 145. D 202.

**) Ib. S. 146. D 202.

***) Ib. S. 144. D 200.

†) Ib. S. 146. D 203.

††) Ib. S. 147. D 204.

†††) Ib. S. 148. D 205.

seiner Untertanen, gleich als Unterkönige . . wenn es erloschen ist, nicht weiter aufkommen zu lassen“. So wird auch hier die Souveränität des Staates konsequent gewahrt.

Den „Beschluss“ dieses Anhangs bildet eine Ausführung über die absolute Gewalt der Obrigkeit, um die Einwürfe des Rezensenten, die dagegen besonders scharf waren, zu widerlegen. Die Beweisführung ist auf den Unterschied von Erscheinung und Ding an sich gegründet. Und es kommt hier beiläufig zu einer sehr deutlichen Bestätigung der von uns für alle Grundfragen des Systems begründeten Ansicht: dass Kant dem Ding an sich die positive Bedeutung der Idee gegeben habe. „Was zu den Ideen gezählt werden muss, . . dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfassung unter Menschen ist, das ist das Ding an sich selbst.“*) Die Erscheinung war als Faktum vorhergegangen. Machen wir nun die Anwendung auf den Staat.

Der Staat ist mithin die Vertretung einer Idee. „Die Idee einer Staatsverfassung überhaupt, welche zugleich absolutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urteilenden praktischen Vernunft für ein jedes Volk ist, ist heilig und unwiderstehlich; und wengleich die Organisation des Staats durch sich selbst fehlerhaft wäre, so kann doch keine subalterne Gewalt in demselben dem gesetzgebenden Oberhaupte desselben tätlichen Widerstand entgegensetzen, sondern die ihm anhängenden Gebrechen müssen durch Reformen, die er an sich selbst verrichtet, allmählich gehoben werden.“**) Man kann die historische und politische Richtigkeit dieses Gedankens bezweifeln und bestreiten, dennoch aber muss man erwägen, wie diese Konsequenz sich aus der Theorie ergibt.

Man könnte zu allernächst meinen, der Unterschied von Erscheinung und Ding an sich widerlege gerade jene Sicherung des empirischen Staates gegen die Revolution; denn nur die Idee eines Staates, ja nur „die Idee einer Staatsverfassung überhaupt . . ist heilig und unverletzlich“. Was von der Idee gilt, kann doch nicht auch von der Erscheinung gelten müssen. So denkt man, wenn man diese terminologische Grundunterscheidung äusserlich auffasst; nicht aber nach ihrem inneren kritischen

*) Ib. S. 150. D 206, vgl. oben S. 48.

**) Ib. S. 150. D 207.

Sinne. Wenn der Staat eine Idee, ein Ding an sich ist, so erstreckt sich diese Bedeutung *eo ipso* auf den Gegenstand der Erfahrung. Was sollte denn das Ding an sich sonst bedeuten, wenn es nicht dem empirischen Gegenstande Bedeutung zu verleihen hätte? Soll es etwa, wofür es eben jener Wahnwitz, der sich den würdigen Namen der Metaphysik anmasst, zu halten pflegt, ein apartes Ding sein von einer Daseinsform, die als „unbekannt“ angemeldet wird? Nein, das Ding an sich ist das Ding an sich seiner Erscheinung; die Idee ist die Idee ihres Gegenstands in der Erfahrung.

Wenn daher die Idee des Staates heilig ist, so ist es in der Tat auch jeder empirische Staat; seine Gebrechen mögen noch so unverbesserlich scheinen. Die Idee des Staates lässt gegen diese Skepsis keinen Zweifel aufkommen. Wenn nun die Unverletzlichkeit somit in der Idee begründet ist, nämlich in dem Zusammenhang von Staat und Recht, von Zwang und bürgerlicher Ordnung, so ist von seiten des Rechts der empirische Staat als unverletzlich fest begründet. In der Tat ist es auch die „subalterne Gewalt“ im Staate, welcher der unbedingte Gehorsam gegen das „gesetzgebende Oberhaupt“ zur Pflicht gemacht wird. Gilt dasselbe auch von den Menschen ohne subalterne Gewalt in jedem Staate?

Eine andere Macht, die zunächst nur eine ethische und eine logische sein kann, muss eintreten, wenn diese Antinomie, die wie überall bei dem Unterschiede von Idee und Erscheinung, auch hier sich erhebt, geschlichtet werden soll. Der Mechanismus des Rechts kann hier nichts zur Lösung ausrichten. Recht ist Recht. Rechtsordnung ist Rechtsordnung. Obrigkeit ist Obrigkeit. Das Recht kann dem Staate nicht helfen, seine Idee in seiner Erscheinung durchzuführen. Welche Macht kann es nun sein, der hier die Lösung jenes tragischen Konflikts zufällt?

Kant lässt hier die Reformen eintreten; und während er den tätlichen Widerstand verwirft, verstattet er das „öffentlich Vernünfteln“.*) Es ist aber hierbei noch auf ein anderes Wort zu achten. Durch Reformen also sollen die Gebrechen gehoben werden. Und das öffentliche Vernünfteln soll vermutlich diese Reformen herbeiführen helfen. Es heisst aber dabei: jene Ge-

*) Ib. S. 151. D 207.

brechen sollen „allmählich gehoben werden“. Dieses Wort allmählich kann doch nicht der Revolution in einer begrifflichen Bedeutung entgegengestellt werden; das wäre eine starke Ungleichartigkeit der Begriffe. Allmählich ist zwar ein sehr dehnbarer Begriff; und er hat nichts von der Bestimmtheit der Kontinuität an sich. Dennoch ist er unverkennbar mit dieser verwandt, und weist auf den grossen Zusammenhang des Werdens und Geschehens in der Menschenwelt hin.

Die Geschichte ist mithin die derjenige Macht, welche da für die Fortentwicklung des Staates einzutreten hat, wo der Formalismus des Rechts versagt. Aber freilich ist damit die Geschichte nicht nur der Inbegriff von Ereignissen, sondern zugleich der von Handlungen, also auch von menschlichen Individuen. Die Geschichte ist die Menschengeschichte, und daher die Geschichte der Menschheit. Es muss daher ebenso ethisch, wie logisch, begründet werden, wenn der Geschichte dieses Ergänzungsrecht über das Recht hinaus für die Idee des Staates zuerkannt werden soll. Nur dadurch kann es begründet werden, dass Reformen helfen sollen, wo die Revolution abgewehrt werden muss. Wir brechen diesen Gedanken hier ab. Wir werden ihn bei der dritten Anwendung wieder aufzunehmen haben.

Nur dies sei hier vorweg hervorgehoben, dass der Staat selbst unter den Oberbegriff der Geschichte fallen muss, wenn anders diese die Geschichte der Menschenwelt ist. Damit treten aber auch die Revolutionen vor ein anderes Forum, als das Forum des Staatsrechtes selbst ist. Gehört nicht auch der empirische Staat diesem noch höheren Forum an, ausserdem dass er die Idee des Staates vertritt? Vertritt er nicht auch die Idee einer Geschichte der Menschenwelt? und darf der Trost, der in dem Worte „allmählich“ liegt, für jene Zuversicht der Menschheit als ausreichend gelten? Ist nicht eine Mythologie hier versteckt, wo es sich doch um die schärfste Klarheit handelt; wo das Menschengeschlecht seine leuchtendsten Beweise der sittlichen Urkraft in ihm darlegt; in der Geschichte der politischen Märtyrer, der Blutzengen für die moralische Bestimmung des Menschengeschlechts; für den sittlichen Wert des Menschenlebens und des Menschendaseins im

Völkerleben der Menschheit; für die ethische Rechtfertigung der Weltgeschichte.

Es kann nicht schlechterdings bei der Auflösung dieser gewaltigsten Schwierigkeit sein Bewenden haben: „gegen diese Machtvollkommenheit noch einen Widerstand zu erlauben . . . heisst sich selbst widersprechen“. Ohne Widerspruch dürfte auch der „allmähliche“ Gang nicht durchkommen!

Es darf auch nicht etwa die Meinung aufkommen, als ob die Wiedervergeltung allein die Entscheidung hier zu führen hätte. Gegen sie braucht gar nicht grundsätzlicher Einwand erhoben zu werden. Schon wer Tötung herbeiführt, ist der Vergeltung verfallen. Der Kopf des politischen Märtyrers ist es wahrlich nicht, der sonderlich in Frage stände: er legt sich selbst selbstlos auf den Block. Es ist allein das geschichtliche Recht der Sache, die aber eben, als solche, mehr als ein juristischer Fall, die eine politische Tat, die eine Handlung der Geschichte ist. Die Geschichte, ihr Begriff und ihr Recht allein steht in Frage bei dem Gegensatz zwischen Revolution und Reform; das geschichtliche Recht der Revolution; nicht das juristische. Der Staat begründet das Recht; er geht aber nicht auf im Rechte. Der Staat wird zum Problem der Geschichte.

So führen uns diese Betrachtungen zum zweiten Teil dieser Metaphysik, den das öffentliche Recht bildet; und in dem der erste Abschnitt das Staatsrecht behandelt.

Nach einer Einleitung, welche Definitionen über das öffentliche Recht, die Verfassung, das gemeine Wesen, das Völkerrecht, das Völkerstaatsrecht oder Weltbürgerrecht enthält, beginnt die Erörterung wiederum mit dem Problem des Zwanges: dass nicht etwa die „Gewalttätigkeit der Menschen . . . ein Faktum“ sei, „welches den öffentlich gesetzlichen Zwang notwendig macht“*). Der natürliche Zustand ist ein Zustand der Rechtlosigkeit**). Es wird zwar mit der Streitigkeit des Rechts und mit dem Provisorium aller Erwerbung der Zwang zum bürgerlichen Zustand begründet, aber es wird doch als ein „Gebot“ bezeichnet, aus jenem Zustande herauszugehen; mithin ist

*) Ib. S. 156. D 134.

**) Ib. S. 157. D 135.

es die Idee des Rechtes und des Staates, welche den Zwang zum Gebot macht.

„Ein Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“^{*)}. Der Menge gegenüber wird die Vereinigung zum schwierigeren Problem. Schon der Vertrag bahnt die Vereinigung an; aber erst die Rechtsgesetze können sie vollführen. Jetzt aber handelt es sich um die Macht des Staates, die den Zwang des Rechts zu realisieren hat. „Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in sich, d. i. den allgemeinen vereinigten Willen in dreifacher Person: die Herrschergewalt (Souveränität) in der des Gesetzgebers, die vollziehende Gewalt in der des Regierers (zufolge dem Gesetz) und die rechtssprechende Gewalt . . in der Person des Richters“^{**)}. Das Gesetz bildet den „Obersatz“. Der Regent ist es nur „zufolge dem Gesetz“. Es ist darauf zu achten, ob die Folgerungen diesem Grundgedanken entsprechen.

„Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volks zukommen“. „Nur der allgemein vereinigte Volkswille kann gesetzgebend sein.“ Die Vereinigung muss allgemein sein; sie darf Niemand ausschliessen. „Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder . . eines Staats heissen Staatsbürger“^{***)}. Ihre „unabtrennlichen Attribute“ sind „gesetzliche Freiheit, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat — bürgerliche Gleichheit, keinen Oberen im Volk in Ansehung seiner zu erkennen, als einen solchen, den er ebenso rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann: drittens das Attribut der bürgerlichen Selbständigkeit, seine Existenz und Erhaltung . . seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können“. Zu dem Gesetze, dem der Staatsbürger zu gehorchen hat, muss er selbst seine Zustimmung gegeben haben. Dies erfordert nähere Bestimmungen. Die Gleichheit aber erstreckt sich auch gegen den Oberen. Der Staatsbürger hat auch das moralische Vermögen, ihn rechtlich zu verbinden.

*) Ib. S. 158. D 136.

**) Ib. S. 158. D 136.

***) Ib. S. 159. D 136.

Hier macht sich eine Ungleichartigkeit verdächtig. Nur das moralische Vermögen hat der Staatsbürger, rechtlich zu verbinden; fordert nicht aber die rechtliche Verbindung das rechtliche Vermögen?

Die Selbständigkeit macht ihn zum Gliede des gemeinen Wesens; er kann nunmehr „Gemeinschaft mit Anderen“ eingehen. Der erste Akt derselben ist die Handlung der Freiheit, ein Gesetz zu konstituieren. „Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualifikation zum Staatsbürger aus.“ Darauf aber werden sogleich der „aktive“ und der „passive Staatsbürger“ unterschieden: der Geselle bei einem Kaufmann oder Handwerker, der Diensthote, der Unmündige, und „alles Frauenzimmer“. Bei allen diesen sei die „Existenz gleichsam nur Inhärenz“. Es wird der „Staatsgenosse“ vom Staatsbürger unterschieden; aber mit der Einschränkung, dass die Gesetze, denen auch der passive Staatsbürger zustimmen hat, der Gleichheit, „sich nämlich aus diesem passiven Zustande zu dem aktiven emporarbeiten zu können, nicht zuwider sein müssen“*).

Als Würden betrachtet, bedeuten diese drei Gewalten das Oberhaupt, „der nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein anderer als das vereinigte Volk selbst sein kann“, im Verhältnis zum Untertan. „Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituiert . . . ist der ursprüngliche Kontrakt, nach welchem Alle (*omnes et singuli*) im Volk ihre äussere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (*universi*), sofort wieder aufzunehmen“**). Hier tritt gegen den Begriff *omnes* der Begriff *universi* ein. Die Idee des Staates fordert diejenige Bedeutung des ursprünglichen Kontrakts, nach welcher die Allheit des Volks im Staate lebendig und wirklich wird; wenngleich diese Allheit an dem Aufgeben der Freiheit sich nicht beteiligt hat. Dabei müssen vielleicht *omnes et singuli* mitwirken. Dies bedeutet der Zwang für jeden Teil eines Volkes, Glied eines Staates zu werden. Der Staat aber bedarf des Einzelnen nicht; er erteilt jedem Einzelnen seinen Anteil an der Allheit.

*) Ib. S. 160. D 138.

**) Ib. S. 161. D 138 f.

Was nun die drei Gewalten betrifft, so sind sie einander sowohl beigeordnet, als auch untergeordnet. Eine ist Ergänzung der andern; keine kann als Ersatz der anderen fungieren. Zugleich aber wird aus dieser Gleichwertigkeit der Gewalten gefolgert, dass „der Wille des Gesetzgebers . . . untadelig, das Ausführungsvermögen des Oberbefehlshabers unwiderstehlich, und der Rechtsspruch des obersten Richters unabänderlich“ sei. Diese Bestimmungen werden den Staatswürden zugesprochen. Damit entstehen grosse Schwierigkeiten, welche die Beordnung gegen die Unterordnung verdrängen.

„Der Regent des Staats (*rex, princeps*) ist diejenige (moralische oder physische) Person, welcher die ausübende Gewalt zukommt.“ „Als moralische Person betrachtet, heisst er das Direktorium, die Regierung.“*) Was bedeutet nun aber daneben der Regent, als physische Person? Wir hören nur noch immer von ihm, als moralischer Person. „Der Beherrscher des Volks (der Gesetzgeber) kann also nicht zugleich der Regent sein, denn dieser steht unter dem Gesetz und wird durch dasselbe, folglich von einem Anderen, dem Souverän, verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen oder seine Verwaltung reformieren, aber ihn nicht strafen“. So wird der Beherrscher, der Souverän, von dem Regenten unterschieden.

Die Herrschergewalt liegt im Gesetze, daher in dem gesetzgebenden Volke. Der Souverän kann den Regenten absetzen. Das gilt aber noch immer nur von der moralischen Person des Regenten. Was bedeutet er aber überhaupt, als physische Person, anders als jedes andere Glied des Volkes? Auch „kann nur das Volk, durch seine von ihm selbst abgeordnete Stellvertreter (die Jury) über Jeden in demselben, obwohl nur mittelbar richten“. Auf Grund dieser Verschiedenheit der drei Gewalten gewinnt der Staat „Autonomie“. Der Paragraph ist zu Ende; aber über die physische Person des Regenten hat er nichts ausgesagt.

Die allgemeine Anmerkung bringt bedenkliche Einschränkungen dieser klaren Grundbestimmungen. „Der Ursprung der

*) Ib. S. 162. D 140.

obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht unerforschlich: d. i. der Untertan soll nicht über diesen Ursprung . . . werktätig vernünfteln“.*) Fangen wir mit dem Ende an, so liegt darin ein offener Widerspruch. Das Vernünfteln ist nicht ein werktätiges Tun; und wenn man werktätig wird, so kann dies zwar die Folge des Vernünftelns sein; es ist aber nicht damit identisch, noch durchaus zusammenhängend. Was wird also untersagt: das Vernünfteln überhaupt, oder nur dasjenige, welches die Werk Tätigkeit zur Folge hat? Wie kann man aber den Erfolg vorherwissen?

Ebenso ist der Ausdruck „unerforschlich“ schlechterdings unverständlich: die vorigen Paragraphen haben ja die Erforschung dieses Ursprungs zur Aufgabe gehabt. Oder sollte er nur für das Volk und in praktischer Absicht unerforschlich sein? Aber die praktische Absicht ist ja nur die ethische: wie kann diese dem Volke entzogen werden? „Das Volk . . . kann und darf nicht anders urteilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt es will.“ Aber das Oberhaupt ist ja „kein anderer als das vereinigte Volk selbst“ (**). Jetzt aber ist das Staatsoberhaupt das „gegenwärtige (*summus imperans*)“[†]. Und jetzt wird nur der empirische Zustand des Volkes als Untertan beachtet, für den der ursprüngliche Vertrag und seine Modalitäten „ganz zweckleere, und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleien“ (***) seien. Und das Gesetz wird als heilig (unverletzlich) „in dem Sinne erklärt, dass sogar es in Zweifel zu ziehen schon ein Verbrechen ist“.^{††}) Jetzt wird also sogar das Zweifeln schon zum werktätigen Vernünfteln.

Es ist charakteristisch, dass dabei, wie schon vorher,^{††} der biblische Satz „gehorchet der Obrigkeit, die Gewalt über Euch hat“, so hier angeführt wird: „alle Obrigkeit ist von Gott“. Jetzt wird der Regent zum „Organ des Herrschers“. Wenn dieses Organ „auch den Gesetzen zuwider verführe . . . so darf der Untertan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerden, aber keinen Wider-

*) Ib. S. 164. D 142.

**) Ib. S. 160. D 138.

***) Ib. S. 164. D 142.

†) Ib. S. 165. D 142.

††) Ib. S. 151. D 206.

stand entgegensetzen“. Es verdient nun aber Beachtung, dass als Beispiele solcher Ungerechtigkeit angeführt werden: „z. B. mit Auflagen, Rekrutierungen und dergl. wider das Gesetz der Gleichheit in Verteilung der Staatslasten“. Wie aber, wenn der Regent andere Ungerechtigkeiten begeht als solche der Verwaltung angehörige? Wenn er die bürgerliche, gesetzliche Freiheit und Gleichheit angriffe, würde auch dann der Widerstand unzulässig sein?

Offenbar geht die Richtung des Gedankens auf die Konstitution; aber sie wird nach der Seite der Staatsgewalten und des Regenten hin gewendet. „Ja, es kann auch selbst in der Konstitution kein Artikel enthalten sein, der es einer Gewalt im Staate möglich machte, sich im Fall der Uebertretung der Konstitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber, ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken.“ Die Begründung bewegt sich in Betrachtungen des Opportunismus inbezug auf die Schwierigkeiten der Verwaltung und des rechtskräftigen Urteils. Die Schwierigkeiten des Parlamentarismus werden dabei mit praktischem Blick erwogen, wie Abhängigkeit der Deputierten vom Minister und dergleichen Nebenfragen.

Demzufolge wird „die sogenannte gemässigte Staatsverfassung . . ein Unding“ genannt.*) Also gibt es „kein Recht des Aufstandes (*sedition*), noch weniger des Aufruhrs (*rebellio*), am allerwenigsten gegen ihn als einzelne Person (Monarch) unter dem Vorwande des Missbrauchs seiner Gewalt (*tyrannis*), Vergreifung an seiner Person, ja an seinem Leben“. Ist die einzelne Person, die hier genannt wird, vielleicht die längst vermisste physische Person? Dann aber würde ja eine Differenz eintreten zwischen seinen persönlichen Handlungen und denen seiner Staatswürde. Wie steht es überhaupt mit dieser alten kasuistischen Frage von der Verantwortlichkeit seiner moralischen Handlungen: ist er auch in diesen *legibus solutus*?

Es wird wiederum eine Begründung dafür gegeben; aber auch hier bewegt sie sich in den formalen Schwierigkeiten: „wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverän Richter sein sollte“.**) Jetzt hat das Volk aufgehört, souverän zu sein;

*) Ib. S. 166. D 144.

**) Ib. S. 167. D 144.

und der Regent ist dies geworden. Vielleicht soll die Parenthese diesem Einwand begegnen: „(denn es sind, rechtlich betrachtet, doch immer zwei verschiedene moralische Personen)“. Hierzu nimmt die Anmerkung, die sehr ausführlich geworden, Bezug auf die Hinrichtung Ludwigs XVI. Die Entthronung kann „den Vorwand des Notrechts“ für sich haben. Auch „die Ermordung des Monarchen kann als ein Akt „der Selbsterhaltung“ gelten. „Die formale Hinrichtung ist es, was die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele mit einem Schaudern ergreift.“ Anstatt des Menschenrechts dürfte man hier das Staatsrecht erwarten; denn dem Menschenrecht widerstrebt jede Ermordung; und also auch eine solche Tötung, der man die Rechtsgeltung streitig macht. „Es wird als Verbrechen, das ewig bleibt, und nie ausgegilt werden kann, angesehen, und scheint demjenigen ähnlich zu sein, was die Theologen diejenige Sünde nennen, welche weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden kann.“ *) Das Ueberschreiten in ein anderes Gebiet von Begriffen widerstrebt der Genauigkeit und der Vorurteilslosigkeit, welche gerade an diesem schwierigen Punkte des Staatsrechts unerlässlich ist.

Auch die folgende eingehende Erörterung handelt nicht von der eigentlichen Kollision der Begriffe, die hier zwischen der Idee des Staates und seiner empirischen Erscheinung aufgegeben wird. Denn verworfen wird in solchem problematischen Falle keineswegs „die Autorität des Gesetzes selbst“, sondern nur seine Verletzung durch die physische Person, deren moralische Person, als Staatsoberhaupt, dabei also als unverletzt bleibend betrachtet werden kann; denn sie ist keineswegs mit der physischen Person unzertrennlich verbunden. Stirbt die physische, so lebt die moralische Person, der Verfassung gemäss, weiter. Es ist daher auch keineswegs „ein vom Staat an ihm verübter Selbstmord“ geschehen; **) denn der Staat bleibt ebenso bestehen, wie das Volk.

Wir haben in dieser Beurteilung lediglich den Fehler zu erkennen, dass der Unterschied von Idee und Erscheinung hier nicht zugunsten der Idee gewahrt ist. Zwar hängt die Idee

*) Ib. S. 168. D 145.

**) Ib. S. 169. D 147.

immer mit der Erscheinung notwendig zusammen; aber sie geht nicht in ihr auf; die Erscheinung wird niemals der Idee adäquat.

Und es ist noch ein besonderer Irrtum hierbei zu beachten. Die Idee, welche hier in Frage steht, ist die Gesamtidee des Staates. Hier aber wird die eine der drei Gewalten, welche nur einen Teil des Staates zu vertreten hat, für die ganze Idee genommen. Dadurch wird nicht nur der Abstand der Erscheinung von ihr verlöscht; sondern es wird auch die Koordination der einander ergänzenden Gewalten aufgehoben, indem nur die eine Gewalt als die Idee des Gesetzes und des Staates betrachtet wird.

Wir werden sehen, dass dieser Unterschied zwischen der Idee und ihrer historischen Erscheinung für den Zusammenhang der Geschichte neue Schwierigkeiten bereitet. Was wird denn nun aus der Idee des Staates, wenn die Revolution gelungen, und nachträglich eine neue Verfassung, oder ohne Aenderung derselben eine neue Verteilung der Gewalten eintritt? Bleibt alsdann das vermeintliche Verbrechen ein solches, oder wird es alsdann als positives Gesetz und Recht nachträglich anerkannt?

Es ist hier in der Ausführung mancherlei Schwierigkeit zu beachten. „Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nötig sein mag — kann also nur vom Souverän selbst durch Reform, aber nicht vom Volke, mithin durch Revolution verrichtet werden. Und wenn sie geschieht, so kann jene nur die ausübende Gewalt, nicht die gesetzgebende treffen“^{*)}. Hier ist wiederum die Verwechslung des Souveräns mit der Souveränität auffallend. Die letztere liegt in der Herrschergewalt des Gesetzgebers, mithin beim Volke (vgl. ob. S. 434). Jetzt aber wird der Regent nach gewöhnlicher Ansicht wiederum als Souverän bezeichnet.

Andererseits aber wird zugleich anerkannt, dass die Revolution nicht die gesetzgebende Gewalt des Volkes treffen kann. Diese bleibt immer sakrosankt. „Uebrigens wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmässigkeit des Beginns und der Vollführung derselben die Untertanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich, als gute Staatsbürger zu fügen, nicht be-

^{*)} Ib. S. 168 f. D 146.

freien“. Worin kann es aber seinen Grund haben, dass die neue Ordnung, die als ein Verbrechen begonnen wurde, nunmehr als Obrigkeit zur Anerkennung kommt?

In der Gestaltung des Rechts macht sich hier eine Diskontinuität fühlbar, die nur dadurch beseitigt werden kann, dass die Revolution als Naturrecht anerkannt wird. Das positive Recht wird durch sie suspendiert; und wie am Anfang, der ja nur logisch einen Ursprung bedeutet, hat der naturrechtliche Zustand von neuem Staat und Recht zu begründen.

Nur dies kann die Frage bleiben: wie eine solche Unterbrechung der Rechtsordnung, welche dennoch ihrerseits wiederum zum Rechte hinführt, als ein homogener Zustand erklärbar wird. Die Bewegungen in Recht und Staat enthalten somit eine immanente Appellation an ein auswärtiges Forum; wenn man nicht die logisch-ethische Fiktion des Naturrechts dafür einsetzt. Wir wollen späterhin den Begriff der Geschichte hierfür in Anspruch nehmen.

Für den entthronten Monarchen wird übrigens noch das Recht vorbehalten, „als Prätendent das Abenteuer der Wiedererlangung“ zu unternehmen; obwohl er als „in den Stand eines Staatsbürgers zurücktretend“ bezeichnet wird. Er behält also in der neuen Ordnung doch noch ein Ausnahmerecht; und dieses geht soweit, dass es nicht nur ihm selbst die „Gegenrevolution“, sondern auch, diese durch den „Beistand anderer Mächte“ anzustiften ihm gestattet. Für die anderen Mächte selbst dagegen wird dieses Recht freilich dem Völkerrecht zugewiesen.

Die folgenden Abschnitte enthalten nun aber dagegen wieder sehr wichtige Einschränkungen des Souveräns nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche. Der „Oberbefehlshaber“ ist „Landesherr, besser Obereigentümer“. „Dieses Obereigentum ist aber nur eine Idee des bürgerlichen Vereins, um die notwendige Vereinigung des Privateigentums . . . vorstellig zu machen*.“ Und was folgt daraus? „Nach diesem kann der Obereigentümer kein Privateigentum an irgend einem Boden haben (denn sonst machte er sich zu einer Privatperson), sondern dieses gehört nur dem Volk zu.“ „Der Oberbefehlshaber kann also keine Domänen, d. i. Ländereien, zu

*) Ib. S. 170 f. D 148 f.

seiner Privatbenutzung (zur Unterhaltung des Hofes) haben.“ „Von einem Landesherrn kann man sagen: er besitzt nichts (zu eigen), ausser sich selbst.“ Und diese Konsequenz aus dem ursprünglichen Gemeinbesitze hat weitere politische Folgen, die schon oben für die Korporationen, Orden und die anderen weltlichen, wie geistlichen Stiftungen zur Anwendung kamen und hier von Neuem gezogen werden.

Hierauf wird auch das Recht der Beschatzung begründet, „so doch, dass das Volk sich selber beschätzt“^{*)}; ferner das Finanzwesen und die Polizei^{**}), ebenso auch die Aufsicht über alle Verbindungen.

Im Folgenden wird auf das Recht zu weiteren Abgaben Bezug genommen, wie für das Armenwesen, die Findelhäuser und das Kirchenwesen. Diese Abgaben sollen „nicht bloss durch freiwillige Beiträge . . . worunter einige gewinnsüchtige sind (als Lotterien, die . . . nicht erlaubt sein sollten), sondern zwangsmässig als Staatslasten“ gefordert werden^{***}). Die „Versorgung der Armen“ darf nicht „durch Bettelei, welche mit der Räuberei nahe verwandt ist“, ausgerichtet werden. Der Grundsatz, der hier leitend sein muss, lautet: „der allgemeine Volkswille hat sich nämlich zu einer Gesellschaft vereinigt . . . um die Glieder dieser Gesellschaft, die es selbst nicht vermögen, zu erhalten. Von Staatswegen ist also die Regierung berechtigt, die Vermögenden zu nötigen“ usw. †) Es ist hier besonders auch beachtenswert, wie der Staat wieder auf die Fiktion der ursprünglichen Gesellschaft zurückgreift. Hier wirkt die alte *societas*, als *socialitas*, auf den positiven Staat ein.

Es folgen sodann die Ausführungen auf das Kirchenwesen, deren Wiederholung wertvoll ist. Das Kirchenwesen, „welches von der Religion, als innerer Gesinnung, die ganz ausser dem Wirkungskreise der bürgerlichen Macht ist, sorgfältig unterschieden werden muss“^{††)} Der Staat hat zwar nicht das Recht, „den Glauben und gottesdienstliche Formen (*ritus*) dem Volke

*) Ib. S. 172. D 150.

**) Ib. S. 173. D 150.

***) Ib. S. 174. D 152.

†) Ib. S. 173. D 151.

††) Ib. S. 175. D 153.

vorzuschreiben“, weil sonst „der Monarch sich zum Priester macht“; es können aber auch „die Kosten der Erhaltung des Kirchenwesens nicht dem Staate . . zu Lasten kommen“^(*). Dafür hat die „Gemeine“ selbst zu sorgen.

Eine wichtige Beschränkung erfährt das Recht des Souveräns noch darin, dass ihm das Recht der Absetzung eines Beamten „nach seinem Gutbefinden“ genommen wird. „Denn was der vereinigte Wille des Volks über seine bürgerliche Beamten nie beschliessen wird, das kann auch das Staatsoberhaupt über ihn nicht beschliessen.“ Dieses selbe Prinzip wird auch gegen den Adelsstand aufgerufen. Ein angeerbter Adel ist „ein Gedankending ohne alle Realität“^(**). So wird das Gedankending von der Idee unterschieden. Diese muss wieder Realität haben.

Vom Adel geht die Betrachtung auf den Leibeigenen über, der es nur durch Verbrechen werden könne. Dadurch aber kommt die Frage des Vertrags wieder ins Spiel. „Nun scheint es zwar, ein Mensch könne sich zu gewissen . . unbestimmten Diensten gegen einen Andern . . verpflichten durch einen Verdingungsvertrag, und er werde dadurch bloss Untertan (*subjectus*), nicht Leibeigener (*servus*); allein das ist nur ein falscher Schein. Denn wenn sein Herr befugt ist, die Kräfte seines Untertans nach Belieben zu benutzen, so kann er sie auch . . erschöpfen.“^(***) Hier greift endlich die Erwägung ein, die wir früher (ob. S. 418) vermisst haben; aber die wirtschaftlichen Zustände haben eine genauere Bezugnahme auf den Arbeitsvertrag und sein Recht noch nicht veranlasst; nur der Tagelöhner und der Gutsuntertan werden berücksichtigt.

Es ist vielleicht nicht belanglos, dass „Straf- und Bgnadigungsrecht“ zusammengenommen werden. „Richterliche Strafe . . kann niemals bloss als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst, oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muss jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat“^(†). Niemals bloss als Mittel, aber doch auch als Mittel. So lautet die Be-

*) Ib. S. 176. D 154.

***) Ib. S. 177. D 155 f.

****) Ib. S. 179. D 157.

†) Ib. S. 180. D 158.

stimmung nach dem Vordersatze. Nach dem Nachsatze hingegen wird das Verbrechen selbst als der alleinige Grund „jederzeit nur“ geltend gemacht. Dies ist eine schwierige Differenz.

Nach dem Vordersatze wird es offengelassen, dass die Strafe auch verhängt werden könne mit Rücksicht auf die Beförderung des Guten, sei es im Verbrecher selbst, sei es mit ihm in der bürgerlichen Gesellschaft. Der Nachsatz dagegen macht die Strafe ausschliesslich nur von der Tatsache des Verbrechens selbst abhängig.

Daher können die folgenden Sätze dagegen nicht aufkommen: „denn der Mensch kann nie bloss als Mittel zu den Absichten eines Anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wo wider ihn seine angeborene Persönlichkeit schützt.“ Wie er jedoch niemals bloss Mittel werden darf, so darf allerdings auch die Strafe nicht bloss als Mittel über ihn verhängt werden; er würde jedoch unrettbar zum blossen Mittel, wenn er der Strafe in dieser Ausschliesslichkeit auf das Faktum des Verbrechens verfallen müsste. Dahingegen steht die angeborene Persönlichkeit gegen das einzelne Faktum. Die Persönlichkeit fordert immer und ausnahmslos die Mittel zur Beförderung des Guten in ihr selbst.

Es ist daher nicht richtig, wenn das Strafgesetz allein und absolut als kategorischer Imperativ gedacht wird, dem für dieses Problem nur „die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre“ entgegengehalten werden könnten.*) Vielmehr gehört, wie zum Strafrecht das Begnadigungsrecht gehört, so auch das Strafrecht selbst zur — Ethik, als der Lehre von der moralischen Person. Und nur auf Grund dieses Zusammenhangs gehört das Strafrecht in den Apparat der Gerechtigkeit. Vorschläge dagegen zur Benutzung des Verbrechens für hygienische Zwecke liegen und lenken weit ab von diesem Problem.

Hier macht sich das Desiderat fühlbar, dass Kant seine Metaphysik der Rechtslehre nach der Sitte der Zeit mit den Fragen des Vertrags und des Besitzes, nicht aber gemäss seiner eigenen Lehre mit dem Begriff der sittlichen Person er-

*) Ib. S. 181. D. 159.

öffnet hat. Dadurch ist diese immer nur als ein Zubehör zur Ethik bei der Anwendung des Rechtes in Frage gekommen. Wo aber, wie im Strafrechte, sie selbst die Grundlage des Problems bildet, da wird sie nicht als solche disponiert; sondern Verbrechen und Strafe bilden die Korrelation; und der Verbrecher wird daher auch ebenso in der Strafe, wie im Verbrechen, nur subintelligiert. Dadurch aber wird er unvermeidlicherweise objektiviert und verdinglicht; während doch seine Persönlichkeit angeboren, mithin unvergänglich sein muss. Hier sei auf die Selbsterhaltung hingewiesen, durch welche die „Ethik des reinen Willens“ die Autonomie ergänzt hat.

Der Irrtum in dem Prinzip der Wiedervergeltung lässt sich allein schon in dem dafür geltend gemachten „Prinzip der Gleichheit“ erkennen. Kant macht selbst hierbei auf die relativen Unterschiede in der „Empfindungsart“*) aufmerksam. Diese beziehen sich nicht allein auf den Unterschied der Stände; sondern sie gehen auf die intimsten Verhältnisse und Seelengründe in den verschiedenen Arten der Verbrecher; und die Massregeln, die er dagegen vorschlägt, sind zwar sehr beachtenswert für seine eigene moralische Schlichtheit und soziale Unbestochenheit; aber in der Sache können sie nicht entscheidend sein.

Die Gleichheit kann nicht anwendbar werden, wo die Gleichartigkeit nicht der unerschütterliche Grund bleibt. Und aus dem Gesichtspunkte der Moralität, welche von der Legalität unterschieden ist, kann das Verbrechen selbst nicht als absolutes Faktum gedacht werden, ohne dass der Verbrecher mitgedacht wird. Der Verbrecher aber ist nicht mit dem Zollstab zu messen, folglich auch nicht das Verbrechen; folglich fehlt es hier dem Prinzip der Gleichheit am logischen Rechte seiner Anwendung. So wird das *jus talionis* logisch entkräftet; bevor noch seine ethische Berechtigung in Frage kommt.

Kant selbst hat die Gleichartigkeit für die Gleichheit in Betracht gezogen, und zwar bei der Todesstrafe. „Hat er aber gemordet, so muss er sterben. Es gibt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es ist keine Gleichartigkeit zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode,

*) Ib. S. 182. D 160.

also auch keine Gleichheit des Verbrechen und der Wiedervergeltung, als durch den . . von aller Misshandlung befreiten Tod. Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft . . auflöste . . , müsste der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden.*) Gleichheit also gibt es nur zwischen Mord und Tod, weil es keine Gleichartigkeit gebe zwischen dem Tode und jeder Art von Leben.

Dies ist schon juristisch, weil biologisch, nicht richtig; denn der Tod eines Todkranken ist von anderer Art als der eines Gesunden. Daher benutzt das talmudische Recht solche Bedenken über den hygienischen Zustand des Getöteten gegen die Verhängung der Todesstrafe. Aber abgesehen hiervon bleibt immer noch die Ungleichartigkeit zwischen dem Tode durch Mord, der durch die intelligible Freiheit bedingt und verantwortet wird, und dem Tode durch den Gerichtsspruch, der lediglich von empirischen Aussagen und Indizien abhängig ist.

Kant nimmt selbst auf die „innere Bösartigkeit der Verbrecher“ Bezug, aber nur, um dagegen die „Karrenstrafe“ herabzusetzen. Und auch die Mehrheit der Mörder an demselben Morde macht ihn nicht irre: „soviel der Mörder sind, die den Mord verübt, oder auch befohlen, oder dazu mitgewirkt haben, soviele müssen auch den Tod leiden“.***) Hier aber straft er sich selbst durch eine bedenkliche Ausnahme, die er zulassen muss. „Wenn aber doch die Zahl der Komplizen so gross ist, dass der Staat . . bald dahin kommen könnte, keine Untertanen mehr zu haben . .“, so muss die Deportation zu Hilfe genommen werden; aber mit dem Majestätsrecht der Begnadigung. Dieser Gedanke kann durch soziale Betrachtungen zu einer aggressiven Nutzenanwendung gebracht werden. Uebrigens macht sich hier der methodische Grundmangel fühlbar, dass diese Metaphysik der Rechtslehre nicht von dem Begriffe der Einheit des Rechtssubjektes aus dirigiert worden ist.

Es ist bedauerlich, dass Kant seinen Angriff auf Beccaria mit der Beschuldigung einer „aus teilnehmender Empfindelci affektierten Humanität“***) motiviert und als „Sophisterei und

*) Ib. S. 183. D 160 f.

**) Ib. S. 184. D 162.

***) Ib. S. 185. D 162.

Rechtsverdrehung“ erklärt hat. Richtig ist dabei nur, dass die Strafe nicht gewollt werden kann, und nicht gewollt zu werden braucht, wenn man nur die strafbare Handlung gewollt hat. Das aber ist und bleibt die grosse Frage des ganzen Strafrechts: ob das Recht den Willen zu ergründen vermag. Dies ist und bleibt der tiefe und klare und schlichte Sinn der Unterscheidung zwischen dem Menschen als Erscheinung und der Idee des Menschen. Und es kann fraglich werden, ob der Nichtverbrecher als Repräsentant der Menschheit noch gelten kann, wenn der Verbrecher der Menschheit entkleidet werden dürfte. Gegen die letztere Möglichkeit aber wendet sich Kant selbst in mehreren Ausführungen.

Dagegen macht er zwei Ausnahmen geltend, welche bedauerlich sind: die eine betrifft die „Geschlechtsehre“, nämlich den „mütterlichen Kindesmord“; die andere die „Kriegsehre“, nämlich den „Kriegsgesellenmord, das Duell“*). Der „Verdacht der Feigheit“ wird hier gleichgesetzt mit der „Schmach einer unehelichen Geburt“. „So scheint es, dass Menschen in diesen Fällen sich im Naturzustande befinden und Tötung, (*homicidium*), die alsdann nicht einmal Mord heissen müsste...“ „Das unehelich auf die Welt gekommene Kind ist ausser dem Gesetz (denn das heisst Ehe), mithin auch ausser dem Schutze desselben geboren.“ Indessen handelt es sich nicht allein um das Kind, sondern auch um die Mutter, deren Mord doch nicht gleichartig ist mit der sozialen Schande.

Und nun gar das Duell. Es sollte „eigentlich nicht Mord genannt werden“; der Kriegsmann übt es, „seinen Kriegsmut zu beweisen, als worauf die Ehre seines Standes wesentlich beruht, sollte es auch mit der Tötung seines Gegners verbunden sein, die in diesem Kampfe . . . doch auch ungerne geschieht“**). Als ob der Mord sonst gern geschähe! Es ist bedauerlich, dass gerade an dieser Stelle der Affekt als Milderungsgrund eintreten konnte.

Ebenso muss es bedauerlich sein, dass gerade an dieser Stelle die Unzulänglichkeit alles bürgerlichen Rechts eingestanden wird, „weil die Triebfedern der Ehre im Volke“ nicht mit den strafrechtlichen Massregeln zusammentreffen, so dass die öffent-

*) Ib. S. 186. D 164.

***) Ib. S. 187. D 165.

liche, vom Staat ausgehende Gerechtigkeit, in Ansehung der aus dem Volk eine Ungerechtigkeit wird.“ Jetzt plötzlich taucht die Möglichkeit auf, dass die staatliche Gerechtigkeit auch einmal eine Ungerechtigkeit sein könnte. Und jetzt, und hier wird das Volk der Obrigkeit entgegengestellt; hier wo es sich nicht um die Volksehre, sondern um die Kriegsehre handelt; und wo es sich zudem um den Kriegsmann handelt nicht im Kriege, sondern im Frieden des bürgerlichen Zustands. Hier soll der Mord nicht Tötung sein. Hier soll die Ehre nicht ein Vorurteil der Korporation, des Standes sein, dem die „Aufklärung allmählich“ zu steuern habe. Nirgend darf auf soziale Verhältnisse, nirgend auf individuelle Schwierigkeiten bei der Todesstrafe Rücksicht genommen werden; und nur hier sollte die Bestrafung des Mordes „barbarisch und unausgebildet“, eine Ungerechtigkeit sein. Die grösste Auffälligkeit ist aber noch zu bedenken.

Es wird hier vom Kriegsmann gesprochen, als ob derselbe ein dauernder Stand des Rechtsstaates sein dürfte; als ob sein Fortbestand gar nicht bezweifelt werden könnte. Indessen haben wir ja die geschichtliche Einrichtung des Krieges, und vor allem seine Statthaftigkeit im Staatsrechte, noch gar nicht erwogen. Wie stünde es denn um den „Kriegsgesellenmord“, wenn der Stand der Kriegsgesellen als solcher verschwinden müsste; vertilgt aus dem Staatsrechte und entsetzt in der Geschichte? Auf diese Frage werden wir alsbald einzugehen haben; vorher jedoch sind andere wichtige Ausführungen des Staatsrechts zu erwägen.

Das Begnadigungsrecht wird eingeschränkt für den Souverän auf die „Läsion, die ihm selbst widerfährt“; *) und auch hier wird es noch weiter eingeschränkt.

Da ferner alles Eigentum aus dem Boden abgeleitet wird, so ergeben sich daraus schwierige Konsequenzen für das Recht der Auswanderung inbezug auf „die liegende Habe“, die auch in dem Gelde für den verkauften Boden noch angenommen bleibt. Die Landesverweisung wird dem Landesherrn zugesprochen. Das Ausland wird „in der altdeutschen Sprache

*) Ib. S. 188. D 166.

Elend“ genannt.)* Auch „Begünstigung der Einwanderung und Ansiedlung Fremder“ gehört zum Rechte des Landesherrn.

Darauf aber kommt eine neue Entwicklung der drei Gewalten, welche die eigentliche Verfassungsfrage behandelt. Die Zweideutigkeit im Begriffe des Souveräns bildet hier den Ausgang. „Dieses Oberhaupt (der Souverän) aber ist soferne nur ein (das gesamte Volk vorstellendes) Gedankending, als es noch an einer physischen Person mangelt, welche die Staatsgewalt vorstellt.“ Wir erinnern uns, dass wir (ob. S. 434, 438) diese physische Person des Souveräns vermissten, wo immer nur von der moralischen die Rede war. Jetzt geht der Souverän ausdrücklich in das Gedankending des Volkswillens über. Und jetzt erst soll nun das Verhältnis bestimmt werden zwischen den drei Gewalten unter der Idee dieses wahren Oberhaupts.

Diese Relation ergibt drei Verhältnisse: „entweder, dass einer im Staate über alle, oder dass einige, die einander gleich sind, vereinigt über alle andern, oder dass alle zusammen über einen jeden, mithin auch sich selbst gebieten, d. i. die Staatsform ist entweder autokratisch oder aristokratisch oder demokratisch“.**) „Man wird leicht gewahr, dass die autokratische Staatsform die einfachste sei“; aber „das Simplifizieren . . . gibt keine Staatsbürger“. Auch „die Vertröstung . . . die beste Staatsverfassung sei, wenn der Monarch gut ist . . . gehört zu den tautologischen Weisheitssprüchen“.***) Die Frage nach der besten Verfassung ist daher anders zu stellen.

Wie aber? „Der Geschichtsurkunde dieses Mechanismus nachzuspüren, ist vergeblich.“ Wiederum wird die gewaltsame Abänderung als „sträflich“ verworfen. Der „Umsturz“ ist „Auflösung“; „der Uebergang in die bessere nicht Metamorphose, sondern Palingenesie“. Auf einmal aber heisst es: „es muss aber dem Souverän doch möglich sein, die bestehende Staatsverfassung zu ändern, wenn sie mit der Idee des ursprünglichen Vertrags nicht wohl vereinbar ist“. Hier kann der Souverän nur das Volk bedeuten, welches an dem ur-

*) Ib. S. 189. D 167.

**) Ib. S. 190. D 167.

***) Ib. S. 191. D 168.

sprünglichen Verträge beteiligt ist. Auch werden in den unmittelbar darauf folgenden Sätzen die Veränderungen abgewehrt, welche etwa von den Aristokraten allein für den Uebergang in die Demokratie beschlossen werden könnten.

Die Idee des ursprünglichen-Vertrages ist es, auf welche hier provoziert wird, oder wie es bald darauf heisst: „der Geist jenes ursprünglichen Vertrages (*anima pacti originarii*)“ im Unterschiede von dem „Buchstaben der ursprünglichen Gesetzgebung“. *) Und was enthält dieser Geist? „Die Verbindlichkeit der konstituierenden Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen, und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und kontinuierlich dahin zu verändern, dass sie mit der einzig rechtmässigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme.“ Hier ist erstlich der Zwischensatz zu beachten: „wenn es nicht auf einmal geschehen kann“. Also soll es doch vielleicht ausnahmsweise auf einmal geschehen können; und die Revolution wäre danach nicht mehr schlechthin unzulässig; denn das Können bedeutet hier nur strenges Dürfen.

Ferner ist zu dem ungenauen Ausdruck „allmählich“ hier der genaue Terminus aller Bewegung „kontinuierlich“ hinzugesetzt. Damit aber ist der Hinweis auf die Geschichte zugleich begründet. Und endlich ist der konstituierenden Gewalt überhaupt die Aufgabe zuerteilt, die reine Republik herbeizuführen. „Jene alte empirische (statutarische) Formen, welche bloss die Untertänigkeit des Volks zu bewirken dienten, sich in die ursprüngliche (rationelle) auflösen, welche allein die Freiheit zum Prinzip, ja zur Bedingung alles Zwanges macht.“ Jetzt ist der Zwang klar und offen in die Freiheit aufgehoben; sie ist zur Bedingung des Zwangs gemacht. Der Zwang ist nicht ein selbständiges Prinzip, sondern er ist durch die Freiheit bedingt.

„Dies ist die einzig bleibende Staatsverfassung, wo das Gesetz selbst herrschend ist, und an keiner besonderen Person hängt.“ Jetzt ist nun auch die physische Person des Oberhauptes vollständig beseitigt. An die Stelle der Person ist

*) Ib. S. 192. D 169.

das Gesetz getreten. Bevor aber dieser Zustand, dieser „letzte Zweck alles öffentlichen Rechts“, erreicht ist, gibt es „nur ein provisorisches inneres Recht“. Hier ist endlich der Standpunkt der Idee aller empirischen Erscheinung des Rechts gegenüber klar und sicher gewahrt; und keine empirische Rücksicht, keine Parteinahme für bestehende Zustände verschleiert das kritische Urteil. Auch die Konsequenz wird gezogen: „alle wahre Republik ist und kann nichts anderes sein als ein repräsentatives System des Volks“.*) Hier wird also die Besorgnis berichtigt, welche vorher (vgl. ob. S. 436) in bezug auf die konstitutionelle Monarchie und die Deputierten in ihr geäußert worden war.

Das Staatsrecht in dieser seiner idealen Verfassung führt zum Völkerrecht. „Die Menschen, welche ein Volk ausmachen, können . . . als von einer gemeinschaftlichen Mutter (der Republik) geboren, gleichsam Eine Familie (*gens, natio*) ausmachen.“**) Unmittelbar heisst es weiter: „Das Recht der Staaten im Verhältnis zu einander.“ Es ist als ob dieser Begriff der Republik, in welcher alle ihre Kinder „ebenbürtig sind“, das „Staatenrecht“, wie Kant das Völkerrecht verbessert, zur Konsequenz fordere. Wo aber ein Recht gegründet wird, da wird dem Buchstaben nach der Zwang vorausgesetzt. Wir kennen jetzt genugsam den Sinn dieses Zwanges; er wird sich auch hier bewähren.

Im Naturrecht der Staaten gilt es auch „einander zu nötigen, aus diesem Kriegszustande herauszugehen, mithin eine den beharrlichen Frieden gründende Verfassung“ einzugehen.***) Wie der Zwang im Privatrechte nur den Sinn hat, aus dem rechtlosen Zustande heraus in Staat und Recht hineinzunötigen, so hier aus dem Kriege in den Völkerfrieden überzugehen. Ohne das Staaten- oder Völkerrecht sind die Staaten „wie gesetzlose Wilde, von Natur in einem nichtrechtlichen Zustande. Dieser Zustand ist ein Zustand des Krieges (des Rechts des Stärkeren), wiewgleich nicht wirklicher Krieg . . . aus welchem die Staaten, welche einander benachbart sind, auszugehen verbunden

*) Ib. S. 193. D 170.

**) Ib. S. 195. D 172.

***) Ib. S. 196. D 173.

sind“. Diese Verbindung wird als „Genossenschaft“ (Föderalität) von der souveränen Gewalt unterschieden. Auch hier bildet die Föderalität eine Fortentwicklung der alten Sozialität.

Die Verwerfung des Krieges beginnt mit der Frage: „welches Recht hat der Staat gegen seine eigene Untertanen, sie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr Leben dabei aufzuwenden oder aufs Spiel zu setzen?“*) Die Deduktion dieses Rechtes, „wie sie ein blosser Jurist abfassen würde“, wird soziologisch und biologisch geführt. Die Menschen werden als „Naturprodukte“ betrachtet, wie „Haus, Hühner, Schafe, Schweine . . . eben das gilt auch von der Menschenzahl. Aber die Menschen sind „nicht bloss als Mittel, sondern auch zugleich als Zweck angestellt“**); und sie sind diese Selbstzwecke, so wird hier der Sinn dieses ethischen Terminus klar gestellt, „vornehmlich als Staatsbürger“. Daher sind sie nicht das „Machwerk“ des sogenannten Souveräns, der sie „in den Krieg wie auf eine Jagd, und zu einer Feldschlacht, wie auf eine Lustpartie schicken dürfte.“ „Wir werden also wohl dieses Recht von der Pflicht des Souveräns gegen das Volk (nicht umgekehrt) abzuleiten haben“. Jetzt hat der Souverän eine Pflicht gegen das Volk, die ihm vorher abgesprochen war (vgl. ob. S. 428). Jetzt muss das Volk selbst „seine Stimme dazu gegeben haben“; und daher heisst es endlich, dass es „den Souverän selbst vorstellt“. Das Unrecht des Krieges hat im Geiste Kants die wahrhafte Gliederung der Verfassung wieder hergestellt; und die Idee des ursprünglichen Vertrages hat die systematische Klarheit wiedergebracht über den sittlichen Charakter und Wert von noch so glanzvollen Erscheinungen der bisherigen Erfahrung.

Die Ausführung dieses Grundgedankens hält sich auf der wieder erreichten Höhe. Demgemäss wird „das Recht des Gleichgewichts“ beleuchtet.***) Die Bedrohung besteht auch in „der Zurüstung, und in der fürchterlich (durch Ländererwerbung) anwachsenden Macht“. Die Möglichkeit des Kriegsrechts gründet sich wiederum auf den Sinn des Zwangs: „den Krieg nach solchen Grundsätzen zu führen, nach welchen es immer noch

*) Ib. S. 197. D 174.

**) Ib. S. 198. D 175.

***) Ib. S. 199. D 176.

möglich bleibt, aus jenem Naturzustande der Staaten . . . herauszu-
 zugehen und in einen rechtlichen zu treten“. Daher darf kein
 Krieg sein ein „Ausrottungs- noch Unterjochungskrieg, der
 eine moralische Vertilgung eines Staates sein würde.“*) Ebenso
 trifft ein Verbot den Gebrauch unlauterer Verteidigungs-
 mittel, „darunter gehört: seine eigenen Untertanen zu Spionen,
 diese, ja auch auswärtige zu Meuchelmördern, Giftmischern (in
 welche Klasse auch wohl die sogenannten Scharfschützen, welche
 Einzelnen im Hinterhalte auflauern, gehören möchten) oder auch
 nur zur Verbreitung falscher Nachrichten zu gebrauchen“. Der
 Krieg darf solche „heimtückischen Mittel“ nicht des Zwecks wegen
 heiligen; und immer muss das Vertrauen „zur künftigen Gründung
 eines dauernden Friedens“ erhalten bleiben. Ebenso ist das
 „Plündern“ verboten. Hierbei wird der Unterschied
 zwischen Staat und Volk hervorgehoben. Diesen Unter-
 schied kann der Krieg nicht austilgen.

Ebenso ist nach diesen Grundsätzen der Friedensvertrag
 abzuschliessen. Die Untertanen des überwundenen Staates „ver-
 lieren durch die Eroberung des Landes nicht ihre staats-
 bürgerliche Freiheit“.**) Sie dürfen daher auch nicht zur „Kolonie“
 gemacht werden; denn damit würden sie als Staat die „oberste
 ausübende Gewalt“***) verlieren. Es wird dabei auf Athen und
 Grossbritannien hingewiesen.

Das Völkerrecht hat auch gegen einen ungerechten Feind,
 der sich die „Verletzung öffentlicher Verträge“ zuschulden kommen
 lässt, zu verhindern, „sich in sein Land zu teilen, einen Staat
 gleichsam auf der Erde verschwinden zu machen; denn das wäre
 Ungerechtigkeit gegen das Volk“. Auch hier wird das Volk vom
 Staate unterschieden. So ist auch „alles durch den Krieg er-
 werbliche oder erhaltbare äussere Mein und Dein der Staaten
 bloss provisorisch.“†) Damit wird der Krieg wiederum, wie wir
 dies schon oben (S. 450) gesehen haben, dem rechtlosen Natur-
 zustande verglichen, in welchem auch das Eigentum nur pro-
 visorisch galt.

*) Ib. S. 200. D 177.

**) Ib. S. 201. D 178.

***) Ib. S. 202. D 179.

†) Ib. S. 203. D 180.

Nun kommt aber eine bedenkliche Schlusswendung: „So ist der ewige Friede (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freilich eine unausführbare Idee.“ Wir müssen hier innehalten; denn der Sprachgebrauch der Idee ist hier offenbar verletzt. Die Idee ist dazu da, ausgeführt zu werden; wenngleich nicht adäquater Weise. Der irreführende Ausdruck ist hier angesichts eines richtigen historischen Gedankens entstanden, nämlich „bei gar zu grosser Ausdehnung eines solchen Völkerstaats über weite Landstriche“. Aber die geschichtlich gerichtete, mittelalterliche Idee eines Weltreichs kann darum doch wohl den ewigen Frieden nicht um die Bedeutung einer völkerrechtlichen Idee bringen, die durch die Verwerfung des Krieges bereits gesichert ist.

Die folgenden Sätze bringen die Berichtigung: dass das Wort „unausführbar“ nur die adäquate Ausführung ausschliessen sollte. „Die politischen Grundsätze aber, die darauf abzielen, nämlich solche Verbindungen der Staaten einzugehen, als zur kontinuierlichen Annäherung zu demselben dienen, sind es nicht.“ Sie sind also nicht unausführbar; „sondern, so wie diese eine auf der Pflicht, mithin auch auf dem Rechte der Menschen und Staaten gegründete Aufgabe ist, allerdings ausführbar“.*) Hier ist die Idee auch als Aufgabe bezeichnet; wie dies überall ihr methodischer Sinn ist; und damit ist als Aufgabe der Menschen und Staaten der ewige Friede mit der Idee des Völkerrechts gleichgesetzt.

Auf die „Versammlung der Generalstaaten im Haag“ wird hingewiesen, als ein Beispiel für den „permanenten Staatenkongress“. Dabei habe man „ganz Europa als einen einzigen föderierten Staat gedacht“. Durch solchen Kongress aber wird „die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf zivile Art, gleichsam durch einen Prozess, nicht auf barbarische (nach Art der Wilden), nämlich durch Krieg, zu entscheiden, realisiert werden“. Damit ist der Krieg als Barbarei, als Rechtswidrigkeit festgestellt; und der ewige Friede durch eine politische Rechtsform der Realisierung angenähert.

Der letzte Abschnitt behandelt das „Weltbürgerrecht“. Alle Völker stehen „ursprünglich in einer Gemeinschaft des

*) Ib. S. 204. D 181.

Bodens, nicht aber der rechtlichen Gemeinschaft des Besitzes und hiermit des Gebrauchs oder des Eigentums an demselben, sondern der physischen möglichen Wechselwirkung . . sich zum Verkehr untereinander anzubieten“.) „Dieses Recht, sofern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres möglichen Verkehrs geht, kann das weltbürgerliche genannt werden.“ **) Dabei kommt wieder das Recht der Kolonisation in Frage. Und wiederum zeigt sich hier eine glückliche Teleologie. „Meere können Völker aus aller Gemeinschaft mit einander zu setzen scheinen; und dennoch sind sie vermittelt der Schifffahrt gerade die glücklichsten Naturanlagen zu ihrem Verkehr.“ Dennoch erfordert das Recht der Ansiedlung einen „besonderen Vertrag“; selbst mit den „Hottentotten, Tungusen“ usw. Es darf niemals Rechtfertigungsgrund sein für die Gewalttätigkeit, dass sie „zum Weltbesten gereiche. . Wie . . Büsching die blutige Einführung der christlichen Religion in Deutschland entschuldigen will“.***) Mit diesem Vorwand stellte man sich auf den Standpunkt „der Staatsrevolutionisten“. Hier hat Rousseau offenbar nachgewirkt.

Der Charakter dieses ganzen Buches wird am besten durch seinen „Beschluss“ bezeugt. Er handelt nur von dem ewigen Frieden. „Also ist nicht mehr die Frage, ob der ewige Friede ein Ding oder ein Unding sei . . sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei.“ Als ob! das ist die Konjunktion, welche legitim zur Idee gehört; welche den objektiven Wert der Idee anzeigt, und ihn in der Aufgabe präzisiert. Diese Aufgabe wird unmittelbar darauf beschrieben: „auf Begründung desselben, und diejenige Konstitution, die uns dazu die tauglichste scheint (vielleicht den Republikanism aller Staaten samt und sonders) hinwirken, um ihn herbeizuführen, und dem heillosen Kriegführen ein Ende zu machen“. „Man kann sagen, dass diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht bloss einen Teil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ausmache.“ Diese Idee des ewigen Friedens ist mithin die Summe

*) Ib. S. 206. D 182.

**) Ib. S. 207. D 183.

***) Ib. S. 208. D 184.

dieser Metaphysik des Rechts. Sie muss „durch allmähliche Reform nach festen Grundsätzen versucht . . . und in kontinuierlicher Annäherung durchgeführt werden“. Und wiederum ist es die Geschichte, auf welche hier nicht allein durch das allmähliche Tempo, sondern durch die kontinuierliche Bewegung hingewiesen wird. Andernfalls müsste „das moralische Gesetz in uns selbst für betrüglich“ gehalten und die Menschen zu den „übrigen Tierklassen . . . geworfen“ werden.

So wird der ethische Begriff des Menschen schlechthin auf die objektive Realität der Idee des ewigen Friedens gegründet. So hängt die Rechtslehre mit der Staatslehre und mit dem Völkerrechte, zusammen. Und der Krieg ist der Naturzustand, aus dem herauszutreten die Staatsidee des Rechts in sich den Zwang enthält. So ist es im letzten Grunde nicht das positive Recht, dem der Zwang beiwohnt; sondern, sofern der Krieg zum positiven Staatsrecht gehört, besagt der Rechtszwang, dass dieser Naturzustand verschwinden; dass die Menschen und die Völker aus ihm heraustreten sollen. Und so bleibt es dabei: das Sittengesetz ist es, von welchem der Zwang ausgeht; nicht sowohl gegen die Menschen als gegen diejenigen positiven Gesetze, welche dem Sittengesetze widerstreiten oder ihm nicht gemäss sind.

Zweites Kapitel.

Die Religion.

Noch bevor Kant das Verhältnis der Ethik zur Rechtslehre behandelte, war er zur Untersuchung des Verhältnisses zwischen Ethik und Religion geschritten. Hatte er doch, worauf wir schon aufmerksam waren, schon in seinen literarischen Produktionen aus der Jugendzeit die „natürliche Theologie und Moral“ auf den Titel einer Schrift gesetzt, und „die Beweisgründe vom Dasein Gottes“ zu dem besondern Gegenstand einer Publikation gemacht. Es bedarf nur der Erinnerung, dass diese Probleme auch in seiner reifen Periode mit dem innersten Kern seiner kritischen Gedanken verwachsen bleiben.

Hier müssen wir nun wieder, wenngleich in anderm Sinne als beim Recht, von der Stellung ausgehen, welche Kant zu dem Faktum der Kultur, das die Religion bildet, methodisch einnimmt. Wir erinnern uns wieder, dass die Stärke, die Klarheit und die Sicherheit der Kantischen Position in der Bestimmtheit beruht, mit welcher nur die Mathematik und die Wissenschaft Newtons als Wissenschaft anerkannt werden, deren Wirklichkeit auch durch den stetigen Gang ihrer Geschichte bezeugt werde.

Schon beim Rechte mussten wir freilich den Nachteil erkennen, der daraus erwuchs, dass die Rechtswissenschaft nicht nach ihrem logischen Werte für die Ethik erkannt, und demgemäss als das Faktum einer Wissenschaft angesprochen wurde. Dennoch aber konnte es nicht ausbleiben, dass die nach Vollendung der Ethik in Angriff genommene „Metaphysik der Rechtslehre“, auf dieses Faktum nach seinem gesamten Inhalt rekur-

rieren und es durchwandern musste. Anders aber liegt die Disposition bei der Religion. Denn hier besteht nicht nur eine Differenz in der wissenschaftlichen Methodik, sondern auch im Objekt. Und dadurch verschärft sich die Differenz im Verhältnis zwischen Ethik und Religion.

Der methodische Unterschied zwischen Religion und Recht ist unverkennbar. Wie sehr immer die Rechtslehre von ethischen Motiven durchsetzt ist, so empfängt sie andererseits ihre Probleme aus den Kämpfen der wirtschaftlichen Wirklichkeit; und ist darauf angewiesen, mit logischen Mitteln sie anzufassen, um sie bearbeiten, um sie formulieren zu können. Und so bleibt ihr die logische Operation immerfort in ihrem ganzen wissenschaftlichen Aufbau das unentbehrliche Werkzeug.

Und wie es mit der Methode steht, so nicht minder mit dem Objekt. Wir wissen, dass der Staat die Voraussetzung für alle Rechtsbildung ist. Man kann aber auch sagen, dass der Staat zugleich den Inbegriff aller Rechtsbegriffe und aller Rechtsinstitute bildet. Das dürfte vielleicht sogar für die empirischen Verhältnisse des positiven Rechts erweisbar werden; nicht zu bezweifeln aber ist es für die ideale Vollendung des Rechts, in dem alle Institute auf den letzten Zweck des Staates hin gravitieren. So besteht methodisch, wie inhaltlich, eine Art von Identität zwischen Recht und Staat.

Die Religion dagegen hat weder methodisch zur Logik, noch inhaltlich zum Staatsideal der Menschheit dieses immanente Verhältnis. Vielmehr durchzieht die gesamte Weltgeschichte der heftigste und innerlichste Kampf nicht allein zwischen Ethik und Religion, sondern überhaupt zwischen Philosophie und Religion. Und während die Religion bei Ablehnung der Philosophie immer in Gefahr kam, zu veröden und zu verkommen, während sie durch Aufnahme philosophischer Bedürfnisse sich vertiefte und stets verjüngte, so dürfte in bezug auf die Philosophie die Rechnung nicht ein so klares Ergebnis liefern. Es mag sein, dass die Philosophie ihre innersten Tiefen nicht zu durchdringen vermochte, wo sie gegen die Religion nur harte Abweisung übte; aber die Auseinandersetzung mit der Religion hat der Ethik selbst nicht immer echten, unzweideutigen Nutzen gebracht. Oft, sehr oft hat die Anpassung an ihre Postulate

und die Herablassung zu ihrer, der strengen Logik entsagenden Begriffssprache eine Anbequemung an die Grenzen ihrer Ansprüche und andererseits eine Ueberspannung der reinen Erkenntnisbedingungen zur Folge gehabt. Dieser Grenzübergang bildet schon eine Gefahr, wo der Glaube vom Wissen geschieden wird; geschweige wo nach mittelalterlicher Ansicht die Theologie selbst Erkenntnis und Wissenschaft sein will. Und dieses Mittelalter hat auch im Lager des Glaubens einen anscheinend unvergänglichen Nachsommer.

Ungeheuerlich aber wird der Abstand mit Bezug auf das Objekt. Der Staat ist, wie gesagt, nicht nur der Anfang, sondern ebenso auch der Abschluss alles Rechts. Steht es so auch mit der Religion? Fangen wir vom Eade an. Bildet die Religion die letzte Vereinigung aller ethischen Begriffe, Probleme und geschichtlichen Darstellungen? Weder theoretisch, noch praktisch, kann dies als zutreffend gelten. Die ethische Erkenntnis kann nicht ihren Abschluss anstreben und erhoffen in einer Vollendung der Religion; dies würde der methodischen Kulturbedeutung des Grundbegriffs der Autonomie widersprechen. Oder soll etwa die geschichtliche Verfassung, welche die Religion zu finden, und nur zu suchen vermag, dem objektiven Ideal der Ethik entsprechen, und dasselbe in sich einschliessen und aufsaugen?

Die ganze bisherige Weltgeschichte legt dagegen ihr rationales Veto ein. Die Religion hat objektiv und praktisch ihre geschichtliche Wirklichkeit in der Kirche. Diese aber liegt mit dem Staate in einem begrifflich notwendigen Streite, der nicht geschlichtet, der nur beendet werden kann durch die so begrifflich, wie ethisch, notwendige Unterwerfung der Kirche und ihre Unterordnung unter den Staat. Und dieser Ausgleich ist selbst nur ein Provisorium; denn der definitive Austrag lautet: Aufhebung der Kirche und Ersetzung ihrer durch den ethisch gewordenen Staat; den Staat des ethischen Ideals.

Wie steht es nun aber um das Anfangsverhältnis zwischen Religion und Ethik in Beziehung auf ihren Inhalt, theoretisch, wie praktisch? Hier kommt die grösste Gefahr, welche die Religion für die Selbständigkeit der Sittlichkeit bildet, zum Vorschein. Erstlich theoretisch umfasst der Ursprung der Religion

den der Sittlichkeit im Mythos, in dem auch der Ursprung alles theoretischen Denkens liegt. Tatsächlich also ist es unbestreitbar, dass das sittliche Denken im religiösen Denken seinen Quell hat. Das gilt nicht nur für den Mythos, der doch immer nur oder vorzugsweise als Gedanke und Sprache der Vorkultur gelten kann, sondern nicht minder auch für die reifende geschichtliche Zeit. Es genügt, hierfür an die sittlichen Gedanken zu erinnern, welche den Propheten verdankt werden. Ihnen schliessen sich solche der Evangelien an. So ist der gedankliche Inhalt des Sittlichen, abgesehen freilich von der philosophischen Theorie, unbestreitbar und unverkennbar innerhalb der Religion gelegen.

Aehnlich verhält es sich in betreff des praktischen Objekts in der Darstellung einer geschichtlichen Wirklichkeit. Wenn gleich man das Denken der religiösen Geister in vieler auch praktischer Hinsicht von dem praktischen Kultus, seiner Verfassung und Ordnung zu unterscheiden hat, so kann es doch auch nicht bestritten werden, dass selbst die Gestaltung des Kultus an der Ausbildung und Befestigung der sittlichen Gedanken mitwirkt, und somit einen ursächlichen Anteil hat. Wie das Vorurteil überwunden ist, das alle Religion als Priesterbetrug erklärbar machte, so ist es auch ungeschichtlich gedacht, wenn nur die Versteinerungen, und nicht die Be-seelungen, Belebungen und Festigungen, die vom Kultus ausgehen und von den Kämpfen um Neubildungen in ihm, gesehen und angerechnet werden.

Dennoch aber zeigt sich im Anfange schon, was das Ende der Kirche dartut: dass die Selbständigkeit und Ursprünglichkeit nicht nur der Ethik, sondern des sittlichen Gedankens überhaupt, so praktisch, wie theoretisch, durch die Sonderstellung der Religion bedroht wird. Ja schon in der Behauptung einer Eigenart der Religion und der sachlichen Notwendigkeit ihres separaten Fortbestands in dieser absoluten Bedeutung, nämlich nicht nur für die geschichtliche Entwicklung, sondern begrifflich, und zwar gemäss der Natur des menschlichen Bewusstseins, besteht die methodische Gefahr der Religion für die Selbständigkeit der Ethik.

Wie musste sich Kant nun zur Religion stellen, wenn er die Grundsätze seiner Ethik auf die Religion zur Anwendung bringen wollte? Der Titel der Schrift, welche er diesem Problem gewidmet, ist: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. (1793). Der Gegensatz wird hier zwischen Religion und Vernunft, also etwa auch zwischen Religion und Philosophie überhaupt formuliert. Der Titel lautet nicht: innerhalb der Grenzen der Ethik. Das ist nicht die These, wie Kant sie hier ausdrücklich zur Formulierung bringt. Die Religion wird also gleichsam als ein selbständiges Faktum angenommen und zu einem Korrelat der Vernunft gemacht. Ist sie denn aber ein solches Faktum, sei es theoretisch, sei es praktisch, nämlich mit Bezug auf die geschichtliche Wirklichkeit, so dass ihre Korrelation zur Vernunft und also zur Philosophie überhaupt methodisch statthaft ist? Bedeutet der Titel der Vernunft nun die Aufnahme der Religion in die Ethik; oder aber soll die Scheidewand bestehen bleiben, nur aber der Inhalt teilweise zur Deckung gebracht werden? Immer würde es sich dann um die Vergleichung heterogener Elemente handeln; denn die Religion ist ein empirisches Faktum der bisherigen Geschichtserfahrung; die Vernunft aber oder die Philosophie überhaupt, und ebenso auch die Ethik insbesondere ist ewig; das will sagen: sie enthält für alle Veränderungen der sittlichen Erfahrung die ewige Grundlage.

Aehnlich wie erst die zweite Vorrede zur Vernunftkritik die volle Klarheit und Ueberschau über die „Revolution der Denkungsart“ zustande bringt, so auch hat erst die Vorrede zur zweiten Auflage dieser Schrift, die nur ein Jahr später der ersten folgte, über diese innerste methodische Schwierigkeit Erwägungen mitgeteilt; und zwar in Erwiderung von gegen den Titel erhobenen Bedenken. Jetzt werden „Offenbarung“ und „reine Vernunftreligion“ einander entgegengestellt; aber in dem Sinne, dass die erstere *) die letztere „in sich wenigstens begreifen kann, aber nicht umgekehrt diese das Historische der ersteren“. Hierin liegt schon eine schwere Bedenklichkeit.

Kann wirklich die Offenbarung die reine Vernunftreligion, deren Inhalte nach, in sich enthalten? Liegt der Unterschied

*) Bd. X, S. 13. D 11.

zwischen beiden wirklich etwa nur im Historischen? oder aber kann zwar Einiges und wie immer Wichtiges aus dem Gehalt der sittlichen Lehren auch in der Offenbarung sich auffinden lassen: muss es nicht aber zur Voraussetzung gemacht werden, dass hier, ganz abgesehen von der methodischen Gewinnung und Begründung des Inhalts, auch die Fülle des Inhalts einen wichtigen Unterschied ausmacht? Ist nicht die Voraussetzung einer vollständigen Gleichheit des sittlichen Inhalts da, wie dort, eine methodische Gefahr für die Selbstständigkeit der Ethik? So wird das Problem dieser Schrift schon ihrem Titel nach in seiner Disposition unklar und unsicher. Die Schwierigkeit liegt aber noch tiefer.

Welches geschichtliche Objekt bildet denn „die Religion“, in der hier die reine Vernunftreligion gesucht und gefunden werden soll? Ist es ein einheitliches Objekt, so weit von einer geschichtlichen Erscheinung mit einer geschichtlichen Entwicklung von Einheitlichkeit gesprochen werden kann? oder sind es eine Reihe von Erscheinungen, welche hier unter dem Begriffe der Religion zusammengefasst werden? Kants geschichtlicher Sinn hat sich in grosser Ausdehnung das Verzeichnis der Religionen auf dem Erdenrund entworfen und mit anthropologischem Material auszufüllen bestrebt. Oder aber wird die Religion dieses Titels unter irgend einer einzelnen geschichtlichen Form gedacht, wie eine solche Kant sonst nur als „Konfession“ gelten lassen will, während es nur Eine Religion geben könne? Oder aber nimmt er unter diesem Begriffe das geschichtliche und politische Faktum einer Religion an, über deren Verhältnis zur Philosophie die Vorrede zur ersten Auflage sich sehr beweglich geäussert hatte?

Da war „das Gebot: gehorche der Obrigkeit“(!*) angerufen worden, um den Verdacht abzuwehren, als ob „eine philosophische Theologie“ „der biblischen Theologie“(**) Abbruch tun wollte. Jedenfalls also war die Kollision sehr empfindlich anerkannt, welche zwischen Offenbarung und Vernunftreligion bekanntermassen besteht. Und jetzt soll es ganz unbedenklich scheinen, wenn aus einer solchen Offenbarung, bei

*) Ib. S. 9. D 7.

***) Ib. S. 10. D 8.

der zumal die Obrigkeit steht, welche die „vereinigte Achtung für alle (sc. ihre Anordnungen im Staat)“ soll verlangen dürfen, — die reine Vernunftreligion hergeleitet wird? Es wird hier unverkennbar, wie verhängnisvoll der komplizierte methodische Fehler ist, dass erstlich nicht von Religionen oder immerhin noch besser von Konfessionen, und zwar in deren literarischen Quellen die Vernunftreligion gesucht wird; dass sie ferner auch nicht in einer bestimmten positiven Religion mit Bezug auf deren literarische Urkunden in Frage gestellt wird; sondern dass der Titel schlechthin die Religion in Korrelation und Gleichartigkeit zur Vernunft stellt. Die ganze Geschichte dieser Publikation, ihr Kampf mit der Zensur, ohne den das Buch wahrscheinlich gar nicht in Buchform, sondern wie sein erstes Stück, als Abhandlung erschienen wäre, lässt von vornherein die diplomatische Befangenheit erkennen, unter deren Druck diese Darstellung im Ganzen und im Einzelnen offenbar gelitten hat.

Die zweite Vorrede macht dies noch deutlicher. „Aus diesem Standpunkt kann ich auch den zweiten Versuch machen, nämlich von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung auszugehen“. Was bedeutet hier „irgend einer“? Wenn die in der Landeskirche herrschende Religion darunter gemeint sein sollte, so war diese bereits durch die erste Vorrede gegen die wissenschaftliche Freiheit einer philosophischen Theologie sehr nachdrücklich geschützt worden. Ihr Verhältnis zur Vernunft ist kein naives mehr. Die Partikel „irgend ein“ kann daher nicht logische Beliebigkeit dartun.

Der Satz wendet sich weiter dahin, dass untersucht werden soll, ob „die Offenbarung, als historisches System . . nicht zu demselben reinen Vernunftsystem der Religion zurückführe“.*) Jetzt wird die Aufgabe immer bedenklicher. Die Offenbarung soll nun in der Tat nicht „irgend eine“ bedeuten; sondern sie wird als ein „historisches System“ zur Vorlage gesetzt für die Untersuchung ihrer Zurückführbarkeit als historisches System, auf die reine Vernunftreligion. Es wird somit die Möglichkeit zum Problem gestellt, dass eine historische Religion und die Vernunftreligion zur Deckung gebracht werden können.

*) Ib. S. 14.

Möchte selbst nun aber dies beweisbar werden, so bleibt doch die Problemstellung methodisch bedenklich und anstössig. Denn wenn wir auch von der methodischen Selbständigkeit der Ethik absehen, so erfordert die geschichtliche Methodik eine andere Fassung des Problems, nämlich die literarische Untersuchung der Quellen nach der philologisch-historischen Methode. Diese Quellen sind zum mindesten das Neue und das Alte Testament. Kant selbst hat es nun aber ausgesprochen, dass ihm jede wissenschaftliche Sachkenntnis in bezug auf diese Quellen durchaus abgeht;*) nichtsdestoweniger hat er geglaubt, diese Vereinbarung der Vernunftreligion mit der christlichen Religion versuchen zu dürfen. Die Unterschiede des Protestantismus von der alten Kirche sind dabei nur in allgemeinen Wendungen des religiösen Freisinns gestreift. Im ganzen erstreckt sich sein religiös-philosophisches Interesse nur auf „die Zentraldogmen des lutherischen Pietismus“.**) Der Begriff Gottes ist gegen den vom Sohne Gottes zurückgetreten. Der Zusammenhang mit dem Alten Testament musste daher aufgehoben werden. So erklärt sich die Verurteilung des Judentums, auf die wir hier nicht eingehen.

Für Kant stand also die Frage nicht so: welche geschichtliche Bedeutung hat die Religion, als Monotheismus, für die Anwendung und Verwirklichung des Sittengesetzes im Leben der Völker? Sein ausgesprochener Zweck war die ethische Idealisierung des Christentums, und zwar ausschliesslich nach seiner Urkunde im Neuen Testament, mit nachdrücklicher Aberkennung alles ethischen Grundgehalts im Alten. Mit Bestimmtheit bezeichnet er diese seine Tendenz in der zweiten Vorrede. „Wenn dieses zutrifft, so wird man sagen können, dass zwischen Vernunft und Schrift nicht bloss Verträglichkeit sondern auch Einigkeit anzutreffen sei, so dass, wer der einen . . folgt, nicht ermangeln wird, auch mit der anderen zusammenzutreffen“.***) Andernfalls, so sagt er mutig, gäbe es „zwei Religionen in einer Person . . oder eine Religion und

*) Ib. Bd. VII, 1. S. 358.

**) Tröltzsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie. (Kant-Studien, Bd. IX, S. 74.)

***) Ib. S. 14. D 12.

einen Kultus“. Es wird also von ihm selbst als seine Absicht ausgesprochen, dass er eine „Einigkeit“ zwischen Religion und Ethik, und das soll heissen, zwischen Christentum und Vernunftreligion klarstellen will.

Es ist für die Stilgeschichte dieses späten Buches instruktiv, dass Kant als „erstes Stück“ desselben eine Abhandlung einstellt, welche ein Jahr vorher in der Berlinischen Monatsschrift erschienen war. Dieser Abschnitt handelt von der Frage des radikalen Bösen, eines Grundproblems der christlichen Dogmatik. Wir haben den Zusammenhang dieses Problems mit der Frage der Anwendung der Sittlichkeit auf den Menschen anerkannt, und demgemäss bereits abgehandelt (oben S. 335 ff). Jetzt aber steht bei der Anwendung der Sittlichkeit nicht mehr nur die psychologische Beschaffenheit des individuellen Menschen, sondern die geschichtliche Anlage und Aufgabe des Menschengeschlechts in Frage; nicht das Individuum, sondern die Gattung. Und nun darf es nicht gleichgültig scheinen, dass diese Bedeutung der Gattung hier vorzugsweise nur gedacht wird als „ausnahmslos“ für jeden einzelnen Menschen, nicht aber im geschichtlichen Sinne für das Menschengeschlecht und seine Zukunft. Und so gibt dieser erste Abschnitt dem Buche nicht nur eine bestimmte eingeschränkte Tendenz, sondern zugleich eine grundlegende methodische Disposition.

In der Vernunftreligion handelt es sich erstlich schlechterdings um den Menschen. Schon das ist nur halb richtig; denn es muss sich in ihr auch um Gott handeln. Jetzt aber wird die Direktive von dem Prinzip des radikalen Bösen im Menschen ausgegeben. Die Verkehrung der Triebfedern ist seine Verderbtheit und Verkehrtheit. Dies ist die Natur des menschlichen Individuums. Aber wenn es von diesem auch ausnahmslos gelten mag, so gilt es darum doch nicht auch von der Menschengattung, insofern diese durch den Begriff der Geschichte bestimmt wird.

Hier würde sich nun der Horizont der Universalgeschichte und insbesondere der Religionsgeschichte öffnen müssen. Hier würde vor allem nicht sowohl die Dogmatik, als die Glaubenslehre von Gott, angerufen werden dürfen, sondern vielmehr derjenige Teil der Religion, den ihre Sittenlehre und zwar ihrem Inhalte nach bildet; und damit der Anteil, den die Religion an

dem Inhalte der Ethik haben dürfte. Kant beginnt im zweiten Stücke dieser Schrift mit der Christologie, um aus ihr die Ethik abzuleiten; anstatt von der Ethik auszugehen und danach die dogmatische Fassung mit ihr zu vereinbaren.

Hier müssen wir nun vorerst eine allgemeinere Orientierung versuchen. Die Frage des christlichen Credo bildet von Anfang an ein grosses Fragezeichen, ebenso subjektiv, wie objektiv in der sittlichen Menschenvernunft. Gott als Mensch, und Mensch als Gott; und Beides nicht als polytheistische Mythologie, sondern als monotheistische Religion — magst Priester oder Weise fragen. Wenn wir dies aber tun, so vernehmen wir nicht nur Spott über den Frager; sondern wir erkennen, wir spüren in allen Jahrhunderten das Ringen des freien Geistes mit dem überlieferten Buchstaben des Glaubens; bei den Priestern beinahe nicht minder als bei den Weisen. Und so ist früh die Formel der Idealisierung entstanden, für welche schon Irenäus den Grund gelegt haben mag in dem Satze: *Deus factus est homo, deos factururus, qui homines erant*. Das im damaligen Volksglauben herrschende Motiv der Vergottung (*deificatio*) mag darin noch mitwirken; aber das schon hervortretende Moment der Erziehung bereitet an sich den Gedanken der Idealisierung vor.

Diese Gedanken hat in voller Klarheit Leibniz in dem Satze ausgesprochen: *Quomodo enim tum Christus aliter sit noster, quam communi nomine humanitatis, non video.**) Man beachte die feste Ausdrucksweise *non video*, die man ebenso für verzweifelt, wie für züversichtlich halten kann. Christus ist nicht Gott, und nicht Mensch, sondern der Gattungsname der Menschheit. Und dieser Gattungsname ist nicht ein Sammelname, sondern ein geschichtlicher Idealbegriff der Menschheit. So ist er auch nur in dieser Bedeutung ein dogmatischer Begriff der Religion, ein Moment im Begriffe Gottes.

Diese Deutung gehört nicht allein Leibniz an; sie findet sich auch bei Malebranche; sie gehört allen Zeiten und allen tieferen Gläubigen und Denkern des Christentums an. Vielleicht trat sie in der Aufklärung zurück, in der man sich genug getan zu haben glaubte, wenn man Christus als einen Lehrer der Menschheit

*) Leibniz' deutsche Schriften, herausg. von Guhrauer, Bd. I, S. 63.

annahm. Damit aber wird das Dogma nicht gedeutet, sondern beseitigt. Bei dieser Richtung tritt die Vernunftreligion an die Stelle der positiven; und das Problem der Vereinbarung Beider wird hinfällig.

Kant aber wollte gerade die historische Religion des Christentums in Einvernehmen und Einigkeit setzen mit der reinen Vernunftreligion. Daher redet auch er zwar von dem Lehrer; aber K. Vorländer hat mit Recht darauf hingewiesen, dass Kant „Jesus in seiner ganzen Religionsschrift nie und auch in seinen sonstigen Schriften und dem Briefwechsel, wo von ihm die Rede ist, so gut wie nie beim Namen nennt, sondern lieber die mannigfaltigsten Umschreibungen, wie Lehrer (Heiliger) des Evangelii, Sohn Gottes, göttlicher Gesandter u. a. gebraucht“. Und in der Anmerkung: „Anders in den „losen Blättern aus Kants Nachlass“. Hier kommt der Name „Jesus“ oder „Christus“ bisweilen vor.“*) Der Grund für diese allerdings auffällige Tatsache liegt vielleicht weder in Abneigung gegen das Dogma, noch auch allein in pietätvoller Diskretion, wiewohl diese dabei mitsprechen mag, sondern in seiner ausdrücklichen Tendenz, das Dogma selbst in Uebereinstimmung zu setzen mit seiner Ethik, oder mit der Vernunftreligion. Daher nennt er nicht einmal gern den dogmengeschichtlichen Namen Christi: ihm kommt es nur an auf den Namen in der dogmatischen Person Gottes: den Sohn Gottes.

Wenn wir nun zu allererst die Frage berücksichtigen müssen, wie Kant aus seiner strengen Reinheit der Prinzipien zu einer solchen Art von Anwendung sich herablassen konnte, gegen die schon die allgemeine Richtung der natürlichen Theologie und Moral und zumal die herrschende Tendenz der deutschen Aufklärung gemahnten, so gilt es hier, die persönlichen, biographischen und sogar auch die literaturgeschichtlichen Momente genau zu unterscheiden von denjenigen tiefer liegenden Motiven, welche die Geschichte der Philosophie, als innere Geschichte der Kultur, durchziehen, und welche, wie jeden Genius der Philosophie, auch Kant beherrscht und geleitet haben. Solche Beeinflussungen durch allgemeine geschichtliche Motive der Grundrichtungen und Standpunkte fehlen, wie man weiss, auch sonst bei Kant nicht.

*) S. XXV in Vorländers Ausgabe der „Religion“.

Sicherlich werden wir vor allem hier die intimen Zwangsvorstellungen nicht ausser Acht lassen dürfen, welche, wie Descartes und Newton, auch diesen Zuchtmeister der Aufrichtigkeit bezwungen haben. Von theologischer Seite wird diese Befangenheit in den Anschauungen und Gefühlen des Lutherischen Pietismus bei Kant zugestanden. Indessen ist diese Befangenheit nicht isoliert zu betrachten, sondern als ein bedeutender Zug im Charakterbild des Mannes zu erkennen. Dieselbe Treue zu der religiösen Atmosphäre, in der er im elterlichen Handwerkerhause aufgewachsen war, sie bewährte sich auch in seiner gesamten Lebensarbeit. Wie er sich hier von der Höhe seiner die Grenzen der menschlichen Erkenntnis überschauenden Einsicht aus schlicht und bescheiden an die Sprache und an das Gemüt des Volkes anschmiegte, so verschmähte er überall die Genieschwünge und die individuellen Erleuchtungen ebenso, wie die Illusionen des metaphysischen Grössenwahns, und suchte und ging den sichern Gang der Wissenschaft.

Die Geschichte der Philosophie bietet hier ein instruktives Gegenbild. Sicherlich war Spinoza kühner und schärfer in der Durchführung seines Planes zur Befreiung der Menschen von der Macht der Religion. Und wir dürfen das Verdienst nicht schmähcn, das ihm in der Geschichte der religiösen Aufklärung zufällt. Dennoch aber muss es eingesehen und richtig beurteilt werden, dass er diese seine heilvolle Mission mit einer durchaus ungeschichtlichen Einseitigkeit erfasst und vollführt hat. Indem er nämlich den Staat von der Autorität der Kirche, und dadurch die Philosophie von der der Religion befreien will, glaubt er die Wurzel des Uebels in der Theokratie des jüdischen Staates erkennen zu müssen. Wir wissen heute, dass diese Anschauung verkehrt ist. Wir kennen jetzt die revolutionären Kräfte besser, welche diesen Staat, abgesehen von den politischen und geschichtlichen Bedingungen seines Verfalls, in seinem tiefsten Geiste untergraben, und den Untergrund der Menschheit in ihm gegründet haben. Gegen die Propheten treten für unsere moderne Ansicht die Könige und die Priester in den geschichtlichen Hintergrund zurück.

Es darf nun zwar nicht gefordert werden, dass der Begründer der Bibelkritik diesen ihren wichtigsten Ertrag, den das

Verständnis von der Weltmission des israelitischen Prophetismus bildet, selbst hätte vorwegnehmen müssen. Aber Kant gegenüber lässt sich die Betrachtung nicht zurückdrängen: wieviel lichtvoller und reifer die geschichtliche Wirkung dieser Arbeit Spinozas geworden wäre, wenn eine Spur von jenem Pflichtgefühl der Dankbarkeit, der Treue und auch selbst dem Hochgefühl seiner Mission gegenüber, der Bescheidenheit und der dadurch geweckten theoretischen Selbstkritik ihm beigezogen hätte, wie alle diese Tugenden zur Schwäche Kants an diesem Punkte beitrugen.

Und dabei ist das Hauptmoment noch nicht beachtet, das Kant am meisten persönlich entlastet. Während Spinoza auf diesem Gebiete eine gründliche Kenntnis und Beherrschung der hebräischen Quellen besass, fehlte es Kant gänzlich sowohl an Sprachkenntnis, wie an theologischer Forschung. Sein Dilettantismus dürfte im letzten Grunde die Schwächen und Fehler erklären, zu denen das Jugendgefühl religiöser Pietät, das ihn auch im Alter nicht verliess, ihn verleitet haben mochte. Wir werden sehen, wie die Urteile und Beweisführungen Spinozas für Kants Auffassung des Alten Testaments bestimmend wurden.

Wie anders steht ferner Kant zu seiner Zeit als Spinoza. Dieser hatte die Juden verlassen, und zwar bevor diese ihn verstießen. Und er war gerade zu den Leuten gegangen, die den Bann als „das höchste Kleinod der Kirche“ verehrten.*) Er verkehrte da und anderwärts mit Leuten, deren Sprache und Gefühlweise er sich anzupassen zwang, die aber niemals ihn verstanden haben; die nicht den kleinsten Kern seiner Gedanken verstehen konnten. Ist er doch nicht nur alsbald mit den Rhinsburgern zerfallen, sondern auch mit dem langjährigen Freunde, dem wissenschaftlichen Denker Oldenburg, und zwar auch wegen eines dogmatischen Punktes der Christologie. Kant dagegen lebte in friedlicher Eintracht mit seiner Gemeinde. Geistliche und Professoren der Theologie sind seine begeisterten Anhänger und Verkünder. Sie sind zugleich die Bekenner des positiven Kirchenglaubens, und es kann wahrlich nicht anders sein, sie sind auch die Anhänger des reinen Vernunftglaubens. In ihrer Mitarbeit bezeugen sie es ihm. Wenn er daher nicht

*) J. Freudenthal, Spinoza Bd. I, S. 67, 76.

in sich selbst das Einvernehmen zwischen dem Kirchenglauben und seiner moralischen Deutung in der Lebendigkeit seines Gefühls erlebt hätte, so müssten seine Freunde und Anhänger diese Ansicht ihm aufgedrungen haben. Auch mussten die nächsten Schicksale seiner Lehre die für ihn tröstliche Ansicht ihm bestätigen, dass seine Kritik ebenso das Wissen, wie den Glauben einschränkt, dass also auch dem Glauben unter dem Vorbehalt der ethischen Idealisierung sein Recht vorbehalten bleibt. Der ethische Vernunftglaube bildet den Inhalt und Rechtsgrund; aber der Kirchenglaube ist der Deutung auf jenen fähig.

Man weiss, wie genau und grüblerisch Kant in seiner Ausdrucksweise war; und gar wenn es sich um den Titel eines Buches handelte. Tröltzsch hat daher mit Recht darauf hingewiesen, dass der Titel der Religionschrift nicht lautet: aus, sondern innerhalb der Vernunft. Von der Vernunft selbst will Kant dabei nicht ausgehen, sondern von der positiven Religion, für die er, wie es einmal auf einem seiner losen Blätter heisst, „Rektifikation“ durch die Vernunftreligion sucht. Freilich muss auch diese Rektifikation mit rechten Dingen vor sich gehen; in dessen der Titel der Schrift stellt den Autor sogleich auf den Boden der positiven Tatsachen, für dessen Prüfung nur die Oberleitung der Vernunft zugewiesen wird. Es ist also nicht eigentlich der Philosoph, der hier das Wort nimmt, sondern der Historiker, der Politiker, der auf dem Boden der positiven Tatsachen steht, ihn zu verwalten und zu meliorisieren hat. Nicht zwar dürfen wir Kant hier im strengen Sinne der Wissenschaft als Historiker ansprechen; auch die Rolle des Kirchenpolitikers ist ihm nicht auf den Leib gewachsen. Um so mehr aber müssen wir ihn als Publizisten echten Stils in dieser ganzen Richtung seiner Arbeiten würdigen.

Von vornherein stehen diese seine religiösen Aufsätze im Zusammenhange mit seinen Arbeiten zur Geschichte. Und man tut ihm vielleicht schon unrecht, und tut der Sache Eintrag, wenn man die Schriften zur Religion isoliert betrachtet, anstatt sie dem ganzen Kreis einzuordnen, welcher die Arbeiten zum Problem und zum Begriff der Geschichte umfasst. Es ist der alte Gedanke der Theodizee, der die Religion mit der Geschichte verbindet; der die Religion durch die Geschichte uni-

versalisiert, und die Geschichte durch die Religion zu ethisieren beginnt.

Ohnehin stehen wir für diesen Gesichtspunkt auf dem sichersten Ausgang der literarischen Betrachtung. Die Kämpfe, welche Kant mit der Zensurbehörde um das Imprimatur dieser Schrift zu bestehen hatte, sind bekannt. Es verliert jeden bösen Nebensinn, den das Wort sonst hat, wenn man hier auf die Kunst des Diplomatisierens hinweisen muss, zu der Kant in diesem Ringen gezwungen war. Denn man darf nicht etwa fragen, warum er zur Nachgiebigkeit sich habe verleiten lassen, und nicht lieber schlecht und recht auf der Grenzlinie seines Standpunktes festgeblieben sei; denn man hat ihn als Publizisten zu beurteilen. Ihm kam es darauf an, zu wirken, und in diesem Punkte unmittelbar und sogleich zur Wirksamkeit zu kommen. Er glaubte an sein Zeitalter der Aufklärung, und er wollte selbst an seinem Teile an dieser Aufklärung mitwirken. Was er als Philosoph zu leisten hatte, das war geschehen; jetzt wollte er auch als Publizist für die allgemeine Bildung und Gesittung wirken. So schrieb er emsig für die „Berlinische Monatschrift“, und so wollte er auch der Universität die Freiheit der Wissenschaft und der Lehre gründen und sichern.

Der nächste Erfolg hat es ohnehin ja bewiesen, wie wenig im Grunde er sich den Anforderungen der Zensurbehörde unterzuordnen vermochte. Wenngleich das Imprimatur endlich durchgesetzt wurde, so folgte auf dem Fusse die Kabinetsordre, welche diese fernere Publizistik ihm verbot. Und dennoch liess er sich nicht einschüchtern. Befangen zwar und verklausuliert, wie er auch in diesem zarten Punkte der politischen Loyalität war, legte er sich dem persönlichen Verbot des Monarchen gegenüber Zurückhaltung auf, aber als Staatsdiener fühlte er sich nach wie vor in unerschütterlicher Einheit mit seiner allgemeinen Obliegenheit, unmittelbar zu wirken, und zwar auch an der Aufklärung des Publikums mitzuwirken.

Wer aber auf die bestehende öffentliche Meinung einwirken zu wollen sich bestrebt; wer als Mann der Wissenschaft und gar als wissenschaftlicher Philosoph zu solchem Bestreben den Mut hat, der muss entweder im letzten Winkel seines Herzens mit dem öffentlichen Zeitgeist sich in Einklang fühlen, oder er muss

sich die Kraft zutrauen, sich mit jener Grundstimmung in Einklang zu versetzen. Wir werden sehen, dass es Kant nicht vollständig gelungen ist, dieses Einvernehmen unzweideutig und unbefangen zum Ausdruck zu bringen. Aber wir dürfen darum nicht verabsäumen, die Aufrichtigkeit, die Rechtschaffenheit und auch das Mass von Recht ihm zuzubilligen, wenn wir auf diesen Kampfplatz der öffentlichen Meinung nunmehr ihn begleiten.

Zunächst ist es der Sohn Gottes, zu dem wir Stellung zu nehmen haben. Wir haben gesehen, wie die Rechtfertigung der menschlichen Vernunft es ist, welche hier das Dogma der christlichen Welt verständlich und erträglich gemacht hat. Wiederum müssen wir hier einen Unterschied bedenken. Um den Sohn Gottes innerhalb des christlichen Monotheismus von den heidnischen Mythen der Theogonie zu unterscheiden, müssen wir uns auf den Standpunkt einer Philosophie der Geschichte erheben. Dieser christliche Sohn Gottes erscheint alsdann als ein Mittel der Geschichte, gleichsam als ein Werkzeug der Vorsehung, um der menschlichen Vernunft die Gewähr ihrer sittlichen Urkraft zu geben. Die menschliche Vernunft ist die Quelle und hat die Bürgschaft der Sittlichkeit und ihrer Wahrheit — das heisst von solcher theodizeischer Warte aus in der Sprache des Dogmas: Christus ist der Sohn Gottes. Würde Jesus zum Sohne Gottes, so müsste die Philosophie der Geschichte dies als Mythologie erklären. Das Dogma hingegen, welches die Einheit Gottes aufrecht erhält, wird der Deutung zugänglich, welche ein geschichtliches Faktum unterscheidet von einem Kulturfaktor der Geschichte. Die positive Religion dagegen geht über diesen Unterschied hinweg. Sie verschmäht zwar für ihre Bedeutsamkeit die symbolische Bedeutung des philosophischen Nebensinns keineswegs; aber sie beharrt auf dem Buchstaben, der das geschichtliche Faktum behauptet.

Hier hat Kants persönliche Ueberzeugung von dem einzigen Werte des Christentums als Religion nicht nur sein historisches Urteil getrübt, so dass er dabei auch zu fabelhaften Vorstellungen sich verstieg, um den Fortbestand des Judentums erklärbar zu machen. Dies haben wir hier nicht weiter zu beachten, da wir nur zu prüfen haben, inwieweit die Prinzipien der reinen Ethik bei dieser andere Religionsformen ausschliessenden Anwendung

sich dennoch für seinen publizistischen Zweck wirksam und wohlthätig erwiesen haben, und wie weit andererseits etwa diese Anwendung selbst dadurch geschädigt wurde, dass die Prinzipien der Ethik dabei nicht sorgsam genug vor jeder Verletzung und Beeinträchtigung ihrer Klarheit und Sicherheit geschützt worden sind. Die Anwendung hat hier ihre schwierigste Probe zu bestehen. Das ist es, was wir zu allererst zu bedenken hatten.

Indessen auch ohne die Rücksicht auf andere Religionen erfordert die philosophische Behandlung dieses geschichtlichen Problems die methodische Ueberlegung, ob der Gebrauch dieses dogmatischen Kulturmittels auch für alle Folgezeit als notwendig und kulturdienlich angenommen werden dürfe, oder gar müsse. Diese Erwägung geht über die Frage von dem absoluten geschichtlichen Werte des Christentums hinaus; sie schliesst die prinzipielle Frage ein: ob überhaupt eine historische Religion, als solche, durch den reinen Vernunftglauben ersetzt werden muss. Diese Fragen sind nicht allein und nicht in erster Linie, weder aus einer religiösen Ueberzeugung, noch aus einer geschichtlichen Ansicht über den Gang der Vergangenheit zu erörtern, geschweige zu entscheiden, sondern prinzipiell nach der Methode der reinen Ethik. Dies fordert der kritische Begriff der ethischen Reinheit.

Gehen wir nun zunächst auf den Begriff vom Sohne Gottes ein, so stösst uns zuvörderst sein Verhältnis zum Begriffe des *homo noumenon*. Der letztere ist jeder Mensch; er soll es sein, mithin kann er es sein. Er ist es kraft der Autonomie, in der er seinen Begriff erfüllt. Der *homo noumenon* ist die Idee der Menschheit, und diese Idee ist die Idee jedes menschlichen Individuums. Würde ihre Kraft und Würde einem Einzelnen fehlen, so würde es der Menschheit an der Richtigkeit ihrer Idee gebrechen. Solche realisierende Korrelation besteht zwischen der Idee der Menschheit und der Idee der menschlichen Person. Gegen diese Identität von Menschheit und Person scheint aber der Sohn Gottes zu verstossen; nicht zwar die Idee desselben, aber die Person, die dadurch eine eximierte Person wird, und, insofern sie dennoch mit der Idee der Menschheit in Identität tritt, jene erste Identität zwischen jeder menschlichen Person und der Menschheit aufhebt.

Daher erklärt es sich, dass Kant bei dieser ganzen Aus-

legung beständig hin und her schwanken muss zwischen der Idee und der Geschichte; zwischen der Idee Christi, welche die Idee der Menschheit ist, und der Geschichte, die zwar nicht lediglich Geschichte sein soll, aber doch als Geschichte in die dogmatische Idee aufgenommen ist. Kant kann nicht umhin, alle die der Geschichte analogen Motive zu berücksichtigen und aufzunehmen, welche „der eingeborene Sohn Gottes“ nach sich zieht, seine Herkunft vom Himmel, seine Erniedrigung, ja seine Höllenfahrt. Abgesehen davon, dass diese religionsphilosophische Behandlung des geschichtlichen Moments dem damaligen Stande der Aufklärung nicht gerecht wurde, haben wir hier besonders zu beachten, dass Kants eigene Ethik, welche nur durch die Idee und nur als Idee die menschliche Person begründet, durch diese Spaltung in der Idee Gottes nicht rein und unversehrt geblieben ist.

Die tiefere christliche Mystik hat sich aus diesem Widerspruch dadurch zu retten gesucht, dass sie die Einzigkeit Christi preiszugeben sich entschloss. Und auch bei Luther in seiner besten Zeit findet sich noch der Ausspruch, dass jeder Mensch dem Nächsten ein Christus sein solle. Dadurch wird der Widerspruch umgangen, der dadurch in dem Begriffe des Menschen entsteht, dass die Idee seiner Sittlichkeit in den Begriff Gottes gelegt wird. Diesen Weg der Mystik aber hat Kant nicht beschritten: er wollte sich mit der Landeskirche in Anpassung versetzen.

Durch diese Antinomie zwischen dem *homo noumenon* und Christus ist ferner aber ein anderer Ausdruck, der fundamentalste von Kants Ethik, in offenbare Gefahr gebracht worden. Die Autonomie haben wir als dieses Fundament erkannt. Und wir haben den Fortschritt, der über die Freiheit hinaus in der Autonomie liegt, darin erkannt, dass die Freiheit bei dem Gegensatze zur Natur stehen bleibt, während die Autonomie den Menschen auf die Idee der Menschheit, als die Idee seiner Persönlichkeit erhebt. Wenn nun aber der Sohn Gottes allein die Idee der Menschheit zu vertreten hat, so wird die Autonomie, als Idee der Menschheit, hinfällig. Und wenn wir soeben sagten, dass die Autonomie einen Fortschritt im Problem der Freiheit bildet, so kann darunter nicht gemeint sein, dass die Autonomie das Interesse an der Freiheit erledigte; vielmehr wird es dadurch allein

erst wahrhaftig befriedigt. Wenn nun aber die Idee der Menschheit in den Sohn Gottes gelegt, und damit der Autonomie entzogen wird, so wird dadurch nicht allein die Autonomie des Menschen, sondern auch das Moment der Freiheit, das in ihr enthalten ist, in Gefahr gesetzt und in Frage gestellt.

Daher gewahrt man in dieser ganzen Auslegung ebenso, wie das unaufhörliche Schwanken zwischen Idee und Geschichte, so auch das zwischen Urbild, Vorbild und Beispiel. Da Kant den Sohn Gottes mit der Idee der Menschheit gleichsetzte, glaubte er ihn auch als den „allein Gott wohlgefälligen Menschen“ setzen zu dürfen. Er ist insofern in Gott „von Ewigkeit her“ und „ein eingeborener Sohn“. Danach kann er als Urbild gelten. „Der lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (den Sohn Gottes)“*). Das Urbild ist hier das der Menschheit, und insofern ist es auch der Sohn Gottes. Damit wäre auch die Autonomie in Einklang, wenn anders der Sohn Gottes nur und ausschliesslich die Idee der Menschheit zu bedeuten hätte.

Indessen geht Kant auch auf die heilige Geschichte ein. „Nun erschien in eben demselben Volk . . . auf einmal eine Person. So war eben dieser Tod . . . als Beispiel der Nachfolge für jedermann.**) So wird der Sohn Gottes nunmehr zu einem Beispiel der Nachfolge; er ist nicht mehr nur das Urbild der Menschheit, sondern er ist das Vorbild; er stellt die Macht des guten Prinzips dar, welche „die Pforte der Freiheit für jedermann“ eröffnet.***) Auch dies ist zur Hälfte, nämlich aus dem Standpunkte der Idee richtig; denn Christus vertritt hier die Idee der Sittlichkeit. Aber da er doch nicht allein, wie er von Ewigkeit her ist, gelehrt wird und geglaubt werden soll, sondern ebenso auch, wie er geschichtlich erschienen ist, so bildet es einen Widerspruch gegen die Autonomie, wenn er als Beispiel der Nachfolge für jedermann die Pforte der Freiheit zu eröffnen hat.

Diese Konsequenz hat Kant selbst ganz klar ausgesprochen und gegen sie Verwahrung eingelegt. „Dagegen ist der Glaube

*) Ib. S. 142. D 137.

**) Ib. S. 96. D 92.

***) Ib. S. 97. D. 93.

an eben dasselbe Urbild in der Erscheinung (an den Gottmenschen), als empirischer (historischer) Glaube, nicht einerlei mit dem Prinzip des guten Lebenswandels . . . und es wäre ganz etwas anderes, von einem solchen anfangen und daraus den guten Lebenswandel ableiten zu wollen“*)

Wie kann Kant nun aber den Widerspruch beseitigen? Er hebt ihn dadurch auf, dass er die Einheit der Idee in beiden Momenten behauptet; indem einmal „das Urbild als in Gott befindlich und von ihm ausgehend, ein andermal soferne es als in uns befindlich“**) gedacht wird. So wird hier also das Beispiel durchaus abgelehnt, und dafür beidemal das Urbild eingesetzt, einmal in Gott, das andere Mal in uns. Damit aber wird der Gesichtspunkt der Geschichte verlassen, und der historische Glaube als „Prinzip des guten Lebenswandels“ ausdrücklich abgelehnt.

Wenn sonach der Sohn Gottes als Vorbild und als Beispiel nicht anerkannt werden soll, sondern nur als Urbild, so ist er als solches nur die Idee der Menschheit, und schlechterdings keine Art von Person; denn die Idee kann niemals Person werden, sondern nur zur Person erheben, den Menschen zur Person machen. Wenn dabei aber die Idee Christi eine Idealisierung des christlichen Gottesbegriffs zu vollziehen hat, so wird dadurch der *homo noumenon* der reinen Ethik einer schweren Gefahr der Partikularisierung ausgesetzt; und damit wird der zentrale Kern des Sittengesetzes, der in der Form der allgemeinen Gesetzgebung besteht, subjektiv, wie objektiv, angegriffen. Nur die Entscheidung, welche Kant immerhin gefunden hat, konnte ihn aus diesem Labyrinth erretten. Es bleibt bei der Idee der Menschheit. Sie ist in Gott und im Menschen. Sie ist und bleibt für jeden Menschen und in jedem Menschen der fixe Leitstern.

Der Zusammenhang der dogmatischen Gedanken hat Kant endlich auch auf die Eschatologie hingeführt, und er ist ihr nicht ausgewichen. Tröltsch hat darauf hingewiesen, dass in dieser Zeit durch Reinhard Semmler und Herder der Gedanke vom Reiche Gottes aufgekommen, und dem sonst herrschenden

*) Ib. S. 142. D 137.

**) Ib. S. 143. D 137.

Jenseitsgedanken entgegengestellt worden sei. Dieses Reich Gottes ist in seinem jüdischen Ursprung durchaus weltlichen Charakters; es ist die Erde und die Menschenwelt unter der Herrschaft Gottes. Der prophetische Begriff der messianischen Zukunft gab diesem Begriffe gegenüber der Mythologie von einem Jenseits die Prägnanz eines geschichtlich-religiösen Begriffs. Nach langen Trübungen und Irrungen kam es im Zeitalter der Aufklärung auch wieder zu dieser Lichtung. Das Gottesreich ist die sittliche Welt; die Menschenwelt unter der Vorsehung Gottes.

Wenn wir eben auf die Notiz uns bezogen, dass der Begriff vom Reiche Gottes auf theologischem Boden proklamiert wurde, so müssten wir auch einen andern Grundbegriff von Kants Ethik auf diese Quelle zurückverweisen, nämlich den vom Reich der Zwecke. Man hat in der Tat das alte *regnum gratiae* Augustins darin wieder erkannt, welches auch Leibniz von dem Reich der Natur unterscheidet. Wir kennen den tiefen und vollen Gehalt dieses Reichs der Zwecke: es ist die Gemeinschaft moralischer Wesen, in welcher die Autonomie als Autotelie sich objektiviert. Die Gemeinschaft der moralischen Wesen realisiert die Idee der Menschheit, die Idee autonomer Menschen als Selbstzwecke und Endzwecke. Wenn aber nun das Reich der Zwecke nur der methodisch begründete Ausdruck für das Reich Gottes ist, was bleibt alsdann für das letztere übrig, wodurch es sich vom Reich der Zwecke, von der Gemeinschaft moralischer Wesen unterscheiden könnte und unterscheiden dürfte?

Hier gewahren wir plötzlich, wie auch für die Religion es verhängnisvoll wird, dass Kant seine Ethik nicht auf Grund des Faktums von Recht und Staat errichtet hat. Wir sahen die Schwierigkeit bereits bei dem Uebergang aus dem Naturzustand in den rechtlich-staatlichen: die Unklarheit, welche dem Begriffe des Zwanges anhaftet, geht von dieser Stelle aus. Es wird nicht bündig ausgesprochen: die Sittlichkeit nimmt damit vornehmlich ihren entscheidenden Anfang, dass der Naturzustand in den staatlichen Rechtszustand übergeführt wird, wogegen alle sonstigen Keime der Sittlichkeit in die soziologische Embryologie einzurechnen sind. Jetzt zeigt es sich auch, dass eine religiöse Befangenheit den tiefsten Grund in dieser Frage bildet. Wenn wir oben sagten, es werde der Begriff vom Reiche Gottes

verhängnisvoll für die Religion, so kann dies auch heissen, dass ohne seine Unterscheidung von der ethischen Gemeinschaft die Selbständigkeit und die Existenz der Religion überhaupt in Frage gestellt werde.

Und in der Tat geht die Schwierigkeit weiter. Denn es handelt sich weniger um die Selbständigkeit von Recht und Staat neben der Sittlichkeit, als vielmehr um die der Religion neben Sittlichkeit und Ethik, wenn das Reich Gottes zusammenfällt mit der Gemeinschaft moralischer Wesen. So stossen wir hier darauf, dass das Faktum der Religion eine methodische Gefahr für die Anwendung der reinen Ethik bilden muss, wenn es nicht lediglich als ein solches Faktum betrachtet wird, dem durch das ethische *a priori* zu allererst das ethische Lebensrecht eingehaucht wird und eingehaucht werden muss. Sobald die Religion als eine selbständige Erzeugungsweise eines reinen Bewusstseins anerkannt, oder auch nur nicht scharf und genau von einer solchen unterschieden wird, muss sie beständig für den kritischen Idealismus zum Anstoss werden. Und dieser Anstoss rollt weiter von der Ethik auf das Verhältnis von Staat und Kirche hinüber. Nur durch die Unterordnung und Einordnung der Religion in die Ethik kann die Ethik methodisch frei werden, und kann das Problem von Staat und Kirche mit abschliessender Klarheit gelöst werden.

Hier rächt sich, religionsgeschichtlich betrachtet, der Fehler in Kants desorientierter Beurteilung des Judentums. An diesem Punkt aber gerade wird Kant am klarsten entschuldigt. Denn ausserdem, was wir schon beachtet haben, dass er durch Spinoza missleitet war, dessen Kenntnissen er doch trauen zu dürfen glauben konnte, ist es Moses Mendelssohn selbst, der moderne Apologet des Judentums, der ihn auf dieser falschen Fährte festhält. Denn während Mendelssohn in seinem „Jerusalem“ von dem Begriffe der reinen Vernunftreligion viel klarer, unbefangener und reiner, als Kant dies im Einzelnen durchführte, ein der Aufklärung gemässes, überzeugendes Bild entwirft, tut er doch gerade der Zentralidee des Judentums, dem prophetischen Messianismus Abbruch; verkrümmt dadurch die geschichtliche Idee des Alten Bundes, und statuiert an ihr eine Ausnahme von der reinen Vernunftreligion, die er so lebendig

und aufrichtig verkündigt. Kant konnte ihm daher seine Bewunderung ausdrücken für die freien Ideen, die er am Judentum entfaltet habe, und andererseits ironisch bemerken, dass wenig Menschenfreundlichkeit in der Mission der ewigen Gesetze liege, mit der er die Nation dieses Glaubens belaste.

Es ist der Gegensatz zwischen dem Gesetz, wie es Paulus brandmarkte, oder, wie Kant sagte, zwischen dem „statutarischen Gesetz“ und dem Vernunftglauben, der hier zum Drehpunkt alles Streitiges wird. Wie hätte nun Kant allen diesen Gegensätzen gegenüber seinen Weg reinhalten müssen? Wir waren ausgegangen von dem Gegensatz zwischen dem Reiche Gottes und dem Reich der Zwecke; das will sagen, zwischen der Religion und der Ethik. Vom Messianismus aus, der aus dieser Alternative herauszuführen geeignet sein mochte, waren wir endlich aber zu dem Gegensatz zwischen dem statutarischen Gesetz und dem Vernunftglauben gekommen. Wir wiederholen die Frage: auf welche methodische Weise musste Kant hier den Ausweg suchen?

Es ist unbestreitbar, dass er sich sagen musste, wie er auch über den Unwert der jüdischen Gesetze denken mochte: dass vom statutarischen Gesetze doch auch das Christentum in seinem Kirchenglauben nicht frei sei. Er hat dies gesagt, und wiederholtlich ausgesprochen, wie wir es triftig belegen werden. Seine publizistische Tendenz forderte es aber, in diesem statutarischen Glauben selbst den Vernunftglauben nachzuweisen. Aus dieser Zweideutigkeit des Glaubensinhalts, der seinen Vorwurf bildet, ergeben sich schwere Konsequenzen.

Wir wollen es nicht verfolgen, dass er auch der Eschatologie bis in das ganze Dickicht der jetzt als griechisches Heidentum erkannten Jenseitsgedanken, bis zu den Höllenstrafen hin gerecht zu werden sich bemüht. Nur die Konsequenz muss hier erwogen werden, welche in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Reiche Gottes und dem ethischen Staate von Kant gezogen wurde.

Wie die Religion nicht von der Ethik aufgesogen wird, obzwar ihre Ethisierung der ausgesprochene Zweck dieser ganzen Idealisierung des Christentums ist, sondern als etwas Besonderes, was sie dennoch nicht eigentlich sein und nicht bleiben soll, zur

Ethik hinzukommt, so soll sie sich immerfort auch nicht bloss neben ihr, sondern über ihr behaupten. Das ist die Quelle aller Fehler in diesem ganzen Unternehmen. Das ist der Fehler in dem Verhältnis zwischen dem Reiche Gottes und dem ethischen Staate.

Zwei Probleme sind es, welche den Gedanken vom Vorrrecht der Religion vor der Ethik unterstützt haben. Der eine ist schon mehrfach betrachtet: Kant sieht den Staat doch immer noch im Lichte des Mittelalters an; seine Sittlichkeit erscheint ihm nicht als ursprünglich; sein Begriff nicht mit dem der Sittlichkeit identisch. Eine andere Erwägung aber ist es noch, welche Kant dieser schweren Frage gegenüber in seiner religiösen Stimmung befestigte. Während nämlich die Reinheit seiner Ethik darauf beruht, dass er sich um die Wirklichkeit des Sittlichen schlechterdings nicht kümmerte, um nur das Reich des Sollens schrankenlos aufrichten zu können, so bewegt ihn dennoch der erschütternde Gedanke: welche Realität ist diesem Reiche der Zwecke gesichert? Sobald diese Frage in ethischer Kraft und Aufrichtigkeit sich regt, so zerfallen alle Jenseitshoffnungen; sie bieten keinen Halt mehr für das Gewicht dieses Anspruchs. Die Religion sieht sich jetzt selbst genötigt, ihren Schwerpunkt zu verlegen und auf das Diesseit zu projizieren; ihr Reich gleichsam schon in dieser Welt zu antizipieren.

Damit aber entsteht ihr der Konflikt mit der menschlichen Sittlichkeit in Staat und Recht. Jetzt muss sie daher, um sich selbständig zu erweisen, diesen menschlichen Mächten der Sittlichkeit den wahren Anteil der Sittlichkeit verkürzen, damit sie selbst es ihnen zu ergänzen und zu ersetzen berufen scheine. Es darf nicht verschwiegen werden, dass Kant von seiner idealisierenden Deutung des christlichen Dogmas sich hinreissen lässt, nicht nur gegen den methodischen Grundgedanken seiner Ethik, sondern nicht minder auch gegen die Grundtendenz der Aufklärung soweit zu verstossen, dass er den Christenglauben, wie er ihn ethisch deutet, dennoch in seiner historischen Form, also als statutarisches Gesetz zur „allgemeinen Menschenpflicht“ macht.*)

*) Ib S. 70. D 66.

Somit liegt die allgemeine Menschenpflicht nicht mehr in der Ethik, sondern in der Religion. An zwei Stellen aber kann sie nicht liegen; zwei Quellen kann sie nicht haben. So wird Kant dadurch genötigt, das Reich Gottes, als den religiösen Stand der Menschen, höher zu stellen als das Reich der Zwecke, welches nur den sittlichen Stand der Menschen in Recht und Staat und für Recht und Staat bedeutet. Es erklärt sich auch auf diesem Wege beiläufig sein beständiges Schwanken zwischen dem Zugeständnis oder dem Bedenken, dass der Kirchenglaube doch auch ein statutarisches Gesetz sei, nicht minder oder, wie es manchmal sogar heisst, noch stärker als die alttestamentlichen Gesetze.

Aber weit schwerer ist hierbei die Gefahr zu schätzen, mit welcher durch diese Höherstellung des Gottesreiches der ethische Staat in seiner menschlichen Selbständigkeit bedroht wird. Auch wenn wir bedenken, dass die Realität des Sittlichen dabei durch Gott gesichert werden soll, so bleibt das tiefe Bedenken: als ob innerhalb des Reichs der Zwecke dem autonomen Urheber des Sittengesetzes diese Sicherheit durchaus fehlen müsste; als ob Gott nicht auch an sich für die menschliche Sittlichkeit da sein könnte; als ob die menschliche Sittlichkeit, die reine methodische Ethik sich selbst absetzen müsste, um in Gott die Bürgerschaft für die Realität zu erwerben — dafür aber in Heteronomie auszuarten. Das ist die grosse Gefahr, welche diese Auslegung eines Kirchenglaubens für die reine Ethik bilden muss; für welches keine Ueberwindung zu geben scheint. Nach diesen Momenten haben wir nunmehr jene Ausführungen in tunlichster Kürze zu betrachten.

Den hier erwogenen Konsequenzen ist das dritte Stück der Religionsschrift gewidmet, von der „Gründung eines Reichs Gottes auf Erden“. Hier treten zunächst wieder die Gedanken vom radikalen Bösen hervor. Während aber nach der Ethik die Freiheit dagegen die Gegenmacht und die Obmacht ist, soll hier über diesen Stand der Sittlichkeit gänzlich hinausgegangen werden. Der Vertrag wird dazu auch hier eingesetzt. Der Stand der menschlichen Sittlichkeit, „ein rechtlich bürgerlicher (politischer) Zustand“, wird jetzt als „der ethische Naturzustand“ bezeichnet*), wie dem rechtlich - bürgerlichen

*) Ib. S. 112. D 108.

Staate der juristische Naturzustand entgegen- und vorangestellt war. Daher tritt auch, wie dort der Zwang, so hier die Verbindlichkeit ein: aus diesem ethischen Naturzustande herauszugehen.

Der Staat wird hier offenbar ohne seine Vollendung im Staatenbunde gedacht. Daher kann er „das Ideal eines Ganzen aller Menschen“*) nicht einschliessen. Wir werden später, nämlich bei der Philosophie der Geschichte, sehen, dass Kant diesen seinen Staatsbegriff rein ethisch erhöht, so dass dieses Moment des Ganzen aller Menschen zur Begründung der Religion hin-fällig würde. Hier aber wird darauf der Fortschritt zur Religion begründet. „Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eigenen Art, nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst“**). So entsteht „die Idee von einem solchen Ganzen, als einer allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen“. Wir sollten denken, diese Republik sei bereits in dem Reich der Zwecke errichtet; indessen kommt es hier auf die Sicherung der Tugend an. Freilich scheint dem zu widersprechen, dass diese Sicherung doch immer nur durch Gesetze erfolgen soll und kann. Indessen der Gedanke sucht anderwärts seine Befriedigung. „Man wird schon zum Voraus vermuten, dass diese Pflicht der Voraussetzung einer anderen Idee, nämlich der eines höheren moralischen Wesens bedürfen werde, durch dessen allgemeine Veranstaltung die für sich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung vereinigt werden.“ Jetzt muss nun auch dieses ethische Gemeinwesen eine öffentliche Gesetzgebung erhalten, und darin „kann das Volk als ein solches nicht selbst für gesetzgebend angesehen werden“***). Die Konsequenz ist scharf. Autonomie kann nur innerhalb des Sittenreiches walten. Wo dieses übertroffen werden soll, muss die Autonomie aufhören.

Man erkennt hier endlich die grosse Zweideutigkeit, welche in der Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität von Anfang an liegt. Jetzt wird sie zugunsten dieser Uebersteigerung

*) Ib. S. 113. D 109.

***) Ib. S. 115. D 111.

***) Ib. S. 116. D 112.

der staatlichen Sittlichkeit, der Grundlage aller sittlichen Legalität im Rechtsleben der Völker geltend gemacht. So entsteht der ethische Staat unter dem göttlichen Gesetzgeber als „Volk Gottes“, dessen „Tugendgesetze“ die göttlichen Gebote sind; während es sonst zur Definition der Religion genügt, dass die Sittengesetze als Gebote Gottes gedacht werden. Damit ist die Kirche konstituiert und legitimiert.

Indessen ist dieser Schritt freilich nicht ganz leicht vor sich gegangen. „Die erhabene, nie völlig erreichbare Idee eines ethischen Gemeinen Wesens verkleinert sich sehr unter menschlichen Händen. Wie kann man aber erwarten, dass aus so krummem Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde“^{*)} Dennoch sei die Idee eines Volks Gottes nur „in Form einer Kirche auszuführen“. Und von der Kirche geht es nun weiter zum „Kirchenglauben“, der „am besten auf eine heilige Schrift“ gegründet wird.^{**)} Wir verfolgen diese Ausführungen nicht weiter, ausser insofern sie den Zusammenhang mit der reinen Ethik unmittelbar tangieren.

Bedenken wir immer, dass die Tendenz hier obwaltet, nicht an sich Religion und Kirche zu rechtfertigen, sondern die bestehende Kirche in ihrer Verfassung einer ethischen Direktive zu unterwerfen. Dies hätte Kant aber freilich nicht unternehmen können, wenn er nicht von einer selbständigen Bedeutung der Religion neben der Sittlichkeit überzeugt geblieben wäre. Hierin liegt eigentlich und im letzten Grunde seine Befangenheit im Pietismus seiner Erziehung. Denn sonst hätte er die notwendige Folgerung für die Religion aus seiner Ethik nimmermehr verfehlen können. Die Religion bleibt ihm aber trotz aller Autonomie das tiefste Innere des Menschen, der Urquell der Persönlichkeit und der individuellen sittlichen Kraft und Gesinnung. Recht und Staat bleiben dagegen Vorstufen der Legalität. Und die Ethik? Sie ist eben Philosophie; als solche freilich auch ein Innerstes, doch aber nur eine theoretische Kraft, wogegen die Religion eine praktische Urkraft bleibt — wenn anders sie der Leitung durch die Ethik zugänglich gemacht wird. So müssen wir uns die Disposition von Kants Gedanken zurecht-

^{*)} Ib. S. 118. D 114.

^{**)} Ib. S. 121. D 117.

legen, wenn wir sie an diesem schwierigen Punkte der Anwendung verstehen wollen. Verstehen aber heisst bei einem solchen Problem der Geistesgeschichte nicht aburteilen und unlösbare Widersprüche feststellen, sondern in den anscheinenden Widersprüchen dennoch den Leitfaden zu finden, der nicht nur psychologisch, sondern logisch und sachlich das Bindeglied dieser ursprünglichen Kerngedanken bildet.

Hier sei es mir gestattet, auf den methodischen Vorteil hinzuweisen, den die „Ethik des reinen Willens“ sich dadurch begründet haben möchte, dass sie die Gottesidee in den Lehrgehalt der Ethik eingegliedert hat, um der Realität des Sittlichen für allen Fortgang in der Geschichte des Menschengeschlechts die Bürgschaft zu sichern. Dadurch wird jede Skepsis zurückgeschlagen, aber es wird dadurch auch der Religion das prinzipielle Recht auf diesen Grundgedanken abgenommen. Die Frage ihres Fortbestandes wird demgemäss an die Bedingung gehängt: dass die ethische Erkenntnis, als Erkenntnis, bei allen normalen Gliedern der Kulturmenschheit erreichbar werde. Nur bis zu diesem Ziele darf der Religion die Mitwirkung zugesprochen werden — sofern sie der Leitung der Ethik freiwillig oder unfreiwillig unterworfen bleibt.

In dieser Auffassung und Schätzung der Religion stehen wir aber wieder durchaus im Einvernehmen mit Kant; richtiger, haben wir den wohlthätigen, tief eingreifenden Einfluss anzuerkennen, den selbst diese Altersbemühung Kants auf Religion und Theologie ausgeübt hat.

In diesem Betracht ist es zuvörderst als eine Grosstat zu rühmen, dass er die Reihenfolge zwischen dem Kirchenglauben und dem reinen Religionsglauben für Unterricht und Predigt sogar klar und scharf von der bisherigen Ordnung umgebogen hat. Nicht der positive, der historische Glaube auf Grund des heiligen Buches darf vorangehen, sondern die moralische Deutung erst muss ihm den Weg bahnen. „Denn das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessieren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote hinwirkt“^{*)}. Alle Einwände gegen die

*) Ib. S. 130. D 126. Vgl. Tugendlehre Bd. IX, S. 351.

Rechtmässigkeit einer solchen moralischen Deutung werden zurückgewiesen und widerlegt. „Der Geschichtsglaube ist „tot an ihm selber“^(*).“ So wird der Kirchenglaube nur zur Unterlage und Vorlage für die moralische Auslegung.

Es ist aber nicht nur der pädagogische Vorteil mit dieser Aenderung der Reihenfolge in der Lehrmitteilung des Glaubens erreicht worden, sondern noch höher hinauf erstreckt sich die Richtung dieses Reformgedankens. Und hier möchte sich am innerlichsten der protestantische Geist Kants bewähren, nämlich in der schroffen Unterscheidung zwischen dem Klerus und der Theologie. „Das Pfaffentum ist also die Verfassung einer Kirche, soferne in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben ausmachen“^(**). Jetzt werden wieder, wie auch sonst häufig, die statutarischen Observanzen milder beurteilt als der Bekenntnisglaube: „was für gewissenhafte Menschen ein noch weit schwereres Joch ist, als der ganze Kram frommer auferlegter Observanzen sein mag“. „Wo Statute des Glaubens zum Konstitutionalgesetz gemacht werden, da herrscht ein Klerus.“ So begründet der Klerus das Pfaffentum des Fetischdienstes.

Nun aber tritt dieser Klerus nicht nur der Vernunft und ihrem Glauben entgegen, sondern, und das ist der protestantische Geist in dieser Polemik, der gelehrten Theologie. Es heisst von diesem Klerus unmittelbar weiter: „der der Vernunft, und selbst zuletzt der Schriftgelehrsamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt“. Auf diesen Gegensatz zwischen Klerus und gelehrter Theologie wird der eigentliche Streit zwischen Staat und Kirche hier zurückgeführt, nämlich die Herrschaft, welche die Kirche über das gesamte Denken sich anmasset. Die Folge davon ist nicht allein die Verengung des geistigen Horizontes, sondern auch eine moralische Verwirrung auch für das bürgerliche Leben, indem dadurch „unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Treue und Redlichkeit

*) Ib. S. 133. D 128.

***) Ib. S. 217. D 210.

der Untertanen untergräbt“. So wird die Wissenschaft wiederum als letzter Beistand für Treue und Aufrichtigkeit herbeigerufen. Und in der Theologie selbst ist es wiederum die Theorie, also die Ethik, welche als die entscheidende Kraft und die zuverlässige Kontrolle der Sittlichkeit anerkannt wird; nicht aber bleibt es dafür schlechthin bei der Zuflucht zur Religion.

Neben der Schwäche, welche der publizistischen Tendenz gemäss in der Anlage des Problems für diese Anwendung nun einmal bestand, überrascht und überzeugt um so mehr wieder das natürliche Erwachen und das unaufhaltsame Hinübergreifen der ursprünglichen systematischen Prinzipien auch in diese anders gerichteten Dispositionen. Aber durch die pädagogische Grundregel: zuerst die Sittlichkeit, alsdann erst die Religion, ist der Schaden praktisch wieder ersetzt, der in der äusserlichen Ueberordnung der Religion über die Sittlichkeit methodisch entstanden war. Und mehr als diese eingreifende pädagogische Vorschrift ist es die Kampfstellung, die der Theologie gegen den Klerus eingeräumt wird, durch welche diese ganze Legitimation der Kirche offenbar wieder untergraben wird. Denn wenn die Theologie, und nicht der Klerus, die Kirche zu leiten hat, die Theologie aber in der Schriftgelehrsamkeit die moralische Deutung voraufgehen lassen, und diese überhaupt für die Erhaltung des Glaubens zur Richtschnur bewahren muss, so ist damit auch für die Leitung der Kirche der Sittlichkeit allein das letzte Wort zugestanden.

Kant macht zwar noch eine Unterscheidung bei der Schriftauslegung, indem er neben dem moralischen Schriftausleger noch den „Schriftgelehrten“ anerkennt. Darin aber gerade bewährt sich wiederum ein reformatorisches Prinzip, welches schon bei Luther und Melanchthon die grossen Kulturerfolge erzielt hat. Wie durch diese Männer die Schriftforschung und daher die Sprachforschung überhaupt anerkannt und angeregt worden ist, so hütet sich auch Kant vor der Gefahr der Unwissenschaftlichkeit, die Schriftauslegung lediglich der moralischen Deutung anheimzugeben.

Auch von seinem Pietismus macht er sich hier frei, indem er „ein inneres Gefühl“ bei der Auslegung nicht zu Worte

kommen lässt.)* „Wenn der Staat nur dafür sorgt, dass es nicht an Gelehrten und ihrer Moralität nach in gutem Rufe stehenden Männern fehle, welche das Ganze des Kirchenwesens verwalten, deren Gewissen er diese Besorgung anvertraut, so hat er Alles getan, was seine Pflicht und Befugnis mit sich bringen.“ Gelehrsamkeit in der Schriftforschung ist die beste, die allein zuverlässige Kautel gegen den Klerikalismus des Kirchenglaubens. Die Wissenschaft, die Forschung hat in sich die Selbständigkeit einer ethischen Kraft. So wird die Gefahr der Kirche und des Kirchenglaubens durch die wahrhafte Aufklärung, wie wir deren Begriff noch genauer kennen lernen werden, dem systematischen Grundgedanken gemäss aus dem Felde geschlagen. Auch für die Fortführung der hebräischen Sprachkenntnis legt Kant deshalb das Wort ein, damit man in der Kenntnis des Alten Testaments nicht von Uebersetzungen abhängig werde.***) Auch dies ist eine würdige Tat der Aufklärung.

Eine besondere Erwähnung gebührt hier vielleicht noch den Begriffen der Gesinnung und des Gewissens. Die Gesinnung bildet einen Grundwert der christlichen Sittlichkeit, den sie sich als einen Eigenwert zuschreiben zu dürfen glaubt, weil er im Kampfe gegen das sogenannte Gesetz ausgeprägt worden ist. Zunächst scheint nun der Sohn Gottes dagegen einen härteren Anstoss zu bilden als das Gesetz, welches nach Kants eigener Anerkennung ein „Vehikel“ zur Sittlichkeit***) sein kann. Wir wollen nun aber hier nicht auf das Problem der Erlösung eingehen, welches Kant nebst der stellvertretenden Genugtuung ausführlich erörtert, sondern vielmehr nur hervorheben, dass die Gesinnung auch dem Sohne Gottes gegenüber von Kant behauptet worden ist. Und selbst der Sohn Gottes kann, insofern er Mensch ist, nur auf Grund seiner Gesinnung als Ideal betrachtet werden. Die Gesinnung bewahrt selbst hier ihre einschränkende Bedeutung. Seine Göttlichkeit wird hier zu einer göttlichen Gesinnung. Und die menschliche Gesinnung wird demzufolge auch mit der Tat immanent; daher wird die Gesinnung für die Tat anrechenbar†)

*) Ib. S. 135. D 130.

**) Ib. S. 201. D 194.

***) S. u. a. S. 147 Anm. D 141 Anm.

†) Ib. S. 77. D 77.

Demgemäss wird auch das Gewissen behandelt, der „Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen“. In der Moral bedarf es des Gewissens nicht, so wenig wie des moralischen Sinnes und des moralischen Gefühls; die sittliche Erkenntnis hat dieselbe zu ersetzen. Erst in Glaubenssachen, in denen doch nun einmal eine andere Instanz zu der reinen Sittlichkeit hinzugetreten ist, darf auch das Gewissen befragt werden. Kant verfehlt nicht, sich selbst den Einwand zu machen: „wie ist es aber möglich, sich ein solches zu denken, da das Bewusstsein . . . nur in logischer Absicht . . . notwendig zu sein scheint, mithin nicht unbedingt Pflicht sein kann?“ Daher wird das Gewissen eingeschränkt auf den Grundsatz: „man soll nichts auf die Gefahr wagen, dass es Unrecht sei . . . Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urteilt der Verstand, nicht das Gewissen“. So wird das Gewissen zu einem Kriterium nicht sowohl der Erkenntnis, als vielmehr der Handlung. Von der Handlung, die ich unternehmen will, muss ich nicht allein urteilen und meinen, sondern gewiss sein, dass sie nicht unrecht sei“. Damit wird aller „Probabilismus“*) in der Wurzel ausgeschnitten.

Und wenn es andererseits hiernach scheint, als ob das Gewissen nur auf den einzelnen Fall bezogen würde, so folgt eine verbesserte Definition: „Man könnte das Gewissen auch so definieren: es ist die sich selbst richtende moralische Urteilskraft“. Jetzt wird das Gewissen zu einer obern Instanz über das moralische Urteil; aber auch dies gilt nur prohibitiv; es wird dem Gewissen damit die „Kasuistik“ entzogen, in der der Verstand hängen bleiben könnte. Hier dringt die Einsicht durch, dass zu allererst vor der Entscheidung, welche allein bei der Handlung liegt, der Mensch sich selbst an den Tag bringt. Das Gewissen, wie es in der Handlung erscheint, „stellt den Menschen wider oder für sich selbst zum Zeugen auf“. Daher ist das Gewissen „die sich selbst richtende moralische Urteilskraft“.

Es ist, als ob eine Lesefrucht aus Nathan dem Weisen hier zum Vorschein käme. „Man nehme z. B. einen Ketzerrichter an . . . und nun frage ich . . . oder ob man ihm vielmehr schlecht-

*) Ib S. 225. D 217.

hin Gewissenlosigkeit schuld geben könne . . weil man es ihm auf den Kopf zusagen kann, dass er in einem solchen Falle nie ganz gewiss sein konnte.“ Und nun werden die einzelnen Stufen durchgemustert, auf denen unumgänglicherweise das Gewissen den Zweifel erwecken musste: „die Offenbarung ist ihm doch nur durch Menschen zugekommen“.*) Das Gewissen zwingt zu dem Gedanken, „dass nämlich die Möglichkeit immer übrig bleibt, es sei darin ein Irrtum anzutreffen“. So wird jetzt im Gewissen die Sittlichkeit gegen die Religion aufgerufen.

Demgemäss stellt sich auch die prinzipielle Unterscheidung ein zwischen der sogenannten Wahrheit und der durch das Gewissen kontrollierbaren Wahrhaftigkeit“. Es kann also vielleicht Wahrheit im Geglauten, aber doch zugleich Unwahrhaftigkeit im Glauben . . sein, und diese ist an sich verdammlieh“.***) So wird das Glauben moralisch kontrolliert, und im Gewissen erhält es sein Kriterium. Daraus ergeben sich wichtige Folgerungen für Grundformen und vermeintliche Grundwerte der Religion.

Das „Glauben“ und „Bekennen“ wird „ein gefährlicher Religionswahn“ genannt, weil „er bei allen anderen Frondiensten allenfalls nur etwas Ueberflüssiges, hier aber etwas dem Gewissen in einer Deklaration, von deren Wahrheit er nicht überzeugt ist, Widerstrebendes tun würde“.***) Das hier gemeinte Glauben und Bekennen bezieht sich auf die „Offenbarung, wie sie uns die heilige Geschichte erzählt“. Dieser „Fronddienst“ ist „Afterdienst“. Dem Glauben wird hier die Ueberzeugung entgegengestellt.

Der moralische Ausdruck der Ueberzeugung und der Wahrhaftigkeit ist die Aufrichtigkeit. An sie wird eine Apostrophe gerichtet, ähnlich der bekannten an die Pflicht. „Ich kann es zwar einräumen, wiewohl es sehr zu bedauern ist, dass Offenherzigkeit (die ganze Wahrheit, die man weiss, zu sagen) in der menschlichen Natur nicht angetroffen wird. Aber Aufrichtigkeit (dass alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei) muss man von jedem Menschen fordern können . . Nun vergleiche

*) Ib. S. 226. D 219.

***) Ib. S. 227. D 220.

****) Ib. S. 206. D 200.

man damit unsere Erziehungsart. vornehmlich im Punkte der Religion, oder besser der Glaubenslehren . . . wo . . . der Gläubige . . . was er heilig beteuert, nicht einmal versteht.“ In solcher Gesinnung wird diese Anmerkung mit dem Ausruf eingeleitet: „O Aufrichtigkeit! Du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich (die Grundlage des Gewissens, mithin aller innern Religion) von da zu uns wieder herab?“ So wird der Mangel an Aufrichtigkeit mit dem Kirchenglauben in Zusammenhang gesetzt, vielleicht auf ihn zurückgeführt.

Aus dieser seiner Einsicht heraus, in der sein ganzes Wesen seinen Grund und Bestand hat, von der selbst daher seine pietistische Jugendstimmung ihn nicht abzudrängen vermag, verwirft er selbst das Gebet; denn „Alles, was indirekt auf einen gewissen Zweck gerichtet ist, schwächt die Wirkung der moralischen Idee“.*) Und auch auf die Gefahren der Erbauung wird hingewiesen „Die Menschen glauben sich erbaut, vermutlich weil sie hoffen, dass jenes moralische Gebäude, wie die Mauern von Theben, durch die Musik der Seufzer und sehnstüchtiger Wünsche von selbst emporsteigen werde.“ Und da wird denn auch die Gefahr nicht verschwiegen, welche in der Anbetung Gottes, „in der Persönlichkeit seiner unendlichen Güte unter dem Namen eines Menschen“ besteht; „da die sinnliche Darstellung desselben dem Vernunftgebote: „Du sollst dir kein Bildnis machen . . . zuwider ist“. Hier wird beiläufig eines der zehn Gebote als „Vernunftgebot“ anerkannt, während sonst im Alten Testament alles nur statutarisches Gesetz sein soll.

Es ist auch beachtenswert, weil charakteristisch für den tiefsten Grund seiner Religiosität, dass er dieses Verbot mit seiner besondern Verehrung auszeichnet. Auch ist es sehr charakteristisch, dass der Erwähnung desselben in der Kritik der Urteilkraft nicht nur das Judentum, sondern auch die Juden die einzige Stelle im Kantischen Schrifttum verdanken, an der ihnen eine immerhin eingeschränkte Anerkennung ausgesprochen worden ist. „Vielleicht gibt es keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden (!) als das Gebot: „Du sollst dir kein Bildnis

*) Ib. S. 288. D 231.

machen . . dieses Gebot allein kann den Enthusiasmus erklären, den das jüdische Volk in seiner gesitteten Epoche für seine Religion fühlte, wenn es sich mit anderen Völkern verglich“.*)

Das Misstrauen gegen die bildliche Darstellung Gottes führt nun auch zur Verwerfung der Mystik, als „Anmassung der Vertraulichkeit eines vermeinten verborgenen Umgangs mit Gott“.***) Und alle diese Ansichten werden in der Definition der Religion zusammengefasst. Sie ist „das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ ***) Die Anmerkung dazu schärft es ein, dass „kein theoretisches Wissen, selbst des Daseins Gottes nicht gefordert wird; und dass es keine besondere Pflichten gegen Gott“ geben kann. Die Religion hat keine anderen Gebote, als die Sittlichkeit. Dass die Gebote der Sittlichkeit als göttliche Gebote gedacht werden, das allein verwandelt die Sittenlehre in Religion.

So stellen sich Kants religiöse Ansichten und Urteile dar, wenn man sie aus dem anderen der beiden schriftstellerischen Gesichtspunkte betrachtet, welche diese Schrift hervorgerufen haben. Bei der publizistischen Rücksicht, auf die Regierung vorsichtig einzuwirken, um in dem Kirchenglauben und der Schulpolitik der Ethik gemäss eine Verbesserung herbeizuführen, kann er sich dennoch von der herrschenden Tendenz des Zeitalters, welche seine eigene geistige, sittliche Grundstimmung ist, von dem Glauben der Aufklärung nicht lösen. Er glaubt geschichtlich und politisch an die Macht der Aufklärung. Daher bricht dieser sein Optimismus der Aufklärung, ohne dass er sich dessen erwehren kann, auch durch die Hüllen und die Mauern selbst hindurch, die er sich für sein diplomatisches Unternehmen gar künstlich aufgeschichtet hat. Nicht minder künstlich und doch natürlich und urwüchsig scharrt er aus der noch immer glimmenden Asche seines frommen Jugendglaubens die Funken zusammen, die dem kalten Gerüst dieser Dogmen-Polizei Wärme und Leben geben sollten. Es ist ihm nicht wohl dabei gewesen, und das merkt man nur zu

*) Krit. d. Urteilskr. Bd. IV, S. 134 f. D 129.

**) Religion S. 243. D 236.

***) Ib. S. 184. D 179.

peinlich an dem Hin und Wider dieser Deutungen und Gegen-
deutungen, die wie ein Kampf der Weltalter sich ausnehmen.
Es sollte ihm auch nach getaner Arbeit nicht wohl dabei werden.
Der direkte politische Misserfolg seiner publizistischen Absicht
zeugt für die Kraft der Aufklärung, welche bei diesem gewagten
Spiel dennoch die Oberhand behielt.

Als nach langen, ein Jahr hindurch geführten Verhand-
lungen die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Ver-
nunft“ 1793 erschienen war, erhielt Kant ein königliches Reskript,
welches ihm ankündigte: „dass Ihr Euch künftighin nicht der-
gleichen werdet zuschulden kommen lassen“. Kant selbst erst
macht davon Mitteilung in der Vorrede zum „Streit der Fa-
kultäten“, welches Buch 1798 erschien, nachdem es schon seit 1796
in den einzelnen seiner Abhandlungen in Zeitschriften publiziert
worden war. Mehr als die bekannte Reserve, die er sich „als
Euer Königlichen Majestät getreuester Untertan“ bei Lebzeiten
dieses Königs auferlegte, dürfte aus der Antwort auf jene Kabinets-
ordre ein Selbsturteil Kants interessant und lehrreich sein,
welches er hier über seine frühere Schrift ausspricht. „Dass
ich in dem genannten Buche, weil es gar keine Würdigung
des Christentums enthält, mir auch keine Abwürdigung
desselben habe zuschulden kommen lassen: denn eigent-
lich enthält es nur die Würdigung der natürlichen
Religion.“*) Dies ist das schärfste Urteil, welches über die
Religionsschrift überhaupt, über ihre Halbheiten, Zweideutig-
keiten und inneren Widersprüche, sowie besonders über ihre Dis-
harmonie mit dem gesamten Geiste des kritischen Systems ver-
hängt werden konnte. Offenbar wollte sich Kant durch diese
Selbstironisierung von dem Alldruck befreien, den sein reines
Gewissen bei diesem Werk über ihn gebracht hatte.

In der neuen Schrift wird daher die alte Frage auf ein
ganz anderes Niveau, zu dem eigenen Forum der Philo-
sophie emporgehoben. In dieser Schrift wird das Verhältnis
der vier Fakultäten zu einander untersucht. Die drei
anderen Fakultäten ausser der Philosophie heissen die „oberen“,

*) Bd. 10, S. 155. D Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik.
VI. Abt. S. 49.

weil sie für den Staatsdienst vorbereiten. Sie haben „Statute, Gesetzbücher oder symbolische Bücher“, oder endlich die „Medizinalordnung“. Die philosophische Fakultät allein hat es „mit dem wissenschaftlichen Interesse, das ist mit dem der Wahrheit zu tun“.*) Es entsteht somit das Verhältnis zwischen der Wissenschaft und der Wahrheit. Die Wahrheit beruht auf der Wissenschaft. Daraus ergeben sich unvermeidliche Berührungen aller anderen Fakultäten mit der die Wahrheit verwaltenden. Und in der philosophischen Fakultät ist es daher die Philosophie selbst, welche die Bedeutung der philosophischen Fakultät für alle Zweige des Staatslebens und der gesamten Kultur begründet.

Es wird nun zunächst die Berührung mit der Theologie erörtert. „Dass ein Gott sei, beweist der biblische Theolog daraus dass er in der Bibel geredet hat. Dass aber Gott selbst durch die Bibel geredet habe, kann und darf, weil es eine Geschichtssache ist, der biblische Theolog, als ein solcher, nicht beweisen; denn das gehört zur philosophischen Fakultät“.***) „So wird jetzt die „Schriftgelehrsamkeit“ eine Obliegenheit der Philologie aus der Geschichte. Was wird nun aber aus der Befugnis und Verpflichtung zur moralischen Schriftauslegung? „Den Sprüchen der Schrift einen . . moralischen Sinn unterzulegen, kann er auch nicht befugt sein. Bemengt der biblische Theolog sich . . mit der Vernunft . . so überspringt er die Mauer des allein selig machenden Kirchenglaubens“.***) Demzufolge verfügt die philosophische Fakultät über „zwei Departemente, das eine der historischen Erkenntnisse . . das andere der reinen Vernunft-erkenntnisse“. Zum ersten Teil gehört die Naturkunde, zum zweiten die Mathematik.

Der Erfolg dieser Trennung und dieser Verbindung muss sein, „dass die oberen Fakultäten . . die Beamten immer mehr in das Geleis der Wahrheit bringen“. Jetzt wird der Theologie die Wahrheit abgesprochen, und als das methodische Objekt der Philosophie und als die ausschliessliche Obliegenheit der philosophischen Fakultät ausgezeichnet.

*) Bd. X. S. 266. D Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik, Abt. IV, S. 57 f.

**) Ib. S. 271. D 62.

***) Ib. S. 272. D 63

Mit der theologischen Fakultät muss daher nicht nur ein gesetzwidriger, sondern auch ein gesetzmässiger Streit bestehen. Der philosophischen Fakultät muss es immer zustehen, die Quellen der theologischen Lehren zu untersuchen; mögen sie historische, rationale oder auf Gefühl gegründete sein. Dieser Streit kann nicht „durch friedliche Uebereinkunft beigelegt werden“.*) „Er kann nie aufhören“.***) „Alle Satzungen der Regierung aber . . . bleiben jederzeit der Gefahr des Irrtums oder der Zweckwidrigkeit unterworfen . . . folglich kann die philosophische Fakultät ihre Rüstung gegen die Gefahr, womit die Wahrheit, deren Schutz ihr aufgetragen ist, bedroht wird, nie ablegen.“ In diesem Zusammenhange werden sehr wichtige Erwägungen von politischer Bedeutung, welche die Freiheit der Wissenschaft und ihrer Lehre betreffen, mit Ausführlichkeit und Klarheit vorgetragen. „Die Bank der philosophischen Fakultät“ muss „die Oppositionspartei“ bilden, weil es sich für sie immer um die Prüfung der Wahrheit handelt.

Hier dürfen wir auf die frühere Schrift zurückblicken, in welcher der Zusammenhang der Glaubensfreiheit mit der politischen Freiheit hergestellt, und daher die Ansicht verworfen wird: „ein gewisses Volk . . . ist zur Freiheit nicht reif . . . und so auch die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist“.***) Es ist elementare politische Einsicht, dass politische Freiheit die Bedingung und Voraussetzung alles Kulturfortschritts und aller Kulturreife ist. Andererseits aber ist es ein Fundament wissenschaftlicher Einsicht, dass ein Grundmass der Kultur die Vorbedingung ist, die politische Freiheit erringen und befestigen zu können. Diese beiden Motive wirken oft gegeneinander, anstatt zusammenzuwirken. Darin hauptsächlich besteht nun der Fortschritt, der über die Religionsschrift hinaus in dem neuen Buche erreicht wird: in der methodischen Klarheit und Sicherheit, mit welcher die theoretische Freiheit und die politische Freiheit in

*) Ib. S. 283. D 73.

**) Ib. S. 284. D 74.

***) Religion S. 227. D 220 Anm.

ein genaues und bestimmtes kausales Verhältnis gebracht sind. Der Beamtenstaat wird der Kontrolle der reinen Wissenschaft unterworfen. Aber die reine Wissenschaft, die Wissenschaft der Wahrheit wird, als solche, der Kontrolle der mit der Wissenschaft verbundenen Philosophie unterstellt. Diese Auszeichnung und Belastung der Philosophie mit der Verwaltung der Wahrheit und kraft ihrer und der philosophischen Fakultät mit der Kontrolle des Beamtenstaates ist es, welche allen Verdacht der nicht aufzuhebenden Unmündigkeit und Unfreiheit zu beseitigen vermag. Die niedere Fakultät ist die Schule und die Zucht der Wahrheit für alle Wissenschaften, und durch sie für den Staat und seine Beamten, für alle Arbeitskreise im Staate und im Volke.

Im „Anhang“ findet sich demzufolge hier auch ein entscheidender Ausdruck für das Verhältnis von Religion und Moral. „Religion unterscheidet sich nicht der Materie, das ist dem Objekt nach, in irgend einem Stücke von der Moral . . . sondern ihr Unterschied von dieser ist bloss formal.“*) Formal hat hier durchaus den methodischen Sinn: ob das Sittengesetz von Gott, als sein Gebot, oder ob es aus dem Begriffe *a priori* als Inhalt der Ethik abgeleitet wird. Wir werden in anderm Zusammenhange sehen, dass Kant auf dem Wege dieser Unterscheidung endlich doch zu dem Ausdruck gekommen ist, den wir über das Verhältnis von Moral und Religion von vornherein vermisst haben. Hier aber werden doch wenigstens sehr wichtige praktische Konsequenzen noch gezogen. „Darum ist sie aber auch nur eine einzige, und es gibt nicht verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen können . . . unter denen das Christentum . . . so viel wir wissen, die schicklichste Form ist.“**) Jetzt ist also das Christentum nicht die „Religion“, sondern nur eine „Glaubensart“. Und hier darf wieder auch an einen Satz aus der früheren Schrift erinnert werden, in welchem Christus „zwar nicht als Stifter der von

*) Ib. S. 287. D Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik IV. Abt. S. 77.

**) Ib. S. 288. D 78.

allen Satzungen reinen, in aller Menschen Herz geschriebenen Religion (denn die ist nicht von willkürlichem Ursprunge) aber der ersten wahren Kirche genannt wird“.) Die Vorsicht geht auch hier noch so weit, Christus nur zum Stifter der ersten wahren Kirche zu machen. Dort soll es sich ja nur um die Kirche handeln, und zwar um ihre Verbesserung.

Während dort aber die Unterscheidung zwischen der Vernunftauslegung und der Schriftauslegung innerhalb der biblischen Theologie selbst noch streng eingehalten wird, werden hier allgemeine „philosophische Grundsätze der Schriftauslegung aufgestellt**): dass, wo die Schrift die Moral übersteigt, sie gemäß derselben ausgelegt werden darf; und wo sie ihr widerspricht, „zum Vorteil der letzteren ausgelegt werden muss“. Als Beispiele werden angeführt die Dreieinigkeitslehre, die der Menschwerdung, die Auferstehungs- und Himmelfahrtsgeschichte. Zur Menschwerdung aber nimmt eine Anmerkung auf eine Schwärmerei des 16. Jahrhunderts in Venedig Bezug. derzufolge auch das weibliche Geschlecht „seine besondere Stellvertreterin (gleichsam eine göttliche Tochter) als Versöhnerin“ forderte.***) Mit solcher humoristischen Freiheit bewegt er sich jetzt diesen Fragen gegenüber.

Der zweite Grundsatz der Schriftauslegung führt ihn auf eine interessante Definition. „Unter Glaubenssätzen versteht man nicht, was geglaubt werden soll . . . sondern das . . . nur geglaubt werden kann.“ Der Glaube hat seine Zuverlässigkeit nur in praktischer Hinsicht. „Lauten also Spruchstellen so, als ob sie das Glauben einer Offenbarungslehre nicht allein als an sich verdienstlich ansähen, sondern wohl gar über moralisch gute Werke erhöhen, so müssen sie so ausgelegt werden, als ob . . . gesetzt auch, der buchstäbliche Sinn, z. B. Wer da glaubet und getauft wird, lautete dieser Auslegung zuwider“†). Allerdings werden dabei Reserven für den Kirchenglauben auch hier nicht unterlassen.

Obwohl die Autonomie nicht ausdrücklich genannt wird,

*) Ib. S. 190. D Religion S. 186.

***) Ib. S. 290. D Kleinere Schriften IV. Abt. S. 79.

***) Ib. S. 291. D 81.

†) Ib. S. 295. D 84.

geht der dritte Grundsatz doch auf ihren Schutz aus. Die moralische Deutung betrifft hier die Begriffe Natur und Gnade, ferner auch die Rechtfertigung. Wenngleich auch hier überall die Anpassung erstrebt wird, so ist doch der negative Ausdruck schärfer, da hier einmal der philosophischen Auslegung das Vorrecht eingeräumt wird. So wird der Charakter einer göttlichen Offenbarung dahin bestimmt: er „ist immer die Uebereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt.“*) „Anständig“ bedeutet im Kantischen Sprachgebrauche und im Einklange mit dem des Zeitalters dasselbe, wie „angemessen“. „Auch sind sie (sc. die Schriftauslegungen) alsdann nur eigentlich authentisch, d. i. der Gott in uns ist selbst der Ausleger“. Dieser Gott in uns ist unser Verstand, weil er unsere sittliche Vernunft ist.

Wichtige Konsequenzen ergeben sich aus dieser Unterordnung der Theologie unter die Philosophie. Zunächst wird gegen den Begriff des Katholizismus Widerspruch erhoben. Nur der reine Vernunftglaube, „der reine Religionsglaube hat rechtmässigen Anspruch auf Allgemeingültigkeit. „Der Kirchenglaube dagegen muss zu Sekten führen, und er hat daher „eine gewisse Beimischung von Heidentum“.***) „Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen. Selbst in Ansehung der Juden ist dieses, ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung . . möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geschieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen“.***) Es folgen allerdings für die Juden noch weitere Bedingungen, auf die wir hier nicht eingehen, da sie, wie alle die Bezugnahmen Kants auf das Judentum, der literarischen Einheit unserer Aufgabe sich nicht einfügen, wohl aber in einem anderen Zusammenhange die genauere Beleuchtung erfordern.

Nur inbezug auf einen Punkt dürfte es unerlässlich sein eine Berichtigung hier einzuschalten. Auf die Missdeutung, welche Moses Mendelssohn von diesem Anlass wiederum erfährt, gehen wir nicht ein. Dagegen darf es in der Kantliteratur

*) Ib. S. 300. D 89.

**) Ib. S. 305. D 94.

***) Ib. S. 307f. D 96 f.

nicht unberichtigt bleiben, dass Kant hier als denjenigen, von dem der Vorschlag ausgegangen sei, die Juden sollten die Religion Jesu öffentlich annehmen, Bendauid nennt. Lazarus Bendauid hat nun aber wertvolle Bücher über die Kantische Philosophie, und zwar auch über deren mathematische Grundlagen geschrieben. Zugleich aber war er ein Forscher und Lehrer der jüdischen Altertumswissenschaft; er steht über dem Verdacht einer solchen „Träumerei“. Gemeint war hier David Friedländer.*)

Nur der prinzipiellen Frage selbst wegen sei aber hier noch eine andere Aeusserung erwähnt: „Die Euthanasie des Judentums ist die reine moralische Religion.“ Wiefern Kant, wiewgleich gegen seine eigene Absicht, die richtige Charakteristik des Judentums nach dem Begriffe seines prophetischen Messianismus in diesem Worte gegeben habe, das lassen wir hier wieder unerörtert; jedenfalls liegt darin die tiefste Anerkennung. Aber eine Konsequenz dürfte daraus zu ziehen sein. Die allgemeine Durchführung des Gegensatzes zwischen reiner Religion und Kirchenglauben hätte aus der Grundtendenz der autonomen Ethik heraus auch das Christentum auf dieses Ziel der Euthanasie „in seiner moralischen Religion“ hinsteuern müssen. Es wäre zum mindesten die Euthanasie des Kirchenglaubens dieses von ihm ausdrücklich erstrebte Ziel. Im Grunde spricht er es wirklich aus, indem er jene Euthanasie „den Beschluss des grossen Drama des Religionswechsels auf Erden nennt“. Damit gibt er dem Gedanken des Primats der reinen praktischen Vernunft den entscheidenden klaren Ausdruck für die Anwendung auf die Religion. Wir werden bei der Anwendung auf die Geschichte noch auf eine Wiederholung dieses Gedankens in anderem Zusammenhange geführt werden.

Wie hier der Ethik das letzte Wort erteilt wird, so bleibt in der Schrift über den „Streit der Fakultäten“ die Leitung der Philosophie überall massgebend, auch da, wo auch selbst auf die Offenbarung die Deutung sich erstreckt. Auch hier tritt die Grundpartikel des Idealismus „als ob“ in Kraft. „Dass die Bibel, gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre . . .

*) Sendschreiben an Probst Teller, von einigen Hausvätern jüdischer Religion.

moralisch benutzt und der Religion, als ihr Leitmittel, untergelegt zu werden verdiene“.) In diesem Sinne wird gegen die „Keckheit der Kraftgenies“ für den Fortbestand der Bibel auf richtige Stellung genommen. Zugleich aber werden dabei wieder philologische Fragen über den „Redakteur der biblischen Bücher“ unbefangen aufgenommen.

Er fühlt sich jetzt erst einig mit sich selbst bei dieser Sache, so dass er die Lehre der Bibel vom Geiste Christi jetzt sogar die „auf den Kritizismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre“ nennt**). Sein eigenes Lehrgebäude trägt er kein Bedenken, als das Fundament dieser Religionslehre zu bezeichnen.

Interessant ist daher auch die Bezugnahme in einem fernerem „Anhang“ auf eine ihm zugeschickte Dissertation, welche sich mit seinem Systeme auseinandersetzt, und in welcher von den Mystikern gesagt wird: „mit einem Worte, diese Leute würden (verzeihen Sie mir den Ausdruck) wahre Kantianer sein, wenn sie Philosophen wären“.***) Die pietätvolle Harmonisierung täuscht über die prinzipielle Differenz hinweg. Dennoch aber wird gerade dadurch die Kluft um so deutlicher, welche zwischen Religion und Ethik besteht: die Philosophie macht den Unterschied; und diesen Unterschied kann keine Anpassung des Inhalts ausgleichen; sie liegt jenseit des Inhalts: in der Methode. Die Methoden allein scheiden die Kulturgebiete von einander, wie sehr auch die Inhalte sich anzugleichen streben mögen. Ethik ist Philosophie. Religion aber will nicht in Philosophie aufgehen.

*) Ib. S. 322. D 111 f.

***) Ib. S. 316. D 105.

***) Ib. S. 335. D 123.

Drittes Kapitel.

Die Geschichte.

Es kann der Gedanke entstehen, dass die transzendente Methode an diesem Problem unmittelbare Anwendung suchen konnte, nämlich sofern die Geschichte als Forschung und Darstellung Wissenschaft ist. Denn im Grunde beruht die Anerkennung des Faktums der Wissenschaft, von der die transzendente Methode ausgeht, auf dem Kriterium der Geschichte, nämlich auf dem „sicheren“ oder, wie es auch heisst, „stetigen“ Gang einer Wissenschaft. Die Geschichte bezeugt sich somit in der Stetigkeit ihres Ganges.

Indessen wendet sich hier der Begriff der mathematischen Naturwissenschaft mit schneidender Schärfe gegen die Ausdehnung ihrer Geschichte auf das Problem der Geschichte überhaupt. Schon das Kriterium des sicheren, des stetigen Fortgangs der Wissenschaft versagt hier. Zwar haben die Griechen grosse, idealische Dokumente der Geschichtsforschung geliefert, und die Römer sind ihnen in grossen Leistungen nachgefolgt; aber die Methodik einer Wissenschaft ist keineswegs im Altertum vollführt worden; nur die Anfänge dazu sind bei Polybius vorhanden. Dem klassischen Altertum fehlte der weltgeschichtliche Horizont; und zwar schon der Weite des Umfanges nach, geschweige mit Bezug auf den Zusammenhang und die Durchsichtigkeit des Weltbildes.

Auch die neuere Zeit bedurfte erst der Weitung des Blicks, welche der Gesichtspunkt der Stoa für die Natur in der natürlichen Religion, der natürlichen Moral und in dem Naturrecht entstehen liess, wenn das historische Weltbild sich er-

weitem und zugleich für den innern Zusammenhang der Begebenheiten und Erscheinungen in eine Einheit sich zusammenschliessen sollte. Daher sind die ersten Anfänge einer Philosophie der Geschichte auf diese Neuerungen in den Gedanken und Forschungen über Ursprung und Entwicklung von Religion und Sittlichkeit, von Recht und Staat zurückzuführen. Diese Ideen und Einrichtungen bilden im letzten Grunde den Inhalt der Geschichte. Die Objekte der Geschichte mussten erst gelichtet werden, wenn das Problem einer Methodik der Geschichte, und daher das Problem der Geschichte, als Wissenschaft, sich erheben konnte.

Für diese Methodik war von alten Zeiten, schon von Aristoteles her, ein Wort geprägt, welches der vielseitige Pfadfinder der Frührenaissance, Nicolaus von Cues, auch wieder in seine methodische Terminologie aufnahm: die Entwicklung. In diesem Begriffe steckt jedoch eine grosse Doppelsinnigkeit. Einmal freilich weist er auf den Zusammenhang hin, dem die Entwicklung zuführen soll; und so empfiehlt er sich als ein Moment des Werdens für die Vollendung des Seins. Diese Vollendung selbst wird durch die Entwicklung vorausgesetzt, zum eigentlichen Problem gesetzt. Ihr hat die Entwicklung in ihren einzelnen Stufen sich anzunähern. Und so wird durch die Entwicklung nicht allein die Vollendung, sondern auch die Annäherung vorausgesetzt.

Diese beiden Momente bilden vereinigt ein unentbehrliches Mittel für das Zustandekommen des Problems der Geschichte bezüglich ihres Inhalts. Die Geschichte ist als die Entwicklung ihres Inhalts, zugleich die ihrer Ideen und die ihrer Einrichtungen. Von dieser zwiefachen Art ist dieser Inhalt. Dass in den Menschen noch eine besondere dritte Art von Inhalt hinzukomme, das bildet schon einen gewichtigen Fragepunkt. Denn es muss die Frage sich erheben, ob die Menschen, deren Schöpfungen ja ebenso die Ideen, wie die Einrichtungen sind, von diesen abgesondert, und als eigener Inhalt der Geschichte aufgestellt werden dürfen.

Damit sind wir auf die zweite Bedeutung gestossen, welche dem Begriffe der Entwicklung einwohnt. Nach der ersteren liegt die Vollendung in der Zukunft, welche die Entwicklung selbst

erst herbeizuführen hat. Das mag für Einrichtungen gelten, die, wie Kunsterzeugnisse, durch stets erneute Versuche verbessert werden; und zwar immer auf Grund des Vorbildes, welches daher als die Urkraft aller Entwicklung angesehen werden kann. Wenn nun aber nicht allein die abstrakten Ideen, sondern die Menschen selbst auch als die Urheber ebenso dieser Ideen, wie jener Einrichtungen, in das Problem eintreten, so ändert sich dadurch die Richtung in der Methode der Entwicklung. Die Frage ist dann nicht allein mehr: wohin steuern sie, diese Menschen mit ihren Schöpfungen? sondern es entsteht auch die Frage: woher kommen diese Menschen mit ihren Produkten? Und indem diese beiden Richtungen in dem Begriffe der Entwicklung liegen, ist von Anfang an Streit unter ihnen; nicht allein um ihren Vorzug, sondern sogar um ihr ausschliessendes Recht. Es ist ein historisches Wahrzeichen, dass beide Richtungen in der Entwicklungslehre des Aristoteles enthalten und begründet sind.

Nach der ersten Bedeutung verfolgt die Entwicklung ein Ziel, welches nicht tatsächlich gegeben, sondern nur gedacht ist. Nach der zweiten Bedeutung aber geht sie auf einen Anfang zurück, der als ein gegebener oder als ein zu findender gedacht werden muss. Nach der ersten Bedeutung verfolgt die Entwicklung einen idealen, einen geistigen, einen im Gedanken vollziehbaren Gang; nach der zweiten schliesst sie sich dem Kreise der Naturvorgänge und Naturkörper an; wie aus einem Keime soll jetzt die Entwicklung entstehen und sich weiter bilden. So wird die Entwicklung entstehen zu einem doppelsinnigen Feldzeichen: einmal für den Werdegang der Ideen, zugleich aber auch für den Hervorgang aus Anlagen und Dispositionen, welche durchgängig naturwissenschaftliche Analogien ermöglichen und herausfordern.

Damit haben wir zugleich eine zweite Ursprungsstelle für die Philosophie der Geschichte gefunden. Es ist nicht allein der Naturbegriff, welcher auch für alles geistige Dasein der Geschichte das Ursprüngliche, das Ewige, das Vernünftige und Urgesetzliche bedeutet, sondern ebenso sehr ist es der allgemeine unmittelbare Sinn im Begriffe der Natur, der für die tote und die belebte Natur die Gesetze fordert, welcher auch den Sinn für

die Geschichte erleuchtet hat. Ist doch die Geschichte durchaus auch Naturgeschichte; Entwicklungsgeschichte der Naturformen in den Reichen der Natur. Und ist doch immerhin auch die ganze Natur schon früh in gewisser Beziehung zur Geschichte erkannt worden; wie das Verhältnis des Klimas zu den Sitten; also der Natur zum Menschen; also auch zu seinen Ideen und anderen Schöpfungen.

Mit dem Menschen tritt der Doppelsinn im Begriffe der Entwicklung in seine methodische Schärfe. Als Schöpfer von Ideen und diesen dienenden Einrichtungen ist der Mensch ein geistiges, ein sittliches Wesen; zugleich aber gehört er in das Inventar der Natur, und so ist er ein Naturwesen. Die Philosophie der Geschichte musste von ihrem ersten Aufleuchten an dieser doppelten Bedeutung Genüge tun; daher aber auch diese Zweideutigkeit in sich tragen. Schon bei Rousseau kann man vielleicht dieses Motiv in seinem vieldeutigen Naturbegriffe miterkennen. Es wird immer deutlicher und aggressiver, je deutlicher und aggressiver die Stimmung gegen den bisherigen Gang der Weltgeschichte wird.

Wenn wir nunmehr sogleich der Untersuchung uns zuwenden, welchen Anteil Kant an der Entdeckung des Begriffs der Geschichte gewonnen hat, so kennen wir die Methodik, welche er bei der Aufstellung und Behandlung dieses Problems zur Verfügung hatte. Nicht nach allen Seiten macht er davon Gebrauch. So hat er erstlich die Analogie, welche die Chronologie zur Mathematik bildet, für den Anteil und Grad der Geschichte als Wissenschaft nicht erörtert. Es ist ferner der erweiterte Begriff der Erfahrung, in welchem die Organismen auftreten, dem vornehmlich und für die erste Betrachtung die Inhalte der Geschichte, insofern sie den Menschen betreffen, eingeordnet werden.

Aber von hier aus ergibt sich ein neues Gebiet und demgemäss eine neue Methodik. Es ist das Prinzip der Teleologie, welches das entsprechende Grundgesetz für die Erforschung der Organismen wird. Und die Menschen sind, als Naturwesen, diesem Prinzip der Zweckmässigkeit unterworfen. Aber die Menschen sind nicht nur Naturwesen, sondern auch Vernunftwesen. Daher entsteht für sie neben der Biologie das Problem der Ethik. Demzufolge muss auch das Prinzip der Zweck-

mässigkeit eine Ergänzung erlangen. Der Zweck wird fortgebildet zum Selbstzweck und Endzweck.

So wird nun auch der Teleologie dieselbe Doppelsinnigkeit der Richtung unvermeidlich, welche den Begriff der Entwicklung behaftet. Nach der Naturteleologie wird daher auch der Mensch der Geschichte, teils schlechterdings, teils nach Analogie, der biologischen Entwicklung zufallen müssen. Dagegen nach der ethischen Teleologie des Selbstzwecks verwandelt der Mensch die Geschichte in ein neues, ganz eigenartiges Problem; in welchem die erste Bedeutung der Entwicklung, die auf das Ideal der Vollendung hin gerichtet ist, das methodische Uebergewicht behaupten muss. Der Zusammenhang der beiden Arten von Teleologie wird sich noch immer auch in der Geschichte fühlbar machen; aber die methodische Vorherrschaft muss jetzt der idealen, der ethischen Richtung unbestritten bleiben.

So ist es vor allem zu verstehen; so ist es vor allem erst festzustellen, dass in einem genauen und klaren Sinne keine Philosophie der Geschichte vor Kant entstehen konnte; wenn anders diese zu ihrem zentralen Objekte den geschichtlichen Menschen und die geschichtliche Menschheit hat. Der Begriff des Menschen war erst durch den Begriff der Menschheit zu gewinnen; und nur die ethische Begründung konnte diesen Gewinn bringen. Die naturgeschichtliche Erforschung des Menschen konnte nur als Vorstufe für die logische Erkenntnis dienen; an sich aber musste sie den geschichtlichen Begriff des Menschen verdunkeln und zweideutig machen.

Auch die pantheistische Befreiung von geschichtlichen Vorurteilen konnte doch im Grunde an dieser Unklarheit nichts ändern; sie musste vielmehr sie noch verdichten, indem dadurch zu den beiden Bedeutungen des Menschen, nach denen er ein Naturwesen und ein geistiges Wesen ist, noch eine dritte hinzukam, nach der er auch noch ein göttliches, ein Allwesen wird. Es ist ein methodischer Irrtum, wenn man der pantheistischen Zweideutigkeit, welche nur eine Fortsetzung der mittelalterlichen Religionsphilosophie ist, daher auch in dieser ihre eigentliche Quelle hat, einen schöpferischen Anteil bei der Entstehung der Philosophie der Geschichte zusprechen wollte. Nur die klare Scheidung, welche Kant zwischen Sein und Sollen voll-

zog, konnte hier erst Licht machen; um aus dem Dunkel und Labyrinth der bisherigen Geschichte eine Weltgeschichte, eine Geschichte der Menschheit erstehen zu lassen. Die Ethik Kants hat in der Idee der Menschheit den Menschen, und damit den geschichtlichen Begriff des Menschen zur begründeten Entdeckung gebracht.

Nun haben wir aber bei dem Verfolg aller dieser Anwendungen uns von dem Gedanken leiten lassen, dass Kant ein der mathematischen Naturwissenschaft analoges Faktum im ganzen Gebiete der Geisteswissenschaften nicht angenommen und anerkannt; dass er insbesondere der Rechtswissenschaft dieses methodische Grundmass nicht zuerteilt hat. Wir haben gesehen, wie er es dennoch nachträglich zugestehen musste; wir fanden dieses Zugeständnis aber nicht sowohl im Rechte, als vielmehr im Staate. Der Selbstzwang, der dem Rechte beiwohnen soll, und der es von der Ethik unterscheidet, bezog sich auf die Errichtung des Staates, und auf den Eintritt eines Jeden in die Ordnung des Staates. So bildet der Staat eigentlich den ethischen Schwerpunkt in der ganzen Rechtsphilosophie Kants. Wir haben gesehen, wie durch diese staatliche Grundlegung des Rechts die ganze Lehre vom Eigentum befruchtet und bestimmt wird; wie mithin die ethische Begründung des Rechts dadurch geleitet wird.

Für die Geschichte hingegen können wir in dieser Bevorzugung des Staatszwecks zunächst nicht den gleichen Vorteil erkennen. Der Staat freilich bildet für die Geschichte in allen ihren Irrfahrten doch immer den Leuchtturm; wie sehr er selbst in seiner Geschichte einen grossen Abstand von seiner Aufgabe darstellen mag. Immer bildet der Staat den Rettungsanker für die Sintflut der Geschichte. Er enthält das letzte Zauberwort für die Verbindung der Menschen. Er bildet in sich diejenige Verkörperung, welche für jeden Menschen, der die Einheit der Person gewinnen will, das Vorbild bleiben muss. Wenn anders der ethische Mensch nur in der Idee der Menschheit begründet werden konnte, so muss der Staat das Urbild der sittlichen Persönlichkeit sein; denn die Menschheit ist nicht sowohl die Einheit der Völker als vielmehr die Vereinigung der Staaten.

Das alles bleibt bestehen, soferne es sich um die Zukunft, um das Ideal der Geschichte handelt. In diesem Betracht ist jedoch die Geschichte vielmehr Ethik. Was die Geschichte von der Ethik unterscheidet, das ist der Zeitinhalt, als solcher. Daher genügt es nicht, allein vom Staate, der das Ideal der ethischen Menschheit bildet, die Philosophie der Geschichte abzuleiten; sondern es bedarf dazu eines diskreteren und scheinbar gleichgültigen Mittels, dessen methodischer Wert mehr auf Seiten der Logik als auf der der Ethik liegt. Das ist das Recht, von dem wir gesehen haben, dass es seine methodische Sanktion selbst vom Staate empfängt; also nicht in sich selbst sie besitzt, sofern diese methodische Begründung aus den Prinzipien der Ethik gesucht wird. Anders freilich liegt die Sache, wenn die logische Begründung des Rechts aus dem Begriffe des Rechtssubjekts hergeleitet wird. Immerhin wird es ersichtlich, dass an ethischer Begründungskraft das Recht dem Staate nachsteht.

Man braucht noch nicht einmal an Jherings „Zweck im Recht“ zu denken, um dieses Verhältnis zwischen Recht und Staat einzusehen. Das Recht ist das Bett des Verkehrs. Die Wirtschaft hat für den Verkehr zu sorgen. Und die Arbeit hat für die Wirtschaft und für den Verkehr zu sorgen. Arbeit, Wirtschaft und Verkehr, sie bilden aber die grossen Gestaltungen im Wandel der Geschichte. Für ihre Ordnung und Festigung hat das Recht zu sorgen. Der Staat steht dabei im Hintergrunde; freilich als die eigentliche Garantiekraft; aber dem Gebaren des Rechts gegenüber hält er sich latent. Er gibt nur die Möglichkeiten und Befugnisse dafür, dass Rechte gebildet werden können; für deren Inhalt aber hat das Recht selbst zu sorgen und die Verantwortung zu tragen. Man braucht nun aber nur an die letzte Quelle für alle Inhalte der Wirtschaft, an die Arbeit, zu denken, um alle die Zweideutigkeiten begreiflich zu finden, welche in den Begriffen der Entwicklung und des Menschen für das Recht und daher für die Geschichte unumgänglich werden.

Die Arbeit, die menschliche Arbeit, die Arbeit eines Menschen ist diese Quelle aller Inhalte von Wirtschaft und Verkehr. Die Arbeit erzeugt alle Werte. So entstehen die Korrela-

tionen von Würde und Wert, von Person und Sache. Die Würde hat die Werte zu erzeugen; die Person die Sachen. Das Recht bietet in dem Vertrage, seinem allgemeinen methodischen Mittel, auch für die Arbeit dieses Grundmittel der Geschichte. Der Arbeitsvertrag bildet die gesteigerte Darstellung jener mehrfach betrachteten Doppelsinnigkeit und Zweideutigkeit. Durch den Vertrag bindet das Recht den menschlichen Arbeiter an die Zwecke der Wirtschaft und des Verkehrs; und da der Vertrag methodisch die ethische Freiheit voraussetzt, so bringt das Recht kraft dieses seines Grundmittels den menschlichen Arbeiter auf die Schaubühne der Geschichte.

Nicht der Staat, dessen Idee unmittelbar auf die Völker bezogen ist, sondern das Recht, das unmittelbar das menschliche Individuum zu fassen vermag; das Recht vorzugsweise ist das Vehikel der Geschichte. Durch das Recht wird das Individuum, das ethische Subjekt des Menschen zum Objekt der Geschichte, weil es als Subjekt der Geschichte erkennbar wird. Freilich bleibt der Staat dabei keineswegs aus dem Spiele, das er vielmehr im letzten Grunde lenkt, und alle Spielregeln dafür garantiert; aber das Recht selbst in seinen Begriffen und Instituten macht den Inhalt der Geschichte aus — und deckt die Probleme auf, ohne deren scharfe Kennzeichnung der Begriff der Geschichte eine leere, unfruchtbare, unwahre und unwissenschaftliche Abstraktion bleibt, die das Spiel mit dem Worte Wert nicht zu beseelen vermag.

Nach diesen Erwägungen können wir nunmehr zur Betrachtung derjenigen Versuche übergehen, in denen Kant die Philosophie der Geschichte begründet hat.

Die stattliche Reihe von Abhandlungen, in denen Kant die Philosophie der Geschichte auf Grund seiner Methodik begründet hat, wird eröffnet durch die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784). Wir kennen die ethische Bedeutung des Ausdrucks „weltbürgerlich“; sie weist den problematischen Begriff der Geschichte auf die kosmologische Idee hin, die sowohl nach der Kausalität, wie nach der Freiheit eine geschichtliche Antinomie darbietet. Immerhin aber ist es diese Antinomie zwischen der Kausalität der Natur-

wesen und Naturvorgänge einerseits und der Freiheit des ethischen Menschen andererseits, welche dadurch sogleich in dem Begriffe der Geschichte hervorgehoben wird.

In der Tat beginnt die Abhandlung mit einer dahingehenden Erörterung. Es wird ein „regelmässiger Gang“ gefordert*). Auch die Ehen geschehen „nach beständigen Naturgesetzen“, wie die Witterungen. Der Absicht der „einzelnen Menschen und selbst ganzer Völker“ wird eine „Naturabsicht“ entgegengestellt**). Die Menschen verfahren nicht „instinktmässig wie Tiere“; aber auch nicht „nach einem verabredeten Plane“. Daher ist „keine planmässige Geschichte (wie etwa von den Bienen oder den Bibern) von ihnen möglich“. Es scheint „auf der grossen Weltbühne“ Weisheit und Torheit mit Eitelkeit und Bosheit sich zu vermischen. Die Möglichkeit eines Plans scheint sich nur bei der Annahme einer „Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken“ zu lassen. Dieser Naturabsicht gemäss sucht Kant einen „Leitfaden“ für die Geschichte; und er zieht auch die Geschichte der grössten wissenschaftlichen Individuen, wie Keplers und Newtons, in diese hinein. Damit wird das Problem der Geschichte aus der einseitigen Beziehung auf die ethische Freiheit des Menschen herausgerückt und als ein allgemeines Problem der Naturteleologie gefasst.

Der erste Satz legt das Prinzip der Zweckmässigkeit zugrunde für alle „Naturanlagen eines Geschöpfes“***). Die Zweckmässigkeit bezieht sich an ihnen auf die Entwicklung, die ihnen obliegt. Sie sind „bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmässig auszuwickeln“. Das gilt von allen Tieren und ihren Organen. Eine „zwecklos spielende Natur“ ergibt ein „trostloses Ungefähr“. Dieser Satz gilt für die Naturteleologie überhaupt.

Der zweite Satz formuliert eine Einschränkung dieses Grundsatzes für den Menschen. Er hat in der Vernunft ein Vermögen, das im Individuum nicht vollständig entwickelt werden

*) Band VII, a. S. 317. D Kleinere Schriften zur Ethik u. Religionsphilosophie, S. 3.

***) Ib. S. 318. D 4.

***) Ib. S. 319. D 4.

kann. Es hat erstlich „keine Grenzen“, dann aber auch bedarf es der „Versuche, Uebung und Unterricht“, für deren Durchführung das Leben des Menschen nicht lang genug ist. Die Natur lässt aber diese „Keime in unserer Gattung zu derjenigen Stufe der Vollendung treiben, welche ihrer Absicht vollständig angemessen ist“. Die Entwicklung wird daher scheinbar vom Individuum gänzlich auf die Gattung übertragen. Damit aber bliebe das Problem der Geschichte lediglich ein solches der Naturgeschichte.

Jetzt aber tritt ein neues Moment hinzu. „Und dieser Zeitpunkt muss wenigstens in der Idee des Menschen das Ziel seiner Bestrebungen sein.“ Sonst würden „alle praktischen Prinzipien“ aufgehoben werden. Damit wird die Naturabsicht wiederum dem Individuum zugewendet; oder vielmehr die Entwicklung wird dem Individuum zur Aufgabe gemacht; zum „Ziel“, wie hier die Aufgabe genannt wird. Dieses Ziel bestimmt die Idee des Menschen. Und wie die Idee des Menschen der Beziehung auf das Individuum nicht entrückt werden kann, so ist nunmehr auch das Individuum mit dieser Idee seiner Gattung ausgestattet. Die Naturabsicht verliert damit ihr mystisches Ansehen; sie wird präzis bestimmt in der dem Individuum aufgegebenen Absicht.

Der dritte Satz entfaltet diese Uebereinstimmung zwischen der Naturabsicht und dem menschlichen Willen. Die Natur tut nichts „überflüssig“.) „Da sie dem Menschen Vernunft . . gab, so war das schon eine klare Anzeige ihrer Absicht . . er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen.“ Nicht nur alle Erfindung, „sogar die Gutartigkeit seines Willens sollten gänzlich sein eigenes Werk sein“. Auf „seine vernünftige Selbstschätzung scheint es die Natur mehr abgesehen zu haben als auf sein Wohlbefinden und seine Glückseligkeit. Dadurch wird jede Stufe in der Entwicklung des Menschengeschlechts durchaus selbständig; ausgenommen, dass die „Selbstschätzung“ selbst mit den Stufen zunehmen könnte.

Dennoch aber lässt Kant den Einwand zu Worte kommen: „Befremdend bleibt es immer hierbei, dass die älteren Gene-

*) Ib. S. 320. D 6.

rationen nur scheinen, um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten.“ Die Antwort liegt in dem Satze: „Eine Tiergattung soll Vernunft haben, und als Klasse vernünftiger Wesen, die insgesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer vollständigen Entwicklung ihrer Anlagen gelangen.“ In der Tiergattung bildet der Mensch eine Klasse vernünftiger Wesen. Damit aber tritt er zugleich in eine andere Gattung ein, welche durch Unsterblichkeit ausgezeichnet ist. Dadurch wird der Widerspruch zwischen dem sterblichen Menschen und der unendlichen Aufgabe seiner Entwicklung aufgehoben: in seiner neuen, in seiner sittlichen Gattung ist er unsterblich.

Man könnte denken, diese Unsterblichkeit der Gattung bedeute zugleich die geschichtliche Natur des Menschen. Indessen würde damit diese einseitig auf die Sittlichkeit bezogen werden; während der Mensch doch auch der Natur der Tiergattung eingeordnet bleibt. Der vierte Satz bringt daher auch für die Geschichte ein doppelsinniges Moment hinzu: das der Gesellschaft und des Antagonism in ihr. Die Natur bedient sich dieses Mittels, um „gesetzmässige Ordnung“ herzustellen. Der Mensch „hat eine Neigung, sich zu vergesellschaften . . er hat aber auch einen grossen Hang, sich zu vereinzeln (isolieren)“.* So tritt mit dem Begriffe der Gesellschaft der Widerstreit in der Seele des Individuums auf, damit aber zugleich der Januskopf seiner Individualität, der ebenso auch die Gesellschaft, mithin die Gattung darstellt.

Daher kann die Entwicklung nunmehr ihre Ziele verfolgen. „Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Roheit zur Kultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Werte des Menschen besteht.“ Jetzt erwachen die Talente, der Geschmack und sogar „bestimmte praktische Prinzipien“. Alles wird dieser Entwicklung anheimgegeben. „Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiss besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht.“ Jetzt darf auch ein unmoralisches Motiv der Gattung zugewiesen werden; denn die Gesellschaft hat dies vermittelt.

*) Ib. S. 322. D 7.

Die Zwietracht des Menschen der Gesellschaft führt zum Problem des Rechts. Der fünfte Satz bringt es herbei. Er bezeichnet es als „das grösste Problem für die Menschengattung . . die Erreichung einer allgemeinen das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“.*) Wir wissen, welche Bedeutung der Zwang für den Begriff des Rechts hat; jetzt heisst es von diesem Problem: „zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt“. So wird der Zwang in die Gattung verlegt.

Dadurch wird nun aber der Begriff der Gesellschaft verändert; aus seiner Instinkthaftigkeit durch das Recht versittlicht. Und die „Absicht der Natur“ erreicht damit ihren höchsten Punkt. Die Gesellschaft muss aber, als sittliche Ordnung, Freiheit haben; ihr Antagonismus aber fordert „Sicherung der Grenzen dieser Freiheit“; also „Freiheit unter äusseren Gesetzen: das ist eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung“.***) So wird die Not des Zwanges zu einem „Gehege“, vergleichbar den Bäumen in einem Walde, die „einander nötigen, Luft und Sonne über sich zu suchen. Alle Kultur und Kunst . . die schönste gesellschaftliche Ordnung sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genötigt wird, sich zu disziplinieren“. Die Ungeselligkeit selbst freilich bringt diese Früchte nicht; sondern vielmehr die Gesellschaft, deren anderer Teil, neben der Zwietracht, die Geselligkeit ist.

Die Gattung weist an diesem Problem auf das ganze Ideal der menschlichen Entwicklung hinaus. Dies spricht der sechste Satz aus. „Dieses Problem ist zugleich das schwerste Problem, und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöst wird.“ Die Schwierigkeit wird erklärt aus der Doppelnatur des Menschen, der zugleich ein Tier ist, das „einen Herrn nötig hat“. „Wo nimmt er aber diesen Herrn her? . Dieser ist ebensowohl ein Tier, das einen Herrn nötig hat . . So ist nicht abzusehen, wie er sich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verschaffen könne, das selbst gerecht sei.“***)

*) Ib. S. 323. D 9.

**) Ib. S. 324. D 9.

***) Ib. S. 325. D 10.

„Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich: aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt.“ So wird die Rechtsgesellschaft des Staates mit terminologischer Genauigkeit als Idee bezeichnet, bei deren Realisierung nur die Annäherung das Ziel der Entwicklung bildet. Die Entwicklung selbst wird damit zu einer Idee; wie es nicht anders sein kann, wenn sie der Einseitigkeit des Naturproblems enthoben, und auch für die Sittlichkeit als „Leitfaden“ benutzt wird.

Immer aber ist es der Staat und nur seinetwegen das Recht, auf den die Entwicklung abzielt. Der siebente Satz führt dieses Staatsziel weiter. Er spricht es aus, dass eine „vollkommene bürgerliche Verfassung“, also der einzelne Staat „von dem Problem eines gesetzmässigen äusseren Staatenverhältnisses abhängig“ ist*). Die Ungeselligkeit wirkt somit weiter. „Die Natur hat also die Unvertragsamkeit der Menschen, selbst der grossen Gesellschaften und Staatskörper dieser Art Geschöpfe, wieder zu einem Mittel gebraucht, um . . . durch die Kriege, durch die überspannte und niemals nachlassende Zurüstung zu denselben, durch die Not, die dadurch endlich ein jeder Staat, selbst mitten im Frieden innerlich fühlen muss, . . . aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinauszugehen, und in einen Völkerbund zu treten.“ Dieser Völkerbund ist vielmehr ein Staatenbund, wie das Völkerrecht auch zum Staatenrecht erklärt wird (ob. S. 449). Ohne diesen Bund aber, der nur Vereinigung ist, wie jeder Rechtszustand, sind die Völker Wilde, und ihre Freiheit ist eine „brutale Freiheit“**). Jetzt werden die Menschen durch den Staatenbund erst zu ethischen Wesen. Aber durch ihn werden die Menschen hiernach zulänglich als ethische Wesen verbürgt; es bedarf nicht etwa einer andern dieser übergeordneten Kulturstufe.

Es ist jedoch nicht lediglich eine ethische Aufgabe, welche hier der Geschichte gestellt wird; sondern die Kriege werden

*) Ib. S. 326. D 11.

***) Ib. S. 327. D 12.

als ein teleologisches Mittel der Entwicklung erkannt. „Alle Kriege sind demnach soviel Versuche (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der Natur), neue Verhältnisse der Staaten zustande zu bringen . . . neue Körper zu bilden, die . . . neue ähnliche Revolutionen erleiden müssen, bis endlich einmal“ usw. Hier werden die Kriege den Revolutionen koordiniert. Dies ist ein wichtiges Problem für den Begriff der Geschichte.

Hieran schliesst sich eine Reihe von Fragen, im Sinne einer Verzweigung, „ob es bleiben werde, wie es von jeher gewesen ist“.*) Sie werden alle auf das Prinzip der Zweckmässigkeit resolviert; ob Zweckmässigkeit oder Zwecklosigkeit vernünftiger sei. „Die barbarische Freiheit der schon gestifteten Staaten“ soll durch die Kriege gezwungen werden, „ein Gesetz des Gleichgewichts auszufinden . . . mithin einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit einzuführen“. Dies wird zunächst auf den Begriff der Kultur angewendet. „Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert. Wir sind zivilisiert . . . aber uns für schon moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Wir haben nur das Sitten-ähnliche . . . der äusseren Anständigkeit“.**)) Das ist regelrechte Rousseau-Stimmung; aber der Begriff der Kultur ist nicht identisch mit dem Begriffe der Geschichte.

Für den Begriff der Geschichte fehlt hier noch ein wichtiges Moment; das entscheidende. Es wird gesagt: wir haben Kunst und Wissenschaft. Es wird aber nicht gesagt, dass wir Kunst und Wissenschaft nur auf einen verschwindend kleinen Teil der Menschen in allen Staaten verteilt finden. Und es wird nicht gesagt, dass dadurch der Begriff der Erkenntnis selbst geschwächt und verstümmelt wird; zumal der der sittlichen Erkenntnis, die dadurch auf das Niveau der Scheinkultur gestossen wird.

Hier wäre wieder der Gesichtspunkt des Rechtes instruktiver gewesen als der allein hier herrschende des Staates. Die Ungleichheit der Rechte im Staate schon macht auf die Indisposition

*) Ib. S. 323. D 13.

**)) Ib. S. 329. D 14.

aufmerksam, welche für den grössten Teil des Volkes den Anteil an Kunst und Wissenschaft illusorisch macht. Es wird so auch verständlich, wie später in der Richtung Comtes und später Buckles die Herabsetzung aller moralischen Erkenntnis gegen die theoretische aufkommen konnte.

Solchen Erwägungen gegenüber zeigt sich der Mangel in dem hier zur Anwendung kommenden Prinzip der Teleologie, welches doch eigentlich eine Zweideutigkeit in sich enthält. Eine „Naturabsicht“ wird in Anspruch genommen, um das Ideal der Menschheit ins Werk zu setzen. Es ist nicht von ungefähr, dass Kant der Ausdruck entschlüpft: der ideale Staat solle „wie ein Automat sich selbst erhalten“ können.*) Wie könnte das echte Ideal der Menschheit ohne Durchführung des Prinzips der Erkenntnis mit gleicher Anteilnahme für alle Menschen zu einer wahrhaften Ausführung kommen?

Hier aber sehen wir Kant, bei allem nicht genug zu bewundernden prinzipiell-ethischen Aufschwung, doch noch in dem Bannkreis der bürgerlichen Aufklärung befangen. Der achte Satz deckt diese Unklarheit auf. „Man kann die Geschichte der Menschengattung im grossen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine . . . Staatsverfassung zustande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann. Man sieht: die Philosophie könne auch ihren Chiasmus haben“. Hier verrät der Begriff der Menschengattung seine Gefährlichkeit. Er steht dem Begriffe des Individuums gegenüber, und bildet eine Ergänzung desselben, aber nur eine zeitliche. Was auf der einen Zeitstufe der Entwicklung dem Einzelnen nicht möglich wird, das wird, und zwar durch seine eigene Arbeit, der Gattung einstmals möglich werden. Wie aber? Etwa auch der Gattung nur in auserwählten Individuen?

Der biologische Begriff der Gattung ist kein logischer, kein ethischer Ersatz für den rechtlich-ethischen Begriff der Allheit, den wir nach der „Ethik des reinen Willens“ zu fordern haben. Diese lässt keine Ausnahme zu. Und darauf kommt es nicht minder, wie auf das Kraftziel der Gattung, für den Begriff der

*) Ib. S. 327. D 12.

Entwicklung an: wenn sie eine Geschichte der Menschheit erzeugen soll. Hier aber kommt selbst die Idee der Menschheit in Gefahr, mit dem Begriffe der Menschengattung identifiziert zu werden.

So zeigt sich hier allerdings eine Enge und Einseitigkeit des bürgerlichen Standpunkts der Aufklärung. „Bürgerliche Freiheit kann jetzt auch nicht sehr wohl angetastet werden, ohne den Nachteil davon in allen Gewerben, vornehmlich dem Handel . . . zu fühlen . . . daher wird die persönliche Einschränkung in seinem Tun and Lassen immer mehr aufgehoben, die allgemeine Freiheit der Religion nachgegeben; und so entspringt allmählich . . . Aufklärung“.*) Immer ist es der bürgerlich-politische Gesichtspunkt des Verkehrs, der hier leitend ist. „Obgleich z. B. unsere Weltregierer zu öffentlichen Erziehungsanstalten, überhaupt zu allem, was das Weltbeste betrifft, für jetzt kein Geld übrig haben . . . endlich wird selbst der Krieg . . . durch die Nachwehen, die der Staat in einer immer anwachsenden Schuldenlast (einer neuen Erfindung) fühlt“ usw. Diese Partialität ist auch der Grundschaden im Begriffe der Aufklärung. Aufklärung, das bleibt das höchste Ziel; nicht aber auf alle Menschen erstreckte wissenschaftliche Erkenntnis. Das ist der Mangel in diesem „weltbürgerlichen Zustand“, der nur auf die Staaten in ihrer Mehrheit, aber nicht ausdrücklich auf jeden Staat mit Rücksicht auf alle seine Mitglieder bezogen wird. Auch hier indessen werden für die Erreichung dieses Zieles „manche Revolutionen der Umbildung“ nicht verschmäht. Sie gehören in den allgemeinen Plan der Natur.

Der neunte Satz erörtert nun, den „philosophischen Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur . . . zu bearbeiten“.**) Er scheint ein „ungereimter Anschlag“. Anstatt einer Geschichte schein ein „Roman“ beabsichtigt. Die Erörterung ist zunächst theoretisch, indem sie auf die Beglaubigung der Nachrichten eingeht, welche erst mit der griechischen Geschichte beginnt; bald aber wird sie wieder optimistisch; und zwar immer sofern sie den politischen Fortschritt in der „Staatsverfassung in unserem Weltteile“ als einen „regelmässigen Gang“ betrachtet.

*) Ib. S. 331. D 16.

**) Ib. S. 333. D 17.

Diese „Regelmässigkeit“ wird nun aber dadurch nicht gestört, dass die Revolutionen in Mitwirkung gesetzt werden. Es bleibt immer ein „Keim der Aufklärung übrig, der, durch jede Revolution mehr entwickelt“, eine folgende Verbesserung vorbereitet. Das ist der entdeckte „Leitfaden“. Da die Natur selbst mit ihren Keimen und Anlagen hier operiert, so bezeichnet Kant diesen Gesichtspunkt als „Rechtfertigung der Natur — oder besser der Vorsehung“^{*)} Sogar die Aussicht auf eine andere Welt wird gegen diese Teleologie zurückgestellt.

Endlich versäumt Kant nicht, für diese Geschichtsphilosophie einen „philosophischen Kopf (der übrigens sehr geschichtskundig sein müsste)“ zu fordern. Der Gesichtspunkt der Staatsverfassung bleibt aber auch hier dermassen vorherrschend, dass er sogar für die wachsende „Last der Geschichte“ berücksichtigt wird. Und dieser politische Schwerpunkt wird schliesslich als die Geschichte „in weltbürgerlicher Absicht“ bestimmt.^{**}) Wir wiederholen: weder ist der soziale Gesichtspunkt, noch in bezug auf die Kultur der theoretische der intellektuellen Erkenntnis nach ihrem vorwiegenden Anteil an dem Geiste, an dem Begriffe der Geschichte hervorgehoben.

Dasselbe Jahr (1784) brachte auch den Aufsatz über die Frage „Was ist Aufklärung“. Hier tritt, dem politischen Gesichtspunkte entgegen, der der eigenen, selbständigen Tätigkeit des Menschen auf. Diese Aufklärung soll die Unmündigkeit aufheben; und diese wird als „selbst verschuldet“, nämlich durch den Mangel an Mut bezeichnet.^{***}) Zwar bleibt es nicht bei der Pflicht des Einzelnen; sondern „ein Publikum“[†]) tritt hier an die Stelle des Staates. Daher wird Freiheit für den „öffentlichen Gebrauch“ der Vernunft gefordert. Der öffentliche Gebrauch wird vom „Privatgebrauch“ unterschieden. „Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch

*) Ib. S. 334. D 18.

***) Ib. S. 335. D 19.

***) Ib. S. 145. D Kleinere Schriften zur Logik u. Metaphysik II. Abt. S. 135.

†) Ib. S. 146. D 136.

nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf.*) Hier hat der theoretische Gesichtspunkt der Wissenschaft und ihrer Verbreitung den Vorrang erlangt; die Bedeutung der Oeffentlichkeit in einem der gewöhnlichen Ansicht widersprechenden Sinne bestimmt.

Nur die theoretische Arbeit und nur die literarische Wirksamkeit: nur der Beruf des Gelehrten vollzieht die wahrhafte Oeffentlichkeit; die der Weltarbeit; der Arbeit für die Geschichte. Dagegen tritt die sonstige amtliche Oeffentlichkeit auf das Niveau des Privatlebens zurück. Innerhalb dieses amtlich-privaten Mechanismus wird der Gehorsam gefordert, für den Geistlichen, wie für den Offizier; der Gelehrte dagegen „geniesst eine uneingeschränkte Freiheit . . in seiner eigenen Person zu sprechen“(**) Den Beamten wohnt ein solcher persönlicher Charakter in ihrer Tätigkeit nicht ein. Sie müssen daher alle an der Mission des Gelehrten Anteil gewinnen.

Daher kann auch keine „Kirchenversammlung“ eine eidliche Verpflichtung auf ein „unveränderliches Symbol“ beschliessen; ebensowenig kann dies ein Monarch. Es widerstreitet der persönlichen Pflicht zur Aufklärung. Es ist daher „ein Verbrechen wider die menschliche Natur“(***) Demgemäss beantwortet Kant die Frage: „Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? . . nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung“.†) Das ist „das Jahrhundert Friedrichs“.††) Es folgt eine Lobpreisung dieses Königs, „dass er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben“. Das ist „der Hauptpunkt der Aufklärung“.†††) Der Aufsatz schliesst mit dem Hinweise, dass aus der Freiheit zum Denken auch „die Freiheit zu handeln“(*†) geweckt werde.

Das folgende Jahr (1785) bringt die „Kritik des ersten

*) Ib. S. 147. D 137.

**) Ib. S. 149. D 139.

***) Ib. S. 150. D 139.

†) Ib. S. 151. D 141.

††) Ib. S. 152. D 141.

†††) Ib. S. 153. D 142.

*†) Ib. S. 154. D 142.

Teils von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“. In der Einleitung schon werden die methodischen Bedenken bei aller Anerkennung hervorgehoben. Vermisst wird zuvörderst „eine logische Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe“.*) Das Referat beschreibt den Plan Herders, „die Aussicht zu erweitern, um dem Menschen seine Stelle unter den übrigen Planetenbewohnern unserer Sonnenwelt anzuweisen“.**) Nach den astronomischen Analogien geht das zweite Buch über zu den „Organisationen auf der Erde“.***) Das dritte Buch vergleicht den Bau der Pflanzen und Tiere mit der Organisation der Menschen. „Das Resultat der Reize wird Trieb, das Resultat der Empfindungen Gedanken: ein ewiger Fortgang von organischer Schöpfung, der in jedes lebendige Geschöpf gelegt ward. Der Verfasser rechnet nicht auf Keime, sondern eine organische Kraft.“ Es wird mithin methodisch das Prinzip der Entwicklung vermisst.

Die Kritik geht alsdann genauer auf den leitenden Gesichtspunkt ein. Endlich kommt der Autor zu dem wesentlichen Naturunterschiede des Menschen. „Der aufrechte Gang ist ihm einzig natürlich“.§) „Er bekam Vernunft durch die aufrechte Stellung“; nicht umgekehrt. Das vierte Buch führt diesen Charakterzug durch. „Nur im aufrechten Gange findet wahre menschliche Sprache statt“.§§) Das fünfte Buch handelt von der Unsterblichkeit. Es wird „ein unsichtbares Reich der Kräfte“ angenommen.§§§) Der Bericht schliesst: „Mit einem Worte, wenn wir es recht verstehen: die Seele ist aus geistigen nach und nach hinzukommenden Kräften erst geworden“.*§) Hier wird der Unterschied zwischen der Annahme von Kräften und dem Prinzip der Entwicklung deutlich.

*) Ib. S. 339. Kleinere Schriften zur Ethik u. Religionsphilosophie I. Abt. S. 23.

**) Ib. S. 340. D 24.

***) Ib. S. 541. D 25.

§) Ib. S. 343. D 27

§§) Ib. S. 344. D 28.

§§§) Ib. S. 345. D 28 f.

*§) Ib. S. 346. D 30.

Indem Kant nun zum Urteil schreitet, ist es die Kritik des Begriffs der Analogie, von der er ausgeht. Es ist aber „zwischen der Stufenerhebung eben desselben Menschen zu einer vollkommeneren Organisation in einem anderen Leben und der Stufenleiter, welche man sich unter ganz verschiedenen Arten und Individuen eines Naturreichs denken mag, nicht die mindeste Aehnlichkeit“.*) Dagegen setzt Kant die Gattung den Individuen entgegen. „Hier lässt uns die Natur nichts anderes sehen, als dass sie die Individuen der völligen Zerstörung überlasse, und nur die Art erhalte“. Für Kant ist die Menschengattung das Objekt einer Philosophie der Geschichte; für Herder dagegen bleibt es auch die Unsterblichkeit des Individuums.

Diese ganze Methodik der „Kräfte“, welche die Entwicklung entsetzen soll, muss verworfen werden. „Allein was soll man überhaupt von der Hypothese unsichtbarer, die Organisation bewirkender Kräfte . . . denken?“***) „Auch ist dieses immer Metaphysik, ja sogar sehr dogmatische, so sehr sie auch unser Schriftsteller, weil es die Mode so will, von sich ablehnt.“ Es folgen berichtigende Urteile über die hier versuchte „vergleichende Anatomie“.***) Indessen lobt er Herders Freimut gegen die „Bedenklichkeiten seines Standes“; ermahnt ihn aber, dass im Fortgange seines Werkes Philosophie „ihn nicht durch Winke, sondern bestimmte Begriffe, . . . nicht vermittelt einer, es sei durch Metaphysik oder durch Gefühle beflügelten Einbildungskraft, sondern durch eine im Entwurfe ausgebreitete, aber in der Ausübung behutsame Vernunft . . . leiten möge“.†) Im Entwurfe Ausbreitung; in der Ausführung Behutsamkeit, diese Maximen leiten die wissenschaftliche Arbeit des Kritizismus.

Vom zweiten Teile werden zunächst das sechste Buch mit seiner Physiognomik der Menschheit, und das siebente besprochen, welches den Einfluss des Klimas behandelt. Im achten Buche geht es über zur Psychologie; das neunte behandelt Künste und Wissenschaften und endlich die Religion. Das zehnte wiederholt die Hypothese über die älteste Urkunde des

*) Ib. S. 349. D 32.

**) Ib. S. 350. D 33.

***) Ib. S. 351. D 34.

†) Ib. S. 352. D 35.

Menschengeschlechts. Bei allem Lob hebt Kant wieder die Bedenken hervor: „ob nicht hie und da Synonyme für Erklärungen, und Allegorien für Wahrheiten gelten“.*) Es werden fernere wichtige Stilbemerkungen gemacht, und an instruktiven Beispielen erläutert. Sachlich wird nochmals hervorgehoben, dass die Korrelation des Individuums in seinen Naturanlagen mit der Gattung keineswegs „beinahe eine Beleidigung der Naturmajestät (welche andere in Prosa Gotteslästerung nennen) sei“.**) Es folgen sodann weitere kritische Bemerkungen über die methodischen Erfordernisse eines solchen Unternehmens.

Mit dem achten Buche fängt „der Anfang aller Kultur“ an.***) Hier macht Kant von sich selbst das Bekenntnis, dass er „in gelehrter Sprachforschung und Kenntnis oder Beurteilung alter Urkunden gar nicht bewandert ist, mithin die daselbst erzählten und dadurch zugleich bewährten Fakta philosophisch zu nutzen gar nicht versteht“.) Bei der Beurteilung des Alten Testaments ist er jedoch danach nicht verfahren. Er beschränkt sich daher auf einige allgemeine Einwendungen; zunächst die Glückseligkeit betreffend. „Wie, wenn aber nicht dieses Schattenbild der Glückseligkeit, welches ein jeder selbst macht, sondern die . . . Tätigkeit und Kultur, deren grösstmöglicher Grad nur das Produkt einer . . . Staatsverfassung, folglich ein Werk der Menschen selbst sein kann, der eigentliche Zweck der Vorsehung wäre.“††) Die Staatsverfassung erscheint sonach als das Erzeugnis und Zeugnis der sittlichen Autonomie.

Wenn Herder es einen bösen Grundsatz nennt: „der Mensch sei ein Tier, das einen Herrn nötig habe“,†††) so wird die Staatsverfassung als dieser Herr dagegen gehalten. Nur in ihr kann der Grund für die menschliche Existenz erkannt werden. „Jener Grundsatz ist also nicht so böse, als der Verfasser meint — es

*) Ib. S. 355. D 41.

**) Ib. S. 356. D 42.

***) Ib. S. 358. D 44.

†) Ib. S. 358. D 44.

††) Ib. S. 360. D 46.

†††) Ib. S. 359. D 45.

mag ihn wohl ein böser Mann gesagt haben“.*) Der Staat ist der Herr, und das Recht ist der Selbstzwang.

Zum Schlusse wehrt Kant noch andere von Herder auf ihn gemünzte Vorurteile eines Nominalismus ab. Er zitiert: „Auf diesem Wege der Averroischen Philosophie soll unsere Philosophie der Geschichte nicht wandeln.“ Es wird diesen Herderschen Missverständnissen plattester Art die ruhige Belehrung entgegengehalten, dass die Menschengattung „das Ganze einer ins Unendliche (Unbestimmbare) gehenden Reihe von Zeugungen bedeutet“. Daher ist „die Bestimmung des Menschengeschlechts im ganzen unaufhörliches Fortschreiten“. Dieser Gedanke ist der Leitgedanke für Kants Plan von der Philosophie der Geschichte.

Durch Herders Werk veranlasst, geht Kant selbst, trotz der ihm fehlenden Fachkenntnis, an die Abhandlung „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“ (1786). Zunächst wird die Mutmassung für den Anfang gerechtfertigt, und von der Erdichtung unterschieden. Sie soll sich beziehen auf „eine Geschichte der ersten Entwicklung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen“.***) Dennoch wolle er nur „eine blosse Lustreise wagen“.***) Das Reisegebiet bildet die „heilige Urkunde“ (1. Mose Kap. 2—4).

Kant deutet diese alttestamentliche Geschichte des Menschen von dem einzigen Paare ab. „Ich setze dieses Paar in einen wider den Anfall der Raubtiere gesicherten Platz, also gleichsam in einen Garten.“ „Der erste Mensch konnte also stehen und gehen; er konnte sprechen“; die Sprache wird in einer Anmerkung auf den „Trieb sich mitzuteilen“ gegründet. „Reden, das ist nach zusammenhängenden Begriffen sprechen, mithin denken“.†) Diese Geschicklichkeiten habe er schon besessen; es fehlt ihm nur „die Entwicklung des Sittlichen in seinem Tun und Lassen“. Der Instinkt wird als „Stimme Gottes“ bezeichnet. Doch ist er nur ein Natursinn.

*) Ib. S. 361. D 46.

**) Ib. S. 365. D 51.

***) Ib. S. 366. D 52.

†) Ib. S. 367. D 53.

Es muss nun die Vernunft geweckt werden. Sie kann Begierden erregen „nicht allein ohne einen darauf gerichteten Naturtrieb, sondern sogar wider denselben“.^{*)} Eine Frucht konnte Anlass bieten, „den ersten Versuch von einer freien Wahl zu machen“.^{**)} „So gingen dem Menschen hierüber doch die Augen auf“. „Nächst dem Instinkt zur Nahrung ist der Instinkt zum Geschlecht der vorzüglichste.“ „Der Mensch fand bald, dass der Reiz des Geschlechts . . . dauerhafter und gleichförmiger bleibt, je mehr der Gegenstand den Sinnen entzogen wird . . . das Feigenblatt war also das Produkt einer weit grösseren Aeusserung der Vernunft“.^{***)} Die Sittsamkeit . . . gab überdies den ersten Wink zur Ausbildung des Menschen, als eines sittlichen Geschöpfes.“ Und nur auf den Ursprung des Sittlichen kommt es hier an; Sinne und Sprache hat der Mensch von Anfang an.

Aber das Sittliche hängt mit dem Intellekt zusammen. „Der dritte Schritt der Vernunft . . . war die überlegte Erwartung des Künftigen . . . das entscheidendste Kennzeichen des menschlichen Vorzugs, um seiner Bestimmung gemäss sich zu entfernten Zwecken vorzubereiten, aber auch zugleich der unversiegendste Quell von Sorgen und Bekümmernissen.“ Es entsteht der Ausblick auf den Tod. Der „vierte und letzte Schritt . . . war, dass er (wiewohl nur dunkel) begriff, er sei eigentlich der Zweck der Natur“.^{†)} Er zieht dem Schafe seinen Pelz ab, um ihn selbst anzulegen. Das Vorrecht über die Tiere schliesst aber „(wiewohl dunkel) den Gedanken des Gegensatzes ein: dass er so Etwas zu keinem Menschen sagen dürfe.“ Diese Einschränkung sei wichtiger als „Zuneigung und Liebe.“^{††)} Und so war der Mensch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen . . . getreten, nämlich in Ansehung des Anspruchs, selbst Zweck zu sein, von jedem anderen auch als ein solcher geschätzt, und von keinem bloss als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht zu werden.“ Die Einschränkung seiner selbst wird über „Zuneigung und Liebe“ gewertet.

*) Ib. S. 368. D 54.

***) Ib. S. 369. D 54.

***) Ib. S. 370. D 55.

†) Ib. S. 371. D 57.

††) Ib. S. 372. D 57.

Daraus ergibt sich nun eine folgenreiche Deutung der Vertreibung aus dem Paradiese. „Dieser Schritt ist daher zugleich mit Entlassung desselben aus dem Mutterchosse der Erde verbunden. Es lagert sich zwischen ihm und jenem eingebildeten Sitze der Wonne die rastlose und zur Entwicklung der in ihm gelegten Fähigkeiten unwiderstehlich treibende Vernunft.“ Die Gleichheit der Menschen trennt ihn ab von der idealen Natur. Sie treibt ihn an, „den Tod selbst . . . zu vergessen“^{*)} Hier wird gegen Rousseau der Standpunkt der kritischen Ethik behauptet: der Selbstzweck überwindet die Natur.

Der folgende, als „Anmerkung“ bezeichnete Abschnitt fährt in der Charakteristik der Verstossung aus dem Paradiese fort; es ist „der Uebergang eines bloss tierischen Geschöpfs in die Menschheit . . . aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“. Hier entsteht nun die Frage, ob der Mensch dabei gewonnen habe, oder verloren; und diese führt zu der Frage, ob die Gattung, oder das Individuum. „Indessen ist dieser Gang, der für die Gattung ein Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren ist, nicht eben das Nämliche für das Individuum.“ Für das Individuum war der erste Schritt nach Erwachen der Vernunft ein Fall, und diesem folgt Strafe. „Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes: die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk.“ Der Sinn des letzteren Satzes ist aber: sie soll Menschenwerk sein, und nichts anderes als Menschenwerk.

Kant zitiert in diesem Zusammenhange die Schriften Rousseaus, um auf Grund derselben seine Behauptungen in Einklang zu bringen, indem er die physische Gattung von der sittlichen unterscheidet. Nur für die physische Gattung gelte die Forderung, dass „jedes Individuum seine Bestimmung ganz erreichen sollte“^{**)} Im Emil und dem „gesellschaftlichen Kontrakte“ gehe die Forderung dagegen auf die sittliche Gattung und deren ihrer Bestimmung gemässe Entwicklung. Das ist, wie wir wissen, der Standpunkt Kants bei der Menschengattung. Von diesem aus kann nur noch für das Individuum die Forderung

*) Ib. S. 373. D 58.

***) Ib. S. 374. D 59.

erhoben werden: dass auf den jeweiligen Entwicklungsstufen der Unterschied zwischen Kultur und politischer Erziehung zu ihr nicht schlechterdings der Idee der Menschheit, die für jede Stufe gilt, widerstreitend bleibe.

Dazu finden sich noch „Anmerkungen“, unter denen Beispiele für die zwei Anlagen in der Natur des Menschen erwo-gen werden. Das dritte Beispiel betrifft die Ungleichheit unter den Menschen; und zwar nicht die der Naturgaben und Glücks-güter, sondern des allgemeinen Menschenrechts derselben.*) Er weist dafür wiederum auf Rousseau hin, bescheidet sich aber mit der Bemerkung: „die aber von der Kultur nicht abzu-sondern ist, so lange sie gleichsam planlos fortgeht“. Auch das bürgerliche Recht wird dabei genannt; aber es wird nicht der Gedanke dadurch geweckt, dass gerade dieses; trotzdem es das ethische Universalmittel ist und bleibt, dennoch auch das ge-schichtliche Mittel bisher gewesen ist, jene Ungleichheit des Menschenrechts zu befestigen, und zudem noch zu miss-brauchen.

Der „Beschluss der Geschichte“ zeigt den Menschen im „Besitz gezähmter Tiere“. Es erfolgt die Trennung der Lebens-arten und die „Zerstreuung auf der Erde“. Hirtenleben und Ackerbau werden beschrieben; ihre „Scheidung macht die dritte Epoche.“**) Es entsteht der Anfang des Städtebaus, der Kunst, einer „Art von Regierung“.***) „Mit dieser Epoche fing auch die Ungleichheit unter den Menschen, diese reiche Quelle so vieles Bösen, aber auch alles Guten an.“ Es darf nicht unbeachtet bleiben, dass von der Ungleichheit nur „viele“ Böse, aber „alles“ Gute hergeleitet wird. Man sieht hier wiederum, dass der politisch-geschichtliche Gesichtspunkt den rechtlichen überwogen hat. Der Krieg wird jetzt sogar „kontinuierlich, und die Kriegs-gefahr „unaufhörlich“.†) Der Krieg aber ist der Anfang vom Ende.

Die Schlussanmerkung bringt eine Theodizee. „Es ist aber von der grössten Wichtigkeit: mit der Vorsehung zufrieden

*) Ib. S. 376. D 61.

**) Ib. S. 377. D 63.

***) Ib. S. 378. D 63.

†) Ib. S. 379. D 64.

zu sein.“*) Die Unzufriedenheit wird auf die Kriege, als die „grössten Uebel“, bezogen, und mehr noch „auf die Zurüstung“. Als Trost wird dagegen angeführt, dass der Krieg selbst den Oberhäuptern der Staaten „Achtung für die Menschheit abnötigt“. Vorerst ist der Krieg noch „ein unentbehrliches Mittel“.**) „Und nur nach einer (Gott weiss wann) vollendeten Kultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam . . sein. Also sind wir, was diesen Punkt betrifft . . selbst Schuld . . und die heilige Urkunde hat ganz Recht, die Zusammenschmelzung der Völker in eine Gesellschaft . . als eine Hemmung aller ferneren Kultur . . vorzustellen.“ Hier wird der Krieg auf die Verschiedenheit der Völker gegründet.

Die zweite Unzufriedenheit geht auf die Kürze des Lebens. Der dritte Wunsch aber betrifft wiederum einen Kernpunkt, nämlich „das Schattenbild des . . goldenen Zeitalters“.***) Hier wird aber, obwohl es sich doch um die mosaische Urkunde handelt, nur der polytheistische Mythos beschrieben: „mit einem Worte, der reine Genuss eines sorgenfreien, in Faulheit verträumten . . Lebens“. Hier hätte die Kenntnis des messianischen Zeitalters, wie die Propheten es schildern, zu einer anderen Auflösung jenes dritten Wunsches geführt.

Wenn die Abhandlung über die Theodizee besser der Religion zugewiesen würde, so führt uns unser Zusammenhang nunmehr zu der wichtigen Abhandlung: „Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ (1793). Die Abhandlung beginnt mit den Bestimmungen, dass die Theorie ihre „Regeln als Prinzipien“ voraussetzt; die Praxis aber die „Befolgung gewisser im allgemeinen vorgestellten Prinzipien“.†) Die Theorie macht das Abstrahieren von gewissen Bedingungen notwendig; daher kann man in theoretischen Fragen wohl inbezug auf den Gebrauch eine Differenz zwischen Theorie und Praxis annehmen. „Allein in der Theorie, welche auf den Pflichtbegriff gegründet ist,

*) Ib. S. 380. D 65.

**) Ib. S. 381. D 66.

***) Ib. S. 382. D 67.

†) Ib. S. 177. D 97.

fällt die Besorgnis wegen der leeren Idealität dieses Begriffs ganz weg“.*) Hier ist es der Gebrauch selbst, der das Problem der Theorie bildet.

Nur von dieser Theorie handelt diese Abhandlung, und zwar in dreifacher Rücksicht: „erstlich in der Moral überhaupt (in Absicht auf das Wohl jedes Menschen), zweitens in der Politik (inbezug auf das Wohl der Staaten), drittens in kosmopolitischer Betrachtung (in Absicht auf das Wohl der Menschengattung . . im Fortschreiten).**) Der erste Abschnitt beantwortet Einwürfe Garves gegen Kants Ethik. Es handelt sich dabei um die Glückseligkeit, welche Kant als Prinzip bekämpft hat. Seine Absicht aber sei es nicht gewesen, ihr zu „entsagen“; sondern nur „gänzlich von dieser Rücksicht zu abstrahieren“. Garve lässt ihn dagegen behaupten, die Moralität sei „der einzige Endzweck für den Menschen“.***) Immerhin muss doch aber die Sittlichkeit der Glückseligkeit heterogen bleiben.

Kant macht nun aber hierzu eine Parenthese: „Nach meiner Theorie ist weder die Moralität des Menschen für sich, noch die Glückseligkeit für sich allein, sondern das höchste in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zustimmung Beider besteht, ist der einzige Zweck des Schöpfers.“ Hiernach ist das höchste Gut des Schöpfers einziger Zweck. Des Menschen einziger Zweck aber darf doch nur derjenige Zweck sein, welcher als Endzweck bestimmt ist. Man sieht, welche Schwierigkeit von Anfang an das höchste Gut bildet.

Der zweite Einwurf betrifft auch diesen Grundbegriff der Anwendung, in welchem noch eine andere schwierige Komplikation, nämlich mit der Gottesidee, enthalten ist. Des höchsten Gutes wegen muss Gott geglaubt werden. Garve hatte dies so verstanden, dass Gott und Unsterblichkeit „dem System Halt und Festigkeit zu geben“ haben.†) Kant sagt dagegen: „nicht, als ob . . . der allgemeine Pflichtbegriff allererst „Halt und Festigkeit“, d. i. einen sicheren Grund und die erforderliche Stärke

*) Ib. S. 179. D 99.

**) Ib. S. 180. D 100.

***) Ib. S. 183. D 102.

†) Ib. S. 185. D 104.

einer Triebfeder, sondern damit er nur an einem Ideal der reinen Vernunft auch ein Objekt bekomme“^{*)} „Bei der Frage vom Prinzip der Moral kann also die Lehre vom höchsten Gut . . ganz bei Seite gesetzt werden.“^{**)} So wird das Prinzip von dem Objekt unterschieden.

Die weiteren Einwände Garves werden „als ein Spiel mit der Zweideutigkeit des Worts das Gute abgewehrt“^{***)}. In diese Zweideutigkeit gerät aber von vornherein das höchste Gut, da nur die Moralität allein das unbedingte Gut ist. Wenn dagegen das höchste Gut die Realisierung der Sittlichkeit auf Erden bedeutet, zu der der Gottesglaube postuliert wird, so bleibt damit nur die Sittlichkeit selbst Prinzip und Triebfeder; denn ihre Verwirklichung gehört zu ihrem Begriffe als Gesetz, als Sittengesetz. Dabei spielt die Glückseligkeit nur eine übersetzte Rolle; wenn man nämlich die Verwirklichung als Sittlichkeit auffasst. Dieses Nebenmotiv der Uebersetzung bildet die Schwierigkeit im höchsten Gute, sofern es die Glückseligkeit einschliesst. Was ist Glückseligkeit? Die Sittlichkeit auf Erden ist sie; alles Andere ist Uebersetzung aus einer primitiven Kulturperiode.

Kant widerlegt Garve so auch nur mit seinem klaren Grundbegriffe der Pflicht. Allerdings geht der Hinweis vorher, dass die „Möglichkeit des kategorischen Imperativs unbegreiflich (unerklärlich) sei“. †) Die Uebertretung der Pflicht macht den Menschen „in seinen eigenen Augen verwerflich und strafbar . . Hier ist nun ein klarer Beweis, dass Alles, was in der Moral richtig ist, auch für die Praxis gelten müsse“. ††) Wenn dagegen die „Geschichtserfahrung“ aufgerufen wird, so ist an ihr eben „die falsche Voraussetzung Schuld“. Für die Moral also kann weder die Glückseligkeit, noch das höchste Gut einen Unterschied zwischen Theorie und Praxis ergeben. Auch das höchste Gut gehört in die Theorie; aber nicht als Prinzip derselben.

*) Ib. S. 184. D 103.

**) Ib. S. 185. D 104.

***) Ib. S. 187. D 106.

†) Ib. S. 191. D 110.

††) Ib. S. 195. D 114.

Die vermeintliche Differenz im Staatsrechte wird gegen Hobbes erörtert. Hier werden zuerst die Gedanken entworfen, welche später in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“ zur ausführlichen Begründung kamen. Es werden die Freiheit, die Gleichheit, die Selbständigkeit als die Prinzipien des bürgerlichen Gemeinwesens aufgestellt und durchgesprochen. Die Freiheit schliesst die „väterliche Regierung“ aus; wogegen eine „vaterländische“ gefordert wird.*) Darauf erst gründet sich der Patriotismus.

Die Gleichheit „besteht aber ganz wohl mit der grössten Ungleichheit, der Menge und den Graden ihres Besitztums nach, es sei an körperlicher oder Geistesüberlegenheit über Andere, oder an Glücksgütern ausser ihnen und an Rechten überhaupt.“**) Hier hat die Glückseligkeit zu einem Grundversehen geführt. Bei den geistigen Unterschieden handelt es sich ja nicht einmal um Glückseligkeit; und zudem bedingen gewisse Grade des Unterschieds im Besitz allerdings eine Ungleichheit im Rechte, nicht nur in den Rechten; dagegen kann die Gleichheit als Untertan allerdings helfen; aber an sich jene nicht eliminieren. Kant nimmt selbst auf die Abhängigkeit „des Armen vom Reichen“, auf den „Tagelöhner“ Rücksicht. „Aber dem Rechte nach . . . und welches die Form Rechters . . . betrifft, sind sie dennoch als Untertanen alle einander gleich“ . . . Hier wäre nach dem Titel des Aufsatzes der Unterschied zwischen der politischen Theorie und der Praxis auf Grund der juristischen Theorie das eigentliche Problem. Es würde sich damit das Problem einer Veränderung des Titels ergeben: Das mag in der einen Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die andere. So wird die andere Theorie zur Praxis der ersteren.

Kant entwickelt nun hier seine uns bereits bekannte Theorie gegen „das Vorrecht des Standes“.***) Auch die Selbständigkeit „als Bürger, d. i. als Mitgesetzgeber“, fordert die Gesetzgebung des gesamten Volks. „Man nennt dieses Grundgesetz, das nur aus dem allgemeinen (vereinigten) Volkswillen ent-

*) Ib. S. 199. D 117.

**) Ib. S. 200. D 118.

***) Ib. S. 202. D 120.

springen kann, den ursprünglichen Vertrag“.) So wird das allgemeine Stimmrecht gefordert; allerdings auch hier schon nur für den, der „sein eigener Herr sei, mithin irgend ein Eigentum habe“.) Der Grundsatz der Mehrheit wird angenommen.

Uebrigens findet sich auch hier schon die Unterscheidung von *opus* und *opera*. Der Tagelöhner, aber auch der Ladendiener, selbst der Friseur sind bloss *Operarii* . . . mithin auch nicht Bürger“. „Es ist, ich gestehe es, etwas schwer, die Erfordernisse zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können“.) Die Ironie stellt den Fehler bloss; diese Schwierigkeit darf für den allgemeinen gesetzgebenden Willen nicht bestehen. Uebrigens wird das Stimmrecht nicht nach dem Besitz, dem Grundbesitz, sondern nach den Köpfen bestimmt.

In dem als „Folgerung“ bezeichneten Abschnitte werden nun für das vorliegende Problem die Konsequenzen gezogen. Der ursprüngliche Kontrakt „ist eine blosse Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat . . . , denn das ist der Proberstein der Rechtmässigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes“.) „Ist nämlich dieses so beschaffen, dass ein ganzes Volk unmöglich dazu seine Einstimmung geben könnte, so ist es nicht gerecht; ist es aber nur möglich, dass ein Volk dazu zusammenstimme, so ist es Pflicht, das Gesetz für gerecht zu halten.“ Welche Bedeutung hat hier die Möglichkeit? Die der synthetischen Bedeutung entsprechende Möglichkeit allein würde die moralische Möglichkeit sein; diese aber kann sich nicht wohl verändern.

Offenbar bezieht sich die Möglichkeit hier also auf eine andere Wirklichkeit. „Wenn also ein Volk unter einer gewissen, jetzt wirklichen Gesetzgebung seine Glückseligkeit einzubüssen mit grösster Wahrscheinlichkeit urteilen sollte; was ist für dasselbe zu tun? Soll es sich nicht widersetzen? Die Antwort kann nur sein: es ist für dasselbe nichts zu tun als zu ge-

*) Ib. S. 204. D 121.

**) Ib. S. 205. D 122.

***), Ib. S. 205. D 123.

†) Ib. S. 207. D 125.

hören.“ Die Frage wird aber hier unrichtig auf die Glückseligkeit gerichtet, was Kant selbst für die Antwort hervorhebt. „Denn die Rede ist hier nicht von Glückseligkeit.“ Mithin darf auch die Frage nicht auf die Glückseligkeit gestellt werden. Wie steht es aber um das Recht, oder etwa um die Pflicht des Widerstands, wenn ein Volk seine politische Moralität einzubüssen glaubt?

Danach wird das ganze folgende Raisonnement hinfällig, oder nur auf die allgemeine Wohlfahrt beziehbar. Hier ist nur auf das formale Recht, auf die analytische Möglichkeit, „wenn es sich nur nicht widerspricht“^(*), Bezug genommen. In diesem formalen Recht wird die Macht als Gewalt begründet. „Hieraus folgt: dass alle Widersetzlichkeit gegen die oberste gesetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Untertanen tötlich werden zu lassen, aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht, das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen ist . . . und dieses Verbot ist unbedingt, so dass, es mag auch jene Macht oder ihr Agent, das Staatsoberhaupt, sogar den ursprünglichen Vertrag verletzen . . . dennoch dem Untertan kein Widerstand, als Gegengewalt, erlaubt bleibt“. Der Fehler in diesem Urteil lässt sich als Widerspruch gegen die Voraussetzungen desselben aus dem Zusammenhang seiner Formulierung nachweisen.

Die gegenwärtige Verfassung besteht doch nur auf Grund des ursprünglichen Vertrages. Dieser also ist die beharrende Substanz jeglicher Gesetzgebung. Hier aber heisst es unmittelbar weiter: „weil bei einer schon subsistierenden bürgerlichen Verfassung das Volk kein zu Recht beständiges Urteil mehr hat, zu bestimmen, wie jene solle verwaltet werden“. Es wird also die jeweilige Verfassung als subsistierend bezeichnet; hingegen ist nur die ursprüngliche Gesetzgebung subsistierend; und alle wirklichen Verfassungen sind nur die Modifikationen jener einzigen ewigen Substanz des Staates.

Kant widerspricht hier seinem sonstigen juristischen Gewährsmann, dem „in seinen Lehren des Naturrechts sehr behutsamen, bestimmten und bescheidenen Achenwall in seinem

^{*}) Ib. S. 210. D 127.

jus naturae“. Er zitiert den Satz von ihm: „es kehrte das Volk auf solche Art . . in den Naturzustand zurück“.*) Wir glauben hinzufügen zu dürfen, dass der Naturzustand in diesem Stadium die Aufforderung, ja den Zwang zu bedeuten beansprucht, eine neue Staatsordnung, und zwar eine solche, welche der Idee des Staates gerecht wird, zuerst zu gründen. Dahingegen erscheinen auf dieser Stufe des geschichtlichen Lebens die positiven Gesetze und der positive Staat als derjenige Naturzustand, den Hobbes charakterisiert hat.

Das nun ist die grosse Frage, das ist der letzte und tiefste Sinn der Philosophie der Geschichte: wie die Revolutionen, die „Krisen“, wie *Jakob Burckhardt* sagt, im Zusammenhange des weltgeschichtlichen Lebens zu werten und zu würdigen sind. Freilich lodert nicht lediglich und ausschliesslich reinste Sittlichkeit in ihnen auf; sondern Schlacken genug aus dem unsittlichen positiven Naturzustande kommen dabei mit zum Vorschein. Ist es denn aber in der gesetzlichen Weltgeschichte etwa anders? Und erstehen andererseits in diesen Eruptionen die Titanenkämpfe nicht immer wieder, und zwar ebenso die des sittlichen Martyriums, wie der geistigen Kraft? Hier kann nicht allein das formale Recht entscheiden; noch auch nur der formale Staatsbegriff, der ja gerade die Idee des Staates zu vernichten droht. Nur die Idee darf nicht untergehen. Der Anarchismus darf nicht scheinbar Recht behalten. Wird sie bedroht, was bedeuten dieser Gefahr gegenüber alle Mächte dieser Welt? Es handelt sich hier um die „Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“; denn das ist der eigentliche Sinn des Problems von Theorie und Praxis. Die Praxis darf nicht auf die Technik allein bemessen sein; sie muss das ganze weite Leben der Weltgeschichte umspannen.

Was sagt Kant gegen Achenwall? In der Hauptsache nur dies, es sei „die gewöhnliche Täuschung, wenn vom Prinzip des Rechts die Rede ist, das Prinzip der Glückseligkeit ihren Urteilen unterzuschieben“.**) Wenn aber nicht nach der Glückseligkeit sondern nach der menschlichen Würdigkeit gefragt wird? Dann

*) Ib. S. 212. D 129.

**) Ib. S. 213. D 130.

kann auch das andere Moment, mit dem die Widerlegung versucht wird, nämlich die Verwechslung der Idee des ursprünglichen Vertrages mit einem Faktum, nichts ausrichten. Denn für die Grundvesten der politischen Menschlichkeit kann es sich nur um die Idee handeln; hier kann nicht das Faktum der bestimmende Faktor sein.

Kant sucht für die Praxis Beispiele in der Geschichte, zunächst in Grossbritannien, „wo das Volk mit seiner Konstitution so grosstut“.) Dort werde aber „ingeheim Rebellion vorbehalten; aber eben nur ingeheim und heimtückisch“. Gegen Danton selbst wird doch gesagt, dass der Sozialkontrakt „nur als Vernunftprinzip der Beurteilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung überhaupt“ zu gelten habe. Wenn aber, was in der Theorie gilt, auch für die Praxis gelten muss, so hat die Beurteilung zugleich die Kraft der Verurteilung.

Während Kant hiernach den Schutz des Oberhauptes verteidigt, behauptet er anderseits gegen Hobbes zugunsten des Volkes, dass dieses „gleichfalls seine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt habe“.**). Es wird ihm demgemäss die Befugnis zugesprochen, „seine Meinung . . öffentlich bekannt zu machen . . Also ist die Freiheit der Feder . . das einzige Palladium der Volksrechte“. Das ist der Sinn der Beurteilung, die wir soeben auch als Verurteilung einschliessend verstehen zu müssen glaubten. Es „können zwar allgemeine und öffentliche Urteile darüber gefällt, nie aber wörtlicher oder tätlicher Widerstand dagegen aufgeboden werden“. Wenn aber auch der „wörtliche Widerstand“ verboten wird, wie kann dann das Urteil sich betätigen? Wie kann die „Freiheit der Feder“ in Kraft treten? Es soll, „nie ein Zwangsrecht (Widersetzlichkeit in Worten und Werken)“***)) dem Volke gegen das Staatsoberhaupt zukommen; während es doch seine unverlierbaren Rechte gegen dasselbe haben soll; ist denn aber nicht alles Recht Zwangsrecht? Muss also nicht das unverlierbare Recht des Volkes gegen das Staatsoberhaupt logischerweise auch ein Zwangsrecht sein;

*) Ib. S. 214. D 131.

***) Ib. S. 215. D 132.

***) Ib. S. 214. D 131.

und zwar ein solches auch nach unserer Auffassung, so dass das Staatsoberhaupt genötigt werden muss, in eine Staatsordnung einzutreten, welche der Idee des Staates gerecht wird?

Hier aber werden nur die „geheimen Gesellschaften“*) für diese „Freiheit der Feder“ begründet. Zum Schlusse wird die Theorie des Staatsrechts wiederum von der Rücksicht auf „das Wohl- oder Uebelbefinden“**) unterschieden. Und der Ansicht gegenüber, welche eben nicht Theorie sein soll, als ob die Menschen „unfähig und unwürdig wären“, wird der „Verzweiflungssprung“ vorgeführt, „dass, wenn einmal nicht vom Recht, sondern nur von der Gewalt die Rede ist, das Volk auch, die seinige . . . versuchen dürfte“. Diese Versuche sind indessen Tatsachen von tiefer, prägnanter Faktizität, welche in einer Philosophie der Geschichte als sich wiederholende, also eine Art von stetigem Gang darstellende, und dadurch den Charakter der Geschichte für sich bezeugende Tatsachen nicht ignoriert, nicht lediglich aus dem Gesichtspunkte des formalen Rechts beurteilt werden dürfen. Wie sehr auch die politische Praxis genötigt werden kann, mit der Revolution, als einem geschichtlichen Typus, zu rechnen, darüber kann man sich aus den Briefen Bismarcks an Leopold von Gerlach belehren.

Der dritte Abschnitt ist gegen Moses Mendelssohn gerichtet; und dem Titel der Uebersicht „Verhältnis der Theorie zur Praxis im Völkerrechte“ ist noch der Zusatz gegeben: „in allgemein philanthropischer, das ist kosmopolitischer Absicht“. So werden diese beiden Begriffe hier verbunden. Es handelt sich um das zentrale, das entscheidende Problem einer Philosophie der Geschichte: ob Fortschritt zum Bessern oder Stillstand in der Geschichte sei. Mendelssohn hat sich zu dieser Frage nicht in einer selbständigen Untersuchung geäußert, sondern vielmehr im Zusammenhang der religiösen Frage, insbesondere der heikeln Frage über Judentum und Christentum, und deren Verhältnis zur natürlichen Religion. Er geht bei dieser Digression von dem Geständnis aus: „Ich für meinen Teil habe keinen Begriff von der Erziehung des Menschen-

*) Ib. S. 218. D 134.

**) Ib. S. 219. D 135.

geschlechtes, die sich mein verewigter Freund Lessing von, ich weiss nicht, welchem Geschichtsforscher der Menschheit hat einbilden lassen“.) Vielleicht ist es also nicht sowohl die Menschheit, als die Religion, deren Fortschritt er bezweifelt. Und vielleicht auch ist er, um dem Vorurteil zu entgehen, dass das Spätere immer das Bessere sei, zu der traurigen, dem Messianismus des Judentums widersprechenden Skepsis gegen den beständigen Fortschritt des Menschengeschlechts gekommen.

Kant jedoch hat volles Recht, die Sätze selbst anzugreifen, in denen der geschichtliche Begriff der Menschheit und in ihm der moralische Fortschritt bestritten wird. Für ihn wird unter diesem Aspekt die Geschichte zum „Possenspiel“.***) Ebenso wie das menschliche Geschlecht „beständig im Fortrücken in Ansehung der Kultur“, so ist es auch im moralischen Fortschritt, der „bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen wird“. Auf Grund dieser „Theorie“ entsteht die praktische Pflicht, „so auf die Nachkommenschaft zu wirken, dass sie immer besser werde“. Mendelssohn selber „musste doch auch darauf gerechnet haben, wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nation, zu welcher er gehörte, so eifrig bemüht war. Denn selbst und für sich allein sie zu bewirken, wenn nicht andere nach ihm auf derselben Bahn fortgingen, konnte er vernünftigerweise nicht hoffen“.***) Angebliche Beweise gegen den Fortschritt werden dadurch widerlegt, dass „unser Selbstadel“ immer strenger wird.†) So wird der Fortschritt in dem der moralischen Selbstbeurteilung gegründet.

Es ist nun eine bedeutsame Konsequenz von Kants politischer Grundansicht: dass er als das entscheidende Mittel zur Erhaltung und Förderung dieses geschichtlichen Fortschritts nicht „z. B. von der Erziehung, die wir der jüngeren Welt geben“, sondern von der Nötigung der menschlichen Natur in uns, welche er auch der Vorsehung gleichsetzt, erwartet. Denn diese „Nötigung“ kennen wir ihrer Grundrichtung nach hinlänglich; es ist die, „in eine weltbürgerliche Verfassung zu

*) Mendelssohns Sämtliche Werke, Bd. III. S. 317.

**) Ib. S. 222. D 139.

***) Ib. S. 223. D 140.

†) Ib. S. 224. D 141.

treten“, oder in eine „Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht“. Der allgemeine Friede ist hier noch suspekt. Aber der Krieg kann doch eingeschränkt werden; und die Not, welche die „Erfindung der Staatsschulden“ nur deklariert, wird dazu nötigen, „dass nicht das Staatsoberhaupt . . sondern das Volk, dem er selbst kostet, die entscheidende Stimme habe, ob Krieg sein solle oder nicht (wozu freilich die Realisierung jener Idee des ursprünglichen Vertrags notwendig vorausgesetzt werden muss)“.*) So wird die Vorsehung hier mit „dem Zwecke der Menschheit“ verbunden, und dieser Zweck der Menschheit von „dem Zwecke der Menschen“ unterschieden.**)

In den Menschen wirken die „Neigungen“; in der Menschheit die Vernunft.

Die Schlussbetrachtung lässt sich herbei, mit dem Affektbegriff „liebenswürdig“ dieses Problem in Vergleich zu bringen. Im Verhältnis der Völker zu einander erscheint die menschliche Natur am wenigsten liebenswürdig. Auch „die sogenannte Balance der Mächte in Europa“ macht den Frieden nicht sicherer als „Swifts Haus“, dessen Erbauung nach den Gesetzen des Gleichgewichts seinen Einsturz nicht hinderte, „als sich ein Sperling darauf setzte“. Aber trotz alledem wird auch hier Einheit von Theorie und Praxis behauptet; und es wird sich schliesslich „die menschliche Natur . . da in ihr immer noch die Achtung für Recht und Pflicht lebendig ist . . auch als liebenswürdig darstellen“.***) Für die Frage über das Verhältnis von Pflicht und Neigung ist diese Verbindung von Pflicht und Liebenswürdigkeit immerhin bedeutsam; wenngleich der Affekt hier nach der objektiven Seite gewendet ist. Uebrigens operiert Kant mit diesem Attribut der Liebenswürdigkeit auch für die Würdigung des Christentums; wie wir alsbald sehen werden.

Ein Jahr darauf (1794) erschien der Aufsatz „Das Ende aller Dinge“. Wie schon der Titel erkennen lässt, bewegt sich die Erörterung in religiöser Spekulation, und im Anschluss an die religiöse Sprache und an die der Mythenwelt; aber es wird

*) Ib. S. 226. D 142 f.

***) Ib. S. 227. D 143.

***) Ib. S. 228. D 145.

auch dabei auf die Perser Rücksicht genommen. Sogar auf deren „Witzlinge“.*) „Da wir es hier bloss mit Ideen zu tun haben (oder damit spielen)**); so disponiert Kant selbst seinen Versuch, diesen allgemeinen Mythos vom Weltende nach seiner Theorie zu deuten. Die Deutung knüpft an die Apokalypse an: „dass hinfort keine Zeit mehr sein soll“***), und sie lautet: „Wir müssen unsere Maxime so nehmen, als ob bei allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Guten zum Besseren unser moralischer Zustand der Gesinnung nach (der *homo noumenon*, „dessen Wandel im Himmel ist“) gar keinem Zeitwechsel unterworfen wäre“ †). Wie kann nun aber eine Veränderung, auch zum Bessern, möglich werden, wenn die Gesinnung unveränderlich bleibt? „Darüber gerät nun der nachgrübelnde Mensch in die Mystik.“ ††) „Daher kommt das Ungeheuer von System des Laokium von dem höchsten Gut, das in Nichts bestehen soll, das ist im Bewusstsein, sich in den Abgrund der Gottheit . . verschlungen zu fühlen. Daher der Pantheism (der Tibetaner und anderer östlichen Völker); und der aus der metaphysischen Sublimierung desselben in der Folge erzeugte Spinozism.“ †††) Bei dieser „ewigen Ruhe“ der Menschen und dem „seligen Ende aller Dinge . . hat . . alles Denken selbst ein Ende“. Weiterhin werden dahin auch die Entwürfe gerechnet, „um Religion in einem ganzen Volke lauter und zugleich kraftvoll zu machen“. So wird die Mystik und der Pantheismus nicht sowohl mit der Religion als mit dem Kirchenglauben verwandt beurteilt.

Zum Schlusse provoziert Kant wiederum auf das Christentum. Und es ist beachtenswert, dass es der Begriff der Liebenswürdigkeit ist, mit dessen Hervorhebung in der menschlichen Natur die vorige Abhandlung abschloss, den er hier für das Christentum anspricht. „Das Christentum hat ausser der grössten

*) Ib. S. 416. Anm. D Kleinere Schriften zur Ethik u. Religionsphilosophie II. Abt. S. 162 Anm.

**) Ib. S. 418. D 163.

***) Ib. S. 419. D 164.

†) Ib. S. 420. D 165.

††) Ib. S. 421. D 166.

†††) Ib. S. 422. D 167.

Achtung, welche die Heiligkeit seiner Gesetze unwiderstehlich einflösst, noch etwas Liebenswürdigen in sich“.) Aber an dieses Merkmal der Liebenswürdigkeit wird eine sehr scharfe Mahnung und Drohung geknüpft, nämlich mit dem Hinweis auf den Antichrist: „Sollte es mit dem Christentum einmal dahin kommen, dass es aufhörte, liebenswert zu sein . . . so müsste . . . eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart gegen dasselbe werden“. **) Das ist das Ende davon, dass dieses bedenkliche Moment gegen Aberglauben und Mystik ausgespielt worden war.

Man kann nun aber fragen, welchen Zusammenhang diese ganze Erörterung, die doch mehr der Religionsphilosophie anzugehören scheint, mit dem Problem der Geschichte habe. Die Antwort liegt in der Beziehung des mythologischen Motivs vom Weltende auf die menschliche Sittlichkeit. Für diese gibt es kein Ende. Denn auch von der Gesinnung und ihrer Unveränderlichkeit gilt auch nur die Aufgabenpartikel „als ob“. Wenn die Veränderungen zum Bessern immer fortschreiten, so quillt dieser Fortschritt durchaus aus der Gesinnung, und aus dem Fortschritt derselben.

So wird hier das Christentum zu einer Triebkraft der Geschichte wegen der Liebe, die es befördert und hervorbringt nach dem Begriffe seines Stifters, und damit zu einer Bedingung des moralischen Bestands der Menschheit. Diesen Schluss vollzieht der Schlusssatz: „weil das Christentum allgemeine Weltreligion zu sein zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksal nicht begünstigt sein würde“. Das Christentum als Weltreligion, darauf beruht der Zusammenhang dieser Abhandlung mit der Philosophie der Geschichte. Die Selbständigkeit zur Sittlichkeit wird somit hier an die Religion ausgeliefert. Bei dieser aber bildet der Kirchenglaube stets eine intime Gefahr. Doch auch abgesehen davon, darf der Fortschritt der Geschichte nicht der Religion anvertraut werden, sondern einzig und allein der Ethik. Nicht Weltreligion ist die Parole der Weltgeschichte, sondern Weltsittlichkeit.

*) Ib. S. 224. D 169.

**) Ib. S. 427. D 171.

Das folgende Jahr brachte die Abhandlung „Zum ewigen Frieden“ (1795; 2. verm. Aufl. 1796). Der erste Abschnitt enthält die „Präliminarartikel“. Die erste Bestimmung geht gegen den „geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege“.) Der Vorbehalt „gehört zur Jesuitenkasuistik“. Die zweite Bestimmung schliesst den Uebergang zu einem anderen Staate „durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung“ aus.**)

„Ein Staat ist nämlich nicht . . . eine Habe.“ Dies „widerspricht der Idee des ursprünglichen Vertrags, ohne die sich kein Recht über ein Volk denken lässt“. So wird der Staat zu dem Objekt einer Heirat oder einer „Industrie“ gemacht. Auch die „Verdingung der Truppen . . . ist dahin zu zählen“. Der Staat besteht auf der Voraussetzung von Menschen.

Der dritte Artikel lautet: „Stehende Heere sollen mit der Zeit ganz aufhören“. Sie bilden das Mittel der Kriegsrüstung. Auch der „Gebrauch von Menschen als blossen Maschinen und Werkzeugen“ wird hier in Betracht gezogen. In der vierten und fünften Bestimmung werden die Staatsschulden und die Intervention untersagt. Die sechste verbietet den Gebrauch von Meuchelmördern, Giftmischern und anderen das „Zutrauen im künftigen Frieden“ unmöglich machenden „ehrlosen Stratagemen“.***) Diese Mittel sind auf einen „Ausrottungskrieg“ berechnet, der „den ewigen Frieden nur auf dem grossen Kirchhofe der Menschengattung stattfinden lassen würde“. Auch die Spione werden dahin gerechnet.

Der zweite Abschnitt enthält die „Definitivartikel“. 1. „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staat soll republikanisch sein“. Die menschliche Gesellschaft beruht auf den drei Prinzipien der Freiheit, der Abhängigkeit „von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung“ und der Gleichheit. Nach diesen „angeborenen, zur Menschheit notwendig gehörenden und unveräusserlichen Rechten“ stellt der Mensch sich auch „als Staatsbürger einer übersinnlichen Welt vor“.†) Selbst gegen Gott werden diese

*) Ib. S. 232. D Kleinere Schriften zur Ethik u. Religionsphilosophie I. Abt. S. 150.

**) Ib. S. 233. D 150.

***) Ib. S. 236. D 154.

†) Ib. S. 242. D 160.

Prinzipien aufrecht erhalten, da die Gleichheit ja bei Gott, „bei dem der Pflichtbegriff aufhört“, nicht in Frage kommt. Die Frage ist nun, ob die Republik „die einzige ist, die zum ewigen Frieden hinführen kann“. Die Republik hat „die Lauterkeit ihres Ursprungs aus dem reinen Quell des Rechtsbegriffs“.*) Dagegen „das Oberhaupt, das nicht Staatsgenosse, sondern Staatseigentümer ist, an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hofesten und dergl. durch den Krieg nicht das mindeste einbüsst“.

Die republikanische Verfassung darf jedoch nicht verwechselt werden mit der demokratischen. „Der Republikanismus ist das Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden“.***) Die Demokratie wird als Despotismus gekennzeichnet, „weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da Alle über und allenfalls auch wider Einen, der also nicht mit einstimmt, mithin Alle, die doch nicht Alle sind, beschliessen.“ Hier ist der Fehler logisch im Begriffe der Allheit zu erkennen. Diese ist nicht gleichzusetzen mit Allen; sie ist *universitas*. Andernfalls könnte ja auch der ursprüngliche Vertrag gar nicht in aller bürgerlichen Verfassung nachwirken. Nur die Idee, nicht das Faktum entscheidet hier.

Die Republik wird demgemäss zur Repräsentativ-Verfassung. „Alle Regierungsform, die nicht repräsentativ ist, ist eigentlich eine Uniform, weil der Gesetzgeber in einer und derselben Person zugleich Vollstrecker seiner Willens . . . sein kann.“ Selbst die Monarchie kann diesen Geist eines repräsentativen Systems annehmen, „wie etwa Friedrich II. wenigstens sagte: er sei bloss der oberste Diener des Staats“. Das Repräsentativsystem, das „keine der alten sogenannten Republiken“ gekannt habe, ist das Kriterium der Republik.

2. „Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein.“ „Ein Völkerbund ist kein Völkerstaat; der wäre ein Widerspruch“***), nämlich gegen die Souveränität jedes Staates. Dagegen wird der Widerstand gegen den Völker-

*) Ib. S. 243. D 160.

**) Ib. S. 244. D 162.

***) Ib. S. 247. D 165.

bund mit der „viehischen Abwürdigung der Menschheit“, welche den Wilden eigen ist, verglichen. Wiederum werden die Völker verspottet, „sich für eine Sache, die sie nichts angeht, aufopfern zu lassen“.*) „Bei der Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältnis der Völker unverhohlen blicken lässt . . . ist es doch sehr zu verwundern, dass das Wort Recht aus der Kriegspolitik als pedantisch noch nicht ganz hat verwiesen werden können.“ Der Krieg ist kein „Rechtsgang“. „Bei dem Begriffe des Völkerrechts, als eines Rechts zum Kriege, lässt sich eigentlich gar nichts denken . . . es müsste denn darunter verstanden werden: dass Menschen, die so gesinnt sind, ganz recht geschieht, wenn sie sich untereinander aufreiben“.**) Prinzipiell wäre es daher notwendig, dass die Staaten „ebenso wie einzelne Menschen, ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen, und so einen Völkerstaat . . . der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden“. Zum Ersatz dieser „Weltrepublik“ ist der „Friedensbund“ nur „das negative Surrogat“. Mit dem Begriffe des Völkerrechts muss daher zum mindesten dieser „freie Föderalismus“, die Föderalität verbunden werden, „die sich allmählich über alle Staaten erstrecken soll, und so zum ewigen Frieden hinführt“***). In einer Anmerkung wird zu dem Dankfeste nach einem beendigten Kriege die Ausschreibung eines Busstages gefordert.

3. Das Weltbürgerrecht soll auf Hospitalität eingeschränkt sein. Diese Einschränkung aber, sogar des Gastrechts auf ein Besuchsrecht, enthält dennoch sehr positive Rechtsbedingungen. So ist es „dem Naturrecht zuwider“, die nomadischen Stämme „zu plündern“. †) „Vergleicht man hiermit das inhospitale Betragen der Gesitteten, vornehmlich Handeltreibenden unseres Weltteils, so geht die Ungerechtigkeit . . . bis zum Erschrecken weit“. Ihnen gilt der Besuch für einerlei mit dem Erobern. Die Länder werden entdeckt; „die Bewohner rechneten sie für nichts“. Kriege, Hungersnot, Aufruhr, Treulosigkeit

*) Ib. S. 248. D 165.

**) Ib. S. 251. D 168.

***) Ib. S. 250. D 167.

†) Ib. S. 254. D 170.

„bringen sie in jene Länder und ihre Eingeborenen hinein“. „Das Aergste“ oder „das Beste“ ist, „dass alle diese Handlungsgesellschaften auf dem Punkte des nahen Umsturzes stehen“.*) Jene Mächte werden in ihrer Frömmigkeit und „Rechtgläubigkeit“ bitter verhöhnt. Indessen wird nicht hervor gehoben, dass der Grund des Konflikts in der Mission liegt, nicht nur in deren Kollision mit dem Handel. Kultur und Religion, oder Kultur und Ethik, das ist die Frage bei dem Problem Kultur und Geschichte.

Der erste Zusatz handelt „von der Garantie des ewigen Friedens“. Hier wird wiederum die Naturteleologie in aller ihrer vielseitigen Bedeutsamkeit eingesetzt. Die Natur wird hier sogleich „die grosse Künstlerin genannt“. Sie ist das „Schicksal“, aber auch die „tiefliegende Weisheit“, und so endlich auch die „Vorsehung“.***) „Der Gebrauch des Worts Natur ist auch, wenn es, wie hier, bloss um Theorie (nicht um Religion) zu tun ist, schicklicher . . . und bescheidener“***). Jetzt wird der Krieg wiederum als ein Mittel betrachtet zur Bevölkering der „unwirtbarsten Gegenden“.†) Auch die Zähmung der Tiere wird dem Kriege verdankt. „Das Noahsche Blutverbot . . . scheint uranfänglich nichts Anderes, als das Verbot des Jägerlebens gewesen zu sein.“††) Reiche anthropologische Kenntnisse werden hier eingestreut. „Der Krieg aber selbst bedarf keines besonderen Bewegungsgrundes, sondern scheint auf die menschliche Natur gepfropft zu sein, und sogar als etwas Edles . . . zu gelten . . . mithin in dem Kriege an sich selbst eine innere Würde gesetzt wird.“ Dennoch ist es nur die Natur mit ihren allgemeineren Absichten; oder richtiger, dennoch ist es nur das Prinzip der Zweckmässigkeit, auf die ganze Natur angewendet, welches auch diesen scheinbar nur psychologischen Beweggrund antreibt.

Kant lässt aber hier nicht die Naturteleologie sprechen; sondern er fasst die Natur so, dass die moralischen Zwecke durch sie zur Ausführung kommen, freilich ohne dass sie die-

*) Ib. S. 256. D 172.

**) Ib. S. 257. D 173.

***) Ib. S. 259. D 175.

†) Ib. S. 260. D 176.

††) Ib. S. 261. D 177.

selben als solche aufgibt. „Wenn ich von der Natur sage: sie will, dass dieses oder jenes geschehe, so heisst das nicht soviel als: sie legt uns eine Pflicht auf, es zu tun . . . sondern sie tut es selbst, wir mögen wollen oder nicht“^{*)} Hier würde eine gefährliche Zweideutigkeit angelegt werden; der Grund zu einer materialistischen Geschichtsansicht; denn wenn die Natur allein und ohne uns selbst unser Glück uns soll schmieden können, was wäre das anders als Materialismus?

Indessen bedeutet diese Natur vielmehr die hier verschwiegene Vorsehung; diese aber die Uebereinstimmung der natürlichen mit der sittlichen Zweckmässigkeit. Die Natur steht hier theoretisch für das Zweckprinzip, welches allerdings seinen methodischen Grund in der Natur hat; und welches auch für die ethischen Probleme, für die geschichtlichen, immer auf die Natur der Menschen und des Erdbodens bezogen bleiben muss. Diese methodische Ergänzung muss man immer hinzudenken, wenn man den Naturbegriff in seiner theodizeischen Bedeutung für die Philosophie der Geschichte recht verstehen soll.

An dem Staatsproblem wird diese Zweckmässigkeit in aller Schroffheit demonstriert. „Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln . . . auflösbar . . . Ein solches Problem muss auflöslich sein. „Denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der Mechanismus der Natur . . . wie man ihn an Menschen benutzen könne“^{**)} „Hier heisst es also: die Natur will unwiderstehlich, dass das Recht zuletzt die Obergewalt erhalte“^{***)}

Es folgt die Anwendung auf den Krieg. Die Absonderung der Völker ist „besser als die Zusammenschmelzung derselben . . . in eine Universalmonarchie“. In eine solche streben aber die Staaten. „Aber die Natur will es anders. Sie bedient sich zweier Mittel, um Völker von der Vermischung abzuhalten . . . der Verschiedenheit der Sprachen und der Religionen“. Die Anmerkung besagt: „Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! Gerade als ob man auch von verschiedenen

*) Ib. S. 263. D 179.

***) Ib. S. 264. D 180.

***) Ib. S. 265. D 180.

Moralen spräche. Es kann . . . aber nur eine einzige, für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion“ geben. Diese darf dann aber auch keinen noch so fein gedeuteten Kirchenglauben in sich enthalten. Das wird hier nicht gesagt. Dagegen heisst es hier von der Verschiedenheit der Sprachen und der Religionen, dass sie „den Hang zum wechselseitigen Hasse, und Vorwand zum Kriege bei sich führt“. Mithin ist auch die Religion ein solches Kriegsmittel der Natur zum ewigen Frieden. Und aus dieser Naturteleologie ist auch die Verschiedenheit der Religionen ebenso notwendig, wie die der Sprachen. Ohne diese wären Beide nicht Kriegsmittel der Natur. Endlich werden der Handelsgeist und die Geldmacht zur Abwehr des Krieges angeufen. „Auf die Art garantiert die Natur, durch den Mechanismus in den menschlichen Neigungen selbst, den ewigen Frieden“.*) Indem der Mechanismus an den menschlichen Neigungen sich zu betätigen hat, grenzt die Natur deutlich an die sittliche Zweckmässigkeit an.

Der zweite Zusatz, Zusatz der 2. Auflage, enthält den geheimen Artikel: „die Maximen der Philosophie sollen . . . zu Rate gezogen werden“.***) Diese Ratfrage bedeutet aber nur die Freiegebung der öffentlichen Diskussion an die Philosophie. Hier kann kein Konflikt mit den Juristen befürchtet werden. Die in dem Streit der Fakultäten erörterte Frage taucht hier auf. Und der bekannte Platonische Satz wird dahin berichtet: „Dass aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist Beiden zur Beleuchtung ihres Geschäfts unentbehrlich“.***) Hier ist der Kernpunkt der Philosophie der Geschichte getroffen. Diese ist in ihrem tiefsten Grunde durch die Philosophie selbst bedingt.

Eine Geschichte der Menschen ohne die Philosophie, das ist eine Geschichte ohne Erkenntnis, wenngleich ihre Wissenschaft dem Inhalte nach noch so reich und mächtig wäre. Die Geschichte der Wissenschaften lehrt zwar, dass ein solcher Gehalt

*) Ib. S. 266. D 182.

***) Ib. S. 267. D 183.

***) Ib. S. 268. D 184.

der Wissenschaften unmöglich wäre; wenn er es aber selbst wäre, so würde ihm mit der Philosophie die Erkenntnis fehlen; und so wäre die Geschichte der Menschen ohne Selbsterkenntnis, also keine Menschengeschichte.

Der Anhang geht in seinem ersten Abschnitt zunächst wieder auf den Streit zwischen Theorie und Praxis ein. Die Praxis beruft sich selbst auf die „Natur des Menschen“.^{*)} Es ist, als ob Kant das von ihm hier angenommene Naturprinzip berichtigen wollte. „Freilich, wenn es keine Freiheit . . gibt, sondern alles . . blosser Mechanismus der Natur ist, so ist Politik . . die ganze praktische Weisheit, und der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke“.^{**}) „Ich kann mir nun zwar einen moralischen Politiker . . aber nicht einen politischen Moralisten denken, der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vorteil des Staatsmanns sich zuträglich findet.“ Wenn aber sonach die Politik der Moral bedarf, so bedarf sie des Rechts. So will es die ursprüngliche Verbindung, welche für Recht und Staat zu Beider Errichtung besteht.

Kant kommt hier zu einer wichtigen Einschränkung seines Verbots der Revolution. „Wenn auch durch den Ungestüm einer von der schlechten Verfassung erzeugten Revolution unrechtmässigerweise eine gesetzmässigeren errungen wäre, so würde es auch doch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden, müssen, das Volk wieder auf die alte zurückzuführen“.^{***}) Hier wird auch das Staatsoberhaupt von diesem Verbote nicht ausgenommen (vgl. auch weiter S. 544). Und so werden in der Anmerkung die Revolutionen hier als „Ruf der Natur“ anerkannt.†) Also nach dem Vorhergehenden auch als Ruf der Vorsehung.

Die „moralisierenden Politiker“ werden demzufolge der „Beschönigung rechtswidriger Staatsprinzipien, unter dem Vorwande einer des Guten . . nicht fähigen menschlichen Natur“ mit allem Nachdruck beschuldigt. Ihre Praxis sind vielmehr „Praktiken um . . das Volk, und womöglich die ganze Welt preiszugeben . . Wenn sie darauf gross tun, Menschen zu kennen

*) Ib. S. 271. D 186.

***) Ib. S. 272. D 187.

***) Ib. S. 273. D 188.

†) Ib. S. 274. D 189.

.. ohne doch den Menschen, und was aus ihm gemacht werden kann, zu kennen“.) Immer muss für die Philosophie der Geschichte nicht allein das Problem sein, was der Mensch bisher gewesen ist, sondern was aus ihm gemacht werden kann.

Es werden sodann die drei Maximen der politischen Praktiker geschildert: die Rechtfertigung nach der Tat. „Gott *bonus eventus* ist nachher der beste Rechtsvertreter“.**) Ferner die Abladung der eigenen Schuld auf die „Widerspenstigkeit der Untertanen“, oder auch darauf, dass man dem andern nach der „Natur des Menschen“ zuvorkommen müsse. Endlich „Erregung der Misshelligkeit“ unter den Parteien und dem Staate. Hier wird „eine gewisse in der menschlichen Natur gewurzelte Bösartigkeit der Menschen, die in einem Staate zusammenleben“***) erwogen. Und es ist nur der Rechtsbegriff, der von diesem Zweifel zu befreien vermag. Dieses Böse wird darauf zurückgeführt: „dass der politische Moralist da anfängt, wo der moralische Politiker billigerweise endigt“.†) Dieses Ende liegt in dem sittlichen Begriffe der menschlichen Natur. Er ist „das oberste Prinzip, von dem die Absicht auf den ewigen Frieden ausgeht“. Endlich wird der Zweckbegriff methodisch bestimmt; nämlich der materiale von dem formalen Zweck für die „Aufgaben der praktischen Vernunft“ unterschieden.

So wird der ewige Frieden zu einem formalen Zweckprinzip.††) Das Prinzip des politischen Moralisten dagegen betrifft „eine bloße Kunstaufgabe“; während das des moralischen Politikers einer sittlichen Aufgabe gilt. Das „Staatsklugheitsproblem“ ergibt ungewisse Resultate, und zwar für alle Staatsformen. Dagegen ist das „Staatsweisheitsproblem“ . . . Jedermann einleuchtend, und macht alle Künstelei zu Schanden, führt dabei gerade zum Zweck“. Die Sicherheit des Zweckerfolges wird bedingt durch den Ausgang vom formalen Zweck; dem methodischen, welcher hier der Selbstzweck des Menschen ist.

*) Ib. S. 275. D 190.

**) Ib. S. 276. D 191.

***) Ib. S. 277. D 191 f.

†) Ib. S. 278. D 193.

††) Ib. S. 279. D 194.

Zum Abschlusse dieses Abschnitts wird darauf hingewiesen, dass es in der Theorie oder „objektiv gar keinen Streit zwischen der Moral und der Politik“ gebe. Was Praxis genannt wird, ist nur „subjektiv“ vom Menschen gedacht; dem politischen Pessimisten gegenüber - so dürfen wir ihn nennen — wird auf die wahre Theodizee hingewiesen. „Die Schöpfung allein, dass nämlich ein solcher Schlag von verderbten Wesen überhaupt hat auf Erden sein sollen, scheint durch keine Theodizee gerechtfertigt werden zu können“.*) Dieser Standpunkt wird von der ethischen Einsicht verspottet; er ist ihr „viel zu hoch“. Diese „verzweifelten Folgerungen“ werden durch die Annahme beseitigt: „Die reinen Rechtsprinzipien haben objektive Realität, d. i. sie lassen sich ausführen . . die empirische Politik mag auch dagegen einwenden, was sie wolle. Die wahre Politik kann also keinen Schritt tun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben“.**) So werden hier Moral und Recht durch die Politik, oder besser Moral und Politik durch die Rechtsprinzipien verbunden.

Diese Verbindung ist der Inhalt des zweiten Abschnitts: „Von der Einbelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transzendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts“. Die „transzendente Formel“ entsteht dadurch, dass „das Bösartige der menschlichen Natur“, von dem hier gesagt wird: „welches den Zwang notwendig macht“, als „empirisch“ von dem Begriffe des Staats- und Völkerrechts ausgeschlossen wird. Und der Inhalt der Formel fordert „Publizität für . . alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen“.***)

Die Formel wird zunächst für das Staatsrecht und gegen das Recht des Aufruhrs angewendet. „Das Unrecht des Aufruhrs leuchtet also dadurch ein, dass die Maxime desselben dadurch, dass man sich öffentlich dazu bekennte, seine eigene Absicht unmöglich machen würde“†). Hier wird ausdrücklich für den Fall des Gelingens der Revolution dem früheren Oberhaupt der „Wiedererlangungsaufuhr“ verboten. Zur Sache selbst aber

*) Ib. S. 283. D 197.

***) Ib. S. 283. D 198.

***) Ib. S. 285. D 199.

†) Ib. S. 286. D 200.

dürfte das Bedenken zu erheben sein, ob mit dem Prinzip des ursprünglichen Vertrages, der doch nicht als Faktum gedacht werden darf, die Publizität überhaupt vereinbar ist. Sie bezieht sich nur auf ein faktisches Gesetz; der ursprüngliche Vertrag dagegen ist nur Idee: der Idee aber ist die Publizität heterogen. Die Idee ist immer nur innerlich, also geheime Voraussetzung.

Für das Völkerrecht treten drei Fälle der Antinomie zwischen Politik und Moral unter diesem Gesichtspunkte ein. Erstlich ob der Staat in einem Falle, an dem sein „Heil hängt, vom Worthalten“ sich durch die Unterscheidung des Souveräns und des Staatsbeamten losmachen kann. Die Publizität entscheidet über dieses Bedenken. Ebenso ob man dem Angriffe zuvorkommen darf. Auch hier wird die Absicht, „öffentlich erklärt, vereitelt“ *) Ebenso wird die Vereinigung eines kleineren Staates mit dem grösseren, wenn er „durch seine Lage den Zusammenhang des grössern trennt“, dadurch verboten.

Zum Abschlusse wird nach dem positiven Kennzeichen gefragt. „Nun haben wir oben gesehen, dass ein föderativer Zustand der Staaten, welcher bloss die Entfernung des Krieges zur Absicht hat, der einzige, mit der Freiheit derselben vereinbare rechtliche Zustand sei. Also ist die Zusammenstimmung der Politik mit der Moral nur in einem föderativen Vereine möglich . . (***) Ohne diese Leitung ist die Politik „Afterpolitik“, welche „ihre Kasuistik trotz der besten Jesuitenschule“ hat. So ist es „Probabilismus, böse Absichten an Anderen zu erklügeln, oder auch Wahrscheinlichkeiten ihres möglichen Uebergewichts zum Rechtsgrunde der Untergrabung anderer friedlicher Staaten zu machen“.***) Hier wird auf Garve polemisch hingewiesen.

Und jetzt wird nun auch der Zusammenhang zwischen Recht und Moral so erkannt und bezeichnet, wie wir es in der Rechtslehre vermissen mussten. „Mit der Moral im ersteren Sinne (als Ethik) ist die Politik leicht einverstanden . . aber mit der in der zweiten Bedeutung (als Rechtslehre) . .

*) Ib. S. 288. D 202.

**) Ib. S. 289. D 203.

***) Ib. S. 290. D 203.

findet sie es ratsam . . ihr lieber alle Realitäten abzustreiten“. Hier ist nun die Rechtslehre selbst als Moral bezeichnet. Menschenliebe, das ist die bedingte Pflicht der Ethik. Aber „Achtung fürs Recht der Menschen“ ist „unbedingte, schlechthin gebietende Pflicht“. Der Inhalt dieser unbedingten Pflichten wird jetzt als Rechtslehre anerkannt.

In dieser Tendenz zur methodischen Terminologie wird die Formel als „transzendente“ bezeichnet; und so wird auch im letzten Satze die Idee des ewigen Friedens als „Aufgabe“ dem äquivalenten Begriffe der Idee gemäss festgestellt.

Im demselben Jahre (1796) erscheint eine Verkündigung des ewigen Friedens in der Philosophie, sogar unter dem Titel „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie“. Nicht nur der theologische Charakter, den die Schrift „vom Ende aller Dinge“ erkennen liess, sondern auch das Problem der Geschichte selbst fordert die Beziehung der Idee des ewigen Friedens auf die Philosophie. Auch der Konflikt zwischen Theorie und Praxis liess diese Hinweisung hervortreten. Hierin kommt endlich der theoretische Schwerpunkt der eigentlichen Weltgeschichte, den wir immer vermissen, zu einem, wengleich noch immer nicht zentral genug gerichteten Ausdruck. Immerhin aber wird doch der Zusammenhang der Philosophie mit dem Begriffe des Menschen, wengleich nicht ausdrücklich mit seiner Geschichte, festgestellt.

Auch hier ist es der Krieg, der selbst zum Frieden führt; auch hier „eine von den wohlthätigen und weisen Veranstaltungen der Natur“*). Im Streit der Systeme ist darauf zu achten, „das zunftgerechte Aerzte und nicht blosse Liebhaber sich anmassen anzuraten, welche Philosophie man studieren solle“.***) Gegen Dogmatismus, Skeptizismus und Moderantismus wird nun die kritische Philosophie aufgestellt; aber nicht in der methodischen Schärfe und Treffsicherheit, welche für den Frieden erforderlich ist. Auch hier wird der Ethik die Vor-

*) Bd. I, S. 650.

***) Ib. S. 651.

macht zuerteilt; von der theoretischen, der methodischen Grundlage wird kaum Erwähnung getan.

Von der Erfahrung geht es sogleich über zur Freiheit, mit dem dafür geltenden „als ob“.*) Die „Aussicht zu einem ewigen Frieden unter den Philosophen“ wird eröffnet „durch die Ohninacht der theoretischen Beweise des Gegenteils einerseits, und durch die Stärke der praktischen Gründe . . . andererseits“. So wird die Hauptkraft, welche jenen Frieden ermöglicht, gegen die Moral zurückgestellt; und man muss sogar sagen: gegen die Religion. Die Philosophie wird zwar „Weisheitsforschung“**); aber wenngleich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ihre Hauptprobleme bleiben, so wird doch schon die Freiheit bestimmt „als Vermögen des Menschen, die Befolgung seiner Pflichten (gleich als göttlicher Gebote) zu behaupten“***). Das ist nicht die Freiheit der Ethik, sondern die der Religion. Und ebenso wird Gott bezeichnet als „das Wesen, welches die proportionierte Austeilung allein zu vollziehen vermag“; woran sich dann die Unsterblichkeit reiht als der für jene „Vollziehung“ erforderliche Zustand.

Im zweiten Abschnitte wird auf die Polemik Bezug genommen, welche Schlosser gegen die Kritik der reinen Vernunft geführt hatte; und welche sonach als Anlass dieses Aufsatzes kundgetan wird. Es ist zu beachten, dass es erst hier am Schlusse heisst: „wenn auch Philosophie bloss als Weisheitslehre (was auch ihre eigentliche Bedeutung ist) vorgestellt wird, so kann sie doch auch als Lehre des Wissens nicht übergangen werden“†) Hier wird die richtige Ordnung, auf der die kritische Philosophie aufgebaut ist, gänzlich verkehrt. Das Interesse an der Anwendung durchbricht den ganzen Grundbau der kritischen Methodik. Und gerade für die Philosophie der Geschichte ist dadurch das entgegengesetzte Vorurteil heraufbeschworen worden: dass es gar nicht auf die Moral, sondern allein auf die wissenschaftliche Erkenntnis für den Fortschritt der Geschichte ankomme.

*) Ib. S. 653.

**) Ib. S. 655.

***) Ib. S. 656.

†) Ib. S. 660.

Von ähnlicher Tendenz ist ein anderer Aufsatz desselben Jahres (1796): „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“. Darin freilich unterscheidet er sich von dem andern Aufsätze: dass hier von vornherein der theoretische Grund der Philosophie auch in der historischen Nachweisung festgelegt wird. Hier findet sich die wichtige Hinweisung auf „Plato, ebenso gut Mathematiker als Philosoph“, die auch in der Preisschrift über „Die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat“, ausgeführt wird. *) Und es heisst hier auch: „Wir müssen aber auch nicht den Pythagoras vergessen.“ **) „Es war also die Mathematik, über welche Pythagoras sowohl als Plato philosophierten.“ ***) Indessen auch die Philosophie des Aristoteles ist „Arbeit“.

Das Vorurteil der Vornehmheit gründet sich auf die Freiheit von Arbeit. „Dass aber seinwollende Philosophen vornehm tun, kann ihnen auf keine Weise nachgesehen werden.“ †) Und wodurch wird die Philosophie von der Arbeit entgleist? „Das Prinzip, durch Einfluss eines höheren Gefühls philosophieren zu wollen, ist unter allen am meisten für den vornehmen Ton gemacht.“ Dieses Gefühl ist die „Ahnung des Uebersinnlichen.“ ††) Die Ahnung ergänzt, als Gefühl, das „Wissen, Glauben und Meinen“. Unter einer falschen Berufung auf Platon wird dieses Gefühl als intellektuelle Anschauung bezeichnet, gegen welche Kant von vornherein die Einteilung seiner Terminologie gerichtet hatte.

Mit grosser plastischer Kraft kennzeichnet Kant diese neue Mystik, und mit scharfer Satire. Und schliesslich fehlt es auch nicht an der eindringlichen positiven Belehrung: Die Idee der Freiheit mit ihrer Energie in der menschlichen Vernunft wird gegen jenes Gefühl gehalten. Der zurückgewiesene Tadel gegen die

*) Bd. I, S. 483—579. D Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik III. Abt. S. 83—165.

**) Ib. S. 625. D Ib. IV. Abt. S. 6.

***) Ib. S. 626. D 7.

†) Ib. S. 628. D 9.

††) Ib. S. 631. D 12.

„Formgebungsmanufaktur“*) zeigt, dass auch Herder hierdurch getroffen werden soll. „Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch; und ein Vorschlag, jetzt wiederum poetisch zu philosophieren“ usw.**) Darin besteht der Zusammenhang dieses Aufsatzes mit dem Problem der Geschichte: dass die Selbständigkeit der Philosophie ebenso gegen die theologische Mystik, wie gegen die Philosophie, als Poesie, aufrechterhalten wird. Auf der Philosophie, der methodisch selbständigen, und nur auf ihr im letzten Grunde beruht die wahrhafte Philosophie der Geschichte der Menschheit.

Zehn Jahre früher hatte Kant zu derselben Gefahr Stellung genommen, in dem Aufsätze „Was heisst: sich im Denken orientieren?“ (1786). Der Aufsatz bezieht sich auf den Mendelssohn-Jacobischen Streit über Spinoza und Lessings Verhältnis zu ihm. Mendelssohn machte dabei den Grundsatz des Orientierens geltend. Er behauptete „standhaft und mit gerechtem Eifer, bloss die eigentliche reine Menschenvernunft sei“ das Mittel sich zu orientieren.***) Kant geht von der geographischen Orientierung aus, und durch die mathematische über zu derjenigen, sich „überhaupt im Denken, d. i. logisch zu orientieren“.†) Die logische Orientierung muss also für das Denken überhaupt, und zwar besonders für die metaphysischen Probleme, das Grundmittel bilden.

Die metaphysischen Probleme werden hier demgemäss als die der praktischen Vernunft bestimmt. Der Begriff des höchsten Gutes wird dabei, wie auch sonst in ein „abhängiges“ und ein „unabhängiges“ eingeteilt. Das unabhängige wird als „oberste Intelligenz“ bezeichnet.††) Davon soll nicht etwa „das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze“ abgeleitet werden; sondern nur um „zu verhindern, dass es zusamt der ganzen Sittlichkeit bloss für ein blosses Ideal gehalten werde“. Diese Orientierung der Erkenntnis wird von der Mendelssohnschen durch „ge-

*) Ib. S. 639. D 21.

**) Ib. S. 642. D 23 f.

***) Bd. I, S. 374. D Ib. II. Abt. S. 148.

†) Ib. S. 376. D 150.

††) Ib. S. 381. D 154.

fühltes Bedürfnis der Vernunft“ unterschieden; aber die Vernunft, wenn auch „die gemeine Menschenvernunft“ angerufen zu haben, bleibe immerhin Mendelssohns „Verdienst“.*)

Dagegen setzt nun Kant den Vernunftglauben ein, „welcher sich auf keine andere Data gründet, als die, welche in der reinen Vernunft enthalten sind“. Dieser bleibt vom „Wissen“ unterschieden. „Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Kompass, wodurch der spekulative Denker sich . . . im Felde übersinnlicher Gegenstände orientieren“ kann.**)

Hier ist die theoretische Grundlegung festgelegt und festgehalten.

Zugleich aber ist hier die geschichtliche Bedeutung dieser Orientierung erkannt; und sie wird in schwungvollen Sätzen einer freiheitlichen Begeisterung und Ermahnung dargelegt. Sie wird gleichgesetzt mit der „Freiheit zu denken“, welche dem „bürgerlichen Zwang entgegengesetzt“ ist,***) ebenso auch dem Gewissenszwang, und endlich der „Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze: als die sie sich selbst gibt“.†)

Diese Selbstgesetzgebung der Vernunft schliesst aber auch in diesen Fragen der sittlichen Erkenntnis die Eingebungen des Genies aus. Jene „Erleuchtung“ ist vielmehr „Schwärmerei“. „Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! . . . nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probiestein der Wahrheit zu sein“ ††)

So wird die Orientierung zum „Selbstdenken“ und zur Maxime der „Aufklärung“. Sie ist die „Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft“. Dies ist echte, methodische Begründung einer Philosophie der Geschichte. Denn hier wird die Geschichte nicht in erster Linie auf den Vernunftglauben, sondern auf die reine theoretische Vernunft gegründet.

Der „Streit der Fakultäten“ hatte in seinem zweiten Abschnitt diese Frage auch aufgenommen. In ihm entspringt der

*) Ib. S. 283. D 155.

**) Ib. S. 384. D 157.

***) Ib. S. 387. D 160.

†) Ib. S. 388. D 161.

††) Ib. S. 390. D 162.

Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen in der Frage: „ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschritt zum Besseren sei.“*) Die Frage wird dahin präzisiert: „Wie ist aber eine Geschichte *a priori* möglich?“ Die Frage wird aber hier auf die Wahrsagung spöttisch bezogen. Dabei macht Kant wiederum einen Ausfall gegen das Judentum, den wir ausnahmsweise erwähnen, nicht weil gerade diese Stelle seine ganze Unkenntnis in dieser Materie aufdeckt, sondern weil sie über sein ganzes Verhältnis zur Religion Aufschluss gibt. „Jüdische Propheten hatten gut weissagen, dass über kurz oder lang . . . gänzliche Auflösung ihrem Staate bevorstehe, denn sie waren selbst die Urheber dieses ihres Schicksals. Sie hatten, als Volksleiter ihre Verfassung mit so viel kirchlichen und daraus abfließenden bürgerlichen Lasten beschwert“ usw.***) Die Propheten werden hier also, und in dem Folgenden geschieht es noch ausdrücklicher, mit den Priestern gleichgesetzt, als Urheber der statutarischen Gesetze, und endlich auch als Urheber des politischen Untergangs bezeichnet. Bei dieser historischen Ansicht konnte Kant zu keinem sachlichen Urteil über das historische Verhältnis von Religion und Sittlichkeit kommen.

Dahingegen werden nun die drei Auffassungen von der menschlichen Zukunft beurteilt: erstlich wird die „terroristische“, nach der der „jüngste Tag vor der Tür ist“ verworfen.***) Aber auch der Eudämonismus, welcher annimmt, „dass die Masse des unserer Natur angearteten Guten und Bösen in der Anlage immer dieselbe bleibe“, wird als „unhaltbar“ bezeichnet. Endlich wird auch die „Hypothese des Abderitismus des Menschengeschlechts verworfen“. Nach ihr ist „geschäftige Torheit der Charakter unserer Gattung . . . den Stein des Sisyphus bergan zu wälzen, um ihn wieder zurückrollen zu lassen“.†) Hierbei wird auch das Böse und das Gute „eines durch das Andere neutralisiert. Das ergibt ein „blosses Possenspiel“. Keine dieser Ansichten ergibt die Möglichkeit einer Geschichte.

*) Bd. X, S. 339. D Ib. IV. Abt. S. 124.

**) Ib. S. 340. D 125.

***) Ib. S. 342. D 127.

†) Ib. S. 343. D 128.

Darauf wird nach einer „Begebenheit“ gefragt, welche auf den Fortschritt zum Bessern hinweise. Diese Begebenheit selbst soll diesen Beweis nicht zu erbringen haben. „Es ist bloss die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Stile grosser Umwandlungen öffentlich verrät, und . . einen Charakter des Menschengeschlechts im Ganzen, und zugleich . . einen moralischen Charakter desselben, wenigstens in der Anlage beweist, der das Fortschreiten zum Bessern nicht allein hoffen lässt, sondern selbst schon ein solcher ist.“*) Bedenken wir nun, dass Kant die Revolution schlechterdings verworfen hatte, so werden wir hier auch inbezug auf dieses Urteil einen Fortschritt zu erkennen haben. „Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vorsich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; . . diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer . . eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt . . die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.“ Dieser Enthusiasmus ist auf die Idee des Rechts gegründet; und der Rechtsbegriff wird unterschieden von dem „Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels“.**) „Diese Begebenheit ist das Phänomen nicht einer Revolution, sondern (wie es Hr. Erhard ausdrückt) der Evolution einer naturrechtlichen Verfassung.“***) „Nun behaupte ich, dem Menschengeschlechte, nach den Aspekten und Vorzeichen unserer Tage . . das von da an nicht gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten desselben zum Bessern auch ohne Sehergeist vorhersagen zu können. Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergisst sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Bessern aufgedeckt hat . . Aber wenn der bei dieser Begebenheit beabsichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde . . so verliert jene philosophische Vorhersagung doch nichts von ihrer Kraft. Denn jene Begebenheit ist zu gross, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt . . als dass sie nicht . . zu Wiederholung neuer Versuche

*) Ib. S. 346. D 131.

**) Ib. S. 348. D 133.

***) Ib. S. 349. D 134.

dieser Art erweckt werden sollte.“*) Es wird dabei auf die „Epochen einer Naturrevolution“ Rücksicht genommen; in diesen freilich „ist der Mensch nur eine Kleinigkeit. Dass ihn aber auch die Herrscher von seiner Gattung dafür nehmen . . das ist keine Kleinigkeit, sondern Umkehrung des Endzwecks der Schöpfung selbst.“**) Demgegenüber wird hier die Revolution als Umkehr zum „Endzweck der Schöpfung“ legitimiert. Zugleich aber wird sie dadurch als ein geschichtlicher Faktor von der Philosophie der Geschichte anerkannt.

Es ist ebenso lehrreich für das schwierige Problem, wie tröstlich für das Charakterbild Kants, dass diese grosse Apostrophe ähnlich in ihrem Bau denen an die Pflicht, an die Aufrichtigkeit oder an die „zwei Dinge“, die des Menschen Brust erfüllen, der letzten Schrift Kants angehört, gleichsam als sein letztes Wort gelten darf. Es ist der Triumph der Aufrichtigkeit, der endlich hier gegen den Formalismus der Positivität in Recht und Staat im Geiste der reinen Ethik vollzogen wird, und durch den diese ihre Reinheit der Form lebendig macht.

Darauf wird die „eingeschränkte Monarchie“ der englischen Verfassung verspottet; und dagegen ein Platonisches Ideal als „ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt aufgestellt“. „Mithin ist es Pflicht, in eine solche einzutreten, vorläufig aber . . Pflicht der Monarchen . . republikanisch (nicht demokratisch)“ zu regieren, d. h. nach Prinzipien der Freiheit. Dabei wird immer nur nicht sowohl „ein immer wachsendes Quantum der Moralität in der Gesinnung, sondern Vermehrung ihrer Produkte der Legalität“ in Aussicht gestellt,***) um nur nicht in den Verdacht der Träumerei und des Utopismus zu geraten.

Mit einer paradoxen, aber sehr schwer wiegenden Ansicht wird hier abgeschlossen. Für die Ordnung dieses Fortschritts zum Bessern wird nämlich gesagt: sie gehe „nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, sondern von oben herab“.†) Der Erziehungsplan jener Tage wird bemängelt; und so auch

*) Ib. S. 350. D 135.

**) Ib. S. 351. D 136.

***) Ib. S. 354. D 139.

†) Ib. S. 355. D 140.

der des Schulunterrichts. „Das ganze Maschinenwesen dieser Bildung hat keinen Zusammenhang, wenn es nicht nach einem überlegten Plane der obersten Staatsmacht . . . entworfen, ins Spiel gesetzt, und darin auch immer gleichförmig erhalten wird.“*) Also auf den Staat wird auch aller pädagogische Fortschritt gegründet, und das will sagen: auf den 'beständigen Fortschritt in der Evolution. Und wiederum wird dabei auf den Krieg hingewiesen, als auf „das grösste Hindernis des Moralischen“. Mit der Verspottung des Krieges endet diese Auseinandersetzung mit der juristischen Fakultät.

Ein grosser Zug liegt in dieser Skepsis gegen die Erziehung, ein Zug systematischer Kritik aller Richtungen des Bewusstseins; denn auch die ästhetische Erziehung ist hierdurch mitgetroffen: Die Politik allein wird als die Macht erkannt, welche über den Fortschritt der menschlichen Kultur in letzter Instanz entscheidet, welche auch theoretisch den wahrhaften Fortschritt erwirken kann. Was ist aber bei dieser Auffassung die Politik anderes als die Geschichte? Staat und Recht allein, die grossen rationellen Kräfte der Kultur, sind gerade bei dieser Auseinandersetzung mit der juristischen Fakultät auf das unvergängliche Beispiel der französischen Revolution hingewiesen, und so ist damit endlich die Revolution als ein Faktor der Geschichte anerkannt worden. Nennen wir ihn ein irrationales Moment der Geschichte, da er gegen die rationellen Kräfte vorübergehenden, nur vorübergehenden Widerspruch erhebt. Denn alsbald freilich muss auch er zur Rationalität seine Zuflucht nehmen, indem er der rationalen Momente sich zu bemächtigen sucht und in ihre Bahnen wieder einlenkt.

Es ist bedeutsam, dass erst die Revolution den wahrhaften Begriff der Geschichte zur Entdeckung bringt. Selbst die theoretische Erkenntnis, und mit ihr die Philosophie, sie bezeichnen noch nicht im letzten systematischen Grunde das Problem der Geschichte. Erst das irrationale Moment gemahnt an die Mystik im Begriffe der Geschichte, ohne deren Auflösung der tiefste Sinn des Problems der Weltgeschichte nicht zur Enthüllung käme. Ist dieses Problem der Probleme mit aller Methodik des

*) Ib. S. 356. D 141.

Menschenwitzes zu fassen, zu lösen, auch nur zu umspannen? Mit der Erziehung? Sie scheint über die Frage zu spotten: Wer ist denn der Erzieher? Und welcher Erziehungsplan erschöpft das Quellengebiet dieser Aufgaben? Was ist aus der Sklaverei in dem anderen Problem des Arbeitsvertrages geworden? Diese Rätsel stellt die Sphinx der Geschichte. Kann die Philosophie sie lösen? Aber wie kommt sie an das Menschengeschlecht und an ein jedes Mitglied desselben heran?

Es muss schon dabei bleiben, der Staat allein kann und muss alle Regeneration des Menschengeschlechts leiten. Aber der Staat beweist in seiner Rechtsgeschichte, dass er den Stromfäden der Wirtschaft, den Dämmen, welche diese in ihrem Verkehr aufzurichten vermag, endlich auch den Individuen selbst, welche durch die wirtschaftlichen Kämpfe und Ziele auf den Plan gerufen werden, keineswegs mit unfehlbarer Einsicht und Kraft Widerstand leisten kann. So ist es zwar nicht richtig, dass die Geschichte, sei es in den materiellen ökonomischen Verhältnissen, sei es in den Individuen, sei es in den Ideen, welche durch die rationellen Faktoren von Staat und Recht vertreten werden, aufginge, aber es bleibt doch nicht zweifelhaft, auf welcher Seite das Uebergewicht für die Bedeutung der Geschichte liegt. Man muss nur die Ideen recht verstehen. Ihr Bestand beschränkt sich nicht auf die Normen, welche bereits ein rationales geschichtliches Dasein erlangt haben; sondern sie schliessen auch diejenigen methodischen Entwürfe ein, welche Aufgaben, wengleich noch nicht rational gelöste der Menschenvernunft bleiben. Diese Ideen sind es ja vornehmlich, welche Kant im Platonischen Geiste ausgezeichnet hat: die Aufgaben der theoretischen, wie der praktischen Vernunft.

In den ewigen Aufgaben begründet sich der Begriff der Geschichte. In den ewigen Aufgaben begründet sich ebenso die Idee der Menschheit. So hängt das Problem der Geschichte genau am Schwerpunkt der Ethik, am *homo noumenon*. Die Rechte wechseln, die Völker kommen und gehen, die Einrichtungen der Kultur verändern sich, die Ideen selbst, welche einen objektiven Wert und eine bestimmte Verwirklichung annehmen, gehen in andere Werte und Inhalte über, und endlich auch die Individuen, welche sich als Urheber alles geschichtlichen Geschehens dünken,

verschwinden nicht nur, sondern auch ihre Urheberschaft erleidet Einschränkungen und neue Deutungen ihres Wesens und Schaffens, also gleichsam neue Daseinsformen — nur allein die Aufgaben der Vernunft bleiben ohne Wandel, weil ihre Bestimmtheit allein in ihrer Bestimmbarkeit besteht. Sie vollziehen das ewige Wirken, sie bilden den Eigenwert der Ideen und daher das Geheimnis im Problem der Geschichte. In ihrer Bestimmung, in der fort-dauernd wechselnden Lösung und Formulierung der ewigen Aufgaben vollzieht sich der Begriff der Geschichte, als das Problem der Menschheit der Kultur. So bildet das Problem der Geschichte in der Tat das letzte Anwendungsgebiet der reinen Ethik. Sie ist das Gebiet für alle letzten Fragen der sittlichen Vernunft, welche, zwar mit der Methodik, aber nicht mit der Schablone von Recht und Staat restlos lösbar werden.

Auch die Religion muss zur Geschichte ihre Zuflucht nehmen. Das ist der Sinn des Messianismus der in der sittlichen Gottesverehrung geeinigten Menschheit, der den letzten Sinn der Religion bildet. Kant bezeichnet dieses letzte Ziel als den ewigen Frieden. Auch die Religion wird dadurch als ein irrationales Moment erkennbar. Oder hätte sie etwa methodische Mittel, den ewigen Frieden herbeizuführen? Etwa in der Nächstenliebe? Deren bester Sinn widerstrebt einer methodischen Zumutung. Daher weist sie mit Recht über ihre Kräfte hinaus auf den ewigen Frieden hin, also auf die Geschichte.

In der geschichtlichen Idee der Menschheit, ihrer Aufgaben und ihrer Ziele liegt der Schwerpunkt der reinen Ethik; liegt der Quellpunkt für deren allseitige reine Anwendung. Die Idee der Menschheit schliesst den Vollwert der Idee ein. Sie ist das Ding an sich der ewigen Aufgaben der sittlichen Vernunft.

So bleibt die Idee die echte Wurzel des Idealismus; die Idee als Ding an sich der Aufgabe.

An diesem Punkte liegen die grossen Schwierigkeiten, welche sich von Anfang an der Aufnahme des Kantischen Systems entgegengestellt haben. Hier haben wir diejenige Fortbildung versucht, welche der Methode und dem System Kants Einheitlichkeit geben möchte. Dass die eigenen Ausführungen Kants der Ergänzung bedürfen, ist in der ganzen Folgezeit anerkannt worden.

Auch ist die mangelhafte Uebereinstimmung zwischen der reinen Ethik und ihren Anwendungen niemals verkannt, immer lebhaft empfunden worden; nicht am wenigsten in der Religion.

Vielleicht lernt man aus diesem Uebelstand, dass die Anwendungen nicht sicher genug die Probe bestehen, die Ansicht leichter in ihrer lösenden Bedeutung würdigen: dass das Ding an sich die Bestätigung oder aber die Selbstzersetzung des kritischen Idealismus bedeutet, und zwar ebenso unrettbar für die Gewissheit und den Gehalt der sittlichen, wie für die Zuverlässigkeit und den methodischen Wert der mathematischen Naturerkenntnis.

Die Bedeutungsgleichheit der Termini Ding an sich, Idee und Aufgabe bestätigt und befestigt dem Idealismus seine theoretische Sicherheit und Fruchtbarkeit, wie sie zugleich auch dem Aufbau der sittlichen Vernunft das methodische Fundament gibt, und die methodische Klarheit über die Erkenntnisart ihrer Grundsätze und ihres Lehrgehalts.

Wie sich aus diesem Gesichtspunkte der Einheit von Ding an sich, Idee und Aufgabe auch die Anwendungsgebiete der reinen Sittlichkeit im Geiste der kritischen Ethik darstellen, das sollte als zur Begründung zugehörig, und als diese erfüllend nachgewiesen werden. Die Begründung legt den Grund. Der Grund aber enthält schon die Folgerungen in sich. So darf es denn als Bewährung des Grundes erkannt werden, dass, trotz Schwankungen in der Ausführung, dennoch überall der systematische Grundgedanke in allen Anwendungen sich durchgesetzt hat. Recht, Religion und Geschichte bleiben echte Zeugen für die Wahrheit der ethischen Vernunft in der Menschheit.

dürfte das Bedenken zu erheben sein, ob mit dem Prinzip des ursprünglichen Vertrages, der doch nicht als Faktum gedacht werden darf, die Publizität überhaupt vereinbar ist. Sie bezieht sich nur auf ein faktisches Gesetz; der ursprüngliche Vertrag dagegen ist nur Idee: der Idee aber ist die Publizität heterogen. Die Idee ist immer nur innerlich, also geheime Voraussetzung.

Für das Völkerrecht treten drei Fälle der Antinomie zwischen Politik und Moral unter diesem Gesichtspunkte ein. Erstlich ob der Staat in einem Falle, an dem sein „Heil hängt, vom Worthalten“ sich durch die Unterscheidung des Souveräns und des Staatsbeamten losmachen kann. Die Publizität entscheidet über dieses Bedenken. Ebenso ob man dem Angriffe zuvorkommen darf. Auch hier wird die Absicht, „öffentlich erklärt, vereitelt“ *) Ebenso wird die Vereinigung eines kleineren Staates mit dem grösseren, wenn er „durch seine Lage den Zusammenhang des grössern trennt“, dadurch verboten.

Zum Abschlusse wird nach dem positiven Kennzeichen gefragt. „Nun haben wir oben gesehen, dass ein föderativer Zustand der Staaten, welcher bloss die Entfernung des Krieges zur Absicht hat, der einzige, mit der Freiheit derselben vereinbare rechtliche Zustand sei. Also ist die Zusammenstimmung der Politik mit der Moral nur in einem föderativen Vereine möglich . . .“**) Ohne diese Leitung ist die Politik „Asterpolitik“, welche „ihre Kasuistik trotz der besten Jesuitenschule“ hat. So ist es „Probabilismus, böse Absichten an Anderen zu erklügeln, oder auch Wahrscheinlichkeiten ihres möglichen Uebergewichts zum Rechtsgrunde der Untergrabung anderer friedlicher Staaten zu machen“.***) Hier wird auf Garve polemisch hingewiesen.

Und jetzt wird nun auch der Zusammenhang zwischen Recht und Moral so erkannt und bezeichnet, wie wir es in der Rechtslehre vermissen mussten. „Mit der Moral im ersteren Sinne (als Ethik) ist die Politik leicht einverstanden . . . aber mit der in der zweiten Bedeutung (als Rechtslehre) . . .

*) Ib. S. 288. D 202.

**) Ib. S. 289. D 203.

***) Ib. S. 290. D 203.

findet sie es ratsam . . ihr lieber alle Realitäten abzustreiten“. Hier ist nun die Rechtslehre selbst als Moral bezeichnet. Menschenliebe, das ist die bedingte Pflicht der Ethik. Aber „Achtung fürs Recht der Menschen“ ist „unbedingte, schlechthin gebietende Pflicht“. Der Inhalt dieser unbedingten Pflichten wird jetzt als Rechtslehre anerkannt.

In dieser Tendenz zur methodischen Terminologie wird die Formel als „transzendente“ bezeichnet; und so wird auch im letzten Satze die Idee des ewigen Friedens als „Aufgabe“ dem äquipollenten Begriffe der Idee gemäss festgestellt.

Im demselben Jahre (1796) erscheint eine Verkündigung des ewigen Friedens in der Philosophie, sogar unter dem Titel „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie“. Nicht nur der theologische Charakter, den die Schrift „vom Ende aller Dinge“ erkennen liess, sondern auch das Problem der Geschichte selbst fordert die Beziehung der Idee des ewigen Friedens auf die Philosophie. Auch der Konflikt zwischen Theorie und Praxis liess diese Hinweisung hervortreten. Hierin kommt endlich der theoretische Schwerpunkt der eigentlichen Weltgeschichte, den wir immer vermissten, zu einem, wengleich noch immer nicht zentral genug gerichteten Ausdruck. Immerhin aber wird doch der Zusammenhang der Philosophie mit dem Begriffe des Menschen, wengleich nicht ausdrücklich mit seiner Geschichte, festgestellt.

Auch hier ist es der Krieg, der selbst zum Frieden führt; auch hier „eine von den wohltätigen und weisen Veranstaltungen der Natur“*). Im Streit der Systeme ist darauf zu achten, „das zunftgerechte Aerzte und nicht blosse Liebhaber sich anmassen anzuraten, welche Philosophie man studieren solle“.***) Gegen Dogmatismus, Skeptizismus und Moderantismus wird nun die kritische Philosophie aufgestellt; aber nicht in der methodischen Schärfe und Treffsicherheit, welche für den Frieden erforderlich ist. Auch hier wird der Ethik die Vor-

*) Bd. I, S. 650.

***) Ib. S. 651.

macht zuerteilt; von der theoretischen, der methodischen Grundlage wird kaum Erwähnung getan.

Von der Erfahrung geht es sogleich über zur Freiheit, mit dem dafür geltenden „als ob“. *) Die „Aussicht zu einem ewigen Frieden unter den Philosophen“ wird eröffnet „durch die Ohnmacht der theoretischen Beweise des Gegenteils einerseits, und durch die Stärke der praktischen Gründe . . . andererseits“. So wird die Hauptkraft, welche jenen Frieden ermöglicht, gegen die Moral zurückgestellt; und man muss sogar sagen: gegen die Religion. Die Philosophie wird zwar „Weisheitsforschung“**); aber wengleich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ihre Hauptprobleme bleiben, so wird doch schon die Freiheit bestimmt „als Vermögen des Menschen, die Befolgung seiner Pflichten (gleich als göttlicher Gebote) zu behaupten“***). Das ist nicht die Freiheit der Ethik, sondern die der Religion. Und ebenso wird Gott bezeichnet als „das Wesen, welches die proportionierte Austeilung allein zu vollziehen vermag“; woran sich dann die Unsterblichkeit reiht als der für jene „Vollziehung“ erforderliche Zustand.

Im zweiten Abschnitte wird auf die Polemik Bezug genommen, welche Schlosser gegen die Kritik der reinen Vernunft geführt hatte; und welche sonach als Anlass dieses Aufsatzes kundgetan wird. Es ist zu beachten, dass es erst hier am Schlusse heisst: „wenn auch Philosophie bloss als Weisheitslehre (was auch ihre eigentliche Bedeutung ist) vorgestellt wird, so kann sie doch auch als Lehre des Wissens nicht übergangen werden“†) Hier wird die richtige Ordnung, auf der die kritische Philosophie aufgebaut ist, gänzlich verkehrt. Das Interesse an der Anwendung durchbricht den ganzen Grundbau der kritischen Methodik. Und gerade für die Philosophie der Geschichte ist dadurch das entgegengesetzte Vorurteil heraufbeschworen worden: dass es gar nicht auf die Moral, sondern allein auf die wissenschaftliche Erkenntnis für den Fortschritt der Geschichte ankomme.

*) Ib. S. 653.

**) Ib. S. 655.

***) Ib. S. 656.

†) Ib. S. 660.

Von ähnlicher Tendenz ist ein anderer Aufsatz desselben Jahres (1796): „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“. Darin freilich unterscheidet er sich von dem andern Aufsätze: dass hier von vornherein der theoretische Grund der Philosophie auch in der historischen Nachweisung festgelegt wird. Hier findet sich die wichtige Hinweisung auf „Plato, ebenso gut Mathematiker als Philosoph“, die auch in der Preisschrift über „Die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat“, ausgeführt wird. *) Und es heisst hier auch: „Wir müssen aber auch nicht den Pythagoras vergessen.“ **) „Es war also die Mathematik, über welche Pythagoras sowohl als Plato philosophierten.“ ***) In dessen auch die Philosophie des Aristoteles ist „Arbeit“.

Das Vorurteil der Vornehmheit gründet sich auf die Freiheit von Arbeit. „Dass aber seinwollende Philosophen vornehm tun, kann ihnen auf keine Weise nachgesehen werden.“ †) Und wodurch wird die Philosophie von der Arbeit entgleist? „Das Prinzip, durch Einfluss eines höheren Gefühls philosophieren zu wollen, ist unter allen am meisten für den vornehmen Ton gemacht.“ Dieses Gefühl ist die „Ahnung des Uebersinnlichen“. ††) Die Ahnung ergänzt, als Gefühl, das „Wissen, Glauben und Meinen“. Unter einer falschen Berufung auf Platon wird dieses Gefühl als intellektuelle Anschauung bezeichnet, gegen welche Kant von vornherein die Einteilung seiner Terminologie gerichtet hatte.

Mit grosser plastischer Kraft kennzeichnet Kant diese neue Mystik, und mit scharfer Satire. Und schliesslich fehlt es auch nicht an der eindringlichen positiven Belehrung: Die Idee der Freiheit mit ihrer Energie in der menschlichen Vernunft wird gegen jenes Gefühl gehalten. Der zurückgewiesene Tadel gegen die

*) Bd. I, S. 483—579. D Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik III. Abt. S. 83—165.

**) Ib. S. 625. D Ib. IV. Abt. S. 6.

***) Ib. S. 626. D 7.

†) Ib. S. 628. D 9.

††) Ib. S. 631. D 12.

„Formgebungsmanufaktur“*) zeigt, dass auch Herder hierdurch getroffen werden soll. „Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch; und ein Vorschlag, jetzt wiederum poetisch zu philosophieren“ usw.**) Darin besteht der Zusammenhang dieses Aufsatzes mit dem Problem der Geschichte: dass die Selbständigkeit der Philosophie ebenso gegen die theologische Mystik, wie gegen die Philosophie, als Poesie, aufrechterhalten wird. Auf der Philosophie, der methodisch selbständigen, und nur auf ihr im letzten Grunde beruht die wahrhafte Philosophie der Geschichte der Menschheit.

Zehn Jahre früher hatte Kant zu derselben Gefahr Stellung genommen, in dem Aufsatz „Was heisst: sich im Denken orientieren?“ (1786). Der Aufsatz bezieht sich auf den Mendelssohn-Jacobischen Streit über Spinoza und Lessings Verhältnis zu ihm. Mendelssohn machte dabei den Grundsatz des Orientierens geltend. Er behauptete „standhaft und mit gerechtem Eifer, bloss die eigentliche reine Menschenvernunft sei“ das Mittel sich zu orientieren.***) Kant geht von der geographischen Orientierung aus, und durch die mathematische über zu derjenigen, sich „überhaupt im Denken, d. i. logisch zu orientieren“.†) Die logische Orientierung muss also für das Denken überhaupt, und zwar besonders für die metaphysischen Probleme, das Grundmittel bilden.

Die metaphysischen Probleme werden hier demgemäss als die der praktischen Vernunft bestimmt. Der Begriff des höchsten Gutes wird dabei, wie auch sonst in ein „abhängiges“ und ein „unabhängiges“ eingeteilt. Das unabhängige wird als „oberste Intelligenz“ bezeichnet.††) Davon soll nicht etwa „das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze“ abgeleitet werden; sondern nur um „zu verhindern, dass es zusamt der ganzen Sittlichkeit bloss für ein blosses Ideal gehalten werde“. Diese Orientierung der Erkenntnis wird von der Mendelssohnschen durch „ge-

*) Ib. S. 639. D 21.

**) Ib. S. 642. D 23 f.

***) Bd. I, S. 374. D Ib. II. Abt. S. 148.

†) Ib. S. 376. D 150.

††) Ib. S. 381. D 154.

fühltes Bedürfnis der Vernunft“ unterschieden; aber die Vernunft, wenn auch „die gemeine Menschenvernunft“ angerufen zu haben, bleibe immerhin Mendelssohns „Verdienst“.*)

Dagegen setzt nun Kant den Vernunftglauben ein, „welcher sich auf keine andere Data gründet, als die, welche in der reinen Vernunft enthalten sind“. Dieser bleibt vom „Wissen“ unterschieden. „Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Kompass, wodurch der spekulative Denker sich . . im Felde übersinnlicher Gegenstände orientieren“ kann.**)

Hier ist die theoretische Grundlegung festgelegt und festgehalten.

Zugleich aber ist hier die geschichtliche Bedeutung dieser Orientierung erkannt; und sie wird in schwungvollen Sätzen einer freiheitlichen Begeisterung und Ermahnung dargelegt. Sie wird gleichgesetzt mit der „Freiheit zu denken“, welche dem „bürgerlichen Zwang entgegengesetzt“ ist,***) ebenso auch dem Gewissenszwang, und endlich der „Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze: als die sie sich selbst gibt“.†) Diese Selbstgesetzgebung der Vernunft schliesst aber auch in diesen Fragen der sittlichen Erkenntnis die Eingebungen des Genies aus. Jene „Erleuchtung“ ist vielmehr „Schwärmerei“. „Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! . . nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probestein der Wahrheit zu sein“ ††) So wird die Orientierung zum „Selbstdenken“ und zur Maxime der „Aufklärung“. Sie ist die „Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft“. Dies ist echte, methodische Begründung einer Philosophie der Geschichte. Denn hier wird die Geschichte nicht in erster Linie auf den Vernunftglauben, sondern auf die reine theoretische Vernunft gegründet.

Der „Streit der Fakultäten“ hatte in seinem zweiten Abschnitt diese Frage auch aufgenommen. In ihm entspringt der

*) Ib. S. 283. D 155.

**) Ib. S. 384. D 157.

***) Ib. S. 387. D 160.

†) Ib. S. 388. D 161.

††) Ib. S. 390. D 162.

Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen in der Frage: „ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschritt zum Besseren sei“.*) Die Frage wird dahin präzisirt: „Wie ist aber eine Geschichte *a priori* möglich?“ Die Frage wird aber hier auf die Wahrsagung spöttisch bezogen. Dabei macht Kant wiederum einen Ausfall gegen das Judentum, den wir ausnahmsweise erwähnen, nicht weil gerade diese Stelle seine ganze Unkenntnis in dieser Materie aufdeckt, sondern weil sie über sein ganzes Verhältnis zur Religion Aufschluss gibt. „Jüdische Propheten hatten gut weissagen, dass über kurz oder lang . . . gänzliche Auflösung ihrem Staate bevorstehe, denn sie waren selbst die Urheber dieses ihres Schicksals. Sie hatten, als Volksleiter ihre Verfassung mit so viel kirchlichen und daraus abfliessenden bürgerlichen Lasten beschwert“ usw.***) Die Propheten werden hier also, und in dem Folgenden geschieht es noch ausdrücklicher, mit den Priestern gleichgesetzt, als Urheber der statutarischen Gesetze, und endlich auch als Urheber des politischen Untergangs bezeichnet. Bei dieser historischen Ansicht konnte Kant zu keinem sachlichen Urteil über das historische Verhältnis von Religion und Sittlichkeit kommen.

Dahingegen werden nun die drei Auffassungen von der menschlichen Zukunft beurteilt: erstlich wird die „terroristische“, nach der der „jüngste Tag vor der Tür ist“ verworfen.***) Aber auch der Eudämonismus, welcher annimmt, „dass die Masse des unserer Natur angearteten Guten und Bösen in der Anlage immer dieselbe bleibe“, wird als „unhaltbar“ bezeichnet. Endlich wird auch die „Hypothese des Abderitismus des Menschengeschlechts verworfen“. Nach ihr ist „geschäftige Torheit der Charakter unserer Gattung . . . den Stein des Sisyphus bergan zu wälzen. um ihn wieder zurückrollen zu lassen“.†) Hierbei wird auch das Böse und das Gute, „eines durch das Andere neutralisiert. Das ergibt ein „blosses Possenspiel“. Keine dieser Ansichten ergibt die Möglichkeit einer Geschichte.

*) Bd. X, S. 339. D Ib. IV. Abt. S. 124.

**) Ib. S. 340. D 125.

***) Ib. S. 342. D 127.

†) Ib. S. 343. D 128.

Darauf wird nach einer „Begebenheit“ gefragt, welche auf den Fortschritt zum Bessern hinweise. Diese Begebenheit selbst soll diesen Beweis nicht zu erbringen haben. „Es ist bloss die Denkungsort der Zuschauer, welche sich bei diesem Stile grosser Umwandlungen öffentlich verrät, und . . einen Charakter des Menschengeschlechts im Ganzen, und zugleich . . einen moralischen Charakter desselben, wenigstens in der Anlage beweist, der das Fortschreiten zum Bessern nicht allein hoffen lässt, sondern selbst schon ein solcher ist“.*) Bedenken wir nun, dass Kant die Revolution schlechterdings verworfen hatte, so werden wir hier auch inbezug auf dieses Urteil einen Fortschritt zu erkennen haben. „Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; . . diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer . . eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt . . die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.“ Dieser Enthusiasmus ist auf die Idee des Rechts gegründet; und der Rechtsbegriff wird unterschieden von dem „Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels“.***) „Diese Begebenheit ist das Phänomen nicht einer Revolution, sondern (wie es Hr. Erhard ausdrückt) der Evolution einer naturrechtlichen Verfassung.“***) „Nun behaupte ich, dem Menschengeschlechte, nach den Aspekten und Vorzeichen unserer Tage . . das von da an nicht gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten desselben zum Bessern auch ohne Sehergeist vorhersagen zu können. Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergisst sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Bessern aufgedeckt hat . . Aber wenn der bei dieser Begebenheit beabsichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde . . so verliert jene philosophische Vorhersagung doch nichts von ihrer Kraft. Denn jene Begebenheit ist zu gross, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt . . als dass sie nicht . . zu Wiederholung neuer Versuche

*) Ib. S. 346. D 131.

**) Ib. S. 348. D 133.

***) Ib. S. 349. D 134.

dieser Art erweckt werden sollte.“*) Es wird dabei auf die „Epochen einer Naturrevolution“ Rücksicht genommen; in diesen freilich „ist der Mensch nur eine Kleinigkeit. Dass ihn aber auch die Herrscher von seiner Gattung dafür nehmen . . . das ist keine Kleinigkeit, sondern Umkehrung des Endzwecks der Schöpfung selbst.“**) Demgegenüber wird hier die Revolution als Umkehr zum „Endzweck der Schöpfung“ legitimiert. Zugleich aber wird sie dadurch als ein geschichtlicher Faktor von der Philosophie der Geschichte anerkannt.

Es ist ebenso lehrreich für das schwierige Problem, wie tröstlich für das Charakterbild Kants, dass diese grosse Apostrophe ähnlich in ihrem Bau denen an die Pflicht, an die Aufrichtigkeit oder an die „zwei Dinge“, die des Menschen Brust erfüllen, der letzten Schrift Kants angehört, gleichsam als sein letztes Wort gelten darf. Es ist der Triumph der Aufrichtigkeit, der endlich hier gegen den Formalismus der Positivität in Recht und Staat im Geiste der reinen Ethik vollzogen wird, und durch den diese ihre Reinheit der Form lebendig macht.

Darauf wird die „eingeschränkte Monarchie“ der englischen Verfassung verspottet; und dagegen ein Platonisches Ideal als „ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt aufgestellt“. „Mithin ist es Pflicht, in eine solche einzutreten, vorläufig aber . . . Pflicht der Monarchen . . . republikanisch (nicht demokratisch)“ zu regieren, d. h. nach Prinzipien der Freiheit. Dabei wird immer nur nicht sowohl „ein immer wachsendes Quantum der Moralität in der Gesinnung, sondern Vermehrung ihrer Produkte der Legalität“ in Aussicht gestellt,***) um nur nicht in den Verdacht der Träumerei und des Utopismus zu geraten.

Mit einer paradoxen, aber sehr schwer wiegenden Ansicht wird hier abgeschlossen. Für die Ordnung dieses Fortschritts zum Bessern wird nämlich gesagt: sie gehe „nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, sondern von oben herab“.†) Der Erziehungsplan jener Tage wird bemängelt; und so auch

*) Ib. S. 350. D 135.

**) Ib. S. 351. D 136.

***) Ib. S. 354. D 139.

†) Ib. S. 355. D 140.

der des Schulunterrichts. „Das ganze Maschinenwesen dieser Bildung hat keinen Zusammenhang, wenn es nicht nach einem überlegten Plane der obersten Staatsmacht . . . entworfen, ins Spiel gesetzt, und darin auch immer gleichförmig erhalten wird.“*) Also auf den Staat wird auch aller pädagogische Fortschritt gegründet, und das will sagen: auf den 'beständigen Fortschritt in der Evolution. Und wiederum wird dabei auf den Krieg hingewiesen, als auf „das grösste Hindernis des Moralischen“. Mit der Verspottung des Krieges endet diese Auseinandersetzung mit der juristischen Fakultät.

Ein grosser Zug liegt in dieser Skepsis gegen die Erziehung, ein Zug systematischer Kritik aller Richtungen des Bewusstseins; denn auch die ästhetische Erziehung ist hierdurch mitgetroffen. Die Politik allein wird als die Macht erkannt, welche über den Fortschritt der menschlichen Kultur in letzter Instanz entscheidet, welche auch theoretisch den wahrhaften Fortschritt erwirken kann. Was ist aber bei dieser Auffassung die Politik anderes als die Geschichte? Staat und Recht allein, die grossen rationellen Kräfte der Kultur, sind gerade bei dieser Auseinandersetzung mit der juristischen Fakultät auf das unvergängliche Beispiel der französischen Revolution hingewiesen, und so ist damit endlich die Revolution als ein Faktor der Geschichte anerkannt worden. Nennen wir ihn ein irrationales Moment der Geschichte, da er gegen die rationellen Kräfte vorübergehenden, nur vorübergehenden Widerspruch erhebt. Denn alsbald freilich muss auch er zur Rationalität seine Zuflucht nehmen, indem er der rationalen Momente sich zu bemächtigen sucht und in ihre Bahnen wieder einlenkt.

Es ist bedeutsam, dass erst die Revolution den wahrhaften Begriff der Geschichte zur Entdeckung bringt. Selbst die theoretische Erkenntnis, und mit ihr die Philosophie, sie bezeichnen noch nicht im letzten systematischen Grunde das Problem der Geschichte. Erst das irrationale Moment gemahnt an die Mystik im Begriffe der Geschichte, ohne deren Auflösung der tiefste Sinn des Problems der Weltgeschichte nicht zur Enthüllung käme. Ist dieses Problem der Probleme mit aller Methodik des

*) Ib. S. 356. D 141.

Menschenwitzes zu fassen, zu lösen, auch nur zu umspannen? Mit der Erziehung? Sie scheint über die Frage zu spotten: Wer ist denn der Erzieher? Und welcher Erziehungsplan erschöpft das Quellengebiet dieser Aufgaben? Was ist aus der Sklaverei in dem anderen Problem des Arbeitsvertrages geworden? Diese Rätsel stellt die Sphinx der Geschichte. Kann die Philosophie sie lösen? Aber wie kommt sie an das Menschengeschlecht und an ein jedes Mitglied desselben heran?

Es muss schon dabei bleiben, der Staat allein kann und muss alle Regeneration des Menschengeschlechts leiten. Aber der Staat beweist in seiner Rechtsgeschichte, dass er den Stromfäden der Wirtschaft, den Dämmen, welche diese in ihrem Verkehr aufzurichten vermag, endlich auch den Individuen selbst, welche durch die wirtschaftlichen Kämpfe und Ziele auf den Plan gerufen werden, keineswegs mit unfehlbarer Einsicht und Kraft Widerstand leisten kann. So ist es zwar nicht richtig, dass die Geschichte, sei es in den materiellen ökonomischen Verhältnissen, sei es in den Individuen, sei es in den Ideen, welche durch die rationellen Faktoren von Staat und Recht vertreten werden, aufginge, aber es bleibt doch nicht zweifelhaft, auf welcher Seite das Uebergewicht für die Bedeutung der Geschichte liegt. Man muss nur die Ideen recht verstehen. Ihr Bestand beschränkt sich nicht auf die Normen, welche bereits ein rationales geschichtliches Dasein erlangt haben; sondern sie schliessen auch diejenigen methodischen Entwürfe ein, welche Aufgaben, wengleich noch nicht rational gelöste der Menschenvernunft bleiben. Diese Ideen sind es ja vornehmlich, welche Kant im Platonischen Geiste ausgezeichnet hat: die Aufgaben der theoretischen, wie der praktischen Vernunft.

In den ewigen Aufgaben begründet sich der Begriff der Geschichte. In den ewigen Aufgaben begründet sich ebenso die Idee der Menschheit. So hängt das Problem der Geschichte genau am Schwerpunkt der Ethik, am *homo noumenon*. Die Rechte wechseln, die Völker kommen und gehen, die Einrichtungen der Kultur verändern sich, die Ideen selbst, welche einen objektiven Wert und eine bestimmte Verwirklichung annehmen, gehen in andere Werte und Inhalte über, und endlich auch die Individuen, welche sich als Urheber alles geschichtlichen Geschehens dünken,

verschwinden nicht nur, sondern auch ihre Urheberschaft erleidet Einschränkungen und neue Deutungen ihres Wesens und Schaffens, also gleichsam neue Daseinsformen — nur allein die Aufgaben der Vernunft bleiben ohne Wandel, weil ihre Bestimmtheit allein in ihrer Bestimmbarkeit besteht. Sie vollziehen das ewige Wirken, sie bilden den Eigenwert der Ideen und daher das Geheimnis im Problem der Geschichte. In ihrer Bestimmung, in der fort-dauernd wechselnden Lösung und Formulierung der ewigen Aufgaben vollzieht sich der Begriff der Geschichte, als das Problem der Menschheit der Kultur. So bildet das Problem der Geschichte in der Tat das letzte Anwendungsgebiet der reinen Ethik. Sie ist das Gebiet für alle letzten Fragen der sittlichen Vernunft, welche, zwar mit der Methodik, aber nicht mit der Schablone von Recht und Staat restlos lösbar werden.

Auch die Religion muss zur Geschichte ihre Zuflucht nehmen. Das ist der Sinn des Messianismus der in der sittlichen Gottesverehrung geeinigten Menschheit, der den letzten Sinn der Religion bildet. Kant bezeichnet dieses letzte Ziel als den ewigen Frieden. Auch die Religion wird dadurch als ein irrationales Moment erkennbar. Oder hätte sie etwa methodische Mittel, den ewigen Frieden herbeizuführen? Etwa in der Nächstenliebe? Deren bester Sinn widerstrebt einer methodischen Zumutung. Daher weist sie mit Recht über ihre Kräfte hinaus auf den ewigen Frieden hin, also auf die Geschichte.

In der geschichtlichen Idee der Menschheit, ihrer Aufgaben und ihrer Ziele liegt der Schwerpunkt der reinen Ethik; liegt der Quellpunkt für deren allseitige reine Anwendung. Die Idee der Menschheit schliesst den Vollwert der Idee ein. Sie ist das Ding an sich der ewigen Aufgaben der sittlichen Vernunft.

So bleibt die Idee die echte Wurzel des Idealismus; die Idee als Ding an sich der Aufgabe.

An diesem Punkte liegen die grossen Schwierigkeiten, welche sich von Anfang an der Aufnahme des Kantischen Systems entgegen gestellt haben. Hier haben wir diejenige Fortbildung versucht, welche der Methode und dem System Kants Einheitlichkeit geben möchte. Dass die eigenen Ausführungen Kants der Ergänzung bedürfen, ist in der ganzen Folgezeit anerkannt worden.

Auch ist die mangelhafte Uebereinstimmung zwischen der reinen Ethik und ihren Anwendungen niemals verkannt, immer lebhaft empfunden worden; nicht am wenigsten in der Religion.

Vielleicht lernt man aus diesem Uebelstand, dass die Anwendungen nicht sicher genug die Probe bestehen, die Ansicht leichter in ihrer lösenden Bedeutung würdigen; dass das Ding an sich die Bestätigung oder aber die Selbstzersetzung des kritischen Idealismus bedeutet, und zwar ebenso unrettbar für die Gewissheit und den Gehalt der sittlichen, wie für die Zuverlässigkeit und den methodischen Wert der mathematischen Naturerkenntnis.

Die Bedeutungsgleichheit der Termini Ding an sich, Idee und Aufgabe bestätigt und befestigt dem Idealismus seine theoretische Sicherheit und Fruchtbarkeit, wie sie zugleich auch dem Aufbau der sittlichen Vernunft das methodische Fundament gibt, und die methodische Klarheit über die Erkenntnisart ihrer Grundsätze und ihres Lehrgehalts.

Wie sich aus diesem Gesichtspunkte der Einheit von Ding an sich, Idee und Aufgabe auch die Anwendungsgebiete der reinen Sittlichkeit im Geiste der kritischen Ethik darstellen, das sollte als zur Begründung zugehörig, und als diese erfüllend nachgewiesen werden. Die Begründung legt den Grund. Der Grund aber enthält schon die Folgerungen in sich. So darf es denn als Bewährung des Grundes erkannt werden, dass, trotz Schwankungen in der Ausführung, dennoch überall der systematische Grundgedanke in allen Anwendungen sich durchgesetzt hat. Recht, Religion und Geschichte bleiben echte Zeugen für die Wahrheit der ethischen Vernunft in der Menschheit.



Cohen, Hermann
Kants Begründung der Ethik. 2. verb. und
erweiterte Aufl.

B
2799
E8C6
1910

NAME OF BORROWER

DATE

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

