

Kant und Haeckel

Ludwig
Goldschmidt

6174
696
6

Library of



Princeton University.

RASSOWITZ
HANDLUNG
LEIPZIG

oglc

Kant und Haedel.
Freiheit und Naturnotwendigkeit.

Nebst einer Replik
an
Julius Baumann.

Von
Ludwig Goldschmidt.



Gotha.
Engelhard-Reyher'sche Hofbuchdruckerei.

Inhalt.

<u>Kant und Haeckel</u>	Seite	3
<u>Freiheit und Naturnotwendigkeit</u>	"	15
<u>Replik an Julius Baumann</u>	"	79

Kant und Haeckel.



(RECAP)

6174
.696
6

625732

13-8-27 d. b. lit. Haeckel aus 95-7.30 2nd



Der greise Naturforscher fühlt nach langer erfolgreicher wissenschaftlicher Tätigkeit das Bedürfnis, sein philosophisches Bekenntnis der Welt zu verkünden. In vielen Tausenden von Exemplaren sind die „Welträtsel“ auf dem Erdball verbreitet, nunmehr wendet sich auch sein beredter Mund an eine zur Bewunderung und Zustimmung geneigte Zuhörerschaft.¹⁾ Die philosophische Auffassung, die Haeckel vertritt, ist nicht neu; was der Naturforscher behauptet, ist tausendmal vor ihm behauptet und mit demselben Eifer verfochten worden. Neu ist nur, daß Haeckel diese Behauptung an seine eigene Forschung anknüpft, daß er seine Lehre, wenn man sonst sein philosophisches Bekenntnis eine Lehre nennen will, als ein Resultat seiner Beobachtungen hinstellt.

Solchen Behauptungen nun, wie sie sich bei Haeckel vorfinden, hat die Kantische Lehre durch Untersuchung und Prüfung der menschlichen Vernunft, d. h. durch Kritik eine Grenze gesetzt. Kein Wunder, daß sich Haeckel mit diesem Philosophen abzufinden sucht. Für den Kenner der Kantischen Kritik des Erkenntnisvermögens zeigt nun schon wenig, was der Naturforscher über sie äußert, daß er sie weder eindringlich studiert noch auch in ihren Grundgedanken verstanden hat. Kant zeigt, daß man nur inner-

¹⁾ Dieser Aufsatz ist nach Haeckels Berliner Vorträgen geschrieben und zuerst in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung veröffentlicht.

halb der Erfahrung etwas wissen und objektiv behaupten kann, Haeckel befindet sich mit seinen Behauptungen überall außerhalb der Erfahrung. Wenn er einen „extramundanen Gott“ leugnet, so überschreitet er weit die Grenze, die menschlicher Einsicht gesetzt ist. Und wir haben ein Recht, ihn zu fragen: Woher weißt du das? Wie kann die Naturwissenschaft jene Frage mit ja oder nein beantworten?

Schwerlich vermöchte uns Haeckel über alle unzähligen Fragen, die sich an diese uns bekannte Welt knüpfen, eine Antwort zu geben. Er kennt von ihr nur einen kleinen Ausschnitt, er schließt mit zweifelhaften Schlüssen auf die Entwicklung unseres winzigen Planeten, er vermutet dies und jenes über die Entwicklung des Organischen aus der leblosen Materie, er vermutet auf Grund lückenhafter Beobachtungen eine Abstammung des Menschen, die er uns nicht sinnfällig nachweisen kann; überall ist sein Wissen, so weit es sich über das anderer Menschen erheben mag, so unvollkommen, wie es unsere menschliche Natur mit sich bringt; wie kann er da auf die höchste Ursache aller Dinge schließen?

Aber wir wollen weitergehen, wir wollen ihm alles konzedieren, was er selbst als Naturwissenschaftler, wenn auch auf Grund noch so mangelhaft menschlichen Wissens, behauptet. Und noch mehr, wir wollen einmal annehmen, vor dem Auge Haeckels läge sicher beobachtet nicht bloß dieser kleine Planet, die Erde, in ihrer ganzen Entwicklung, sondern auch dieses ganze Sonnensystem, dem sie zugehört, samt den unzähligen Systemen derselben Art. Alles also, was andere Menschen sich in dem Begriffe des Kosmos nur in schattenhafter Weise denken können, so daß ihre Einbildungskraft sich nicht daran wagen wird, diesem bloßen Gedanken des Gehirns ein für sie erkennbares oder gar von ihnen erkanntes Objekt unterzulegen, alles möge ausgebreitet vor dem Blicke Haeckels liegen. Wie will er einen Schluß rechtfertigen, der einen außerhalb liegenden Grund der ganzen Welt der Erscheinungen, die er nach unserer Annahme kennt, leugnete?

Wir richten an ihn die Frage, was denn diese Welt bedeuten möge, wenn wir sein Auge, das wir hier nicht als bloßes Sehorgan denken, erlöschen lassen? Alles, was er mit ihm erkennt, hat ja nur eine Beziehung auf diesen erkennenden Blick. Wie es unabhängig davon, unabhängig von der Aufnahme in ein menschliches, auf die Sinnlichkeit angewiesenes Bewußtsein sein mag, kann uns Haeckel unmöglich verraten. Er weiß es nicht. Wollte er nur die Größe ermessen, so bedient er sich dazu eines Maßstabs, mit dem er vergleicht. Er lernt also nur das Verhältnis dieses Maßstabs zum Ganzen kennen. Was aber bedeutet das Ganze an sich selbst?

Wer nun jenen Grund der Erscheinungswelt sich denkt, der behauptet noch nicht, daß er ihn erkenne; er behauptet noch nichts über seine Existenz, da er von der Art dieses Existierens nicht den mindesten Begriff hat. Indessen der Gedanke selbst ist ein solcher, wie ihn die menschliche Vernunft notwendig hervorbringt. Nun sagt uns Haeckel: es gibt Völker, bei denen sich keine Spur dieses Gedankens findet. Wird denn dadurch ein Gedanke falsch, daß er von unkultivierter Vernunft nicht hervorgebracht wird? Wie vieles möchte sich dann als trügerisch erweisen, was sich bei Kulturvölkern findet, und was bei anderen Völkern fehlt!

Will Haeckel die Notwendigkeit des Gedankens leugnen, so erlauben wir uns, ihm einen Weg zu zeigen. Dann muß er den Begriff der Kausalität als einen notwendigen und wahrhaften bestreiten, er muß ihn für eine Täuschung erklären. Was aber bleibt von seiner ganzen Philosophie, was von seiner Erkenntnis der Natur übrig, wenn er den Schritt mit gewissen Skeptikern wagen wollte? Ohne Zweifel wird Haeckel den Kausalbegriff, mit dem er beständig hantiert, anerkennen. Er kann nicht anders. Haeckel selbst würde den Menschen für unvernünftig erklären, der ihm irgendeine Ursache, die er jemals erkannt hat, mit jener Leugnung streitig machte. Freilich kann ihm entgegengehalten werden: Die Ursache, die du behauptest, ist nicht die richtige; das aber wird ihm niemand sagen dürfen,

daß die Erscheinung eine Ursache überhaupt nicht hat. Und so muß er auch zugestehen, daß gegenüber der ganzen Welt der Erscheinungen, sie mag beschaffen sein, wie sie will, der Gedanke an einen außerhalb liegenden Grund ein notwendiger ist, wenngleich ja damit noch lange nicht erkannt ist, wie er beschaffen sein möchte.

Und hier kommen wir sofort auf die angeblichen Widersprüche, die Haeckel bei Kant zwischen der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der praktischen Vernunft findet. Sie sind so wenig vorhanden, daß wir uns anheischig machen, jeden Gedanken im Keime aus der ersten Kritik zu belegen, den uns Haeckel in der Kritik der praktischen Vernunft als einen Widerspruch gegen Früheres bezeichnen würde. Kant lehrt in der Vernunftkritik, daß niemand die Existenz Gottes als eines einigen, allervollkommensten, vernünftigen Wesens durch irgendein Argument der spekulativen und erkennenden Vernunft beweisen könne, daß der Begriff der Ursache, des Grundes gänzlich leer und ohne alle Prädikate bleibe, wo uns das in den Sinnen gegebene oder mit ihnen im Zusammenhange erkennbare Objekt fehlt, aber er verbietet uns nicht, einen solchen höchsten Urgrund, wie ihn spekulierende und praktische Vernunft jederzeit gedacht hat, mit solchen Prädikaten zu versehen, wie sie das subjektiv-menschliche und wahrhaft vernünftige Bedürfnis auf anderem Gebiete immer gezeitigt hat. Und wenn Haeckel daran zweifelt, so wollen wir ihm aus der Kritik der reinen Vernunft folgende Worte ins Gedächtnis zurückrufen. Dort heißt es: „Diese Moraltheologie hat nun den eigentümlichen Vorzug vor der spekulativen, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führet, worauf uns spekulative Theologie nicht einmal aus objektiven Gründen hinweist, geschweige uns davon überzeugen konnte.“ Aber es wird auch, und nicht bloß für die Beurteilung Kants durch unseren Naturforscher, ein charakteristisches Merkmal für philosophische Einsicht bleiben, daß sie in dem Satze *nescio sed credo* einen Widerspruch entdeckte.

Will nun Haeckel von der Kritik der reinen Vernunft

irgendeinen Nutzen ziehen, so darf er aus seinen Beobachtungen und aus seinem Wissen auf einen Pantheismus noch weniger schließen, denn dieser Pantheismus ist ein völlig nebelhaftes Ding, mit dem niemand, solange Sterbliche philosophieren, irgendeinen bestimmten Begriff verbunden hat und jemals verbinden wird. Und wenn sich Haecel mit Goethe in bester Harmonie weiß, so ist Goethe als Mensch und Philosoph ein sehr weiter Begriff, ein Mann, der in langer Entwicklung manche Jugendverirrung von sich abgestreift hat. Wir könnten das mannigfach belegen, begnügen uns aber mit einem kurzen Zitat aus dem Westöstlichen Divan: „Dscheläl eddin Rumi findet sich unbehaglich auf dem problematischen Boden der Wirklichkeit und sucht die Rätsel der inneren und äußeren Erscheinungen auf geistige, geistreiche Weise zu lösen; daher sind seine Werke neue Rätsel, neuer Auflösungen und Kommentare bedürftig. Endlich fühlt er sich gedrungen, in die Alleinigkeitslehre zu flüchten, wodurch so viel gewonnen als verloren wird, und zuletzt das, so tröstliche als untröstliche, Zero übrigbleibt.“ Nein, Goethe läßt sich bei keiner Art von Pantheismus zu Gebatter bitten.

Wenn wir aber jene Prädikate Gottes mit Kant denken, so genügt uns, durch sie die Idee Gottes als eines Schöpfers Himmels und der Erden nach dem zu bestimmen, was diese Idee für den Menschen bedeuten kann, nicht aber nach dem, was Gott an sich selbst ist. Von ihm als einem erkennbaren Objekt wissen wir ebensowenig, wie Haecel von dem Grunde dieser Welt trotz einer noch so erfolgreichen wissenschaftlichen Tätigkeit weiß. Wir glauben an ihn, weil wir uns nicht vermessen, seine Existenz objektiv und als spekulative Philosophen zu wissen und zu behaupten. Wir können Haecel keinen objektiven zwingenden Beweis entgegenbringen, aber wir wissen ganz gewiß, daß auch dieser große Naturforscher keinen objektiven Grund beibringen kann, jenseit der Erfahrung auch nur das mindeste zu behaupten. — Und als Metaphysiker müssen wir doch im Gegensatz zu Haecel der Auffassung Ausdruck geben, daß in der Entwicklung der griechischen Philosophie

ein Fortschritt sich kundgibt. Von den ionischen Naturphilosophen zum Anaxagoras führt angestrenktes Nachdenken. Wenn jene Metaphysiker mangels einer kritischen Einsicht die Natur erklären wollten, so war es unbedacht, das Organische durch das Unorganische, das Leben durch den Tod, Vernunft durch Unvernunft zu erklären. Und dieses Urtheil ist in der Metaphysik, die trotz ihrer Irrtümer niemals so töricht war, als sie unserem philosophisch blasierten Zeitalter erscheint, sehr häufig und von einsichtigen Männern derart geteilt worden, daß die ionischen Naturphilosophen vor dem Verdacht geschützt wurden, als ob sie trotz ihrer physikalischen Erklärungen die vernünftige Gottheit hätten leugnen wollen.

Genug, sei dem, wie ihm wolle. Dieselbe Vernunft, die uns auf den Gedanken eines schlechthin notwendigen Wesens als Grund aller zufälligen Existenz führt, gestattet uns auch auf praktischem, sittlichem Gebiete, seine Prädikate so zu bestimmen, wie es moralisches Vernunftbedürfnis nach konsequentem Denken immer und zur vollen Beruhigung des eigenen Gemüts fordern wird. Wer wie Kant erklärt, daß er von einer Sache, die außer menschlichem Horizonte liegt, nichts wissen, daß er ihr Dasein auf keine Weise spekulativ beweisen könne, der gerät nicht in einen Widerspruch mit sich selbst, wenn er an ihr Dasein aus anderen, praktisch zwingenden Gründen glaubt. Im Gegenteil, der Ausdruck des Glaubens bekundet eben ein festes Zutrauen in subjektiver Hinsicht, wie er zugleich das Bescheiden in objektiver Hinsicht offenbart.

Wir wollen hier auf diese Fragen im einzelnen nicht eingehen,¹⁾ denn sie sind nicht so einfach zur Einsicht zu bringen, wie Haeckel sich das denkt. Nur wollen wir geltendmachen, daß das natürliche Bewußtsein des gemeinen Mannes trotz dieser Schwierigkeiten in diesen Fragen so lange den richtigen Weg gefunden hat, als nicht eine von metaphysischen Anwandlungen mißverstandene Naturwissen-

¹⁾ Vgl. meine Schrift: „Kants ‚Privatmeinungen‘ über das Jenseits und Die Kant-Ausgabe der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften“. Gotha 1905.

schaft seinen Begriffen und seinem Glauben entgegengetreten ist. Und diese Gefahr liegt auch jetzt vor, wo ein Haeckel zu der großen Menge redet.

Haeckel leugnet die Freiheit des Willens, er leugnet die Selbständigkeit der Seele, er leugnet die extramundane Gottheit, weil er sich keine Rechenschaft darüber gegeben hat, was es bedeutet, in der Natur zu erkennen, und was es bedeutet, irgendeine Sache vom erkennenden Subjekt unabhängig nur zu denken. Er weiß nicht, daß er zu seinen negativen, völlig dogmatischen Behauptungen viel mehr wissen müßte, als ein sterblicher Mensch überhaupt jemals wissen kann und wissen wird. Es existiert keine Tatsache der Wissenschaft, aus der er so weit schließen, und es existiert kein Grund, keine Hypothese, die er geltendmachen könnte, der wir nicht die entgegengesetzte mit gleichem Gewicht zur Seite stellen würden.

Diese Einsicht verdanken wir der befreienden Prüfung der Vernunft durch Immanuel Kant. Ein objektiver, wissenschaftlicher Streit um die „Sache“, die hier auf dem Spiele steht, ist völlig unmöglich; der Naturforscher hat sich auf ein Gebiet begeben, auf dem vorübergehend literarischer Erfolg, ein Beifallklatschen der Menge, niemals aber ein dauernder wissenschaftlicher Sieg zu erringen ist.

Haeckel glaubt gegen Vorurteil und Aberglauben zu kämpfen, aber er hat nicht bemerkt, daß die Aufklärung des 18. Jahrhunderts nach dieser Richtung mit vielem schon aufgeräumt hatte, was heute wieder sein Wesen treibt, weil die Philosophie die Zügel des geistigen Lebens aus der Hand hat fallen lassen. Als Philosoph war der Mann, dessen Lorbeeren auf anderem Gebiete liegen, nur durch diese Tatsache möglich. Wie würde jede andere Wissenschaft mit Recht sich wehren, wenn plötzlich ein Mann ohne genaue Kenntnis ihrer Begriffe in ihr Bereich erobrend eindringen möchte! Und wissenschaftliche Philosophie verlangt mehr als jede andere Wissenschaft ihren eigenen Mann, nachdem sie die zentrale, alle Disziplinen verbindende Stellung aufgegeben oder verloren hat. Dem Naturforscher Haeckel aber kann nie zum deutlichen Bewußtsein gekommen

sein, was ein Mann wie Kant in seiner bestimmten Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich selbst der gesamten Wissenschaft errungen hat. Er hat nicht eingesehen, daß jeder Widerspruch zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit schwindet, wenn der vernünftige Mensch unterscheidet, was als Erscheinung erkennbar und was für den Menschen nach seiner genau feststellbaren Natur als erkennendes Wesen ewig unerforschbar bleibt.

Der ganze Streit, der seit Jahrtausenden über diese Frage geführt worden ist, ist tatsächlich als eine Täuschung grübelnder Metaphysiker erkennbar und von Kant für ewige Zeiten kritisch festgestellt worden. So weit reicht menschliche Einsicht, daß man sich selbst nach seinen eigenen Fähigkeiten erkennen kann, und so weit hat Kant uns geführt, daß man selbstgemachte Begriffe ebenso wie selbstgemachte Widersprüche sich lösen kann. Die Entwicklungslehre aber hat niemand zu dieser Einsicht nötig, weil die Vernunft in jedes Menschen Bewußtsein immer von neuem ihre Realität und ihren richtigen Gebrauch nachweisen kann. Der dogmatische Metaphysiker, gleichviel, ob er bejaht oder verneint, vermag wohl zu überreden, aber Einsicht vermag er nicht herzustellen.

Wir bestreiten dem großen Naturforscher keine Beobachtung, die er je angestellt hat, wir bewundern aufrichtig die Hingabe und den Fleiß, mit dem dieser geniale Mann seit vielen Jahren auf seinem Gebiete wirkt, aber wir bestreiten dem Metaphysiker alle Folgerungen, die er aus seinen Beobachtungen zieht, weil er sich nicht klargemacht hat, wo die Naturwissenschaft endet, und wo die Metaphysik beginnt. Er bekämpft Kant und führt damit den status quo wieder her. Vor Kant stritten die Personen, nicht aber die Sachen. Jene Grenze zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik aber, zwischen kritischer Auffassung, die Erkenntnisprinzipien auf ihren objektiven oder subjektiven Charakter prüft, die regulative Maximen der Forschung von objektiven Behauptungen unterscheidet, und zwischen dogmatischer Erschleichung, wie sie auch bei Haeckel vorliegt, kann heute nur bei Kant gelernt werden. Aus sich selbst

heraus würde man diese wichtigen Unterschiede, die den Weg aller Forschung erleuchten, nur dann finden können, wenn die ganze Schule durchgemacht worden wäre, die in den Namen Leibniz, Locke, Wolff und Hume verkörpert ist.

Ferner muß die Metaphysik genau nach den Fragen erkannt sein, die sie sich jeweils gestellt und zu beantworten versucht hat. Dann wird man von selbst nicht skeptisch, sondern kritisch allen dogmatischen Erschleichungen sein non liquet entgegensetzen. Niemals würde Haeckel einen Monismus dogmatisch behaupten, wenn er sich Rechenschaft darüber gegeben hätte, daß er bei seiner Lehre den Begriff, den Gedanken der Einheit als eine Idee nur in seinem Kopfe hat. Wo ist das Objekt, wo ist der Gegenstand, den er als Einen bezeichnet, damit sich jedermann von der Wahrheit am Gegenstande überzeuge? Wo ist dieser Gegenstand, damit man seine Behauptungen kontrolliere?

Aus Kants Lehre aber, darüber kann Haeckel trotz seiner Gewährsleute ganz unbesorgt sein, kann dieser Monismus nicht folgen, denn er behauptet weiter nichts, als was er empirisch vertreten kann: daß die Menschen seit alten Zeiten mit Recht ihre Seele vom Körper unterscheiden. Auch das haben sie immer gesehen, daß die Seele vom Körper in gewisser Weise abhängig ist. Aus allen Tatsachen aber kann kein Mensch schließen, welches von diesen beiden nur empirisch in der Erscheinung unterscheidbaren Prinzipien, das Denken oder die Bewegung, die Vernunft oder die Materie, die Ursache des anderen ist. Hier wird die Vernunft dialektisch, weil das Objekt, das zu beurteilen ist, nur außerhalb aller Erfahrung anzutreffen wäre.

Auch über den Intellekt der Tiere vermag niemand die Aussage zu rechtfertigen, daß er sich von dem des Menschen nur gradweis unterscheidet. Hier zeigen uns viele Beobachtungen analoge Erscheinungen, bisher hat aber noch keine dargetan, daß das Tier, wenn es schon Dinge unzweifelhaft erkennt, sich diese Erkenntnis auch zum Bewußtsein bringt. Aus keiner Beobachtung bei Tieren läßt sich schließen, daß sie über ihre eigenen seelischen Tätigkeiten in der Weise der Menschen reflektieren. Wir kennen

die Tiere nicht, wie wir uns selber kennen; wir werden auch durch Skalpell und Mikroskop ebensowenig von dem Wesen unseres Bewußtseins wie von dem der Tiere kennen lernen.¹⁾

Wir fragen gar nicht nach dem Interesse, das sich an die folgerungen aus Haeckels Philosophie knüpft, aber wir verlangen von ihm Beweise der Wahrheit. Sonst folgen wir ihm gern, wenn er in seiner Wissenschaft nichts als Natur erkennt, wir werden auch geistreichen Ideen und Hypothesen, wenn sie der Beobachtung voraneilen, ein dankbares Interesse immer schenken. Aber wenn er jenes regulative Prinzip der menschlichen Beurteilung, nach dem beim Erkennen keine hyperphysische Annahme geduldet werden darf, als ein dogmatisches behauptet, wenn er als bloße Hirngespinnste behandelt, was die Menschen zu allen Zeiten verehrt und als Bedingung einer idealen Natur, der sie nachstreben sollen, im eigenen Bewußtsein vorgefunden haben, so hat die Philosophie wohl ein Recht, den Naturforscher auf die Grenzen seines Gebietes zu verweisen. Haeckel spricht ab über Dinge, die jede menschliche Kundschaft übersteigen.

¹⁾ Darwins Vorläufer Bonnet sagt einsichtsvoll: „Die Philosophen, welche sich mit der Erklärung des Naturtriebs martern, bedenken nicht, daß man zu diesem Ende einige Zeit in dem Kopfe des Tieres müßte zugebracht haben, ohne doch ein Tier zu werden. Überhaupt zu sagen, der Naturtrieb sei eine Folge des Eindrucks gewisser Gegenstände auf die Seele und der Seele auf die Maschine, heißt nichts anderes, als etwas weniger dunkle Ausdrücke statt eines ganz dunklen gebrauchen; der Begriff wird dadurch nicht klarer. Wir wissen ganz wohl, was der Naturtrieb nicht ist, keineswegs aber, was er ist. Er ist nicht Einsicht, auch nicht Vernunft. Das unvernünftige Tier hat weder unsere allgemeinen noch unsre einzelnen Begriffe; es hat nicht einmal unsre Zeichen.“ Um den klugen Hans hätte sich kein wissenschaftlicher Mann bemühen sollen — bei jedem Hunde sind seine Leistungen täglich zu beobachten.



Freiheit und Naturnotwendigkeit.





I.

Wäre die Notwendigkeit einer Wissenschaft durch immer wiederkehrende Erörterung ihrer Fragen allein schon bewiesen, so verdiente die Metaphysik vor allen anderen den Vorzug. Immer wieder führt sie wie nach altem Gewohnheitsrecht den menschlichen Gedanken über die Erfahrung hinaus. Bei diesen Bemühungen, die eine zentrifugale, der Wissenschaft geradezu entgegengesetzte Richtung zu verfolgen scheinen, wird sie beständig nach ihrer Legitimation gefragt. Üben wir nur ein unverbrieftes Gewohnheitsrecht, wenn wir uns mit diesen Problemen beschäftigen, oder entspricht diese Arbeit einem wirklichen Bedürfnis, so daß sie uns sogar aufgenötigt wird? Ist die Metaphysik wie jede wirkliche Wissenschaft imstande gewesen, den Besitzstand der gesamten Menschheit an deutlicher Einsicht zu bereichern? Oder hat sie, eine vorgebliche Wissenschaft, jenen Besitzstand vielmehr in Verwirrung gebracht, anarchische Gesetzlosigkeit individualistischer Neigungen und Phantasien an die Stelle gesetzmäßiger Ordnung berufen?

Die Schicksale der Metaphysik sind jedermann bekannt. Aus der menschlichen Vernunft ist sie geboren, alles wissenschaftliche Denken fängt mit ihr an. Ehe noch vom Wirklichen ein erheblicher Teil wissenschaftlich festgestellt war, hat sich schon der Gedankenflug eines begabten Volkes unter Befreiung von kindlichen Vorstellungen der Einbildungskraft

an alle ihre Fragen herangewagt. Alle späteren Erscheinungen, die uns ihre rastlosen Versuche vor Augen führen, haben in uralter Zeit ihr Vorbild.

Keiner dieser Versuche in alter oder neuerer Zeit ist von dauerndem Erfolge begleitet gewesen. Aber wenn auch alle Anstrengungen fruchtlos schienen, die leichte Beute oberflächlichen Spottes oder unter Umständen scharfsinnigen Zweifels, sind doch aus ihren unausrottbaren Wurzeln die Keime aller Wissenschaften entsprossen. Und die Metaphysik ist nicht nur die Mutter, „die Königin“ aller Wissenschaften, sie steht außer, über ihrem Kreise: Würde und Wohl der Menschheit als einer Gemeinschaft vernünftiger und im Bewußtsein ihrer Vernunft lebender, frei handelnder Wesen hängt von ihr ab.

Wir wollen so anspruchsvolle Behauptungen durch Behandlung einer Frage nachweisen, die keinem denkenden Menschen hat entgehen können, der sein eigenes Wesen jemals mit der Natur, die eignen Ansprüche auf freie Willensentfaltung mit der Abhängigkeit von ihrem unerbittlichen Walten verglichen hat.

Freiheit des menschlichen Willens, freie Selbstbestimmung durch Vernunft in Gegensatz zur Naturnotwendigkeit gebracht, führt ferner zu folgender Kontroverse. Die Menschen unterscheiden gut und böse, Recht und Unrecht. Belehrt sie nun die Erforschung der Natur, aus der auch der Mensch hervorging, zu der er gehört, daß diese Unterschiede bare Täuschung enthalten?

Kein Zweifel, daß jeder vernünftige Mensch die Begriffe gut und böse kennt, daß er sie ständig auf sich und andere anwendet. Darüber hat wohl noch niemand gestritten. Wo wir uns Handlungen als unsere eigenen verantwortlich zurechnen, sind wir durch diese Prädikate Richter über uns selbst.

Um die Legalität, die Gesetzmäßigkeit der Handlungen im Verhältnis zu äußeren Vorschriften des bürgerlichen Gemeinwesens wollen wir uns hier nicht bekümmern. Mag das Gesetz seinen Ursprung in jenem Begriffe der Freiheit haben, was dasselbe ist, auf sittlicher Grundlage ruhen,

davon reden wir an dieser Stelle nicht, obwohl die Frage auch nach dieser Seite von Wichtigkeit ist. Vieles bleibt vom äußeren Gesetz unberührt, was uns eine innere Stimme nicht bloß widerrät, sondern verbietet. Kein bürgerliches Gesetz verbietet die Lüge schlechthin; dennoch ist sie uns verächtlich. Man kann sogar behaupten: Je weniger das bürgerliche Gesetz in einem geordneten Gemeinwesen verbietet und bedroht, um so deutlichere Unterschiede werden nach jener inneren Seite der Verantwortlichkeit, die auf mehr als bloße Legalität selbst dem Sittengesetz gegenüber gerichtet ist, bei seinen Bürgern vorausgesetzt.

Ist nun diese Stimme innerer Verantwortlichkeit eine wahrhafte, oder lehrt die Erforschung der Natur, daß wir nur die willenlosen Räder in einem großen, unendlichen Maschinenwesen bilden? Und wäre es nicht so, wären wir Menschen nicht bloße von der Natur hergestellte und aufgezogene, auf eine kurze Zeit in Bewegung gesetzte Automaten, wenn der Physiokrat mit der Allmacht der Natur recht hätte: die Freiheit ist nur eine Illusion? So gewandt zeigt unser Problem das höchste Interesse für alle, die auch am Guten ein Interesse nehmen.

Bevor wir nun dem Thema nähertreten, möchten wir eine Reihe von Antworten kurzerhand abschneiden, die den Ursprung jener Unterscheidung zu verdunkeln imstande sind. Tradition, Erziehung, Angeborensein, Vererbung, auch der moderne Kapitalschlüssel Entwicklung geben Scheinantworten. Man verstehe uns nicht falsch. Wir bestreiten keinen von diesen Faktoren, auch nicht die Bedeutsamkeit eines jeden, nur geben sie uns den Aufschluß nicht, den wir suchen. Auch um die Beweismittel für die Tatsache sittlicher Unterscheidung oder des sittlichen Fortschritts werden wir uns, als auf der Hand liegend, nicht weiter bemühen. Motive wie äußere Zweckmäßigkeit, z. B. die Ordnung in einem Staate, werden wir nicht auf ihren sicherlich bedeutsamen Anteil am sittlichen Fortschritt prüfen. Bei jeder Überlieferung, bei der Erziehung würden wir sonst wieder fragen müssen: Wird durch jene, die von freier Willensbetätigung berichtet, durch diese, die sie anrät, Wahr-

heit oder Täuschung fortgepflanzt? Angeborensein und Vererbung aber setzen an die Stelle der Antwort recht bequeme Begriffe, durch die wir um kein Haar gebessert sind. Sie machen in der Regel jedes weitere Nachdenken zum Luxus, unsere Einsicht vermehrt sich durch sie nicht.

Wie steht es nun mit der Naturforschung selbst? Kann sie uns als kompetente Richterin Aufschluß geben? Überall verkündet sich heutzutage „Philosophie auf breiter induktiver Grundlage“. Induktion ist Methode der Naturwissenschaft; die Naturwissenschaft ist auf dieser Grundlage mächtig fortgeschritten, also . . . Das ist alles sehr schön und gut, mag die Naturwissenschaft nur bei ihren Methoden bleiben, wir stören sie nicht und brauchen die „breite induktive Grundlage“ (so gern wir auch die Phrase aus philosophischen Schriften verschwunden sehen möchten) gar nicht aus dem Gesicht zu verlieren, in unserem Probleme aber würde sie uns nur stören.

Wie jedermann bekannt sein dürfte, setzt ja die Naturwissenschaft, die Induktion, eine Natur, Naturgesetz und Naturnotwendigkeit, schon voraus. Der Kern jener Frage war ja aber ein ganz anderer. Sie wollte wissen, ob Naturgesetz und Freiheit miteinander in einen Konflikt geraten, ob sie einander widersprechen oder nicht. Steht es so, daß wir entweder Naturgesetzlichkeit oder Freiheit anzuerkennen haben; schließt das eine Prinzip das andere aus?

Also werden wir uns wohl auf das Gebiet der Ethik begeben müssen? Aber der Ethiker verhält sich gar nicht anders als der Naturforscher. Freilich mit der „breiten induktiven Grundlage“ würde er nicht viel anfangen können, denn er will ja gerade lehren, daß sehr vieles nicht existieren sollte, was uns die alltägliche Erfahrung zeigt. Und wie Naturforschung das Naturgesetz, so setzt Ethik Freiheit, Selbstbestimmung schon voraus. Direkt kümmert sie sich gar nicht um das Naturgesetz. Ihr genügt, daß gewisse Vorschriften als zwingend anerkannt, als moralisch notwendig befolgt und geachtet werden; die physische Beschaffenheit des Objekts, das den Willen bestimmt, untersucht sie nicht. Wenn es Ethiker gibt, die von allem anderen handeln als

der inneren Verantwortung und dem Bewußtsein dieser inneren Verbindlichkeit, so sicht uns das hier nicht an. Dem Physiker, wohin er auch seine Betrachtungen wendet, gestehen wir sein Naturgesetz zu, dem Ethiker seine Voraussetzung der Freiheit. Jenes bestimmt, was ist, war und unter bestimmten Bedingungen sein wird, was geschieht und nach Gesetzen geschehen muß, das Gesetz der Freiheit aber befiehlt, was geschehen soll oder geschehen sollte, wenngleich es vielleicht nie so geschieht. Jener erforscht die Natur, wie sie ihm entgegentritt, dieser, der Ethiker, hat eine Natur im Auge, deren Vorbild in unserem Gemüte aufgezeichnet ist. Die Gebote, die Imperative des Sittenlehrers, würden völlig sinnlos, wenn er nicht die Fähigkeit ihrer Befolgung trotz anderer Antriebe, wenn er nicht das Bewußtsein und die Wirklichkeit innerer Freiheit voraussetzen dürfte.

Solange beide auf ihrem Gebiete bleiben, geraten sie auch in keinen Streit miteinander. Aber es ereignet sich nicht selten, daß Naturforscher und Ethiker einen Blick über ihre Grenzen hinauswerfen; wir haben Psychologen, die das Gesetz der Freiheit glauben leugnen zu müssen, weil sie immer, was gar nicht zu bestreiten ist, in der Erkenntnis des Menschen nach Naturgesetzen urteilen.

Solch Blick über die Grenzen des Gebiets verlangt aber einen etwas höheren Standpunkt. Und den wollen auch wir einzunehmen suchen. In der Tat: Wenn weder die Naturforschung noch die Ethik selbst jene Frage zu behandeln haben, so müssen sie beide einmal von höherer Warte auf ihre Voraussetzungen geprüft werden. Verfahren sie im Widerspruch miteinander, so wandern sie nicht die Wege der Vernunft; denn der Widerspruch ist, wie jedes Kind weiß, ein untrügliches Kennzeichen des Irrtums. Durch ihn wird Lüge und Irrtum kund, woraus aber freilich nicht folgt, daß die innere Übereinstimmung der Gedanken schon ihre Wahrheit bewiese. Die Philosophen sehen in dieser Widerspruchslosigkeit eine erste Bedingung der Wahrheit; sie sagen mit Recht, daß sich widersprechende Begriffe nichts sind und nichts bedeuten.

Im übrigen verlangt die Wahrheit der Gedanken noch

andere Kennzeichen, die sich nicht auf ihre innere Harmonie, sondern auf ihre Übereinstimmung mit dem Gegenstande beziehen, der beurteilt wird. So ist selbst mathematische Wahrheit keine bloß logische; zweifellos duldet die Mathematik keinen Widerspruch, aber damit begnügt sie sich nicht; sie würde sonst nicht von der Stelle kommen. Es muß auch, was sie behauptet, mit dem sinnfällig Gegebenen, mit der Anschauung und ihrer Art, mit der Einbildungskraft übereinstimmen, die aller Wahrnehmung zugrunde liegt.

Unsere Aufgabe im vorliegenden Falle wird dadurch sehr vereinfacht, daß sie die materielle Wahrheit physischer und moralischer Gesetze der Naturforschung und Ethik zur Prüfung überläßt. Hier sind wir nur mit einem angeblich logischen Widerspruch, mit einem Konflikt unserer Gedanken beschäftigt, deren Urheber wir zweifellos selbst sind. Müssen wir uns die Idee der Freiheit aus Gründen der Vernunft versagen?

Jener höhere Standpunkt nun, den wir einzunehmen gewillt sind, ist kein anderer als der der Metaphysik, der uns sicher zu den Quellen jener angeblich widerstreitenden Begriffe emporführt. Begriffe und Prinzipien, die uns der alltägliche Gebrauch fast zu vertraut gemacht, als daß wir zum deutlichen Bewußtsein der Unterschiede kämen, werden von der Metaphysik wie abgegriffene Münzen auf ihr ursprüngliches Gepräge, auf Gehalt und reale Gültigkeit geprüft. Dort werden wir auch den Begriff der Naturnotwendigkeit mit dem der Freiheit zu vergleichen und zu entscheiden haben, ob der eine den anderen ausschließt, wie etwa der Begriff des Zirkels mit dem Merkmal der Viereckigkeit unverträglich ist. Wie werden wir jenen Vergleich anstellen? Das weiß der Leser bereits. Es gibt keinen anderen Weg als den, der uns Aufschluß über den Ursprung und die Berechtigung jener Begriffe selbst gibt.

Was verstehen wir mit dem Naturforscher unter Naturnotwendigkeit? Bei diesem Worte denkt jedermann an den Begriff der Kausalität, der Ursachen und Wirkungen. Alle Begebenheiten stehen in einem durchgängigen Zusammenhange, in der Natur geschieht nichts ohne hinreichend

bestimmte Ursache. Über dies Prinzip und seine tatsächliche Gültigkeit zu streiten, möchte angesichts des von allen Menschen ausgeübten Gebrauchs wohl eine ziemlich müßige Sache sein. Leibniz, ein Philosoph von erstem Range, behauptete sogar, daß sich kein Beispiel würde finden lassen, das sein Gegenteil illustrieren könnte. Schließlich sagt es auch nicht viel mehr, als daß wir überall in unseren Gedanken und in der Erforschung der Natur ein Recht auf die Frage haben: warum? Den Kausalsatz zu beweisen, würde vielleicht eine ebenso müßige Anstrengung und so viel sein, als wollte man offene Türen einrennen, wenn sich an solchen Beweis nicht ein anderes Interesse knüpfte. Möglicherweise gibt er uns Aufschluß darüber, wann unser „warum“ sich erübrigt, weil keine befriedigende Antwort zu erwarten ist. Die Beweisversuche sind häufig Gegenstand des Spottes gewesen.

Jahrelang schon bedien' ich mich meiner Nase zum Riechen —
Hab' ich denn wirklich an sie auch ein erweisliches Recht?

Wir stimmen in diesen Spott der Xenien nicht mit ein, denn es möchte in der Philosophie vielleicht nichts notwendiger sein, als wegen des Kausalbegriffs die „Rechtsfrage“ zu stellen; sie steht auch zu unserem Thema in innigster Beziehung. Jener oberste Grundsatz alles Geschehens darf keine Ausnahme erleiden, sollte sich nicht unser ganzes Leben mit der Unsicherheit eines Traumes abspielen. Er haftet in jedes Menschen Verstande; sein „Recht“ läßt sich nur in einer Weise objektiv begründen und zur Einsicht bringen. Kämen wir wirklich dazu, jenen Satz zu bezweifeln, so möchte unser Verstand wohl nicht mehr ganz in Ordnung erscheinen. Naturwissenschaft sucht ihn nicht auf, sonst dürfte sie ihn ewig suchen. Sie gebraucht diesen Begriff ständig, indem sie am Leitfaden der Erfahrung Ursachen zu bestimmen sich bemüht. Sie lehrt ihre Verknüpfung mit der Wirkung und bringt also das Beobachtete auf Regeln. Mit Erhöhung der Temperatur ist Vergrößerung des Körpervolumens verbunden. Solche Regel enthält den Kausalbegriff. Niemals aber fragt der Physiker erst, ob

Veränderung durch eine Ursache und ihre Regel bestimmt sei, denn das muß er schon wissen, ehe er die Aufgabe lösen soll, zu bestimmen, wie groß, wie beschaffen und wie wirkend eine Ursache ist.

Wie mögen wir wohl auf diesen Begriff gekommen sein? Konnte er dem Menschen lange Zeit entgehen, wie etwa der des Radiums, oder ist er schon für das erste Nachdenken über Gegenstände, welcher Art sie auch seien, notwendig? Ist er ein empirischer oder ein apriorischer Begriff? Diese Frage zu beantworten, müssen wir von dem bestimmten Zusammenhange einmal absehen, den wir in großem Umfange in der Natur kennen. Nur das bleibt uns unbenommen, auch unerläßlich, den Menschen mit seinen uns bekannten, organisch miteinander verbundenen und wirkenden Erkenntniskräften voranzusehen. Wir behandeln diese Frage nicht historisch bei einzelnen, schließen auch mythologische Erklärungen, wie etwa göttlichen Unterricht, einen Prometheus als göttlichen Pädagogen und ähnliches, von unseren Erwägungen aus.

Offenbar wird uns alles, was wir erkennen, durch Wahrnehmungen vermittelt. Wahrnehmungen setzen zwar unseren Verstand schon voraus; sie enthalten schon eine gewisse Verbindung im Bewußtsein, aber den Zusammenhang enthalten sie noch nicht, den wir in jenem Begriffe von Ursache und Wirkung denken. Kein Mensch hat je die Verknüpfung von Ursache und Wirkung wahrgenommen. freilich sind wir der Anwendung dieses Begriffes so gewohnt, daß es uns schwer wird, unsere Gedanken von den Wahrnehmungen abzufordern, aber diese Trennung müssen wir einmal bewirken, um hier klar zu werden.

Man denke an ein Theater, das uns Begebenheiten vor-täuscht. Von den Vorgängen der Schaubühne empfangen wir nichts, als was wir uns durch Wahrnehmungen zum Bewußtsein bringen; wir Zuschauer alle aber bringen den Zusammenhang unter ihnen denkend selbst hervor, der zunächst auf unser Erkenntnisvermögen eingerichtet ist. Als Analogie mag uns das auch für die uns umgebende Welt dienen; sie gibt uns unter Vermittlung unserer Sinne Wahr-

nehmungen und überläßt es uns, einen Zusammenhang unter ihnen herzustellen. Es erscheint uns auch hier so, als ob dies Schauspiel eigens für uns gemacht wäre, aber wie das zugeht, können wir wohl beim Theater, nicht aber in der Welt ergründen. Autor und Regie mögen hier wohl besonderer Art sein. So weit gehen auch unsere Fragen gar nicht.

Wenn wir den Begriff von Ursache und Wirkung einmal von allem absonderten, in das er hineingeraten war, so blieb uns nichts als ein Aggregat, eine Anhäufung von Wahrnehmungen; sie haben uns zwar den Anlaß, die Gelegenheit gegeben, Regeln zu suchen und zu behaupten, wie wir sie schon für den täglichen Gebrauch in Unzahl nötig haben. In den Wahrnehmungen waren sie aber sicher noch nicht enthalten. Denkend, unseren Verstand gebrauchend haben wir sie erst durch jenen Begriff bestimmen, voneinander unterscheiden, erkennen müssen, mit anderen Worten: unser Verstand hat mit dem anderer Menschen die in der Einrichtung wesentlich übereinstimmende Fähigkeit, Wahrnehmungen zu verknüpfen, diese Verknüpfung auf Gedanken, auf Regeln zu bringen, durch die wir später dasselbe wiedererkennen und durch die wir uns alle miteinander über Objekte verständigen.

Erst durch den von uns gedachten Zusammenhang wird also Wahrgenommenes für uns und für alle Menschen zum Objekt. Der Verstand denkt nicht bloß nach, er reflektiert nicht bloß über das Wahrgenommene, sondern ehe das möglich ist, muß er Wahrnehmungen verknüpfen und auf gewisse Begriffe bringen können, eine Tätigkeit, die von dem Gegenstande allgemeiner Logik zu trennen ist. Sie setzt für Begriffe den Gegenstand schon voraus, durch jene Leistung aber werden gewisse Data erst als Objekt fixiert. In der Küche wird gefeuert, um durch Temperaturerhöhung Wasser zum Sieden, Eier zum Gerinnen zu bringen. Würden wir von diesen wenigen Gedanken die mannigfaltigen Kausalitätsbeziehungen absondern, die sie enthalten, so würden sich eine Reihe von Wahrnehmungen angeben lassen, die ihnen zugrunde liegen, die der Verstand des Menschen durch seinen

Kausalbegriff in bestimmte Verbindung erst hat bringen, aus anderen hat aussondern müssen, ehe er dieser bestimmten Regeln inne wurde.

Und diese Regeln sind, wie unser Beispiel zeigt, kein Privileg des Naturforschers, sondern selbst die Köchin setzt in ihrem Bezirk die Kausalität ebenso voraus wie der größte Naturforscher; sie mag sich diesen Begriff nicht so wie er zum Bewußtsein bringen, vielleicht auch vor abergläubischer Anwendung des Begriffs nicht geschützt sein, weil sie ihn nicht planmäßig und systematisch zur Grundlage einer Wissenschaft, wie der Physiker, anwendet, aber ihn beständig zu gebrauchen, kann auch sie nicht vermeiden. Wir behaupten, daß der menschliche Verstand auf diesen Begriff notwendig hat kommen müssen, wenn er nicht beim bloßen Wahrnehmen bleiben, sondern zur Erkenntnis von Gegenständen, zur bewußten Anwendung des Verstandes auf die Wahrnehmung, zu dem Gedanken an eine Natur fortschreiten sollte. Er gehört zu den Elementarbegriffen des erkennenden Verstandes. Daß der Verstand an der Erkenntnis beteiligt ist, hatte vor Kant jedermann gesehen; wie er aber Wahrnehmungen auf Elementarbegriffe bringt, lehrte dieser zuerst.

Bleiben wir einen Augenblick beim Gebrauch des Begriffes durch den Naturforscher, der an der Hand jenes Begriffes verschiedene Wege geht. Einmal nimmt er seinen Ausgang von den Wirkungen, die in der Wahrnehmung enthalten sind, um für sie die Ursachen zu suchen. An jede Erscheinung, den Sonnenstrahl, den fallenden Stein, den Ton der erschütterten Luft, an Blitz und Donner knüpft er seine Frage, um sich Begriffe von dem in der Natur Vorgehenden zu machen. Fürs andere steigt er zu Ursachen allgemeinsten Natur empor, um aus ihnen ein systematisches Verständnis aller Veränderungen zu gewinnen. So stellt er der Physik eine Lehre von der Bewegung, die Mechanik, voran, weil das Charakteristische aller äußeren Veränderungen die Bewegung ist.

Wenn er im ersten Falle von Wahrnehmungen ausging, so will er im zweiten mögliche Wahrneh-

mungen aus Grundkräften, d. h. aus elementaren Ursachen, die er nicht wieder auf andere zurückführen kann, ableiten. In der Experimentalphysik, so kann man sagen, verfährt der Beobachter wesentlich analytisch, in der theoretischen Physik, zu der die Mechanik gehört, synthetisch; dort sucht er zu trennen, was er als verbunden erkannte, hier sucht er aufzubauen. Dort geht er vom Besonderen zum Allgemeinen, hier vom Allgemeinsten, das ihm zugänglich ist, zum Besonderen.

Es ist wichtig zu wissen, daß diese Zurückführung äußerer Erscheinungen auf Bewegungen und diese Ableitung von empirisch gegebenen Grundkräften sich mit dem Tastsen der empirischen Psychologie nicht völlig vergleichen läßt. Die empirische Psychologie wird niemals zu einer synthetischen Ableitung ihrer Erscheinungen gelangen können, wie sie in der Mechanik für die äußere Natur vorliegt.

Bei allen diesen Nachforschungen in der Natur aber bezieht sich die Erkenntnis immer auf solche Gegenstände, die entweder unmittelbar wahrgenommen oder mittelbar durch mögliche Wahrnehmungen sinnlich wenigstens vorgestellt werden. Ganz allgemein läßt sich sagen, daß alles Erkennbare einer sinnlichen Vorstellung fähig sein muß, damit es auf bestimmte Begriffe gebracht werden könne. In unbestimmter Weise hingegen läßt sich denken, was man will, sofern nur dem Widerspruche ausgewichen wird.

Prüfen wir nun die eigenen Gedanken, so zeigt sich, daß in dem Begriffe der Kausalität die Möglichkeit, die Fähigkeit des Menschen liegt, einen gesetzmäßigen Zusammenhang unter gegebenen Wahrnehmungen zu denken. Eben dieser gesetzmäßige Zusammenhang stellt den Begriff einer Natur überhaupt erst her. Durch jenen Begriff, der in unserem Verstande seinen Ursprungsort nachweisen kann, wird Natur überhaupt erst möglich. Durch den Begriff der Ursache und Wirkung wird erst möglich, ein Geschehen objektiv zu denken, d. h. die Veränderung auf einen Begriff vom Objekt zu bringen.

Wir möchten nicht zu Mißverständnissen den Anlaß geben und verweilen noch einen Augenblick bei diesem Ge-

denken. Wenn wir sagen, daß unser Verstand die Bedingung für die Natur (soweit sie nach Regeln von uns gedacht wird) sei und enthalte, so verirren wir uns nicht zu der unsinnigen Behauptung, daß der Mensch sich die Welt der Erscheinungen erschaffe. Tatsächlich läßt sich einsehen und vertreten, daß der menschliche Verstand die erkennbare, von uns feststellbare Bedingung dafür ist, alles, was sich unserer Erkenntnis bietet, nach Gesetzen zu denken, die, welchen letzten Grund sie auch haben mögen, nur relativ auf uns selbst als erkennende Wesen Bedeutung erhalten.

Wir sprachen ausdrücklich von einer Bedingung; wäre sie unerfüllt, so könnte von unserer Erkenntnisart, also auch von unserer Erkenntnis nicht die Rede sein. Von einer anderen Art zu erkennen, obwohl sie wohl denkbar ist, haben wir keinen irgendwie bestimmten positiven Begriff; wir schließen nur eigene Kräfte und Einschränkungen aus, wenn wir von einem anderen Erkenntnisvermögen sprechen, verfahren also wesentlich negativ; uns interessiert auch nur die Frage, wie menschlicher Verstand zur Naturerkenntnis ausgerüstet und wie diese Ausrüstung relativ auf das, was mit ihr ausgerichtet wird, zu begreifen ist.

Sofern nun eingesehen werden kann, daß alles Erkennbare innerhalb unserer Sphäre, sei es im inneren oder äußeren Sinne, vorzufinden sein muß, so ist die Frage wohl berechtigt, wie wir zu Begriffen von Objekten kommen, die alle Wesen unserer Art mit uns gemein haben, und wie wir uns mit ihnen durch Begriffe, nicht über bloße Hirngespinnste, sondern über Objekte verständigen. Darauf dient zur Antwort: Objekte werden erkannt, indem wir jenen Zusammenhang denkend bestimmen. Des Begriffs der Kausalität fähig sein heißt nicht mehr als die Möglichkeit, gegebene Erscheinungen durch den Verstand auf Begriffe zu bringen. — Die Welt der Erscheinungen gibt dem Menschen Rätsel auf, zu denen er sich die Fragen selbst stellen muß und kann. Solch eine Frage liegt in jedem: warum? Es ist gut zu wissen, daß unser Recht auf eine Antwort am Gegebenen, dem für uns Möglichen seine Grenze hat.

Kausalbegriff und Kausalgesetz, wie ähnliche not-

wendige Voraussetzungen der Naturerkenntnis, also auch der Natur überhaupt, werden also nicht in der Natur (empirisch) aufgesucht; sie sind auch nur als Fähigkeiten des Verstandes einzusehen, aus dem durch die Sinne Gegebenen eine Natur denkend herzustellen, wobei der erkennbare, empirische Inhalt uns durch Vermittlung der Sinnlichkeit zugeführt wird, der Gedanke aber nach seinen Begriffen vom menschlichen Verstande abhängt. Wir sagen somit nicht nur, daß unser Verstand in bestimmter Weise eingerichtet sei, sondern wir sprechen uns auch die Möglichkeit zu, die Notwendigkeit seiner Leistungen, die Notwendigkeit seiner Einrichtung unter den von uns feststellbaren Bedingungen seiner Leistungen a priori einzusehen.

Begriffe also wie der von Ursache und Wirkung sind als real gültige, d. h. auf Objekte beziehbare nur dadurch einzusehen, daß sich auf Grund unserer Wahrnehmung durch sie Naturvorgänge nicht allein denken, sondern auch allgemein jedem Verständigen in der Voraussetzung mitteilen lassen, daß er sie ebenso denke und erkenne. Vielfach regellos wandern unsere Wahrnehmungen von einer Vorstellung, von einer Erscheinung zur anderen; ersichtlich ist in ihnen, da wir sie in unendlicher Mannigfaltigkeit in der Phantasie und an der Wirklichkeit aufeinander folgen lassen können, die Ordnung noch nicht bestimmt, die z. B. von einer Naturlehre in der Beschreibung möglicher Wahrnehmungen gegeben wird. Wie Ordnung in dieses Lehrbuch durch vorherige denkende Bestimmung hineingekommen ist, so ist ursprünglich bei jeder Auffindung von Regeln eine denkende Verknüpfung von Wahrnehmungen so in Tätigkeit gewesen, wie sie allen erkennenden Wesen unserer Art notwendig gemeinschaftlich ist. Daß der Mensch ihrer fähig ist, heißt nicht mehr als: er hat Verstand, eine Grundkraft des Gemüts, die von den Sinnen ihm vermittelte Natur zu verstehen und sich dienstbar zu machen. Allgemein aber läßt sich in allen diesen Fragen nicht mehr einsehen als die Art, wie der Verstand zum Erkennen notwendig eingerichtet ist. Die Beziehung des Verstandes auf das, was er in der Erkenntnis leistet, führt zu der Einsicht, daß, wie das Kausal-

gesetz ihm notwendig innewohnt, es auch ein unverbrüchliches Gesetz der Natur sein müsse, die er erkennt oder, was daselbe ist, im Gegebenen bestimmt. Für den Leser ist bei allen diesen Überlegungen wichtig, daß er nicht mehr von dieser Tätigkeit des Verstandes denkt, als behauptet werden soll. Sie liegen völlig in der Grenze unserer Einsicht.

Hierauf tiefer und im Detail einzugehen, müssen wir uns versagen. Es genügt aber für unsere folgenden Untersuchungen vollständig, das Kausalgesetz der Natur als notwendig vorauszusetzen, um sich die Frage vorzulegen, ob und wie sich damit die Freiheit als Selbstbestimmung des Menschen durch Vernunft in unseren Gedanken verträglich erweise. Zweifellos gehört auch der Mensch zur Natur; auch ihn erkennen wir innerlich und äußerlich nach demselben Gesetze. Wie können wir ihn frei, als vor sich selbst verantwortlich erklären, wenn alles, was geschieht, nach Gesetzen der Natur bestimmt ist? Wie dürften wir von einer Handlung sagen: sie hätte unterbleiben sollen, wenn jenes Gesetz in unbedingter Weise bestimmte: alles muß geschehen, wie es geschehen ist?

II.

Bevor wir die Antwort auf diese Frage geben, sollen die Metaphysiker früherer Zeit vernommen werden, die sich von den Gegnern in unserer Zeit sehr vorteilhaft durch den Versuch strenger Beweise, strenger Begründung unterscheiden. Mögen solche Demonstrationen mißglücken, so erfährt man doch durch sie in abgegrenzter Weise, was der Denker will; er offenbart sich, während ein unendliches Gerede zweckwidrig nur den Gedanken verhüllt.

Wir haben schon oben gezeigt, daß die Frage die Erfahrung überschreitet. Empirisch läßt sich über sie nicht entscheiden. Wofern aber die Erfahrungsgrenze überschritten wird, so wird aus reiner Vernunft geurteilt, d. h. es wird ein Zeuge angerufen, der als eine letzte für den Menschen mögliche Instanz uns entweder zu voller Gewißheit führen oder sich des Urteils enthalten, sein non liquet er-

klären muß. So wenig der Philosoph durch empirische Versuche, denen dieser Satz schon zugrunde liegt, jemals zu der Einsicht in das Kausalgesetz als eine notwendige Voraussetzung aller Naturerkenntnis gelangen könnte, so wenig ließe sich aus noch so oft wiederholten Beobachtungen schließen, daß Kausalität aus Freiheit unmöglich ist.

Metaphysiker früherer Zeiten haben das immer eingesehen. Wenn sie die Metaphysik mit der Mathematik in eine Reihe stellten, hatten sie insofern recht, als beide Disziplinen aus reiner Vernunft urteilen sollen. Kein Mensch dürfte es wagen, in der Mathematik bloße Meinungen und Mutmaßungen zu lehren; das gilt ebenso für die Metaphysik. Es wäre komisch, wenn jemand in dieser Wissenschaft sagen wollte: ich meine, daß es sich so verhält, wie ich euch lehre. Das würde eine Anleitung zum Phantasieren, nicht aber Gewißheit durch Begriffe geben. Wenn es also heute Hunderte von philosophischen Büchern gibt, in denen bloße Meinungen vorgetragen werden, so wird aus vielen nichts nie etwas. Es beweist indessen, daß jeder Begriff von Metaphysik, wie ihn der erste Grieche wohl hatte, verloren ging; um diese Meinungen hätte sich kein Skeptiker aufgeregt.

Daß sich jene beiden Wissenschaften dennoch sehr wesentlich voneinander unterscheiden, ist den älteren zwar verborgen geblieben, es ändert aber an den Ansprüchen nach jener Richtung nichts. In der Metaphysik nur zu meinen, wäre völlig unsinnig, eine bloße Gedankenspielerei, das Gegenteil ernster Arbeit. Selbst die konsequente Skepsis früherer Zeit mag das eingesehen haben, da sie sich allen Urteils in diesen Problemen enthielt oder wenigstens zu enthalten vorgab. Es ist aber nicht gut möglich, seine Vernunft dauernd zum Schweigen zu bringen, jede Parteinahme völlig von sich fernzuhalten, wie jedermann in seinem eigenen Gemüte feststellen kann.

Wie heute so gab es zu allen Zeiten in unserer Frage zwei Parteien. Die eine behauptete, Freiheit als besondere Art der Kausalität nicht bloß als möglich, sondern auch als notwendig einzusehen; die andere bewies physiokratisch: Freiheit ist unmög-

lich, alles in der Welt geschieht nach Gesetzen der Natur. Der Leser wird ermessen, daß zur Entscheidung dieser Fragen die Vernunft, die sich hier um das Einzelne gar nicht bekümmert, gleichsam zur Beurteilung der ganzen Welt aufgerufen, daß in beiden Fällen über Naturerkenntnis und Ethik in ganz verschiedener Weise entschieden wird.

Beide Parteien sollen nunmehr mit ihren Gründen auftreten.

Beweis der Thelis.

Angenommen, so sagt die erste, der gegnerische Physiokrat hätte recht, alles in der Welt geschähe nach Gesetzen der Natur, so hinge alles, was geschieht, mit einem früheren Zustande zusammen, der selbst wieder in einem notwendigen Zusammenhange mit einem vorhergehenden stünde. Wir hätten also für jede Wirkung eine Ursache, für diese wiederum ein: Ursache bis ins unendliche zu denken; diese Kette von Wirkungen und Ursachen hätte also keinen ersten Anfang, weil zu jedem Geschehen noch ein vorhergehender Zustand gedacht werden muß, von dem der jetzige abhängt. Die Reihe der voneinander abstammenden Ursachen wäre also niemals vollständig, also nicht bestimmt. Gerade darin aber besteht das Gesetz der Natur, daß ohne hinreichend (vollständig) bestimmte Ursache nichts geschieht. Also ist jene Annahme unbeschränkter Allgemeinheit der Naturkausalität mit sich selbst im Widerspruche, also muß eine unbedingte Spontaneität der Ursachen angenommen werden, durch die die Reihe angefangen werden kann, d. h. eine Kausalität, eine Art zu wirken, die nicht wiederum durch eine vorhergehende Ursache bestimmt ist. Q. e. d.

Beweis der Antithelis.

Was sagt die Gegenpartei? Gesezt, es gäbe Freiheit in diesem eben bezeichneten Sinne, so würde die Kausalität schlechthin anfangen können; es würde Handlung (hier im allgemeinsten Sinne zu verstehen), ein Geschehen möglich

sein, dem nichts vorhergeht, das diese Handlung nach bestimmten Gesetzen bestimmte. Wir befänden uns also im Widerspruche mit jenem Kausalgesetze, nach dem ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschieht. Also dürfen wir keine Spontaneität der Ursachen (die aus Gesetzmäßigkeit Gesetzlosigkeit machen würde) annehmen. Q. e. d.

In diesem uralten Konflikte, dessen Argumentation in der Geschichte der Metaphysik nicht bloß immer wiederkehrt, sondern auch still oder ausgesprochen den dogmatischen Behauptungen der Gegner zugrunde liegt, offenbart sich eine eigentümliche Tatsache. Beide Parteien setzten das Kausalgesetz der Natur als Notwendigkeit voraus; beide gerieten damit auf einen Widerspruch, indem sie von der Behauptung der Gegenpartei ausgingen. Sie führten somit einen indirekten Beweis, der nicht auf ein Verständnis des Behaupteten hinauslief, sondern nur zeigte, daß der Gegner im Unrecht sich befinde. Wer indessen wirklich objektiv lehren will, wie es die Dogmatiker wollten, der müßte uns in der Metaphysik sagen können, wie die Behauptung möglich, wie ihre Wahrheit einzusehen ist.

In beiden Fällen gingen die Gegner ferner von einem Zustande aus, den sie sich in der Erscheinung gegeben dachten, um von ihm aus rückwärts über alle seine Bedingungen Aufschluß zu gewinnen. Nennen wir die Fähigkeit, die wir gewöhnlich beim Erkennen der Natur in Ausübung bringen, Verstand und bezeichnen wir durch das Wort Vernunft das Bestreben, nicht in die gegebenen Wahrnehmungen, sondern in die schon gewonnenen Erkenntnisse systematische Einheit und Vollständigkeit zu bringen, so können wir sagen: die Vernunft führt auf den Gedanken einer vollständigen Reihe der Bedingungen und überantwortet diese Idee wie ein mögliches Objekt dem Verstande zur Beurteilung. Beide Parteien setzten dabei voraus, daß sich über diese Totalität aus reinem Verstande a priori urteilen lasse, d. h. sie nahmen, wie ihr Urteil zeigt, an, daß sich über die Sinnenwelt, die Natur in ihrer Vollständigkeit, entscheiden lasse wie über einen möglichen Gegenstand.

Wir betonen diese Voraussetzungen, weil sie für uns das Wichtigste zur Prüfung sind. Es gibt keinen anderen Weg, eine Kette von Argumentationen samt ihrer Konsequenz zu prüfen, als eine Untersuchung der Prämissen. In unserem Falle wird der Leser ohnedies von vornherein leicht ermessen, daß ein Vergleich der Gedanken mit dem beurteilten Gegenstande unmöglich ist. Würden aber jene Voraussetzungen anerkannt werden, wie es von dogmatischen Philosophen immer geschehen ist, so wären jene Beweisführungen unantastbar. Jeder Vernünftige müßte ihnen folgen. Wir begreifen auch, daß jede Partei die andere angesichts des Widerspruchs für unvernünftig erklären konnte. Und doch protestiert die Vernunft selbst dagegen, beiden Parteien zugleich die Wahrheit ihrer Beweise zuzuerkennen.

Gegenüber solchem Zwiespalte hatte auch die Skepsis immer leicht gewonnenes Spiel. Welche eitle, fruchtlose Kunst offenbart sich in diesen Widersprüchen! Aber sie ging über den Spott noch hinaus, indem sie die Widersprüche, die ihren Grund im Erkenntnisvermögen haben mochten, derselben Vernunft, deren Richterspruch sie in der Abweisung verkünden konnte, als eine Schuld aufbürdete. Ein Blick auf jene Beweise zeigt aber Begriffe, deren sich auch der ärgste Skeptiker alltäglich bedient. Sollen wir nun wirklich die letzte Instanz auf Erden für inkompetent erklären, während wir sonst den Irrtum nur der Urteilsfähigkeit des einzelnen zurechnen? Aber nur der „Pöbel der Vernünftler“ kann die Vernunft zur Rechenschaft ziehen, wo sie ersichtlich durch irrtümliche Anwendung auf Grund einer schwer erkennbaren Täuschung mißbraucht wird. Indem die Skepsis auch das Kausalgesetz antastete, schüttete sie das Kind mit dem Bade aus. Vernunft und Verstand sind trügerisch! Ihr Verzicht auf den gesunden Verstand ging so weit, daß sie an das Kausalgesetz allenfalls glaubte, die Einsicht in seine Notwendigkeit und reale Gültigkeit aber verschmähte. Nach ihr dürfte man auch an die Existenz der Natur trotz Eisenbahn und Telegraph, trotz des unwandelbaren Laufs der Gestirne nur glauben.

Und doch! Ein wenig Selbstbesinnung, und die Nebel weichen. Jede Frage, die hier aufgetreten ist, rührt mit dem Versuch einer Antwort von derselben Vernunft her, die als unser nächster Besitz Geheimnisse nicht verbergen kann. Sie duldet den Widerspruch nicht, aber sie ist nicht bloß fähig, ihn zu erkennen; sie zeigt uns auch den Quell, aus dem er entspringt. Sie kann ihrer eigenen Gesetze, also auch jenes Blendwerks Herr werden, das so lange immer wieder täuscht und in die Irre führt, bis es nach seinem Ursprung völlig erkannt ist. Es kann hier nicht genügen, sich auf bloße Meinungen zurückzuziehen; sie sind in diesen Fragen ebenso lächerlich wie eine Autorität, die sich durch sie Geltung zu verschaffen suchte. Der größte Philosoph in den Augen der Menschen, der größte Naturforscher, so hohe Achtung er uns sonst abnötigte, darf hier keine Meinung zur Geltung bringen, wo wir zwingende Gründe zu fordern alles Recht haben.

In jenem Widerspiel der Beweise verbirgt sich ein handgreiflicher Fehler, sofern die Vernunft den Verstand verleitet, über Grenzen hinauszugehen, die ihm durch dieselbe Vernunft vorgezeichnet werden. Den Fehler sah auch die Skepsis; ihn aus seinen Quellen abzuleiten, gelang zuerst der Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant.

Prüfen wir also zunächst jene Beweise auf ihre Voraussetzungen, indem wir den Gebrauch des Kausalgesetzes in diesen Beweisen mit seinem gewöhnlichen alltäglichen Gebrauche vergleichen. Durch dies Gesetz erfasse ich ein Geschehen im Begriffe, sofern ich ein der Zeitordnung nach früheres, die Ursache, mit einem Späteren verknüpfe. Wir sehen einen Jäger die Büchse anlegen, hören den Knall und sehen ein Wild fallen. Der Jäger hat das Wild erlegt. Eine Reihe von Wahrnehmungen hat im Gedanken Einheit durch uns erhalten. Gleichviel nun, ob wir, wie hier, den Fall unmittelbarer Wahrnehmung haben, oder ob wir von irgendeinem irgendwann gegebenen Zustande ausgehen, um ihn aus früheren zu verstehen, immer sind wir an die Verknüpfung im Zeitverhältnis gebunden. Wenn wir aber jene Reihe von Bedingungen in ihrer Totalität beurteilen wollen,

so sprechen wir zwar von einer Aufeinanderfolge der Bedingungen in der Zeit, geben aber im Verstande dieser Einschränkung keine Folge, wir bestimmen die Erscheinungen nicht in der Zeit, sondern verhalten uns gerade so, als ob diese Reihe an sich selbst vorläge und gleichsam auf unseren Verstand und sein Urtheil nur gewartet hätte. Bei jeder Verknüpfung des empirisch Gegebenen können wir uns über das Objekt legitimieren; hier fehlt es uns aber. Unzweifelhaft können wir im Verstande Glied mit Glied, Bedingtes und Bedingung verbinden, wenn der Gegenstand oder sein Zustand in der Erfahrung, sei es unmittelbar oder mittelbar (in möglicher Erfahrung), gegeben ist; aber dies Gegebensein kann uns nur durch die Sinne vermittelt werden. Unsere Frage nach einem vorhergehenden Zustande, nach einem vorhergehenden Gliede der Kette liegt gewiß in unserem Verstande; auf diese Frage hat er ein unzweifelhaftes Recht, nur dürfen wir uns nicht einbilden, jemals auf ein empirisch-unbedingtes Glied zu stoßen, noch weniger eine solche Kette in ihrer unbedingten Vollständigkeit zu umspannen.

Wir wollen jene Beweise einmal durch einen besondern Fall illustrieren, indem wir uns eines oft gebrauchten Beispiels bedienen. Jeder Sohn hat einen Vater, der wiederum Sohn eines Vaters ist. Wenn ich nun a priori über eine Reihe von Söhnen und Vätern nach dem Kausalgesetze urtheile, so fordert die Vernunft im ersten Falle einen unbedingten Ursprung, d. h. einen Vater, der nicht wieder der Sohn eines anderen ist, im zweiten, daß die Reihe von Söhnen und Vätern sich rückwärts ins unendliche erstreckt. Beidemal behauptete die Vernunft, daß ihre Annahme notwendig sei, um für den Sohn, von dem sie ausging, eine hinreichend bestimmte, vollständige Ursache zu erkennen. Nun ist doch aber dem Nachdenken klar, daß dies Urtheil etwas als gegeben voraussetzt, was dem Verstande überhaupt nicht gegeben sein kann, eine vollständige Reihe empirischer Bedingungen; eben deshalb sucht sich auch unsere Vernünftigkeit von diesen empirischen Bedingungen zu befreien, die in nichts anderem sich geltend machen als in der Verpflichtung, darüber Rechenschaft zu geben, wie

wir zu der Kenntnis in der Zeit gekommen sind. Wir werden freilich nicht sagen, daß der Verstand a priori überhaupt zu urteilen unfähig sei; aber indem wir ihm die Apriorität des Kausalgesetzes zugestanden, haben wir nicht behauptet, daß er über empirisch Gegebenes so urteilen könne, als ob es ihm (ohne Bedingungen der Sinnlichkeit) vor Augen läge. Nach dem Kausalgesetze, wie ich es alltäglich anwende, bin ich zweifellos berechtigt und genötigt, zu sagen: soweit ich in jener Reihe zurückgegangen bin, so habe ich doch niemals einen empirischen Grund gefunden, die Reihe irgendwo für begrenzt zu halten. Wenn ich also zu jedem der Urväter seinen Vorfahren suchen muß, so bin ich doch durch nichts berechtigt, ihn a priori vorauszusetzen. — Es wäre von diesem Probleme aus ein Leichtes, sich mit der modernen Entwicklungslehre auseinanderzusetzen, die nicht scharf scheidet zwischen dem, was ihr die Erfahrung wirklich an die Hand gibt, und zwischen dem, was sie am Gegebenen durch reine Vernunft ergänzen zu müssen glaubt. Jedenfalls wird durch strenge Überlegung jeglicher dogmatisch vertretene Besitz an wahrer Einsicht in diesen Fragen sehr ins Kleine gebracht.

Wir haben oben mehrfach vom Kausalgesetze und damit auch vom Verstande behauptet, daß er in der Erkenntnis immer nur von einer Wahrnehmung zu einer anderen möglichen Wahrnehmung schreiten dürfe und könne. Was aber auf diese Weise erkannt werden soll, das muß mir empirisch gegeben sein, das darf ich nicht unbesehen voraussetzen. Mit anderen Worten heißt das: In unseren Gedanken können wir niemals die Dinge an sich selbst objektiv miteinander verknüpfen, sondern nur die Erscheinungen dieser Dinge, die sich nur empirisch in der Erfahrung oder in wenigstens möglicher Erfahrung miteinander verknüpfen lassen.

Bevor wir in unseren Auseinandersetzungen fortfahren, mag dieser Unterschied von Dingen an sich selbst und Erscheinungen kurz erörtert werden, der ebenso alt wie philosophierende Vernunft selber ist, zuerst aber von Kant für alle Zeiten richtig bestimmt worden ist. Jene Beweise abstrahieren

von jeder Tätigkeit in der Erkenntnis, sofern sie an sinnliche Bedingungen gebunden ist. Sie bedienen sich einiger logischen Operationen, um ihren vermeintlichen Gegenstand mit raschem Überschlage zu beurteilen. So könnte und müßte es auch sein, wenn dieser Gegenstand ohne sinnliche Vermittlung dem Verstande gegeben wäre, wie uns unter Umständen die Prämissen einer Schlußfolge gegeben sind. Wir verstehen also unter Erscheinung, was uns durch sinnliche Vermittlung gegeben wird, und unterscheiden von ihr im Ding an sich den Gegenstand, sofern er dem Verstande allein gegeben sein möchte. Daß dies unmöglich ist, sichts uns hier bei Untersuchung des Begriffes nicht an, auf den wir notwendig geführt werden. Könnten dem Verstande die Objekte unmittelbar gegenüber treten, so würde das heißen, er könnte sie an sich selbst erkennen.

Die ganze Schwierigkeit in dieser, unserem Erkenntnisvermögen notwendig anhängenden Frage liegt eben darin, daß der Mensch jener Absonderung der Bedingungen, die den Verstand im empirischen Gebrauche zügeln, nicht allein fähig ist, sondern daß auch diese Bedingungen selbst (Raum und Zeit) apriorischer Beurteilung unterliegen. Es scheint in der That so, als ob wir jener Beurteilung fähig wären; man hat sich zu allen Zeiten auf die Mathematik berufen, die dem Anscheine nach ebenso urteilte wie jene Beweise. Wenn der Mensch aber zum Bewußtsein und zu deutlicher Unterscheidung der eigenen Fähigkeiten gelangt, so erkennt er, daß die Mathematik mit nichts anderem beschäftigt ist als den apriorischen Bedingungen der Sinnlichkeit selbst. Der Verstand kann sich also wohl a priori dieser Bedingungen bemächtigen, sofern aber zeigt er sich schon in formaler Erkenntnis sinnlich eingeschränkt und an diese Bedingungen im Erkennen gebunden. Ihn interessieren Raum und Zeit als klare Vorstellungen aufs höchste, aber doch nur, sofern in ihnen Gegenstände bestimmt erkannt werden können.

Alle Dinge nun, die der Mensch erkennt, lassen sich nur an Merkmalen erkennen, die eben, weil er sie nur im Raum und in der Zeit finden kann, auf seine Sinnlichkeit Bezug

haben, so daß in Wirklichkeit nicht Dinge an sich selbst von ihm erkannt werden, sondern nur ihr Verhältnis, die Relation zu ihm selbst. Von diesem Verhältnis läßt sich beim Erkennen von Objekten gar nicht absehen, und das heißt: der Verstand ist keiner absoluten Größen- und keiner absoluten Ursachenbestimmung fähig, obwohl die Vernunft ein solches Ansinnen an ihn stellt. Durch Verhältnisse lassen sich Objekte an sich selbst nicht erkennen.

Wenn der Mensch also nur logisch, wie im gegebenen Falle, mit seinem Verstande allein, operiert, so beurteilt er Erscheinungen, die ihm nur im Raume und in der Zeit durch Vermittlung der Sinne gegeben sind und sein können, die er also im gewöhnlichen Gebrauche des Verstandes sich mühsam zu suchen hat, so, als ob sie an sich selbst, wie Dinge an sich selbst dem Verstande gegeben wären. Er verwechselt also, was ihm sonst zur Erkenntnis ausreichend in der Erfahrung gegeben werden könnte, mit dem unbedingten, in der Erscheinung unmöglich enthaltenen Grunde, den er sich im übrigen mit vollem Rechte zu denken gedrungen sieht. Sofern aber Begriffe, die sich wie Himmel und Erde voneinander unterscheiden, füreinander gebraucht werden, so kann auch der daraus entspringende Irrtum niemand wundernehmen.

Für den Unterschied von Dingen an sich und Erscheinung ist nun wichtig, daß ihn der Leser genau erfasse und sich zum Bewußtsein bringe; in seinem Urteil selbst hat er ihn sicherlich schon gemacht, wenn er sich die Frage vorlegt, was denn wohl ein Ding sei, sofern von allen Beziehungen auf seine Sinnlichkeit abgesehen wird. Jedenfalls hat er die Frage schon mit Rücksicht auf sich selbst gestellt, sofern er an den geheimnisvollen und sinnlich unerkennbaren Grund des eigenen Inneren gedacht hat.

Vergleichen wir nun jenen Begriff einer Welt der Erscheinungen, für die von der Vernunft die Totalität der Bedingungen postuliert wurde, mit dem erkennenden Verstande und seinem sonstigen unerbittlichen Gebaren, so würden wir eben jener Disharmonie zwischen unserer Forderung und den Kräften des Verstandes wohl inne werden. Der

Verstand will die Erscheinungen in bestimmter Erkenntnis verstehen; die Vernunft verspricht ihm in der Idee der Totalität ein an sich selbst, vor dem Verstande liegendes Objekt seiner Beurteilung, mit dem er aber nichts anzufangen weiß; das beweist folgende Überlegung.

Unter Voraussetzung bloß wirkender Natur kann die Reihe der Bedingungen zu keinem Ende kommen. Sofern also der Verstand Weltbegebenheiten durch den Kausalbegriff verknüpfen kann, nützt ihm dieser Gedanke bloß wirkender Natur mit seiner unendlichen Kette nichts. Sie ist also für den Verstand zu groß.

Andererseits gibt die Voraussetzung einer Erzeugung aus Freiheit (eines unbedingten Anfangs in der Reihe) die Ruhe nicht, die sie verspricht. Trotz dieser Idee fragt der Verstand seiner Natur gemäß nach dem Warum? Dieser Begriff der Totalität ist also für den Verstand zu klein.

Man denke an die unendliche Kette von Söhnen und Vätern, die der Verstand nicht umspannen kann, und an einen ersten Vater, bei dem dennoch nach seiner weiteren Herkunft gefragt wird. Wie es sich hier verhält, so in aller Erkenntnis. Die absolute Vollständigkeit kann ihr ganz gleichgültig sein; sie ist für keine Naturerklärung das mindeste nütze.

War somit unsere von der Idee gegebene Totalität, wie wir sie auch beurteilen wollten, für unsere Auffassung zu groß oder zu klein, dem menschlichen Verstande also unangemessen, so fallen auch jene dialektischen Beweise, von denen jeder das Gegenteil des anderen einzusehen vorgibt, in nichts zusammen; sie beweisen wirklich nicht mehr, als daß dem Verstande, wie man das vermeintliche Objekt auch zurichte, kein Genüge geschehen ist. Sie spielen mit einer Idee der Totalität, die sich die Vernunft unter falschen Prämissen selbst gemacht hat, die Parteien geben dem Verstandesbegriffe an Stelle eines Gegenstandes, dessen er Herr werden könnte, ein bloßes Hirngespinnst. Niemand kann sich also wundern, wenn er auf Grund eines leeren und bloß eingebilddeten Begriffs zu Widersprüchen geführt wird.

So viel mochte die Skepsis allenfalls immer eingesehen

haben, auch der gemeine Empirismus überhaupt. Wir vernehmen von ihm immer, daß die Fragen zu tief seien, unser Lot nicht auf den Grund gelangen könne, und ähnliches. Der ersichtliche Fehler aber läßt sich durch die Schlussform leicht dartun und wird aus folgender Argumentation dem Leser nach unseren obigen Ausführungen in die Augen fallen. Die Vernunft schließt:

Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen gegeben.

Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben.

folglich ist auch die ganze Reihe ihrer Bedingungen gegeben.

Was sagen die Prämissen? Der Obersatz spricht vom Bedingten als einem Dinge an sich selbst, von einem Objekt also, das der reine Verstand sich ohne Bedingungen der Erkenntnis wie ihm vor Augen liegend denken soll; der Untersatz aber von Gegenständen, die dem Verstande nicht ohne sinnliche Vermittlung gegeben werden können, und die er, wo er sie auch auf Begriffe bringen will, mühsam zu suchen hat. Wenn man aber in einer Schlussfolge einen Begriff dem anderen subsumiert, der ihm gar nicht untergeordnet ist, so ist auch die Konsequenz durch eine Täuschung erschlichen. Gegenstände der Sinne, von denen der Untersatz spricht, sind nicht so gegeben, wie es der Obersatz verlangt. Also läßt sich, zumal wir allen hier verwendeten Begriffen als eigenen, von keiner Erfahrung getrüben Produkten auf den Grund sehen können, einsehen, daß man in dieser Weise auf die ganze Reihe empirischer Bedingungen nicht schließen, daß also der Verstand von ihr auch nicht ausmachen kann, ob diese Totalität in einer unendlichen Kette bloß wirkender Natur oder mit einem unbedingten Gliede anfangend zu bestimmen ist. Damit wäre also der dogmatisch geführte Streit jener Beweise und zwar mit zwingenden Gründen entschieden, wobei die vermeintlichen Objekte völlig in Ruhe bleiben konnten, weil wir nur die Begriffe selbst auf ihre Angemessenheit zu prüfen hatten.

III.

Wenn im vorhergehenden gezeigt wurde, daß die sich gegenüberstehenden Beweise als dialektische nichtig, die durch sie geltendgemachten Behauptungen also nicht auf einen Rechtstitel durch zwingende Gründe gestützt sind, so folgt daraus noch nichts Entscheidendes über die Annahmen, die sich auf beiden Seiten gegenüberstehen. Die Parteien sind allerdings mit ihren dogmatischen Ansprüchen abgewiesen, weil ihr Weg zu keinem Ziele führte. Keine von beiden hat ihre Behauptung bewiesen, aber im Grunde sind die Parteien geblieben. Wir haben auch nur die Beurteilung einer Prüfung unterzogen, die Sachen selbst berührten wir dabei gar nicht. Nun stehen auf beiden Seiten wichtige Interessen auf dem Spiele; die Parteien sind auch nicht bestimmte Personen, sondern es sind Stimmen, die wir verhörten, die in dem Bewußtsein jedes Menschen sprechen, so daß die Frage naheliegt, wie sie wohl in Übereinstimmung mit der Vernunft zu einem Vergleich kommen könnten.

Die ungestörte Naturerkenntnis erfordert mit Recht, daß die Kette der Ursachen und Wirkungen nicht von geschlossenen Wirkungen einer absoluten Spontaneität durchbrochen, das Spiel der Erscheinungen nicht in völlige Verwirrung verwandelt werde; das Interesse der praktischen Vernunft dagegen, daß die Kausalität, die den menschlichen Willen bestimmt, unabhängig von fremden Ursachen als frei angesehen werde. Nun haben wir jene Beweise zwar ganz allgemein geführt und auf die besondere Natur des menschlichen Willens und seiner Kausalität zunächst nicht Rücksicht genommen. Aber es wird sich unschwer erkennen lassen, daß die Freiheit, die Fähigkeit, eine Handlung von selbst anzufangen, völlig von jener allgemeinen Frage abhängt. Ist sie allgemein im Widerspruche mit unserer Vernunft, so können wir sie auch nicht im besonderen Falle denken. Ist hingegen jener Vergleich möglich, zeigt sich, daß die Annahmen mitein-

ander in einem Widerspruche gar nicht zu stehen brauchen, so ist uns auch für den besonderen Fall menschlicher Freiheit der Gedanke wenigstens gestattet. Und wir verlangen nicht mehr als die Richtigkeit des Gedankens, da die Einwürfe sich auch auf nichts anderes berufen können als auf einen logischen Widerspruch.

Wir haben es also nunmehr mit dem Interesse beider Parteien zu tun. Einen Ausgleich herzustellen, fangen wir mit der Naturerkenntnis an. Wenn die Vernunft die Idee der Totalität für jene Reihe von Bedingungen forderte, so affektierte sie, daß diese Reihe an sich selbst dem Verstande gegeben sei. Da dieser Anspruch widersinnig und unerfüllbar ist, so hat sie ihre Forderung so weit zu ermäßigen, daß ihre Erfüllbarkeit eingesehen werden könne. Bescheidet sich nun die Vernunft in jenem Ansprüche, so behauptet sie mit Recht, daß für alles Bedingte, das irgendwo und irgendwann gegeben ist, auch auf gegeben ist, nach der Bedingung zu suchen. Sofern stimmt also jene Forderung mit einer Vorschrift überein, die alle Naturforschung jederzeit befolgen muß: Sie schreite nur vom Bedingten zur Bedingung, von Wirkung zur Ursache am Leitfaden der Erfahrung immer weiter zurück und bilde sich niemals ein, vor einer unbedingten Ursache Halt machen zu dürfen.

So dürfen z. B. unsere Fragen nach der Abstammung des Menschen mit keinem ersten Elternpaare sich beruhigen, sondern sie müssen immer, wo sie auch einsetzen, nach weiteren natürlichen Bedingungen fragen und suchen. Jene Idee der Totalität ist eben nur eine Idee, aber sofern doch die jedem Naturforscher wie jedem nachdenkenden Menschen innewohnende *Maxime*, in der Erkenntnis überall und ohne Grenzen nach natürlichen Ursachen zu suchen, ein regulatives, heuristisches, dem menschlichen Erkenntnisvermögen angemessenes Prinzip, das vor Erschleichungen der Vernunft, die den Verstand durch Scheinantworten in den Ruhestand versetzen, behütet. So verstanden, erhebt sich die richtig gedeutete Idee über allen Zweifel; sie schützt ebenso vor metaphysischen Phän-

tasien, wie sie den Naturforscher davor bewahrt oder bewahren sollte, mehr zu behaupten, als er weiß.

Sehen wir von diesem Prinzip aus nach der anderen Seite. Womit hat alle Naturerkenntnis sich zu befassen, ob sie innere oder äußere Objekte bestimmen möchte? Offenbar mit nichts anderen als mit Wahrnehmungen und möglichen Wahrnehmungen, d. h. sie hat es mit erkennbaren Objekten nur so weit zu tun, als sie dem Menschen erschienen. Tatsächlich kann der Physiologe (im noch so allgemeinen Sinne) seine Objekte nur in möglicher Erfahrung bestimmen, wobei er nicht vergessen darf, sich als erkennendes Wesen, also auch die ganze Art seiner Erkenntnis zugleich voranzusehen. Dadurch wird seine Erkenntnis weder unsicher noch minderwertig; im Gegenteil bleibt er durch diese Einsicht vor den Blendwerken einer zügellos vom Leitfaden der Erfahrungen abirrenden Phantasie behütet. Was jene Objekte unabhängig von dieser Art der Erkenntnis bedeuten, abgesehen von den Kennzeichen, die sie ihm geben, das läßt sich nicht ergründen, es ist auch für die Naturerkenntnis völlig gleichgültig. Bleibt sie in ihren so deutlich vorgezeichneten Bahnen, so kann sie wirklich nicht auf die Frage stoßen, was etwa die Natur außerhalb der Natur, Erfahrung ohne Erfahrung, kurz, was die Erscheinungen bedeuten würden, wenn sie keine Erscheinungen, sondern die Dinge an sich selbst wären.

Wie aber auf der anderen Seite die Vernunft den Menschen nötigt und berechtigt, für den Gegenstand, der durch Wahrnehmungen und den uns allen bekannten Fortschritt zu anderen möglichen Wahrnehmungen erkannt wird, noch einen Grund zu denken, auf dessen Rechnung der Gegenstand zu schreiben ist, so kann man sich auch denken, daß Kausalität aus Freiheit außerhalb der Erscheinungen, die nicht einmal völlig von den Sinnen zu erkennen und vom Verstande nicht zu durchdringen ist, wurzle. Jenes Problem des Dinges an sich selbst wird durch diesen Gedanken nicht im mindesten schwieriger; es bleibt wahrlich die ewige Frage unverrückbar dieselbe.

Die Idee der Kausalität aus Freiheit, so viel hatten wir

eingesehen, liegt außerhalb aller Erfahrung, sie ist überschwenglich. Was gar nicht nach Erfahrungsgesetzen gedacht werden kann, läßt sich auch nicht in der Erfahrung finden. Hier würde also bis in alle Ewigkeit nach ihr gesucht werden müssen — ohne die tröstliche Aussicht, sie jemals zu finden. Dem Naturforscher, der immer und immer wieder von seinen negativen Feststellungen berichtet, konnten wir also den Erfolg voraussagen. Er hat, wie wir nicht zweifeln, vergeblich nach ihr gesucht. In den Erscheinungen ist Kausalität aus Freiheit nicht zu finden, wenn sie selbst nur durch Naturkausalität erkennbar sind. Wenn wir aber jenen Konflikt ausgleichen sollen, so machen wir uns die Idee einer Spontaneität, die von selbst zu handeln anheben kann, setzen sie außerhalb aller Erscheinung, ins Intelligible, und zwar genau so, wie wir uns auch sonst einen Grund durch Vernunft notwendig denken, der nicht in die Erscheinung treten kann oder, was dasselbe heißt, für uns nach der Einsicht in unsere eigenen Grenzen unerforschlich ist.

Aber, wird man einwerfen, das alles machen wir nur in unserem Kopfe! Ohne den mindesten Zweifel, eben das sollte gezeigt werden, denn auch jener vorgebliche Widerspruch zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit fand sich nirgends sonst. Wer jemals Freiheit leugnete, mußte seine Behauptung auf einen Widerspruch zurückführen. Das kann er entweder, indem er leichthin redet, wie es viele tun, oder er muß sich auf solche Überlegungen stützen, wie sie oben gegeben worden sind. Dann muß er uns einen Begriff zuvor geben und uns zeigen, was mit ihm unverträglich ist. Jene Überlegung aber affektierte den Begriff einer gegebenen Totalität, sie kam auf einen selbstgemachten Widerspruch, der genau so eingebildet ist wie die Beweisführung seines Gegners.

Wer in unserer Frage objektiv zu urteilen vorgibt, wie es ja viele Psychologen und Naturforscher heute tun, dem möchten wir einmal raten, sich vorzustellen, welche Kenntnis er bei sich selbst voraussetzt. Wir wollen ihm auch so viel Erkenntnis von vornherein einräumen, als er wohl niemals erreichen wird, und dennoch wäre er seinem

Objekte auch nicht um Haaresbreite nähergekommen. Möge man beruhigt annehmen, die Natur sei ganz vor den Sinnen aufgedeckt, dem Bewußtsein sei nichts verborgen, so kann doch durch keine einzige Erfahrung der Gegenstand jener Idee in concreto erkannt werden, denn er setzt ja außer jener vollendeten Anschauung noch das vollendete Bewußtsein ihrer unbedingten Vollständigkeit voraus. Das aber kann kein Mensch erreichen, denn er bleibt bei allen möglichen Wahrnehmungen immer unter Bedingungen, es sei im Raume oder in der Zeit, er gelangt gar nicht an das Unbedingte, um nun zu entscheiden, ob dieses Unbedingte in einem absoluten Anfang der Verknüpfung oder in einer absoluten Vollständigkeit der Reihe ohne allen Anfang zu setzen sei. Wenn er so weit gelangt wäre, dann dürfte er objektiv die Unwahrheit der Annahme behaupten. Aber dies Ziel ist wirklich widersinnig. Ein Philosoph und Naturforscher also, der in der vorliegenden Frage dreist entscheidet und vom Objekte Kunde zu haben vorgibt, der müßte so ziemlich allwissend und von menschlicher Einschränkung durch die Sinne frei sein. Möchte sich dessen wohl ein Sterblicher vermessen? Oder wird es nicht besser sein, zu gestehen, daß wir von den Wahrnehmungen nur immer zu anderen möglichen Wahrnehmungen, nie aber zu einer Vollständigkeit der Bedingungen gelangen können?

Wir bringen für unsere Darlegungen noch eine weitere Verwahrung an, damit sie nicht mit der üblichen Berufung alles möglichen Aberglaubens auf unsere Unwissenheit verwechselt werde. Die vorgetragene vernünftigen Erwägungen sind nur mit Gedanken befaßt, die aus der von jedem Denkenden kontrollierbaren Art des Erkenntnisvermögens gezogen sind. Die Auflösung des Problems ist hier nach, wenn man es nach seinem Objekte betrachtet, nicht etwa ungewiß, so daß man mit Mutmaßungen, Meinungen und Wahrscheinlichkeiten sich auf die eine oder andere Seite stellen könnte, sondern es ist unmöglich. Denn der Gegenstand ist wirklich bloß in unserem Gehirn und kann uns außerhalb seiner gar nicht gegeben werden. Also kam es uns nur darauf an, mit uns selbst einig zu werden, d. h.

einen ausschließlich in unseren Gedanken allein hervorge-
rufenen Widerspruch zu beheben. Auf andere Weise läßt
sich das nicht bewerkstelligen, da Machtprüche und trotziges
Festhalten an beliebigen Meinungen in der Metaphysik so
wenig als anderswo Gültigkeit und Dauer haben. Jene
Auflösung aber ist, in der bescheidenen Bedeutung, die sie
hat, so sicher wie die eigene Vernunft.

Sehen wir noch einmal auf jene Beweise zurück, in
die sich ohne Kritik vorgehende Dogmatik unausbleiblich
verwickelt, so setzt die Kontroverse voraus, daß die Welt
der Erscheinungen in ihrer von der Vernunft geforderten
Vollständigkeit an sich selbst gegeben sei. Wir haben ver-
schie dentlich betont, daß nur bei dieser Unterstellung mit
bloßem Verstande, lediglich logisch, eine um die Erfahrung
unbekümmerte Beweisführung sich wagen ließ, die alles,
was auf Rechnung der Sinne zu setzen ist, leichten Gedan-
kens überflog. Überlegt man sich nun, daß bei allem Er-
kennen auch die Art eine Rolle spielt, in der uns Objekte
vermittelt werden, so wird auch einleuchten, daß diese Welt
der Erscheinungen, wie wir sie kennen, an sich selbst in
derselben Eigenschaft so wenig existieren kann wie die Reihe
von Vorstellungen, durch die wir sie erkennen; so daß also
der Mensch mit bloßem Verstande (ohne auf die Sinnlich-
keit Rücksicht zu nehmen) gar nicht über die uns gegebene
und allein zugängliche Welt urteilen kann.

Ein auf den ersten Blick erschreckliches Resultat, wenn
es nicht tatsächlich durch Nachdenken gewonnen und un-
widerleglich wahr wäre. Denn es heißt weiter nichts, als
daß in unserer Erkenntnis gewisse von unserer eigenen Na-
tur bestimmte Einschränkungen liegen, so daß objektiv
dem Menschen alles verschlossen bleibt, was er sich unab-
hängig von ihnen denken möchte. Alle unsere Erkenntnis
ruht auf Vorstellungen von Erscheinungen; der Vorstellung
von Dingen an sich selbst sind wir unfähig, wengleich uns
der Gedanke an sie durch die Natur des Erkenntnisver-
mögens aufgenötigt wird.

Wofern der Mensch alles Sinnliche aus seinen Erkennt-
nissen ausschaltet, so kann er nicht den Anspruch erheben,

mit dem bloßen Verstande, durch bloßes Denken noch zu erkennen. Ein Ding, das durch den bloßen Verstand gedacht wird, bezeichnet eben die Grenze, die dem Menschen in der Erkenntnis a priori gesetzt ist. Daß die Welt der Erscheinungen an sich selbst existierte, würde heißen, daß der Mensch mit bloßem Verstande (ohne sinnliche Einschränkung) über sie zu urteilen vermöchte. In der That aber heben wir in Gedanken die ganze Sinnenwelt auf, wenn wir von den Erkenntnisbedingungen absehen, die durch unsere Sinnlichkeit gegeben sind.

Wer sich über jene Tatsache beklagte, würde ganz sinnlos sich beschweren; es kann doch niemand ernstlich bejammern, daß er Augen zum Sehen, Ohren zum Hören hat, kurz, daß er ein Mensch und kein Gott ist. Gewißlich werden durch jene Einsicht unbescheidene Ansprüche abgewiesen, die aus reiner Vernunft wer weiß welche Aufschlüsse erwartet und vorgegeben haben. In leeren Einbildungen aber verliert niemand etwas. Zum Erkennen aber ist noch ein unendlich weites Feld in dieser Welt.

Abweichend von dem Gange der Kritik der reinen Vernunft ist jene Antinomie von uns vorgetragen worden, indem wir immer zugleich ihren Lehrbegriff zum Verständnis zu bringen suchten. In dem Werke selbst steht sie unabhängig von ihm, lediglich auf Grund der dogmatischen Voraussetzungen entwickelt. Dort gewinnt sie für die Kantische Lehre den Wert einer Probe auf das Exempel. Der Widersinn entstand durch irrige Prämissen; er läßt sich nur durch Kants Lehrbegriff aufdecken und auflösen.

Wie bekannt, unterscheidet das Buch Erscheinungen, die der Verstand als seine Gegenstände zu erkennen und zu bestimmen fähig ist, von Dingen an sich selbst, die er sich als außer sinnlichen Grund für sie denkt; ein Unterschied, der völlig natürlich aus unserem Erkenntnisvermögen selbst zu entwickeln und der nur für die Metaphysik, die eben nach solchen Dingen immer gefragt hat, von Bedeutung ist. Indem nämlich jene Antinomie Erscheinungen als an sich selbst existierend voraussetzte oder, was dasselbe sagt, indem sie die unbedingte Vollständigkeit der Erscheinungswelt (der Natur) mit dem

bloßen Verstande zu beurteilen sich vermaß, geriet sie notwendig auf einen Widerspruch, der sich einzig und allein durch jene Unterscheidung und ihren richtigen Gebrauch aufheben läßt. In der Tat erkennt der Mensch alles, was er überhaupt zu erkennen fähig ist, an Merkmalen, die Unterschiede, sei es im inneren oder äußeren Sinne, anzeigen, mit Kantischen Worten zu sprechen, die unter den Bedingungen der Zeit und des Raumes stehen. Im Raume und in der Zeit aber läßt sich Unbedingtes weder finden noch bestimmen. Es ist völlig sinnlos, die unbedingte Totalität in der Reihe von Erscheinungen zu fordern, nicht allein weil der Mensch sie nicht umfassen, sondern weil sie an sich selbst gar nicht existieren kann.

Jene sich widersprechenden Beweise charakterisieren nun die dogmatischen Anstrengungen metaphysischer Versuche, die in der Geschichte der Philosophie leicht nachzuweisen sind. Man braucht übrigens nur an die dialektischen Paradoxien des Eleaten Zeno zu erinnern, um den Widerspruch zwischen Erfahrung und einer Vernünftelei zu illustrieren, bei der von jenen Bedingungen der Erfahrung abgesehen wird. Als Zeno die Bewegung dialektisch leugnete, erhob sich Diogenes von seinem Sitze und schritt auf und ab. Eine stumme, aber richtige Antwort. Diogenes sah wie jedermann den Widerspruch; den Schlüssel zu diesen dialektischen Künsten fand um einige Jahrtausende später die Kantische Lehre, aber sie ist nicht verstanden worden. Sonst möchte wohl niemand über Kant schreiben und reden; es würde das gelehrt werden, was dieser Mann als Wahrheit erkannt und mit völlig einleuchtender Begründung veröffentlicht hat. Bloße Meinungen Kants könnten uns bei aller Bewunderung seines Scharffsinns ganz gleichgültig sein.¹⁾

An den Antinomien wird übrigens der Gang philosophischer Probleme zu völliger Klarheit gebracht. Sie voll-

¹⁾ Noch lächerlicher und zuleich noch unwahrhaftiger als ein Produzieren von metaphysischen „Wahrscheinlichkeiten“ ist jeder Vortrag, der Meinungen über das „lehrt“, was Kant gemeint haben könnte. Den Gipfel erreicht diese Zeitvergeudung durch die historische „Entwicklung“ eines Schriftstellers, wie es Kant war, auf Grund solcher Meinungen.

enden in der Kantischen Behandlung den Gang menschlicher Vernunft. Schon die alten Skeptiker, namentlich Sextus Empiricus, stellten zum Beweise der Hinfälligkeit und Unsicherheit menschlicher Vernunft die abweichende Beurteilungen der Metaphysiker einander gegenüber, um sich auf einen Quietismus zurückzuziehen, der, wie alle Erfahrung beweist, menschlicher Vernunft völlig zuwider ist. Sie ruht und rastet in diesen Fragen nicht und ist nur durch Einsicht zu befriedigen. Läßt sich aber die Unmöglichkeit ihrer Fragen erkennen, so wäre es töricht, den Stein des Sisyphus weiterzuwälzen. Kant hat nun nicht wahllos die Auffassungen gegenübergestellt, sondern er hat die Kontroversen nach ihrer Genesis systematisch aus der Vernunft abgeleitet, im übrigen aber den Quell des Irrtums mit überzeugender Begründung aufgedeckt. Er verfuhr also nicht skeptisch, sondern nannte ein Verfahren kritisch, das sowohl dogmatischer Vernunftlei als skeptischer Unentschiedenheit innerhalb der durch Vernunft selbst feststellbaren Grenzen mit überzeugenden Gründen entgegentreten und tatsächlich eine lehrbare Wissenschaft hinterlassen konnte, bei der die Persönlichkeit des Philosophen völlig aus dem Spiel bleiben kann.

Freilich ist, was durch unsere Ausführungen strikt nachgewiesen ist, ein sehr bescheidenes Ergebnis, mit dem große Metaphysiker nicht zufrieden sind. Denn hier konnte nur gezeigt werden, daß der vorgebliche Widerspruch zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit sich heben läßt. Aber auch nicht mehr. Daraus, daß sich beide Arten der Kausalität denken lassen, folgt nichts für das Objekt, das synthetisch bestimmt werden müßte. So viel läßt sich wohl einsehen, daß alle Naturnotwendigkeit nur hypothetisch unter bestimmten Bedingungen erkannt wird, daß sie also keine absolute Notwendigkeit bedeutet. Keine Spekulation vermöchte die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Freiheit zu beweisen; durch unser Wissen vom Objekte selbst, an das unsere Sinne nicht heranreichen, läßt sich nicht entscheiden, daß sie stattfinden kann, daß sie stattfindet oder gar, daß sie, wie die Beweise einzusehen vorgaben, stattfinden müsse.

Denn Freiheit ist, wie unsere Überlegungen zeigten, ein überschwenglicher Begriff, der auf einem Felde zu suchen wäre, zu dem uns nichts hinüberführt.

Aber in dieser Hinsicht hat kein Mensch vor dem anderen, der dogmatisch leugnende Naturforscher, wie eindringend und umfassend seine Kenntnis vor allen anderen Sterblichen wäre, auch der als Menschenkenner noch so schätzbare Psychologe vor niemandem etwas voraus. Zweifellos ist der Mensch jener Idee nicht allein fähig, sie hat jederzeit in der Menschlichkeit obgewaltet, wie sie auch schon im Altertum erfaßt worden ist. Aristoteles getraute sich nicht, die Bewegung aus Naturgesetzen allein zu verstehen, sondern nahm einen ersten Bewegter, also eine freie unbedingte Ursache an. Darüber wollen wir hier nicht verhandeln. Daraus, daß der Mensch immer mit Notwendigkeit auf diese Idee geführt worden ist, wird man zwar freilich nicht schließen dürfen, daß ein Gegenstand für sie wirklich existiert, noch weniger aber, daß er unmöglich existieren könne.

Dem Naturforscher gestanden wir nicht etwa bloß zu, sondern wir setzten für ihn geradezu als verstandesnotwendige Bedingung seiner Erkenntnis der Natur den Kausalzusammenhang in allen Erscheinungen voraus. In diese Natur schlossen wir auch den Menschen als erkennbares Wesen ein. Daraus kann aber, wie gezeigt worden, keine Vernunft jenen Widerspruch folgern, ja wir konnten sogar mit Leichtigkeit entwickeln, daß und wie sich jene beiden Arten der Kausalität — sie hängen beide von demselben Begriffe der Ursache ab — ohne Widerspruch denken lassen.

Vielleicht kommt auch hierauf alles, auf jene für unmöglich erklärte Erkenntnis aber gar nichts an, wenn sich herausstellen sollte, daß der Mensch jener Idee nicht bloß fähig ist, sondern daß er ihr auch selbst in seinen Handlungen immer Folge gegeben hat. Wenn sich wirklich auf sittlichem Gebiete entdeckt, daß „das Vermögen des Menschen, die Befolgung seiner Pflichten gegen alle Macht der Natur zu behaupten“, als eine praktische Vorschrift ihre Wirklichkeit in der Menschheit immerdar beweist, so könnten uns jene dem Wissen und Erkennen unerreichbaren Ob-

jetzte als über unsere Kraft wohl gleichgültig lassen. Denn pflichtgemäß zu handeln, bedarf der Mensch eines theoretischen Einblicks in diese Möglichkeit wahrlich nicht.

Die Lösung des Widerspruchs lag also in jener richtig bestimmten Unterscheidung von Dingen an sich selbst und Erscheinungen, von Naturbegriffen und einem Begriffe überschwenglicher Natur. Sollte uns deshalb der Naturforscher verspotten, so mag er jene Beweise überdenken, von denen der eine so gut wie der andere ist. Will er ohne Grund spotten und behaupten, vielleicht auch scheinbar bescheiden nur meinen, so erinnern wir ihn an sein wissenschaftliches Gewissen, das ihm auf jedem Gebiete Verantwortlichkeit auferlegt.

Wofern er also, wie wir voraussetzen, die Denkbarkeit der Freiheit mit Gründen leugnen will, so gerät er, wenn er etwas tiefer nachdenkt, in die Geleise jener Dialektik, ob er will oder nicht. Jene Beweise also stehen für jede Beweisführung, die sich auf unser Gebiet wagt. Damit sie das können, wurde eben vom Einzelnen abgesehen. Jedes Beispiel des Naturforschers muß ihre Gedanken enthalten. Mit einer Induktion, die von vielen Fällen auf alle schließt, kann man uns hier nicht entgegen treten; alle Probleme, die sich auf letzte Voraussetzungen seiner Wissenschaft beziehen, lassen sich wie auch dieses nur a priori oder gar nicht beantworten. Wir behaupten nun, daß auch der Naturforscher zu jener Unterscheidung notwendig kommen müsse, wenn er sich zum Bewußtsein bringt, daß er in unserer Frage völlig anders urteilt als in seiner Wissenschaft selbst, die ihn immer nur im Gebiete der Erfahrung fand.

Will er aber dessenungeachtet jenen Unterschied von Dingen an sich selbst und Erscheinungen leugnen, so würden jene Beweise, die von ihm nichts fordern, als daß er einmal von besonderen Fällen absieht, daß er sein Urteil allgemein mache und auf die ganze Sinnenwelt ausdehne, ihn zu einer merkwürdigen Konsequenz geführt haben. Er würde nach seiner eigenen Voraussetzung einsehen müssen, daß nach Gesetzen der Logik, die er hoffentlich anerkennt,

weder Kausalität aus Freiheit noch Kausalität aus Natur denkbar wäre. Denn wenn er auf beiden Seiten der Beweisführung auf Grund der Annahme, daß in der Welt alles durch eine hinreichende Ursache bestimmt sei, zu jenem Widerspruche der Antinomie unausweichlich geführt wird, so sind nur zwei Fälle möglich. Entweder man läßt sich auf jene Unterscheidung ein, oder, wenn man das nicht tut, so muß man mit jenen Widersprüchen auch den Widersinn der Voraussetzungen anerkennen. Das wären aber Kausalität aus Natur und Kausalität aus Freiheit.

Vielleicht entschließen sich aber die dogmatischen Gegner, den Richterspruch der eigenen Vernunft anzuerkennen, der auf Grund eines musterhaft geführten Prozesses zu vollkommener Aufklärung des Streitpunkts geführt hat. Sie forderte die Streitenden, die sich so schön widerlegen konnten, auf, sich friedlich die Hände zu reichen, nachdem sie um einen unmöglichen Begriff, um ein leeres Hirngespinnst sich gestritten hatten. Niemand möchte so unvernünftig sein, durch trotzigte Behauptungen einen Zwiespalt fortzupflanzen, von dem hier mit zwingenden Gründen gezeigt werden konnte, daß er im eigenen Gemüte auf Grund einer Täuschung entstanden ist, die zwar bestehen bleibt, die aber völlig erkannt worden und unschädlich zu machen ist. Jener von der Kritik geführte Nachweis verhütet nur den Irrtum, aber er gibt das erste unumstößliche Resultat, das von der Metaphysik nach einer Grübelelei von Jahrtausenden zutage gefördert worden ist.

Gehen wir nun von dem bloß Denkbar, Widerspruchsfreien, aus dem objektiv noch gar nichts folgen würde, zum Wirklichen, zum Tatsächlichen über, so ist Kausalität aus Freiheit die notwendige Voraussetzung aller sittlichen Beurteilung. Auch der Physiokrat bestreitet diese Tatsache nicht, er glaubt von seinem höheren Gesichtspunkte nur zu wissen, daß diese Beurteilung auf einer Täuschung beruhe. Seine skeptischen Argumente auf sittlichem Gebiet gleichen indessen überall denen auf theoretischem wie ein Ei dem anderen. Dort ist es der vielfach zutage tretende Irrtum, hier die Tatsache sittlicher Verfehlung, die immer dem Zweifel als Grund-

lage dienen müssen. Irrtum aber und sittliche Verfehlung sind Begriffe, die für Kriterien unseres Wissens und unseres Handelns zeugen. Keiner, der jemals die Freiheit leugnete, existiert, der nicht schon über den sittlichen Charakter eines anderen Menschen geurteilt hätte, keiner, der sich nicht selbst schon den Vorwurf der Verfehlung gemacht hätte. Böfewicht heißt ferner niemand, weil er es nur gegen andere wäre, sondern weil er an sich selbst dafür gehalten wird. Unser Urteil wird hier absolut und beurteilt auf Grund der Erscheinung dennoch etwas, was niemals in die Erscheinung treten kann. Selbst der verstockteste Verbrecher ist sich der Verächtlichkeit bewußt; er verteidigt sich auch nicht mit empirischen Gründen: es sind ja immer Verbrechen begangen worden; er beruft sich nicht auf die Notwendigkeit der Natur.

Unsere sittliche Beurteilung ändert sich auch nicht, wenn uns der durch Erfahrung erkennbare Charakter des Menschen gegeben ist. Mögen wir nach Gesetzen der Natur diesen empirischen Charakter aus der Vergangenheit abzuleiten, die begangene Tat aus gewissen früheren Erfahrungen voraussetzen fähig sein, mögen wir also urteilen: unter den uns bekannten Bedingungen mußte die Tat geschehen, wie sie geschehen ist, so hält das alles nicht das andere Urteil zurück: sie hätte nicht geschehen dürfen, sie ist verwerflich.

Wenn wir also auch nach unserer Einsicht die Tat zu verstehen imstande sind, so bleibt uns für das zweite Urteil, eben weil wir niemals zu einer absoluten Vollständigkeit der Bedingungen gelangen können, zu fragen übrig: w a r u m dürfen wir so urteilen? Unfraglich würde diese sittliche Beurteilung grundlos sein, wenn wir hier nicht Freiheit des Menschen, ein Vermögen, sich durch Vernunft selbst zu bestimmen, angenommen hätten. Diese Annahme wäre unmöglich, undenkbar, d. h. im Widerspruche mit der eigenen Vernunft, wenn jene dogmatischen Beweise und ihre Vor Spiegelung einer Einsicht zutreffend wären.

Für jeden Vernünftigen liegt also ein tatsächlicher Grund vor, Freiheit anzunehmen, ohne daß irgendwelches Wissen, wie ausgebreitet und tief es wäre, Einspruch erheben könnte. „Man kann also einräumen,“ sagt Immanuel Kant in

der Kritik der praktischen Vernunft, „daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei. Wenn wir nämlich noch eines andern Blicks (der uns aber freilich versagt ist, sondern an dessen Stelle wir nur den Vernunftbegriff haben), nämlich einer intellektuellen Anschauung desselben Subjekts fähig wären, so würden wir doch inne werden, daß diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontanität des Subjekts, als Dinges an sich selbst, abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt. In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz einen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen, als Erscheinungen, auf das Sinnenwesen unseres Subjekts, von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat in uns bezogen wird.“

Aber, so wird eingeworfen werden, ihr nehmt hier etwas an, das sich als trügerisch erweisen könnte, wenn euch einmal ein tieferer Blick verstattet wäre! Ihr könnt selbst nicht für das Objekt, von dem ihr eine Annahme geltend macht, eintreten! Möglicherweise seid ihr nicht mehr als Marionetten, ihr merkt es nur nicht und bildet euch wer weiß welche Freiheit ein, die samt eurer gepriesenen Vernunft nichts ist als die Wirkung eines unendlichen Mechanismus. Hierauf gilt die Antwort: Wir philosophieren eben nicht als vermeintliche Halbgötter, sondern als Menschen auf Grund dessen, was uns tatsächlich bekannt ist; wir sehen ein, daß uns nach der genau auszumessenden Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens jener tiefere Blick ewig versagt bleibt. Das einzige Interesse, gegen Freiheit zu entscheiden, wäre die eingesehene Wahrheit jenes Wider-

spruchs, den wir gehoben haben; es liegt aber selbst auf dem Gebiete der Freiheit.

Wir sehen ferner ein, daß es unsinnig wäre, Zweifel aufzubieten, die den menschlichen Vernunftgebrauch hemmen und selbst auf dem sichersten Gebiete noch nichts als Verwirrung zuwege gebracht haben. Genau dieselben törichte Argumente begegnen uns tagtäglich; sie haben sich nicht einmal gescheut, die Geometrie anzutasten, weil man aus der Geschichte der menschlichen Erkenntnis nichts gelernt hatte.

Sextus Empiricus machte einst die Geometrie darauf aufmerksam, daß sie auf unbewiesenen Voraussetzungen der Axiome ihre Schlußfolgerungen errichte. Das hat freilich die Mathematik nicht gehindert, auf dem Fundament dieser Axiome ihr Gebäude zu einem Stolze des menschlichen Geschlechts immer weiter auszubauen. Im vorigen Jahrhundert wurde jener Einwurf des Sextus zum zweiten Male entdeckt. Wir wollen uns nicht in alle die wunderlichphantastischen Gedanken verlieren, die für andere als durch die Vernunft selbst vorgezeichnete Möglichkeiten von sehr bedeutenden Männern unter völliger Verkennung ihres sonstigen Vernunftgebrauchs geltendgemacht worden sind.

Aber was einst dem Sextus Empiricus erlaubt, vielleicht gegen die dogmatischen Platonischen Berufungen auf die geheimnisvollen Wurzeln der Mathematik verdienstvoll gewesen ist, das war im 19. Jahrhundert nichts anderes als die Preisgabe einer wirklichen Einsicht, die dem Nachdenken Immanuel Kants verdankt und geeignet war, den kleinen, aber sicheren menschlichen Besitz an vernünftigen Prinzipien vor grundlosen, vermeintlichen Möglichkeiten zu schützen. Wir verzichteten also gern auf jenen Blick in höhere Regionen und nehmen den sicheren Standort menschlicher Vernunft ein, unbesorgt, daß irgendein Sterblicher mit jenen auf einer Verkennung der eigenen Vermögen beruhenden Gedanken das Vertrauen zur Vernunft antasten könnte.

Wie aber steht es nun mit dem Physiokraten und seiner vermeintlich vollständigen Einsicht in den Naturzusammenhang der Dinge? Ist er in besserer Lage als die Ethik,

die Freiheit nur als eine notwendige Voraussetzung des sittlichen Urteils zu behaupten wagen darf?

Der erste Beweis des Kausalzusammenhangs überhaupt, der sich nicht mit bloßer Berufung auf den Verstand oder mit dem Gesetze des Widerspruchs begnügt, liegt in der Deduktion Kants vor, der die Grundbegriffe des Verstandes wieder in eine Beziehung zu der Erfahrung setzte, in der man jenen Begriff überall findet. Dieser Beweis ist unantastbar, aber er bringt nicht mehr zur Einsicht, als daß Kausalität nach Naturgesetzen notwendig vorausgesetzt werden müsse; wie jedoch mit dem Dasein einer bestimmten Ursache das Dasein der Wirkung gesetzt sei, das läßt sich so wenig a priori begreifen wie der letzte Grund der Freiheit. Der Naturforscher hat sich bei allen Kausalbestimmungen an die Erfahrung zu halten, deren letzter Grund ihm ebensowohl verschlossen ist. Indem er das empirische Fortschreiten in seiner Wissenschaft für die notwendige Bedingung ihrer Wahrheit erkennt, gesteht er selbst zu, daß er zu einem vollständigen Begriff in die letzten Triebfedern nicht gelangen kann. Glücklich, wenn er nur ins Innere der Natur einzudringen vermag, bescheidet er sich mit ihrem unendlichen Gebiete. Ihren Schleier kann er nicht lüpfen; er hat also vor dem Ethiker nichts voraus.

In der Frage, die wir hier behandelt haben, ist nur eines als völlig gewiß einzusehen: Es widerspricht dem Naturgesetze nicht, jede Begebenheit, die durch Menschen gewirkt wird, kurz menschliche Handlungen überhaupt nach beiden Gesichtspunkten, wie es die Menschheit zu allen Zeiten und auch der noch so konsequente Physiokrat immer getan hat, zu beurteilen. Unter allen Umständen wird der Mensch innerlich und äußerlich, vor sich selbst und von anderen, wie ein Gegenstand der Natur erkannt, dennoch aber sittlich als Noumenon, als Vernunftwesen, als frei und seiner Zurechnung sich bewußt beurteilt. „Denn was die Phänomene der Äußerungen des Willens, d. i. die Handlungen, betrifft, so müssen wir, nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft in empirischem Gebrauche ausüben können, sie niemals anders

als alle übrigen Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Gesetzen, erklären.“ Ist also der Begriff der Freiheit als ein für uns überschwenglicher Begriff nicht dazu tauglich, einen Gegenstand zu erkennen und zu bestimmen, so gilt er doch mit nicht minderer Sicherheit als ein allgemeines, die Menschen leitendes Prinzip, das die Regel der Handlungen nach einer Idee für jedermann zu Geboten macht.

Wir haben in unseren Ausführungen ethische Fragen selbst beiseite gelassen. Es kam uns nur auf die theoretische Seite einer Kontroverse an, die nicht anders als durch eine eingehende Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens gelöst werden kann. Entschieden ist sie für jeden, der Kantischen Gedanken zu folgen in der Lage ist, für jeden, der sie sich im Sinne des Urhebers zu eigen macht. Hatte sich Kant nicht getäuscht, so ist auch in seiner schlechtthin allgemeinen Untersuchung ein entscheidendes Wort für die Menschheit gesprochen worden.

Wohin ein Abweichen von jenen Grundprinzipien führen kann, braucht nicht erst erläutert zu werden. Aber hebe man nur in skeptischer Vieldeuterei die Gemeinschaft der Prinzipien überhaupt auf, so wird man sehen, wohin die Menschheit ohne Steuer und Kompaß der Vernunft getrieben wird. Als einst Carneades mit glänzender Beredsamkeit die römische Jugend entusiasmirte, drang Cato auf seine Verweisung aus Rom. Stimmen, die zu allem, was sie nur wollten, überreden könnten, sollten die Ohren junger Römer nicht hören. Der griechische Skeptiker hielt an einem Tage eine Rede für die Gerechtigkeit, an einem zweiten gegen sie. Die letztere ist aufbehalten und lautet, wie folgt: „Die Menschen haben jedesmal bloß nach ihrem Nutzen Rechte festgesetzt: sie änderten sie nach Sitten und Zeiten; ein von der Natur vorgeschriebenes Recht gibt es nicht. Alle Menschen und Tiere werden durch einen Naturtrieb zum Eigennutz hingezogen, es gibt also entweder keine Gerechtigkeit, oder, wenn es eine gibt, so ist sie die größte Torheit, weil derjenige, welcher für die Vorteile anderer sorgen wollte, sich selbst schaden würde. Alle mächtigen

und blühenden Völker der Erde und die Römer selbst, die die Welt bezwungen haben, müßten wieder zu den Hütten zurückkehren und in Armut und Elend schmachten, wenn sie gerecht sein, d. h. fremdes Eigentum zurückgeben wollten. — Wenn ein ehrlicher Mann einen unsicheren Sklaven oder ein ungesundes Haus hat und die Fehler dieser Dinge allein weiß, wird er dem Käufer die Fehler verschweigen, wenn er die Dinge zum Kauf ausbietet? Gesteht er sie, so wird er zwar für rechtschaffen gehalten werden, weil er nicht betrügt, aber für dumm, weil er sie entweder gar nicht oder um einen geringen Preis verkaufen wird. Verschweigt er sie, so wird er zwar für klug gehalten werden, weil er für seinen Vorteil sorgt; aber für schlecht, weil er betrügt. Wenn er einen findet, der Blei zu verkaufen hat, wenn es doch Silber ist, wird er schweigen, um es um einen geringen Preis zu kaufen, oder wird er's ihm anzeigen, um mehr dafür bezahlen zu müssen? Es wäre töricht, es lieber um einen größeren Preis kaufen zu wollen. Der Gerechte ist also töricht, der Ungerechte ist klug. Und doch kann der Mensch auch bei wenigem zufrieden sein, und Armut macht nicht notwendig elend. — Es gibt aber auch wichtigere Fälle, wo niemand ohne Lebensgefahr gerecht sein kann. Es ist gerecht, den Nächsten nicht zu töten, ja ihm gar Leid zuzufügen. Was wird aber der Gerechte tun, wenn er etwa Schiffbruch leidet und ein Schwächerer sich eines Bretts bemächtigt hat? Wird er ihn vom Brette stoßen, um selbst Besitz davon zu nehmen und sein Leben zu retten? Mitten auf dem Meere hat er noch dazu keinen Zeugen seiner Handlung. Ist er klug, so tut er es: denn wenn er's nicht tut, so muß er sterben. Will er aber lieber sterben als Hand an einen anderen legen, so ist er zwar gerecht, aber töricht, das Leben eines anderen zu schonen, indem er sein eigenes verliert. Wenn er nach einer verlorenen Schlacht von den Feinden verfolgt wird und einen Verwundeten zu Pferde antrifft, wird er seiner schonen, um selbst getötet zu werden, oder wird er ihn vom Pferde stürzen, um dem Feinde selbst entfliehen zu können? Er hat nur die Wahl, entweder klug und ungerecht oder gerecht

und töricht zu handeln. — Die Gerechtigkeit ist entweder natürlich oder bürgerlich. Beide sind grundlos. Die bürgerliche ist zwar Klugheit, aber keine Gerechtigkeit; die natürliche ist zwar Gerechtigkeit, aber keine Klugheit.“

Carneades war selbst ein gerechter Mann, so daß seiner Rede der Zweck nicht untergelegt werden kann, wider die Gerechtigkeit mehr als zu reden, aber er fand weder ihren Grund noch ihren Zweck. Das Anstößige an seiner Skepsis war die Unparteilichkeit und Unentschiedenheit, die er in Fragen affektierte, in denen jeder Mensch Partei zu nehmen sich durch die Vernunft gedrungen fühlt. Kein Wunder, daß der strenge Cato römische Jünglinge an die Gesetze und die Lehren der Obrigkeit verwies. Der Grund jener Skepsis aber lag in dem Zweifel an jeglichem Kriterium der Wahrheit. Wird die Vernunft schon auf dem Gebiete angetastet, wo sie so sichtliche Erfolge aufzuweisen hat, so wird auch der Boden der Freiheit durch leichte Wahrscheinlichkeiten unsicher gemacht, wie wir es heute bei der Anpreisung der „Individualität“ tagtäglich erleben. Der Weg zur Weisheit, sagt Immanuel Kant, führt durch das Wissen. Nicht um eine „Umwertung aller Werte“, wie phrasenhaft allorten verkündet wird, handelt es sich heute, und es hat sich niemals darum gehandelt.

David Hume hat uns in einem Gespräche eine merkwürdige Phantasie hinterlassen. Sie schildert eine Nation, in der die Sittenlehre immer das Gegenteil von dem als gut pries, was in seinem Lande dafür galt. Hier haben wir den Versuch einer solchen Umkehrung, bei der die Ermordung eines guten Freundes als die schönste Tat des Mörders gepriesen wurde. David Hume stellt hier die verschiedensten Sitten in extremer Beleuchtung gegenüber, um dennoch zu zeigen, „daß die Grundsätze, nach denen die Menschen in der Sittenlehre schließen, immer einerlei sind, obgleich die Schlüsse, die sie machen, oft sehr verschieden sind. Daß sie alle in diesem Stücke richtiger denken als in anderen, liegt keinem Sittenlehrer ob zu beweisen. Genug, die ursprünglichen Gründe ihrer Beurteilung oder ihres Tadels sind einförmig, und ihre unrichtigen Schlüsse können

durch richtigere Folgerungen und durch eine größere Erfahrung verbessert werden.“

David Hume, der Skeptiker, hat nicht im mindesten an den gemeinschaftlichen Erkenntniskräften, an gemeinschaftlicher Vernunft gezweifelt. Ohne sie wäre jede Verständigung sinnlos. Wenn indessen durch beständigen Streit das Vertrauen in die wissende Vernunft geschwächt wird, so mag sich die handelnde vor jenem brutalen, von Carneades geschilderten Egoismus mit Recht wahren. Wenn in den einfachsten Fragen der Erkenntnis unsinnige Zweifel nahegelegt werden ¹⁾, der wird sich gegen eine Vernunft auflehnen, die ihm keine lockenden Versprechungen machen, sondern nur die ganze Schwere der Pflicht vor Augen stellen kann. Der Philosoph hat alle Ursache, das Vertrauen zur Vernunft im Wissen zu stärken, nicht um mit ihr im leeren Raume der Gedanken zu schwärmen, sondern sie auf dem festen Boden der Erfahrung zu betätigen. Auf praktischem ethischem Gebiet aber ist nichts umzuwerten; möchten nur die Keime zur Entwicklung gebracht werden, die zu allen Zeiten in der menschlichen Vernunft gelegen haben. In der Hoffnung einer höheren Bestimmung liegt nichts Übermenschliches, sondern wahrhaft Menschliches; in der Freiheit und Verantwortlichkeit aber müssen wir die letzten Zwecke des Daseins erkennen, an denen mitzuwirken jedermanns Aufgabe ist.

Gegenüber dieser Überzeugung von menschlicher Freiheit werden auch die Worte des Naturforschers verhallen, der sie leugnet. Behauptet er doch viel mehr, als er jemals vertreten kann. Kein Mensch könnte sich unterwinden, einen Widerspruch einzusehen, wo er einen vollständigen Begriff von der Natur, ja von der einfachsten Naturerscheinung und ihrem letzten Grunde niemals haben und niemals er-

¹⁾ Tagtäglich kann heute gelesen werden, daß konsequenter Solipsismus unwiderlegbar sei; man müsse den Befenner zwar ins Irrenhaus schicken, aber Gründe habe man nicht gegen ihn. Jeder „ehrliche“ Denker müsse das zugeben. Das Irrenhaus! Wäre es nicht gut, die Verkündiger solcher Gedanken samt dem konsequenten „Solipsisten“ vorerst in die Schule zu schicken, damit sie beide etwas von diesen Fragen lernen?

reichen kann. Dieser ganze Streit, der alle Zeiten durchwogt hat, ist immer ohne Rücksichtnahme auf das Erkenntnisvermögen selbst geführt worden; wenn man aber aus Hirngespinnsten niemals mit Recht auf die Beschaffenheit erdichteter Objekte hat schließen dürfen, so ist doch eines ganz gewiß und notwendig einzusehen: daß die Vernunft sich selbst die ihr gegebene Grenze nachweisen kann und daß damit auch ein Feld abgegrenzt ist, wo man keine Objekte und also auch keine Widersprüche entdecken kann.

Mit der Physik und Ethik aber stehen wir auf dem festen Gebiet des Tatsächlichen. Beide haben verschiedene Arten der Kausalität zu ihren Grundvoraussetzungen. Nie werden sie miteinander in Konflikt geraten, wenn nur die voneinander abweichenden, aber derselben Vernunft und demselben Elemente entstammenden Begriffe, Natur und Freiheit, richtig verstanden sind. Das Naturgesetz bleibt, obwohl Freiheit angenommen wird; selbst wenn sie erdichtet sein sollte, was sie nicht ist, würde die Wissenschaft durch diese Annahme nicht gestört werden.

Denn nichts hindert, in der physischen und psychologischen Erklärung nach Gesetzen der Natur zu urteilen, dennoch aber eine unerforschliche Kausalität an Naturursachen (wie der Mensch eine solche ist) sich jenseits der Erkenntnisgrenze zu denken, deren Anzeichen menschlicher Beurteilung durch ihren empirischen Charakter kenntlich, während ihr letzter Quell (der intelligible Charakter) dem Menschen verborgen und nur einem Herzenskündiger offenbar sein würde.

Mit dieser Auffassung sind wir in vollständiger Harmonie mit der gemeinsten Menschenvernunft wie mit jedem Urteile des Naturforschers selbst. Zweifellos stellt er nach dem Kausalgesetze seine Fragen an die Natur, zweifellos würde kein empirischer Verstandesgebrauch ohne Naturprinzipien denkbar sein; aber niemand heischt von ihm, unter Verkennung seiner eigenen Begriffe, hieraus zu folgern, daß alles, was geschieht, absolut notwendig sei.

Wie aber jene von uns in Gedanken vereinigten Gründe von Natur und Freiheit dem Objekt nach verbunden

sind, wissen wir nicht; wie wir sie logisch vereinigen können, ist gezeigt worden, indem die Frage gemäß dem Fundament der Erkenntnis aufgeworfen und geprüft worden ist. Dogmatiker wußten auch das erstere; wir wissen es nicht. Spinoza statuierte jene unendliche Kette und heftete sie an die unendliche Gottheit, in der sie ihre absolute Bestimmung erhielt. Schelling wußte, daß der Mensch mit Gott Eins wird, ins Absolute übergeht, von dem er abgefallen ist. Er wird ohne eigene Kraft mit ihm versöhnt.

Das geht ebenso über menschlichen Begriff wie der Begriff der Freiheit dem Objekte nach. Aber mit dem Nachweis dieser Unbegreiflichkeit hat der Philosoph seine Schuldigkeit getan; wie die Idee praktisch zu realisieren, das Sittengesetz zu befolgen sei, weiß jedermann. Bei den Vorschriften der reinen praktischen Vernunft handelt es sich nur um die Willensbestimmung, nicht um die Naturbedingungen (des praktischen Vermögens) der Ausführung der Absichten. Praktische Begriffe bringen die Wirklichkeit der Willensgesinnung selbst hervor, und sofern gehen sie die theoretische Erkenntnis gar nichts an.

Determinismus wie daraus folgender Fatalismus lassen sich so wenig mit Einsicht behaupten, als sich diese Auffassungen je im Leben konsequent beachten lassen. Dennoch würden sie alle Kultur vernichten können, deren Wurzeln ihren Nährboden in einem deutlichen Bewußtsein menschlicher Freiheit haben.

Schopenhauer, der unter der Maske eines selbständigen Schülers den verhängnisvollsten Einfluß geübt hat, bezeichnete diese Gedanken über die Freiheit als die „tiefsten“ Kantischer Weisheit. Aber Philosophen sollten auf Superlative Verzicht leisten. Kants Lehre ist auch in diesem Punkte einfach, wahr, aber sehr schwierig; tausendmal schwieriger als vor hundert Jahren, nachdem die philosophische „Entwicklung“ alle peinliche Begründung für metaphysische Betrachtung abgestreift hat. Eben sie aber ist für das Verständnis Kants unerläßlich, in dessen Kritik alle vorhergehenden Anstrengungen, soweit sie von Wert waren, zur Konvergenz kommen. Wer die Kantischen Gedanken

nachdenkt, wie er selbst sie gedacht hat, der atmet befreit auf von dem bangen Drucke ewiger Ungewißheit und Zweifel; ihm stellt sich als überaus einfach dar, was vorher verwickelt und schwierig erschien.

Zur alten dogmatischen Metaphysik verhält sich Kant etwa wie jene Männer, die Taschenspielerkünste der Spiritisten mit Entschleierung des Geheimnisses nachmachen. Nur wollten die Metaphysiker nicht täuschen, wie jene. Sie unterlagen selbst einer Täuschung, die menschlicher Vernunft unhintertreiblich anhängt. Nur dann kann sie ihrer Herr werden, wenn sie mit der Genesis der eigenen Begriffe auch der Genesis aller dogmatischen Begriffe sich bemächtigt hat. Dann wundert man sich auch nicht mehr darüber, bei den Alten Naturgesetze rationaler Natur schon ausgesprochen zu sehen, auf die wir heute wie auf moderne Errungenschaften stolz sind; sie lagen der Metaphysik am nächsten. Wenn Kant die metaphysischen Bemühungen wirklich verstanden hat, so erschließt er uns auch die rationale Entwicklung der Systeme.¹⁾

Auch die Alten waren sich deutlich bewußt, daß ihre Spekulationen einen etwas höheren Standort bezeichneten als die einzelnen Wissenschaften und technischen Fertigkeiten, die sie sehr wohl von jenen zu scheiden wußten. Von jenen Anfängen bis auf Kant sind aber spekulative Bemühungen aus dem Labyrinth undeutlicher Begriffe, aus dem Gemisch überschwenglicher Vorstellungen und wahrer Objekte nicht herausgekommen; er ist der erste, der mit einem unermüdlischen Ordnungssinn die Ordnung in der Vernunft entdeckte, die aller Ordnung Mutter ist. Durch sie wurde Metaphysik eine wahre, lehrbare Wissenschaft, die alle Fragen in letzter Linie nicht nach vermeintlichen Objekten, sondern nach den Grundkräften des eigenen Gemüths beurteilt, ohne mit den Wurzeln wahrhafter Erkenntnis diese selbst preiszugeben. Die veränderte Methode seiner Lehre besteht wesentlich

¹⁾ Daß die Alten vielfach unsere Zeit an Einsicht überragten, wird uns durch die sogenannte historische Entwicklung verschleiert. Sie unterliegt durchweg einer Täuschung der Perspektive, sieht Großes klein und umgekehrt.

darin, daß er die in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit unübersehbaren Gegenstände in Ruhe ließ, um mit einem völlig berechtigten Prinzip die Grundbegriffe von ihnen in der eigenen Vernunft aufzusuchen, deren sich jedermann bewußt ist. In der Vernunft läßt sich wiederfinden und rekonoszieren, was Kant vor Augen stellt.

Jene Widersprüche aber, die Jahrhunderte überdauert und Kämpfe zutage gefördert haben, wie sie den einzelnen, man kann sagen vom ersten tieferen Nachdenken an beunruhigen, beweisen nur, daß jede einseitige Philosophie den vollständigen Begriff verfehlen mußte, den der Königsberger Denker hinterlassen hat. Seine Lehre ist die Lehre der Zukunft, wo man vielleicht weniger über sie reden und schreiben, aber sie um so gründlicher lehren wird. Dann wird sich vielleicht die Naturwissenschaft verwundern, daß sie in unseren erleuchteten Zeiten ihren eigenen vernünftigen Ursprung verkennen konnte, in dem Freiheit und Naturnotwendigkeit gleicherweise sich begründen, wenn auch nicht bis zur letzten Wurzel verfolgen lassen. Möglich, daß dann mit vermehrter Einsicht auch verstanden wird, daß Metaphysik weniger die Aufgabe hat, unser Wissen zu vergrößern, als das zwar bescheidene, aber nicht minder positive Verdienst, Irrtümer zu verhindern, und zwar Irrtümer, die Wohl und Würde des menschlichen Geschlechts vielleicht trotz der lautesten Quelle guter Überzeugung anzutasten geeignet sind. Der Naturforscher kann auf einem Gebiete nichts behaupten, das ihm wie allen Sterblichen verborgen bleibt.

IV.

In unserer Darstellung trat das Historische zurück; sie wandte sich lediglich an die Vernunft des Lesers. Wenn gleich selbst die erfolglosen Versuche dogmatischer Metaphysik mehr Interesse als Astrologie und Alchimie verdienen, die ebenfalls wahrhafter Wissenschaft haben weichen müssen, so ist doch die Feststellung wichtiger als alles Geschichtliche: Metaphysik kann trotz ihrer weit hinausschauenden Probleme zu befriedigenden Antworten gelangen; sie

müssen den einzelnen und die Allgemeinheit befriedigen, weil sie allen berechtigten Anforderungen Genüge leisten. Ueber Metaphysik zu schreiben möchte eine um so müßigere Beschäftigung sein, je weniger Einsicht in ihren Fragen herrscht. Wir haben Metaphysik selbst auftreten lassen; der Leser sollte nicht auf dem uferlosen Meere der Meinungen herumgetrieben, sondern zu einem bestimmten Ziele hingeleitet, nicht durch Hinweis auf Autorität überredet, sondern durch Gründe überzeugt werden. Die behandelte Frage gehört ihm selber an. Niemand ist sachverständiger als er selbst, die Entscheidung zu treffen, aber er muß auch die Gedanken Kants wirklich mitgedacht haben. Überschwengliche Begriffe bringt die Vernunft angesichts eben dieser sinnlichen Einschränkung¹⁾ notwendig hervor; alles kommt darauf an, zu wissen, wie sie entstanden sind, und welchen vernünftigen Gebrauch er in dieser Welt von ihnen machen kann. Sein Votum hängt nur von einem Faktor ab, der trotz aller individuellen Verschiedenheiten, die niemand aufheben kann, allen denkenden Menschen gleich nahe ist. Er achte einmal die Grenze und vergewissere sich, wie er selbst überschwengliche Begriffe diesseits verwirklichen kann.

Die historische Stelle, die ein rationales Problem in der Zeit einnimmt, wird mehr oder minder gleichgültig, wenn seine Gedanken sich allgemeine Anerkennung durch Einsicht verschafft haben. Ein nie so deutlich wie heute in die Erscheinung tretender Synkretismus beweist, daß die Kantische Lehre noch nicht bis zum Bewußtsein unserer Zeit und zu dem Verständnis ihrer Gedanken vorgedrungen ist. Deshalb möchte es nicht unzweckmäßig sein, zum Be-

¹⁾ Vor Kant nahm man an, daß die Sinne den Verstand verwirren. Kant zeigt, daß durch solche Annahme die Grenze verschwimmt. Die Sinne trügen nicht, aber sie können uns nie das zuführen, was an sich selbst existiert. In den Wahrnehmungen ist die Ordnung noch nicht bestimmt, die der Verstand erst herstellen muß, um Regeln zu erkennen. In den Wahrnehmungen ist nur Ordnung der Sinne und eine Synthesis des Verstandes, die erst auf Begriffe gebracht werden muß. Kant ist der Erste, der eine wahre Erkenntnis von Sinnenwesen lehrt, indem er sie streng von Gedankenlingen scheidet.

schluß über ihren unmittelbaren historischen Ursprung, der zum Verständnis beiträgt, mit wenigen Worten zu sprechen.

Noch heute kann man lesen, daß Begriffe wie Ursache und der von ihm abhängige der Kraft, die wichtigsten aller Naturerkenntnis, als „Wortgespenster“ bezeichnet und nur als Worte behandelt werden. Die Menschheit, wird uns gesagt, betrüge sich mit solchen Begriffen. Alle solche Erörterungen stammen von einem Mißverständnis ab, das in David Hume hineingelesen wird, der bis zu diesem Tage so wenig wie Kant verstanden ist.

Wenn man nun jenen Phantasien auf den Grund sieht, so beruhen sie samt und sonders auf demselben Mangel. Der Unterschied von Dingen an sich selbst und Erscheinungen ist nicht zur Deutlichkeit gekommen; diese festen Begriffe sind in den Betrachtungen bloße Worte, deren Sinn und Bedeutung aus dem Nebel wirrer Gedanken nicht haben heraustreten können. Daher rührt dann auch die Klage über die Bezeichnungen, die Terminologie, über etwas Außerliches, das niemanden stören könnte, der die Begriffe hat.

Der Weg, den solche Schaumschlägerei nimmt, ist in der Regel folgender. Wir werden nicht an die Grenze des Erkennbaren geführt, um die Scheidewand zu erkennen, sondern über sie hinaus. Hier haben die Begriffe allen bestimmten Inhalt verloren, weil er ihnen vorher ausgetrieben worden war. Durch diesen Inhalt aber können sie allein eine zur Unterscheidung und zur wirklichen Bestimmung von Objekten hinreichende Bedeutung erhalten. In jener luftleeren Region läßt sich nun alles Mögliche vorkaukeln. Je nach Laune und Bedürfnis werden wir mit der Zauberlaterne des „produktiven“ Philosophen in eine erträumte Welt oder auch durch die den Manifestationseid leistende „Ehrlichkeit“ des vernunftbankerotten Skeptikers zum blanken Nichts hingeführt. Daß Verstand und Vernunft auf ihre Grenzen geprüft werden müssen, wird schließlich so verstanden, daß sie überhaupt nichts auszurichten vermöchten. Anstatt die zweifellose Fähigkeit der Vernunft, sich selbst die Grenzen im reinen Gebrauche zu bestimmen, die Wahrheit von beliebigen Hirngespinnsten zu unterscheiden, so zu respekt-

tieren, wie es die Realität der Erkenntnis erheischt, setzen leere, unangemessene und unerfüllbare Wünsche die Vernunft in den Anklagezustand, weil sie den Stein der Weisen nicht finden kann. Daher rühren dann so unsinnige Behauptungen, daß der „Solipsismus“ vom „Standpunkte“ eines „konsequenter“ Idealismus unwiderlegbar sei, wie jeder „ehrlische“ Denker zugestehen müsse. „Konsequenter“ Idealismus gehöre zwar ins Irrenhaus, unwiderlegbar sei er doch. Aber es müßten merkwürdige „Denker“ sein, die den „konsequenter“ Idealisten für das Irrenhaus reif erklärten, ohne die Gründe dazu erwogen zu haben. Sollte „Konsequenz“, die höchste Anforderung der Vernunft, Anwartschaft auf jenes Asyl wirklich geben? Oder wird mit jener Behauptung vielleicht nicht mehr gesagt sein als: Wenn ihr von vornherein Unsinn annehmt, so bleibt ihr mit aller eurer Konsequenz immer in seinem Banne?

Alle metaphysischen Versuche älterer Zeit zeigen eine Vertrautheit mit den elementaren Begriffen wahrer Erkenntnis; allen gehen Untersuchungen über das Erkenntnisvermögen selbst zur Seite; der Nachfolger aber trägt immer wieder den Bau ab, den der Vorgänger errichtete. Legt das nicht den Gedanken nahe, in jenen ersten Versuchen nichts als ein Verkennen der Begriffe zu vermuten, die dem Erkenntnisvermögen zwar innewohnen, die unsere Einsicht selbst zum Ausdruck bringen, die aber nicht zur Unterscheidung eines vernünftigen, erlaubten und eines fruchtlosen Gebrauchs gebracht worden sind? Führt nicht ewige Wiederholung desselben Schauspiels dogmatischer Anmaßung, skeptischen Spottes und skeptischen Verzichts notwendig zu der etwas tieferen Frage: Wo liegt der Irrtum, wie erklärt er sich, und wie ist er ohne Preisgabe der Vernunft in Zukunft zu verhüten?

Unser Thema hatte nach zwei Seiten Überlegungen nötig, die zur Kritik der Vernunft hingeleitet haben, die schließlich, ganz unabhängig von der Person des Königsberger Philosophen, zu einem solchen Unternehmen hätten hinleiten müssen. Antinomien, sich widersprechende Be-
weise, die aus reiner Vernunft gezogen zu sein vorgeben,

sind eine zu auffallende Erscheinung, als daß sie nicht für jemanden, der Sicherheit der Mathematik gewohnt, ihrer Art zu fragen sich ebenso bewußt war wie des unausweichlichen Zwanges der Vernunft in allen logischen Vorschriften, den Anlaß hätte bieten sollen, der Ungereimtheit auf die Spur zu kommen, die hier zugrunde lag. Auf anderen Gebieten machen diese Antinomien auch die objektive Gültigkeit der Mathematik zur Chimäre, einer Wissenschaft, die sich so wenig als der Zwang sittlicher Gebote etwas wegvernünfteln läßt. Waren nun diese Antinomien begründeter Anlaß für den Königsberger Denker, alle Kraft der Spekulation an ihre Lösung zu setzen, so gab David Hume den besonderen Anlaß, nicht bloß ihnen, sondern auch dem Begriff der Kausalität nachzuspüren.

David Hume war kein Skeptiker gewöhnlichen Schlags. Jedenfalls traf seine scharfsinnige Untersuchung eine Wurzel der Metaphysik. Er bemerkte sehr richtig die Notwendigkeit, mit der die Verknüpfung der Existenz verschiedener Dinge im Kausalbegriff gedacht wird. Diese Notwendigkeit ist es allein, die jemals den Menschen berechtigt und ermuntert hat, mit diesem Begriff über die Erfahrung hinauszugehen. David Hume forderte nun von dem Philosophen Aufschluß über diese Notwendigkeit; er verwarf die Kausalität nicht, aber er erklärte, sie a priori, d. h. aus reiner Vernunft, nicht ableiten zu können. Keineswegs zweifelte er an der Vernunft selbst; es war bei ihm nur die Frage, mit welchem Recht sie sich auf diesen Begriff stets und ständig berufe. Er erkannte ferner, daß die Verknüpfung zwischen gegebenen Dingen nie behauptet werden dürfe, ohne daß diese Dinge in der Wahrnehmung empirisch gegeben sind. Für empirische Daten, auf die wir gleichsam warten müssen, läßt sich jene behauptete Notwendigkeit nicht einsehen; wir könnten miteinander verknüpft finden, was es auch sei, wir würden es hinnehmen müssen, wie wir uns ja auch tausendmal geirrt haben, ehe wir die wirkliche Verknüpfung nach Beobachtung und Prüfung entdeckt und festgestellt haben. Aus dieser empirischen Zufälligkeit läßt sich nie und nimmermehr eine eingesehene Notwendigkeit ableiten.

David Hume machte nun einen Versuch, jene Notwendigkeit zu erklären. Da er sie durch Vernunft nicht einsehen, aus den empirischen Daten nicht ableiten konnte, so schloß er, daß sie aus der Gewohnheit entspringe. Es handle sich also nicht um eine objektive, nicht um eine eingesehene, sondern um eine subjektive Notwendigkeit, die sich auf keine Weise sonst verstehen lasse. Auf diese Art wäre allerdings der Begriff einer Ursache pure Erschleichung; die Gewohnheit gibt kein durch Vernunft betitelttes Recht. Wäre das richtig, so würden wir nimmermehr, wie wir uns täglich dazu befugt halten, aus gegebenen Bestimmungen „der Dinge ihrer Existenz nach auf eine folge schließen (denn dazu würde der Begriff einer Ursache, der die Notwendigkeit einer solchen Verknüpfung enthält, erfordert werden), sondern nur nach der Regel der Einbildungskraft, ähnliche Fälle wie sonst erwarten, welche Erwartung aber niemals sicher ist, sie mag auch noch so oft angetroffen sein. Ja, bei keiner Begebenheit könnte man sagen: es müsse etwas vor ihr vorhergegangen sein, worauf sie notwendig folgte, d. i. sie müßte eine Ursache haben, und also, wenn man auch noch so öftere Fälle kenne, wo dergleichen vorherging, so daß eine Regel davon abgezogen werden konnte, so könnte man darum es nicht als immer und notwendig sich auf die Art zutragend annehmen, und so müßte man dem blinden Zufalle, bei welchem aller Vernunftgebrauch aufhört, auch sein Recht lassen, welches denn den Skepticism, in Ansehung der von Wirkungen zu Ursachen aufsteigenden Schlüsse, fest gründet und unwiderleglich macht.“

Wir haben hier die Konsequenzen einer Erklärung, die sich aus der Gelehrtenstube kaum ins tägliche Leben übertragen lassen. Unter allen Umständen aber widerspricht die Humische Behauptung dem tatsächlichen Gebrauche des Begriffs. Es war ein Gewohnheitsrecht, auf das hin die Physiker einst den horror vacui behaupteten; sie gingen von ihm ab, als sie den Zusammenhang zwischen dem Drucke der Luft und dem Aufsteigen des Wassers in einer Saugpumpe erkannten. In beiden Fällen blieb der Kausalbe-

griff unangetastet; seine Bestimmung wurde nur eine andere. Kann man in derselben Weise, wie man den horror vacui preisgab, auch den Begriff aufgeben, den man in beiden Fällen anwandte?

David Hume hätte nun schwerlich in ein allgemeines Verdikt gegen die Vernunft eingewilligt. Er erkannte vielmehr die Apriorität (die Vernunft) logischer Gesetze wie die der Mathematik völlig an und sagte mit seinen Zweifeln weiter nichts als: Ihr wendet den Kausalbegriff ständig als einen notwendigen, eingesehenen Begriff an, aber ihr habt durch nichts dargetan, wie man ihn als a priori aus der Vernunft entspringend sich denken kann. Dieser sehr vernünftige Einwurf ist lediglich auf die Mißerfolge der Metaphysik zurückzuführen. Da alles Beweisen bei Grundprinzipien ein Ende finden muß, so ist auch einzusehen, daß die geforderte Deduktion nur auf eine Grenzbestimmung führen kann. Sofern aber jene Frage mit der anderen verwechselt wird: Wie kann mir gezeigt werden, wie die Welt so erschaffen werden konnte, daß ich den Begriff von Ursache und Wirkung mit Einsicht in seinen letzten Grund anwenden kann, so ist allerdings keine Antwort zu erhoffen. Aber wenn Hume z. B. einsah, daß die logischen Gesetze, die den Zusammenhang der Gedanken garantieren, aus der Vernunft entspringen, so würde er sich auch über den realen Gebrauch jenes Begriffs haben belehren lassen.

Kant sah zunächst den Zusammenhang jener Humischen Frage mit allem Verstandesgebrauch in der Erkenntnis von Objekten. Er trat also mit einer systematischen Untersuchung dem Problem näher. Der logische Charakter der Begriffe von Grund und Folge ist zu nahe mit dem realen von Ursache und Wirkung verwandt, als daß sich Kant von den Humischen Ausführungen hätte überzeugen lassen. Aber Kant bemerkte in diesen ersichtliche Fehler. Wenn Hume schon damit recht hatte, daß die erfolgreiche Anwendung des Kausalbegriffs überall die Gegenstände in der Erfahrung als gegeben voraussetzt, so läßt sich daraus allein unmöglich folgern, daß der Begriff seinen Ursprung nicht in der Vernunft haben könne. Wenn ferner dieser

Begriff unter Umständen zu fruchtlosen Anstrengungen führt, so braucht deshalb nicht an der Vernunftnotwendigkeit, der Apriorität des Begriffes gezweifelt zu werden; es könnte ja sehr wohl sein, daß mangelnde Urteilskraft einen an sich wahren Begriff mißbraucht hätte.

Kant zeigt nun dem Schotten, daß sich der Begriff zunächst nach seiner Abstammung aus dem Verstande mit anderen Begriffen seiner Art (den Kategorien) sicher herleiten lasse; daß man ihn aber nach seinem realen Gebrauche nur einsehen könne, wenn man Dinge an sich selbst und Erscheinungen zu unterscheiden gelernt oder, was dasselbe besagt, seine Grenzen bestimmt habe. In der That würde niemand die Realität und Gültigkeit des Begriffs mit Rücksicht auf Dinge an sich selbst beweisen können; darin hatte Hume ohne Zweifel recht. Erkannte indessen Hume die Erfahrung an, so ließ sich mit Rücksicht auf Erscheinungen unwiderleglich und einleuchtend zeigen, daß jener Begriff an der objektiven Verknüpfung von Wahrnehmungen zur Erfahrung als konstitutive Bedingung beteiligt ist. Durch diesen Begriff allein kann eine Verbindung des früheren und Späteren gemäß diesem Zeitverhältnis gedacht werden.

Kant stützt sich also in diesen Bemühungen nicht auf die Erfahrung, obwohl er sie wie David Hume und jeder vernünftige Skeptiker überhaupt als wahre Erkenntnis und als ein Zeugnis anerkennt, aber er zeigt, daß sie der Gedankenform nach nur durch jenen Begriff möglich sei. Indem Kant durch eine umfassende Untersuchung aller an der Erkenntnis beteiligten Elementarbegriffe ihre objektive Wahrheit deduzierte, widerlegte er jede Art des Skeptizismus. Die Skepsis hatte Sinn, solange die Grenze verschwommen blieb und deshalb dreist und dogmatisch in der Metaphysik von jenseitigen Dingen Bestimmtes behauptet wurde. Sie ist sinnlos, wenn ihr die Grenze gezeigt und also auf dogmatisches Wissen, gegen das sie sich richtete, verzichtet wird. Immer innerhalb gezogener Grenzen bleibend, erschließt Kant so die Einsicht in die erkennende Natur des menschlichen Verstandes, womit seine Aufgabe ein für allemal gelöst ist. Alles kam bei dieser Untersuchung

auf die nur im Erkenntnisvermögen selbst auffindbare Grenze an.

Wenn nun der Kausalbegriff als ein wahrer Verstandesbegriff samt seiner objektiven Realität außer Zweifel steht, so wird niemand mit diesem Begriffe über die Erfahrungsgrenze in der Erwartung hinausgehen dürfen, durch diesen Begriff zu erkennbaren Objekten zu gelangen. Da aber der Begriff seinen Ursprung im Verstande hat, da ihm ferner die objektive Realität für Erfahrung überhaupt nachgewiesen werden konnte, so kann auch niemand beanstanden, daß man sich jenseits der Grenze noch einen Gegenstand überhaupt wenigstens denkt, daß man durch jenen Begriff an ihm Kausalität aus Freiheit annimmt, auch wenn eingesehen wird, daß dieser Gegenstand unerkennbar und objektiv völlig un erreichbar ist. Bei diesem Gedanken habe ich nur Sorge um die logische Möglichkeit zu tragen; diese aber ist eben durch jene Einsicht in die Wahrheit des Begriffes gerechtfertigt.

Wofern man sich den Begriff der Grenze zu voller Klarheit gebracht hat, so scheidet sie Erkennbares von Unerkennbarem. Damit wird allerdings der Vernunftgebrauch in der Erkenntnis von Objekten nach der einen Seite allein gerichtet, in dem er ohnedies ständig Erfolge und allgemeine Anerkennung und Übereinstimmung aufzuweisen hat. Niemand wird mehr nach der anderen Seite gehen, um seine Gedanken im luftleeren Raume spielen zu lassen, aber niemand kann auch Einspruch dagegen erheben, wenn den in jene verschlossene Region hinüberweisenden Ideen im diesseitigen Felde ein angemessener (immanenter) Gebrauch nachgewiesen wird. Dazu bedarf es keiner objektiven Erkenntnis, wie ja auf praktischem Gebiete uns nichts zugemutet wird, als den Ideen auf unserer Seite Realität zu verschaffen. Wir selbst sollen in der Erfahrung durch Ideen wirkende Ursachen sein.

So verhält es sich in der Tat mit der Idee der Freiheit, durch die wir uns jene Spontaneität auf Grund des Kausalbegriffs an Dingen an sich selbst denken dürfen und denken müssen, wenn auf praktischem Gebiet gefordert wird,

intellektuellen Vorschriften im Gegensatz zu physischen Antrieben Folge zu geben. Zur Spekulation aber, sagt Kant, „würden wir, wenn es uns damit auch gelänge, doch keinen Erwerb in Naturerkenntnis und in Ansehung der Gegenstände, die uns irgend gegeben werden, machen, sondern allenfalls einen weiten Schritt vom Sinnlichbedingten (bei welchem zu bleiben und die Kette der Ursachen fleißig zu durchwandern wir schon genug zu tun haben) zum Übersinnlichen tun und unser Erkenntnis von der Seite der Gründe zu vollenden und zu begrenzen, indessen daß immer eine unendliche Kluft zwischen jener Grenze und dem, was wir kennen, unausgefüllt übrigbliebe und wir mehr einer eiteln Fragesucht als gründlicher Wisbegierde Folge gegeben hätten“.

Alle diese Gedanken bereiten, weil sie zwischen logischem und realem Verstandesgebrauch beständig unterscheiden müssen, nur der Darstellung gewisse Schwierigkeiten; an sich selbst sind sie allem wirklichen Vernunftgebrauch völlig gemäß. Wer versuchte, den Kausalbegriff und seine objektive Realität mit Rücksicht auf Dinge an sich selbst zu deduzieren, der würde mit Hume zu dem hoffnungslosen Resultate kommen, daß der Begriff aller Bedeutung verlustig und theoretisch unmöglich sei. Gilt er aber, wie sich einsehen läßt, für Gegenstände der Sinne allgemein, so bleibt uns unbenommen, durch diesen Begriff, obwohl wir keine Anschauung vom Objekte haben können, das Vermögen der Freiheit an Dingen an sich selbst wenigstens zu denken. Der Vernunftgebrauch in der Erfahrung bleibt dadurch unberührt und entspricht allen Anforderungen der Naturerkenntnis; dem praktischen Gebrauch aber bleibt es unbenommen, jenes der Erkenntnis verschlossene Feld nach wahrhaftem Vernunftbedürfnis, nicht nach Belieben, mit Ideen zu besetzen.

Vergleichen wir diese Ergebnisse mit der Antinomie. Daß die Vernunft zu allem Bedingten das Unbedingte fordert, darin verfährt sie ganz recht; ihr Fehler lag nur darin, daß sie den Verstand verleitete, Aufschluß darüber zu geben, in welcher Weise dieses Unbedingte zu setzen sei,

ob in eine unendliche Kette der Natur oder in einen Anfang durch Freiheit. Das konnte, wie gezeigt, der menschliche Verstand nicht leisten, weil er wirklich auf Zeitbedingungen eingeschränkt ist. Welche Erscheinung auch ins Auge gefaßt wird, so gelingt es dem Verstande nicht, die Reihe ihrer empirischen Bedingungen vollständig zu erfassen. Die Idee der Freiheit, die einen unbedingten Anfang sich denkt, liegt also außerhalb aller möglichen Erfahrung; sie bietet der spekulierenden, mit der Natur und dem Erkennen befaßten Vernunft nicht das mindeste Interesse.

Die Spekulation kann also nicht einmal ein Bedürfnis geltendmachen, das zu ihrer Annahme nötigte. Es bleibt immer ausgeschlossen, ihr ein der Idee völlig adäquates Beispiel in der Erfahrung zu geben. Der Naturforscher ist also sofern im Recht, als er sich diese Kausalität in seinen Erklärungen verbittet; wo aber sittliche Fragen, wie in der Psychologie, mit ins Spiel kommen, liegt ihm nur die empirische Beurteilung ob, für die die Vernunft mit zu Naturursachen gezählt wird. Sie hat es mit dem empirischen Charakter des Menschen zu tun, auf den allein unsere Erkenntnis sich erstreckt. Fragen, wie durch das intelligible Vermögen das Subjekt bestimmt werde, lassen sich nicht beantworten. Wie aber meine Vernunft in der Sinnenwelt Handlungen des Willens bestimmen kann, weiß ich und jedermann.

Die Spekulation löste also den Konflikt nicht für ihre, sondern die Zwecke der praktischen Vernunft; sie löste ihn nicht durch Erkenntnis des Objekts (synthetisch), sondern nur logisch (analytisch), indem sie unwiderleglich zeigte, wie sich Kausalität aus Freiheit denken lasse, ohne im mindesten dem Mechanismus der Naturnotwendigkeit, der vom Bedingten zur Bedingung ins unendliche zurückzugehen fordert, Abbruch zu tun. Dabei bediente sie sich keinerlei Hypothesen und Vermutungen, sondern sie bewies ganz strikt aus den völlig eindeutigen Begriffen von Erscheinungen und Dingen an sich selbst, daß kein Mensch, wer es auch sei, den vorgeblichen Widerspruch zwischen Natur und Freiheit einsehen könne. Diese Einsicht würde voraussetzen, daß der

Mensch die Erscheinungen und die Dinge an sich selbst nicht zu trennen brauchte, und daß er also sich eines vollständigen Begriffs oder vielmehr einer intellektuellen Anschauung der Objekte rühmen dürfte.

Die Antinomie ist eine charakteristische Erscheinung der dogmatischen Metaphysik. Historisch ist sie der Grund aller Skepsis, wie namentlich die antinomische Frage der Freiheit ein Streitobjekt der dogmatischen Philosophen immer gewesen ist. Diese Streitigkeiten durchziehen die ganze vorantike Spekulation, die über den Freiheitsbegriff seit Leibniz und Bayle in unermüdlischen Anstrengungen behandelt worden ist. Es gibt keinen Gedanken über sie, der in jener Zeit nicht geäußert worden wäre; der Spekulation haben zwei Jahrhunderte philosophischen Nachdenkens nichts zu erfinden übriggelassen. Stritten sich im Altertume die Anschauungen Platons und Epikurs dogmatisch um die Sache, so untergrub ihnen die Skepsis den Boden. In dem Zeitalter geoffenbarter Religionen berief sich die Skepsis mit demselben allgemeinen Mißtrauen gegen die menschliche Vernunft auf die Offenbarung, auf eine historische, nicht allen Menschen gleich verbindliche und gleich beglaubigte Tatsache. Diesem Verzicht auf eine Einsicht in Gedanken, die dem Menschen am nächsten liegen, tritt Kant mit unerschütterlichem Vertrauen in die Vernunft entgegen. Sie einigt jene Parteien auf Grund der Grenzbestimmung.

Kants Lehre von der Kausalität erweist sich durch die Lösung der Kategorie als gründlich, wie auch sein allgemeiner Lehrbegriff. Faßt man diesen zunächst als einen Versuch auf, obwohl er schon für sich völlig einzusehen ist, so ergänzen sich die Kategorien- und die Antinomienlehre zu dem vollständigen Begriff von unserer Erkenntnis. Die Spekulation mußte angesichts des Fortschritts rationaler Erkenntnis in der Mathematik und reinen Naturlehre und angesichts der immer wiederkehrenden Streitigkeiten in der dogmatischen Metaphysik notwendig auf eine Lösung führen, die das Gebiet der Erfahrung aus der Vernunft selbst abgrenzte; sollte aber ein vernünftiger Friede zustande kommen, so mußte die Unerreichbarkeit des jenseitigen Feldes nicht

skeptisch aus den Mißerfolgen geschlossen, sondern aus den feststellbaren Fähigkeiten des Erkenntnisvermögens eingesehen worden sein. Auf diese Weise konnte Kant den Gedanken der Freiheit für das praktische Interesse der handelnden Vernunft verteidigen; auf ihrem eigenen Gebiete aber wird diese Idee niemals nach dem Objekt und nach der Frage: wie sie selbst möglich sei, in Anspruch genommen. Stellt sich ihr der Naturforscher entgegen, so kann man ihn bündig über seine Voreile belehren. Er kann, wie viel er auch wüßte, einen vollständigen Begriff von der Welt der Erscheinungen oder auch nur von einer Erscheinung und von ihren vollständigen Bedingungen nicht haben und nie erhalten. Er kann uns also auch nicht darüber belehren, daß die Kette der Naturbedingungen unendlich wirklich sei, und daß also auch nur wirkende Natur existiere. Mit Mutmaßungen, scheinbar begründeten wissenschaftlichen Meinungen kann er hier nicht wirken. Sie würden Lotterielosen gleichen, bei denen es nur Nieten gibt. Die Entscheidung kann ja nie getroffen werden; der schnelle Beifall der Menge aber ist Schall und Rauch, beweisen kann er nicht. Im Gegenteil spricht er gegen den „Philosophen“. Wo ein großer Mann mit ernster Arbeit und mit neuen Gedanken vor das Publikum hintritt, da wäre rasches Verständnis ein Wunder zu nennen. Deshalb hat der Mann, der nur verstanden sein wollte, immer wieder um Geduld. Wo ist sie je geübt worden?

Wer zu wissen vorgibt, daß Freiheit unmöglich ist, der täuscht sich und andere. Die Lehre von der Freiheit ist von Kant gelöst. In sehr bescheidener, aber in abschließender Weise; und nicht, weil sie von einem großen Manne herrührt, ist sie anzuerkennen, sondern weil sie klar, einfach, deutlich und unwidersprechlich wahr ist.



Replik an Julius Baumann.





In einer soeben erscheinenden Schrift: „Welt und Lebensansicht in ihren realwissenschaftlichen Grundzügen“ (Gotha 1906) geht Baumann auf meine Widerlegung seines Anti-Kant ein, ohne die von mir geltendgemachten Gründe zu entkräften. Baumann empfiehlt meine Schrift allen Freunden der Frage „Ob Kant oder nicht Kant“ zur vergleichenden Erwägung; er stellt also anderen die Entscheidung anheim. Dennoch geben mir seine Ausführungen erneuten Anlaß, auf die streitigen Fragen, im besonderen auf die transzendente Idealität von Raum und Zeit einzugehen. Vorerst bemerken wir ganz allgemein, daß keine empirische Erörterung jemals die Kantischen Probleme der Kritik getroffen hat, noch mehr, wir fahren fort zu bestreiten, daß sie jemals durch sie getroffen werden könnten.

Baumann beanstandet die Worte unserer Schrift: „Tiedemanns Angriffe sind zum ersten Male bündig widerlegt in Joh. Schulz' Schrift: Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft 1789.“ Dieser Tiedemann sei nicht der Tiedemann aus den Jahren 1794 und 1798, den er uns in seinem Anti-Kant vorgeführt habe. Wir bedauern, daß Baumann warnt, jenen Worten zu folgen, denn sie entsprechen dem Sachverhalt genau. Wir erfahren von Baumann weder, daß die ersten Angriffe von Tiedemann auf Grund jener bündigen Widerlegung zurückgenommen wären, noch, daß Tiedemann selbst von einer Wandlung seiner Auffassung berichtet hätte. Finden sich die von Schulz widerlegten Angriffe nicht wörtlich in den späteren Schriften, so

entspringen doch alle Tiedemannschen Einwürfe denselben Mißverständnissen. Adoptiert aber Baumann die von Schulz 1789 vorgebrachten Gründe, so kann er sich auch nicht weigern, alle ihre Konsequenzen mit in den Kauf zu nehmen. Denn es lassen sich in diesen Fragen einzelne nicht aus dem Zusammenhange aussondern. Im übrigen war Tiedemann als ein Vorbild für die moderne Psychologie bezeichnet worden; von welchem Zeitpunkte ist er das gewesen?

Baumann gibt nun von seinem vermeintlichen Vorkämpfer eine neue Schriftstelle; enthält sie das, was eigentlich zu widerlegen war, so ist sie sowohl hinsichtlich ihrer mißverständlichen Voraussetzungen wie ihrer Behauptungen von Kant selbst gegen Tiedemanns Freund Eberhard, von Schulz, auch von mir zur Genüge behandelt worden. Die Einwürfe drehen sich immer um denselben Irrtum in den eigenen Begriffen. Der Unterschied zwischen absoluter und empirischer Realität — obwohl diese Begriffe nur auf eine einzige Weise zu scheiden sind — ist ebensowenig wie der der Apriorität und der Zweck der kritischen Frage zur Deutlichkeit gekommen. Wir erinnern auch an Trendelenburg, der ebenfalls mit Erneuerung längst widerlegter Einwürfe vom Raume beide Arten der Realität für möglich erklärte, ein ganz bestimmtes Symptom dafür, daß er die Frage und also sich selber nicht verstand.

Joh. Schulz ist von mir aus verschiedenen Gründen herangezogen worden. An Angriffspunkten für die vorliegende Schrift Baumanns fehlte es uns ja nicht; zu ihrer Widerlegung ist wirklich die Klärung einiger wenigen fundamentalen Irrtümer angesichts des systematischen Zusammenhangs bei Kant und einer zu fordernden systematischen Einheit überhaupt ausreichend. Aber es wird durch Schulz gezeigt, daß dieselben Fragen und zwar in einem etwas anderen Niveau schon im 18. Jahrhundert diskutiert worden sind. Es gibt keine Kontroverse von Bedeutung, die sich nicht auch bei Mellin ausgetragen findet. Das wirft auf den „Fortschritt“ in der Philosophie zweifellos, wie auch über ihre Probleme geurteilt werden sollte, ein recht bedenkliches Licht.

Euler sagt von den Philosophen: „Aber es ist nichts mit diesen Leuten zu gewinnen, da sie eher die größten Ungereimtheiten behaupten, als ihren Fehler gestehen wollen.“ Eben daß Tiedemann nach den Schulzischen Bemühungen seinen Widerspruch aufrecht erhielt, beweist, daß er über die bündigsten Ausführungen mit derselben Überlegenheit sich hinwegsetzte, die uns Kantischer Lehre gegenüber aller Orten begegnet. Die Nürnberger aber henkten niemanden, bevor sie ihn hatten. Tiedemann urtheilte unbekümmert um alle Anstrengungen, alle Darlegungen, alle Gründe der Gegner, obwohl er das Bewußtsein nicht haben konnte: Ich weiß genau, was Kant denkt und will.

Der Tiedemann, dem Mellin einst völlige Unkunde in der Geometrie vorwarf, war vom Jahre 1796. Ihm fehlte, wie ich an Beispielen bewiesen habe, Einsicht in die Aufgabestellung, ihm fehlte vor allen, wie durch einen krassen Ausdruck und durch Zitate aus Baumanns Wiedergabe bewiesen worden ist, das Urtheil über elementare mathematische Anschauungen (unendliche Teilung); sie sind aber für das Verständnis Kants, geschweige für eine abweisende Kritik unerlässlich. In diesem Punkte sowenig wie in der dogmatischen Gesamtauffassung, die Tiedemann durch skeptische Argumente selbst in das zweideutigste Licht setzte, unterscheidet sich der frühere Tiedemann von dem späteren um ein Haar.

Joh. Schulz war von uns ferner zum Beweise dafür herangezogen worden, daß Baumanns psychologische Einwürfe gegen Kant auf einer Verkennung damaliger Psychologie beruhen. Sah Baumann mit Dessoir in Tiedemann ein Vorbild, so erscheint es zum zweiten Male auch in Joh. Schulz. Aber die modernen Entdeckungen im 18. Jahrhundert möchten noch zu vielen anderen Vorbildern führen. Der ganze Status jener Zeit wird vielfach völlig unrichtig beurteilt. Wenn eine persönliche Bemerkung gestattet ist: Als ich zum ersten Male von den historischen Berichten zu den Schriften selbst kam, bemerkte ich mit Erstaunen, wie unzutreffend der Leser dieser Berichte über die Vergangenheit unterrichtet wird. Wie sie zustande gekommen sind?

Man denke sich, daß jemand über die Instrumente eines physikalischen Kabinetts berichtete, von denen er nur die Namen notdürftig kennt. Die Geschichte der Philosophie gibt wirklich keinen Begriff von den Bemühungen früherer Zeit. Obwohl sich Kants Lehre an dogmatische Philosophie nicht anknüpfen läßt, liegen doch ihre Wurzeln in der damaligen Schule mit ihrer vorbildlichen Peinlichkeit; sie läßt sich mit heutigen Verhältnissen nicht vergleichen. Daß dann wieder Spinoza mit dem alten Kunstgriff anderer Worte erneuert, aber nicht verbessert wurde, daß sich das Rasen mit der Vernunft bis zu Schelling unter ständig zunehmender philosophischer Eitelkeit steigerte, daran ist Kant unschuldig. Auch Spinoza möchte sich wohl ähnlich zu seinen Nachfolgern verhalten wie Kant zu den modernen „Kantianern“.

„Wodurch leidet gegenwärtig“, schrieb im Jahre 1843 H. G. E. Paulus, „die Wissenschaftlichkeit am meisten? Dadurch, daß die belletristische Popularphilosophie veranlaßt hat, von dem Wolffischen Extrem des Definierens und Demonstrierens auf das Äußerste überzugehen, die Kunstworte ohne Begriffsbestimmung nach Belieben zu verwechseln, statt der Beweise die Miene anzunehmen, wie wenn sie als einverstanden vorauszusetzen wären und der geistreiche Belehre sich schämen müßte, seine hohen Ideen vor dem Verstande zu rechtfertigen. Wodurch geht die Belehrung in Meinung über? Wodurch ist Philosophie zur Parteisache, wie zum mystischen Eigentum etlicher Personen geworden, so daß nur, was „Er gesagt“ habe, gestritten wird, weil man von vorneher das Orakel nicht fragte, warum es so absprechen dürfe? Woher das staunende Warten, das stummgeduldige Wortauffassen, das demütige Hingeben in prophetenartige Verheißungen von Aufschlüssen, die da kommen sollen, die Enderklärung der Hörer, daß man zwar nicht sagen könne, was man verstanden habe, daß es aber bewunderungswürdig, ergreifend, tiefgedacht, kurz „überseidend“ sei?“¹⁾

¹⁾ Derselbe Schriftsteller sagt ferner, was heute noch mehr als früher gilt, namentlich auch von populär-philosophischen Artikeln in unseren

Als der Rückschlag kam, hatte die Philosophie weniger als nichts, eine durch und durch unwahrhaftige verderbte Spekulation mit ihren prahlenden Worten vor sich liegen. Da sollte es dann Kant sein, bei dem die aller Schulung und Einsicht ermangelnde Philosophie wieder a n f i n g, ohne daß bedacht worden ist, daß dieser Mann nicht den Anfang, sondern den Abschluß langer Bemühungen bedeutet. Kant hatte Erfolge durch seine scharfe Trennung der Probleme; wir verfielen nicht in diesen „Fehler“ und mischten zunächst wieder alles hübsch durcheinander. Kant verwies seine Leser hinsichtlich der Begriffe an Baumgarten und die metaphysischen Lehrbücher, wir aber fingen mit Kant an, ohne einen der Begriffe seiner Schule sicher zu haben. Der Ruf: „Zurück auf Kant“ war die naivste Kundgebung, die je in der Philosophie ausgesprochen worden ist. Und mit ihr fing das Buchstabieren, Kritisieren, Verbessern, Weiterführen, die historische Entwicklung von Gedanken an, die noch heute unverstanden sind. Alles mit einem Male! Die Resultate der sich an jenen Ruf anknüpfenden Bemühungen liegen in einer schier undurchdringlichen Wolke von Mißverständnis vor uns.

Übertreibung! ¹⁾ Nun braucht wirklich niemand um den

Tages- und Wochenschriften: „Dies ist die täuschende Manier, durch locker hingeworfene, vorüberrauschende Sätze, die wegen Unklarheit und Unbestimmtheit nicht einmal im Gedächtnis aufgefaßt werden können, ein prüfendes Aberdenken unmöglich machen; wie wenn den Hörern des Unerhörten keineswegs das Begreifen und Beurteilen, sondern bloß die Klugheit zukomme, daß Keiner dem Andern sein Bewußtsein, das Unbegreifliche nicht begriffen zu haben eingestehen, um nicht sich wie unbegabt für die höchste Weisheit zu verraten“. Wann wird sich das Publikum selbst gegen die „philosophischen“ Artikel auflehnen, die ihm überall geboten werden? Sollte es wirklich nicht bemerken, daß dabei auf seine Naivität spekuliert wird? Wenn es die Aufsätze wirklich versteht, so leistet es mehr als ihre Verfasser.

¹⁾ Ein fernerer Vorwurf, den der Verfasser mit lächelnder Verwunderung immer wieder über sich ergehen lassen muß, lautet: Einseitigkeit. Er sieht nur Kant. (Daß ich ein „orthodoxer Kantianer“ bin, weiß ich längst und durch die beständige Erinnerung daran ganz sicher; überraschend war mir nur, daß das irgendeinen Leser, der durch Kritiken be-

Beweis verlegen zu sein. Wir haben Beispiele in Hülle und Fülle für unsere Behauptung schon erbracht und verweisen hier nur auf eine einzige Tatsache. In der Kantausgabe der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften finden sich folgende Worte: Kant „hat versucht an den absoluten Raum zu glauben und nur an die absolute Bewegung nicht zu glauben“. Diese Entdeckung der Akademieausgabe kann wirklich nicht übertroffen werden. In jenen wenigen Worten steckt ein Mißverständnis der Kantischen Grundbegriffe Raum und Idee, von dem Begriffe des Glaubens ganz zu schweigen. Wie diese Stelle entstanden ist, würde leicht an dem mechanischen Gedankengang ihres Urhebers nachzuweisen sein. Der absolute Raum entspringt einer Idee, wo man es mit Ideen zu tun hat, kann man an Objekte nur glauben, also glaubt Kant an den absoluten Raum. Aber man denke sich, daß Kant selbst einen Blick in die Ausgabe seiner Werke tun könnte! Kant hatte das Bewußtsein der Freiheit, er glaubte an Gott, Unsterblich-

lehrt werden soll, interessieren kann.) Indessen zielen doch alle Anstrengungen jenes Mannes nach einem allgemeinen Standpunkte, der alle Richtungen übersehen läßt. Darin liegt seine ganze Bedeutung, wie überhaupt der Zweck jeder wissenschaftlichen Bemühung. Mag es nun unbescheiden klingen, wenn ich behaupte, daß auch der Schüler Kants auf eine Höhe geführt wird, von der sich alle Möglichkeiten der Metaphysik übersehen lassen, so entspringt dies Bewußtsein, weil es durch Arbeit gewonnen ist, keiner Unbescheidenheit. In dem Vorwurf liegt ein Verkennen philosophischer Arbeit, wie es namentlich grober Empirie eigen ist. Kants Kritik enthält den Schlüssel für alle metaphysischen Richtungen. Wer jene versteht, hat zugleich einen Leitfaden für das Studium der Geschichte der Philosophie. Mit dem Verständnis wird er von den modernen philosophischen Jugenderscheinungen frei, mögen sie sich an noch so gefeierte Namen knüpfen. Kant hat zweifellos der Nachwelt viele Aufgaben zur Bearbeitung hinterlassen; sie liegen aber tiefer, nicht in dem Niveau, mit dem sich unsere Zeit begnügt, die in Stuart Mill und Herbert Spencer große Philosophen bewunderte. Das Eine, was heute zunächst not tut, ist Herstellung der Einsicht, daß die Kantische Kritik buchstäblich hält, was ihr Urheber verspricht. Weil der Verfasser diese Aufgabe zur Zeit für die wichtigste hält, schlägt er immer wieder in dieselbe Kerbe. Er ist sich bewußt, sein Ziel sicher vor Augen zu haben; somit schießt er auch nicht, wie ihm nun häufig genug eröffnet worden ist, darüber hinaus.

keit der Seele, und er versuchte, auch an den absoluten Raum zu glauben! So steht es in der „Standard-Ausgabe“ seiner Werke. Wann wird die Akademie aus ihrem Schlummer erwachen? Kann sie solche Sinnlosigkeiten mit ihrer Autorität decken? Entspräche das übliche bequeme, „vornehme“ Schweigen wahrer Würde und philosophischer Wahrheit?

Wir knüpfen hieran noch einige Bemerkungen über das Verhältnis der Kritik zur Psychologie, über eine „aktuelle Frage“. Kant sagt in seiner Kritik genau, was er ins Auge fassen und wovon er abgesehen wissen will. Er warnt geradezu, „daß man die behauptete Idealität des Raumes nicht durch bei weitem unzulängliche Beispiele zu erläutern sich einfallen lasse, daß nämlich etwa Farben, Geschmack usw. mit Recht nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern bloß als Veränderungen unseres Subjekts, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, betrachtet werden.“ Die Kritik treibt keine empirische Psychologie; sie hält sich alles fern, was dieser allein zufällt, weil sie sich mit ihren Voraussetzungen ebensosehr wie mit denen der körperlichen Natur beschäftigt. Es kehrt sich heute kaum jemand an diese Warnung und doch verhindert sie, einer Zweideutigkeit des Terminus subjektiv zu verfallen. (Vor hundert Jahren hatte man die termini subjektiv-subjektiv und subjektiv-objektiv vorgeschlagen, eine Subtilität, die ganz unnötig ist, wenn man den Begriff des Transzendenten erfaßt hat.) Tausendmal fängt heute die Erklärung Kants mit der „Subjektivität“ der Empfindungen an; Locke ist dann Vorgänger (als ob nicht diese Subjektivität im Altertume, wo es auch schon Taube und Blinde gab, jedermann bekannt gewesen wäre); Johannes Müller und Helmholtz werden sodann als Nachfolger und Zeugen mit Ergebnissen angerufen, die an sich selbst richtig sein mögen, für die Kantische Lehre aber ganz gleichgültig sind. Denn es handelt sich bei allen diesen Untersuchungen um empirische Unterschiede, von denen Grundprinzipien der Erkenntnis zur Verhütung der Verwirrung absehen müssen. Auf der anderen Seite wird von „Kantianern“ unter Bekämpfung des „Psychologismus“ der Begriff des Transzendenten

so behandelt, als ob er von Kant aus der Luft gegriffen wäre. Es werden Abhandlungen über den Unterschied von Transzendentalphilosophie und Psychologie geschrieben, der mit wenigen Worten abzufertigen und überdies bei Kant genau erklärt ist.¹⁾ Die Kritik der reinen Vernunft ist transzendente Psychologie; sie muß es sein.

Empirische Psychologie und Wissenschaft von der äußeren Natur setzen beide dasselbe Erkenntnisvermögen voraus. Kritik des reinen Erkenntnisvermögens, das sich nur durch Absonderung des gleichgültigen Inhalts und sonstiger Erscheinungen im Bewußtsein vor Augen stellen läßt, behandelt somit, ähnlich wie die Logik, Leistungen und Gesetze des Gemüts unter völlig bestimmter Begrenzung der Aufgabe — einer Begrenzung, die schon so viel wie die halbe Lösung bedeutet. Wo Kant diese Aufgabe von der Psychologie unterscheidet, hat er die empirische Psychologie im Auge. Wer von ihr die Logik zu unterscheiden gelernt hat, muß auch die Kritik von ihr trennen können. Jene beschäftigt sich mit dem Denken schlechthin, diese behält auch bei Erwägung des Denkens den Gegenstand im Auge; jene erwägt Begriff, Urteil, Schluß, Methoden, sofern der Gegenstand vorausgesetzt ist, diese, sofern diese Leistungen des Erkenntnisvermögens an der Erkenntnis von Gegenständen a priori beteiligt sind. Denkt man über diesen Unterschied nach, so wird eingesehen, daß die Kantische Aufgabe notwendig einmal auftauchen mußte, sofern sich die Menschen über gewisse Gegenstände immer, über die Möglichkeit anderer niemals einigen konnten. Die Aufgabe ist durch die Spekulationen der griechischen Metaphysik, die Sinnen- und Verstandeswesen, Phänomene und Noumena scheidet, bezeichnet; ein Unterschied, der in der Metaphysik aller Völker wiederkehrt. Wie kommt es, daß sich

¹⁾ Soeben kommt mir eine neue Schrift über Kants Methodologie von Dr. Oskar Ewald vor Augen, nach der Kant „die methodologische Frage selber nicht zu voller Klarheit gediehen war“. Da liest man so seltsame Worte als Kantischen Gedanken (S. 57): „Seele, Welt, Gott sind nicht Objekte, greifbar für Erkenntnis oder Anschauung, sondern Funktionen.“ Das genügt.

a priori von den Gegenständen der Erfahrung synthetisch urteilen (Mathematik, reine Naturlehre), während sich über die darüber hinausgehenden Probleme trotz aller Vernunft der Friede nie herstellen läßt? Woher stammen trotz gemeinsamer Vernunft die verschiedenen, sich widerstreitenden Auffassungen?

Die Kritik der reinen Vernunft ist, wie schon der Titel sagt, keine Kritik der Erfahrung, sondern eine Selbstprüfung des apriorischen Vermögens, das nicht trügerisch, aber der Täuschung eben jenes Unterschieds wegen ausgefetzt ist. Die Kritik weist nach, woher die Notwendigkeit reiner Anschauung und Begriffe entspringt; sie zeigt, daß jene Unterscheidung mit der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens notwendig verknüpft ist. Ohne daß man sich über sie Rechenschaft gegeben hat, ist *Metaphysik* als Wissenschaft, welches auch ihre Behauptungen sein möchten, nicht möglich, obwohl die unausrottbare Naturanlage immer zu Versuchen ermuntert hat. Wer sich jemals in seinen Erfahrungen zum Bewußtsein brachte, was er von den Gegenständen erkennt und woran er sie wiedererkennt, dem mußte auch bei tieferem Nachdenken die Frage aufstoßen: Was bedeuten diese Gegenstände noch, wenn ich sie unabhängig von der Vermittlerin Sinnlichkeit denke? Nun läßt sich der Anteil dieser Vermittlerin am Erkennen nur durch Absonderung, nicht, wie bei Stoffen des Chemikers, realiter scheiden. Daher war die Kantische Veränderung der Methode das notwendige Erfordernis zur Lösung jener uralten Konflikte der *Metaphysik*. Kant ließ die Dinge in Frieden und fragte: Was kann ich von ihnen erkennen, was habe ich noch von Gegenständen im Gedanken, im Verstande, wenn ich von den Sinnen und allen ihren Daten, wie das zweifellos in meiner Macht steht, absehe? — Bemerkenswert ist, daß sich heutzutage die Philosophen noch streiten und fragen, ob es so etwas wie Apriorität gebe, wo sie anfangs und ende, während dieser Faktor beim Erkennen für das ganze Problem gegeben und von Kant genau abgegrenzt ist.¹⁾ Wer

¹⁾ Moderne Vererbungs- und Entwicklungstheorien könnten zu dem

reine Vernunft (Apriorität) kritisiert, auf ihre Tragkraft prüft, kann es nur, wenn er sie selbst zu isolieren vermag. Das ganze Problem beschränkt sich dann darauf, mit der Quelle aller Wahrheit auch die Quelle des Irrtums aufzudecken, der in den sich widersprechenden Ergebnissen der Metaphysiker klar vor Augen liegt. Die Berufung auf individuelle Verschiedenheiten scheidet hier völlig aus, wenn anders es sich bei der Metaphysik um Wissenschaft handelt, die gelehrt und durch Begriffe mitgeteilt werden kann. Der „Individualismus“ mag den Konventikeln von Sektengemeinden, den Inspirationen ihrer Mitglieder überlassen bleiben.

Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir auf Baummanns neue Ausführungen eingehen. Wie er früher Tiedemann als Zeugen gegen Kant aufgerufen hat, so hält er sich bei dem neuen Angriff zur Feststellung „verwunderlicher Ansätze über die Dinge an sich selbst“ an einen Verteidiger Kantischer Lehre, an Joh. Schulz, dessen Polemik gegen Tiedemann von uns reproduziert worden ist. Baummann gibt Auszüge aus Joh. Schulz: „Erläuterungen über des Professor Kant Kritik d. r. D.“ (1784, wiederabgedruckt 1791), indem er fragt: „Werden diese Hauptpunkte durch Joh. Schulz klarer gemacht, als sie von Anfang an bis heute vielen Denkern erschienen sind?“ Dies Zugeständnis ist dankenswert, denn es läßt hoffen, daß diese Unklarheit zu heben ist. Verständnislose Zustimmung hat der Kantischen Lehre mehr geschadet als eine Opposition, der es wirklich um Klarheit zu tun war.

Mir sind jene Schulz'schen Erläuterungen nicht zur Hand; ich habe sie nie vor Augen gehabt. Alles aber,

Begriffe der Apriorität durch folgende „Katechisation“ über den ursprünglichen Erwerb vielleicht hingeleitet werden:

Lehrer: Bedenk, o Kind! woher sind diese Gaben?

Du kannst nichts von dir selber haben.

Kind: Eil! Alles hab' ich vom Papa.

Lehrer: Und der, woher hat's der?

Kind: Vom Großpapa.

Lehrer: Nicht doch! Woher hat's denn der Großpapa bekommen?

Kind: Der hat's genommen.

was Baumann reproduziert, zeigt vollständiges Verständnis bei Joh. Schulz, was nicht wundern nimmt, da dies Verständnis von der sachverständigsten Stelle, von Immanuel Kant selbst, bezeugt worden ist, da ferner die Zitate von Schulz fast ausschließlich mit geringen Abweichungen ziemlich wörtlich der Kritik der reinen Vernunft entstammen.¹⁾ Interessant wäre uns aber gewesen, die Abweichungen kennen zu lernen, die Baumann zwischen den Schulz'schen und unseren gegen seinen Anti-Kant gerichteten Ausführungen bemerkt hat. Auch ist uns unverständlich geblieben, was Baumann unter „offiziellen“ und „offiziösen“ Erklärungen (S. 8 u. 9) bei Schulz versteht, die sich beide auch in der Kritik der reinen Vernunft selbst vorfinden. Bei den transzendentalen Hypothesen, die im Anschluß daran gegeben werden, hat allerdings der Leser

¹⁾ Kant wurde im Jahre 1797 von Joh. Aug. Schlettwein in Greifswald mit der bestimmten Frage gestellt: „welcher unter den Streitern wohl seine Schriften, wenigstens die Hauptpunkte derselben, wirklich versteht, wie er solche verstanden wissen will“. „Ich antworte darauf unbedenklich“, schrieb Kant: „es ist der würdige Hofprediger und ordentliche Professor der Mathematik alhier, Herr Schulz; dessen Schriften über das kritische System, unter dem Titel: Prüfung u. Herr Schlettwein nur nachzusehen hat.“

Nur bedinge ich mir hierbei aus, anzunehmen: daß ich seine (des Herrn Hofpredigers) Worte nach dem Buchstaben, nicht nach einem vorgeblich darin liegenden Geist (da man in dasselbe hineinbringen kann, was einem gefällt) brauche. Was andere mit eben denselben Ausdrücken für Begriffe zu verbinden gut befunden haben mögen, das geht mich und den gelehrten Mann, auf den ich kompromittiere, nichts an; den Sinn aber, den dieser damit verbindet, kann man aus dem Gebrauch desselben im Zusammenhange des Buches nicht verschlen.“ Kant lehnt also Schulz nicht ab. Aber er möchte wohl, wie hier „Kantianer“ jener Zeit, so auch die „Neukantianer“ von sich abwehren. Otto Liebmann, auf den Baumann verweist, schrieb beim Kantjubiläum: „Auf den Geist, nicht auf den Buchstaben kommt es an, auf den Gehalt, nicht auf die Formeln“. Wer kannte nun wohl die Kritik der reinen Vernunft besser, Kant oder Otto Liebmann? — Ähnliche Redewendungen wie diese von Liebmann sind zu Dutzenden im Umlauf. Ein Schein von Wahrheit, der ihnen anhaftet, verfehlt niemals seine Wirkung beim Publikum, und doch würde sich niemand ihrer bedienen, der die Aufgabe der kritischen Untersuchungen — sie mögen nun richtig sein oder nicht — verstanden hat.

allen Anlaß, vorsichtig zu sein, damit er sie nicht mißverstehe; wir können darüber hinweggehen, nachdem wir sie vor kurzem in unserer Schrift „Kants ‚Privatmeinungen‘ über das Jenseits und Die Kantausgabe der Kgl. preuß. Akademie“ ausführlich erörtert haben.

Wir fürchten indessen, daß der Leser Baumanns durch seine Wiedergabe einzelner Stellen nie und nimmer zur Bejahung obiger Frage gelangen kann. Alle Erläuterungen, wie sie von Schultz oder von Mellin, bei dem sich übrigens alle erdenklichen Einwürfe schon widerlegt finden, herrühren, geben Stützen für das Studium der Kritik, das sie erleichtern wollen. Selbst die Prolegomena, die Kant selbst zum besseren Verständnis der Kritik in analytischer Lehrart geschrieben hat, machen die Durcharbeitung dieses Buches und genaue Übersicht des Zusammenhangs nicht unentbehrlich. In diesem Werke ist nichts, wie die modernen „Kantianer“ meinen, zu „erforschen“; die Lehre ist einfach, wie auch sonst ein Lehrbuch, zu studieren. Auf andere Weise läßt sich nicht zu einem entscheidenden Urteil kommen. Daß sich aber heute so verschiedene, sich widersprechende Richtungen bei Kant wiederzufinden glauben, läßt vermuten, daß sie nur die logische Einheit zu entdecken brauchen, die bei Kant herrscht, um in der Philosophie einmal den Anfang mit dem Novum in der Metaphysik zu machen: nämlich von einem Vorgänger wirklich etwas zu lernen. Dabei brauchen sie nicht unkritisch zu verfahren; mögen sie nur strenge prüfen. Metaphysik ist so wenig wie Logik eine Sache der Partei, denn alle Parteien vereinigt der Denker in sich selbst. Niemand hat vor dem anderen etwas voraus.

Die Kritik der reinen Vernunft hat Mängel in der Darstellung, wie Kant selbst gern zugestand und wie sie jeder philosophische Vortrag haben wird. So gewappnet wie der mathematische Vortrag kann er nicht einherschreiten, was der Apodiktizität und der Einsicht in die Deduktionen und Resultate nicht, wohl aber ihrer Auffassung und Aneignung Schwierigkeiten entgegensezt. Bis zum heutigen Tage aber existiert kein Buch, das das Studium der Kritik entbehrlich machen

könnte. Es enthält auch bis zu diesem Tage die beste Darstellung, die existiert; der Weg zu seinem Verständnis wird durch moderne Interpretation nicht geebnet, sondern versperrt. Da jene kleinen Mängel erst nach vollkommenem Verständnis entdeckt werden, so darf nicht mit ihrer Beseitigung an-
gefangen werden, sonst kommt der Studierende auf die Abwege der „Kantphilologie“, die ein sinnloses Unternehmen ist. Der Zusammenhang des Buches läßt keinen seiner Begriffe verfehlen, die mit unvergleichlicher Kunst und ohne Künstelei den Zusammenhang der eigenen Vernunft in architektonischer Einheit vor Augen führen. Jeder Irrtum, in den der Leser geführt worden ist, kostet Zeit; da können Männer wie Schulz und Mellin wohl manchen in die richtige Bahn leiten. Ein Mittel aber zur Erhaltung des Buches und seiner Lehre ist nur der mündliche Unterricht; er könnte am ehesten Mißverständnisse zerstreuen. Bei der schriftlichen Darstellung sieht der Interpret diese Mißverständnisse immer vor Augen, aber er schadet, wie das auch bei Kant der Fall war, seiner Darstellung selbst, wenn er der Versuchung nachgibt, sie mit der positiven Lehre zugleich zu berücksichtigen. Nur ein auf der sicheren Basis vollkommenen Verstehens erteilter Unterricht kann dem Einzelnen eine Arbeit abnehmen, die in ihrer Eigenart nicht jedermanns Sache und mit unsäglichen Mühen verknüpft ist. Eine mangelhafte Belehrung über Kant, die nicht so-
gleich in die richtigen Wege leiten kann, ist für den Schüler, der nicht mit Worten zufrieden ist, das Gefährlichste, Verwirrendste, was es gibt.

Wir gehen nunmehr auf Baumanns neue Einwürfe im einzelnen etwas näher ein. Bei ihm wird folgende Stelle aus Schulz' Erläuterungen wiedergegeben: „Daraus, daß Raum und Zeit apriorische sinnliche Anschauungen sind, zieht der Verfasser (Kant) folgende sehr merkwürdige Schlüsse: 1) Raum und Zeit sind die subjektiven Bedingungen unserer Sinnlichkeit, und 2) eben darum sind sie weder etwas vor sich Bestehendes, noch Eigenschaften und Bestimmungen, die an Dingen an sich selbst haften.“

Baumann fügt diesen Worten hinzu: „Schulz macht

den Kantischen Schluß mit: was a priori ist, ist eben damit erwiesen als in dem Teil unseres Vorstellens gegeben, der über Wahrnehmung hinausgeht; was diesem Teile unseres Vorstellens angehört, ist eben darum den Dingen abzusprechen — während nur folgt, daß solches nicht ohne weiteres den Dingen beigelegt werden kann.“

Hier liegen nun ersichtliche Irrtümer Baumanns zugrunde. Wie hätte denn wohl Kant sagen können, daß über Wahrnehmung hinausgeht, was a priori ist, da er in der Wahrnehmung selbst apriorische Elemente fand? Wir gehen allerdings mit apriorischen Urteilen über gegebene Wahrnehmung zu anderen möglichen Wahrnehmungen hinaus, das ist richtig. Diese Urteile nannte Kant synthetische Urteile a priori, die er wiederum in reinen Vernunftwissenschaften, zugleich aber auch in der Erfahrung (in der Verknüpfung von Wahrnehmungen durch den Verstand) fand. Kant hat nun behauptet, daß solche synthetische Urteile a priori einer Legitimation, eines Rechtsgrundes bedürfen, damit man die Grenzen kennen lerne, innerhalb deren sie gültig sind. Er hat zu wiederholten Malen betont, daß diese Deduktion für die Erfahrung selbst relativ gleichgültig ist, daß sie nur den Zweck hat, dem Gebrauch jener synthetischen Urteile a priori, dem synthetischen Gebrauche des Verstandes, die Grenzen zu bestimmen, da ersichtlich die Metaphysik der Verführung unterliege, über sie hinauszugehen, wo die Vernunft dann ohne Steuer und Kompaß auf einem uferlosen Meere sich herumtreibe.

Er hat ferner gezeigt, daß diese synthetischen Urteile a priori sich nur mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung rechtfertigen lassen und daß die Grundbegriffe des Verstandes (Größe, Eigenschaften, Beziehungen) jenseits der Erfahrung Sinn und Bedeutung einbüßen, obwohl, wie Gegenstände der Erfahrung von Dingen an sich in Gedanken, so auch die Begriffe, durch die jedes Etwas überhaupt gedacht wird, als bloß intellektuell, noch von den sinnlich affizierten Begriffen geschieden werden können.

Wir können jenseits der Erfahrungen nichts a priori mit-

einander synthetisch verknüpfen. Damit hat Kant die Täuschung aufgedeckt, die in der dogmatischen Ontologie vorlag. Sie glaubte die Dinge überhaupt und an sich selbst zu bestimmen, indem sie weiter nichts angab als eben die Begriffe, durch die der Verstand in der Tat Erscheinungen, Gegenstände bestimmt, wenn sie uns gegeben sind. Sofern aber der Inhalt fehlt, zeigen diese Begriffe keine Prädikate mehr an, durch die Dinge voneinander unterschieden werden, sondern sie geben nur die logischen Funktionen (das Denken irgendeines Objekts nach verschiedenen modis) an, durch die, wie einleuchtend von der Kritik gezeigt wird, alles, was überhaupt zu denken ist, gedacht werden kann. So sind z. B. Einheit, Vielheit und Allheit Kategorien der Größe, durch sie kann ich auch Dinge an sich selbst denken. Es widerspricht Kantischer Lehre nicht, wenn er Gott als einen, die Dinge an sich selbst als eine Vielheit und alle Dinge überhaupt unter dem Begriffe der Allheit (Universitas) denkt; er behauptet nur, daß er hier die Dinge nur im Begriffe denke, und nicht in gegebener Anschauung bestimme. Wo aber hätte Kant Noumena gezählt und gemessen? Er unterscheidet den empirischen Gebrauch der Begriffe von einem transzendenten, er behauptet, daß dieser letztere kein Gebrauch sei, die Dinge zu erkennen. Aber das Denken solcher Dinge konnte Kant weder vermeiden noch verbieten; ihm lag nur ob, zu verhüten, daß man sich ferner mit solchem Gebrauche täusche und eine Analytik unseres Verstandes mit einer Ontologie, der Lehre von den Dingen überhaupt, verwechsle. Selbst wenn ich mir Dinge an sich selbst als real denke, verstoße ich nicht gegen die Kritik.

Alle Einwürfe, wie sie sich auch bei Baumann mit Rücksicht auf den eben charakterisierten „Gebrauch“ der Kategorien finden, beruhen samt dem Jakobischen auf einer Verkennung der Kantischen Kategorienlehre; sie treten alle mit demselben dogmatischen Irrtume, wonach man durch bloße Begriffe Objekte zu erkennen vermeinte, den Ausführungen Kants gegenüber, die soeben in diesem Punkte völlige Klarheit verbreitet hatten.

für alle jene tatsächlichen Feststellungen Kants gibt nun die durch Baumann zitierte Stelle von Joh. Schulz den Schlüssel. Wir bitten den Leser, sie nochmals zu lesen, die Worte Dinge an sich selbst durch Verstandes- oder Gedankenwesen im Sinne des Begriffs zu ersetzen und folgendermaßen zu betonen:

„Daraus, daß Raum und Zeit apriorische sinnliche Anschauungen sind, zieht der Verfasser (Kant) folgende sehr merkwürdige Schlüsse: 1) Raum und Zeit sind die subjektiven Bedingungen unserer Sinnlichkeit und 2) eben darum sind sie weder etwas vor sich Bestehendes, noch Eigenschaften und Bestimmungen, die an Verstandes- oder Gedankenwesen haften“ (d. h. an solchen Dingen, die sich der denkende Mensch außerhalb und unabhängig von der Sinnlichkeit, als an sich selbst existierend denkt und denken muß).

Raum und Zeit sind also die apriorischen (notwendigen) Bedingungen, unter denen uns Gegenstände durch Vermittlung der Sinnlichkeit gegeben werden können; fügen wir die Bedingung zum Begriff dessen, was uns gegeben werden kann, hinzu, so müssen wir sagen: Raum und Zeit kommen den Dingen (als Sinnenwesen, Erscheinungen) notwendig zu, sie kommen aber den Dingen, die wir bloß durch den Verstand noch denken und die wir als den Grund jener Sinnenwesen auch denken müssen, so wenig zu, wie irgendwelche andere subjektive empirische Bedingung unserer Sinnlichkeit.

Fragen wir nun wieder nach dem Grunde von Raum und Zeit (warum wir so anschauen, wie wir anschauen zu müssen sehr wohl einsehen können), so müssen wir unsere Unfähigkeit zu einer Antwort mit Kant und Joh. Schulz einsehen; genug, daß wir sie als die deutlichsten Vorstellungen, die es geben kann, besitzen, daß wir ihre Bedeutung mit Rücksicht auf mögliche Erfahrung, daß wir einzusehen vermögen, wie sie auf Erscheinungen, Sinnenwesen anwendbar und daß sie auf Dinge an sich unmöglich anwendbar sind.

Wären wir hiervon nicht durch die einfache, direkte

Untersuchung der eigenen Begriffe von Raum und Zeit überzeugt, obwohl sie von Kant völlig einleuchtend und zwingend geführt worden ist, so müßten uns die Antinomien belehren, die bei abweichendem Gebrauche jener Begriffe auf einen unvermeidlichen Widerspruch führen. Der subjektive Widerstreit zwischen Verstand und Vernunft lügt einen objektiven, der sich nach seinem Scheine auflösen läßt. Von hier aus kam Kant zu diesen Untersuchungen; es war kein Zufall, daß sie sich mit Platos Einsicht in das Wesen der Mathematik berührten, nur daß dieser Philosoph sich mit dem trügerischen Blicke in das Jenseits (apriorische Einsicht ist eine Art der Wiedererinnerung) täuschte, Kant aber das Wesen von Raum und Zeit mit dem sicher treffenden, scharf scheidenden, nach dem Diesseits gewandten Auge erkannte. Plato wie alle Noologisten hatten das Problem, sie verfehlten nur die Lösung. Die Eleaten leugneten eine Wissenschaft des Sinnlichen, Kant aber zeigte, wie sie möglich ist, und zwar ohne Preisgabe der Ideen, die ihren vernünftigen Gebrauch behalten.

Erst diese Kantische Lehre eröffnet Aufschluß über den Begriff des Möglichen; a priori möglich ist nur, was mit Begriff und Anschauung als Erfahrungsbedingungen übereinkommt. Kant zeigte also der Philosophie durch sichere Kriterien, daß nicht alles ohne weiteres als möglich gedacht werden dürfe, was sich ohne Widerspruch denken lasse; er behauptete aber als ein Vertreter der Vernunft, wie seine Vorgänger, daß jeder Widerspruch den Irrtum bekunde. Antinomien, immer wiederkehrende Widersprüche der Philosophen als Vertreter und Interpreten der Vernunft legen Zeugnis ab für den Irrtum in ihren Voraussetzungen; die Auflösung dieser Widersprüche bürgt für die Richtigkeit der Kantischen Unterscheidung von Dingen an sich selbst und Erscheinungen, die ohnedies als völlig sicher und ohne jene angebliche „logische Unzuträglichkeit“, deren Behauptung sich an ein tausendmal widerlegtes Jakobisches Schlagwort anknüpft, einzusehen ist. Bei deutlicher Einsicht in diese Begriffe kann sie auch niemals zu Widersprüchen, auch nicht zu erneuten Anmaßungen dogmatischer Metaphysik Anlaß geben.

Niemals hat Kant alles für falsch erklärt, was vor ihm von den Metaphysikern gedacht war; so lange aber konnte keine wissenschaftliche, ihre Mitarbeiter einigende Metaphysik existieren, als nicht jene Unterscheidung völlig bestimmt war; so lange wußte niemand für alle Fälle sicher, ob er mit seinen Gedanken innerhalb oder außerhalb der Erfahrung war. So lange war es unvermeidlich, daß einheimische, die Prinzipien sinnlicher Erkenntnis, ihre Grenzen überschritten und Einsichten im jenseitigen Felde erschlichen haben. So lange nahm immer die dogmatische Metaphysik bei jedem berechtigten Einwurf, da er doch im eigenen Gemüte nur zum Stillschweigen kommandiert war, eine trotzig Miene an, von der selbst ein so bescheidener Mann wie Spinoza gelegentlich nicht frei war. Daher rühren dann so prahlerische Worte, die auf die eigene Autorität gemünzt werden, wie sie die nachkantische Spekulation in Umlauf brachte. Ein Vergleich der bescheidenen Sicherheit Kants mit den Aussprüchen eines Schelling und Schopenhauer rechtfertigt diesen Vorwurf.¹⁾

Zu welchen Konsequenzen sich die Spekulation verirrt, wenn Raum und Zeit nicht in kantischer Weise eingesehen sind, das ist von uns oft gezeigt worden. Hier wollen wir eine besondere erörtern, die in der Schrift Baumanns als Auffassung von Mach berichtet wird; sie muß jedem Zweifler die Augen öffnen. Vorher soll noch eine Ausführung von Baumann eingehend besprochen werden. Baumann sagt S. 27: „Der geometrische Raum ist erst eine Idealisierung auf Grund von Raumwahrnehmungen. Wie weit diese Idealisierungen in der Wahrnehmungswelt Gültigkeit haben, muß jedesmal aus der Beobachtung selber, wenn auch nur in Annäherungen, aufgezeigt werden.“ Nun ist richtig, auch von Kant nie bestritten, sondern vielmehr von ihm behauptet, daß wir ohne Wahrnehmung von ausgedehnten Wesen gar nicht zu einer Vorstellung des Raumes kommen würden; es ist ferner richtig, daß der Geometer erst den Raum aus

¹⁾ Schelling verkündete am 15. November 1841 in Berlin: „Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll“. Wo ist diese Burg?

dem Gegenstande solcher Wahrnehmung abgezogen hat; es ist aber nicht richtig, daß jemals ein Mensch den Raum selbst wahrgenommen hätte. Raumwahrnehmungen gibt es nicht, so wenig wie Zeitwahrnehmungen. Alles, was im Raume ist, affiziert die Sinne, der Raum selbst aber wird nicht empfunden. Es gibt auch keinen besonderen „geometrischen Raum“; der Raum des Geometers ist kein anderer als der Raum, den jeder Sterbliche mit ihm gemein hat.

Begriffe a priori findet man ebenso in seinen Erfahrungen, wie den Raum in seinen Wahrnehmungen; sie werden aus ihnen losgelöst und als notwendige Bedingung der Erfahrung eingesehen; ein anderer Ursprung ist nicht einzusehen. Der Geometer hat den Raum durch jenes Abziehen, jenes Absondern allen Inhalts nicht erst gewonnen; er gehörte ihm schon vorher, wie jedem Menschen, notwendig.

„Daß ein Begriff völlig a priori erzeugt werden und sich auf einen Gegenstand beziehen sollte, obgleich er weder selbst in den Begriff möglicher Erfahrung gehört, noch aus Elementen einer möglichen Erfahrung besteht, ist gänzlich widersprechend und unmöglich. Denn er würde alsdann keinen Inhalt haben, darum, weil ihm keine Anschauung korrespondierte, indem Anschauungen überhaupt, wodurch uns Gegenstände gegeben werden können, das Feld oder den gesamten Gegenstand möglicher Erfahrung ausmachen. Ein Begriff a priori, der sich auf nichts bezöge, würde nur die logische Form zu einem Begriffe, aber nicht der Begriff selbst sein, wodurch etwas gedacht würde.

Wenn es also reine Begriffe a priori gibt, so können diese zwar freilich nichts Empirisches enthalten; sie müssen aber gleichwohl lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein, als worauf allein ihre objektive Realität beruhen kann.“

Erinnern wir uns nun einmal der ersten Geometrie-stunde. Der Lehrer will seinen Schülern einen Begriff von dem Lehrgegenstande geben. Zu dem Ende verweist er auf irgendeinen Körper, ein Buch, einen Kasten oder auf etwas,

das ihm gerade zur Hand ist; er sagt seinen Schülern (deren sämtliche Vorfahren von Geometrie unberührt geblieben sein könnten), daß sie einmal von allem Inhalt der Wahrnehmung absehen möchten, der durch Empfindung einen Raum bezeichnet. Kümmert Euch nicht um Farbe, um das Material, aus dem der Körper besteht, sondern seht nur auf seine Ausdehnung. An diesem Körper werden nun die verschiedenen Dimensionen, vielleicht auch die Begriffe Punkt, Linie, Fläche, Körper zur Deutlichkeit gebracht. Von diesem Hilfsmittel, die Einbildungskraft des Schülers durch ein wirklich gegebenes empirisches Objekt zu unterstützen, ihre Tätigkeit zu erleichtern, macht der Lehrer indessen bald seine Schüler frei; er zeigt ihnen, daß sie selbst alle Gestalten, von denen er ihnen einen Begriff (als eine Vor-schrift, sie zu erzeugen, im Gemüte zu konstruieren) gegeben hatte, selbst vorfinden können. Wo er an der Tafel Figuren zeichnen läßt, gibt er Aufschluß über ihre Beziehung zu dem Gegenstande, der nach bestimmendem Begriff im Raume konstruierbar, aber von der Einbildungskraft schon allein beherrscht werden kann. Die Alten zeichneten im Sande ihre Figuren; noch so mangelhafte Figuren verhindern nicht, daß die zu demonstrierenden Sätze eingesehen werden.

Was seht nun eigentlich der Geometrieunterricht bei den Schülern voraus? Kann er mit Erfolg bei ganz kleinen Kindern geübt werden? Offenbar muß die Einbildungskraft, die Kant zuerst in der Philosophie als ein formales Vermögen festgestellt hat, hinreichend an den Gegenständen der äußeren Wahrnehmung geübt sein, ehe man ihr zumuten kann, völlig frei von ihren Stützen sich mit den eigenen Gebilden zu beschäftigen. Mit demselben Raume, den der Schüler längst kennt, wird er in der Geometrie befaßt. Und dieser Raum konnte aus den Wahrnehmungen nur um deswillen herausgezogen (aber nicht hinweggedacht) werden, weil sie der Schüler erst in sie hineingelegt hatte. Kein Mensch kann sich von der Vorstellung des Raumes befreien, obwohl er von ihm absehen kann. Daß der Schüler alle Körper in Gemäßheit eines an sich seienden

Objekts erkennt, verlangt ganz und gar nicht, daß es den Raum an sich herumtrage; ebensowenig fordern irgendwelche Gründe, zwei Undinge Raum und Zeit als für sich bestehend, anzunehmen. Könnte der Lehrer auf dieselbe Weise eine Lehre von Empfindungen anfangen und durchführen, könnte er hier a priori von allen Schülern Konstruktionen seiner Begriffe verlangen?

Die Bedenken aber, die gegen diese Kantische transszendentale Idealität geltend gemacht werden, sind völlig unverständlich. Oder teilt man dieselben Sorgen mit Heinrich von Kleist, daß dem Menschen nach dem Tode alle hier auf Erden gewonnene Kenntnis nichts nützen könnte?

Die Sätze des Geometers werden nun nicht bloß, wie er durch Beweise wenigstens vorgibt, eingesehen; sie werden auch beständig auf Gegenstände der Erfahrung angewandt; niemals ist es einem Geometer vor den Beunruhigungen der Metamathematik mit ihrem wundersamen Empirismus eingefallen, mit Baumann zu untersuchen, „wieweit diese ‚Idealisierungen‘ (übrigens ein sehr mißverständlicher Ausdruck) in der Wahrnehmungswelt Gültigkeit haben“. Die von Gauß vorgeschlagene Prüfung des II. Axioms war ein völliges Novum. Jene Sätze gelten als a priori; sie gelten, es fragt sich nicht, ob sie richtig und gültig sind, sondern ob sie von dem Geometer richtig angewandt werden. Die Sätze sind „Gesetze“ des Raums; hier möchten die Philosophen nicht übel fahren, wenn sie sich einmal beim Juristen Rats erholten. Der weiß, daß das Gesetz bleibt, auch wenn in der Subsumtion gefehlt worden ist. Und er übt die Urteilskraft beständig in der Untersuchung, ob ein Fall dem Gesetze untersteht. Ihre Gültigkeit aber steht ihm fest, wie die der Geometrie a priori feststeht. Die Verwechslung des Gesetzes mit der Subsumtion unter das Gesetz trägt die Hauptschuld an der herrschenden Unklarheit, auch bei den Gesetzen des Verstandes. Bis zu dieser Stunde hat keine Beobachtung einen eingesehenen geometrischen Satz korrigiert. Und bei Kant läßt sich lernen, warum das so sein kann und muß.

Die Geometrie hat nun vor allen anderen Wissenschaften etwas voraus. Sie erklärt a priori gewisse Dinge für möglich. A priori wird bestimmt, daß es nur fünf regelmäßige Körper gibt und geben kann, und welche Gestalt sie haben müssen, a priori werden Parabeln, Ellipsen, Hyperbeln und ihnen entsprechende Körper konstruirt; was die Geometrie von allen diesen Gebilden demonstriert, das gilt unweigerlich von allen diesen Gebilden, an welcher Stelle des Raumes und von wem sie auch gemessen und geprüft werden. Die Geometrie gibt ein Richtmaß für die Physik, nicht umgekehrt.

Diese Tatsache der Mathematik und ihrer Gültigkeit gibt den Anstoß zu den kritischen Untersuchungen. Nicht um jene mit Beweisen zu stützen, das hatte sie wahrlich nicht nötig, sondern um ihren Rechtsgrund zu ermitteln, werden sie angestellt. Wenn in der Mathematik a priori Gegenstände für möglich erklärt, wenn hier a priori Möglichkeiten festgestellt werden können, warum gelingt es der Metaphysik nicht ebenso, a priori über die Möglichkeit von Objekten zu entscheiden, derselben Metaphysik, die sich auf Mathematik immer berufen hatte? Und hier lautet die ebenso einleuchtende, als richtige Antwort: Weil die Mathematik alle ihre Probleme unter den Bedingungen der Erfahrung selbst löst, weil dieser Raum, den sie behandelt, nichts anderes ist als eben der Raum, der aller Wahrnehmung a priori zugrunde liegt. Er ist kein bloßes Hirngespinnst des Geometers, sondern bei jedem Menschen notwendig vorauszusetzen. Eben weil der Raum von uns selbst in die Wahrnehmungen a priori (notwendig und allgemein von jedem Menschen) hineingelegt (nicht aber selbst wahrgenommen) worden ist, läßt sich mit dem völlig durch sein eigenes Vermögen der Sinnlichkeit und Einbildungskraft vorbereiteten Schüler von allem Inhalte der Wahrnehmung absehen; eben deshalb lassen sich alle seine Eigenschaften (wie Stetigkeit, Unendlichkeit) einsehen, seine Gesetze entwickeln und beweisen, ohne daß im mindesten jemals besorgt werden müßte, daß sie widerlegt werden könnten. Was vom Raume gilt, das gilt unweigerlich von

allem, was in ihm angetroffen wird. Darauf beruht seine objektive Gültigkeit; wahrlich kein Wunder, daß sie sich nur auf für dem Menschen und Wesen seiner Art mögliche Objekte erstreckt; deshalb kann er unmöglich dem transzendenten Objekte, das außerhalb aller Wahrnehmung und Sinnlichkeit liegt, das problematisch ist und bleibt, beigelegt werden. Daß man nun von Wesen unserer Art diese Anschauung im Raume samt der Mathematik voraussetzt, dessen ist ein Vorschlag Zeuge, der meines Wissens in Göttingen gemacht worden ist. Es wurde zur Verständigung mit den Bewohnern anderer Planeten vorgeschlagen, die beim Beweise des Pythagoreischen Lehrsatzes gebrauchte Figur in den größten Dimensionen durch Feuer zu illuminieren. Wird sie von Wesen unserer Art erkannt, so setzte man voraus, so werden sie mit ähnlichen Zeichen reagieren.

Über jene Tatsache der Evidenz und Gültigkeit der Mathematik herrschte nun zu Kants Zeiten unter den Geometern kein Streit; Tiedemanns Auffassung fällt als eine völlig naive, die sich auch gegen die mathematischen Beweise selbst wandte, gar nicht ins Gewicht. Tiedemann (von 1796) schlug in der Geometrie „Versuche“ vor und Mellin antwortete: „Ei ei, eine Geometrie, die sich auf Versuche gründet!“ Derselbe Tiedemann erklärte, daß „in den meisten geometrischen Beweisen Verwechslung des Punktes mit dem Ausgedehnten“ herrsche. Und deshalb ist von mir behauptet worden, daß er Kant nicht verstehen konnte. Indessen waren die „Chitanen“ gegen die Anwendung der Mathematik auf die uns umgebende Körperwelt bei den Philosophen jener Zeit im Schwange.

Leonhard Euler,¹⁾ ein Mathematiker unsterblichen Namens, belustigt sich in seinen Briefen an eine deutsche Prinzessin über diese Einwürfe der Philosophen; er bediente sich merkwürdigerweise derselben Argumente für seine Auf-

¹⁾ Wir bemerken für den Mathematiker, daß die Strenge, die Euler bei gewissen Problemen vermissen läßt, in den hier behandelten Streitigkeiten nicht in Frage kommt.

fassung, die von Tiedemann und Baumann dagegen geltend gemacht werden. (Mikroskop.)

„Wenn man zum Beispiele“, sagt Euler, „einen Zoll in 1000 Teile zerschnitten hat; so sind diese Teilchen schon so klein, daß sie unserem Auge entweichen, und eine noch weitere Teilung würde uns sicher unmöglich sein.

Aber man darf nur diesen 1000. Teil eines Zolles durch ein gutes Vergrößerungsglas betrachten, das 3. B. etwa tausendmal vergrößert, so wird uns nun jeder Teil wieder so groß erscheinen, als der ganze Zoll unserm bloßen Auge erschien. Es läßt sich also die Möglichkeit einsehen, jeden dieser Teile wiederum in tausend Teile zu zerschneiden; und der nämliche Schluß läßt sich immerfort wiederholen, weil die Gründe immer dieselben bleiben.

Also ist es eine unleugbare Wahrheit, daß jede Größe ins Unendliche teilbar sei, und nicht allein von dem Gegenstande der Geometrie, von der Ausdehnung gilt diese, sondern auch von allen anderen Arten der Größen als von der Zeit und den Zahlen.

Ich habe Ew. Hoheit gezeigt, daß die Ausdehnung ins Unendliche teilbar sei, und daß sich keine so kleine Teile denken lassen, die gar keiner weiteren Teilung mehr fähig wären. Die Philosophen, mit denen ich hier zu tun habe, leugnen auch diese Wahrheit nicht; aber das leugnen sie, daß sie auf die wirklich existierenden Körper könne angewandt werden. Sie nennen die Ausdehnung, von der ich die Teilbarkeit ins Unendliche bewiesen habe, einen bloß chimärischen Begriff, der durch Abstraktion gebildet worden, und leugnen schlechterdings, daß eine bloße Ausdehnung, so wie man sie in der Geometrie betrachtet, in der Welt existieren könne.

Sie haben hierin wirklich in gewissem Verstande nicht Unrecht; denn ohne Zweifel ist die Ausdehnung ebensowohl als der Begriff eines Menschen oder eines Baumes überhaupt ein abgesonderter Begriff, und eine Ausdehnung überhaupt existiert daher ebensowenig, als ein Mensch oder ein Baum überhaupt existiert. Ew. Hoheit wissen, daß alles, was existiert, individuell sei und daß die allgemeinen

Begriffe nur in unserer Seele da sind; aber daraus läßt sich nicht folgern, daß diese Begriffe chimärisch wären, da sie vielmehr den Grund von allen unseren Erkenntnissen enthalten.“

Hören wir nun auch Kant, der den in den letzten Worten wiedergegebenen Gedanken Eulers in der Kritik der reinen Vernunft ausgeführt hat: „Wider diesen Satz einer unendlichen Teilung der Materie, dessen Beweisgrund bloß mathematisch ist, werden von den Monadisten Einwürfe vorgebracht, welche sich schon dadurch verdächtig machen, daß sie die kläresten mathematischen Beweise nicht für Einsichten in die Beschaffenheiten des Raumes, sofern er in der That die formale Bedingung der Möglichkeit der Materie ist, wollen gelten lassen, sondern sie nur als Schlüsse aus abstrakten aber willkürlichen Begriffen ansehen, die auf wirkliche Dinge nicht bezogen werden könnten. Gleich als wenn es auch nur möglich wäre, eine andere Art der Anschauung zu erdenken, als die in der ursprünglichen Anschauung des Raumes gegeben wird, und die Bestimmungen derselben a priori nicht zugleich alles dasjenige beträfen, was dadurch allein möglich ist, daß es diesen Raum erfüllet. Wenn man ihnen Gehör gibt, so müßte man, außer dem mathematischen Punkte, der einfach, aber kein Teil, sondern bloß die Grenze eines Raumes ist, sich noch physische Punkte denken, die zwar auch einfach sind, aber den Vorzug haben, als Teile des Raums, durch ihre bloße Aggregation denselben zu erfüllen. Ohne nun hier die gemeinen und klaren Widerlegungen dieser Ungereimtheit, die man in Menge antrifft, zu wiederholen, wie es denn gänzlich umsonst ist, durch bloß diskursive Begriffe die Evidenz der Mathematik weg vernünfteln zu wollen, so bemerke ich, daß, wenn die Philosophie hier mit der Mathematik chifaniert, es darum geschehe, weil sie vergißt, daß es in dieser Frage nur um Erscheinungen und deren Bedingung zu tun sei.“

Wir haben soweit zitiert, um darauf aufmerksam zu machen, daß es sich bei Kants Begründungen viel weniger um die Apriorität von Raum und Zeit handelt, als um die Stelle, die er im Erkenntnisvermögen für sie bestimmen

will. An der Apriorität zweifelte kaum jemand, aber man verwirrte sich, weil Raum und Zeit dem Verstande zugerechnet und als Begriffe behandelt wurden. Die Unendlichkeit von Raum und Zeit ist für Kant ein wesentliches Argument dafür, daß sie Anschauungen und nicht Begriffe, daß sie zur Sinnlichkeit und nicht zum Verstande zu rechnen sind. Es gibt nur einen Raum; was wir Räume nennen, sind seine Teile. Der Begriff hat viele Individuen unter sich, aber nicht unendlich viele Teile in sich, wie der „einige“ Raum.

Nunmehr erst werden die Eulerschen Behauptungen verständlich. Haftet diese Anschauung notwendig an unserer Sinnlichkeit, so wird auch die Wirklichkeit der Außenwelt, die unendliche Teilbarkeit der Körper, kurz, die Anwendbarkeit der Mathematik so verständlich, daß alle jene „elenden Chikanen“, die Euler verspottet, Sinn und Bedeutung verlieren. Die Evidenz der Mathematik ist keine Täuschung; man kann sie nur dafür erklären, wenn der Salto mortale in eine Verstandeswelt unternommen wird, in der Raum und Zeit zu Begriffen, die Erscheinungen selbst zu Dingen an sich selbst gemacht werden.

Dafür gibt es kein glänzenderes Zeugnis als die Metageometrie, die sich keine andere Art der Anschauung erdachte, sondern lediglich mit Begriffen operierte, denen sie keine Anschauung zur Seite stellen konnte. Wenn wir krumm und gerade unter den Bedingungen der Anschauung unterscheiden, wie es doch in Wahrheit der Fall ist, so kann man sich von dieser Bedingung nicht frei machen, um die Krümmung auf wer weiß welches Hirngespinnst von „Räumen“ (Loze nannte sie nicht übel Raumoiden) zu übertragen. Die Helmholtz'schen Versuche, den Begriffen einen Sinn als möglicher Anschauungen zu geben, laufen auf bloße Phantasien hinaus, deren Abstammung von „unserem“ Raume auf der Hand liegt. Oberflächenwesen, die sich nur auf der Kugel bewegen können, der Mann im Konvexspiegel, ein Bild also, daß man sich mit Anschauung begabt vorstellen sollte, sind wohl das Äußerste, was jemals mit ewiger Wiederholung des Wörtchens „wenn“ zum Verständniß ge-

bracht werden und als an sich selbst unverständlich anderes begreiflich machen sollte. Diese Beispiele beweisen, daß man sich dynamische Verhältnisse einbildete, ohne daß man Gegenstände vorzeigen konnte, die in ihnen hätten stehen können. Man kann sich sehr wohl denken, daß ein Körper sich, wie in jenem Konvexspiegel das Bild, im Raume verändert, würde aber sofort nach den Kräften fragen, die diese Veränderung bewirken. Die Lehre vom Raume aber hat mit Kräften nichts zu tun. Das Ding an sich selbst ist gegenüber diesen Anmaßungen mathematischer Spekulation ein Begriff, der subjektiv wenigstens vollkommene Deutlichkeit hat und notwendig im Gange menschlicher Vernunft liegt; eine Grenze, die niemand mit der Hoffnung auf Bereicherung seiner Erkenntnis mehr überschreiten wird. Sie hätte uns auch vor jenen Irrfahrten bewahren können.

Rief Helmholtz damals aus: „Welche Metaphysik hat vorbereitet Begriffe von Wirkungen, wie sie Magnete und bewegte Elektrizität aufeinander ausüben . . .“, so ist dieser Ausruf gegen Kant gewandt ebenso, als ob man vor dem Kunstwerk eines Architekten ausrufen wollte: Was ist dies Gebäude gegen eine Beethovensche Symphonie? Nur daß hier wirklich ein Vergleich hinsichtlich des ästhetischen Urteils möglich wäre, dort aber der Philosoph verlangen kann, lediglich nach dem Zwecke, den er deklariert, beurteilt zu werden. Die Kantische Kritik nahm wirklich nur für sich das bescheidene Verdienst in Anspruch, Irrtümer zu verhüten, Irrtümer, von denen noch etwas mehr abhängt, als von unserer Kenntnis der Natur, deren Verdienst übrigens niemand dem großen Manne schmälert.

Wie seltsam aber ist, daß Kant vor der Verirrung der Metageometrie so dringend gewarnt hat: „Denn wenn alle Vorstellungen vom Raume bloß durch Erfahrung von äußerlichen Verhältnissen abgeborgt sind, so bleibt den Axiomen der Geometrie keine Allgemeinheit übrig, als eine bloß komparative, so wie sie durch Induktion, d. h. so weit die Beobachtung reicht, erworben werden kann; keine Notwendigkeit als die nach festen Naturgesetzen; keine Bestimmtheit, als die nach Einfällen, und man kann sich noch

Hoffnung machen, wie es beim Empirischen der Fall ist, daß man bei seinen Entdeckungen noch einmal auf einen Raum stoßen werde, der ganz andere ursprüngliche Begriffe enthält.“ „Es würde ohne Zweifel, wenn der Begriff des Raumes nicht ursprünglich durch die Natur des Gemüts gegeben wäre (so daß der, welcher etwa andere Verhältnisse, als die, welche derselbe nötig macht, bei sich selbst zu ersinnen bemüht wäre, seine Mühe verschwenden würde, weil er jenen Begriff selbst, als den Hilfsbegriff zu seiner Erfindung zu gebrauchen gezwungen wäre) der Gebrauch der Geometer in der natürlichen Philosophie sehr unsicher sein: denn man könnte zweifeln: ob selbst dieser aus der Erfahrung hergenommene Begriff hinlänglich mit der Natur übereinstimme, nachdem etwa diejenigen Bestimmungen, von denen er abgezogen war, geleugnet worden sind, wovon auch einigen schon ein Verdacht aufgestoßen ist.“ So klar stellt Kant die Mißverständnisse vor Augen, die sich an die empirische Auffassung des Raumes knüpfen; von „Kantianern“ aber „nach dem Geiste“ sind mit der freundlichen Bezeichnung „Böotier“ diejenigen belehrt worden, die sich gegen die Verirrung erwehrten. Leben wir nicht in einer verkehrten Welt, wenn das 19. Jahrhundert denselben Mann über „fortschritte“ belehrt, vor denen er so eindringlich gewarnt hatte?

Wie weit sind wir nun heutigentags gekommen, wenn mit jener Zeit verglichen wird? Damalige Philosophen leugneten nicht die eingesehene Wahrheit mathematischer Sätze, wie Euler berichtete. Ihr Fehler lag darin, daß sie den Raum nicht als Bedingung der Möglichkeit äußerer Erscheinung, sondern die Körper und das dynamische Verhältnis der Substanzen überhaupt als die Bedingung der Möglichkeit des Raumes voraussetzten. Sie drehten also das wirkliche Verhältnis völlig um, möchten sich aber doch wohl etwas bedacht haben, wenn sie die äußersten Konsequenzen ihrer Auffassung bei unseren modernen Naturphilosophen kennen gelernt hätten. Wir zitieren nach Baumanns neuester Schrift eine Stelle von Mach, der trotz des folgenden Inhalts seiner Worte einen „Empfindungsmonismus“ vertreten

soll. Aber wenn das Wort heißen soll, daß er von den Empfindungen anstatt von der formalen Anschauung seine Erkenntnislehre anheben läßt, so wird hier nur eine Konsequenz dieses verkehrten Weges vor Augen geführt.

Also Mach lehrt: „Daß Raum und Zeit physiologisch nur ein scheinbares Kontinuum darstellen und höchstwahrscheinlich aus diskontinuierlichen, aber nicht scharf unterscheidbaren Elementen sich zusammensetzen, soll hier noch hervorgehoben werden.“ Ja, wenn Raum und Zeit „physiologisch“ nur ein scheinbares Kontinuum abgeben und „höchstwahrscheinlich“ aus Atomen sich zusammensetzen, was bleibt dann wohl von der vermeintlichen Evidenz und vermeintlichen objektiven Gültigkeit der Mathematik übrig? Wovon ist diese höchstwahrscheinliche Diskontinuität der Zeit, der ersten Bedingung des Stetigkeitsbegriffs, wohl abgezogen? So könnte jemand urteilen, der die Diskontinuität der Zeit von der Sanduhr abstrahierte. Wie aber wäre physiologische Betrachtung nur möglich ohne Voraussetzung einer deutlichen Vorstellung der Zeit?

Diese ganze Verwirrung rührt daher, daß man bei dem Begriffe der Empfindung nicht mehr an das denkt, was man dabei in Gedanken, wie es auch richtig ist, weggelassen hat, daß man dann aus den Empfindungen in der Luft schwebende Impulse macht und nun nicht mehr recht begreifen kann, wie sie einst in Anschauung und Wahrnehmung zusammengeraten sind. Auch die Empfindung, der rohe Stoff zur Erfahrung, wird nicht wahrgenommen; er ist schon in den Wahrnehmungen, weil das Gemüt ihn bereits verknüpft hat. Eben deshalb darf keine Erkenntnislehre mit den Empfindungen (der Materie der Erfahrung) anfangen. Sonst ist der Irrtum sofort da. Die Schuld hieran trägt nur die Verkehrung der Kantischen Erkenntnislehre. Wir bekennen, daß wir, noch ehe wir von dieser Raum- und Zeitatomistik vernommen hatten, eine kleine Satire geschrieben haben, die auch über die Gestalt der Raumatome sich ausspricht. Wo in aller Welt aber mögen sich die diskontinuierlichen Zeitelemente mutmaßlich aufhalten? Wann werden sie auf ihre physikalischen und chemischen Eigenschaften untersucht werden?

Was mag wohl das Dazwischen bei der von Element zu Element hüpfenden Zeit bedeuten? Zur Zeit gehört es nicht; ist es räumlich zu denken, oder haben wir es hier mit intelligiblen „Zwischenzeiten“ zu tun?

Sollte auch diese physiologische Auffassung von Raum und Zeit, die von einem hervorragenden Manne herrührt, uns nicht die Augen über Mißverständnisse öffnen können, die doch wirklich viele unnütze Zeitvergeudung bedeuten, und die ihresgleichen in der Vergangenheit kaum haben dürften. Einen gekrümmten Raum haben sich die Geometer schon ausgedacht; wie, wenn sich auch bei der Zeit eine Krümmung, wenn auch so wenig wie die des Raumes nachweisen, so doch als denkbar annehmen ließe? Vielleicht gar auch eine Periodizität, die wir nicht bemerken, weil die Periode zu groß ist, als daß Wesen unserer Art sie bemerken könnten? Es ließe sich schon ahnen, wie das mit der Lehre von komplexen Größen in Beziehung zu bringen wäre. — Hier würde sich ferner eine weite Perspektive auf kreisförmige, elliptische, hyperbolische, parabolische „Zeiten“ eröffnen, wenn man nicht zuvor einsieht, daß diese Zeit, wie wir sie kennen, „vor sich selbst und an den Dingen selbst haftend“ wahrlich nicht existieren kann, was ihrer empirischen Realität nichts verschlägt.

Gegen v. Cyons Entdeckung eines Raumsinnes im Ohre ist in unserer ersten Schrift scherzend geltend gemacht worden, daß nun auch dem Sitze des Zeitsinns im Organismus nachgespürt werden müsse. Wir erfahren darüber von Baumann: „Man nimmt in der Tat einen organischen Rhythmus als Grundlage der Zeitvorstellung an und sieht sofern in der Zeit eine unmittelbare Empfindung.“ Solch organischer Rhythmus ist ja jedermann durch den Blutumlauf, durch Puls und Herz, bekannt. Wie sollte er aber wohl bemerkt werden, wenn nicht die Zeitvorstellung schon zugrunde läge? In der Zeit wird aller Wechsel der Erscheinungen gedacht, auch jener Rhythmus; die Zeit bleibt; der Strom der Zeit ist ein sehr schönes Bild, aber sie verläuft und wechselt wirklich nicht, wohl aber können in ihr allein Nacheinander und Zugleichsein, also auch jener Rhyth-

mus vorgestellt werden. Die Zeit kann weder für sich wahrgenommen, noch empfunden werden. Es ist möglich, daß im Organismus Bedingungen dafür entdeckt werden, wie man sich psychologisch zur Zeitschätzung, also einer Zeitbestimmung ohne die Hilfsmittel der Chronometrie, verhält, aber diese Frage hat etwa mit der Grundlegung der Mechanik, die den Begriff der Zeit voraussetzt, soviel zu tun, wie die empirischen Bedingungen des Augenmaßes mit den Messungen der Geometrie.

Baumann hat meine Klage sehr verwundert, daß er wie Tiedemann auf den Kantischen Schematismus der reinen Verstandesbegriffe nicht eingegangen sei. Nun lehrt dieser Schematismus eben die Bedingungen kennen, die eine Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf den empirisch gegebenen Stoff möglich machen. Diese Lehre hätte wohl verhindern können, in diesem Stoff selbst die Zeit zu suchen, wo er nie zu finden ist. „Aber,“ sagt Baumann, „dieses Kunstwerk setze die Trennung von Empfindung, reiner Anschauung und Verstand voraus, was so zu bestreiten sei.“ Hat denn nun Baumann in diesem Satze nicht selbst die drei Begriffe getrennt, so daß er jeden für sich müßte rechtfertigen können? Wenn ich vom Gesicht sage, daß es eine Mundöffnung hat, den Mund vielleicht noch von der Lippe unterscheide, kann ich Mund und Lippe voneinander und vom Gesicht trennen? Dies Beispiel macht um deswillen keine Schwierigkeit, weil man mit dem Finger auf den Gegenstand zeigen kann, jene andere aber setzt voraus, daß die Trennung innerlich von uns vorgenommen werde; aber sie ist nicht minder sicher und nicht minder erlaubt. Im Gegenteil ist sie, weil sie a priori stattfinden kann, viel schärfer, wenn Übung in diesen zu bestimmtem Zweck vorgenommenen Trennungen vorhanden ist. Indessen war es doch nicht Kant, der von Raum- und Zeitwahrnehmungen berichtet hat? Hier wird doch die Trennung realiter gedacht, ebenso wie bei Mach. — Zu beklagen ist, daß in unserer Zeit Übung und Einsicht in die Bedeutung der Absonderung verloren gegangen, daß infolge der wüsten nachkantischen Spekulation eine innere Kultur der Geisteskräfte

als unerläßliche Vorbedingung Kantischer Kritik geschwunden ist. Ihrer wird als scholastischer Künste gespottet. Was möchte man aber sagen, wenn jeder, der eine Sprache spricht, über die Sprache schreiben würde, wie heute so viele, bloß weil sie selbst Verstand und Vernunft haben, über die Vernunftkritik ein Urteil fällen?

Warum nun Baumann diese Trennung bei der Lehre vom Schematismus bestreitet, der geradezu einen Übergang von viel abstrakteren Partien zur Anwendung bildet, bekenne ich, nicht zu verstehen. Wir wollen indessen noch mit einigen Worten auf diese Lehre eingehen. „Dieser Schematismus unseres Verstandes in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form“, sagt Kant, „ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abratzen und sie unverdeckt vor Augen legen werden.“ Angesichts solcher Stelle pflegt der moderne „Kantianer“, wie er es schon bei dem Worte „Einbildungskraft“ an früherem Orte tat, zu sagen: Hier wird Kant „psychologisch“. Und in der Tat liegt dem Schematismus ein psychologisches Problem zugrunde, nur, daß Kant genau wie bei allen anderen Problemen alles ausscheldet, was sein Thema nicht interessiert. Kant ist hier so viel und so wenig psychologisch wie sonst. Aber wir wollen einmal das umfassendere, weitergehendere Problem, das Kant auf apriorische Bedingungen der Sinnlichkeit, die Schemata der reinen Verstandesbegriffe, einschränkt, hier aus vorkritischer Zeit vor Augen führen. Da findet sich eben vieles vorbereitet, was uns Schwierigkeiten macht.

Burke schreibt in seinen berühmten „Philosophischen Untersuchungen vom Schönen und Erhabenen“: Der blinde Mathematiker Saunderson „hatte in der Naturlehre, der Astronomie und allen Wissenschaften, die sich auf Mathematik gründen, eine sehr große Kenntnis erlangt. Was aber das außerordentlichste war und zu meiner Absicht das vornehmste ist, so hielt er vortreffliche Vorlesungen über Licht und Farben; und er lehrte also andere die Theorie derjenigen Ideen, die diese anderen hatten, und die er

nicht hatte. Aber es ist wahrscheinlich, daß die Wörter rot, blau, grün bei ihm eben das ausrichteten, als wenn er die Begriffe von den Farben selbst gehabt hätte. Denn da er mit diesen Wörtern den Begriff einer geringeren oder größeren Brechbarkeit der Strahlen verband und der blinde Mann zugleich gehört hatte, auf welche andere Weise diese Wörter zusammenstimmen oder einander zuwider sind: so war es ihm leicht, über diese Wörter ebensolche Schlüsse zu machen, als wenn er vollkommen im Besitze der Ideen gewesen wäre. Freilich konnte er auf keine Weise durch Beobachtungen und Experimente neue Entdeckungen machen. Er tat nichts weiter, als was wir alle Tage im gemeinen Umgange tun. Indem ich diesen letzten Satz niederschrieb und die Wörter alle Tage und gemeinen Umgang brauchte, hatte ich nicht in meiner Seele die Bilder von irgendeiner Sukzession der Zeit, oder von Menschen, die sich mit einander unterreden; auch glaube ich nicht, daß meine Leser sie haben werden, wenn sie diese Wörter lesen. Ebenfowenig hätte ich, da ich von rot, blau und grün und von der Brechbarkeit sprach, diese verschiedenen Farben, oder die Lichtstrahlen, wie sie aus einem Medio ins andere übergehen und da von ihrem Wege abgebrochen werden, wirklich in meiner Imagination abgemalt vor mir. Ich weiß sehr wohl, daß die Seele die Fähigkeit hat, solche Bilder in sich zu erwecken; aber ich weiß auch, daß dazu ein ausdrücklicher Entschluß nötig ist, und daß bei dem ordentlichen Lesen und Sprechen sehr selten irgendein solches Bild in der Seele entsteht. Wenn ich sage: ‚Ich will künftigen Sommer nach Italien gehen,‘ so versteht mich jeder. Und doch glaube ich, hat kein Mensch dabei das wirkliche Bild von meiner Person vor sich, wie ich zu Wasser oder zu Lande, bald zu Pferde, bald in einer Kutsche mich fortbringe, nebst alledem, was sonst zu einer Reise gehört; noch weniger hat er eine wirkliche Vorstellung von Italien, dem Lande, wohin ich zu gehen gedenke; eine wirkliche Vorstellung von den grünen Feldern, den reisenden Früchten, der erwärmten Luft, und von dem Übergange hierzu aus einer ganz anderen Gestalt der Dinge, welches eigentlich die

Ideen sind, welche zusammengenommen mit dem Worte Sommer verbunden werden sollen. Aber am allerwenigsten kann er bei dem Worte nächstkünftigen eine solche Vorstellung haben. Denn dieses Wort soll erstlich eine Idee von vielen aufeinanderfolgenden Sommern erregen, und dann von allen diesen Sommern alle bis auf einen einzigen ausschließen; und doch hat man gewiß, wenn man die Wörter nächstkünftigen Sommer ausspricht, weder das Bild einer Reihe noch das Bild eines Ausschließens aus dieser Reihe in seinem Kopfe. Mit einem Worte: nicht bloß die Wörter, welche sogenannte abstrakte Ideen ausdrücken und von welchen natürlicherweise kein Bild erweckt werden kann, sondern auch diejenigen, welche individuelle wirkliche Dinge ausdrücken, werden von uns gebraucht, ohne daß das Bild ihrer Gegenstände in unserer Imagination vorhanden sei; wie jeder finden wird, der auf dasjenige recht Achtung gibt, was in seiner eigenen Seele vorgeht.“

Hier entwickelt also ein englischer Philosoph des 18. Jahrhunderts ähnliche Gedanken, wie sie zur Kantischen Unterscheidung von Bild und Schema geführt haben. Diese Burkischen Gedanken sind sicherlich noch weiterer Klärung fähig und bedürftig. Wo ist nun die heutige Psychologie ihrer Aufgabe gerecht geworden, diese psychologische Erscheinung soweit zu klären, daß die Brücke zu der Kantischen Lehre geschlagen werden konnte? Liegt hier nicht ein Problem, das an die Stelle so mancher Dickwickschen Untersuchung der Psychologie und Psychophysik treten könnte?

Kant untersucht die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis, die er in der reinen Mathematik und in der reinen Naturwissenschaft als gegeben, als Tatsachen ansieht. Man mag über die Existenz beider nun denken wie man will, so ist es doch für den Erkenntnistheoretiker eine unabweisbare Frage, wie solche reine Erkenntnis zustande gebracht werden konnte, sei es, daß die vermeintliche Täuschung oder der Grund ihrer Wahrheit ermittelt werden soll. Kant fand, daß diese apriorische Erkenntnis durchweg die Kate-

gorien unter Zeitbedingungen anwendet, so daß es unmöglich für die dogmatische Metaphysik wird, sich bei ihren Anmaßungen auf die reinen Kategorien, die bloßen Verstandesbegriffe zu berufen. Ihnen fehlt diese, in der Erkenntnis von Objekten unerlässliche Brücke zwischen Sinnlichkeit und Verstand, wenn sie mit ihm in ein jenseitiges Gebiet sich begeben. In der Tat sollten die Kategorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne Bedingungen der Sinnlichkeit, von den Dingen an sich selbst gelten, während die Schemata die Dinge nur vorstellen, wie sie erscheinen; Kant weist durch seine Kategorienlehre nach, daß der Anspruch einer Ontologie niemals befriedigt werden kann. Wenn man nur durch Kategorien denken kann, so bleibt diesen Begriffen nach Absonderung des sinnlichen noch eine logische Bedeutung, sie geben aber keinen bestimmten Begriff mehr von einem Objekte. So bleibt vom Begriff der Substanz, wenn die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit des Realen in der Zeit (das Schema des Begriffs) weggelassen wird, nichts weiter als ein Etwas, das als Subjekt gedacht werden kann, wenn ich von dem Begriffe der Ursache die Zeitbedingung weglasse, ein Etwas, das gescht, etwas anderes zur Folge hat; die Begriffe enthalten noch Funktionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand in bestimmter Weise mehr vor. Sie sagen mit anderen Worten noch, was ich von einem Etwas gedacht wissen will, sie haben noch eine logische Bedeutung (keine reale); sie können mir also zu nichts verhelfen, durch das ich dies Etwas von einem anderen Etwas derselben Art unterscheiden könnte. Will ich aber unterscheiden und bestimmen, so verfalle ich immer der Erscheinung; will ich noch a priori unterscheiden, so unterliegen auch die Kategorien jenen Bedingungen der Sinnlichkeit. Der Schematismus stellt die Bedingungen a priori vor Augen, und wenn Baumann ihn ein Kunstwerk nennt, so trifft er doch mit völliger Sicherheit eine unerlässliche Bedingung der Erkenntnis der Objekte. Die Lehre vom Schematismus möchte nun so falsch und bedeutungslos sein, wie sie ohne den mindesten Zweifel richtig und wichtig ist, so ist doch die Kritik

als ein völlig systematisches Werk ohne Berücksichtigung dieser Lehre weder zu verstehen noch zu kritisieren.

Nun wirft Baumann Kant vor, daß er wider seine eigene Warnung apriorische Begriffe real auf das Ding an sich anwende, ein häufiger Tadel, der lediglich auf der Zweideutigkeit des Wortes „anwenden“, „Gebrauch machen“ beruht, aber sicherlich bei dem ganzen Zusammenhange des Buches nicht gemacht werden dürfte, wenn die Wolffsche Warnung noch in Gültigkeit wäre: „Absonderlich ist wohl in acht zu nehmen, wenn wir den Urheber eines Buches recht verstehen wollen, daß wir mit seinen Wörtern eben dieselben Begriffe verknüpfen, die er damit verbindet. Denn wenn dies nicht geschieht, so dichten wir ihm einen falschen Verstand an, undbürden ihm auf, was er nicht gesagt: welches gar oft zu geschehen pflegt.“ Von solchen Undichtigungen lebte bisher der Streit über Kant. Anstatt daß man die Inkongruenzen in der Darstellung ebnete, verwickelte die philosophische Kritik in sich konsequente Gedanken in eine Logomachie, bei denen einzelne Stellen und Worte außer allem Zusammenhange gegeneinandergehalten werden. Das geschah in einer Zeit, die sich, wie die vorhandene Literatur beweist, keinen einzigen Begriff gesichert hatte, und gegenüber einem Buche, mit dessen Darstellung trotz jener Mängel sich angesichts des festen systematischen Ganges und einer vorbildlichen Konsequenz kein anderes Werk der Philosophie vergleichen läßt.

Wenn Kant sagt, daß uns durch die Sinnlichkeit Gegenstände gegeben werden, so berührt er zunächst das Ding an sich noch nicht. Spricht er aber von einer Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, von ihrer Rezeptivität, so wendet er, wie er überaus oft erklärt, diese Begriffe nicht real auf die Dinge an sich selbst an, sondern er denkt sich ein völlig unbestimmtes Etwas, das er sich noch denken muß, wenn er nicht lehren soll, daß der Mensch, da er doch nur sinnlich und nicht mit dem Verstande anschaut, sich seine Erfahrungsgegenstände erschaffe. Wenn Kant sich denkt, daß alle empirische Erkenntnis einem transzenden-

ta len Objekte gemäß sei, ein dickes Buch über den Begriff transzendental schreibt, so muß man doch die Unterscheidung eines empirischen und eines transzendentalen, überschwenglichen, nicht für uns bestimmten und für uns bestimmbarcn Objektes, den Begriff vom wirklichen Gegenstande und den problematischen Begriff mit ihm unterscheiden. Warum hätte wohl Kant lehren sollen: Ich erkenne alles durch Vorstellungen, Vorstellungen kann ich nur auf Erscheinungen beziehen; also ist die ganze Welt meine Vorstellung, oder auch nur: also ist die ganze Welt nur Erscheinung? Warum hätte er etwa mit Mach schließen sollen: Alles Reale, das ich erkenne, erkenne ich durch Empfindungen; durch Empfindungen erkenne ich also auch Körper, also bilden die Empfindungen Körper? Warum hätte er schließen sollen: Ich erkenne alles als Natur, also ist die Natur, die ich kenne, alles? *Ἐν καὶ παν*. Oder warum hätte dieser einsichtige und vorsichtige Mann überhaupt irgendeine Art von „Monismus“ dogmatisch mitmachen sollen, weil das heute wider alle Vernunft Mode ist?

Wenn jene Anwendung des Verstandes eine reale genannt wird, wie unterscheidet man von dieser Anwendung das Urteil: in meinem Garten stehen Bäume. Es ist doch zweifellos ein Unterschied zwischen der Determination eines gegebenen Gegenstandes und der Determination meiner Gedanken über einen noch unbestimmten, vielleicht niemals bestimmbarcn Gegenstand. Auf dieser Verwechslung beruht derselbe Irrtum, der zur Kritik den Anlaß gibt. Wenn ich im Gemüte durch ein Ding an sich affiziert bin, es Baumann mitteile, so würde er zweifellos sagen: Gib mir eine reale Bestimmung, sonst kenne ich wirklich das Ding nicht, das gemeint ist. Sage ich ihm aber bloß, dies Ding hat keine von den Realitäten an sich, die sonst zur Unterscheidung dienen, ich denke mir es bloß, weil ich vor Irrtümern mich behüten will; ich will zeigen, wie verkehrt es wäre, Erscheinungen so zu beurteilen, als ob es solche Gedankendinge wären, wie das hie und da gemeint wird, so springt wohl eine Unterscheidung der Erscheinung von Dingen an sich selbst, eine negative, niemals aber eine

positive reale Bestimmung heraus. Für die theoretische Erkenntnis von Objekten bedeutet das Ding an sich wirklich nichts. Wollte man einem Physiker sagen, daß hier eine Erscheinung sei, die eine Ursache habe, man wisse nur auf keine Weise anzugeben, wie diese Ursache beschaffen sei, so würde er uns auslachen; wenn wir ihm nun zeigen könnten, daß sie durchweg nicht bloß unbekannt, sondern auch allem ungleichartig ist, das er sonst zu erkennen fähig ist, so würde er sehr recht haben, uns zu sagen: Dann geht mich diese eure Ursache in der Physik gar nichts an. Ganz anders aber wird für ihn die Frage, wenn er über die Grenze zu belehren ist, die in diesem Begriffe liegt.

Kant und Schulk schließen nun in allen bestimmten Urteilen über Gegenstände genau so wie Baumann, was nicht wunder nehmen kann, da es alle Menschen so machen, vor denen sie etwas voraus zu haben nie behauptet haben. Wenn sie aber nach der Realität und Existenz der Außenwelt allgemein gefragt werden, so schließen sie gar nicht erst nach dem Begriff der Ursache und Wirkung, weil dieser Schluß keine unmittelbare Gewißheit geben würde. Ihnen ist diese Realität keine Denkannahme, die erst bestätigt werden müßte. Dort scheint aus der ferne etwas auf mich zuzukommen, aber die bestimmbare Ursache meiner Wahrnehmung kann ein Mensch, ein Automobil oder sonst etwas sein, vielleicht aber liegt eine Augentäuschung zugrunde. Dieser Schluß auf eine bestimmte Ursache ist also unsicher, während das Dasein äußerer Gegenstände, zu denen auch mein Körper gehört, schon durch das bloße Bewußtsein äußerer Wahrnehmungen sicher und gewiß ist. Sie sind mir so sicher wie mir die apriorische Vorstellung des Raums ist, da ich mich innerlich (in der Zeit) erst durch äußere Erfahrung bestimmen kann. Suche ich aber noch wie Mach nach Raum und Zeit physiologisch, also in der äußeren Wahrnehmung (im Körper selbst), so kann ich bei der auf Empfindung beruhenden Zeit sogar auf einen Zweifel an meiner eigenen Existenz kommen. Vielleicht würde auch diese Ungereimtheit noch, wenn sie passend formuliert wird, als ein Fortschritt begrüßt werden.

Ein alter Vorwurf begegnet uns bei Baumann S. 4, wo von Schultß zitiert wird: daß „unsere Vorstellungen nicht aus sich selbst herausgehen, sondern an sich bloß subjektive Bestimmungen und Modifikationen unser selbst bleiben“. Baumann stimmt diesem Gedanken zu, bemerkt aber, „daß sie inhaltlich wie Wirkung und Ursache über sich hinausweisen, so daß, wenn sie dadurch zu Denkannahmen führen, die sich in jeder Hinsicht bestätigen, es gegen die Geseße unserer Vorstellungen wäre, ihnen nicht zu trauen.“ Der zitierte Gedanke behandelt Kants Frage, wie wir Vorstellungen, d. i. innere Bestimmungen unseres Gemüts in diesem oder jenem Zeitverhältnisse auf Objekte beziehen können. „Wie kommen wir nun dazu, daß wir diesen Vorstellungen ein Objekt setzen, oder über ihre subjektive Realität, als Modifikationen, ihnen noch, ich weiß nicht, was für eine objektive beilegen? Objektive Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andere Vorstellung (von dem was man vom Gegenstande nennen wollte) bestehen, denn sonst erneuert sich die Frage: wie geht diese Vorstellung wiederum aus sich selbst heraus, und bekommt objektive Bedeutung noch über die subjektive, welche ihr als Bestimmung des Gemütszustandes eigen ist? Wenn wir untersuchen, was denn diese Beziehung auf einen Gegenstand unserer Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art **notwendia** zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellung notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird.“ Nun fragen wir angesichts dieser Bemühungen, die Notwendigkeit einer Beziehung auf den Gegenstand verständlich zu machen, an welcher Stelle seiner Werke derselbe Mann, der in der Anthropologie eine Apologie der Sinnlichkeit geschrieben hat, der den Lobredner des Verstandes mit dem Spotte: stultel quis unquam vituperavit abfertigt, jemals, sei es dem Erkenntnisvermögen, sei es der empirischen Realität der Objekte, der Körper und

der Seele, nicht getraut hätte? Dies Mißtrauen liegt doch auf Seiten Baumanns; bei Kant ist es nicht vorhanden; aber es wäre wirklich gerechtfertigt, wenn der Raum und die Zeit nicht notwendige Vorstellungen, sondern Empfindungen wären. Auch diese Stelle der Kritik setzt die Lehre vom Schematismus, an die sie sich anschließt, voraus.

Hier sind Mißverständnisse zwischen Baumann und Kant, die auf spätere Zustimmung hoffen lassen. Wer mit Baumann jenen ersten Gedanken anerkennt, der ist auf dem direkten Wege zu Kant und Schulz, denn Beide sehen angesichts jenes Gedankens ein, daß sich die objektive Gültigkeit der Verstandesgesetze nur durch unser Erkenntnisvermögen und mit Rücksicht auf die Erkenntnis einsehen lasse, die sich von diesen Verstandesgesetzen selbst ableitet. Oder könnte uns Baumann sagen, wie die Vorstellungen es machen, über sich hinauszudeuten? Kann Baumann andere Gesetze für die Bestimmung unserer Vorstellungen geben? Bleibt hier etwas anderes einzusehen, als die Fähigkeit des Verstandes, die Erscheinungen zu bestimmen, zu erkennen, Wahrheit und Traum, Wahrheit und Einbildung nach sicheren Kennzeichen zu unterscheiden? Baumann möge nur mit dem Begriffe der Apriorität Ernst machen. Kant schließt nicht, daß etwas trotz der Apriorität objektive Gültigkeit habe, sondern er zeigt die Grenzen dieser Verstandesnotwendigkeit, obwohl es sich um apriorische Gesetze handelt.

Nicht minder unzutreffend ist der folgende Vorwurf Baumanns: „Kant will schlechthin Innerliches erkennen, was weder bei der Materie noch bei der Seele angeht; sein Ding an sich hat immer diesen mystischen Nebensinn noch von Leibniz her.“ Diese Worte richteten sich gegen denselben Mann, der das schlechthin Innerliche der Materie für eine Grille erklärte, gegen denselben Mann, der in diesen Fragen in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe sich mit Leibniz, im Grunde mit aller dogmatischen Metaphysik auseinandersetzt. „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; denn sie wollen, daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich, daß wir ein von dem menschlichen nicht bloß dem Grade, sondern sogar der Anschauung und Art nach gänzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel weniger wie sie beschaffen sein.“ Der Vorwurf gilt dem Manne, der den Worten Albrecht von Hallers: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist,“ die Worte entgegensezte: „Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde.“

Es war nicht Kant, sondern Tiedemann, der schlecht-hin Inneres erkennen wollte. Schlechthin innerlich ist die „Gefinnung“, deren Erkennen Kant dem Herzenskündiger überließ. Kant sagt genau, wie weit zu erkennen möglich ist, Tiedemann und Baumann aber sagten uns nicht, wo diese Grenze, innerhalb deren es nur Erkenntnis durch Beziehungen geben kann, liegen möchte. Wenn sie von einem Dinge sprechen, so erfährt man nicht, ob sie von Sinnen- oder Verstandeswesen reden wollen. Zwar gebrauchen sie diesen Unterschied selbst, aber sie haben sich nicht zu deutlichem Bewußtsein gebracht, was er bedeutet. Sonst wäre es unmöglich, daß Baumann von Kants Ding an sich sagte, daß es einen mystischen Nebensinn von Leibniz her habe. Einen solchen mystischen Nebensinn legt man in den Begriff zuvörderst selbst hinein, wie es oft geschehen ist. Als Hamann nach dem ersten Lesen der Kritik von der tiefen Mystik dieses Buches sprach, behauptete Kant, daß er gar nicht wisse, wie es dazu komme. Es ist sehr zweifelhaft, ob man bei Leibniz solchen mystischen Nebensinn nötig hat, bei demselben Manne, der sich die prästabilierte Harmonie gegen die Annahme ständiger Wunderwerke ausgedacht hat. Aber das mag zunächst dahingestellt bleiben. Sollten wir vielleicht mit dem Worte mystisch einen anderen Sinn als früher verbinden?

Mystik bezeichnet Schwärmerei und Fanatismus, wovon Kant wie alle diejenigen frei zu sein pflegen, die als eine letzte dem Menschen mögliche Instanz Kriterien der Vernunft anerkennen. Hamann und Jakobi waren Mystiker; es ist nicht ohne Interesse, daß Hamann bei seinem Freunde Jakobi alle Äußerungen der Vernunft zurückdrängen mochte. Um alles in der Welt nur keine vernünftigen Argumente! Es könnte ja der mystische Nebel durch deutliche Begriffe sich auflösen. Nicht minder interessant als diese Hamannschen Ratschläge sind die freilich wenig sympathischen, sehr diplomatischen Anstrengungen dieser beiden Männer, in der bekannten Jakobischen Streitsache gegen die Berliner Kant, den Vertreter eines vernünftigen Glaubens, für sich zu gewinnen. Damals antwortete Kant unzweideutig mit diesem Appell an die Geniemänner: „Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint; es mögen nun Fakta, es mögen Vernunftgründe sein; 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.“ An derselben Stelle wendet er sich auch gegen die angebliche Freigeisterei, die heute mit ihren von den Gesetzen der Vernunft unabhängigen Spekulationen in Kontinuität mit der Kraft- und Stoffperiode die Massen beherrschen möchte, die sie aber viel eher in die Arme dogmatischen Über- und Buchstabenglaubens zurückzustößen geeignet ist. Diese vermeintlichen Freidenker ahnen wirklich nicht recht, was sie tun, und bedürfen der Aufklärung ebensowohl wie die dogmatischen Gegner. Welches Interesse mögen sie nur daran haben, die Vernunft zu diskreditieren? Zwischen diesem Vernunftunglauben, „einem mißlichen Zustande des menschlichen Gemüts, der den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit sogar ihnen selbst alle Autorität benimmt“, und jenem mystischen Ahnen des Übersinnlichen nimmt der Vernunftglaube Kants mit scharfer Abwehr seinen Platz:

„Daß hierin (in diesem Ahnen) nun ein gewisser mysti-

scher Taft, ein Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei liege, leuchtet von selbst ein. Denn Ahnung ist dunkle Vorerwartung, und enthält die Hoffnung eines Aufschlusses, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich ist, wenn also jene transzendent sind und zu keinem eigenen Erkenntnis des Gegenstandes führen können, notwendig ein Surrogat derselben, übernatürliche Mitteilung (mystische Erleuchtung) verheißten müsse: was dann der Tod aller Philosophie ist.“ Sind nicht wirklich die beiden Klippen, an denen jede Spekulation scheitern würde, aufs trefflichste gekennzeichnet? Und ist es nicht eine Ironie der Geschichte, daß gerade ein Jakobisches Argument gegen Kant wie ein ewiger Vorwurf träumender Mystik gegen die nüchterne wache Vernunft immer wieder auflebt?

In jenem „mystischen Nebensinn“ des Kantischen Begriffs, der künstlich „beigelegt“ wird, aus Kant selbst aber nicht folgt, offenbart sich ein irtümliches Urteil heutiger Philosophie über ihre Vergangenheit. Wenn Leibniz in seinen Monaden die Aristotelischen Entelechien in gewisser Weise erneuerte, so lehrte er mehr, als er dem Objekt nach vertreten konnte. Leibniz konnte sich Monaden denken, er konnte in seinen Gedanken diesen Monaden Kräfte „beilegen“, die er als schlechtthin (vor dem Verstande) innere, nicht in der äußeren Erfahrung, sondern nirgends anders als in dem eigenen Gemüte borgen konnte, so daß er die Monade mit Vorstellungen begabte. Dadurch ist er aber nicht zum Mystiker geworden, auch nicht, wenn er die nur mit Vorstellungen, also mit sich selbst beschäftigten Monaden durch die Gottheit in Verbindung, in Gemeinschaft treten ließ; der mystische Nebensinn ist hier so wenig zulässig wie bei Aristoteles, der die Gottheit als einen ersten Beweger, oder wie bei Baumann selbst, der sie als mathematisch-mechanische Intelligenz zu bestimmen sucht. Aristoteles aber so wenig wie Baumann können hier objektiv bestimmen; subjektiv

aber bestimmen sie nicht einmal richtig. Denn diese Bestimmungen entsprechen nicht der Idee, deren die Menschheit zweifellos fähig und wirklich bedürftig ist. Nach dieser Richtung läßt sich von der dogmatischen Metaphysik und selbst von Spinoza lernen, der sich große Mühe gibt, den Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Intellekt festzustellen. Es ist freilich klar, daß immer nur negative Bestimmungen zutage gefördert werden, wenn man wie Spinoza theoretisch verfährt, um den Anthropomorphismus zu vermeiden.

Mathematik und Mechanik legen Zeugnis ab für die sinnliche Eingeschränktheit des menschlichen Intellekts, obwohl sie ihm zu gerechtem Stolge gereichen. Wenn Baumann „quantitative und Bewegungsbestimmtheiten objektiv“ nimmt und sie als eine respektable Erkenntnis bezeichnet, so geht ihr gar nichts ab, wenn sie nur mit Rücksicht auf menschliche Objekte allein einzusehen sind, und wenn wir mit Kant der Wahrheit gemäß behaupten, daß sie, wie weit und tief unsere Erkenntnis der Natur auch gehe, noch die vernünftige Frage nach dem Objekt übrig lassen, das nicht für den menschlichen Verstand bestimmt ist.

Ihr Instrumente freilich spottet mein,
Mit Rad und Kämmen, Walz' und Bängel:
Ich stand am Tor, ihr solltet Schlüssel sein;
Zwar euer Bart ist kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel.
Geheimnisvoll am lichten Tag
Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.

„Geheimnisse sind noch keine Wunder“ sagt derselbe Mann, von dem auch jene Worte stammen. Was hindert wohl irgendeinen Menschen, die Stunde an der Uhr abzulesen, auch wenn er ihr inneres Getriebe nicht kennt? Ein solcher Mensch kann freilich keine Uhr machen, aber wird denn von einem Menschen verlangt, daß er die Welt soll erschaffen können? Wir sprechen im Gleichnis, das nur die Beurteilung trifft, aber es möchte doch vor kecken Annahmen der Naturphilosophie bewahren können. Wäre

der Homunculus in der Retorte ein berechtigtes Ziel der Menschheit? Mögen diese Naturforscher nur machen; bis sie auch nur die Entstehung einer Raupe mechanisch einzusehen vermögen, wird wohl eine Ewigkeit ablaufen müssen. Wer aber hielte sie in ihrem Fortschritt auf? Nur wäre es gut, wenn sie mit ihren Verkündigungen warteten, bis sie das können, was sie so leicht einzusehen sich den Anschein geben. Manchen mag es auch ihnen gegenüber ergehen, wie es einst Kant erging, daß sich vor ihnen „Alpen erheben, wo andere einen ebenen und gemächlichen Fußsteig vor sich sehen, den sie fortwandern oder zu wandern glauben“.

In unserer ersten Schrift hatten wir Baumann gebeten, sein eigenes Verhalten mit Kantischer Lehre zu vergleichen. Nun wohl, oben sagte er uns, daß „weder bei der Materie noch bei der Seele schlechthin Innerliches zu erkennen angehe“. Also wird es mir gestattet sein, ihn als einen Vertreter Kantischer Lehre zu begrüßen. Denn dies Resultat ist zum ersten Male von Kant eingesehen worden, eine Einsicht, die wiederum nur möglich ist, wenn Dinge an sich selbst (vor dem reinen Verstande) und Erscheinungen (Gegenstände vor den Sinnen), reine Verstandesbegriffe und durch Zeitbedingungen, durch Schemata, sinnlich eingeschränkte Kategorien unterschieden, ihr völlig verschiedener Gebrauch aber eingesehen worden ist. Unterscheidet Baumann, wie er das hier tut, schlechthin Innerliches von komparativ Innerlichem, so denkt er sich den Begriff der Substanz einmal nach reinem Verstande, so daß gar keine Beziehung, kein Verhältnis dem Dasein nach zu anderem gedacht wird, und damit unterscheidet er diesen rein intellektuellen Begriff von dem Begriffe der Substanz, wie er ihn unter dem Schema der Beharrlichkeit des Realen in der Zeit beständig in der Erfahrung anwendet.

Im nahen Zusammenhange mit diesen Gedanken stehen die Kantischen Aufklärungen über das Problem von Leib und Seele. Baumann findet es merkwürdig, daß Kant und Schulz an dem offkationalistischen Argument festhalten trotz Hume und Locke: „Wechselwirkung zwischen Ungleich-

artigem (Körper und Geist) ist anstößig.“ Kant rottet hier eine selbstgemachte Schwierigkeit mit der Wurzel aus; Baumann aber hat sich durch die oben zitierte Äußerung den Kantischen Ausführungen völlig gefangen gegeben. Erkennen wir von den Substanzen nichts Schlechthinneres, so heißt das, wir erkennen sie nur in der Erscheinung und nicht nach dem, was sie an sich selbst sind. Ohne diese Unterscheidung ist Klarheit in dieser Frage nicht möglich. Wir setzen statt weiterer Polemik in dieser Frage die Kantischen Auseinandersetzungen wörtlich hier hin: „Nun sind wir nach den gemeinen Begriffen unserer Vernunft in Ansehung der Gemeinschaft, darin unser denkendes Subjekt mit den Dingen außer uns steht, dogmatisch und sehen diese als wahrhafte, unabhängig von uns bestehende Gegenstände an, nach einem gewissen transzendentalen Dualismus, der jene äußeren Erscheinungen nicht als Vorstellungen zum Subjekt zählt, sondern sie, so wie sinnliche Anschauung sie uns liefert, außer uns als Objekte versetzt und sie von dem denkenden Subjekte gänzlich abtrennt. Diese Subreption ist nun die Grundlage aller Theorien über die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper, und es wird niemals gefragt: ob denn diese objektive Realität der Erscheinungen so ganz richtig sei?, sondern diese wird als zugestanden vorausgesetzt und nur über die Art vernünftelt, wie sie erklärt und begriffen werden müsse. Die gewöhnlichen drei hierüber erdachten und wirklich einzig möglichen Systeme sind die des physischen Einflusses, der vorherbestimmten Harmonie und der übernatürlichen Assistenz.“

Die zwei letzteren Erklärungsarten der Gemeinschaft der Seele mit der Materie sind auf Einwürfe gegen die erstere, welche die Vorstellung des gemeinen Verstandes ist, gegründet, daß nämlich dasjenige, was als Materie erscheint, durch seinen unmittelbaren Einfluß nicht die Ursache von Vorstellungen, als einer ganz heterogenen Art von Wirkungen sein könne. Sie können aber alsdann mit dem, was sie unter dem Gegenstande äußerer Sinne verstehen, nicht den Begriff einer Materie verbinden, welche

nichts als Erscheinung, mithin schon an sich selbst bloße Vorstellung ist, die durch irgendwelche äußere Gegenstände gewirkt worden; denn sonst würden sie sagen, daß die Vorstellungen äußerer Gegenstände (die Erscheinungen) nicht äußere Ursachen der Vorstellungen in unserem Gemüte sein können, welches ein ganz sinnleerer Einwurf sein würde, weil es niemandem einfallen wird, das, was er einmal als bloße Vorstellung anerkannt hat, für eine äußere Ursache zu halten. Sie müssen also nach unseren Grundsätzen ihre Theorie darauf richten, daß dasjenige, was der wahre (transzendente) Gegenstand unserer äußeren Sinne ist, nicht die Ursache derjenigen Vorstellungen (Erscheinungen) sein könne, die wir unter dem Namen der Materie verstehen. Da nun niemand mit Grund vorgeben kann, etwas von der transzendenten Ursache unserer Vorstellungen äußerer Sinne zu kennen, so ist ihre Behauptung ganz grundlos. Wollten aber die vermeinten Verbesserer der Lehre vom physischen Einflusse, nach der gemeinen Vorstellungsart eines transzendenten Dualismus, die Materie als solche für ein Ding an sich selbst (und nicht als bloße Erscheinung eines unbekanntes Dinges) ansehen und ihren Einwurf dahin richten, zu zeigen, daß ein solcher äußerer Gegenstand, welcher keine andere Kausalität als die der Bewegungen an sich zeigt, nimmermehr die wirkende Ursache von Vorstellungen sein könne, sondern daß sich ein drittes Wesen deshalb ins Mittel schlagen müsse, um, wo nicht Wechselwirkung, doch wenigstens Korrespondenz und Harmonie zwischen beiden zu stiften: so würden sie ihre Widerlegung davon anfangen, das *πρῶτον ψεῦδος* des physischen Einflusses in ihrem Dualismus anzunehmen und also durch ihren Einwurf nicht sowohl den natürlichen Einfluß, sondern ihre eigene dualistische Voraussetzung widerlegen. Denn alle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Materie treffen, entspringen ohne Ausnahme lediglich aus jener erschlichenen dualistischen Vorstellung: daß Materie als solche nicht Erscheinung, d. i. bloße Vorstellung des Gemüts, der ein unbekannter Gegenstand entspricht, sondern der Gegenstand an sich selbst sei,

so wie er außer uns und unabhängig von aller Sinnlichkeit existiert.

Es kann also wider den gemein angenommenen physischen Einfluß kein dogmatischer Einwurf gemacht werden. Denn nimmt der Gegner an, daß Materie und ihre Bewegung bloße Erscheinungen und also selbst nur Vorstellungen seien, so kann er doch nur darin die Schwierigkeit sehen, daß der unbekannte Gegenstand unserer Sinnlichkeit nicht die Ursache der Vorstellungen in uns sein könne, welches aber vorzugeben ihn nicht das Mindeste berechtigt, weil niemand von einem unbekanntem Gegenstande ausmachen kann, was er tun oder nicht tun könne. Er muß aber nach unseren obigen Beweisen diesen transzendentalen Idealismus notwendig einräumen, wofern er nicht offenbar Vorstellungen hypostasieren und sie als wahre Dinge außer sich versehen will.

Gleichwohl kann wieder die gemeine Lehrmeinung des physischen Einflusses ein gegründeter kritischer Einwurf [d. h. ein solcher, der wider den Beweis eines Satzes gerichtet, nicht durch Einsicht in die Beschaffenheit der Natur des Gegenstandes vertreten wird] gemacht werden. Eine solche vorgegebene Gemeinschaft zwischen zwei Arten von Substanzen der denkenden und der ausgedehnten, legt einen groben Dualismus zum Grunde und macht die letzteren, die doch nichts als bloße Vorstellungen des denkenden Subjekts sind, zu Dingen, die für sich bestehen. Also kann der mißverstandene physische Einfluß dadurch völlig vereitelt werden, daß man den Beweisgrund desselben als nichtig und erschlichen aufdeckt."

Wieviel unnötiger Streit hätte verhindert werden können, wenn diese für das Problem „Leib und Seele“ abschließenden Gedanken aufmerksam und mit dem vollständigen Begriffe Kants gelesen worden wären! Baumann kann dieser Argumentation bei seinen Prämissen nicht ausweichen. Gab er zu, daß „unsere Vorstellungen bloß subjektive Bestimmungen und Modifikationen unser selbst“ sind, befestigt er Kant in der Auffassung, die ja von ihm niemals bestritten, sondern von ihm gelehrt worden ist, daß diese

Vorstellungen in Gemäßheit eines transzendenten Objekts zustande kommen, mit welchem Rechte kann er nun bestreiten, daß man die durch Vorstellungen bestimmte Erscheinung von diesem transzendenten Objekte unterscheiden müsse, d. h. von einem Objekte, das für uns nicht existiert oder, um ganz peinlich zu sein, nur sofern als existierend gedacht wird, als wir uns von diesem unbekanntem Etwas affiziert fühlen? Und wie kann man sich ferner noch über dies transzendentale Objekt streiten? Wie lassen sich hier noch Parteien statuieren, wo wirklich niemand etwas wissen kann? Legt man diesem unbekanntem Etwas einen „mystischen Nebensinn“ bei, so ist das eigene Schuld. Um das Geheimnis aber kommt doch wohl kein Denker herum. Die wiedergegebene Kantische Stelle setzt voraus, daß fast in jedem Worte das Ding an sich von der Erscheinung unterschieden werde; aber das macht keine Schwierigkeiten, wenn der Philosoph verstanden ist. Daß sie sehr oft mißverstanden worden ist, beweist der unsinnige Auf lagenstreit, der nur daher rührt, daß dieselbe Zweideutigkeit, die Kant feststellt, beständig zu Verwechslungen den Anlaß gab. Um nur eins zu erwähnen. An Stelle des Gegensatzes „bloße Vorstellung — Ding an sich“ wurde ohne Bedenken der Gegensatz: „Einbildung — Wirklichkeit“ gesetzt, genau wie offenbar bei Baumann, der vor Kant voraus zu haben glaubt, daß er den Vorstellungen nicht mißtraue.

In allen neu von Baumann gegebenen Erörterungen handelt es sich immer um dieselben Fragen, zum Teil um solche, die in unserer Schrift über den Anti-Kant völlig im Sinne der Schulhischen Ausführungen erörtert sind. „Man kann allen Schein darein setzen“, lehrte Kant, „daß die subjektive Bedingung des Denkens für die Erkenntnis des Objekts gehalten wird.“ Diesem Schein unterliegt Baumann mit allen Verstandesbegriffen, die nur als Begriffe möglicher Erfahrung einzusehen sind, denen wohl eine transzendentale Bedeutung, niemals aber ein transzendentaler, das Objekt selbst bestimmender Gebrauch verliehen werden kann.

Bei den Untersuchungen Kants, so wirft ihm Baumann genau wie Tiedemann vor, „bleibe gänzlich offen, warum wir die einen Eindrücke grün, die anderen rot, die einen dreieckig, die anderen sechseckig, die einen süß, die anderen bitter usw. auffassen“. Aber auch in der Logik, in der Mathematik, in der Mechanik bleiben solche Fragen ungelöst, was der Wahrheit ihrer Lehren keinen Abbruch tut. Wir sagten Baumann durch Kant, daß lediglich die Erfahrung selbst solche Fragen beantworte, wie Baumann sich selbst ja empirisch befriedigt. In der Erfahrung selbst stoßen wir auf jene Fragen der Metaphysik nicht mehr, wenn wir die Grenze kennen. Wenn Baumann aber Kant tadelt, weil dieser bekennet, das transzendente Objekt, das im Ding an sich selbst noch gedacht ist, nicht erkennen, keine Kategorie auf es als ein mögliches Objekt anwenden zu können, so hätten uns Tiedemann und Baumann mindestens sagen müssen, daß und wie sie sich diese Lücke des Kantischen Wissens ausgefüllt denken. Mikroskop und Teleskop, kurz alle Hilfsmittel der Empirie haben dabei auszuscheiden; denn die Frage ist, wenn sie überhaupt zu beantworten wäre, nur durch reine Vernunft auszumachen; sie wird aber dialektisch, sobald sie den Verstand über seine Grenze hinausführt. Hier lassen sich wohl „Denkannahmen“ machen; sie haben aber das Üble, daß sie einander widersprechen, und daß sie nicht zu kontrollieren, zu verifizieren sind. Sagt uns nun Baumann von solchen Dingen, die selbst gar nicht in die Erscheinung treten können, sie haben Größe, Eigenschaften, sie wirken und existieren, so würden wir wissen wollen, welcher Art diese Existenz, diese Wirkung, diese Eigenschaften, diese Größen seien. Sonst sind wir um kein Haar gebessert. Von den Erscheinungen ist uns durch die Gesetze des Verstandes klar, wie wir sie bestimmen können. Wo Wahrnehmung hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom Dasein der Dinge; jenseits aber werden alle diese Begriffe sinnenleer; niemand kann ihnen mehr objektive Bedeutung außer jener Grenze verleihen, auch Baumann nicht. Absichtlich wird aber schwerlich jemand mit einer Übertragung unserer Kenntnis vom Sinnen-

wesen ins jenseitige Gebiet sich täuschen lassen. Wenn wir oben das Gleichnis der Uhr brauchten, so wird niemand daraus, daß er die Zeit am Gange der Zeiger bestimmen kann, schließen, daß solche Zeiger auch in der Uhr sein müßten.

Denkt sich aber Kant durch die Kategorie des Grundes oder der Ursache, durch die Kategorie der Substanz oder des Subjekts, durch die Prädikabilien des Handelns (Spontanität) und des Leidens (Rezeptivität), durch die Kategorie der Wechselwirkung oder der Gemeinschaft Dinge an sich selbst, so hat er doch, wie auch Schulz, so oft auf den unermesslichen logischen Gebrauch des Verstandes hingewiesen, daß der alte Jakobische Einwurf, der sich nur durch eine nicht ungeschickte Redewendung erhalten hat, nicht treffen kann, auch wenn es vielleicht für die Darstellung besser wäre, die Kategorien je nach ihrem realen oder bloß logischen Gebrauch schon durch das Wort zu unterscheiden. Der Unterschied läßt sich aber bei Kant immer aus dem Zusammenhang ersehen. „Blasen ist nicht flöten, ihr müßt die Finger bewegen.“ Denken ist noch nicht erkennen, so hat ja Kant zuerst gelehrt. Aber das Denken selbst konnte er nicht verbieten.

Auch daß die Verwechslung von Schein und Erscheinung noch nicht gewichen ist, verschuldet Kant nicht. Der Schein, sagt Kant treffend, kann niemals dem Gegenstande als Prädikat beigelegt werden, was die Philosophie längst vor ihm wußte, nach ihm aber bei Erörterungen von Sinnestäuschungen immer wiederholt worden ist. (Helmholtz.) Goethe sagt wie Kant: Die Sinne trügen nicht, aber das Urteil trägt. Wenn jemand sagt, daß die Rose rot ist, so ist das Urteil ganz richtig, wenn dabei auf das Verhältnis zu dem Sinne geachtet worden ist. Sehe ich von diesem Verhältnis ab, so wird das Urteil falsch; dadurch entspringt der Schein. Nun sind die Prädikate des Raums und der Zeit jederzeit im Verhältnis der Objekte zum Subjekt notwendig anzutreffen, also lege ich den Erscheinungen Raum und Zeit mit Recht bei. Erst dann entspringt der Schein, wenn von diesem Verhältnis zu unserer Sinnlichkeit abge-

sehen wird und dennoch Raum und Zeit den Dingen beigelegt werden. Dieser Schein hat die ganze Metaphysik in Verwirrung gebracht; er ist nunmehr für alle Zeiten aufgedeckt. Bleibt die Erkenntnis im Bereiche der Erscheinungen, so kann diese Frage ebenso gleichgültig sein, wie die Natur und Entstehung der Farben für den Maler, der nur mit Rücksicht auf das menschliche Auge seine „Farben“ aufträgt. Es wäre also unsere eigene Schuld, wenn wir aus der Erscheinung bloßen Schein machen, der objektiven Verknüpfung von Wahrnehmungen zur Erfahrung „mißtrauen“ wollten, weil es immerhin denkbar ist, daß höhere Wesen von den leicht einzusehenden Einschränkungen unserer Sinne frei sein könnten, eine Erdichtung, die nur durch Weglassung von Erfahrungsbedingungen möglich ist. Der Begriff solcher Wesen ist ebenso problematisch, wie der transzendente Gegenstand, der für sie Objekt sein könnte.

Jenen Schein zu erkennen, ist die erste Bedingung für die Metaphysik, damit das Urteil der Philosophen nicht mehr hintergangen werde, auch das der Metamathematiker, das derselben Täuschung verfallen ist. Alles, was Joh. Schulz nach dieser letzten Richtung gesagt hat, gilt noch heute und wird für alle Zeiten gelten. Wie ich nebenbei bemerke, finden sich bei diesem Schriftsteller auch für die Arithmetik in seiner „Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft“ grundlegende Betrachtungen, aus denen man ersehen kann, wie ungerecht ein Vorwurf ist, den Hankel (Theorie der komplexen Zahlensysteme S. 53), ein philosophisch außerordentlich begabter Mathematiker, gegen Kant und seine Zeit macht.

Überhaupt ist das Urteil über die Vergangenheit fast durchweg getrübt. Nennen wir das 18. Jahrhundert eine klassische Zeit, so mögen ihre Wurzeln auch in der Philosophie mit eingebettet sein. Im Anfang dieses Jahrhunderts war man von Herenprozessen nicht allzu weit entfernt, seine zweite Hälfte aber stand im Zeichen Friedrichs des Großen, der die Zierde eines jeden philosophischen Lehrstuhls gewesen sein würde. Woher stammt der Riesenfortschritt? Das Zeitalter war ein philosophisches; warum können wir

seine Bahnen nicht wiederfinden? — Vor kurzem lasen wir von einem Philosophen ein Urteil über jene Zeit: Da steht ja in allen philosophischen Schriften so ziemlich daselbe, welche Häufung von Makulatur! Aber dieses Urteil wäre berechtigt, wenn in jeder wie heutzutage etwas anderes stünde. Wie möchte wohl sonst über die Verschiedenheit von Lehrbüchern (in der Physik, der Geschichte) geurteilt werden! Uns erscheint aber selbst diese Verwirrung als ein Vorzug, und doch müßte man mit der Philosophie abschließen, wenn sie unvermeidbar wäre. — Ob die Natur immer geneigt ist, große Männer der Literatur, wie die Klassiker jener Epoche, hervorzubringen, weiß niemand. Daß sie aber trotz der originalen Schaffungskraft des Genies in dem Boden ihrer Zeit wurzeln, ist ebenso sicher, als sie selbst, wie der Mathematiker sagen würde, den Differentialquotienten, die Tangente angeben, an der sich die Richtung des allgemeinen geistigen Fortschritts erkennen läßt.

Auf alle Einwürfe Baumanns können wir hier nicht eingehen, bemerken aber, daß seine Ausstellungen an unserer Schrift so wenig unsere Argumente und die Kants treffen, wie irgendeine Tatsache der Empirie. Wenn Baumann mit Nöcke sagt, daß der „Charakter gleichen Schwankungen unterworfen sei wie das Bewußtsein“, so berührt er weder Kants Lehre von der Freiheit noch seine Lehre von der transzendentalen Apperzeption (vom reinen Bewußtsein). Schwankende Charaktere (unter Charakter versteht Kant die „praktische konsequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen“) beweisen, daß man bei der empirischen Beurteilung von Menschen vorsichtig sein muß. Kant hat meines Wissens nie bestritten, daß es solche charakterlose Menschen gibt, bei denen man sich aller möglichen Handlungen versehen kann. Es ist wirklich nicht einzusehen, was jene Tatsache oder die beobachteten „Quantitätsunterschiede aller Qualitäten zwischen Normalen und Verbrechern“ gegen die Wahrheit und moralische Notwendigkeit eines sittlichen Gebots ausrichten könnte; sie bleibt, auch wenn sie tausendmal mißachtet worden wäre. Baumann bekämpft hier nicht mehr als die Kantische Methode; aber empirische

Bestimmungsgründe taugen nicht durchweg zu einer äußeren, vielweniger aber zu einer inneren Gesetzgebung. Mit dem „Kampf ums Dasein“ läßt sich sowenig wie mit irgendeiner Glückseligkeitstheorie die Ethik begründen. Niemand braucht die empirischen Hinderungsgründe zu übersehen, die sich dem Ideal entgegenstellen und niemand wird schwärmerisch fordern, daß es sich von heute auf morgen verwirkliche. Aber seine Erhaltung ist Bedingung des Fortschritts, und kein Mensch dürfte es wagen, die Kluft zwischen Wirklichkeit und Ideal als hinreichend klein zu bezeichnen.

Was ferner jene Schwankungen des Bewußtseins anbetrifft, so verweisen wir auf Baumanns neue Schrift (S. 66), wo er Kants Lehre von der transzendentalen Apperzeption auf Loges Namen überträgt, der freilich mit Baumann aus dieser Tatsache dogmatische Schlüsse auf die Beschaffenheit des Subjekts macht. Jene Einheit des Bewußtseins ist vollständig, d. h. als Bedingung des Denkens und Erkennens zum ersten Male von Kant begründet worden; es ist aber nicht einzusehen, warum die „Schwankungen des Bewußtseins“ (eine empirisch psychologische Erscheinung, die jene Feststellung als Bedingung des Erkennens nicht alteriert) gegen Kant und nicht lieber auch gegen Loge geltend zu machen sind. Baumann behauptet nun philosophisch von der Seele, daß sie eine geistige, wenn auch körperlich durchaus bedingte Substanz sei. Ist das nun ein Ding an sich selbst oder nur eine Erscheinung? Kant verlangt von einer solchen philosophischen Behauptung, daß sie sich rechtfertige. Er verlangt ferner zu wissen, was denn eine solche geistige Substanz eigentlich sei, d. h. er will die Beschaffenheit eines Dinges, das mir in keiner Anschauung gegeben sein kann, und das die Fähigkeit hat zu denken, wirklich kennen lernen. Im inneren Sinne wird uns doch keine Substanz erkennbar; die Beharrlichkeit der Seele im Leben aber ist schon daraus klar, daß der Mensch sich zugleich Gegenstand äußerer Sinne ist. Was nützt mir nun diese philosophische Behauptung: die Seele ist eine geistige Substanz? Kann Baumann aus diesem Satze irgendwelche Folgen auf ein künftiges Leben

ziehen, folgen, um derentwillen diese Behauptung von der dogmatischen Philosophie immer aufgestellt worden ist?

Eben jene Logische Schlußweise steht in der rationalen Psychologie bei Kant zur Diskussion; er behauptet, daß sich aus jener Einheit des Bewußtseins nichts anderes folgern lasse als: „ich kann im Denken meiner Existenz mich nur zum Subjekt des Urteils brauchen“, ein identischer Satz, der schlechterdings nichts über die Art meines Daseins eröffnet. Hier wäre doch nicht unwichtig gewesen, den Unterschied von Kategorie und Idee, des Schemas des Substanzbegriffs und des rein intellektuellen Begriffs zu beachten; denn jene Behauptung läßt sich wohl aussprechen, aber nicht mit zwingenden Gründen vertreten. Alle Behauptungen, die aus der transzendentalen Apperzeption folgen, sind lediglich analytische Sätze und geben keinen Begriff von einem erkannten Objekt. „Die Einheit des Bewußtseins, die den Kategorien zugrunde liegt, wird in jenem Urteil für Anschauung des Subjekts genommen und darauf die Kategorie der Substanz angewandt. Jene Einheit ist aber nur Einheit im Denken, durch die allein kein Objekt gegeben wird, worauf also die Kategorie der Substanz, als die jederzeit gegebene Anschauung voraussetzt, nicht angewandt, mithin dieses Subjekt gar nicht erkannt werden kann. Das Subjekt der Kategorien kann also dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objekte der Kategorien einen Begriff bekommen, denn, um diese zu denken, muß es sein reines Selbstbewußtsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen.“ Auch hier liegen Fehler vor, die das Wesen der Absonderung verkennen.

Sobald man sich in dieser Frage auf den Standpunkt des Dogmatikers stellt, ist der Streit sofort eröffnet. So gut der eine mit Baumann behauptet, die Seele ist eine geistige Substanz und verschieden von der tierischen Seele (was daraus nicht im mindesten folgen würde, es könnte ja die Verschiedenheit der Äußerungen nur durch körperliche Verschiedenheit bedingt sein), so gut behauptet der andere, daß sie eine materielle sei, während doch weder der eine noch der andere Dog-

matiker Beweise zu erbringen vermöchte. Das beurteilte Objekt ist außerhalb aller menschlichen Grenzen, die Frage ist also dialektisch, wie der Streit der Metaphysiker ja hinreichend dardut. Ein Interesse der Erkenntnis knüpft sich wohl an die psychologische Idee als ein regulatives Prinzip, nicht aber an die theoretische Gewißheit, da kein Philosoph aus jener vermeintlichen Einsicht etwas abzuleiten vermöchte. Nun ist die Einheit des Bewußtseins etwas Reales und die Einfachheit liegt wirklich schon in der Möglichkeit jener Einheit. Im Raume aber ist nichts Reales, das einfach wäre (von den Machschen Raumelementen können wir wohl absehen); also läßt sich wenigstens die Unmöglichkeit einsehen, ein denkendes Subjekt materialistisch zu erklären. Da mir aber, sofern ich bloß beim Denken stehen bleibe, nichts gegeben ist, worauf ich den Begriff der Substanz anwenden könnte, so darf ich auch nicht wie Baumann spiritualistisch erklären. („Die Seele ist eine geistige Substanz.“)

Also ist es gut, wenn Baumann an der Idee ein Interesse nimmt, auf die Kantische Seite zu treten, damit auf die Behauptung geistiger Substanzen ebenso wie auf die dogmatischen Scheingründe zu verzichten (womit nichts verloren wird) und sich darauf zu beschränken, durch transzendente Hypothesen, die nur den Zweck der Abwehr, auch angesichts ihrer Bedeutung nichts Verwunderliches haben, dem materialistischen Gegner die Unwissenheit in dieser Frage für beide Parteien klipp und klar nachzuweisen. Auf praktischem, ethischem Gebiet, wo jene Idee und auch die Baumannsche Auffassung ein Interesse ganz anderer Art hat, braucht niemand eine „theoretische Meinung von der inneren Beschaffenheit der Dinge, um uns auf das vollkommenste zu unbedingt gesetzmäßigen Handlungen zu verbinden.“

Schließlich spielt Baumann gegen uns noch auf die Xenien an. Wir seien geneigt, die Fragen ins Gewissen zu schieben, das aber bedingt sei.

Auf theoretischem Feld ist weiter nichts mehr zu finden,
Aber der praktische Satz gilt doch: Du kannst, denn du sollst!
Dach' ich's doch! Wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern,
Schieben sie's einem geschwind in das Gewissen hinein.

Nun urteilt nach Kant selbst der gemeinste Verstand, daß er etwas kann, weil er sich bewußt ist, daß er es soll; er erkennt in sich Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre; er behauptet auch, daß die „Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen (so) deutlich, (so) unüberschreibbar selbst für den gemeinsten Menschen (so) vernehmlich spreche“, aber er hat nie behauptet, daß das Gewissen bei allen Menschen in absoluter Weise wirke. Sonst möchte wohl die Stimme des Philosophen, der in der Methodenlehre der Kritik der praktischen Vernunft sehr beherzigenswerte Winke für die Erziehung und die Übung des praktischen Urteils bringt, gar nicht mehr nötig sein. Daß es mehr oder minder gewissenhafte Menschen gibt, hat Kant nicht bezweifelt, aber er mochte wohl darin nicht unrecht haben, daß es ein irrendes Gewissen nicht geben könne. Das Gewissen kann einschlafen, aber seine Stimme pflegt nicht zu irren. Der Irrtum liegt im Verstande, der beurteilt, ob etwas pflichtgemäß ist oder nicht. In dem Bewußtsein pflegen sich die Menschen aber nicht zu irren, ob sie in Gemäßheit ihres Gewissens gehandelt haben oder nicht. Und dieser innere Gerichtshof setzt in der Tat Freiheit im strengsten Sinne voraus; wer die Tatsache der inneren Verantwortlichkeit anerkennt, der muß dafür in der Tat einen unerforschlichen, schlechtthin inneren, einen intelligibeln Grund denken, nach dem er sich selbst nicht einmal erkennen kann. Alle empirischen Unterschiede aber, die wir an Menschen behaupten, geben den Anlaß, die Ethik rein von empirischen Bestimmungsgründen darzustellen. Jedes „vernünftige Wesen kann von einer gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und sofern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, daß es sie hätte unterlassen können“. Kant gibt ja alle empirische Beurteilung des Menschen nicht bloß willig zu, sondern er gibt auch die Gründe für sie an. Von dieser Seite kann er nie angefochten werden; die Einwürfe treffen ihn gar nicht. Ebenfowenig wird er in dem Gedanken jemals widerlegt werden, daß der Mensch durch sein Gewissen unvermeidlich

0675A

auf die Idee Gottes hingeleitet werde. Und von dieser Seite allein kann er sich auch diese Idee nach vernünftigem Bedürfnis bestimmen, ohne besorgen zu müssen, daß ihn Naturwissenschaft in seinem vernünftigen Glauben störe. Sie weiß von dem Gegenstande so wenig, wie irgendein sterblicher Mensch.

Er — der Freiheit

Entzückende Erscheinung nicht zu stören —
Er läßt des Übels grauenvolles Heer
In seinem Weltall lieber toben — ihn,
Den Künstler, wird man nicht gewahr, bescheiden
Verhüllt er sich in ewige Gesetze;
Die sieht der Freigeist, doch nicht ihn. Wozu
Ein Gott? sagt er! die Welt ist sich genug.
Und keines Christen Andacht hat ihn mehr
Als dieses Freigeists Lästung gepriesen.

Der Keniendichter urteilt nicht selten nach bloß ästhetischen Gesichtspunkten, die philosophisch nicht ins Gewicht fallen, aber wohl einen Gleichklang im eigenen Gemüte erwecken können.

Herzlich ist mir das Laster zuwider, und doppelt zuwider

Ist mir's, weil es allein nötig die Tugend gemacht.
„Wie, du haßest die Tugend?“ — Ich wollte, wir übten sie alle,
Und so spräche, will's Gott, ferner kein Mensch mehr davon.

Die Kantische Methode aber konnte schwerlich eine treffendere Illustration bekommen als durch das Distichon:

Alle sind sie entwichen, des Lebens Schatten, entschwinden
Sind mir die Menschen, und klar steht der Mensch nur vor mir.

Es sicht aber keinen festen Standort an in dieser Welt, wie sie ist, wenn das Richtmaß unserer Handlungen aus jener „Idealwelt“ entnommen und auf dem Boden der Erfahrung der praktischen Realität entgegengeführt wird. Und daß wir uns hier nicht träumerischen Hoffnungen hingeben, dafür ist uns die Persönlichkeit unseres Gegners ein nicht minder vollgültiger Zeuge als die Immanuel Kants.



Princeton University Library



32101 066981521

Verlag von E. V. Zilversweig in Berlin

Die Kunst der russischen Sprache von J. J. Zilversweig
Zweite Auflage. 1898. 120 S. 1/2 M.
Die russische Sprache ist eine der wichtigsten Sprachen der Welt.
In der russischen Sprache ist die Grammatik sehr einfach zu verstehen.

Die russische Sprache von J. J. Zilversweig
Zweite Auflage. 1898. 120 S. 1/2 M.

Die russische Sprache von J. J. Zilversweig
Zweite Auflage. 1898. 120 S. 1/2 M.

Die russische Sprache von J. J. Zilversweig

Zweite Auflage. 1898. 120 S. 1/2 M.

Die russische Sprache von J. J. Zilversweig

Zweite Auflage. 1898. 120 S. 1/2 M.

Die russische Sprache von J. J. Zilversweig
Zweite Auflage. 1898. 120 S. 1/2 M.

Die russische Sprache von J. J. Zilversweig

Die russische Sprache von J. J. Zilversweig

Zweite Auflage. 1898. 120 S. 1/2 M.