

**KANTS**  
**BEGRÜNDUNG DER ETHIK**

VON

**DR. HERMANN COHEN,**  
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT  
ZU MARBURG.

---

**BERLIN,**  
**FERD. DÜMLERS VERLAGSBUCHHANDLUNG**  
HARRWITZ UND GOSSMANN.  
1877.



## Vorrede.

---

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

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

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

Wer dagegen den Wissenschaften ihren eigenen Wissenschafts-Werth abspricht; wer die classische Frage des Kriticismus sich dahin beantworten lässt, dass die Wissenschaften nur, nicht etwa blos durch, sondern als Philosophie Wissenschaft seien — Empiristen solches Schlages muss die Kantische Philosophie freilich dogmatisch vorkommen; denn für die Kehrtheiten, die oftmals und in mannigfachen Ausdrücken philosophischen Eifer bestochen haben, hat die kritische schlechterdings keine Duldung und keinen Schlupfwinkel.

Als wissenschaftliche Wahrheit von der gleichen Bedeutung wie einer der logischen Grundsätze — deren Formel die Wissenschaft der formalen Logik offen bleibt — gilt der Satz der transcendentalen Methode. Ueber diesen aber ist bisher noch keine Einstimmung erreicht worden: und wie es den Männern der Wissenschaft transcendental noch immer an der Sache des Transcendenten steht, so ist auch bei den Gegnern über die Bedeutung, über den Inhalt dieses Satzes keine präcise Ansicht in allgemeiner Kenntniss. Aber das Verständniss dieses Kernpunktes nicht erröthet es mich gar nicht Wunder, dass die Entwickelung der Erörterung Kantischer Gedanken nicht als Philosophie Grund einer festgestellten Methode, sondern als philologische Arbeit angesehen wird, der gegenüber, im günstigsten Falle neben der die selbständige Bearbeitung der Probleme eintreten gehen müsse. Solange man nicht begriffen hat, dass die transcendente Fragestellung allein und ausschliesslich die Philosophie in den stetigen Gang einer Wissenschaft zu bringen vermag, muss man die Parteinahme für Kant als eine dogmatische verstehen. Es würde mich ebensowenig wundern, wenn sich in der Literatur des Streites über die „*Philosophiae naturalis principia mathematica*“ das Wort fände: deren Vertheidiger betrieben Newton-Philologie.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Marburg, im September 1877.

Der Verfasser.

## Inhaltsverzeichnis.

---

	Seite
Einleitung. Eintheilung der Aufgabe . . . . .	1—17
<b>Erster Theil.</b>	
Die Ergebnisse der Erfahrungslehre in ihrem Verhältniss zur Möglichkeit einer Ethik . . . . .	18—116
Erstes Kapitel. Vom Ding an sich als Grenzbegriff . . . . .	18—36
Zweites Kapitel. Die transcendenten Objecte der trans- scendentalen Ideen . . . . .	36—55
Drittes Kapitel. Die Ableitung der transcendentalen Ideen aus den Arten des Vernunftschlusses . . . . .	55—73
Viertes Kapitel. Der regulative Gebrauch der transscen- dentalen Ideen . . . . .	73—99
Fünftes Kapitel. Der antinomische Schein in der Frei- heitsidee . . . . .	99—116
<b>Zweiter Theil.</b>	
Die Darstellung des Sittengesetzes . . . . .	117—271
Erstes Kapitel. Von der Möglichkeit der Ethik als einer synthetischen Erkenntniss <i>a priori</i> . . . . .	117—154
Zweites Kapitel. Die Formulirung des Sittengesetzes. — Der Begriff des reinen Willens und der Inhalt der ethischen Realität . . . . .	154—199
Drittes Kapitel. Die regulative Bedeutung der Frei- heitsidee. — Das moralische Wesen als Endzweck . . . . .	199—253
Viertes Kapitel. Der Primat der praktischen Vernunft und Fichte's Auffassung desselben . . . . .	254—271

**Dritter Theil.**

	Seite
Die Anwendung des Sittengesetzes auf die psychologische Beschaffenheit des Menschen . . . . .	272—328
Erstes Kapitel. Die Bedeutung der Pflicht . . . . .	272—305
Zweites Kapitel. Die Glückseligkeit des höchsten Gutes und die Postulate . . . . .	305—328

---

## Einleitung. Eintheilung der Aufgabe.

---

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

In Kants Aussprüche charakterisirt sich seine Ansicht ebenso sehr von der zweideutigen Selbständigkeit als von dem kargen Inhalt der Logik, welche nichts als die „formalen Regeln alles Denkens“ ausführlich darlegen und strenge beweisen sollte: dafür aber auch den „eigentlich und objectiv sogenannten Wissenschaften“\*) entgegengesetzt wird. Ob jedoch die obersten Denkgesetze, sofern sie noch zu diesen Regeln gehören sollten, von den Untersuchungen über die Geltung und den dieser gemässen Ursprung der Erkenntnis unbeeinflusst bleiben, das musste in weitere Erwägungen gezogen werden; und noch heute ist die Frage nicht entschieden.

Dahingegen hat man zu allen Zeiten die Metaphysik zur Moralphilosophie in ein, wenngleich streitiges, Verhältniss gesetzt. Diese Beziehung gestiftet zu haben, ist das erhabenste Verdienst Platons; und die Idee des Guten ist gleichsehr die tief-sinnige Ausprägung des erkenntnisstheoretischen Kerns der Ideenlehre, wie sie die scharfe Consequenz derselben für die Begründung einer Ethik darlegt. Das kühne und vieldeutige Wort ἐπέχεινα τῆς οὐσίας kennzeichnet das Problem der Ethik nach seinem Zusammenhange mit den Untersuchungen über den Begriff des Seins. Mit dem Einem Worte ἐπέχεινα wird das systematische Problem an der exponirtesten Stelle formulirt:

---

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

das Verhältniss der Erfahrungs-Realität zu derjenigen Art von Geltung, welche dem — Uebersinnlichen zukomme.

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

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

Es ist freilich nicht von Ohngefähr, dass Empiristen und Spiritualisten noch heute wie zu Platon's Zeiten über die Abkunft der Erkenntniss streiten. Wer die Sinnlichkeit als die einzige Wurzel der Erkenntniss annimmt, der bedroht die Giltigkeit derjenigen Ideen, die nur durch gewagte Vermittelungen als Schösslinge der Erfahrung sich deuten lassen. Und wer eine Vernunft lehrt, die nicht mit Sinnlichkeit verbunden ist, und auf deren Gesetze angewiesen bleibt, auch da wo jene ihren eigenen Gang geht, oder etwa ihren eigenen Flug nimmt — der gefährdet den Untergrund alles Erkennens, den Grundbau der Erfahrung.

Indem Kant in der Sinnlichkeit selbst Apriorisches entdeckte, war er sich dessen bewusst, dass er dadurch den dogmatischen Idealismus entsetzt habe. „Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische Idealismus, der immer (wie auch schon aus dem Plato zu ersehen) aus unseren Erkenntnissen a priori (selbst derer der Geometrie) auf eine andere (nämlich intellectuelle) Anschauung, als die der Sinne schloss, weil man sich gar nicht einfallen liess, dass Sinne auch a priori anschauen sollten“ \*). Es kann mithin unter der kritischen Fahne die Losung nicht mehr lauten: ob Vernunft, ob Sinnlichkeit. Denn das *a priori*, das Beiden zukommt, bedeutet ein beiden gemeinsames Gesetz; nicht einen Geburtsschein. Die Frage wird vielmehr auf die Realität gehen, welche, und

---

\*) S. W. ed. Rosenkranz Bd. III, S. 155.

auf welche Weise, durch dasselbe Gesetz aus beiden Quellen gegenständlich gemacht werden mag.

Von dem Begriffe des Seins, von dem Begriffe der Realität handelt es sich in dem Streit um die Quellen der Erkenntniss. In platonischer Sprache würde man sagen können: Das Problem der οὐσία ist das Problem der ἐπιστήμη; und nicht im tiefsten Grunde die Frage nach der etwaigen Identität der letzteren mit der αἴσθησις.

Auf die Ethik angewendet, würde die Frage also lauten: Die ἰδέα, und sie allein, ist οὐσία, deren Abbilder wir gemeinhin ὄντα nennen: ist nun auch die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ als οὐσία zu denken, obzwar doch von ihr nur glanzlose Abbilder hienieden sich blicken lassen?

Die platonische Lösung ist in dem Räthselworte enthalten: die ἀλήθεια der Idee des Guten liegt ἐπέκεινα τῆς οὐσίας; und dennoch ist sie, so wahr sie Idee ist, δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ das höchste Sein. Wie diese Hyperbel sich genauer bestimmen lässt, machen wir zu unserer Aufgabe.

Für Aristoteles war die Idee eine Thorheit. Das Problem seiner Ethik liegt weit ab, wie durch Jahrhunderte getrennt, von der Frage nach der Realität der Idee des Guten. Seine Welt des Sittlichen liegt gänzlich in dem Horizonte seiner Erfahrung. Da giebt es keine allgemein menschliche Zumuthung mehr, welcher menschliches Begreifen sich kaum gewachsen, und dennoch gedrungen fühlt, ihr Gehör zu geben, ihr gerecht zu werden. Die Aufgabe der Ethik ist eine andere geworden. Bei aller Anerkennung der nüchternen Genauigkeit, welche die moralphilosophischen Erörterungen des Aristoteles zu einem nützlichen Widerhalt des Mittelalters machte, muss man doch einsehen, dass er das ethische Problem hinter den platonischen Sokrates zurückgebracht hat. Bekennt er doch selbst, seine ethischen Untersuchungen nicht „der Theorie wegen“ unternommen zu haben: „Denn nicht damit wir wissen, was die Tugend ist (τί ἐστίν), stellen wir die Untersuchung an; sondern auf dass wir Gute werden“; ἐπεὶ οὐδὲν ἄν ᾗν ὄφελος αὐτῆς \*). Die Ethik ist für Aristoteles eine Disciplin der pragmatischen Psychologie; in seiner Sprache, der Politik, πολιτικὴ τις οὐσα \*\*).

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

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

Und mit der Aufgabe ist auch das Object ein anderes geworden: bei Platon war es das Gute; bei Aristoteles ist es der Gute.

Dieser Inhalt ist der Ethik verblieben, vom sinkenden Alterthum der neueren Zeit überliefert.

Ein alter, in einer guten Tendenz wurzelnder Irrthum ist es, dass Spinoza die Ethik neu gegründet habe. Auch Spinoza's Verdienste um die Ethik liegen der Hauptsache nach in einer von seinem Monismus geleiteten Beschreibung der sittlichen Vorstellungen. Die Frage der Realität einer sittlichen Idee ist nur soweit vom ihm berührt, als dieselbe dem Dogmatiker aufsteigen konnte, dem es genug, dem es das Höchste war, den *modus* auf einen Platz hinzuweisen, der ihm im Universum der Substanz offengeblieben. Immer nur ist es, wenngleich im Lichte des Ewigen, die Erscheinung des Sittlichen im menschlichen Denken, im menschlichen Empfinden, im menschlichen Handeln, worein lediglich das Object des Sittlichen gesetzt wird. Die Frage aber wird nicht erhoben: ob, ähnlich wie die materielle Welt in den Formen der menschlichen Anschauung erscheint, so auch etwa das Sittliche ein Ding für sich sei, ein Sein habe, das auch nur zur Erscheinung kommt im menschlichen Wollen, im Wirken wie im Leiden.

Und dennoch ist, wie aufgeklärt man auch dagegen sich sträuben mag, dies die Frage der Ethik: Die Möglichkeit einer andern Art von Realität, die Art der Giltigkeit eines Uebersinnlichen.

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

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

Eine Fluth von Fragen erhebt sich gegen diese Bestimmung, gegen dieses Soll.

Woher stammt, und welcher Art ist jene Nothwendigkeit des Wollens, welche den angeblichen Inhalt der Ethik bildet? Wie ist jenes Sollen von der anthropomorphen Nöthigung unterschieden, die wir aus dem Naturgesetze wenigstens bereits gestrichen haben?

Es wird sich zeigen, wie kläglich die Verwechslung dieses Sollen mit dem Müssen ist, die Schopenhauer begangen hat.

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

Das Irreführende in diesen Einwänden ist jedoch nicht sowohl die Unterstellung, dass jenes Soll einem dunkeln Zwang das menschliche Wollen unterwerfe; denn über den Unterschied von Sollen und Müssen muss dem Blödesten bei der blossen Lecture von Kants ethischen Schriften ein Licht aufgehen. Aber das zerfressende Gift jener Polemik liegt in der Ansicht, dass die Aufgabe der Ethik darin bestehe und darin aufgehe: moralische Vorschriften zu machen. Ergo fällt die sogenannte Ethik mit Religion und Theologie zusammen. Oder aber, sofern sie durch eine gewisse Strenge der Ableitung aus einem Moral-Princip von jener sich zu unterscheiden den Anschein nimmt, es folgt etwas noch Schlimmeres: sie ist durch vielfache, in der Geschichte des menschlichen Denkens stets wiederholte Unternehmungen abgethan. So entsteht der Moralphilosophie in jedem neuen Versuche der Schein einer fruchtlosen Wiederaufnahme längst abgehandelter Speculationen. Die Verschiedenheit der Behandlungsweisen biete zwar einen gewissen dialectischen Reiz, verdiene daher wohl auch günstigen Falls das Lob einer eleganten Exposition; aber da der Schwerpunkt in dem Inhalt der Vorschriften liegt, so sei die eine Ethik genau so viel werth, wie die andere; denn jener Inhalt bleibt in allen derselbe.

Das Letztere ist in der That der Sachverhalt. Die ethischen Vorschriften bleiben in der Hauptsache dieselben in allen erfindbaren ethischen Systemen. Die Ordnung in dem Zusammenhang der Vorschriften ergibt zwar literarische Unterschiede; aber an der Materie des Gesetzes wird dadurch kein Iota verändert. Beinahe könnte man versucht sein, auch den Unterschied unendlich klein zu denken, der in der ethischen Schätzung und systematischen Zulassung der einzelnen Cultur-Güter besteht; so interessante Abweichungen das eine System vom andern

erkennen lässt: in dem Sinne der Schätzung unterscheiden sich die extremsten Schulen nur unerheblich von einander; und zudem würde man auf derartige Unterschiede Parteien gründen dürfen, aber nicht philosophische Schulen. Wenn von irgend einer Disciplin, genauer von der Auffassung irgend einer Disciplin das Wort Mendelssohn's gilt, welches unter dem Beifall der Popularphilosophie seiner Zeit den Streit der Schulen zu einem Wortstreit macht, so hat es auf diese Ansicht von dem Inhalt und dem Werth der Ethik treffenden Bezug. Es ist zwar tröstlich, dass der Grundstock des Sittlichen bei aller Abweichung im Einzelnen, gleich wie ein Ding der Natur, derselbe bleibt, unveränderbar durch den Fortgang der Cultur, und unentsetzbar durch psychologisches Deuten und metaphysisches Grübeln: für die Ethik, als eine Disciplin der Philosophie, mit solcher ausschliesslichen Aufgabe gedacht, bedeutet diese Thatsache nichts Geringeres, als ihr Verschwinden aus diesem hergebrachten Verbande. Sie muss aufhören, als eine Disciplin der Philosophie zu gelten, wenn sie nicht durch methodische Neuerzeugung ihres Inhalts ihr Dasein bethätigen kann. Eine metaphysische Weisheit, welche den psychologischen Kunstgriff zu verrathen vermag, dessen sich das An sich der Welt im sogenannten sittlichen Triebe bediene, reicht nicht hin, um jenen Enthüllungen den zweifelhaften Werth einer gesonderten philosophischen Disciplin beizumessen.

In dieser unvermeidlichen Consequenz liegt die Gefahr jener bestrickenden Ansicht, dass die Kantische Ethik ein Müssen lehre, einen Inhalt von unbedingten Zwangsgesetzen. Das Müssen schreckt nicht ab; denn die Verschiedenheit des Sollen von bürgerlichen Satzungen, wie nicht minder selbst vom Dekalog, auf welchen Schopenhauer die Kantische Moral zurückzuführen befiessen ist, dürfte unverdunkelbar bleiben. Aber dass der Inhalt, zu dem verpflichtet wird, abgestanden sei; und dass dieser Inhalt der einzige aller Ethik sei, das vernichtet die Bedeutung der wissenschaftlichen Aufgabe, das erregt ihr den Schein einer unfruchtbaren, obzwar gut gemeinten Bemühung.

Ein Ausweg scheint vor dieser Folgerung, die alle und • und jede Ethik trifft, zu schützen. Wenngleich, kann man denken, der Inhalt des Sittlichen im Ganzen derselbe bleibt, so hat es doch Bedeutung, und macht einen Unterschied, ob die Wurzel solches unwandelbaren Werthes im Grunde des mensch-

lichen Wesens entdeckt werde, oder etwa in jenseitigen Bestimmungen, oder in einer höheren Einheit mit dem Natürlichen. Das sei aber gerade die rechte Aufgabe der Ethik: den Grund des Sittlichen im menschlichen Gemüthe aus dem Gewirr seiner Strebungen zu entziffern. Auch in dieser Enträthselung mögen sich zwar die Ethiker wenig unterscheiden; Schopenhauer wenigstens beruft sich für seine Entdeckung, dass das Mitleid das Grundmotiv des Sittlichen sei, auf eine Reihe von Denkern aus den entlegensten Culturstufen. Aber hier verlohne ein feiner Unterschied in der Deutung des psychischen Geschehens den Apparat einer eigenen Untersuchung, und so bestehe allerdings darin die Selbständigkeit der ethischen Systeme.

Es ist unbestreitbar, dieser Gesichtspunkt ergibt einen Unterschied, vielleicht sogar einen werthvollen Eintheilungsgrund. Oder sollte es einerlei sein, ob Plato den Grund des Sittlichen in eine von den Menschenindividuen unabhängige Realität setzt, deren Gediegenheit er durch den Superlativ veranschaulicht, als μέγιστον μάθημα, — oder ob man denselben in dem Geflecht menschlicher Empfindungen sucht, und, worin des Aristoteles Hauptverdienst von Vielen gesetzt wird, aus der Seele des Menschen entwickelt? Und auch das ist nicht einerlei, ob man darauf ausgeht, das Fundament des Sittlichen in dem sogenannten Wesen des Menschen zu ergründen, oder ob man dasselbe in eine in ihrem eigenen Ursprung unerforschbare Veranstaltung der Natur verlegt, deren regelmässige Eigenthümlichkeiten, deren Regeln als die sittlichen Gesetze zu erkennen seien. Auf diesen Unterschied gründet Herbart das Recht, seine praktische Philosophie mit der Aesthetik zu verbinden. Wie die in dem Generalbass zu einem kleinen Theile vorliegende Theorie der Musik „das einzige Vorbild einer echten Aesthetik“ sei\*), so ist ihm derselbe auch das Vorbild einer Theorie der praktischen Vernunft.

Indessen bleibe an dieser Stelle unerörtert, wie es jener Herbart'schen Untersuchung gelinge, die Einordnung der Ethik in eine Geschmackslehre zu rechtfertigen, und welchen Ausschlag für unsere Frage die Unterscheidung gebe, dass dem Geschmacksurtheile selbst, welches die praktische Philosophie zu zeichnen habe, der Aufschluss gänzlich gleichgiltig sei, „der

---

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

gleichsam den Mechanismus des Urtheils enthälte“.) Wenn wir selbst die Distinction dieser Aufgabe von anderen Auffassungen des ethischen Problems zugestehen, so bleibt doch einzuräumen, dass auch diese Ethik, sofern sie Zeichnungen eines Wollens entwirft, das mit unwillkürlichem Beifall, das mit unwillkürlichem Missfallen begleitet wird, in dieser Beschreibung reiner Geschmacksurtheile Beschreibungen psychischer Begebenheiten, psychischer Acte leistet. Es kann sogar von dem Charakter der Regel abgesehen werden: „Es könnte ja sein, dass man nach gar keiner Regel urtheilte, sondern dass nur das Urtheilen eine Begebenheit wäre, die sich in den Urtheilenden unter gleichen Umständen stets auf gleiche Weise ereignete“ (\*\*). Die Beschreibung dieser Begebenheiten ist und bleibt die Aufgabe dieser ästhetischen Theorie der praktischen Vernunft. In diesem weitern Sinne würde somit auch die Herbart'sche Ethik von dem Urtheile befasst:

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

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

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

Wenn hiernach eine andere Auffassung der Ethik nicht denkbar erscheint, so haben wir umsomehr gegen die desorientirende Meinung uns von vornherein zu verwahren, als ob wir die Gestaltung der Menschenwelt nach und gemäss den ethischen Begriffen nicht für eine eminente Aufgabe der Ethik selbst hielten. Es ist in Wahrheit nicht das Idealbild des Weisen, überhaupt nicht die Moralisierung des Einzelnen Problem der Ethik; sondern die Ethisirung der Cultur. Auch methodisch ist jenes Problem, welches den Stoicismus charakterisirt, nicht das anfängliche. Plato hat auch dies aus-

---

\*) Ib. S. 13.

\*\*) Ib. SW. IX, S. 175.

gesprochen: an den Staaten sei die Gerechtigkeit besser zu erkennen, als an dem Einzelnen, an welchem sodann die Aehnlichkeit mit dem Grösseren aufgesucht werden könne. Aus der Gestaltung grösserer ethischer Ganzen, des Volkes, ja der Menschheit ergibt sich erst das kleinere Ethos des einzelnen Menschen. Nicht aber die Grösse macht den Unterschied, sondern der Grad der Einheit. Das complicirtere Ganze des Volkes, der Menschengattung, bildet eine strengere Einheit für den Vollzug ethischer Begriffe, als die wandelbare Einheit des Individuums. Je grösser die Massen, je weiter die Wirkungsbahnen, desto unbeträchtlicher die Zufälligkeiten, desto ausnahmsloser das Gesetz. So ist die Astronomie Muster der Gewissheit, und nicht die Physiologie.

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

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

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

Die Antwort ist leicht gegeben, aber der Grund derselben

scheint schwerer einzuleuchten. Das Problem der Ethisirung der Menschenwelt ist eine Aufgabe der angewandten Ethik. Wenn aber die Verwirklichung der ethischen Idee, wenn die Realität jener Gesammtheit eine präzise, nicht metaphorische Bedeutung haben soll, so muss die Frage der Realität, die Art der Realität des Sittlichen, vorher methodisch untersucht sein: unsere Aufgabe ist hier die Darstellung und Erörterung der Begründung, welche Kant der reinen Ethik gegeben hat. Erst auf Grund dieser kann sich jene erheben.

Und auf Grund der reinen erhebt sich die angewandte Ethik, und wird sich behaupten. Die Bestimmungen der reinen Ethik werden auf den Menschen bezogen, das Sollen wird auf den Menschen und sein Wollen anwendbar; — aber unabhängig von dieser nicht ausbleibenden Beziehung müssen der Begriff und die Aufgabe der reinen Ethik bestimmt werden. Es tritt freilich hier die obige Frage wieder hervor. Es liegt ein unverwindliches Paradoxon in dieser Erklärung. Man kann sich von dem Gedanken nicht losmachen, dass jene Aufgabe eine methodische Illusion, einen verkehrten Anfang bezeichne. Welchen Inhalt soll denn diese reine Ethik haben, wenn nicht den Gehalt des Menschlichen? Wie kann überhaupt eine Ethik denkbar sein, die nicht in der Erfahrung des Menschenwesens ihren Boden, ihr Material hätte? Welches Begriffsmaterial kann jenen Inhalt bilden, wenn es nicht von demjenigen Gebiet abstrahirt worden ist, auf das es angeblich erst hinterher angewendet werden soll?

Diese Frage hat sich zwar auch gegen die Apriorität der Erfahrungslehre gestemmt. Auch da hat man jenes gesuchte, geforderte *a priori* wie eine Offenbarung von oben sich vorgestellt — da man doch, was der Erfahrung Nothwendigkeit und Allgemeinheit giebt, nur von ihr selbst lernen könne. Die Kantische Wendung, Erfahrung könne nicht Allgemeinheit verbürgen, noch Nothwendigkeit, empöre jedes verständige Denken; nur die Erfahrung könne feststellen, was in ihr allgemein, was in ihr nothwendig sei.

Indessen hat sich herausgestellt, dass jene Meinung ein arges, jeden methodischen Fortschritt im Princip hemmendes Missverständniss war, wie sie noch immer der Stein des Anstosses ist. Der Begriff der Erfahrung selbst war es, der bei jener Forderung in Frage stand: mit dem Gehalt des gefundenen

*a priori* erfüllt, kann er jene Zumuthung des empiristischen Denkens aufnehmen und befriedigen; durch die Bedingungen ihrer selbst vertieft, lässt die Erfahrung allerdings jene Kriterien des Allgemeinen und Nothwendigen in sich erkennen; aber dieselben aufzufinden, zu entdecken, ist und bleibt Aufgabe einer reinen Erkenntnistheorie, welche von dem materiellen Inhalt der Erfahrung abstrahirt.

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

Vor Allem kommt es hierbei darauf an, den Gedanken zu fassen, dass das Interesse an dem Nachweis des Sittlichen in der Menschennatur, und der Ableitung der Moral aus derselben ein weit geringeres, ein secundäres ist gegenüber dem Interesse, das wir an der Frage nach der Realität, nach der Gewissheit der sittlichen Ideen nehmen. Jenes Interesse ist secundär; denn nur um der Realität dieser uns zu versichern, suchen wir im Menschenwesen ihre Wurzel und ihr sinnliches Dasein. Könnten wir auf eine andere Art jener Realität sicher werden, so bliebe die menschliche Erscheinungsweise des Sittlichen keineswegs eine unnachlassliche Forderung. Das religiöse Denken sucht den Grund des Sittlichen in jener promethischen Steigerung des Menschlichen. Also ist es nicht allein das empirisch Menschliche, in welchem alles sittliche Reflectiren seinen Boden fasst.

Man wird wieder sagen: aber welche andre Art von Dasein lässt sich, sofern man von Mythos und Religion

absieht, für die Realität des Sittlichen denken? Immerhin sieht man, dass es die Realität ist, an welcher das Interesse des sittlichen Denkens hängt, und dass nicht das psychologische Interesse an der Deutung der inneren Stimmen und an der Beschreibung des Stossens und Geschobenwerdens in dem menschlichen Haushalt das Problem ausmacht und bestimmt.

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

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

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

Die Analogie der Erfahrungs-Realität kann unsere Zweifel an der Denkbarkeit eines Reinen für die Ethik nicht beschwichtigen, wenn doch dieses Reine in einer der menschlichen Natur durchaus entlegenen Realität entdeckt werden soll. Jenes theoretische *a priori* sollte unabhängig sein von der Erfahrung; aber es wurde aufgezeigt in einem tiefern Begriff der Erfahrung. So bedeutete es in erhöhter Weise die Nothwendigkeit dessen, was ist, was in vorhandenen Erkenntnissen gilt; und es kam nur darauf an, in diesen Erkenntnissen die tieferen Gestalten der Erfahrung zu erkennen, und den Begriff der Erfahrung von ihnen, von diesen Erkenntnissen zu abstrahiren, aus den sie constituirenden Elementen zu erzeugen.

Sofern jedoch die Ethik die Aufgabe hat, zu lehren, was sein soll, so hat sie zu lehren, was nicht ist. Ihre Aufgabe ist somit: das Seiende der Erfahrung, — denn jenseit derselben liegt kein Sein, auf das unsere Erfahrungsbegriffe sich beziehen

könnten — mithin die Erfahrung zu überschreiten. In der praktischen Philosophie sei es nicht darum zu thun, „Gründe anzunehmen, von dem, was geschieht, sondern Gesetze, von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht.“\*) Die Formulirung der ethischen Aufgabe als einer Lehre vom Sollen hat demnach vor Allem der Frage zu begegnen:

Welche Logik führt zu solcher Ethik?

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

Kant sagt zwar einmal, die Vernunft enthalte in ihrem moralischen Gebrauche ebenfalls „Principien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäss in der Geschichte der Menschen anzutreffen sein könnten.“\*\*\*) Aber in dieser, man wird versucht zu sagen, ironischen Uebertragung des Grundbegriffs der Erfahrungslehre auf den zweifelhaften moralischen Vernunftgebrauch hat jene Möglichkeit keine geringere Umwandlung erlitten, als dass sie ihre in der Erfahrung giltige synthetische Bedeutung gegen die analytische eingetauscht hat, welche bekanntlich für eine Begriffe auf Gegenstände anwendende Erkenntniss wenig ausrichtet. Dort bedeuten die Principien der Möglichkeit die Bedingungen, welche die Erfahrung ermöglichen; in jener Metapher aber Normen solcher Handlungen, welche letzteren nicht unmöglich sind, sondern in dem Begriffe jener Normen ein gedankliches Dasein haben. Jene Metapher enthält mithin keine geringere

---

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

\*\*) Bd. III, S. 153.

\*\*\*) Kritik der reinen Vernunft, S. 533.

Drohung, als den Gedanken: die Principien der Moral gehören sammt und sonders in die „fruchtreichen Felder der Ontologie“, ihre Wahrheit besteht in der Wahrheit analytischer Sätze! Hat nun aber der moralische Gebrauch der Vernunft nur Principien der Möglichkeit einer (analytisch) möglichen, nicht einer (synthetisch) wirklichen Erfahrung aufzuweisen, wie die theoretische Erkenntniss in Mathematik und reiner Naturwissenschaft einen solchen Grund und Boden hat, so fehlt ihr das Fundament der Realität!

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

Sollte es sich nach der ersten Möglichkeit verhalten, so würde der Kantischen Ethik jegliche Begründung fehlen; die Begründung ist ausschliessliches Problem der Erkenntnistheorie. Hätte die Kantische Ethik ihr Fundament im unausgeglichenen Gegensatz zum Felde der Erfahrung erschlichen, so hätte sie kein Fundament.

Denn das nennen wir nicht Fundament, was gemeinhin als ein Fundament der Moral hingestellt wird: ein Motiv, aus dem die Sittenlehren mit Geschick abgeleitet werden, oder die Culturvorstellungen vom Sittlichen plausibel gemacht werden können: Auf dem Grund und Boden der Erfahrungslehre ist der Platz zu ermitteln, der für die erste Ansiedelung moralischer Erkenntnisse offen steht, oder erworben werden kann.

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

Unter dieser Möglichkeit sind jedoch zwei engere Möglichkeiten enthalten:

Entweder lässt die Erfahrungslehre der Sittenlehre einen Platz offen, den sie mit ihren Mitteln nicht ausfüllt, mit ihren Erkenntnissen nicht zu einem erfahrungsmässigen Dasein zu bringen vermag: alsdann ist das Fundament der Ethik ein leerer Platz, ein Platz, den die Erfahrungslehre der Sittenlehre zum beliebigen Anbau überlässt. Die Begründung ist alsdann eine vorwiegend negative: sie beruht in dem Nachweise, dass die Erfahrungslehre nichts wider sie einzuwenden habe; und auf

Grund dieser Sichererung findet sie nach eigenem Plane ihre Begriffe und vollzieht in selbständigem Verfahren ihre Verfassung.

Oder die Erfahrungslehre zeigt, dass die Consequenzen ihrer selbst auf eine Ethik hinführen, dass die Realität innerhalb ihrer Schranken, ihrer Voraussetzungen, den Begriff einer Realität nöthig mache, der auf den gleichen Voraussetzungen beruht, in den gleichen Bedingungen wurzelt.

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

Vielleicht weil denselben nicht alle Bedingungen zukommen, von denen die erfahrungsmässige Realität abhängt. Alsdann wäre gezeigt, dass die Erfahrungslehre selbst eine Ethik, nicht bloss offen lässt, sondern, wenngleich sie dieselbe nicht bewähren kann, dennoch fordert. Und die Begründung würde in diesem Falle den gediegeneren Sinn haben: nicht bloss auf dem Grunde der Erfahrungslehre das eigene Gebäude zu errichten; sondern den eigenen Bau nach den Gesetzen jener fundamentalen Disciplin zu vollführen, der Richtschnur der transcendentalen Methode zu folgen; auch in der Ermittlung derjenigen Begriffe, welche der Ethik eigen sind, das Eigenthumsrecht aus der Erfahrungslehre abzuleiten.

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

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

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

## Theil I. Die Ergebnisse der Erfahrungslehre in ihrem Verhältniss zur Möglichkeit einer Ethik.

Wenn das Urtheil über diese Frage sicher und fest werden soll, dann muss man die Tragweite, über welche die Grundsätze der transcendentalen Analytik verfügen, klar und getrost überblicken, die Angriffspunkte, auf die jene sich zuspitzen, scharf im Auge behalten können. Nur auf diesem Wege unumwundener Gegeneinanderhaltung der beiderseitigen Ansprüche kann es sich entscheiden, ob Kant etwa einen Ausgleich zwischen beiden Arten des Vernunftgebrauchs zu Stande bringt in der gegenseitigen Abschleifung ihrer anscheinend widersprechenden Grundsätze, oder ob die Ethik Bestand gewinnt neben und mit den ungemilderten Consequenzen des transcendentalen Idealismus als eines empirischen Realismus.

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

Der erst durch diesen Nachweis möglich gewordene, constructive

Theil II. Die Darstellung des Sittengesetzes wird zuvörderst mit der Erörterung zu beginnen haben, welcher Antheil an Realität jenem Sollen beigemessen werden könne; in welchem Sinne der Inhalt des Sollens nicht abgeleitet werden dürfe aus der Erfahrung.

Nachdem die eingeschränkte Bedeutung einer synthetischen Erkenntniss vom Sittlichen festgestellt ist, wird die Begründung dahin weiterzuführen sein, dass der reine Wille erkenntnistheoretisch legitimirt, der analytische Inhalt desselben entfaltet, und die Tragweite seiner Geltung bestimmt wird.

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

So auch wäre der reine Wille nicht rein, würde nicht den Charakter einer erkenntnistheoretischen Abstraction haben, wenn

ein empirischer Wille mit einer bestimmten Aufgabe aus ihm nicht erklärbar würde, wenn er auf einen solchen nicht angewendet werden könnte. Für Engel bemüht sich die Erkenntnistheorie nicht um eine Ethik.

Der Sinn und Werth der Begründung wird demgemäss in einem dritten Theile dargelegt werden. Nachdem, aber erst nachdem der Inhalt der Ethik mit methodischer Abstraction — also nicht, als ob man wirklich des Menschen vergessen könnte — vom empirischen Menschen und seiner Geschichte festgestellt ist, alsdann erst ist die Forderung berechtigt, nachzuweisen

### Theil III. Die Anwendung des Sittengesetzes auf die psychologische Beschaffenheit des Menschen.

Der empirische Mensch ist nicht schlechthin eine Thatsache der Erfahrung, sondern ein Produkt psychologischer Deutung. Dieser Umstand unterscheidet diesen Theil unserer Aufgabe von den beiden voraufgehenden. Dort sind es erkenntnistheoretische Erörterungen, welche die Begründung bedingen, hier hingegen bewegen wir uns in psychologischen Betrachtungen.

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

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

## Erster Theil.

### Die Ergebnisse der Erfahrungslehre in ihrem Verhältniss zur Möglichkeit einer Ethik.

#### Erstes Kapitel.

##### Vom Ding an sich als Grenzbegriff.

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

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

Aber Kant habe dieses „gänzlich“ nicht buchstäblich eingehalten. Nicht bloss, was es ist, sei uns unbekannt, sondern auch, dass es ist, müsse uns unbekannt bleiben; denn es werde durch dieses „dass“ über das Gebiet hinausgeschlossen, auf welches die transscendentale Methode, als die Lehre von den Bedingungen der Erfahrung, unser Wissen, unser Erfahren, also auch unser Schliessen, unser causales Denken eingeschränkt hat. Der echte Criticismus bestehe daher in dem negativen Aufschluss: was die gemeine Erfahrung, und was alle dogmatische Philosophie

als reale Dinge glaubt, das ist — Erscheinung. Und das Ding an sich? Diese Frage schon sei unkritisch!

Diese Ansicht ist ebensosehr der Ausdruck einer Verkehrt-heit und einer schweren Verblendung über das Grundproblem alles Philosophirens, wie sie thatsächlich die Kantische Tendenz verkennt und verfälscht.

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

Dieselbe verkehrte Auffassung hemmt noch heute das Verständniss der platonischen Ideenlehre, wie sie die tiefere Anregung, welche in der eleatischen Speculation liegt, unverstanden lässt. Wie die Dinge nun an den Ideen Theil nehmen? Wie die Realität von den Ideen auf die Dinge übergehe? Diese Frage an sich ist verkehrt. Die Ideen eben bezeichnen das Reale, das der gemeine Verstand an den Dingen zu erkennen, in den Dingen zu besitzen glaubt.

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

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

---

\*) Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf, I, 493.

Die Dinge sind Erscheinungen. Also sind sie Schein? Keineswegs! Sondern die Erscheinungen sind, dieweil und sofern es Gesetze giebt, in denen die Realität der Erscheinungen gegründet ist, in denen sie besteht. Das Gesetz selbst ist also der schlichteste Ausdruck jenes Ding an sich, nach welchem der als Skepticismus verkappte Dogmatismus verlangt.

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

Dieses faustischen Dranges begiebt sich die transscendentale Methode, und lehrt desselben sich bescheiden. Die Ausdrücke, „das Innere der Natur“, „das Innere der Dinge“ werden mit Spott abgewiesen. Das Innerliche der Materie ist „eine blossе Grille“\*). „Wenn die Klagen: wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, soviel bedeuten sollen, als: wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig . . . Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde.“ Beobachtung und Zergliederung ergiebt die Gesetze, welche dasjenige enthalten, was wir als Inneres denken dürfen, sofern wir nicht an diesem Begriffspaar der Reflexion, Inneres und Aeusseres, eine Amphibolie begehen. Die Gesetze sind die Realitäten, welche das Wirkliche objectiv machen.

Vielleicht lässt sich der transscendentale Gesichtspunkt durch ein Beispiel kennzeichnen: Nicht die Sterne am Himmel sind die Objecte, die jene Methode betrachten lehrt, sondern die astronomischen Rechnungen, jene Facten wissenschaftlicher Realität sind gleichsam das Wirkliche, das zu erklären steht, auf welches der transscendentale Blick eingestellt wird. Worauf beruht jene Realität, welche in solchen Facten gegeben ist? Welches sind die Bedingungen jener Gewissheit, von welcher

---

\*) Kritik der reinen Vernunft S. 235.

das sichtbar Wirkliche seine Realität entlehnt? Jene Facten von Gesetzen sind die Objecte; nicht die Sternendinge.

Solchen Sinn hat es, dass die Dinge Erscheinungen sind, „Vorstellungen“, „blosse Vorstellungen“ genannt werden. Noch nackter werden sie blossgestellt: „sie sind nichts als empirische Kenntnisse.“ \*) Aber damit gerade sind sie Alles, sind sie das Höchste, was sie sein können. Als Erkenntnisse werden sie erst Realitäten. Auf welche Weise sollten sie denn sonst real werden können, wenn nicht als „empirische Kenntnisse“, wenn nicht als in den Gesetzen der Erfahrung begründete, d. h. objective Realitäten?

Es ist immer der alte Stein des Anstosses. Wie die Ideen in einem intelligibeln Orte eine Art von Dasein fristen sollten, so auch sollen die Gesetz-Realitäten, auch noch irgendwo sein. Irgendwosein heisst aber, in Form unserer räumlichen Anschauung sein. Und das Gesetz der Erscheinungen besagt eine Vereinigung jener unserer Anschauungsformen mit anderen Eigenthümlichkeiten, Bedingungen unseres Erkennens. Diese Vereinigung wiederum sich in Form der räumlichen Anschauung hausend vorzustellen, das ist, was die Alten den *τρίτος ἀνθρώπος* nannten.

Es ist nichts als die immer wiederkehrende Verwechselung von anschaulichem Vorstellen und abstractem Denken. Das Gesetz ist die Realität — das will sagen: die Realität ist als abstracter Gedanke zu denken, als Werthzeichen einer Erkenntnissgeltung, und als nichts weiter. Die Erscheinung eben ist jenes halbreife Object, das wir nach Art der Anschauung uns gegenüberstellen.

In der Nothwendigkeit, Anschauungs- und Denk-Realität zu sondern, lag für Kant die tiefere Veranlassung, Sinnlichkeit und Verstand von einander zu trennen, für die Untersuchung zu isoliren: welchen Beitrag ein Jedes gleichsam liefere zu dem Ganzen der Erkenntniss. Die Kategorien sind die Bedingungen des reinen Denkens, das will sagen, desjenigen, was von dem Erkennen übrig bleibt, wenn man von dem Anschauen abstrahirt. Die Kategorien sind demzufolge selbst die „Regeln“ der Erscheinungen, die begrifflichen Einheiten, welche sich in den

---

\*) Ib. S. 351.

synthetischen Grundsätzen in Gesetzes-Formeln entfalten, in denen diese ihre begriffliche Spitze, ihren Gesetzes-Kern haben.

Die Bedeutung des Begriffs der Erscheinung ist neuerdings in instructiver Weise missverstanden worden. Kant habe „zwei verschiedene Begriffe von der Erscheinung“<sup>\*)</sup>. „Erscheinung ist der Gegenstand der sinnlichen Anschauung a posteriori und a priori; dies ist der richtige und allein statthafte Begriff einer Erscheinung, wie er auch in der transcendentalen Aesthetik sich findet.“ Der andere Begriff der Erscheinung sei der der Analytik „sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden“. Sollte es wirklich nach Kant nicht bloß zwei verschiedene Begriffe von der Erscheinung, sondern auch vom Gegenstand geben? Der eine Begriff bezeichnet den Gegenstand der sinnlichen Anschauung, der andere den der Kategorien-Einheit! Wo aber bleibt die Hauptregel: Begriffe ohne Anschauung sind leer, Anschauung ohne Begriffe blind? Der eine Gegenstand wäre also blind, und der andre leer! Die eine Erscheinung leer, und die andre blind!

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

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

---

<sup>\*)</sup> Harms, Philosophie seit Kant S. 187.

<sup>\*\*</sup>) Kritik der reinen Vernunft S. 56.

<sup>\*\*\*</sup>) Ib. S. 113.

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

Weil Gegenstand nicht minder missverständlich ist. Wie Erscheinung den Verdacht des Skepticismus, so erregt Gegenstand das Dunkel des Dogmatismus. Beides soll gelehrt werden: die sogenannten Dinge haben ihre Realität in dem Inbegriff der Gesetze der Erscheinungen; sie sind Erscheinungen. Sie sind eben nicht einmal vorhanden als sinnliche Dinge in der Form verworrener Erkenntnis, und ein andermal als intelligible Gegenstände. Und wie diese, so gibt es mehr intelligible Dinge! Die Dinge sind Erscheinungen; ihre Realität wurzelt, hat ihren durchgängigen Bestand in den Gesetzen der Erfahrung. Das ist die eine Seite.

Sagt nun der Skepticismus: also gibt es keine Dinge! So lautet die Antwort: Erscheinungen sind Objecte, sind die alleinigen, sind die echten Dinge, die durch die Gesetze des reinen Denkens bestimmten Gegenstände der Anschauung, welche letztere nicht minder der Gesetze, der Reinheit empfänglich ist.

Wer eine andere Art von Realität verlangt, steht ausserhalb der transcendentalen Methode. Innerhalb des Gebietes dieser Methode giebt es keine Art zu objectiviren, als vermöge der Deduction aus den Bedingungen der Erfahrung.

Eine objective Realität beweisen, heisst sie deduciren aus dem Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung, aus den Bedingungen, auf welchen die Möglichkeit der Erfahrung beruht. Die Möglichkeit der Erfahrung erst begründet die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.

Es wird künftigen Geschlechtern schwer werden einzusehen, wie dieser Cardinalpunkt der neuen, der transcendentalen Erfahrungslehre verfehlt werden konnte. Kant selbst freilich, dem die Bedeutung seines Hauptbegriffs während der Darstellung erst klar wurde, der zur Einleitung seiner Analytik als eine „Anmerkung, die ihren Einfluss auf alle nachfolgende Betrachtung erstreckt“\*), den Begriff transcendent er erklärt, nachdem er in der allgemeinen Einleitung denselben ungenügend bestimmt hatte, so dass die zweite Ausgabe auch hier die Hauptsache

---

\*) Kritik der reinen Vernunft S. 85.

hinzubringen musste, der erst in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Kritik der reinen Vernunft die „veränderte Methode der Denkungsart“ mit klarer Ueberschau charakterisirte, Kants eigene Darstellung musste nicht den unmittelbaren Erfolg haben, dasjenige in helles Licht zu setzen, was der Entdecker in gewaltigem Ringen an den Tag gebracht. Das gleiche Schicksal haben alle bahnbrechende Gedanken, in deren Verkettung die Geschichte der Gedanken, das Wort von dem Process der speculativen Idee eine Wahrheit wird. Nicht Aristoteles knüpft an Platon an in dessen innersten Motiven, sondern die neuere Zeit. So lag Archimedes das Mittelalter hindurch verschüttet, bis Galilei ihn ausgrub, der an ihn ansetzte. Die neuere Philosophie, die in der italienischen Renaissance geboren ward, war von dem Geiste angehaucht, den der Florentiner Platonismus verbreitete. Und Kant selbst weist in verhältnissmässig zahlreichen und wichtigen Stellen auf Platon hin, nicht bloß für die Lehre vom Ideal, sondern sogar für die Grundfrage der Vernunftkritik.

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

Er erscheint noch heute so dürftig, jener Inhalt der transscendentalen Methode: die Erfahrung ist gegeben; es sind die Bedingungen zu entdecken, auf denen ihre Möglichkeit beruht. Sind die Bedingungen gefunden, welche die gegebene Erfahrung ermöglichen, in der Art ermöglichen, dass dieselbe als *a priori* gültig angesprochen, dass strenge Nothwendigkeit und unbeschränkte Allgemeinheit ihr zuerkannt werden kann, dann sind diese Bedingungen als die constituirenden Merkmale des Begriffs der Erfahrung zu bezeichnen, und aus diesem Begriff ist sodann zu deduciren, was immer den Erkenntnisswerth objectiver Realität beansprucht. Das ist das ganze Geschäft der Transscendental-Philosophie. Die Erfahrung ist also in

Mathematik und reiner Naturwissenschaft gegeben. Und auch diese Auffassung der Aufgabe, bezogen auf die gegebene Erfahrung, ist durch die Fragestellungen der zweiten Ausgabe, einzeln für Mathematik, für reine Naturwissenschaft, nach dem Vorgang der Prolegomena erst klargestellt.

Wie eng erscheint diese Aufgabe. Die Erfahrung ist gegeben, ist wirklich; hinterher nur zu zeigen, wie sie als eine *a priori* gültige möglich sei, ermöglicht werde, dazu brauche man den transscendentalen Apparat. Kant selbst hat sich und seinen Lesern diese Frage gestellt: eine Frage an das Schicksal der Menschenvernunft, und den langsamen Gang, in dem es sich erfüllt!

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

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

Gegen die schlichte Einsylbigkeit dieser transscendentalen Deduction nimmt man zur metaphysischen gern seine Zuflucht. Wenn man sich vergegenwärtigen kann, dass die Bedingungen der gegebenen Erfahrung, welche über das Schicksal aller möglichen entscheiden können sollen, in den tiefen Gründen unseres

---

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

Geistes gelegen sind, dann fühlt man sich über die schneidende Schärfe jener Anwendung besser getröstet. In der That ist der Ausdruck Form der Anschauung, Form des Denkens ein Ueberbleibsel der metaphysischen Deduction, durch die Veränderung der Correlativa Materie — Form, gemäss der transcendentalen Reflexion, allererst unschädlich gemacht. Der Schwerpunkt jedoch in der Erklärung der Form liegt immer in der transcendentalen Anwendung, beispielsweise, die Möglichkeit der Geometrie begreiflich zu machen.

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

Es fördert das Verständniss der vorliegenden Untersuchung, wenn wir sogleich von vornherein erklären: auch für die Ethik müsse das angeborne *a priori* fern gehalten bleiben.

Die Wissbegier nach dem Angeborenen gehört, soweit sie sich jenseit des physiologischen Experiments oder der mathematischen Speculation ergeht, zu den Fragen nach dem Innern der Dinge.

Dieselbe Rückwendung ins Metaphysische macht Lange, um jene vermeintliche Tautologie zu vermeiden: die Kategorien müssen „nothwendig noch etwas sein, ausserdem, dass sie Bedingungen der Erfahrung sind. Dies ist bei Kant in ihrer Bezeichnung als „Stamm-begriffe der reinen Vernunft“ zu suchen, während wir hier die „Organisation“ an die Stelle geschoben haben.“ Jene Stamm-begriffe aber sind vielmehr die Reste der metaphysischen Deduction, und in der zweiten Bearbeitung der transcendentalen Deduction, in aller Unzweideutigkeit dadurch entwerthet, dass jener Vermittelungs-Vorschlag von den „subjectiven, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzten Anlagen“ \*), als „das Präformations-system der reinen Ver-

---

\*) Kritik der reinen Vernunft S. 135.

nunft“ rundweg abgewiesen worden ist. Kann die „Organisation“ gegründete Rechte geltend machen?

Die mannigfachen Irrthümer, welche diese Reaction enthält, können hier nicht auseinandergesetzt werden; für den Kundigen genügt es, auf Lambert hinzuweisen, der auch auf das „Einfachste“ ausging, auf die letzten und bleibenden Elemente. Jene etwaigen letzten Formelemente unseres Denkens sucht die transcendente Methode nicht; dafür aber die obersten Grundsätze einer in gedruckten Büchern wirklich gewordenen Erfahrung. Wofern nun diese Grundsätze innerhalb der vorausgesetzten Erfahrung *a priori* gelten wollen, können sie nicht aus einer Welt der Dinge! abgeleitet sein — denn *a priori* ist dasjenige, „was wir selbst in die Dinge legen“ — an dieser Stelle tritt das metaphysische Argument ein: die Grundsätze empfangen ihre „Ursprünge“ in den Formen unseres Denkens, in den Functionen des Urtheils; die Bedingungen der Erfahrung werden formale Bedingungen derselben. Wenn der synthetische Grundsatz transcendental gelten soll, so muss der Ursprung der Kategorie *a priori* sein. In diesem Gebrauch blickt die Zweideutigkeit des *a priori* wieder hervor; der Beigeschmack des Zeitlichen scheint in demselben nicht getilgt. Nicht die einfachsten und deshalb etwa apriorischen Elemente unseres Denkens — wer möchte sie verbürgen — sondern die reifsten und ausgebildetsten Grundsätze des Erkennens enthalten die Gewissheit der Erfahrung, bilden die Gewähr der Realität. Die Bedingungen der gegebenen Erfahrung, das sind die synthetischen Grundsätze, bestimmen die Möglichkeit der Erfahrung; und die Möglichkeit der Erfahrung begründet die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Mit anderen, moderneren Worten: der Grundsatz, das Gesetz ist der Ausdruck der Realität, das Gesetz ist das Ding an sich!

Der oberste Grundsatz der synthetischen, der Erfahrungsurtheile ist mithin so zu verstehen: die Möglichkeit der Erfahrung ist zugleich, enthält zugleich die der Gegenstände der Erfahrung. So wahr die Grundsätze sind, so wahr sind die Gegenstände. Die Realität der Grundsätze besagt die Realität der Gegenstände. Die Kategorien, die begrifflichen, die synthetischen Einheiten der Grundsätze sind zwar nur Begriffe von einem „Gegenstande überhaupt“; aber sofern ihnen Anschauungen entsprechen, wird aus dem Gegenstande überhaupt der besondere,

der bestimmte Gegenstand. Auch die Anschauung hat ja ihre Gesetze, die reine Anschauung. Derjenige Gegenstand einer empirischen Anschauung, welcher in der reinen dargestellt, und durch die Kategorien bestimmt ist, ist Erscheinung in transcscendentaler Bedeutung, hat objective Realität, ist Fall eines Gesetzes. Denn Gesetz und objective Realität haben Aequipollenz.

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

Die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich wird eine gedankenlose Phrase, sobald man die Tendenz derselben aus dem Auge verliert. Das Ding an sich bleibe uns unbekannt, heisst es; nur Erscheinungen seien die Gegenstände unserer Erfahrung. Was bedeutet denn aber jenes Ding an sich, das uns unbekannt bleibt? Welchen Behuf hat es im Apparat des Erkennens? Die gewöhnliche Antwort hierauf lautet: das Wort Erscheinung führe selbst dahin, Erscheinung müsse Erscheinung von Etwas sein. Darauf ist jedoch zu fragen: Wesshalb benennt man die allein erkennbaren Objecte. Erscheinungen, wenn diesen ein unerkennbares Etwas zu Grunde gelegt werden muss? Man sieht hieraus, dass der Terminus Erscheinung selbst ein Ding an sich als nothwendigen Begriff involviren will und soll.

Man erinnere sich des Kantischen Wortes von dem Skepticismus als einer nicht ernstlichen Meinung. Und dennoch würde der Skepticismus Recht behalten, wenn es nicht gelänge, seine Frage zu beschwichtigen, seine Methode zu verbessern. Von Dingen an sich würden wir in der That die Causalität nicht behaupten dürfen. Diese Verbesserung bringt der Criticismus. Das ist der einfache Sinn des Terminus Erscheinung, im Unterschiede vom Ding an sich: den Skepticismus zu entsetzen. Die

skeptische Frage wird damit zur kritischen. Wie der Billardkugel zu Muthe sein mag, die den Stoss verursacht, und der andern, die ihn erleidet, — dieses Problem des Skepticismus nach den *power intrinsic* hebt der kritische Terminus auf. Die Causalität ist ein Gesetz der Erscheinungen, nicht des Innern der Billardkugeln!

Hätte Kant den Unterschied gemacht zwischen Erscheinung und dem Innern der Dinge, so würde der Scharfsinn seiner Widerleger gefunden haben: der Criticismus lehre nur Aeusserlichkeiten an den Dingen. Auf die inneren Eigenschaften der Dinge komme es an. Das „Wesen der Dinge“ kündigen Andere dagegen an zu enthüllen. Neuerdings ist ähnliches Unerhörtes lautbar geworden. Kant unterscheidet zwischen allgemeinen Grundsätzen und den besonderen empirischen Gesetzen, welcher letzteren Entdeckung der Transscendental-Philosophie nicht zugemuthet werden dürfe. Dies aber sei der fundamentale Fehler. Die besonderen empirischen Gesetze wollen jene Philosophen zu den allgemeinen Gesetzen stempeln! Soviel der Gesetze sind und werden, Stück für Stück eine Denknothwendigkeit, eine Bedingung der menschlichen Erfahrung!

Den Werth, den der Einwand hat oder haben würde, Kant lehre nur Aeusseres an den Erfahrungen, genau denselben Werth hat der Einwurf: Kant lehre Schein. Die Erscheinung hat die Mission, den Skepticismus abzulösen im Entwicklungsgang der Probleme. Indem sie die Natur *materialiter spectata* zum Inbegriff von Erscheinungen macht, macht sie dieselbe *formaliter spectata* zum Inbegriff der Gesetze: beide Lösungen entspringen derselben Methode. Und der Inbegriff der Gesetze, bezogen auf den Inbegriff der Erscheinungen, ist der Inbegriff der Dinge an sich, erkennbar in der Natur der Erscheinungen.

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

Wer für die Ansicht gewonnen werden kann, dass der Sinn des transscendentalen Idealismus der empirische Realismus ist, der wird dennoch an der totalen Gleichsetzung von Gesetz und Ding an sich Anstoss nehmen. Und mit Recht; denn das Ding an sich bezeichnet Mehr, als blos Gesetz, bezeichnet

Etwas, das als ein Analogon der allgemeinen Grundlage des Naturgesetzes nicht ohne Weiteres vorgestellt werden kann. Mithin muss über die objective Realität der Gesetze hinaus noch ein weiteres, vielleicht tieferes Bedürfniss des Realismus vorhanden sein, das sich in der Forderung eines Ding an sich ausspricht. Wir dürfen wenigstens dies vorläufig annehmen, dass das Bedürfniss des Realismus selbst dazu führe, dass mit der Aufstellung eines Ding an sich der empirische Realismus Kants sich nicht ungetreu werde. Mit anderen Worten: dass die Bedingungen der Erfahrung selbst, das will sagen, die Grundgesetze der Erfahrung selbst auf ein Ding an sich hinführen!

Es ist zuvörderst gegen die Frage, wozu ein Ding an sich neben dem Gesetze, neben den synthetischen Grundsätzen? dies zu bedenken: dass das Gesetz selbst nur eine Deutung des Ding an sich ist. Die objective Realität, das Ding an sich, das wir suchen, gewährt uns die kritische Methode in dem Gesetz der Erscheinungen. Aber diese Gesetze haben in ihrer transcendentalen Apriorität eine bedingte Geltung: sie stehen in Verhältniss zu dem Begriff der Erfahrung, den sie constituiren. Sie stehen in Verhältniss zu der Natur *materialiter spectata*, der Natur der Erscheinungen; an diesem Substantivum sind sie die Adjectiva. Sie sind mithin sammt und sonders Correlativa in dem Begriff der Erfahrung, welcher abgeleitet ist aus der gegebenen Erfahrung, mittelst und auf Grund derjenigen Merkmale, welche diese als eine apriorische bedingen.

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

So geben sich also die Bedingungen der Erfahrung als Beziehungen auf ein solches Zufällige zu erkennen. So führen also die Gesetze zu dem Gedanken eines intelligibeln

Etwas, zu einem Ding an sich, in einem andern, aber dennoch nicht minder dringlichen Sinne, als welchen das Gesetz besagt!

In diesem Sinne ist der Terminus „Grenzbegriff“ zu verstehen. Die Kategorie, der Grundsatz sind positive Bedingungen der Erfahrung, und ermöglichen assertorische Urtheile, Urtheile über Dasein und Nichtsein. Der problematische Begriff des Noumenon ist nur statthaft im negativen Verstande, als Begriff von einem Dinge, das nicht Gegenstand der sinnlichen Anschauung, sondern lediglich Gebild der Kategorie ist. Als solches Gebild ist es nicht willkürlich, sondern gleichsam nothwendig, wenn es gestattet wäre, jenseit der Anwendbarkeit auf die Gebilde der Anschauung von einem Nothwendigen zu reden. Und doch reizt zu dieser Uebertragung der Begriffe der Erfahrung auf den Begriff der Erfahrung selbst ein unabwendliches Schema unseres Denkens. So scheint es, als ob eine jede Kategorie ihren besondern problematischen Hintergrund hätte; sobald derselbe jedoch in die Erfahrung eintreten wollte, würde er die Kategorie aus dem Ringe der Erfahrung abschnüren, dieselbe Kategorie, die ihn erdacht hat. Ist das An sich aber wieder in den Hintergrund zurückgetreten, so wird es gleichwohl wieder gefordert. Der Hintergrund begrenzt also den Bezirk der Erfahrung. Und das Ganze der Erfahrung schwebt über dem Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit.

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

Dieser Ausdruck gewinnt eine präcisere Bedeutung durch die Unterscheidung zwischen Grenze und Schranke. „Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der ausserhalb eines gewissen bestimmten Platzes angetroffen wird, und ihn einschliesst; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind blosse Verneinungen, die eine Grösse afficiren, sofern sie nicht absolute Vollständigkeit hat. Unsere Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntniss der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann, und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist.“ \*) Mathematik und Naturwissenschaft haben

---

\*) Prolegomena III, S. 126.]

keine Grenzen; denn die Erweiterung der Einsichten geht bei ihnen ins Unendliche, aber sie haben Schranken; denn die Gegenstände bleiben immer Erscheinungen, und es ist keine Annäherung möglich zu dem, was als oberster Erklärungsgrund, was als Untergrund der Erscheinungen gedacht wird, „Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge . . . entdecken; aber sie braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen; ja, wenn ihr auch dergleichen anderweitig angeboten würde (z. B. Einfluss immaterieller Wesen), so soll sie es doch ausschlagen und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, sondern diese jederzeit nur auf das gründen, was als Gegenstand der Sinne zur Erfahrung gehören, und mit unseren wirklichen Wahrnehmungen nach Erfahrungsgesetzen in Zusammenhang gebracht werden kann.“\*) Die Metaphysik aber führt auf Grenzen. Schranken sind bloss Negationen. In den Grenzen ist auch Positives. „Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der ausser einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntniss, deren die Vernunft blos dadurch theilhaftig wird, dass sie sich bis zu dieser Grenze erweitert, so doch, dass sie nicht über diese Grenze hinaus zu gehen versucht, weil sie daselbst einen leeren Raum vor sich findet, in welchem sie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst denken kann. Aber die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch Etwas, das ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntniss, die der Vernunft in diesem Standpunkte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht ausser derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntniss der Grenze zukommt, sich blos auf das Verhältniss desjenigen, was ausserhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt.“\*\*)

Es ist wohl zu beachten, dass diese Grenzbestimmung der Vernunft mit ausdrücklicher Beziehung auf Hume's Skepticismus angestellt wird. „Der Skepticismus ist uranfänglich aus der Metaphysik und ihrer polizeilosen Dialektik entsprungen.“\*\*\*)

---

\*) Ib. S. 127.

\*\*\*) Ib. S. 136 — 137.

\*\*\*\*) Ib. S. 125.

Anfangs nur vor der Ueberschreitung des Erfahrungsgebrauchs warnend, zog er später diesen selbst in Zweifel. „Hiermit hat es nun wohl keine Noth!“ aber der dadurch entstandenen Verwirrung soll die Grenzbestimmung abhelfen, und „allem Rückfall auf künftige Zeit“ vorbeugen.

Auch in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft war diese Bedeutung der Grenze zum scharfen Ausdruck gekommen. Der Inbegriff aller möglichen Gegenstände für unsere Erkenntniss scheint „uns eine ebene Fläche zu sein, die ihren scheinbaren Horizont hat, nämlich das, was den ganzen Umfang desselben befasst“\*). Empirisch können wir denselben nicht erreichen, und doch gehen alle Fragen auf das, was „ausserhalb diesem Horizonte oder allenfalls auch in seiner Grenzlinie liegen möge.“ David Hume sei ein solcher Geograph der menschlichen Vernunft gewesen, der alle jene Fragen ausserhalb des Horizontes gewiesen habe „den er doch nicht bestimmen konnte.“ Dieses Verfahren nennt Kant „Censur der Vernunft.“ Kritik dagegen zeige nicht blos die Schranken, sondern bestimme die Grenzen. Der Skepticismus ist ein „Ruheplatz für die menschliche Vernunft, da sie sich über ihre dogmatische Wanderung besinnen, und den Entwurf von der Gegend machen kann, wo sie sich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können; aber nicht ein Wohnplatz zum beständigen Aufenthalte; denn dieser kann nur in einer völligen Gewissheit angetroffen werden, es sei nun der Erkenntniss der Gegenstände selbst, oder der Grenzen, innerhalb deren alle unsere Erkenntniss von Gegenständen eingeschlossen ist“. Desshalb vergleicht Kant die Vernunft nicht mit einer unbestimmten weit ausgebreiteten Ebene, „deren Schranken man nur so überhaupt erkennt,“ sondern mit einer Sphäre, „deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthetischer Sätze a priori) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begrenzung derselben mit Sicherheit angeben lässt.“ Die Natur synthetischer Sätze a priori enthüllt nämlich das Centrum der Erfahrung in der transcendentalen Apperception, als dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urtheile, deren Ausstrahlungen die einzelnen synthetischen Grundsätze

\*) Kr. d. r. V. S. 504.

sind. Aus diesen Radien aber lässt sich die Begrenzung der Erfahrung bestimmen.

Durch diese schärfere Fassung des Begriffs der Grenze wird der transcendentale Werth des Ding an sich gewahrt, und dessen Bezeichnung als transcendentales Object gerechtfertigt. Angesichts der Frage, welcher Ueberschuss von der im Gesetz anscheinend allein herstellbaren Realität noch für ein Ding an sich übrig bleibe, begreifen wir, dass Kant an dem Ausdruck Object für den Grenzbegriff Anstoss nehmen mochte. „Man kann auch das Noumenon nicht ein solches Object nennen; denn dieses bedeutet eben nur den problematischen Begriff von einem Gegenstande für eine ganz andere Anschauung und einen ganz andern Verstand als der unsrige, der mithin selbst ein Problem ist. Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Object, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge.“\*) Nach der den gesammten Apparat der Vernunftkritik beherrschenden Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand kann man das fragliche Verhältniss vielleicht dahin bezeichnen: dass die Sinnlichkeit unsere Erkenntniss einschränke, d. h. durch die Receptibilität für sogenannte Eindrücke, durch Modificationen unseres Bewusstseins bedingt sein lasse. Der sogenannte Verstand dagegen begrenzt die Sinnlichkeit, und damit die Erfahrung. Er giebt jener Receptibilität das entsprechende Correlat, den Untergrund. Dieses Fundament ist nicht objectiv gegeben; aber es ist die unvermeidliche Aufgabe der Vernunft; es ist die Bedeckung des Abgrundes, den die intelligible Zufälligkeit aufdeckt.

Und doch ist dieses Grenzding nicht Object im Sinne des Gesetzes. Denn dieses ist die Lösung der Aufgabe für den Calcül der empirischen Nothwendigkeit; jenes ist die ewig ungelöste und dennoch unabstellbare Aufgabe, der intelligibeln Zufälligkeit das tiefsinnige Zugeständniss der Kritik zu machen, um der jugendlichen Censur des Skepticismus nicht anheimzufallen.

---

\*) Kritik der reinen Vernunft S. 240—241.

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

Erkennt man nun aber in solchem Zusammenhange die Aufstellung des Ding an sich als eine natürliche Folge jener systematischen Gedanken, so gilt es um so schärfer dessen eingedenk zu bleiben, dass das Ding an sich eine Consequenz der Bedingungen der Erfahrung ist. Das Ding an sich ist kein Absolutum, das den Verstand verleugnen könnte als seinen Ursprung, den Verstand, der auch der „Urheber der Natur“ ist. Als solches freilich wäre unstatthaft, auch nur es zu setzen; und es würde der transcendentalen Methode nicht genügen, die Beschreibung desselben zu vermeiden. Die Kategorie fordert es, die Kategorie schafft es nach ihrer durchgängigen Beziehung auf das sinnliche Datum der Anschauung.

Es wird von Kant immer nur der Zweifel ausgesprochen, ob, wenn wir die Sinnlichkeit nicht hätten, wenn die Kategorie, als Begriff von einem Gegenstande überhaupt, nicht auf die sinnliche Erscheinung nach dem transcendentalen Schema bezogen wäre, ob in diesem Falle ein Ding an sich gedacht würde: dass es ohne die synthetische Einheit undenkbar ist, daran ist kein Zweifel. Es ist unbekannt, „ob es in uns oder auch ausser uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde.“\*\*) „Indessen können wir die bloß intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transcendentale Object nennen, bloß damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt.“\*\*\*) Ohne den Begriff von einem Gegenstande überhaupt könnte auch die absonderliche Art von Gegenstand nicht gedacht werden, welche wir Ding

---

\*) Prolegomena III, S. 138.

\*\*) Kritik d. r. Vernunft S. 241.

\*\*\*) Ib. S. 349.

an sich nennen, deren Bedeutung aber in der Begrenzung liegt. Es ist mithin nicht sowohl ein Gegenstand mehr, den wir durch diesen Begriff empfangen, sondern es ist die Punktreihe, in welche die Gegenstände der Erfahrung in deren Grenze auslaufen. Das Ding an sich bezeichnet nicht ein Object, sondern ein Hilfsmittel für die Erkenntniss der Objecte, ein Hilfsmittel, welches der synthetische Grundsatz, der Inbegriff der Naturgesetze, nicht zu bieten vermag, und nicht überflüssig macht.

In der Ausprägung dieses Werthes, eines methodischen Hilfsmittels für den Erfahrungsgebrauch, besteht die transscendentale Bedeutung des Ding an sich, die Bedeutung des Ding an sich als eines Grenzbegriffs.

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

---

## Zweites Kapitel.

### Die transscendenten Objecte der transscendentalen Ideen.

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

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

Wenn die transscendentale Methode lehrt, die Dinge, deren Inbegriff wir als die materielle Welt denken, als Erscheinungen zu erkennen, das will sagen, den unvermeidlichen und selbstverständlichen Zusammenhang zu begreifen, in welchem die Objecte mit anschauend-denkenden Subjecten stehen, dann macht sich die Amphibolie der Reflexionsbegriffe doch wieder geltend, und was transscendental das Erste ist, die Form, wird zurückgedrängt gegen das Erste des dogmatischen Realismus, die Materie.

Unabhängig von der Form der Anschauung, und dieser substituierend, fordert der Begriff von dem Gegenstande überhaupt einen Urgrund aller Gegenständlichkeit, ein Ding an sich der äusseren Erscheinungen, das Noumenon des Weltbegriffs.

Aber auch die inneren Erscheinungen fordern ihr transscendentales Object. Unser eigenes Subject, wie der innere Sinn es entfaltet, wie dieser allein es entfalten, wie nur dieser ihm Inhalt zubereiten kann in dem Wechsel seiner Vorstellungen, das Subject dieser inneren Anschauungen ist lediglich Erscheinung, ist gehaltlos, ist leer, ohne den Stoff, mit dem wir das Gemüth besetzen. Aber das Subject, der Inbegriff jener Vorstellungen, muss doch wohl mehr sein als lediglich die gedachte Summe jener wechselnden Geschehnisse, muss doch wohl ein Etwas sein, in welchem ist, was in uns erscheint, ein Etwas, dessen Fundament, dessen Reflex die innere Erscheinung ist! Dem transscendentalen Object =  $x$  muss entsprechen das transscendentale Subject =  $x$ , wir mögen es „Ioh oder Er oder Es“\*) nennen. Wie der Verstand seine Beziehung „zum Mannigfaltigen des Objects in der Erscheinung“\*\*) in einer abgegrenzten Welt-Totalität abschloss, so sucht die Beziehung des Begriffs vom Gegenstande überhaupt auf das Mannigfaltige im Subject ihr Ende und ihren Ruhepunkt in der Substanz der Seele. Dies ist die zweite Art des Ding an sich, das Ding an sich der inneren Erscheinungen, das Noumenon der rationalen Psychologie, des psychologischen Spiritualismus.

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

---

\*) Kritik der reinen Vernunft S. 276.

\*\*) Ib. S. 269.

Es mag darauf aufmerksam gemacht werden, dass auch in diesem Falle die Sinnlichkeit es ist, welche das Correlat des Ding an sich bildet. Obwohl das Noumenon der absoluten Realität das Erzeugniss einer Beziehung ist, welche lediglich in der Kategorie, in dem Gedanken eines Gegenstandes überhaupt entspringt, mit Ablehnung der Einschränkung auf den empirischen Gegenstand, obwohl es nur den Urgrund alles Denkbaren bezeichnet, so ist es dennoch das Gegenbild des Sinnlichen, welches auch diesem Urwesen den Typus des Daseins verleiht. Und so erklären sich aus diesem unabwendlichen Grundverhältniss zum Sinnlichen, welches selbst bei diesem Noumenon statthat, die mannigfachen Verflechtungen und Kreuzungen desselben mit kosmischen Elementen; und auch die historisch bedeutsamste Erscheinung, die, in mancher Beziehung wenigstens als solche anzuerkennende, Steigerung des Monotheismus zum Pantheismus, wird aus diesem ursprünglichen Verhältniss durchsichtig.

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

Alle drei sind Anwendungen der Kategorie, als des Begriffs vom Gegenstande überhaupt; Anwendungen aber, welche bis an die Grenze der Anwendbarkeit sich erstrecken, also nur einen

---

\*) An einer Stelle jedoch findet sich eine ähnliche Wendung. In den Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre heisst es: „Ein jedes Factum (Thatsache) ist Gegenstand in der Erscheinung (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft vorgestellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muss, denen adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfassung unter Menschen ist, das ist das Ding an sich selbst.“ (S. W. IX, S. 150.)

Grenzwert h bezeichnen. Es sind Erweiterungen des legitimen Gebrauchs der Kategorien. Und solche erweiterte Kategorien nennt Kant: transscendentale Ideen.

Nach der alten Vorstellung von der Bedeutung des Transscendentalen würde man den negativen Sinn dieser Bestimmung im Adjectiv sehen; er liegt jedoch in der Bedeutung der Idee. Die Idee oder der Vernunftbegriff ist ein Begriff aus Notionen, aus reinen, lediglich im Verstande entspringenden Begriffen, „der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt“ \*). Zu diesem Uebersteigen treibt die Rastlosigkeit der synthetischen Einheit, nicht allein in dem causalen Regress, obwohl es bei diesem am deutlichsten wird. Es führen alle diejenigen Kategorien auf eine solche unendliche Reihe, deren Bedeutung der Ausdruck einer Relation ist. Wird jedoch die Fundamental-Relation zum Sinnlichen aufgegeben, die Schematisirung, der Boden der Anschauung, dann geht das Recht verloren, den Verhältnissbegriff, die „Analogie“ der Substanz zu erdenken. Denn die Beharrlichkeit, das Hauptmoment der Substanz, kann nur aus dem Anschaubaren zum Behufe der Erfahrung ermittelt werden. Wo diese überstiegen ist, kann die Möglichkeit der Substanz nicht anfangen. Man denke, wie durch diesen Substanzbegriff aller Cartesianismus getroffen wird, auch im Pantheismus.

#### A. Die Gottesidee.

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

---

\*) Kritik der reinen Vernunft S. 261.

der durchgängigen Bestimmung schliesst unter allen möglichen Bestimmungen mindestens eine ein. Die Bestimmbarkeit betrifft den Begriff; die Bestimmung macht das Ding; jene ist der Allgemeinheit des logischen Grundsatzes von der Ausschliessung des Dritten, diese der Allheit oder dem Inbegriff aller möglichen Prädicate untergeordnet. Diese Allheit, dieser Inbegriff ist das Ideal, das ist, die Idee nicht bloss *in concreto*, sondern *in individuo*. Jener Inbegriff der Realitäten ist das *ens realissimum*, als die oberste und vollständige materiale Bedingung zur Möglichkeit eines jeglichen Existirenden. Es ist dies „das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist“ \*). Nur in diesem einzigen Falle ist der Begriff eines Individuums durchgängig bestimmt. Dieses Substrat aller Realität, als dessen Einschränkungen man versucht werden könnte die Dinge aufzufassen, gleichwie alle Figuren nur den unendlichen Raum einschränken, bleibt nun aber, als Individuum einmal gedacht, nicht der Inbegriff der Möglichkeiten; es wird zum Grunde derselben; es wird hypostasirt zum Urwesen, zum höchsten Wesen, zum Wesen aller Wesen.

Der Schritt zur Hypostase geht von der Realisirung aus. War aber auch nur diese statthaft? Ist der Inbegriff aller Möglichkeit ein Object, und nicht vielmehr ein blosser Begriff, die Vorstellung eines Individuums? Der Versuch, jene Allheit der Realität als objectiv in einem Dinge gegeben zu denken, „ist eine blosse Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideale, als einem besonderen Wesen, zusammenfassen und realisiren, wozu wir keine Befugniss haben, sogar nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Hypothese geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem solchen Ideale abfliessen, die durchgängige Bestimmung der Dinge überhaupt, als zu deren Behuf die Idee allein nöthig war, nichts angehen und darauf nicht den mindesten Einfluss haben“ \*\*). Auf die durchgängige Bestimmung der Dinge hat allerdings dieses hypostasirte Realitäts-Individuum keinen Einfluss; denn die Dinge liegen sämmtlich in der „einigen allbefassenden Erfahrung“; jener Inbegriff aller Realität aber wird durch eine transcendente Subreption an die „Spitze der Möglichkeit aller

---

\*) Ib. S. 396.

\*\*) Ib. S. 398.

Dinge“ gestellt, damit aber an die Grenze der Erfahrung; und was sich als Ding an dieser Grenze behaupten will, was mehr denn Grenzbegriff sein will, das steht jenseit des Bezirkes möglicher Erfahrung.

Es ist nun mit allem Nachdruck hier hervorzuheben, dass in der Zerstörung dieses dialektischen Scheines Kant nicht nur das kritische Argument betont: es seien eben doch nur subjective Bedingungen des Erkennens, welche zu objectiven der unerkennbaren Dinge umgestempelt würden. Man bezeichnet das Sein als *copula* in einem analytischen Urtheil, und giebt ihm die Bedeutung von Dasein für einen synthetischen, für einen Erfahrungssatz! Neben dem ontologischen jedoch wird auch das kosmologische Beweisverfahren abgewiesen; man schliesst von dem Zufälligen aller sinnlichen Existenz auf ein Unbedingt-Nothwendiges, — vergisst aber, dass ohne Bedingung „kein Begriff einer Nothwendigkeit stattfinden kann“ \*). Diese unbedingte Nothwendigkeit ist, als der letzte Träger aller Dinge, „der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft“. Haller's Ewigkeit „misst nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht“. Man kann den Gedanken nicht ertragen, obzwar man sich desselben nicht erwehren kann, dass ein Wesen „gleichsam zu sich selbst sage: ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit; ausser mir ist nichts, ohne das, was bloss durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns“ \*\*). Man könnte meinen, es sei dies der Gedanke der intelligibeln Zufälligkeit, welchem das Ding an sich überhaupt begegnet. Das Ideal der Vernunft jedoch wird durch diese Unvermeidlichkeit nicht gedeckt. Das transcendentale Object bleibt uns unerforschlich, „obzwar die Sache selbst übrigens gegeben, aber nur nicht eingesehen ist. Ein Ideal der reinen Vernunft kann aber nicht unerforschlich heissen, weil es weiter keine Beglaubigung seiner Realität aufzuweisen hat, als die Bedürfniss der Vernunft, mittelst desselben alle synthetische Einheit zu vollenden“ \*\*\*). Als Ideal der Vernunft ist es nicht als Gegenstand gegeben, also auch als solcher nicht

---

\*) Ib. S. 416.

\*\*\*) Ib. S. 417.

\*\*\*\*) Ib. S. 418.

unerforschlich; sondern als blosser Idee muss es seine Auflösung finden in der Natur der Vernunft, in der es seinen Sitz hat.

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

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

So ist denn nachgewiesen, dass alle Versuche, die Gottesidee zu objectiviren, ein transscendenten Object ergeben. Es ist nicht weniger bewiesen; aber auch nicht mehr! Und wer das Realitäts-Individuum gerade eben transscendent, jenseit aller Erfahrung zu einem gewissen Behufe denken will, wengleich nicht erkennen, dem bleibt es dort unangefochten und, soweit es nicht Erkenntniss sein will, unanfechtbar. Denn jenseit der Erfahrung reicht die transscendentale Methode und der kritische Spruch nicht. Wenn daher in anderer Absicht, als einer streng theoretischen, die Erfahrung bestimmenden und erklärenden, jene Idee zu einem etwaigen nicht unmittelbar theoretischen Behufe, sofern derselbe nur im Interesse der Erfahrung

liegt, verwendet werden sollte, so hat die transscendentale Kritik ihre Einrede erschöpft, wengleich ihre Befugniß nicht erledigt. Denn über die Art und Richtung jenes etwaigen Behufes wird sie, nachdem sie denselben eingeräumt, ihre kritischen Normen mit der Einschränkung auf das Interesse der Erfahrung geltend machen. Wir bleiben vorerst noch bei dem Nachweis des dialektischen Scheins in der Objectivirung der Ideen. Wiefern ein solcher dem Interesse der Erfahrung dienender Gebrauch der Gottesidee der Ethik von Nutzen werden kann, wird in andrem Zusammenhange zu prüfen sein.

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

### B. Die Seelenidee.

Was zunächst die psychologische Idee betrifft, so könnte man meinen, man dürfe und man wolle für die Realität des Ich sich auf die Erfahrung berufen. So sehr scheint all unser Erfahren mit jenem Selbstbewusstsein verwachsen, durch das es als sein „Vehikel“ bedingt ist, dass man es für einen Gegenstand der Erfahrung ansehen zu dürfen glauben kann. Was ist denn in einem höheren Grade Gegenstand der Erfahrung? Etwa die Materie? Diese selbst ist ja aber nur „eine Art Vorstellung“, also nur eine Modification meines Selbstbewusstseins, eine Ausstrahlung meines Ich. Kant hat mit gleicher Entschiedenheit in der zweiten wie in der ersten Ausgabe auf die tiefsinnige Consequenz des kritischen Idealismus hingewiesen: dass die Frage von der Gemeinschaft der Seele mit der Materie eine „selbstgemachte Schwierigkeit“ sei. Das transscendentale Subject =  $x$  und das transscendentale Object =  $x$  sind, wie von gleichem Erkenntniß-, so auch von gleichem Sachwerth. Das Letztere kennen wir durch die Erscheinungen des sogenannten äusseren Sinnes, mithin seine äusseren Accidentien, seine Aeusserungen; das Erstere erscheint uns vermöge des sogenannten inneren Sinnes, nicht unter räumlichen Bewegungen, sondern in zeitlichen Vorgängen. Ob aber diese Vorstellungen mit jenen Bewegungen nicht demselben Etwas angehören, das dieser beiden

Erscheinungsformen identisches „Ich oder Er oder Es“ ist, diese Einsicht kann nur ein Paralogismus der Idealität verdunkeln. Also ist das Ich, die Einheit des Bewusstseins der Angelpunkt, um den sich nicht bloß das innere Geschehen, sondern auch alle Welt der Materie dreht.

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

Auf dieses Gleichniß hat schon Glaukon im zehnten Buch der platonischen Republik geantwortet.\*\*) Auf die Frage des Sokrates nämlich, ob nicht auch der Maler ein Bettgestell macht, antwortet Jener: Ja, aber ein scheinbares (*φανομένον*)! Und daher ist auch der Maler nur ein Nachahmer, nicht ein Demiurg, geschweige ein Phyturg! Das productive Ich, würde Glaukon sagen, ahmt in jener „vollendeten Gestalt“ nur die „Fläche“ nach, auf welche der Maler sie hinwirft, „hinsieht“; welche productive Einbildungskraft aber hat in einer ursprünglichen nothwendigen Handlung jene Fläche erzeugt? Fichte freilich würde in solcher Frage nur den verstockten Kantianer erkennen, der nie begriffen habe, woher „das Mannigfaltige der Anschauung“ bei Kant komme. Indessen vermeinen wir dies genau und durchsichtig aus der Kantischen Methode ermittelt zu haben, aus dem obersten Kriterium der

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

\*\*) p. 596 E; 597 E.

Realität, welches nicht „das Gefühl“ des Ich ist, „etwas so darstellen zu müssen, wie es dargestellt wird“\*). Bei Fichte besteht die transcendentale Deduction ausschliesslich in der Ableitung aus dem Selbstbewusstsein. Der Nachweis eines Begriffs als Bedingung des Selbstbewusstseins ist die Deduction desselben. Bei Kant hingegen ist die Deduction die Ableitung aus den Bedingungen der Erfahrung; und zu diesen gehört neben der Einheit des Selbstbewusstseins das Mannigfaltige der Anschauung.

Wenn daher oben gefragt wurde: das Ich sei ja wohl Gegenstand der Erfahrung, nicht minder als die Materie, so gilt diesfüglich von dem Ich, als der Erscheinung des inneren Sinnes, dessen Mannigfaltiges mithin gegeben sein muss. Aber dieses Ich ist ein fließendes, in dem bunten Wechsel der inneren Vorstellungen als deren wandelnde Summe gedachtes. Dieses Ich ist nicht Substanz; dazu fehlt ihm die Hauptsache, die Beharrlichkeit. Dieses Ich ist nicht einfach, wie Nichts in der Erfahrung einfach ist. Es setzt sich vielmehr aus der unendlichen Variabilität der Klarheitsgrade des Bewusstseins zusammen. Dieses Ich ist drittens nicht identische Person, obschon es eine gewisse Summe von inneren Vorgängen als sein Eigenthum zu recognosciren vermag. Man kann auf dieses Ich eine mechanische Analogie anwenden. Eine elastische Kugel, die auf eine gleiche in gerader Richtung stösst, theilt derselben ihre ganze Bewegung, also ihren ganzen phoronomischen Zustand mit. So kann man sich jenes Ich bestehend denken aus einer Reihe von etwelchen Substanzen, deren die eine der andern Vorstellungen sammt deren Bewusstsein einflösst. „Die letzte Substanz würde also aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als ihrer eigenen bewusst sein, weil jene zusammt dem Bewusstsein in sie übertragen worden, und demunerachtet würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen sein“\*\*). Der Paralogismus der Idealität endlich ist schon oben berührt. Das Ich des inneren Sinnes ist ebensosehr erschlossen, wie der Gegenstand des äusseren Sinnes. Also ist das *cogito* entweder eine Tautologie, oder ein *sophisma figurae dictionis*; denn die *substantia cogitans* ist nicht im innern Sinne gegeben.

---

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

\*\*) Kritik der reinen Vernunft S. 595.

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

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

Diesen Schein hat Kant, wie er in der Vorrede zur ersten Ausgabe ausspricht, als einen möglichen empfunden. Er unterscheidet demgemäss die Deduction in Bezug auf die objective Gültigkeit der Begriffe, von der Deduction „in subjectiver Beziehung“ von der „subjectiven Deduction“\*). In dieser Richtung ist die Umarbeitung der transscendentalen Deduction in der zweiten Ausgabe erfolgt. Es kann scheinen, als wäre dieser Terminus eine Art von Hypothese zur Auflösung des Problems von der Möglichkeit des Bewusstseins, von dem Wesen der Bewusstheit. Dieses Problem wird hingegen so wenig im metaphysischen Sinne gelöst, dass es vielmehr im transscendentalen abgewiesen wird. Wie Bewusstsein zu Stande kommt,

---

\*) Kritik der r. Vernunft S. 9, 10.

solle und könne nicht anders erklärt werden, als dass wir die erforschbaren Erscheinungen bis zu jenem transcendentalen Etwas hin verfolgen, „unsere Seele am Leitfaden der Erfahrung studiren“\*). Man muss begreifen lernen, dass nicht gefragt werden dürfe: Wie kommt Einheit des Bewusstseins in dem menschlichen Organismus, gleichsam in der menschlichen Materie zu Stande? Die analoge Frage stellt auch die Mechanik nicht: Wie kommt die Fallbewegung zu Stande? Diese Frage bedeutet dort nicht, wesshalb hat der Körper überhaupt Bewegungsimpulse? sondern: in welchem regelmässigen Verhältniss stehen die Fallräume zu den Fallzeiten? Das Wunder aber, dass sich Körper überhaupt bewegen, dass sie den sonderbaren Trieb haben zu fallen, bleibt unerforscht und unbefragt.

Wie dort complicirte Bewegungserscheinungen der Materie das Object der Bewegungslehre bilden, so ist hier die Einheit des Bewusstseins nicht im Polypen zu denken, der sich im Schmerze krümmt, und auch nicht im Weisen, der sinnend die Cirkel entwirft; sondern in der gegebenen Erfahrung, deren Möglichkeit aus ihren Bedingungen constituirt werden soll. Die Einheit des Bewusstseins, heisst es in der zweiten Bearbeitung der Paralogismen in einem Zwischensatze, „erkennen wir nur dadurch, dass wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen.“\*\*) Sonst erkennen wir sie gar nicht, obschon sie uns auch sonst unentbehrlich sein mag. Die Einheit des Bewusstseins ist, als transcendentale Apperception, Bedingung der Erfahrung.

Aber als Bedingung der Erfahrung bedeutet die Einheit des Bewusstseins nicht die Einigkeit des persönlichen Empfindens, und nichts dergleichen, sondern: das Grundgesetz der Erfahrung. Sie ist lediglich der Ausdruck der Gesetzmässigkeit innerhalb einer einigen allbefassenden Erfahrung. Wie die Einheit des Bewusstseins für die Logik den Begriff bedeutet, so bedeutet sie für die Erkenntnisstheorie das Gesetz. Der oberste Grundsatz aller synthetischen Urtheile ist daher der Satz der transcendentalen Apperception. Die Erscheinungen müssen, um den Werth objectiver Realität, objectiver Geltung zu erlangen, unter Gesetzen stehen, als ein-

---

\*) Kritik der r. Vernunft S. 606.

\*\*) Ib. S. 285.

zelne Fälle Gesetze ausdrücken — das ist die Bedeutung der transcendentalen Apperception, der Einheit des Bewusstseins als einer transcendentalen Bedingung. Ihr Verhältniss zu den Kategorien ist daher das Verhältniss der Gattung zu den Arten. Jene sind die Regeln, deren allgemeinen Charakter die Apperception bezeichnet: dass sie nämlich transcendentale Gesetze sind, nicht besondere, den Erfahrungen abgefragte, empirische Gesetze.

Aus dieser Bedeutung der Einheit des Bewusstseins ergibt sich ihr Beitrag zur Lösung der Frage nach der Realität des Objectes unserer Erscheinungen, der äusseren, wie der inneren. Die Apperception besagt nur: wenn Erscheinungen Realität, Giltigkeit, Gewissheit haben sollen, so muss dieselbe ihnen in einer Gesetzmässigkeit bestehen. Es muss also Etwas gegeben sein, an dem Kategorien sich bethätigen, Gesetze sich vollziehen! Dies ist das Mannigfaltige der Anschauung, welches mithin ebensowohl Bedingung der Erfahrung ist, wie die Apperception mit ihren Kategorien. Das ist die Bedingung der Sinnlichkeit neben der Bedingung des sogenannten Verstandes, d. h. der Beziehung, der gemäss den Kategorien bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object. „Object ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist.“\*) Der Begriff ist die Kategorie, das Mannigfaltige ist der Sinn, die Vereinigung bezeichnet die Apperception. „Die transcendentale Einheit der Apperception ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einem Begriff vom Object vereinigt wird.“\*\*) In diesen prägnanten einander entsprechenden Sätzen formulirte die zweite Bearbeitung der Deduction die Apperception als transcendentalen Grundsatz, die Einheit des Selbstbewusstseins als eine objective.

Indessen verlautet bei dieser Art von Objectivität Nichts von einer hinter den Erscheinungen vorhandenen Einheit eines Seelenobjectes. Die Objectivirung vollzieht sich vielmehr an dem Mannigfaltigen der Anschauung vermöge und gemäss der

---

\*) Ib. S. 118.

\*\*) Ib. S. 120.

Kategorie in der Einheit, zu der Einheit des Bewusstseins, zu der Realität, zu der Gewissheit einer Erkenntniss.

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

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

Das Ich soll einfach sein. Allerdings kann ein Vers als mein Gedanke nicht bestehen, wenn seine einzelnen Wörter unter verschiedene Wesen vertheilt sind. So nämlich sind wir genöthigt, auf Grund unseres eigenen Bewusstseins den Sachverhalt zu denken. Die Bewegung eines Körpers kann die vereinigte Bewegung aller seiner Theile sein; aber unser Ich können wir uns nicht als getheilt denken. Nur Schade, dass wir diese subjective Nöthigung nicht zu einer objectiven Erkenntniss machen können, schon aus dem einfachen Grunde, weil uns dazu das Mannigfaltige der Anschauung fehlt, dessen wir uns begeben haben. Die „arme“, „inhaltlose“ Vorstellung

---

\*) Ib. S. 131.

des Ich, ein Begriff ohne Gegenstand, kann nicht ein einfaches Object bedeuten dürfen. „Also ist der berühmte psychologische Beweis lediglich auf der untheilbaren Einheit einer Vorstellung, die nur das Verbum in Ansehung einer Person dirigirt, gegründet . . . Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subject ist darum nicht eine Erkenntniss von der Einfachheit des Subjects selbst“ \*). Jenes Ich, anstatt der Gegenstand des innern Sinnes zu sein, drückt nur „die Beziehung der Erscheinungen auf das unbekannte Subject derselben“ \*\*) aus. Es bezeichnet lediglich „die blosse subjective Form aller unserer Begriffe,“ die „blosse Form des Zusammenhanges der Vorstellungen“. Durch eine „Subreption des hypostatisirten Bewusstseins“ wird die Einheit in der Synthesis der Gedanken zur Einheit im Subjecte dieser Gedanken \*\*\*). „Es wäre auch wunderbar, wenn wir das, was sonst so viele Anstalt erfordert, um in dem, was die Anschauung darlegt, das zu unterscheiden, was darin Substanz sei, noch mehr, ob diese auch einfach sein könne (wie bei den Theilen der Materie), hier so geradezu in der ärmsten Vorstellung unter allen, gleichsam wie durch eine Offenbarung gegeben würde“ †).

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

---

\*) Ib. S. 590.

\*\*) Prolegomena III, S. 103.

\*\*\*) Kritik d. r. V. S. 617.

†) Ib. S. 279.

††) Prolegomena III, S. 99.

Interesse der Erfahrung kommt mithin dem Spiritualismus keineswegs zu Gute.

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

Endlich enthüllt sich der Paralogismus der rationalen Psychologie in einer Weltansicht, der zufolge die Seele, verschieden von der Materie, das Princip des Lebens derselben, die Animalität bezeichnen solle. Wir haben jedoch schon hervorgehoben, dass dieses Bollwerk des dogmatischen, des empirischen Idealismus, des Pneumatismus, durch den kritischen Dualismus entsetzt wird. „Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume, ausser mir, sind zwar specifisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht“\*\*). „Die Materie, deren Gemeinschaft so grosses Bedenken erregt, ist nichts Anderes, als eine blosser Form oder eine gewisse Vorstellungsart eines unbekanntes Gegenstandes, durch diejenige Anschauung, welche man den äusseren Sinn nennt“\*\*\*). Aber wir sollten bedenken, „dass die Bewegung nicht die Wirkung dieser unbekanntes Ursache, sondern blos die Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne sei“ †). Also sind die Materie und ihre Bewegung — Vorstellungen, die angeblich einzige Wirkungsart der Seele! Die Frage wegen der Gemeinschaft des Denkenden und des Ausgedehnten muss demnach dahin formulirt werden: wie unter unseren Vorstellungen diejenigen, welche wir äussere nennen, uns Gegenstände ausser uns vor-

---

\*) Kritik der reinen Vernunft S. 595.

\*\*\*) Ib. S. 604.

\*\*\*\*) Ib. S. 607.

†) Ib. S. 608.

stellig machen können. Auf diese Frage aber giebt die transcendentale Deduction innerhalb ihrer Grenzen Antwort; überschreitet man jedoch diese Grenze, alsdann lautet die Frage: wie in einem denkenden Subject überhaupt äussere Anschauung möglich sei? „Auf diese Frage ist es keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unsers Wissens niemals ausfüllen“ \*). Die rationale Psychologie füllt diese Lücke aus: durch Paralogismen. Indem nämlich der Obersatz von einer Kategorie gilt, erweitert dieselbe der Untersatz, welcher sie auf ein empirisches Object anwenden will, das in der Erfahrung nicht gegeben ist. Die Idee der Seele wird damit zu einem transcendenten Objecte.

### C. Die Weltidee.

Das Ding an sich der äusseren Erscheinungen ist die Veste des dogmatischen Realismus. Jedes Ding ist ihm eine Theilerscheinung des absoluten All, der Welt. Es ist das unmittelbarste Ergebniss des kritischen Idealismus, das Weltall zur Weltidee zu machen. Für den empirischen Realismus giebt es nur soviel Realität, nur soviel Welt, als es Erfahrung giebt. Sein Weltall coincidirt mit dem Ganzen der Erfahrung. Der *mundus sensibilis* ist in solchem Grade ein Phänomenon, dass es fraglich erscheint, welchem Bedürfniss nach einem *mundus intelligibilis* diese Weltidee entsprechen mag, welche Seite des Ding an sich sie auslege, nach welcher Richtung sie das allgemeine Räthsel der intelligibeln Zufälligkeit zu lösen geartet sei. Was bleibt der Weltidee zur Lösung dieses allgemeinen Räthsels übrig, wenn die Gottesidee die Materie der gesammten Möglichkeit versinnlicht, wenn die Seelenidee die allgemeine Forderung der Gesetzmässigkeit der Erscheinungen darstellt?

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

Die Weltidee zerfällt in zwei Arten kosmologischer Ideen.

---

\*) Ib. S. 612.

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

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

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

Die kritische Bedeutung der kosmologischen Ideen besteht zunächst darin, dass sie die Vernunft in einen Widerstreit ihrer logischen Mittel verwickelt. Von allen vier kosmologischen Thesen und Antithesen lässt sich ein gleich zwingender Beweis erbringen. Während bei den früheren Ideen ein simpler Paralogismus und ein offenbares Ideal sich ergab, entsteht hier eine

Antinomie der Vernunft. Also muss es mit der Welt sich verhalten, wie mit dem viereckigen Zirkel, von dem man sowohl beweisen kann, dass er rund ist, wie dass er nicht rund ist. Die Welt wird zu einem logischen Unding. Die Antinomie ist ein indirecter Beweis für die Idealität der Erscheinungen. Die Welt wird aufgelöst in Reihen der Synthesis.

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

Die dynamischen, das Dasein betreffenden Begriffe erfordern dagegen keine Gleichartigkeit. Die Wirkung kann etwas der Ursache Ungleichartiges sein. Was die These behauptet, kann daher sehr wohl von dem Ding an sich gelten, als einer heterogenen Ursache der Erscheinung, von welcher letzteren ausnahmslos gilt, was die Antithesis lehrt. Beide Behauptungen sind daher vereinbar; und das ist der positive Ertrag der kosmologischen Idee, dass sie dem Ding an sich das Prädikat der Thesis ermöglicht.

Es ergibt sich somit aus den Reihen der kosmologischen Synthesis eine Bedeutung des Ding an sich, welche über das Gebiet der sinnlichen Welt hinübergreift, und diejenige Bedeutung der Ideen vorbereitet, nach welcher dieselben nicht mehr „nur Ideen“ scheinen, sondern zu Erkenntnisswerthen, zu Graden der Gewissheit sich entfalten.

Dem dogmatischen Realismus werden die höchsten Objecte zu Hirngespinsten vernichtet, wenn sie zu Ideen verwerthet werden. Denn für diesen giebt es keine andere Realität, als die materielle. Und was er des Materiellen zu entkleiden vorgiebt, bleibt dennoch anthropomorph. Daher ist der Kantische Ausdruck treffend, dass er „nachher den empirischen Idealisten

spielt“ \*). Wir aber, die wir nicht von der Erfahrung ausgehen als einem *orbis pictus*, sind darauf hingewiesen, dass, wenn die Objecte der Ideen transcendent sind, nichtsdestoweniger die Ideen transcendental sein können.

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

---

### Drittes Kapitel.

#### Die Ableitung der transcendenten Ideen aus den Arten des Vernunftschlusses.

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

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

Der sogenannten Natur der Sache nach liegt freilich die Idee so wenig im Vernunftschluss, wie die Kategorie im Urtheil. Sondern Beide müssen durch sehr haarscharfe Anticipationen in

---

\*) Ib. S. 598.

je ihren Denkformen entdeckt werden. Das erfordert viel logische Kunst und mühsame aposteriorische Ueberlegungen. Den Schein der Zauberei bei diesen Ermittlungen erregen zu wollen, wäre mithin mehr als müssiges Gebahren; bei dem noch immer nicht verbesserten allgemeinen Verständniss der Aprioritätsfrage könnte es irreführend wirken.

Desshalb ist ohne Bezugnahme auf die Herleitung der Ideen aus denjenigen Arten des menschlichen Denkens, in denen sie typisch sind, im Bisherigen von den Ideen gehandelt worden.

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

So ist denn der erkenntnistheoretische Sinn und Werth der Ideen bereits erörtert worden, bevor wir die Ableitung dargethan haben. Die Ableitung hat aber keinen anderen Sinn, als den einer erkenntnistheoretischen Deduction. Wenn sie daher nachzuholen ist, so kann sie nur in dem Sinne nachzuholen sein, dass eine fernere Bestätigung des Behufes und Werthes dieser Gedanken in dem gesamten Apparate des Erkennens angestrebt wird. Die Ableitung der Ideen aus dem Vernunftschluss nach dessen Arten wird mithin, sofern unsere obige Darlegung des Werthes und Sinnes der Ideen richtig war, in dem gleichen Gedanken resultiren müssen. Also ist der Schein einer künst-

lichen Herbeiziehung formaler Mittel eitel und grundlos. Von je mehreren Seiten aus, je universeller in der Breite des Denkens jene Ideen erfasst und dargethan werden, desto evidentener nur wird und soll ihre Verwendbarkeit in der Oekonomie des Erkennens werden. In diesem Sinne allein muss man an diese Ableitung herangehen. Denn das sollte so trivial sein, als es klar ist, dass Kant nicht habe die Meinung erwecken wollen, als ob jene Ideen, die ihr Alter nach Jahrtausenden zählen, durch die psychologische Kraft des von ihm definirten Vernunftvermögens hervorgebracht wären; wohl aber ist dies seine Meinung, und soll das vorliegende Kapitel als unsere Meinung entwickeln, dass das Motiv jener Ideen das gleiche ist, wie das jener Art des Denkens, die wir Schliessen nennen.

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

Nach den Erklärungen (oben S. 24) über die Durchführung des Unterschiedes von *a priori* im metaphysischen und im transcendentalen Sinne kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Apriorität der Kategorien in den Grundsätzen beruht. Wir haben in unserer früheren Darlegung dieses Kernpunktes allerdings dies genugsam hervorgehoben; zugleich aber darin eine Dunkelheit zurückgelassen, dass wir andererseits die Apriorität nicht sowohl der Kategorien, als der Kategorie, der synthetischen Einheit behauptet haben. In dieser Ansicht ist ein Rest jener Vermischung von metaphysisch und transcendental, welche wir in unserer Darstellung von „Kants Theorie der Erfahrung“ bereits verworfen hatten, noch zurückgeblieben. Die Vorstellung von der Unentbehrlichkeit der synthetischen Einheit zu jeglichem Urtheil, welche sonach das wahrhafte *a priori* sei, diese bezeugt nur das Haften an dem metaphysischen *a priori*. Was psychologisch nothwendig scheint, ist nicht darum das transcendental Bedingende. Im Sinne des metaphysischen *a priori* hat die Kategorie in eminentem Grade Apriorität als die Kategorien; im Sinne des transcendentalen dagegen gelten lediglich die Kategorien, als Kernpunkte der Grundsätze, *a priori*. Wie aber die Grundsätze dieses Bindende ihres normativen Charakters im menschlichen Denken zu Stande bringen, das ist, genau genommen, eine Frage der subjectiven Deduction. Nach dieser Entwicke-

lung vertieft sich die Frage nach der Apriorität der Kategorien in die Frage nach der Apriorität der Grundsätze.

Ich schliesse mich daher der genaueren Fassung an, welche A. Stadler zu verdanken ist, indem er mit Nachdruck hervorhoben, dass durch den Erweis der Kategorien als synthetischer Einheiten in den Grundsätzen, dieselben von der Urtheilstafel und deren Richtigkeit unabhängig geworden sind. „Wer also die Berechtigung der Urtheilstafel anzweifelt, täuscht sich, wenn er glaubt, dass seine Bedenken die Kategorien noch mitberühren.“<sup>\*)</sup> „Die Analytik der Begriffe deducirt die Kategorie, die Analytik der Grundsätze die Kategorien.“<sup>\*\*)</sup> Nur Eine Erwägung muss ich diesem Gedanken hinzufügen.

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

---

<sup>\*)</sup> Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie S. 53.

<sup>\*\*)</sup> Ib. S. 54.

in der That die Systematik der Grundsätze die Kategorien erzeugt; können jedoch dabei nicht übersehen, dass dieselbe Urgesetzlichkeit, welche in den Grundsätzen sich geltend macht, dieselbe auch in den Schematen der Urtheile sich wirksam erweist.

Diese Erwägung scheint uns, abgesehen von der Frage nach der Gliederung der Kantischen Deductionen, auch für die formale Logik von Belang zu sein. Die Tafel der Urtheile wird somit in ausgesprochener Weise von den Anforderungen der Erkenntnistheorie abhängig gemacht. Und mit dieser ersten Nutzenanwendung ist eine feste Position genommen zu der Controverse über die Reform der Logik. Diese Reform hat niemals aufgehört. Wie sie von Aristoteles unternommen wurde, indem er die formale Logik systematisirte, so ist die letztere unter dem Wechsel erkenntnistheoretischer Ansichten beständig reformirt worden; und das Unveränderliche an ihr reducirt sich auf wenige oberste Sätze und Regeln, in deren veränderter Fassung es wiederum sich aufhebt. Die Eintheilung der Urtheile aber ist lediglich von erkenntnistheoretischen Erwägungen abhängig. Andernfalls gehörten die impersonalen Urtheile ebenso sehr in die Logik, wie die der Relation, und der Unterschied von Grammatik und Logik bliebe hinfällig.

Ferner aber: was sind denn diese Urtheile, mit denen die formale Logik operirt? Es sind ja lediglich Schemata zu Urtheilen. Und was sind denn die Grundsätze? Es sind die Typen von Urtheilen, welche in unbestimmbar vielen Einzelurtheilen sich ausprägen. Diese Typen sind von jenen Schematen nur dadurch unterschieden, dass sie das Materielle der Urtheile in einem universellen Gedanken umfassend bestimmen, während die Schemata nur die formelle Procedur beschreiben. So ist der Grundsatz der Causalität, als Typus sämmtlicher causalurtheile, von dem Schema des hypothetischen Urtheils unterschieden. Aber in dem einzelnen causalurtheile steckt nicht mehr von dem Gedanken der Causalität, als in dem Grundsatz der Causalität von dem hypothetischen Schema enthalten ist.

So fassen wir die synthetische Einheit auf, welche in dem Schema des hypothetischen Urtheils, von dem die formale Logik handelt, sich wirksam erweist, in sich und mit sich diese eigenthümliche Urtheilsart erzeugt, und ebenso auch, als die-

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

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

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

Und andererseits: zu welchem Zwecke behandelt die formale Logik die Schablone des Syllogismus, den Mechanismus des Schlussverfahrens, wenn nicht ein bestimmter erkenntnistheoretischer Charakter dieser Operationsweise einwohnte? Diesen aufzuzeigen, ist die erkenntnistheoretische Legitimation dieses Theils der formalen Logik. Der erkenntnistheoretische Sinn der Ideen liegt in ihrer Eigenart, das Ding an sich zu bezeichnen, die Forderung desselben auszulegen: diesem Analogon der Grundsätze entspricht nach der Analogie der Urtheile das Schlussverfahren, in welchem der Gedanke der Idee sich bethätigt.

Unsere Aufgabe wird daher sein, erstlich zu zeigen, dass in der That in dem Vernunftschluss derselbe Gedanke sich ausprägt, welcher in der Idee, in dem Ding an sich eine eigen-

thümliche Art von Gesetzmässigkeit, von erkenntnisstheoretischem Typus zu gewinnen strebt. Zweitens aber, nachzuweisen, dass den bestimmten drei Ideen drei Arten des Vernunftschlusses entsprechen. Man wird nach dieser Entsprechungstheorie genau also sagen müssen: den drei Ideen müssen drei Arten des Schliessens entsprechen, und diese sind alsdann die drei Arten des Schlusses. In dem erkenntnisstheoretischen Motiv der Idee ist somit ein Kriterium ermittelt für die Eintheilungen der Syllogistik. Dem welchen andern Zweck könnte die formale Logik in diesem Kapitel verfolgen dürfen, als eine den Aufstellungen der erkenntnisstheoretischen Bedürfnisse genau entsprechende Schablone zu entwerfen?

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

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

Vergegenwärtigen wir uns, ohne alle Vorannahmen über den Werth des Syllogismus und der Induction, die Eigenart des Schlusses im Zusammenhange des synthetischen Denkens. Die einfachste Synthesis ist das Urtheil. Es ist die mittelbare, durch den Begriff vermittelte, nicht durch Anschauung unmittelbar gegebene, Erkenntnis des Gegenstandes; es ist „die Vorstellung einer Vorstellung“ \*).

---

\*) Kritik der reinen Vernunft S. 95.

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

So Grosses wird im Urtheil erreicht; aber wir brauchen umfassendere Synthesen. Es genügt uns nicht, auf Grund eines der reinen Verstandesbegriffe eine Urtheilssynthese zu stiften: wir sind gewohnt, einen Zusammenhang von Erscheinungen herzustellen durch die, und zwar nicht bloss subalternative, Unterordnung derselben unter einen allgemeinen Satz. Damit entsteht nun die Frage nach der Rechtmässigkeit dieses allgemeinen Satzes. Wir wollen nicht warten, bis wir's erleben, dass der als logisches Beispiel zu Tode gehetzte Cajus stirbt; sondern bringen ihn, als Menschen, unter die Regel der Sterblichkeit. Worauf, auf welche Gesetzmässigkeit der Erfahrung bezieht sich jene Regel, jener Obersatz, auf welche der Vernunftschluss die Nothwendigkeit gründen zu dürfen behauptet? Oder war das Wörtchen „alle“ nicht buchstäblich gemeint? Dann war auch der Schluss für Cajus voreilig. Hinter einen synthetischen Grundsatz kann sich jener Obersatz nicht flüchten. Denn dieser ist, als solcher, auf die Möglichkeit der Erfahrung eingeschränkt. Diese aber wird nicht aufgehoben, wenn der in Cajus gegebene Summand lebendiger Kraft in alle Ewigkeit dem Uebergang in Spannkraft entzogen bliebe. Mithin muss der Obersatz mehr, Grösseres, Umfassenderes besagen, als ein synthetischer Grundsatz verantworten kann.

Bei Verlegenheiten solcher Art pflegt im philosophischen Sprachgebrauch der Ausdruck „Princip“ sich einzufinden.

Merkwürdiger Weise hat Kant, ohne die „inductive Logik“ — ein Ausdruck eines Ungedankens, den die löblichste Tendenz nicht einbürgern darf — zu kennen, den Terminus Princip für „zweideutig“ erklärt. Der Obersatz im Syllogismus ist nicht

Princip, es sei denn ein „comparatives“. Ebensowenig der Satz, dass die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei Punkten sei. Auch ein solches relatives Princip kann nur in der reinen Anschauung erkannt werden. Die synthetischen Grundsätze endlich können ebensowenig Principien genannt werden; sie ermöglichen zwar in ihren Begriffen synthetische Erkenntnisse, aber sie bedürfen selbst der Beziehung auf die Anschauung. Lediglich aus Begriffen synthetische Erkenntnisse zu ermöglichen, ist die Bedeutung des echten Princip. Das vermag der Verstand nicht mit seinen Grundsätzen. Frage bleibt nur: ob die Vernunft mit ihren Ideen solche synthetische Erkenntnisse gewährleisten kann. Denn die Ideen sind jene Begriffe, aus denen jene den Verstandesgrundsätzen versagte Erkenntnis geschöpft werden soll.

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

Diese Frage, welche schon die alte Skepsis in dem Empiriker Sextus gestellt hat, betrifft ebensowenig die Induction, wie den Syllogismus. Auch J. St. Mill hat dieses Desiderat deutlich eingesehen, und als das Erbtheil der Induction begriffen, dass auch jeder Inductionsschluss, nicht blos der Syllogismus, ein solches Princip zur geheimen Voraussetzung hat. Nur werden wir seiner Formulirung dieses latenten Princip, als dem „Axiom

---

\*) Kritik der reinen Vernunft S. 248.



von der Gleichförmigkeit im Gange der Natur“\*) nicht zustimmen können. Denn diese Anticipation, ganz abgesehen von dem zweideutigen Ausdruck ihres Inhalts, enthält mehr, als wir zum Fingerzeige für diese Art von Synthesen bedürfen, und somit zur Erklärung dieser eigenthümlichen Denkweise Ueberflüssiges. Aber dass in jedem Obersatz ein solches Princip steckt, nach welchem aus dem Mittel-Begriff des Obersatzes geschlossen wird, dies hat J. St. Mill nicht verkannt, sondern als den Grund der Induction eingestanden. „Wir wollen zuerst bemerken, dass in der Festsetzung von dem, was Induction ist, ein Princip, eine Annahme in Beziehung auf den Gang der Natur und die Ordnung im Universum inbegriffen liegt“\*\*). Wenn demgemäss jede Induction ein Syllogismus ist, bei dem das Princip den Obersatz vertritt, so ist die Unterscheidung von Syllogismus und Induction in einem erkenntnistheoretischen Sinne dadurch aufgehoben.

Es gilt daher für die Induction, wie für den Syllogismus die Frage: Wie ist es zu verstehen, dass „eine Natur der Dinge unter Principien stehen und nach blossen Begriffen bestimmt werden solle“? Die transcendente Denkart charakterisirend ist der Ausdruck, es sei dies „wo nicht etwas Unmögliches, wenigstens doch sehr Widersinnliches in seiner Forderung.“ Es ist offenbar, dass der Vernunftschluss — wir gebrauchen für diese von der unmittelbaren Schlussart genugsam unterschiedene Art des Schliessens die Vernunft als Collectivbegriff — gar nicht auf die Einheit der Erscheinungen ausgeht; denn er überfliegt sie. Die Verstandeseinheiten sind sein Material, das er unter höhere Einheiten bringen will, unter Vernunft-einheiten, unter Principien. Ob es ihm gelinge? Vorerst werde ins Auge gefasst, dass der Vernunftschluss diesen Schluss aus der übergeordneten höheren Einheit anstrebt, dass er nichts anderes wollen kann, weil ihm nichts anderes zur eigenen Operation übrig bleibt. Dies also ist seine logische Bedeutung, „dass die Vernunft im Schliessen die grosse Mannigfaltigkeit der Erkenntniss des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch

---

\*) System der deductiven und inductiven Logik, übersetzt von Schiel, I, S. 365.

\*\*) Ib. S. 362.

die höchste Einheit derselben zu bewirken suche“\*). Die „Vernunfteinheiten“ sind diese höchsten Einheiten.

Die Frage ist nur, ob die Vernunft eine solche wahrhaft allgemeine Bedingung erzeugen, eine solche höchste Einheit stiften kann. In der Sprache der Terminologie lautet diese Frage: ob es ausser dem logischen auch einen „reinen“ Vernunftgebrauch giebt. Jene Einheit des Principis mag sehr erstrebenswerth sein; aber es ist zu besorgen, „dass die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe zu Gunsten des Verstandes für eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird“\*\*). Es ist vielleicht diese „Petition“ der Vernunft „mehr Petition als Postulat“; sie ist vielleicht „blos ein subjectives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrath unseres Verstandes, durch Vergleichung seiner Begriffe den allgemeinen Gebrauch derselben auf die kleinstmögliche Zahl derselben zu bringen“\*\*\*). Aber ein solcher Grundsatz drückt an den Dingen kein Gesetz aus, enthält nicht den Grund von deren Möglichkeit!

Die Antwort auf dieses Bedenken wird in der allerbündigsten Form dadurch gegeben, dass jene gesuchten Principien gänzlich der Erfahrung und deren Möglichkeit entrückt werden. Der Vernunftschluss geht gar nicht auf die Gegenstände der Erfahrung als solche, sondern auf die Einheiten, welche an denselben der Verstand bereits hergestellt hat. Diese strebt er zu erweitern. „Vernunfteinheit ist also nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, sondern von dieser, als der Verstandeseinheit, wesentlich unterschieden“ †). Zu den Bedingungen, welche die Kategorie bezeichnet, sucht er die allgemeine Bedingung, die Regel. Das analoge Verhältniss besteht zwischen Gesetz und Ding an sich. Da nun die Regel „demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist“, „so lange es angeht, so sieht man wohl, der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.“ Somit ist der andere Ausdruck des Ding an sich gefunden: das Unbedingte.

\*) Kritik der reinen Vernunft S. 251.

\*\*) Ib. S. 246.

\*\*\*) Ib. S. 251.

†) Ib. S. 252.

Das Unbedingte zu finden, ist mithin die logische Maxime der Syllogistik, wie der Induction. Diese Maxime, als eine Gesetzmässigkeit formulirt, ist das folgende Princip der Vernunft: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben (d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten“ \*). Es hat sich bereits gezeigt, welche falsche Hypothesen aus diesem Princip entspringen. Aber es hat sich auch gezeigt, wie dieselben zu vermeiden sind, wenn das Wort „gegeben“ sich in „aufgegeben“, wenn sich das Object, das Ding an sich, in eine „Aufgabe“ verwandelt. Sonach werden wir sagen dürfen: es entsteht in diesem Princip, in diesem Vernunftbegriff einer höchsten Einheit, welche die Verstandeseinheiten, die Bedingungen der Erfahrung zum Unbedingten hinaufführt, die Aufgabe von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. „Daher sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes womöglich bis zum Unbedingten fortzusetzen, nothwendig.“ (\*\*)

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

Der erste Theil unserer Aufgabe in diesem Abschnitt ist mithin erledigt. Das Princip der Ideen und das Princip des Vernunftschlusses haben sich als identisch herausgestellt. Die Ideen, als Arten der Auslegung des Ding an sich, sind, als solche, Arten der Beschreibung des Unbedingten, je nach der besonderen Art der Synthesis, deren

---

\*) Ib. S. 253.

\*\*) Ib. S. 263.

\*\*\*) Ib. S. 262.

Reihe in ihrer Totalität gedacht werden soll. Dieser Gedanke ist aber erkannt, erläutert als das vom unkritischen Empirismus selbst vermisste Princip der Syllogistik, wie der Induction. Dass eine elende Tautologie in dem *major* ausgesprochen würde, wenn er nichts Tieferes bedeutete, als was er besagt, das kann Niemand verborgen geblieben sein. Dass aber jenes „alle“ eine „Petition“ ist, welche das ganze Vernunftverfahren des Schlusses leitet und erzeugt, dass in dem Obersatz ein — Princip spricht: darin liegt die Kraft des Schlusses, darin seine unerschütterliche Bedeutung im Apparat des Erkennens und in der Geschichte der Gedanken. Die Petition, welche der Obersatz enthält, ist das Princip; desshalb und in diesem Sinne ist die Syllogistik frei von einer *petitio principii*.

Das Princip des Schlusses ist die Idee des Unbedingten. Man kann es so formuliren: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist die vollendete Reihe der Bedingungen, das Unbedingte, welches als ein Gegenstand vorgestellt wird, als Aufgabe zu denken. Die Idee des Unbedingten ist die vollendete Reihe, ist die Idee der Totalität der Bedingungen für das Bedingte. Es ist die Idee des Ding an sich für die Begriffe der Erscheinungen. Wie die Auslegungen des Ding an sich keinen anderen Behuf haben, so beugt somit auch der Syllogismus dem „Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit“ vor. Und diesem Gedanken entsprang das Axiom, welches J. St. Mill als das Princip des Syllogismus und der Induction bezeichnet. Es mag nur kurz darauf hingewiesen werden, wie der transcendente Ausdruck des Principis nicht bloß einfacher und weniger Materielles voraussetzend, sondern auch weniger mystisch ist!

Auch daran wird es genügen zu erinnern, wie sehr durch die Rückführung des Ding an sich auf das Princip des Syllogismus die Bedeutung des erstern nach der subjectiven Seite vertieft ist. Der Grenzbegriff des Noumenon ist zum Princip des Vernunftschlusses geworden, die Idee des Ding an sich zur Vernunfteinheit des Unbedingten, welche zwar nicht die Erscheinungen selbst, aber deren Einheiten einigt. Die Ideen verdecken also nicht bloß jenen Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit: sie enthüllen auch das Grundmotiv der Höhenpunkte logischer Cultur, die fruchtbarsten, die unentbehrlichen Mittel derselben, wie alles Naturerkennens und alles Begreifens ge-

schichtlicher Zusammenhänge: das Princip des Syllogismus und der Induction. Wie daher die Kategorie aus den Urtheilsarten als deren synthetische Einheit hervorgeht, so die Idee aus dem Vernunftschluss als die unbedingte synthetische Einheit der Bedingungen.

Wir gehen nunmehr zum zweiten Theil unserer Aufgabe über: auszuführen, wie den drei Ideen drei Arten des Vernunftschlusses entsprechen. Es wird hierbei auch die Frage zu berühren sein, ob die Entsprechungstheorie in der oben (S. 61) gezogenen Consequenz durchzuführen sei.

Dieser Nachweis, das kann nicht genug hervorgehoben werden, wird nicht etwa aus Liebhaberei an logischer Kleinmalerei hier versucht, und nicht, um die Architektur Kants auch da selbst nachzubilden, wo dieselbe eigene Bewegungen zu gestatten scheint, sondern lediglich aus dem ernstern Grunde: an der Hand dieser Systematik zu genauerm Verständniss des Erkenntnissapparates und zu freierem Ueberblick seiner einzelnen Mechanismen zu gelangen. Und doch lässt es sich nicht verkennen, der Versuch, aus den Ideen Seele, Welt und Gott drei Schlussarten als die drei Schlussarten zu deduciren, erscheint wunderlich; man kann des Gedankens sich nicht erwehren, dass, würde es selbst gelingen, damit doch nicht ein in der Sache gelegener Parallelismus, geschweige eine causale Beziehung unter diesen Denkobjecten erwiesen sei.

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

auch zu den Erweiterungen der Urtheilssynthesen; das gleiche Motiv, das in den Vernunftseinheiten der Ideen erkennbar ist, enthüllt sich als das latente Princip eines jeden Vernunftschlusses.

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

Die Arten der Schlüsse hat Kant von den Gliedern der Relation abgeleitet. Es könne nur soviele Arten des Vernunftschlusses geben, als es Arten des Verhältnisses giebt, unter welchem die im Urtheil des Obersatzes zu einer Einheit verbundenen Vorstellungen stehen. Die Quantität kann keinen Eintheilungsgrund abgeben; denn jeder Obersatz besagt ein Allgemeines. Ebensowenig die Modalität; denn jenes Allgemeine beruht nicht etwa auf Wahrnehmung, und ist ebensowenig Hypothese, sondern es ruht auf einer Reihe von festgestellten Bedingungen, die es im Unbedingten abzuschliessen strebt: es ist apodiktisch. Es ist daher gar nicht das Allgemeine der Quantität. Die Qualität aber ändert nichts an dem logischen Charakter des Schlusses: der Obersatz kann bejahend oder verneinend sein. Das Bedenken, dass die Limitation zu berücksichtigen sei, erledigt sich im Disjunctiven. Es bleibt nur die Relation übrig.

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

Man kann daher auch sagen, von welcher Art die Vereinigung ist, in welcher die Totalität der Bedingungen angestrebt wird, von solcher Form muss auch die Regel sein, in welche jenes Princip der Vereinigung sich kleidet. Die Vereinigung kann angestrebt werden als ein letztes Substrat,

---

\*) Vergl. Logik III, S. 307.

dem alle Erscheinungen, in ihren schon hergestellten Verbindungen gedacht, zu inhäriren, dessen Accidentien sie sämtlich zu sein scheinen. Oder sie kann gedacht werden als eine letzte Ursache, von welcher alle Synthesen der Erscheinungen ausgehen. Oder endlich, die Vereinigung kann mit einem loseren Bande knüpfbar scheinen: es kann der Vernunftbegriff eines Inbegriffs der Möglichkeiten, eines Ganzen aller Wesen gedacht werden, um in dessen Disjunction alle Verbindungen des Denkbaren mit dem Unbedingten zu verknüpfen.

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

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

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

Ferner: dem hypothetischen Obersatze entspricht das

im Schlusssatz ausgedrückte Verhältniss der Unterordnung, kraft der in der Regel besagten Abhängigkeit, deren assertorisch gedachter Nachsatz die *conclusio* ist. Diese Form haben die geometrischen Sätze, die Sätze der Mechanik. Die Axiome sind die Träger jener Gründe. Es ist somit gegeben die Vermittelung von der hypothetischen Synthesis zum absoluten Object, zur Weltidee mit ihren mannigfachen Verzweigungen als mathematische Begriffe, und als transscendente Naturbegriffe, als Ungleichartiges verknüpfende Synthesen.

Endlich drittens: dem disjunctiven Obersatze entspricht in dem Schlusssatz das Verhältniss der Nebenordnung. Der Mittelbegriff ist hier das divisiv gebildete Ganze. Der Schlusssatz ist der collective Ausdruck der Regel für die ganze eingetheilte Sphäre.

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

Es dürfte zur Orientirung beitragen, diese Erläuterungen durch Hinweisungen auf Kantische Sätze zu ergänzen, aus denen hervorgehen möchte, dass Kant in einem von dogmatischer Künstelei freien Sinne diese Einstimmung gedacht hat und erklärt wissen wollte. Es charakterisirt seine Methode, dass er als einen anderen Grund, aus dem die Ideen abzuleiten wären, nur den Gedanken im Sinne hat: sie könnten angeboren sein. „Denn wenn einmal solche reine Vernunftbegriffe (transcendentale Ideen) gegeben sind, so könnten sie, wenn man sie nicht etwa für angeboren halten will, wohl nirgend anders, als in derselben Vernunftthandlung angetroffen werden, welche, soferne sie blos die Form betrifft, das Logische der Vernunftschlüsse, soferne sie aber die Verstandesurtheile in Ansehung einer oder der andern Form a priori als bestimmt vorstellt, transscendentale Begriffe der reinen Vernunft ausmacht.“ Hiermit ist die den synthetischen Ein-

heiten der Kategorien analoge Bedeutung der Vernunfteinheiten der Ideen in aller Unzweideutigkeit ausgesprochen. Diese Bedeutung zeigt sich in allen drei Ideen.

Was setzen wir in dem absoluten Subject, in der psychologischen Idee? Nichts, als nur „die Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (*relatione accidentis*) steht\*“). Das „leere Ich“ wird zum alleinigen Substantiale gemacht, welchem Alles inhärire. Wenn nun überhaupt die Kategorie der Substanz als die synthetische Einheit für die kategorische Urtheilsform gelten darf, so kann es keine grössere Schwierigkeit machen, dass die absolute Substanz, zu der Alles *relatione accidentis* steht, als der reine Vernunftbegriff, nach Art einer synthetischen Einheit für den kategorischen Vernunftschluss angesehen werde.

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

Endlich aber muss man sich erinnern, dass in dem disjunctiven Urtheil desshalb die Gemeinschaft als die synthetische Einheit angenommen wird, weil demselben der Begriff einer Sphäre zu Grunde liege, unter dem die einander ausschliessenden Möglichkeiten als Theile eines Ganzen, des Inbegriffs alles Möglichen, enthalten seien. Dieser vollständige Inbegriff alles Möglichen liegt auch dem disjunctiven Vernunftschlusse als Idee zu Grunde. „Im disjunctiven Urtheile betrachten wir alle Möglichkeit, respectiv auf einen gewissen Begriff, als eingetheilt. Das ontologische Princip der durchgängigen Bestimmung eines Dinges überhaupt

---

\*) Prologomena III, S. 103.

\*\*\*) Ib. S. 103.

(von allen möglichen entgegengesetzten Prädicaten kommt jedem Dinge eines zu), welches zugleich das Princip aller disjunctiven Urtheile ist, legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde... Dieses dient zu einer kleinen Erläuterung des obigen Satzes: dass die Vernunftbehandlung in disjunctiven Vernunftschlüssen der Form nach mit derjenigen einerlei sei, wodurch sie die Idee eines Inbegriffs aller Realität zu Stande bringt, welche das Positive aller einander entgegengesetzten Prädicate in sich enthält“\*). Dieser Ausdruck des Unbedingten ist das Princip der Induction, im Unterschiede von den anderen Arten des Syllogismus.

Die Ableitung der Ideen aus den Arten des Vernunftschlusses hat somit ergeben, dass den Ideen des Ding an sich, als des Unbedingten, die drei Schlussarten entsprechen, in denen das Princip des Obersatzes, jenen Ideen gemäss, der logischen Form nach sich gestaltet.

---

## Viertes Kapitel.

### Der regulative Gebrauch der transcendentalen Ideen.

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

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

Auch das vorangegangene Kapitel hat diesen Hinweis erläutert; aber seine Bedeutung nicht erschöpft. Nicht darin allein be-

---

\*) Ib. III, S. 98. Proleg.

währt sich die transcendentale Geltung der Ideen, dass in den Arten des Vernunftschlusses das auch ihnen zu Grunde liegende Motiv wirksam ist. Vielmehr enthält der in dem Princip des Syllogismus offenbar gewordene erkenntnisstheoretische Charakter der Ideen, als Vernunfteinheiten des Unbedingten, fernern Hinweis auf die eigenthümliche Wirkungsweise, den eigenthümlichen Werth der Ideen in der Oekonomie des Erkennens. Man muss zunächst für diese Erwägung von den besonderen drei transcendentalen Ideen absehen, um die allgemeinere Bedeutung der Ideen als Vernunfteinheiten, die dem Princip des Syllogismus zwar gemässe, aber in anderen Arten, mit anderen Mitteln des logischen Denkens dem gleichen Ziele zustrebende Richtung derselben zu erkennen. Erst nachdem dieser allgemeine Zug alles dessen, was Idee heissen kann, vergegenwärtigt ist, soll sodann gezeigt werden, wie die Ideen *par excellence* dieser allgemeinen Bedeutung des Idealen in eminenter Weise entsprechen.

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

Dem intimen Verständniss dieser begründeten Umkehr der Begriffe Object und Idee widersetzt sich jedoch stets von Neuem das Vorurtheil des dogmatischen Realismus, an welchem alle Bemühungen um die radicale Umwandlung der scholastischen Gegensätze von subjectiv und objectiv selbst bei Solchen zu scheitern drohen, welche das allgemeine Ergebniss des kritischen Idealismus anzunehmen bereitet sind.

---

\*) Kritik der reinen Vernunft S. 265.

Es hilft Nichts, den Ideen durch die Dichtung die Realität zusprechen zu lassen, welche ihnen vor dem transcendenten Forum, das will sagen, im genauen Einklang mit den Bedingungen der Erfahrung, nicht eingeräumt werden kann. Nicht die Gedankenwürde der Ideen steht in Frage; diese könnte die Dichtung reichlich gewähren; sondern der Erkenntniswerth dieser Gedanken, ihr Geltungswerth, das Mass von Realität, welches in ihnen gegeben ist, nach welchem sie objective Geltung ihrerseits bemessen.

Das aber gerade kann so schwer zugänglich gemacht werden: dass auch den Ideen, obschon ihnen in der Erfahrung kein Gegenstand entspricht, Realität beiwohnen könne, dass sie als eigenthümliche Realitätsmesser anzusehen seien. Diese Schwierigkeit besteht jedoch zunächst in gar nichts Anderm, als in dem materialistischen Erbfehler: alles Objective sich materiell zu denken, in den unaufgeklärten Formen von Raum und Zeit. Nach dieser Naivetät aber müsste es ewig bei dem aristotelischen Satze verblieben sein, dass das sinnliche Einzel Ding das Substanzielle darstelle, und die Wissenschaft würde sich nimmer zu der Einsicht inducirt haben, dass in den Gesetzen die Wahrheit, die Realität der Objecte, die Gewissheit der Erkenntniss liegt; und dass die Sinnendinge nur soweit Realität haben, und somit also reale Objecte sind, als sie gültige Beispiele jener Erkenntnisse bedeuten, als sie — mit dem platonischen Gleichniss zu reden — an den Gesetzen theilhaben.

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

Indessen zugegeben, dass sie diesen Hintergrund der Erfahrungswelt bezeichnen, so soll ja hier grade gezeigt werden, was dieser Hintergrund für den Erfahrungsgebrauch selbst bedeute, in welchem Betracht er sich nützlich erweise; wie eine

solche reale Bedeutung bei dem Abstractum des Gesetzes unbezweifelt ist. Wir haben nun aber gesehen, dass, sofern daraus die Hypostasirung von Objecten entspringt, der Hintergrund transcendent wird; transcendental jedoch kann die Idee nur dadurch werden, dass sie für die Feststellungen der objectiven Realität sich brauchbar zeigt. Diesen Feststellungen aber dienen allein die Kategorien; was ihrer entbehrt, ermangelt der Realität. Die Ideen sind nun derart von den Kategorien verschieden, dass sie deren Einheiten erweitern, mithin dem Leitfaden derselben sich entziehen. Wenn die Kategorie an dem Mannigfaltigen der Anschauung den Gegenstand eint, so ist die Einheit der Kategorie Gegenstand der Idee. Wenn jene sich schematisirt, so kann diese nur symbolisirt werden \*).

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

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

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

---

\*) Vergl. I, S. 513 ff.

heiten des Unbedingten, auf jene Erscheinungen bezogen, deren Bedingungen sie zu systematischen erheben.

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

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

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

Als die Speculation über den Kosmos, und die Reflexion über das eigene Denken desselben soweit gediehen war, dass man der gedanklichen Vereinigungen der Dinge in Begriffen sich bewusst ward, da wurde diese logische That, wie sie eine Frucht der vorangegangenen wissenschaftlichen Arbeit ist, alsbald auch nach ihrer Fruchtbarkeit als wissenschaftliche

Methodenlehre gewürdigt. Plato selbst hat diese Bedeutung der Ideen für die angewandte Logik hervorgehoben und durch Beispiele erläutert.

Es liegt mithin nicht allein der in dem Syllogismus latente Gedanke des Unbedingten in den Ideen; sondern gleichsam die erste Möglichkeit zum Bedingen ist in den Ideen gegeben: das Vereinigen des Verwandten, das Trennen des Ungleichartigen. Wenn der Begriff der Substanz eine Bedingung der Erfahrung ist, so setzt derselbe voraus, dass eben Begriffe, dass gedankliche Vereinigungen und Trennungen des Aussereinander in den Dingen, wie des in Dinge Zusammengefassten gegeben sind. In diesem elementaren Sinne sind also die Ideen von vornherein regulativ: die Begriffe, als solche, constituiren noch nicht die Erfahrung — das leisten nur die transcendentally begründeten Begriffe — aber sie bilden die erste Möglichkeit, sie sind die allgemeinste Richtschnur zum Bilden einer Erfahrung, zum Gestalten einer Natur.

Und dieser allgemeine Charakter der Begriffe specialisirt sich in den Vernunftbegriffen, den Ideen dahin, dass die Richtschnur, die sie darstellen, die systematische Einheit ist. Darin besteht das in ihnen gegebene Regulativ: „den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs Aeusserste erweitert, zugleich mitsich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird“ \*). Wenn also die Ideen „aufs Aeusserste“ erweiterte Begriffe sind, so werden die letzteren durch die ersteren „durchgehends einstimmig“ gemacht. Die systematische Einheit, welche die Idee zur Norm macht, soll mithin durchgängige Einstimmung in die Begriffe selbst bringen; sie soll die Bedeutung der Begriffe zu dem Ziele consequenter Vollendung führen. Dieses Ziel wird in der That von den Begriffen angestrebt, wengleich diese Tendenz der logischen Gebilde nicht kritisch erkannt ist.

Vielmehr wird der generische Charakter der Begriffe, in gedanklichen Vereinigungen die Zusammenhänge der Dinge zu ermöglichen, in Form metaphysischer Principien, entgegengesetzter wissenschaftlicher Standpunkte ausgesprochen.

Da ist zuerst als ein solches Bildungs-Gesetz der Natur das Princip der Gattungen, das angebliche Gesetz der Homo-

---

\*) Ib. S. 263.

geneität der Erscheinungen. Dass die Mannichfaltigkeit der Dinge in Arten, Gattungen und Geschlechtern ihre stufenweis höhere Einheit finden müsse. Dieser „Schulregel“ hat man die Bedeutung eines transcendentalen Grundsatzes geliehen: auch in der Natur müsse eine solche Einhelligkeit herrschen. Es ist charakteristisch, dass der Nominalismus in Occam den Satz des Monismus ausgesprochen hat: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*. Aber man sieht sogleich an der zweideutigen Einschränkung *praeter necessitatem*, dass ein so dehnsamer Satz kein Grundsatz sein könne, der die Erfahrung zu bedingen vermöchte.

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

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

---

\*) Kritik der reinen Vernunft S. 442.

\*\*) Drei Bücher der Logik S. 90.

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

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

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

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

Begriffen zu den Individuen wende“\*). Giebt es keinen Ausgleich für diesen Gegensatz der Denkkungsarten? Der transscendentale Vernunftgebrauch schafft diesen Ausgleich.

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

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

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

Indessen sind sie freilich dem Denken nicht bloß unvermeidlich; sondern auch dem Erkennen nützlich, als allgemeine Richtschnur — im Allgemeinen daher auch nur im

\*) Kritik der reinen Vernunft S. 445.

\*\*) Kritik der Urtheilskraft IV, S. 20, 24.



Auge zu behalten, nicht aber in speciellen Fragen der Forschung als objective Kriterien anzurufen — als Richtungslinien auf ein letztes Ziel alles Forschens hin, darin, in dem Hinweis auf die systematische Einheit, besteht ihr regulativer Gebrauch, in welchem die Begriffe in Ideen münden.

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

Kant versinnlicht die systematische Einheit durch das Gleichniss vom Horizont: „Man kann einen jeden Begriff als einen Punkt ansehen, der, als der Standpunkt eines Zuschauers, seinen Horizont hat, d. i. eine Menge von Dingen, die aus demselben vorgestellt und gleichsam überschaut werden können. Innerhalb diesem Horizonte muss eine Menge von Punkten ins Unendliche angegeben werden können, deren jeder wiederum seinen eigenen Gesichtskreis hat, d. i. jede Art enthält Unterarten, nach dem Princip der Specification, und der logische Horizont besteht nur aus kleineren Horizonten (Unterarten), nicht aber aus Punkten, die keinen Umfang haben (Individuen).“\*) Die verschiedenen Horizonte haben wiederum einen gemeinschaftlichen, bis man zu dem allgemeineren und wahren Horizont gelangt, der freilich als das Urbild des logischen gedacht

---

\*) Kritik der reinen Vernunft S. 444.

wird, als dieses Urbild aber der Gegenstand in der Idee ist. Die Idee selbst aber ist nicht ein — Gegenstand, sondern ein „Gesichtspunkt“ \*).

Die *lex continui in natura*, dem Anscheine nach ein metaphysischer Satz, wird mithin vorausgesetzt durch die *lex continui specierum (formarum logicarum)*. In diesem Grundsatz aber wird die systematische Einheit gewährleistet. Sie ist somit, wie jener Grundsatz, nur eine Idee, der in der Erfahrung kein Gegenstand congruirt, nur eine „allgemeine Anzeige“, dass wir unaufhörlich die Gradfolge der Verschiedenheit, die Annäherung an die Einheit zu suchen haben, wenngleich der Vernunftgebrauch nur „gleichsam asymptotisch“ derselben folgen kann.

Es wird zwar der Versuch gemacht, „die Idee des Maximum der Abtheilung und der Vereinigung“\*\*) vorzustellen; aber diese Idee muss unbestimmt bleiben, weil ihr ein Schema versagt ist. Sie ist das „Analogon eines Schema“, und bedeutet, als solches Analogon, eben nur die Regel der systematischen Einheit alles Vernunftgebrauchs. Aber diese Regel bezeichnet das letzte Ziel alles Forschens. In diesem tieferen Sinne veranschaulicht ein anderes Gleichniss die regulative Bedeutung der Idee, des Vernunftbegriffs der systematischen Einheit. Die Idee ist der „*focus imaginarius*“, der Punkt, der, obzwar die Verstandesbegriffe nicht von ihm ausgehen, „dennoch dazu dient, ihnen die grösste Einheit neben der grössten Ausbreitung zu verschaffen“\*\*\*). Es entspringt zwar hieraus die Täuschung, als wenn die Richtungslinien des Verstandes nach jener Vernunftseinheit hin vielmehr von einem Gegenstande „ausgeschossen wären, sowie die Objecte hinter der Spiegelfläche gesehen werden“; allein diese Illusion wird unschädlich gemacht durch die Einsicht, dass diese Ideen nicht der Beschaffenheit eines Gegenstandes, sondern dem Interesse der Vernunft entsprechen.

Jene logischen Grundsätze, in dem Princip der systematischen Einheit vereinigt, sind also nicht transcendentale, sondern „subjective Grundsätze“. Und „alle subjectiven

---

\*) Ib. S. 458.

\*\*) Ib. S. 448.

\*\*\*) Ib. S. 436.

Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit des Objects; sondern dem Interesse der Vernunft in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntniß dieses Objects hergenommen sind<sup>\*)</sup>, nennt Kant Maximen.

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

Als solche Maximen sind also jene — Gesetze, wie man sie nannte, zu würdigen, welche als Urbilder der wirklichen Welt galten, wie das von der continuirlichen Stufenleiter der Schöpfung. Die Realität solcher Gesetze besteht in der Thatsächlichkeit des Hanges zu solchen logischen Satzungen, wie die Giltigkeit derselben in der Statthaftigkeit dieses Hanges, in dem Vernunftinteresse, dem jene dienen. Den Streit „einsiehender Männer“ über diese Maximen entzieht Kant „der Einsicht in die Natur des Objects“. „Es ist nichts Anderes als das zwiefache Interesse der Vernunft, davon dieser Theil das eine, jener das andere zu Herzen nimmt oder affectirt.“ Werden dieselben für objective Einsichten gehalten, so müssen sie „nicht allein Streit, sondern auch Hindernisse veranlassen, welche die Wahrheit lange aufhalten“<sup>\*\*)</sup>, bis der Streit kritisch geschlichtet wird.

Ob, und wie genau der Streitpunkt um das Schlagwort des Monismus durch diesen Ausgleich, welchen der „Anhang zur transcendentalen Dialektik“ anbietet, getroffen, ob, und mit wie genau zutreffendem Bezuge auf die Einzelfragen, der unter dem Namen des Darwinismus geführte Streit durch diese kritische Auflösung beigelegt wird — das mögen die um jene Probleme

---

<sup>\*)</sup> Ib. S. 449.

<sup>\*\*)</sup> Ib. S. 451.

bemühten Forscher entscheiden, sofern sie in die erkenntnistheoretische Bedeutung dieser Streitfragen eindringen\*).

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

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

Diese Frage ist in der klarsten Weise beantwortet durch das Grundproblem des Kriticismus: die Einheit des Bewusstseins. Da alle erkenntnistheoretische Begründung auf diesen Grundsatz zurückgeführt wird, so ist damit die Materie zu einem Specialfall des Bewusstseins gemacht, zu einer „Art Vorstellung“. An diesem Punkte unserer Untersuchung wird man aber diesen Satz nicht so missverstehen können, als ob er Berkeley'schen oder Fichte'schen Idealismus besagte. Die Einheit des Bewusstseins zum Grundbegriff gemacht, bedeutet vielmehr die Zurückführung aller Realität auf die synthetischen Grundsätze. Und dieser Schein des Subjectiven soll nicht vermieden werden, wenn anders der transcendentale Apriorismus keine Einbusse erleiden soll.

Mit diesem Einen Hinweis ist der Streit, ob der durchgeführte Materialismus in der Seelenfrage zum Ziele führe, entschieden. Er führt nicht bloß nicht zum Ziele, sondern er lenkt vom rechten Wege zum Ziele ab. Die Idee der Materie, als Regulativ angenommen, würde das Bewusstsein nicht bloß nicht erkennen lassen, sondern die transcendentale Problemstellung verrücken. Schon die Vorstellung der lebenden Materie

---

\*) Die Tagesfrage Kant und Darwin hat Aug. Stadler in seinem Buche über „Kants Teleologie“ zum wissenschaftlichen Austrag gebracht.

ist, wie Kant sagt, „ein Cirkel im Erklären“ \*). Und es hat sich gerade in unseren Tagen wiederum gezeigt, wie eingewurzelt der monadologische Hylozoismus in dem unkritischen Denken ist. Geschweige, wenn man die „Autokratie der Materie“ \*\*) für alle Bewusstseinserscheinungen zu Grunde legte. Man würde alsdann glauben können, die objective Realität bedürfte zu ihrer Begründung des Grundsatzes der Einheit des Bewusstseins nicht, sondern diese sei — und zwar nicht als Grundsatz — sondern als Eigenschaft in der gedachten Materie enthalten. Die transscendentale Methode, welche von dem ausgeht, was wir „in die Dinge legen“, wäre damit verleugnet, der Grund des Apriorismus verschüttet. Solchen Zusammenhang hat die Seelenfrage mit der Grundlage des kritischen Idealismus.

Aber auch nur in diesem Zusammenhang hat die Annahme der Seele ihre Bedeutung: nur als Idee, nur als regulative Maxime. „Hierbei aber hat sie nichts Anderes vor Augen, als Principien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nämlich: alle Bestimmungen als in einem einigen Subjecte, alle Kräfte, soviel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechsel als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten, und alle Erscheinungen im Raume als von den Handlungen des Denkens ganz unterschieden vorzustellen“ \*\*\*). Aber mit dieser Maxime, welche gemäss dem kritischen Dualismus, das Vernunftinteresse der Specification gelten lässt, ist keine spiritualistische Grundkraft etwa statuiert. Es heisst unmittelbar weiter: „Jene Einfachheit der Substanz u. s. w. sollte nur das Schema zu diesem regulativen Princip sein und wird nicht vorausgesetzt, als sei sie der wirkliche Grund der Seeleneigenschaften“. In solcher Einschränkung werden „keine windigen Hypothesen von Erzeugung, Zerstörung und Palingenesie der Seelen u. s. w. zugelassen“. „Denn wollte ich auch nur fragen, ob die Seele nicht an sich geistiger Natur sei, so hätte diese Frage gar keinen Sinn“.

---

\*) Kritik der Urtheilskraft IV, S. 283.

\*\*) Ib. S. 315.

\*\*\*) Kritik der reinen Vernunft S. 458.

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

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

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

Der Spiritualismus nimmt die Seele als ein constitutives Princip und begeht den Fehler, den Epikur als *ἀργὸς λόγος* bezeichnet hat. Der Erfahrungsgebrauch, in Relation zu welchem allein die Idee der systematischen Einheit aufgestellt wird, um ihn selbst einhellig zu machen, wird nach diesem Fehler umgangen. Der dogmatische Spiritualist „überhebt sich aller Naturuntersuchung der Ursache dieser unserer inneren Erscheinungen aus physischen Erklärungsgründen, indem er gleichsam durch den Machtspruch einer transcendenten Vernunft die immanenten Erkenntnisquellen der Erfahrung, zum Behuf seiner Gemächlichkeit, aber mit Einbusse aller Einsicht vorbeigeht“ \*\*\*).

\*) Ib. S. 452.

\*\*) Ib. S. 453.

\*\*\*) Ib. S. 463.

Der Spiritualismus begeht den Fehler der *ignava ratio*, der mit dem andern Fehler der *perversa ratio*, des ἕρπον πρότερον *rationalis*, eng verbunden ist, und als solcher unmittelbarer begreiflich wird. Statt durch die systematische Einheit, welche die Seelenidee ausdrückt, den Erfahrungsgebrauch zu ergänzen, wird die Sache umgekehrt, und der letztere aus jener angeblichen Substanz abgeleitet.

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

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

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

Auch die kosmologische Freiheitsidee hat dieses „als ob“ nicht zu scheuen. Sie will sagen „als ob wir nicht ein Object der Sinne . . . vor uns hätten“ \*\*\*). Es wird die Hauptaufgabe für die Begründung der Ethik in nichts Anderem bestehen, als den gediegenen realen Sinn dieses „als ob“ ins Licht zu setzen.

So ist also die Weltidee ein Schutzmittel für die physischen Erklärungen der Weltreihen nach ihren Bedingungen,

---

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

\*\*) Kritik der reinen Vernunft S. 452.

\*\*\*) Ib. S. 460.

gegen die Ableitung ihrer Glieder von heterogenen Principien. Sie vertritt die systematische Einheit der Weltreihen. Denn, wie es auch mit der transcendentalen Freiheit bewandt sein möge, dass der empirische Causal-Mechanismus nicht beeinträchtigt werden soll durch die Aufstellung derselben, soviel darf hier, als wenigstens den Worten nach bekannt, vorweggenommen werden.

Aber die Weltidee kann nur als *Maxime* regulativ gelten, ist nur als Gesichtspunkt aufstellbar. Unter diesen Gesichtspunkt fällt die Atomtheorie nicht minder als die Freiheitslehre. Ueberall rächt sich der Fehler, von einer kosmologischen Substanz auszugehen, statt in eine systematische Einheit, sei es der Decomposition, sei es der Stammableitung, die äusseren wie die inneren Erscheinungen, im Reiche der Natur, in einer Welt der Sitten, hinaufzuführen.

Der regulative Werth der psychologischen Idee besteht in der Reinhaltung des Bewusstseins als des obersten transcendentalen Principis. Für den regulativen Werth der Weltidee mag es an dieser Stelle genügen, auf die Rettung der Freiheit, wie nicht minder auf die Integrität der physischen Erklärungsgründe hinzuweisen: die Gottesidee endlich vertritt die systematische Einheit der Zwecke.

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

Für die vornehmliche Rücksicht unserer Erwägungen würde jedoch die Zulassung der Zweckidee als einer regulativen *Maxime* begründet erscheinen, wenn dieselbe für die Ethik brauchbar bliebe, wie immer auch über ihre Anwendbarkeit für das Naturerkennen die Entscheidung fiele. Indessen auch für den Erfahrungsgebrauch behauptet die Zweckidee ihre Geltung, nämlich als Idee. Und der ethische Gebrauch der Zweckidee steht mit diesem Erfahrungsgebrauch in Verbindung.

Der Gegensatz zur Teleologie liegt in dem Mechanismus. Wenn Aristoteles gegen Demokrit einen Zweck geltend macht, der sich von des Letztern Aetiologien unterscheiden soll, so besteht in dieser Polemik allerdings ein Gegensatz zwischen der mechanischen, nach dem Causalnexus die Erscheinungen ver-

bindenden Naturerklärung, und einer solchen Ansicht von der Apriorität der Zwecke, der zufolge dieselben, als das schöpferische Ziel, die Zweckvollendung vollziehen, als das Erste der Natur das Letzte erzielen. Wenn die Wand nicht dadurch entsteht, dass das Schwere nach unten sinkt, sondern damit ein Zweck des Wohnens sich erfülle; wenn nicht der Schnitt des Messers die Entleerung des Wasserstüchtigen bewirkt, sondern die Herstellung seiner Gesundheit — dann besteht allerdings ein Gegensatz zwischen dieser Teleologie und dem Ausspruch des Demokrit, dass er das ganze Perserreich für eine einzige Aetiologie dahingäbe. Eine solche Teleologie aber ist die speci- fisch aristotelische\*); Plato hat diese nicht gelehrt; sondern vornehmlich für die Ethik den Zweckgedanken behauptet. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung die vielfach missverstandene sokratische Polemik gegen Anaxagoras. Man sollte endlich die Meinung aufgeben, dass man in der wohlfeilen Bekämpfung dieser scholastischen Naturbetrachtung gegen alle und jede Teleologie ankämpfe. Auch bedarf es nicht der Ausführung, dass jene anthropomorphe Materialisirung des Urbildes auch für die Ethik ohne Nutzen, vielmehr von principiellern Nachtheil ist.

Dagegen ist hier anzusprechen, dass die formale objective Zweckmässigkeit des kritischen Idealismus der Sache nach mit der Aetiologie des Demokrit zusammenfällt, die letztere aus dem System der transcendentalen Methode begründet. Die Zweckidee soll nicht den Grundsatz der Causalität ablösen, noch einengen, sondern den Gebrauch desselben erweitern. Und nach der Analogie mit der „allgemeinen Analogie“ der Causalität soll unter dem Gesichtspunkte des Zweckes eine systematische Einheit der Erscheinungen angestrebt werden, da, wo die synthetische nicht mehr zulängt. Kann ja doch die synthetische nur innerhalb der einzelnen Erscheinungen bedingen; während wir einen zwar inneren, aber durchgängigen Zusammenhang der Erscheinungen uns vorstellen müssen, in welchem die Bedingungen durch die Beziehung auf ein unerkennbares Etwas sich zur Begrenzung bringen.

So ist nach der kritischen Teleologie der Zweck die Er-

---

\*) Die neuerdings von Pflüger, der sein „Princip“ mit Ignorirung von Kants Lehre aufstellen zu dürfen geglaubt hat, in Verkennung des Problems geltend gemacht worden ist.

weiterung der Causalität. Die Idee der Causalität heisst Zweck. „Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken ist doch wenigstens Ein Princip mehr, die Erscheinungen unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Causalität nach dem blossen Mechanismus derselben nicht zulangen“ \*). Der Zweck, als Ergänzung der Causalität, steht also nicht als οὐ ἐνσχα in dem Gegensatz eines Principis zum δ'ὄ; sondern er ist eine Fortführung, eine Erweiterung des Grundsatzes der Causalität bis an die Grenze von dessen Anwendbarkeit.

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

Der vorwiegend theoretische Gedanke ist der folgende. Die Zweckidee stellt die Einheit, nicht der Gesetze schlechthin, als eine systematische Einheit dar, sondern die Einheit der besonderen, der empirischen Gesetze. Diese empirischen Gesetze, im Unterschiede von den allgemeinen Grundsätzen, können unzweifelhaft nur auf dem Wege der Causalitäts-Analogie erforscht werden. Aber wir sind weit entfernt, diesen Weg mit Erfolg durchgängig beschreiten zu können. Man glaube ja nicht, dass jeder andere Weg der Forschung abgeschnitten wäre. Hier tritt vielmehr die Verhältnissbestimmung der unbestimmten Kräfte ein, die nach der Analogie der Causalität eine „eigene Causalität“, die der Zwecke, als die Einheit jener unbestimmten besonderen Gesetze vorstellig macht.

Was ist das Selectionsprincip Anderes, als eine solche gedachte Einheit der besonderen empirischen Gesetze, welche das Ueberleben der einen, das Verschwinden der anderen Organismen bewirken? Diese besonderen empirischen Gesetze, auf die Natur der Organismen einerseits, auf die Existenzbedingungen der äusseren Umgebung andererseits bezogen, sind allein die Ursachen jenes Vorganges, welcher wie eine Verschwendung der Natur die Verwunderung erregt. Das Selectionsprincip wird nicht so missverstanden werden sollen, als ob es ein Naturgesetz bedeuten, als ob es die Erforschung der wirklichen Kräfte,

---

\*) Kritik der Urtheilskraft IV, S. 240 f.

der besonderen empirischen Gesetze ersetzen sollte. Das Selectionsprincip, als die Einheit jener echten Ursachen, der empirischen Gesetze, ist der Ausdruck der systematischen Einheit derselben, und als solcher eine Zweckidee.

Wir stellen uns die Gesamtheit dieser empirischen Gesetze, deren Wirkung der Fortbestand einiger, die Vernichtung anderer Organismen ist, nach der Analogie eines causalen Wirkens unter der Form vor, welche auf unser logisches Verständniss angepasst ist, indem wir jene algebraische Summe der unbestimmten empirischen Gesetze als eine Einheit denken, welche die widerstandsfähigen Glieder des Causalnexus zum Fortbestand auserwählt. Dieser Gedanke der Auswahl ist die Form, unter welcher jene algebraische Summe der empirischen Gesetze, unserer logischen Art, Einheiten zu stiften, Begriffe zu bilden, angepasst wird. Das Selectionsprincip ist daher die Zweckidee, unter der wir uns jene Einheit der empirischen Gesetze zu Verstande bringen, ohne deren Kenntniss die Wirkungen derselben uns zufällig erscheinen müssten. Diese Zufälligkeit auszuschliessen, da wo die Causalitätsanalogie nicht anwendbar ist, so lange nämlich sie nicht anwendbar werden kann, ist die Aufgabe der Zweckidee, welche nach der Analogie der Causalität gebildet ist. Aber es bedarf nicht der Ausführung, wie genau sonach ein solches Princip von dem Gravitations-Princip unterschieden ist.

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

Zugleich aber darf diese formale Zweckmässigkeit objectiv genannt werden, nicht blos, weil sie in Objecten anscheinend sich realisirt, sondern weil sie einen werthvollen Unterschied bezeichnet gegenüber jener formalen Zweckmässigkeit, welche wir in denjenigen geometrischen Gebilden beschreiben und bewundern, die von den alten Geometern mit einem Eifer erzeugt wurden, von dem Kant sagt, es sei „eine Freude“ den-

selben zu beobachten: da jene Gebilde von ihnen gar nicht als reale in Naturobjecten oder -Erscheinungen erkannt worden waren. Immerhin aber darf über dieser apriorischen Erzeugung von zweckmässigen Gebilden der Unterschied nicht ignorirt werden, der zwischen solchen Gebilden einer innern gedanklichen Zweckmässigkeit und denjenigen besteht, welche uns als empirische Wirkungen unbekannter Gesetze in Dingen entgegengetreten, die wir nicht umhin können, als Naturzwecke uns vorstellig zu machen. Der Ausdruck objective Zweckmässigkeit bezeichnet also nicht „den Charakter ihrer Gültigkeit, sondern nur das bekannte Gebiet ihrer Anwendung“ \*), nämlich in dem nach dem Princip der bloß formalen Zweckmässigkeit erstandenen Reiche des Organischen, in welchem wir den causalen Zusammenhang als eine Wechselbeziehung der Theile und des Ganzen dergestalt denken, dass die Einen, wie das Andere als Mittel und als Zweck gelten. Diese wechselseitige Geltung ist lediglich der Ausdruck der systematischen Einheit von Kräften, von besonderen empirischen Gesetzen, die uns unbekannt sind.

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

Ausserdem nämlich, dass die Erfahrung selbst, derjenige Zusammenhang von allgemeinen Gesetzen, von synthetischen Grundsätzen, welchen wir Erfahrung nennen, „etwas ganz Zufälliges“ ist, ist es noch als eine besondere Zufälligkeit zu bezeichnen, dass die unbestimmbar vielen besonderen empirischen Gesetze der Systematik unserer Begriffsbildung sich anpassen lassen. Wir wissen bereits, in Form welches Gedankens diese Anpassung zu Stande kommt. Die vorausgesetzte Einheit der unbestimmbaren Mannichfaltigkeit empirischer Gesetze ist die Zweckidee, ist die formale Zweckmässigkeit, unter der wir die Wirkungen jener unbestimmbaren Mannichfaltigkeit empirischer Gesetze uns zu Verstande bringen. Da nun

---

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

aber jene Gesetze, deren Einsicht als causal analogien uns verschlossen ist, demgemäss uns als zufällig erscheinen; da ferner die etwaige Einheit jener besonderen Gesetze, insofern auf ihnen die Einheit der Erfahrung im Besondern beruht, ebenfalls eine zufällige ist, so ist der Zweck, welcher diese Einheit darstellt, ein Auskunftsmittel gegen diese Zufälligkeit. Er ist zwar nur eine subjective Maxime, welche zu einem Besonderen auf das Allgemeine reflectirt, er ist zwar nur ein Gesetz der „Heautonomie“ \*) der Urtheilskraft für diese ihre Reflexion; aber er stellt dennoch in dieser formalen Eingeschränktheit nichts Geringeres dar, als „die Gesetzlichkeit des Zufälligen“ \*\*).

Es reicht somit die Zweckidee über das Zufällige hinaus, welches sie nach Art eines Gesetzes zu bestimmen, in einer systematischen Einheit zu umfassen zur Aufgabe hat. Und die Gesetzlichkeit, auf welche sie hinausweist, ist jene Erweiterung des Erfahrungsverhältnisses der Causalität. Sobald wir jene Gesetzlichkeit mehr denn als eine formale denken, bilden wir in der That, „eine eigene Art“ von Causalität, die mit der Natur, mit dem Erfahrungszusammenhang nichts gemein hat. Statt wodurch und woher — was allein innerhalb der Erfahrung zu fragen verstatet ist — fragen wir: wozu und wohin? Es liegt in dem Begriff der Zweckmässigkeit, als der Gesetzlichkeit des Zufälligen, die Beziehung auf die Begrenzung alles Naturbedingens, die Beziehung auf den Endzweck.

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

Diese regulative Bedeutung der Zweckidee bildet die Hauptaufgabe einer Begründung der Ethik; sie wird uns ausführlich bei dem folgenden Theile unserer Untersuchung beschäftigen.

---

\*) Kritik der Urtheilskraft IV, S. 25.

\*\*) Ib. S. 295.

Hier mag nur hingewiesen werden auf diejenige Art des Endzwecks, welche in dem intelligibeln Substrate der materiellen Natur gedacht wird. Zwar ist mit diesem Grenzgedanken der Context der Erfahrung überschritten, innerhalb dessen und seines Causalnexus kein Endzweck sich behaupten kann. Aber die geschlossen gedachte Kette der Bedingungen involvrt einen solchen Bund mit dem Unbedingten, einen solchen Zusammenhang mit einem Endzweck, in dessen Gesetzmäßigkeit alle Zufälligkeit, die Einheit der besonderen, wie das System der allgemeinen Gesetze, in einem letzten Räthselworte ihre Lösung findet.

Sofern das intelligible Substrat der Natur mit dem All der Realitäten, mit dem Inbegriff des Möglichen identisch ist, haben wir damit drittens die Identität der Zweckidee mit der Gottesidee ausgesprochen. Aber diese Identität ist nur eingeschränkter Weise zu verstehen; denn da die Zweckidee ihre eminent regulative Bedeutung in dem Ethischen gewinnt, in der Freiheitsidee, so ist daraus allein schon zu entnehmen, dass beide Ideen sich kreuzen, aber nicht gänzlich zusammenfallen. Es genügt, dass die theologische Idee an ihrem Theile die Zweckidee darstellt; eine andere Wirkungsweise bleibt der letztern in der kosmologischen Freiheitsidee vorbehalten.

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

Es ist zunächst zu beachten, dass die Relation auf den Erfahrungsgebrauch auch in dieser transscendentalen Idee enthalten ist. Auch sie ist eine *suppositio relativa*. Denn wir sollen „nicht von einer höchsten Intelligenz die Weltordnung und systematische Einheit derselben ableiten, sondern von der Idee einer höchstweisen Ursache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bei der Verknüpfung der Ur-

---

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

sachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sei“ \*). „Also ist die Supposition der Vernunft von einem höchsten Wesen, als oberster Ursache, blos relativ, zum Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt gedacht, und ein blosses Etwas in der Idee, wovon wir, was es an sich sei, keinen Begriff haben“ \*\*). Wir hätten „nicht den mindesten Grund“, ein solches Wesen schlechthin anzunehmen, „wäre es nicht die Welt, in Beziehung auf welche die Supposition allein nothwendig sein kann“ \*\*\*). Die Vernunft folgt mithin in dieser relativen Supposition nur ihrer eigenen „formalen Regel“; und die „höchste formale Einheit“ ist die zweckmässige. Also ist die Idee der systematischen Einheit aller Wesen überhaupt die Idee der Zweckmässigkeit. Und diese Idee also ist es, von welcher Gott „das Analogon eines Schema“ ist.

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

In solcher systematischen Ausdehnung vermag die teleologische Idee vor der *ignava* und der *perversa ratio* sich zu schützen: denn wir müssen die systematische Einheit einer teleologischen Verknüpfung „ganz allgemein“ machen, durch welche nur diese oder jene besondere Einrichtung „mehr oder weniger kenntlich

---

\*) Kritik der reinen Vernunft S. 453.

\*\*) Ib. S. 456 f.

\*\*\*) Ib. S. 460.

†) Ib. S. 454.

††) Kritik der Urtheilskraft IV, S. 281, vergl. ib. S. 339.

für uns ausgezeichnet worden.“ Wir dürfen sie nicht im Voraus bestimmen, sondern „in Erwartung derselben die physisch-mechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen“\*). So genau unterscheidet schon die Kritik der reinen Vernunft die Erweiterung der systematischen Einheit zur teleologischen von einer Ersetzung der ersteren durch die letztere.

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

In der strengen Einhaltung der Grenze behauptet sich wider alles Raisonement unkritischer Aufklärung die teleologische Idee als theologische: in der Beziehung aller systematischen Einheit, als einer in letzter Instanz zufälligen, auf einen intelligibeln Endzweck. Indessen verbleibt es für das Natur-

---

\*) Prolegomena III. S. 132.

\*\*\*) Kritik der reinen Vernunft S. 463.

\*\*\*\*) Ib. S. 467.

erkennen bei diesem unaufgegangenen Reste. Dagegen aber erhebt sich von Neuem der Endzweck, und in seinem Gefolge die Gottesidee in dem eigenthümlichen Gebiet der Zweckidee, im Ethischen. Wir werden daher bei den Postulaten eine fernere Auseinandersetzung mit diesem Erbtheil der Menschenvernunft halten müssen.

In dem Zusammenhang unserer bisherigen Erwägungen wird dies wenigstens ersichtlich: dass die theologische Seite der Zweckidee einem regulativen Gedanken dient. Ich möchte denselben nicht gerade so ausdrücken, dass, da das Wort vom unbewussten Zweck einen bei einiger Ueberlegung deutlichen Widersinn enthält, die Personification des Zweckgedankens, die Annahme eines *intellectus archetypus* die kritisch beglaubigte sei; denn die Personification, mehr als gedacht, überspringt den Maximen-Charakter der Idee. Aber, die Personification lediglich als Maxime gedacht, schärft und verdeutlicht die wichtige Einsicht: dass mechanische Causalität und Teleologie nicht disjuncte Begriffe, noch daher Begriffe von coordinirten Methoden sind; sondern dass die für das Naturerkennen einzig constitutive Methode der Causalität allerdings auch für den Erfahrungsgebrauch, aber lediglich regulativ, ergänzt wird durch die ideale Teleologie. Ein Regulativ ist diese Methode; denn sie schützt vor dem Abweg des Zufalls, da, wo die besonderen empirischen Gesetze nach dem causalen Regress unerkennbar sind. Der regulative Gedanke, die *suppositio relativa* der Einheit dieser desideraten Gesetze veranschaulicht mithin diesen wichtigen Unterschied zweier bald als ebenbürtig, bald als einander subordinirt, bald als einander ausschliessend betrachteten Methoden: der *intellectus archetypus* lehrt, dass es keinen unbewussten Zweck, als eine Zwecken blind dienende Causalität, geben kann. Besser ist es, eingestandener Massen Bewusstsein anzunehmen, wo man die mechanischen causalen Gesetze vermisst, und deren Einheit supponirt, als dass man die synthetische Abstractheit der Causalität durch das hölzerne Eisen einer mechanisch gedachten Teleologie entstellt und zweideutig macht.

Eine tiefere und unendlich fruchtbare Anwendung gewinnt dieser Gedanke, dass, wo Zwecke walten sollen, Bewusstsein walte, für die Ethik, in welcher die Zweckidee in der Freiheitsidee zu eminenten Geltung kommt. Bevor wir jedoch diese Aus-

dehnung der regulativen Bedeutung der Zweckidee entfalten, ist es erforderlich, ein Hinderniss zu beseitigen, welches jeder etwaigen regulativen Bedeutung der Freiheitsidee theoretisch im Wege zu stehen scheint.

## Fünftes Kapitel.

### Der antinomische Schein in der Freiheitsidee.

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

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

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

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

Nicht um eine spontane Vorstellung handelt es sich bei dem Problem der Freiheit — vielmehr gehören diese scheinbar absonderlichen menschlichen Vorstellungen in die gemeine Reihe der Naturbegebenheiten, in die unbestimmbar grosse, absolut gedachte Totalität der Dinge dieser Welt. Nicht von Vor-

stellungen ist die Frage; sondern von Handlungen und Dingen. Wie daher die Weltbegriffe im engeren Sinne dadurch entstehen, dass zu dem gegebenen Bedingten der Erscheinungen das Unbedingte gesucht wird, in einer Weltgrenze oder dem Einfachen, so auch entsteht der Gedanke einer ursprünglichen Selbstthätigkeit, indem die bedingten Ereignisse des Menschendaseins in einem Unbedingten begrenzt werden. Damit ist aber ausgesprochen, dass nicht eine aparte Art von menschlichen Handlungen, etwa als sittliche Vorstellungen, statuirt werden dürfen; sondern, wenn anders als Idee eine Spontaneität gefordert wird, dieselbe in einer andern Art von Wesen angenommen werden müsse.

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

Wir vergegenwärtigen uns nunmehr die hauptsächlichsten Wendungen dieser Antinomie.

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

Wenn die Vernunft von dem gegebenen Bedingten die ganze Reihe des Empirischen hindurch auf ein Unbedingtes schliesst, das ebenso gegeben sein müsse, so hat sie Recht, wenn sie von dem Bedingten als einem Ding an sich ausgeht. Sie muss sich dann aber auch die Antithese gefallen lassen, die nicht weniger streng beweist. Nimmt sie aber, durch die Antinomie genöthigt, das gegebene Bedingte nur als eine gege-

bene Erscheinung, so ändert sich damit auch die Bedeutung des Gegebenseins in Bezug auf das Unbedingte. Denn ein Unbedingtes kann nicht als Erscheinung gegeben sein. Als Ding an sich aber ist es nur ein Grenzbegriff. Und als Grenzbegriff muss es sich als Maxime erproben. Der Schluss, den die Vernunft zum Behufe der Erweiterung ihres Verstandesgebrauchs macht, kann daher nur dies bedeuten: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist das Unbedingte uns „aufgegeben“. Die transscendentale Idee der Welt drückt nur die Regel aus, dass der Regressus in der Reihe der Bedingungen „in unbestimmte Weite“ (*in indefinitum*) anzustellen sei. Es ist zwar nicht möglich, ins Unendliche zurückzugehen, aber es ist ins Unendliche möglich, zurückzugehen \*).

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

Der Beweis der Thesis, dass zur Erklärung der Erscheinungen der Welt ausser der Causalität nach Gesetzen der Natur noch eine Causalität durch Freiheit anzunehmen nothwendig sei, besteht darin, dass ein Hinausgehen von der Kategorie zur Idee als unvermeidlich erwiesen wird: die Kategorie fordert die Idee, sofern Vollständigkeit der Reihe „auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen“ \*\*) angestrebt wird. Die Causalität grenzt an die unbedingte Ursache. Fasst man nun die

---

\*) Kritik der reinen Vernunft S. 360.

\*\*) Ib. S. 318.

Idee als Maxime, so hat die Sache keine Schwierigkeit; die Thesis besagt alsdann nur, dass keine Ursache als die letzte angesehen werden dürfe, dass der Regress zum Unbedingten uns aufgegeben sei. Die Thesis weiss aber von dieser Auflösung der Antinomie noch Nichts; und dennoch ist ihr Beweis richtig: dass das Causalitätsgesetz „in seiner unbeschränkten Allgemeinheit“ sich selbst widerspreche. Die Allgemeinheit des Causalgesetzes beschränkt sich nämlich auf die Grenzen der Erfahrung!

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

Man muss beachten, dass auch die Antithese, obwohl sie den Vorzug des Empirismus vertritt, dennoch die Welt im absolut realistischen Sinne hinnimmt. Sie kennt noch nicht den Unterschied zwischen Kategorie und Idee. Die Freiheit werde sogar „also“ in keiner Erfahrung „angetroffen“. Man erkennt diesen Standpunkt der Antinomie gegenüber dem systematischen Ausdruck des transscendentalen Idealismus noch deutlicher aus der „Anmerkung“. In dieser rechtfertigt sich die Thesis, dass sie die Nothwendigkeit eines ersten Anfangs aus Freiheit nur insofern behaupte, als „zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich ist, indessen dass man alle nachfolgenden Zustände für ein Abfolgen nach blossen Naturgesetzen nehmen kann“ \*\*). „Weil aber dadurch doch ein-

---

\*) Ib. S. 319.

\*\*\*) Ib. S. 320.

mal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen der Causalität nach von selbst anzufangen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln.“ Aber der solchermaßen behauptete erste Anfang dürfe nicht der Zeit, sondern nur der Causalität nach aufgefasst werden! Also weder als Erscheinung wird die Welt gedacht; — denn für diese ist die Causalität an die Zeitbedingung gebunden — noch als Ding an sich, im Gegensatze zum Phaenomenon; denn auf dieses kann jener der Causalität nach spontane Anfang nur anwendbar werden, wenn zugleich die Bedingtheit der Erscheinungen gewahrt bleibt.

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

Die Lösung der Antinomie ist deutlich vorgezeichnet. Auf die Erscheinungen der Erfahrung muss der Causalität unbeschränkte Anwendung verbleiben. Der Freiheit könnte nur auf das Ding an sich Bezug gegeben werden. Vom Ding an sich aber dürfen wir Nichts wissen, ausser dass es ein Grenzbegriff, ein Gesichtspunkt, eine Maxime sei!

Und wenn wir nun nur in diesem Sinne die Freiheit des Noumenon suchten? Und in diesem Sinne sie aufweisen könnten?

Die Möglichkeit der Vereinigung von Freiheit und Naturnothwendigkeit beruht, wie schon gesagt ist, darauf, dass die

dritte kosmologische Idee ein dynamisch Unbedingtes betrifft, eine Synthesis des Ungleichartigen enthält. Die Causalität setzt ein Ungleichartiges voraus. Dies war die denkwürdige Bemerkung des *other*, durch welche Hume's Erörterungen die Kritik in Bewegung setzten. *B*, die Wirkung, ist von *A*, der Ursache, verschieden. Und es bleibt deshalb unbegreiflich, wie diese Einwirkung auf das Verschiedene erfolge. Wir erklären sie nur in Bezug auf „etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung“. Deshalb kann dieser Widerstreit „verglichen“ werden, während der „Streithandel“ in Bezug auf die mathematischen Ideen „abgewiesen“ werden musste.

Wird dieser einzig mögliche Ausweg scharf ins Auge gefasst, so kann daran nicht gezweifelt werden, dass innerhalb der Reihe der empirischen Bedingungen selbst Alles ausnahmslos der Naturnothwendigkeit unterworfen bleibt. An dem synthetischen Grundsatz der zweiten Analogie der Erfahrung wird für diese selbst nicht gerüttelt.

Mit welchem Rechte, mit welchem Grunde man die Freiheit an dem Noumenon annehme? Darüber hat sich der regulative Gebrauch der Freiheitsidee auszuweisen. Und davon ist jetzt nicht die Rede.

Auch die Freiheit in praktischer Bedeutung, die psychologische Freiheit bleibt vorerst ausser Betracht. Wir handeln hier von der transcendentalen Idee, welche, als solche, in keiner Erfahrung gegeben ist, und welche sich auf keine Erfahrung beruft; welche vielmehr eingeständenermassen dadurch entsteht, dass die Vernunft in der Reihe der Erscheinungen die Totalität nicht hervorbringen kann, die sie doch für den causaln Regress braucht: „so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität“ \*). Für die Erscheinungen selbst aber bleibt die Causalität „ein unnachlassliches Gesetz“. Wir werden dies an seiner Stelle durch Kantische Sätze belegen. Man muss von vornherein aber diesen Gedanken festhalten, damit man an dem Ausgleich, der hier nur „im Allgemeinen und ganz abstract vorgetragen, äusserst subtil und dunkel scheinen muss“\*\*), nicht gänzlich irre werde.

---

\*) Kritik der reinen Vernunft S. 371.

\*\*) Ib. S. 373.

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

Indem wir den Causalnexus in der Reihe der Erscheinungen durchgängig anwenden, gewöhnen wir uns, diese Verknüpfungsweise unseres Denkens als einen nicht lediglich zum Behufe der Möglichkeit einer Erfahrung objectiven Zusammenhang der Erscheinungen anzusehen, sondern als die Wirkungsweise des Ding an sich, zu dem wir die Erscheinungen hinausführen. Diese Wirkungsweise, zugegeben, sie gehe von dem Ding an sich aus, ist zu allererst immer nur eine „Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne“. Nun könnte aber jenes unbekanntes Ding noch andere Wirkungsweisen haben, welche nicht erscheinen. Vielleicht gehört in jenen etwaigen Zubehör des Ding an sich die — Freiheit, während zugleich die Wirkungen dieser absonderlichen Art von Causalität erscheinen. „Denn da diesen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transscendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muss, der sie als blossе Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, dass wir diesem transscendentalen Gegenstande ausser der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Causalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird“ \*\*). Wenn wir das Gesetz einer bestimmten Art von Causalität den Charakter derselben nennen, so werden wir demgemäss einen empirischen

---

\*) Ib. S. 608 (erste Bearbeitung der Paralogismen).

\*\*\*) Ib. S. 374.

und einen intelligibeln Charakter zu unterscheiden haben, als zwei Arten des Gesetzes wirkender Ursachen.

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

Es kommt alles an auf den Unterschied zwischen dem Anfangen der Wirkung und dem Anfange der Handlung. „Unter den Ursachen in der Erscheinung kann sicherlich Nichts sein, welches eine Reihe schlechthin und von selbst anfangen könnte“ . . . „Ist es denn aber auch nothwendig, dass, wenn die Wirkungen Erscheinungen sind, die Causalität ihrer Ursache . . . lediglich empirisch sein müsse? und ist es nicht vielmehr möglich, dass, obgleich zu jeder Wirkung in der Erscheinung eine Verknüpfung . . . nach Gesetzen der Causalität allerdings erfordert wird, dennoch diese empirische Causalität selbst, ohne ihren Zusammenhang mit den Naturursachen im mindesten zu unterbrechen, doch eine Wirkung einer nicht empirischen, sondern intelligibeln Causalität sein könne? d. i. einer in Ansehung der Erscheinungen, ursprünglichen Handlung einer Ursache.“ Es thut daher dem Verstande „nicht den mindesten Abbruch, gesetzt, dass es übrigens auch bloß erdichtet sein sollte“ \*\*). . . „wenn man

---

\*) Ib. S. 376.

\*\*) Ib. S. 378.

von dem empirischen Gegenstände zu dem transscendentalen aufsteigen will“. Wenn man will! Warum aber sollte man wollen? Davon ist jetzt noch nicht die Rede.

Wenn nun, was hier allein ermittelt werden soll, ein intelligibler Charakter, d. h. das Gesetz einer für Noumena giltigen Art von Causalität ohne Widerspruch einzuräumen ist, so erfolgt die Handlung, sofern sie diesem beigemessen wird, „gar nicht nach empirischen Gesetzen, d. i. so dass die Bedingungen der reinen Vernunft, sondern nur so, dass deren Wirkungen in der Erscheinung des innern Sinnes vorhergehen“ \*). Der intelligible Charakter hat mit der Zeitform nichts gemein. Das Vorhergehen ist kein zeitliches. „Also werden wir sagen können: wenn Vernunft Causalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann, so ist sie ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt.“ Das Vorher und Nachher also ist in dieser Ordnung der Dinge ganz ausgeschlossen.

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

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

---

\*) Ib. S. 381.

\*\*\*) Ib. S. 385.

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

Wie sich die Idee als *Maxime transscendental* bewähre, danach ist hier nicht zu fragen. Nur das muss an dieser Stelle schon eingesehen werden, was die Freiheit, als die des Noumenon, allein bedeuten kann. Sie kann nicht eine wie immer erweiterte sinnliche Fähigkeit einer nicht phaenomenalen, sondern intelligibeln Art von Wesenheit zuerkennen sollen. Denn eine solche homogene Erweiterung der Sinnenart bedeutet der Begriff des Noumenon in keinem Falle. Also kann dies gar nicht die Meinung sein: etwa dem *homo noumenon* einen Vorzug der Willkür zuzugestehen, den der *homo phaenomenon* nicht hat, aber haben möchte; sondern dem tiefen transscendentalen Bedürfniss allein kann das freie Noumenon entsprechen sollen, welches das causalbedingte Phaenomenon offenlegt. Die Freiheit, als lediglich dem Noumenon zugehörig, kann mithin auch nur die allgemeine Bedeutung des Noumenon darlegen.

Das Verständniss der schwierigen Sache wird vielleicht durch die folgende Aenderung im Ausdruck dieses Ausgleichs gefördert. Man sage nicht: dem Noumenon bleibt Freiheit zulässig; sondern: Freiheit ist eine der Auslegungen des transscendentalen Bedürfnisses, welchem im Allgemeinen das Noumenon entspricht. Da die Unterscheidung einmal gemacht ist, so ist es verständlich zu sagen, dem bereits proclamirten Noumenon könne auch der transscendentale Rest, welcher bei dem causalen Regress der menschlichen Handlungen sich fühlbar macht, zugewiesen werden. Aber im Grunde genommen, ist jeder solcher Rest für sich der Anlass zur Aufstellung eines ihm entsprechenden Noumenon. Jene vier Thesen, welche an dem Gedanken der Causalität auf ein Unbedingtes schliessen, lassen sich als

Forderungen eines kosmologischen Noumenon zwar zusammenfassen; genauer aber sollte man sagen: es gebe ein Noumenon der räumlich-zeitlichen, wie der Theilungs-Grenze, und ebenso auch ein Noumenon der Freiheit. Also nicht die Freiheit des Noumenon wird gerettet, sondern ein Noumenon der Freiheit wird angenommen. Demjenigen Abgrund, welchen die Freiheit verdeckt, muss ein Noumenon entsprechen, welches jenes geforderte intelligible Gesetz darstellt, jenen neuen eigenen Charakter von Causalität, jene unbekannte Art, nicht zwar Handlungen, aber sinnlich zur Erscheinung kommende Wirkungen ursprunghaft anzufangen.

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

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

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

Dieser Spielraum imputabler Wahl- und Bestimmungsfähigkeit ist wahrlich nicht geeignet, das freie Noumenon als nichts Realeres denn als Idee zu kennzeichnen: vielmehr erscheint das Noumenon, mit so verstandener Freiheit begabt, in symbolisch-durchsichtiger empirischer Klarheit. Wie das Sinnenwesen scheinbar seine Handlungen selbst wählt, die guten wie die bösen, in Wahrheit aber in dieser Wahl determinirt ist, so ver-

mag nach solcher Auffassung das Ding an sich, hinter den Wolken der empirischen Welt gelagert, die vor den Coulissen zur Erscheinung kommenden Wirkungen in ureigner Selbständigkeit hervorzubringen, mögen sie nun als böse oder als gute Angesichts unserer Kategorien sich ausnehmen.

Man sieht, die Wahlfreiheit des Noumenon lässt zudem zwei Möglichkeiten offen. Entweder ist dem Ding an sich die Differenz der moralischen Begriffe gleichgiltig; die Wirkung ressortirt von ihm, aber die sittliche Verurtheilung erfolgt unter dem Lichte des sinnlichen Tages. Oder das Ding an sich hat stracks die Kraft, auch das Böse, als solches, zu wählen und zu innerviren.

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

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

Gerade dies aber sollte die Unterscheidung zwischen Handlung und Wirkung zu vermeiden lehren: würde das Noumenon das Böse wählen können, so würde es in der That die Handlung anfangen. In ihm, dem der Zeitform baaren Noumenon, kann jedoch Nichts anfangen, so wenig als in der Sinnenwelt ein spontaner Anfang der Handlung statthaft ist. Also kann das Noumenon, das allein schlechthin anfangen kann, nur in der Sinnenwelt anfangen; und da in dieser seine Handlungen nicht anfangen können, so kann dies nur von seinen Wirkungen gelten. Wie nun aber dieser dunkle Zusammenhang von Wirkungen, die ihrerseits total bedingt sind, mit einer Spontaneität, die nicht als eine handelnde gedacht werden darf, zu Verstande zu bringen sei — darüber giebt erst die regulative Bedeutung Aufklärung, welche den Sinn dieser ganzen Unter-

scheidung und ihres angeblichen Werthes darzuthun hat. Hier soll wiederum nur dies eingeschärft werden: der intelligible Charakter ist nicht ein Kehr Bild des empirischen; sondern von demselben unterschieden, wie die Idee von der Kategorie.

Das Noumenon der Freiheit kann nur darauf hinweisen: alle Handlungen, alle Schicksale der Erscheinung des Menschen sind, gleich allen Begebenheiten dieser Welt, nur dadurch erfahrungswahre Dinge, dass das Causalgesetz sie erkennen lehrt. Aber wo endet die Schranke dieser Bedingungen? Suchet denn das begrenzende Unbedingte, um dem Abgrund zu entkommen, der unter aller statistischen Causalität der Menschen geschicke gähnt! Dieses Unbedingte ist die Freiheit.

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

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

Oder sollte man meinen, es dürfe keine andere Befriedigung des causalen Bedingens angestrebt werden, als welche die Moral-Statistik zur Aufgabe macht?

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

Wenn ohne Rest die Rechnung des Menschendaseins aufgeht, wenn das causale Bedingen des Menschlichen hier und da

zwar wohl eine zeitliche Schranke, aber keine sachliche Grenze hat, wenn jene Freiheit nur ein Strohwisch ist, nach dem Hume'schen Bilde, mit dem man den Strom der Naturbedingungen zu dämmen vermeint, wenn nur scholastischer Pietät die Erhaltung jener moralischen Trümmer zuzuschreiben ist, wenn der Gedanke Mensch in Wahrheit nur und nichts anderes denn ein Phaenomenon bedeutet, wenn die Betrachtung des Menschenlooses an keiner Seite, in keiner Beziehung die Aussicht auf die regulative Bedeutung eines Noumenon, einer transcendentalen Idee eröffnet; dann, ja dann ist die Ethik — aufgehoben, erledigt. Mag die Historie, mag das Jus zusehen, wie sie mit der Statistik auskommen!

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

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

Bevor wir jedoch zu der Darlegung des Inhalts der Ethik schreiten, scheint es erforderlich, vorher zu überlegen, welcher Art diese Erkenntniss des Ethischen sein kann. Wir werden auf einen Unterschied gefasst sein müssen, der zwischen dem Naturerkennen und dem ethischen Denken besteht: denn jenes ist auf synthetischen Grundsätzen, dieses auf einer Idee gegründet. Wir werden demgemäss fragen können: Giebt es überhaupt ein synthetisches, ein von Gegenständen der Erfahrung giltiges Erkennen im Bereiche desjenigen Wissens, wel-

ches aus der Forderung der die Erfahrung begrenzenden Ideen entspringt? Kann die Ethik, sofern sie auf der Freiheitsidee beruhen soll, welche eine noumenale ist, eine synthetische Erkenntniss genannt werden?

Dürfte sie aber diesen Erkenntnisswerth nicht beanspruchen, wäre sie alsdann etwa ein leeres Gedankenspiel mit analytischen Witzten, die nimmermehr auf die leibhaftigen Menschen Bezug erlangen könnten?

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

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

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

Der Betrachtung einer anderen Art von Realität für die menschlichen Dinge, einer ethischen Gewissheit des Menschenlooses lässt mithin die Erfahrungslehre nicht bloß einen offenen Platz; sondern ihre eigenen Grundbegriffe, die ihrer eigenen

Methode entspringenden Grundsäulen der die Erfahrung bedingenden Realität spitzen sich zu den Ideen zu, welche eine andere Art von Realität gewährleisten zu können vorgeben.

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

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

So nothwendig aus den Kategorien die Ideen hervorgehen, so nothwendig die synthetischen Einheiten in systematische auslaufen, so nothwendig die Bedingungen, welche die zufällige Erfahrung feststellen, an die Forderungen vom Ding an sich grenzen, ebenso nothwendig bereitet die Erfahrungslehre diejenige Art von Realität vor, welche in einem Reiche des Sollens statthat. Es ändert sich eben nur die Art der Geltung; aber nicht der allgemeine, innerhalb der transcendentalen Bedingungen gefasste Geltungscharakter der Realität. Am deutlichsten nur tritt diejenige Consequenz hervor, welche in der Freiheitsidee eine Ethik fordert.

Dass man nur aber ja nicht etwa hier einen Circel vermuthe: der Möglichkeit einer Ethik wegen hatten wir jene sublime Distinction gemacht; und nunmehr behaupten wir, dass die Freiheitsidee selbst eine Ethik fordere.

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

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

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

---