Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

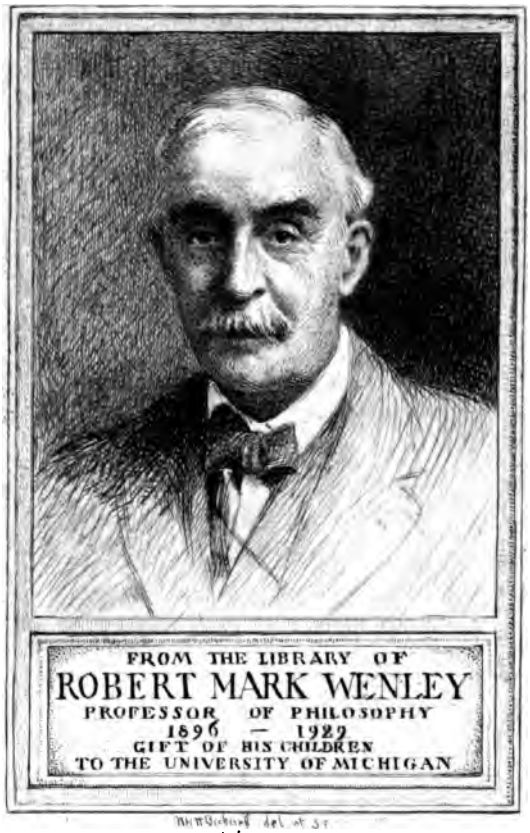
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

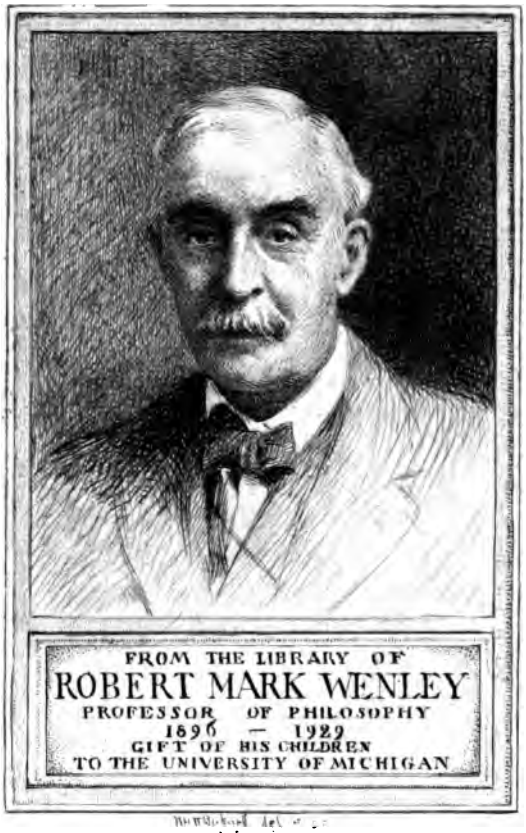
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 3 9015 00390 775 8
University of Michigan – BUHR
Digitized by Google



FROM THE LIBRARY OF
ROBERT MARK WENLEY
PROFESSOR OF PHILOSOPHY
1896 — 1922
GIFT OF HIS CHILDREN
TO THE UNIVERSITY OF MICHIGAN

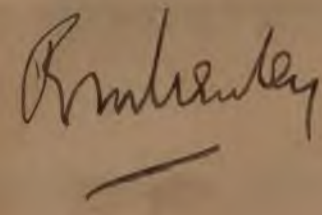
Digitized by Google



FROM THE LIBRARY OF
ROBERT MARK WENLEY
PROFESSOR OF PHILOSOPHY
1896 — 1929
GIFT OF HIS CHILDREN
TO THE UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

D
2741
.B59



Digitized by Google

Digitized by Google

Die

deutsche Philosophie

von

Kant bis auf unsre Zeit,

ihre wissenschaftliche Entwicklung

und ihre Stellung zu den

politischen und socialen Verhältnissen der Gegenwart.

Von

Dr. Carl Biedermann,

a. Prof. der Philosophie an der Univ. zu Leipzig.

Erster Band.

Leipzig,

Verlag von Mayer und Wigand.

1842.

Digitized by Google

Digitized by Google

gt. wenly lit
5-28-39
>V.
4-22-39 U.A.

Die

deutsche Philosophie

von

Kant bis auf unsre Zeit.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Die Geschichte der Philosophie, und namentlich der deutschen, ist in der jüngsten Zeit von Vielen geschrieben worden. Die neusten Philosophenschulen, insbesondere die Hegelsche, wurden durch die von ihnen aufgestellte Behauptung, daß ihr System der Abschluß aller früheren Systeme sei, von selbst auf geschichtliche Betrachtungen hingewiesen; die Anhänger der kritischen Richtung, die Kantianer, Herbart u. A., suchten wenigstens ihre Ansichten durch eine Kritik der übrigen Systeme zu rechtfertigen; das Bedürfniß der Auseinandersetzung, der Abgrenzung der philosophischen Parteien gegeneinander, der Anknüpfung der bestehenden und neu entstehenden Systeme an die früheren, mit einem Worte, der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie, sei es im organisch fortbildenden, sei es im kritisch auflösenden Sinne, ward immer stärker und allgemeiner.

Dazwischen entstanden auch mancherlei Versuche, die Philosophie dem Verständniß des größeren Publi-

Digitized by Google

cums näher zu bringen, Vorlesungen über Geschichte der Philosophie für Gebildete, belletristische Skizzen, sogar Belehrungen an Damen über die tiefsinnigsten und verwickeltsten Speculationen unserer Philosophen.

So oft eine Wissenschaft oder überhaupt eine Richtung des geistigen Lebens anfängt, ihrem eignen Entwicklungsgange eine erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden, so kann man mit ziemlicher Sicherheit schließen, daß sie entweder bei ihrem Abschluß und Verfall, oder bei den Anfängen eines neuen Aufschwunges, einer höhern Durchbildung angekommen sei. Beides möchte in gewisser Hinsicht bei der deutschen Philosophie zutreffen. Die Philosophie, als ein Werk der reinen Speculation, des systematischen, abstracten Denkens in Begriffen, Ideen und Anschauungen (was die deutsche Philosophie früher war und sein wollte) hat sich auch in Deutschland so ziemlich überlebt und verliert täglich mehr an Ansehen und Einfluß. Die philosophischen Ideen dagegen und die philosophirenden Köpfe sind darum keineswegs außer Curs gesetzt; sie werden vielmehr von den Wogen der allgemeinen Kulturbewegung aufgehoben und fortgetragen, und sie können um so freier, lebendiger und rückhaltloser in diese Bewegung eingehen, je mehr die beengenden Fesseln des Systems fallen.

Diese letztere Wendung unsrer Philosophie, ihre allmälige Verschmelzung mit den allgemeinen socialen und politischen Interessen der Gegenwart, ihre Rückkehr auf den mütterlichen Boden des Lebens, dem sie, zu

Digitized by Google

ihrem eignen Nachtheil wie zum Nachtheil unsrer Nationalbildung, entfremdet worden war, hat noch keine umfassende Darstellung und Würdigung gefunden. Was wir bis jetzt an Geschichtswerken über die deutsche Philosophie besitzen, ist entweder im Ton und Geist der Schule geschrieben, oder beschränkt sich auf eine leichte, aber oberflächliche, höchstens geistreiche und piquante Schilderung der speculativen Resultate.

Die vorliegende Arbeit ward von einem höhern Gesichtspunkte aus unternommen. Sie soll ein Versuch sein, nachzuweisen, wie die deutsche Philosophie, besonders die neueste, unter dem Einflusse des Lebens und der in der frischen Bewegung des Lebens sich erzeugenden Ideen des Fortschritts entstanden ist und sich entwickelt hat; sie soll an jedem einzelnen Systeme die Spuren dieses Fortschritts aufzeigen, daneben aber auch die Elemente jener andern, vom Leben abgekehrten Richtung, durch welche gerade unsre Philosophie, mehr als die irgend eines Volks der Neuzeit, die abstracte, schulmäßige, dogmatische Form erhalten hat, die sie erst jetzt endlich zu durchbrechen entschlossen scheint; sie soll diesen Durchbruch selbst vermitteln und vollenden helfen, indem sie alle die einzelnen Fäden, die von der Philosophie zum Leben und vom Leben zur Philosophie hin und wieder laufen, aufsucht, ihre Verschlingungen verfolgt und sie zu einem festen Gewebe verknüpft, indem sie aber auch die Punkte aufzeigt, in denen diese Verbindungen zwischen dem Leben und der Speculation

Digitized by Google

durch die Schuld der Letztern abgebrochen worden sind, welche also die Philosophie nothwendig aufgeben muß, um sich der allgemeinen Bewegung des socialen oder nationalen Lebens wieder anzuschließen.

Eine Betrachtung der deutschen Philosophie vom blos speculativen Standpunkte aus muß den Betrachtenden entweder zur Verzweiflung an der eignen Sache führen, wenn er sieht, wie die Speculation ohnmächtig geworden ist durch den raschen Fortschritt des Lebens, oder zur blinden Verstockung gegen diesen Fortschritt, zur eiteln Selbsttäuschung durch hohle Begriffe und unverstandene Phrasen.

Eine Darstellung der philosophischen Systeme für die gebildeten Laien, aber lediglich im belletristischen oder populariſirenden Tone gehalten, bringt die Philosophie und ihre Resultate dem Bewußtsein und Urtheil der Nation nicht näher, sondern befriedigt höchstens das Staunen der Neugier, die Sucht der Vielwisserei und Vielrednerei, oder den Kitzel der Satire und Persiflage. Und dazu ist unsere Philosophie, trotz aller ihrer Verwirrungen, doch viel zu ehrwürdig.

Wir glauben daher, der Philosophie einen Dienst zu erweisen, indem wir ihre Gedanken aus den beengenden Formen der Abstraction, der unverständlichen und abstoßenden Terminologie herauslösen, sie unter den freiern Gesichtspunkt der allgemeinen Bildung rücken und für Alle faßlich und genießbar machen, ohne doch ihren

Digitized by Google

wissenschaftlichen Charakter durch eine oberflächliche Darstellung zu verwischen.

Wir glauben, dem Leben, den praktischen Wissenschaften, den politischen, socialen und materiellen Interessen einen Dienst zu erweisen, indem wir ihr Verhältniß zur Philosophie schärfer und klarer bestimmen, als dies bisher der Fall war, indem wir die Uebergriffe der Speculation in jene praktischen Gebiete aufdecken und abweisen, die falschen Erwartungen, die man sich noch hier und da von dem Einflusse der Philosophie auf das Leben macht, mit rücksichtsloser Kritik zerstören.

Den größten Dienst aber hoffen wir unsrer Nation zu erweisen, wenn es uns gelingt, sie zu überzeugen, daß der Weg, auf den ihre Philosophen sie geführt haben, nicht der sei, auf dem das wahre Ziel alles Völkerlebens, und auch des unsrigen, liegt, nämlich: die Begründung einer kräftigen, nach außen Achtung gebietenden, im Innern aber die größte Selbstständigkeit der Einzelnen und der Gemeinden, die organische Entwicklung der öffentlichen Institutionen, den stetigen Fortschritt der allgemeinen politischen, socialen, industriellen und geistigen Bildung verbürgenden Nationalität; wenn es uns gelingt, die vielen edlen Kräfte, welche noch immer theils in den zwängenden Fesseln des Systems verkümmern, theils im unruhigen, ziel- und fruchtlosen Umherschweifen, Sehnen und Suchen sich verzehren, für die wohlthuende und fördernde Beschäftigung mit den realen Interessen, für die thätige Theil-

*

Digitized by Google

nahme an dem großen Werke unsrer Nationalentwicklung zu gewinnen, Denjenigen aber, welche schon den Drang nach Realität empfinden und einen Ausweg aus den Irrgängen der Speculation in die freien und fruchtbaren Gefilde des Lebens suchen, diesen Uebergang zu erleichtern und sie vor dem Rückfall in die Zauberschlingen der Abstraction zu bewahren.

Digitized by Google

Inhalt

des ersten Bandes.

	Seite
Vorrede	v—x
Erstes Kapitel. Abriß der modernen Philosophie vor Kant	1—55
Allgemeiner Charakter der modernen Philosophie . .	1—5
Erste Periode. Scholastik. Der Realismus und der Nominalismus	5—19
Zweite Periode. Die idealistische und die sensualistische Schule	20—55
Zweites Kapitel. Kant	56—420
Zustand der Philosophie und des wissenschaftlichen Lebens überhaupt in Deutschland beim Auftreten Kants	56—63
Grundidee der Kantschen Philosophie. . .	64—76
Kritik der reinen Vernunft	77—237
Transscendentale Aesthetik	79—84
Raum und Zeit	81—84
Transscendentale Logik	84—130
Transscendentale Analytik	85—110
Theorie des Verstandes oder der Kategorien	85—97
Theorie der Urtheilskraft . . .	97—110
Transscendentale Dialektik	111—130
Kritische Beleuchtung der Kritik der reinen Vernunft .	130—237
Kritik der praktischen Vernunft . . .	238—290
Elementarlehre	240—261
Analytischer Theil	240—256
Theorie der praktischen Grundsätze .	240—245
Theorie der praktischen Ideen . . .	245—250
Theorie der praktischen Triebfedern .	250—255
Dialektik der praktischen Vernunft . .	256—261

Digitized by Google

Seite

Kritische Beleuchtung der Kritik der praktischen Vernunft 261—290

Kritik der Urtheilskraft . . . . . 291—344

Kritik der ästhetischen Urtheilskraft . . 294—303

Analytik . . . . . 294—302

Analyse des Schönen . . . . . 294—296

Analyse des Erhabenen . . . . 296—302

Dialektik . . . . . 302—303

Kritik der teleologischen Urtheilskraft . . 303—304

Analytik . . . . . 304—310

Dialektik . . . . . 310—314

Kritische Beleuchtung der Kritik der Urtheilskraft . . 314—344

Darstellung und Kritik der übrigen Werke Kants, der Anthropologie, der Pädagogik, der Metaphysik der Natur und der Metaphysik der Sitten, der Philosophie der Geschichte und der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft . . . 345—398

Gegner und Anhänger Kants . . . . 399—420

Drittes Kapitel. Fichte . . . . . 421—543

Grundidee der Philosophie Fichtes . . . 421—123

Wissenschaftslehre . . . . . 424—465

Von dem Prinzip der Philosophie überhaupt oder dem absoluten Ich . . . . . 424—428

Von dem Prinzip der theoretischen Philosophie oder dem theoretischen Ich . . . 428—436

Von dem Prinzip der praktischen Philosophie oder dem praktischen Ich . . . . . 436—440

Kritische Beleuchtung der Wissenschaftslehre . . 441—465

Praktische Richtung Fichtes . . . . . 466—524

Mystische Richtung Fichtes . . . . . 525—543

Digitized by Google

Erſtes Kapitel.

Abriß der modernen Philoſophie vor Kant.

Allgemeiner Charakter der modernen Philoſophie. Erſte Periode: Scholaſtik; der Realismus und der Nominalismus. Zweite Periode: Die idealiſtiſche Schule und die ſenſualiſtiſche Schule.

Allgemeiner Charakter der modernen Philoſophie.

Die moderne Philoſophie iſt die Tochter des chriſtlichen Glaubens; aber, gleich dem Jupiter, hat ſie ſich gegen ihren Vater erhoben und hat ihn vom Thron geſtoßen, um ſich an ſeine Stelle zu ſetzen.

Das Chriſtenthum hatte den Nationalgeiſt zerſtört, dieſes allbewegende Prinzip in dem Leben der alten Welt, indem es an deſſen Stelle die Idee des Reinmenſchlichen, die Idee eines allgemeinen Reiches Gottes, die Idee der Kirche ſetzte. Die geſammte Chriſtenheit ſollte hinfort eine einzige große Familie bilden, unter der Oberhoheit der Kirche oder der Prieſterſchaft.

Der politiſche Zuſtand der germaniſchen Völker, welche an der Spitze der neuen Weltbewegung ſtanden, trug Viel dazu bei, dieſe unumſchränkte Gewalt der Kirche über die Gemüther zu befeſtigen. Die weltlichen Machthaber ſuchten die [redacted] der Kirche, um ihre abſolute Herrſchaft über [redacted] dem geheiligten Anſehen der Religion zu

Digitized by Google

bekleiden. Die weltliche Macht wurde als ein Lehen der Kirche betrachtet.

So war die Kirche die höchste Gewalt und der oberste Gerichtshof in allen Angelegenheiten sowohl des öffentlichen als des Privatlebens. Sie beherrschte die Gedanken durch ihr unantastbares Dogma; die Sitten durch ihre strenge Kirchenzucht; die politischen Einrichtungen durch ihre oberrichterliche Gewalt, kraft deren sie Fürsten ein- und absetzte, dem einen sein Land entriß, um es einem anderen zuzusprechen, und die Blitze ihres Bannes und ihrer Interdicte gegen Völker und Herrscher schleuderte, welche wagten, ihr den unbedingten Gehorsam zu verweigern.

Allein eben diese unbeschränkte Tyrannei der Kirche mußte nothwendig den germanischen Geist zu einem kräftigen und beharrlichen Widerstande aufrufen, und dieser Widerstand fand einen starken Stützpunkt in dem Wesen des christlichen Glaubens selbst. Das Christenthum gründet sich weder auf den Nationalgeist, noch auf die Leidenschaften und Neigungen der Menschen, noch endlich auf den Einfluß der Oertlichkeit und des Klimas; es besitzt folglich keine der Stützen, welche den Religionen des Alterthums eine so unumschränkte und unbestrittene Gewalt über einzelne Völker und einzelne Zeiten sicherten. Das Christenthum will durch seine Ideen alle Nationen und alle Zeiten beherrschen; deshalb mußte es diesen Ideen die größte Allgemeinheit geben; es durfte dieselben nicht einseitig einer einzelnen Richtung des menschlichen Geistes entlehnen, sondern es mußte sie aus der Gesammtheit dieser Richtungen, aus dem Wesen des Geistes selbst schöpfen; die Idee, welche es von Gott aufstellte, durfte nicht die Idee eines Nationalgottes sein, nicht die Idee eines mit den sinnlichen Eigenschaften und Schwächen der Menschen behafteten Wesens, sondern die

Digitized by Google

Idee eines rein übersinnlichen Gottes, eines Geistes. Nach dem Prinzip der christlichen Religion sollte der menschliche Geist die unvollkommenen und endlichen Formen abstreifen, unter denen er sich bisher gezeigt hatte; er sollte in sich selbst einkehren und sich zu einem vollkommenen Bewußtsein seiner unendlichen Natur, seiner göttlichen Freiheit erheben. Das Prinzip des Christenthums läßt sich, wie wir dies schon ausgesprochen haben, in der Idee des Reinmenschlichen zusammenfassen. Das Christenthum betrachtet den Menschen als solchen, indem es von allen individuellen und nationellen Unterschieden der Menschen gänzlich absieht, und es will, daß der Mensch selbst sich unter diesem allgemeinen Gesichtspunkte betrachte.

Nun ist aber diese Idee des Menschlichen sehr unbestimmt; man muß sie schärfer begrenzen, um sich auf sie stützen zu können; man muß sich ein Ideal, einen Typus des Menschlichen bilden. Allein wer ist befugt, diese Normalidee festzustellen? Wer soll bestimmen, welchen Gebrauch der menschliche Geist von seiner Freiheit machen dürfe? Zwar beruft sich das Christenthum auf das unbedingte Ansehen seines Stifters; jeder Mensch, so lautet der Ausspruch der christlichen Religion, soll sich nach der Lehre und dem Beispiel Jesu richten, welcher in sich das Ideal des Menschen, den Menschen in seiner ursprünglichen Einheit mit Gott und in der vollkommenen Harmonie aller seiner Kräfte und Empfindungen darstellte. Allein, um die Vorschriften Jesu treu zu befolgen, bedarf es für uns einer zuverlässigen Auslegung seiner Worte; um sein Beispiel nachzuahmen, müssen wir dasselbe den besonderen Umständen anpassen, unter denen wir leben und handeln. Auch bleibt die Menschheit nicht auf demselben Punkte stehen; sie schreitet vorwärts; ihre Ideen entwickeln, ihre Ansichten erweitern, ihre Kräfte steigern sich.

Digitized by Google

Soll man nun annehmen, daß die Normalidee des Menschlichen, daß der Zweck und das Ideal des menschlichen Geistes sich im gleichen Verhältnisse fortbilde und umgestalte? oder muß man glauben, daß diese Idee und dieser Zweck ewig dieselben, ewig unbeweglich und unveränderlich bleiben? Das war die schwere und gewichtige Frage, welche die christliche Religion zu lösen hatte.

Die Kirche entschied sich für die Untrüglichkeit und Unwandelbarkeit des christlichen Prinzips; sie behauptete, daß ein jeder Einzelne, zu jeder Zeit, auf die Lehre und das Beispiel Jesu, als des einzigwahren Repräsentanten des göttlichen Geistes, zurückgehen müßte, und zugleich erklärte sie sich selbst für die ausschließlich competente Gewalt zur Auslegung der christlichen Dogmen und zur Festsetzung der Regeln ihrer Anwendung auf die menschlichen Handlungen und Verhältnisse. Allein der menschliche Geist, einmal durch das Christenthum aus der Sklaverei und Unmündigkeit erlöst, in welcher er lange, unter der Herrschaft der alten Religionen, geschmachtet hatte, und eifersüchtig auf seine neue Freiheit, widersetzte sich lebhaft diesen übertriebenen Ansprüchen der Kirche, welche ihn mit einer noch unwürdigeren und noch unerträglicheren Sklaverei bedrohten. Die Untrüglichkeit der Kirche ward angefochten; die christlichen Glaubenssätze wurden einer kritischen Prüfung unterworfen; Vernunft und Erfahrung verbanden sich, um die Herrschaft der übersinnlichen Vorstellungen und der eben so despotischen als willkührlichen Kirchenmoral zu zerstören.

So haben wir also hier zwei entgegengesetzte Prinzipien, welche sich bekämpfen und eines das andere zu vernichten suchen, das kirchliche Prinzip, welches die individuelle Freiheit unter die Herrschaft einer allgemeinen Idee beugen will, und ein zweites, welches gegen diese Herrschaft ankämpft,

Digitized by Google

indem es sich dabei auf die menschliche Vernunft und Freiheit stützt. Die ganze Bewegung und Bildung der Neuzeit ist aus diesem Kampfe zweier entgegengesetzter Prinzipien hervorgegangen, wovon das eine, das dogmatische, sich als Prinzip des Stillstandes, das andere, das kritische, sich als Prinzip des Fortschritts darstellt; die moderne Philosophie endlich ist Nichts als die wissenschaftliche Form, unter welcher die moderne Bildung auftritt. So ist also die moderne Philosophie der Ausdruck des modernen, germanischen Geistes, in seinem beharrlichen Widerstande gegen die Herrschaft des Glaubens. Jeder Abschnitt der modernen Philosophie zeigt uns den Stand dieser beiden Parteien unter einer andern Gestalt; Ort und Waffen des Angriffs und der Vertheidigung wechseln; das dogmatische Prinzip sucht von Zeit zu Zeit sich auf einer neuen Grundlage festzusetzen, um den Streichen der Gegenpartei auszuweichen oder sie zu entkräften; aber diese verfolgt das Dogma auf jedes Gebiet, wohin es sich zurückzieht, und zwingt es zu einem Kampfe auf Tod und Leben.

Die erste Form, unter welcher sich der Gegensatz des Fortschritts gegen die Unbeweglichkeit des religiösen Prinzips darstellt, ist der Kampf zwischen dem Realismus und dem Nominalismus, oder, mit einem einzigen Ausdrucke, die Scholastik.

Erste Periode.

Scholastik. Der Realismus und der Nominalismus.

Es ist nicht unsre Absicht, in alle Einzelheiten der scholastischen Philosophie einzugehen; wir begnügen uns, den allgemeinen Charakter dieser Periode anzugeben. Dieser Charakter spricht sich hinlänglich aus in den wiederholten Kämpfen des Nominalismus und des Realismus. Der Rea-

Digitized by Google

lismus ist der Vertreter des dogmatischen Prinzips, der Nominalismus der des kritischen; der Realismus dient der Kirche als Stütze und deckt sich dagegen mit deren allgewaltigem Ansehen; der Nominalismus bekämpft die Herrschaft der Kirchengewalt.

Der Hauptstreit zwischen dem Realismus und dem Nominalismus betraf bekanntlich das Problem der Universalien, d. h. der allgemeinen Ideen; eine Frage, von der es scheint, als sei sie rein dialektischer Natur. Die Realisten behaupteten, die Ideen existirten vor den Einzeldingen (universalia ante rem); die Nominalisten dagegen waren der Ansicht, die Ideen existirten erst nach den Einzeldingen (universalia post rem). Allein unter dieser dialektischen Frage verbarg sich eine andere, welche viel weiter ging und in ihren Folgen nicht blos die Ontologie, sondern ganz vorzüglich die Theologie berührte.

Jedes philosophische System bedarf eines Ausgangspunktes, eines Prinzips, einer obersten Wahrheit, deren es sich als Regel und Kriterium in Bezug auf alle andere Wahrheiten bedienen könne. Ein solches Prinzip ist z. B., in der Philosophie der Eleaten, die Idee des reinen Seins; in der platonischen, die Theorie der Ideen u. s. w. Dergleichen unmittelbare Erkenntnisse oder Ideen, von welchen alle übrige Erkenntnisse bloße Folgerungen sind, heißen in der Sprache der Philosophen real. Die Philosophie sucht also etwas Reales oder eine absolute Realität, mit andern Worten, sie sucht ein unmittelbar gewisses und einleuchtendes Prinzip der menschlichen Erkenntnisse, ein Prinzip, mittels dessen sie im Stande sei, alle andere Erkenntnisse durch eine bloße Schlußfolgerung abzuleiten. Ein solches Prinzip nun, welches der logische Grund aller Einzelerkenntnisse sein soll, muß nothwendig zu gleicher Zeit die reale Ursache des Daseins

Digitized by Google

aller Einzeldinge ſein, denn, wenn das Daſein der Einzeldinge nicht von dieſem realen Prinzipe abhinge, wie wäre es möglich, durch dieſes Prinzip das Weſen der vorhandenen Dinge unmittelbar zu erkennen? Folglich kann das Reale nicht blos in unſrem Bewußtſein den Einzelvorſtellungen und Einzelerkenntniſſen vorhergehen, ſondern es muß auch unter einer objectiven Form vor den Einzeldingen exiſtiren. Wir haben die Ideen: Menſch, Subſtanz, Raum u. ſ. w.; dies ſind allgemeine Ideen, denn ſie beziehen ſich auf eine Mehrheit von Einzeldingen; aber zu gleicher Zeit ſind es auch Realprinzipien oder, ſchlechthin, Realitäten, denn, um uns die Vorſtellung eines beſtimmten Menſchen, einer beſtimmten Subſtanz oder eines beſtimmten Raumes zu bilden, müſſen wir jedesmal von der allgemeinen Idee des Menſchen, der Subſtanz, des Raumes aus- und, durch Begrenzung dieſer Idee, zu der Einzelvorſtellung fortgehen; folglich, ſagen die Realiſten, exiſtiren die Ideen des Menſchen an ſich, der Subſtanz an ſich, des Raumes an ſich, kurz, alle dieſe allgemeinen Ideen, vor den Einzeldingen, vor den einzelnen Menſchen, vor den beſtimmten Subſtanzen, vor den begrenzten Raumtheilen; mit andern Worten, ſie exiſtiren an ſich, ſie haben eine wirkliche Realität an ſich.

Aber wie, wo, unter welcher Form exiſtiren ſie? dies iſt die ſchwierige Frage, auf welche der Realismus Antwort zu geben hat. Wo giebt es einen Menſchen an ſich, einen Menſchen ohne jede individuelle Beſtimmtheit, einen Menſchen, der weder Kind, noch Mann, noch Greis iſt, der keiner Nation, keiner Familie, keinem Geſchlecht angehört? Wo iſt die Subſtanz, welche weder Flüſſigkeit noch feſter Körper, weder Naturweſen noch Geiſt iſt? Endlich, wo giebt es einen Raum, der weder ein Hier noch ein Dort, weder ein Oben noch ein Unten enthält?

Digitized by Google

Die Realiſten ſuchten dieſe ſchwierige Frage durch mancherlei Annahmen zu löſen. Die Einen behaupteten, mit Plato, die Univerſalien wären die Ideen Gottes, die Mittel oder Werkzeuge ſeiner ſchöpferiſchen Allmacht. Nach ihrer Anſicht, hat Gott die Einzeldinge mit Hülfe gewiſſer Bilder oder Normalideen geſchaffen, und dieſe Normalideen des göttlichen Geiſtes, welche dieſer auf eine unmittelbare Weiſe dem menſchlichen Geiſte mittheilt, ſind eben jene Univerſalien; folglich exiſtiren die Univerſalien vor der Erſchaffung der Einzeldinge in Gott; folglich ſind ſie an ſich real, als Erſcheinungsformen der abſoluten Realität Gottes.

Eine andere Partei der Realiſten betrachtete die Univerſalien lediglich in Beziehung auf die beſtimmte und individuelle Form, unter welcher ſie uns erſcheinen. Die Univerſalien, ſagten ſie, exiſtiren nicht *vor* den Einzeldingen, ſondern vielmehr *in* und *mit* den Einzeldingen; ſie bilden die innere Weſenheit oder Subſtanz dieſer Einzeldinge (universalia in re). Man muß an den Einzeldingen unterſcheiden einen weſentlichen Theil, welcher ſtets derſelbe bleibt, und einen zufälligen oder wandelbaren, welcher fortwährend neue Formen annimmt. Unſer Verſtand hat nun das Vermögen, jenes Weſen der Dinge von dieſen ihren zufälligen Eigenſchaften und Formen zu trennen, und durch dieſe Trennung erhalten wir Das, was wir das Allgemeine nennen. Das Allgemeine exiſtirt alſo, als ſolches, nirgends anders, als in unſrem Verſtande, hier aber allerdings auf eine unmittelbare und vollkommen ſelbſtſtändige Weiſe. Die allgemeinen Ideen ſind unmittelbare und reale Wahrheiten unſres Bewußtſeins; nur empfängt dieſes ſie nicht vermittelſt einer Anſchauung des göttlichen Geiſtes, vor der Wahrnehmung einzelner Dinge, ſondern es findet dieſelben in ſich, ſo oft es durch die ſinnliche Vorſtellung zu der Betrachtung des wahren Weſens eines

Digitized by Google

äußeren Gegenstandes aufgefordert wird. Die Idee: Mensch existirt nicht anders, als in der bestimmten Form dieses oder jenes Menschen; nichtsdestoweniger aber unterscheiden wir die allgemeine Idee des Menschen von der bestimmten Vorstellung eines einzelnen Menschen; die Idee: Mensch befindet sich zwar in unsrem Bewußtsein, allein erweckt und entwickelt wird sie erst durch die sinnliche Vorstellung eines bestimmten Menschen.

Diese Ansicht von den allgemeinen Ideen nähert sich, auf der einen Seite, der Theorie Platos, welcher gleichfalls lehrt, das Wesen oder die Idee der Dinge erscheine uns unter bestimmten Formen und die reine Idee werde in unsrer Seele erst durch die sinnliche Vorstellung erweckt; auf der andern Seite, der Logik des Aristoteles, welche gewisse Kategorien oder Allgemeinbegriffe aufstellt, nach denen sich unsre empirischen Erkenntnisse richten sollen.

Diese Annahme, daß nämlich die Universalien nicht eigentlich vor den Einzeldingen existiren, sondern daß sie blos deren Wesensprinzip bilden, ist der Uebergang von dem strengen Realismus zu seinem Gegentheil, dem Nominalismus. Denn, wenn die allgemeinen Ideen erst in dem Augenblicke in unsrem Bewußtsein zum Vorschein kommen, wo dieses einen Eindruck von den Außendingen empfängt, können wir dann wohl füglich von einer unmittelbaren Realität dieser Ideen sprechen? können wir sie als das untrügliche Prinzip und Kriterium aller unserer Erkenntnisse betrachten? Wenn die Idee: Mensch uns niemals anders erscheint, als unter einer individuellen Gestalt und in besonderen Beziehungen, warum bedienen wir uns dieser Idee in einem absoluten Sinne, d. h. so, als gäbe es einen Menschen an sich, ohne alle individuelle Beziehungen und Bestimmungen? Aus dem Allem schließen nun die Nominalisten, daß die Universalien

Digitized by Google

vielmehr nach den Einzeldingen exiſtiren, als das Erzeugniß einer ſinnlichen Vorſtellung dieſer Einzeldinge und einer ſubjectiven Operation unſres Verſtandes, kraft deren derſelbe die Theil- oder Einzelvorſtellungen zu allgemeinen Vorſtellungen erhebt. Die Univerſalien, ſagen die Nominaliſten, weit entfernt, unmittelbare Wahrheiten oder an ſich reale Erkenntniſſe zu ſein, ſind nichts Weiteres, als bloße Abſtractionen, bloße Namen (nomina) oder Ausdrücke, deren ſich unſer Verſtand bedient, um die unendliche Mannigfaltigkeit empiriſcher Erkenntniſſe in ein Syſtem zu bringen. Die Ideen: Menſch, Subſtanz, Raum ſind nicht durch einen Act der Anſchauung oder der Offenbarung aus dem göttlichen Geiſte geſchöpft; ſie finden ſich ebenſowenig als angeborene Wahrheiten in unſrem Bewußtſein, ſondern wir bilden dieſelben durch eine Operation unſres Verſtandes, indem wir die einfachen Vorſtellungen, welche unſre Seele mittels der Sinne empfängt, auf mannigfache Weiſe zuſammenſetzen, zerlegen, unter ſich vergleichen u. ſ. w. Wir erblicken mehrere Individuen; wir vergleichen ſie unter einander; wir bemerken an ihnen gewiſſe gemeinſame Eigenſchaften; wir verknüpfen dieſe Eigenſchaften unter ſich und bilden daraus eine einzige Idee, und ſo bekommen wir die allgemeine Idee des Menſchen. Sodann vergleichen wir den Menſchen mit einem andern Einzelweſen, mit der Pflanze oder dem Waſſer. Wir finden auch unter dieſen verſchiedenen Weſen gewiſſe Aehnlichkeiten; wir finden z. B., daß alle Drei eine Mehrheit von Elementen enthalten, welche unter ſich zur Einheit verknüpft ſind; wir bilden uns einen neuen Ausdruck, um dieſe Aehnlichkeit des Menſchen mit der Pflanze, dem Waſſer u. ſ. w. zu bezeichnen; wir nennen alle dieſe Dinge, mit einem gemeinſamen Begriff, Subſtanzen. Endlich nehmen wir wahr, daß wir uns an einem beſtimmten Orte befinden;

Digitized by Google

wir bemerken einige Subſtanzen unmittelbar neben uns, andere in gewiſſer Entfernung von uns; wir verändern unſern Platz, indem wir andere Körper aus ihrer Stelle verdrängen u. ſ. w.; indem wir nun auf dieſe verſchiedenen ſinnlichen Vorſtellungen Acht haben, gelangen wir zu der Idee eines gemeinſamen oder allgemeinen Raumes, in welchem dies Alles vorgeht.

Noch einmal alſo, die allgemeinen Ideen ſind, nach der Anſicht der Nominaliſten, ſelbſtgebildete Abſtractionen oder Begriffsvorſtellungen, ohne eigene Realität; vielmehr hängt ihre Realität oder Wahrheit von der Genauigkeit, Vollſtändigkeit und Deutlichkeit derjenigen ſubjectiven Operationen unſres Verſtandes ab, durch welche ſie erzeugt werden.

Dieſe Theorie der Nominaliſten hat große Aehnlichkeit mit der Theorie der Stoiker und des Epikur, welche beide ebenfalls die Anſicht aufſtellen, die allgemeinen Ideen ſeien ein bloßes Erzeugniß einer logiſchen Operation und gründen ſich auf die empiriſchen Vorſtellungen.

Allein, bei aller Aehnlichkeit, welche zwiſchen den verſchiedenen ſcholaſtiſchen Syſtemen und den vornehmſten Schulen des Alterthums, in Bezug auf die Theorie von den allgemeinen Ideen, ſtattfindet, darf man doch nicht vergeſſen, daß die ſcholaſtiſche Philoſophie von einem ganz andern Geſichtspunkte ausgeht, als die griechiſche. Die Scholaſtik entwickelte ſich, wie wir dies ſchon oben bemerkt haben, unter dem Einfluſſe des modernen, chriſtlichen Geiſtes, mochte ſie nun im Dienſte der Kirche thätig ſein, oder gegen dieſelbe Oppoſition machen. Die dialektiſchen Streitigkeiten der Realiſten und Nominaliſten gingen Hand in Hand mit den theologiſchen Kämpfen; Das, um was es ſich bei dieſen kleinlichen Spitzfindigkeiten über die Exiſtenz der Ideen vor den Dingen oder nach den Dingen eigentlich handelte, war

Digitized by Google

die gewichtige Frage, einerseits, der unumschränkten Herrschaft der Kirche, andrerseits, der individuellen Freiheit. Die Untrüglichkeit der Kirche stützt sich auf den Glauben, d. h. auf die feste Ueberzeugung der Menschen, daß Alles, was von der Kirche ausgeht, unmittelbar wahr sei, daß der Einzelne nicht das Recht habe, die Lehren derselben dem kritischen Urtheile seiner Vernunft zu unterwerfen, mit einem Worte, daß die religiösen Wahrheiten an sich und durch sich real oder gewiß seien. Der Kirche allein soll das Recht zustehen, die Glaubenslehren auszulegen und zu deuten, über ihre Wahrheit oder Unwahrheit zu entscheiden; die Vernunft des Einzelnen hat den Aussprüchen derselben blindlings zu gehorchen. Dieser Grundsatz der Kirche stimmt nun vollkommen überein mit dem Prinzip des Realismus. Nach Letzterem nämlich sind die allgemeinen Ideen unmittelbar wahr oder real; sie dienen allen unsern Einzelvorstellungen zur Grundlage oder zur Norm; unsre Vernunft ist nicht berechtigt, in kritische Untersuchungen über die Wahrheit oder die Bedeutung dieser Ideen einzugehen. Der Realismus sagt somit, vom logischen Gesichtspunkte aus, ganz Dasselbe, was die Kirche vom religiösen Gesichtspunkte aus behauptet hatte. Der Realismus bedurfte eines untrüglichen Ansehens, um die Wahrheit seiner Prinzipien zu bestätigen und eine vollgültige Erklärung derselben zu gewähren; diese Autorität konnte keine andere sein, als die Kirche. Die Kirche, ihrerseits, stützte sich auf das Dogma, daß die menschliche Vernunft Nichts durch das Denken oder die sinnliche Wahrnehmung, sondern Alles durch eine unmittelbare Offenbarung erkenne; sie mußte also nothwendig das Prinzip des Realismus annehmen, den Nominalismus dagegen, welcher die Freiheit der menschlichen Vernunft vertheidigte, aus allen Kräften bekämpfen. Auf der andern Seite waren die Streiche, welche der Nominalismus

Digitized by Google

gegen den Realismus führte, zugleich gegen die Herrschaft der Kirche und des religiösen Dogmas selbst gerichtet. Denn, wenn, wie der Nominalismus behauptet, alle Ideen aus der sinnlichen Vorstellung und dem Denken stammen, wenn ihre Realität keine absolute oder unmittelbare, sondern nur eine relative oder abgeleitete ist, wenn man, um ihre Richtigkeit zu beweisen, um sie zu erklären und anzuwenden, allemal der Erfahrung bedarf, so giebt es nirgends ein absolut gewisses Dogma, nirgends eine absolut untrügliche Autorität; dann hat vielmehr jeder Einzelne das Recht, die Lehren der Religion und die Aussprüche der Kirche einer kritischen Prüfung zu unterwerfen.

Also, noch einmal, der Nominalismus vertheidigt die individuelle Freiheit und den Fortschritt, und stützt sich dabei auf die Erfahrung und auf die Kritik, denn Kritik und Erfahrung sind in einem steten Fortschritt, in einer steten Entwickelung begriffen; der Realismus dagegen führt die Sache der Kirche oder des Dogmas, indem er der menschlichen Vernunft gewisse unmittelbare oder absolute Wahrheiten aufdringt und auf diese Weise die freie Entwickelung der Ansichten und Erkenntnisse hemmt.

Dies ist, im Allgemeinen, der Charakter dieses ersten Abschnitts der modernen Philosophie. Die Speculation beschränkte sich in diesem Zeitraume auf dialektische oder logische Untersuchungen und deren Anwendung auf die Theologie, die Kosmologie, die Psychologie und die allgemeine Ontologie. Die Gesammtheit dieser Untersuchungen bezeichnete man mit dem, von dem Aristoteles entlehnten, Namen der Metaphysik. Die Metaphysik hob also an von einer Theorie der allgemeinen Ideen, suchte sodann, mit Hülfe dieser Ideen, zunächst, die Natur der Dinge im Allgemeinen, dann, die Natur der menschlichen Seele, drittens, die Natur der

Digitized by Google

Welt, als eines absoluten Ganzen, und, zuletzt, die Natur und die Eigenschaften Gottes zu erklären. So z. B. bewiesen die Scholastiker das Dasein Gottes durch die unmittelbare Idee eines absolut realen Wesens; so folgerten sie aus der Idee der Substanz die Einfachheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele u. s. w.

Wir sprechen hier natürlich nur von den dogmatischen oder realistischen Systemen, denn, was den Nominalismus betrifft, so trat derselbe nie eigentlich unter einer systematischen Form auf, sondern entwickelte sich blos als Gegensatz der systematischen Philosophie; der Nominalismus ist die erste Erscheinung des modernen Skepticismus.

Die praktischen Ideen wurden in der scholastischen Periode fast gänzlich vernachlässigt. Die strenge Zucht der Kirche hemmte die Entwickelung der Moralprinzipien; der Despotismus des Lehnswesens erstickte die politischen Ideen und gestattete keine allgemeine Theilnahme der Einzelnen an den öffentlichen Angelegenheiten. Das Christenthum gründete die Sittlichkeit auf die Liebe zu Gott, die Reinheit des Willens und eine edle und erhabene Selbstverleugnung. Diese Prinzipien waren nicht geeignet, die praktischen und socialen Ideen zu entwickeln oder eine regsamere Bewegung in dem Staats- und Volksleben hervorzubringen. Die Moralphilosophie war ausschließlich auf die Erklärung und Anwendung der von dem Christenthum aufgestellten sittlichen Ideen angewiesen; sie war Nichts, als eine casuistische Tugenden- und Pflichtenlehre, vom christlichen Gesichtspunkte aus.

Dieser Zustand der Philosophie währte bis zum Anfange des sechszehnten Jahrhunderts. Um diese Zeit trafen mehrere Ursachen zusammen, welche eine Auflösung der Herrschaft der Scholastik und ihrer Beschützerin, der Kirche, herbeiführten. England und Frankreich hatten sich schon in vielen

Digitized by Google

Beziehungen der Oberherrlichkeit des römiſchen Stuhls entzogen und ſuchten ihr Staatsleben auf einer nationalen Unterlage zu begründen. In Deutſchland hatte ſich der alte Lehensverband zwiſchen der Kirche, dem römiſchen Kaiſer und den einzelnen deutſchen Fürſten ebenfalls bedeutend gelockert. Der Einfluß der Kirche war gebrochen, Dank den kräftigen Anſtrengungen, welche mehrere Kaiſer zu dieſem Zwecke gemacht hatten! allein gleichzeitig hatte auch die kaiſerliche Gewalt eine wichtige Veränderung erlitten. Die großen Vaſallen hatten die Verlegenheit benutzt, in welcher ſich die Kaiſer, bei ihren Kämpfen mit dem Pabſtthume, befanden, und hatten ſich mehr und mehr von der kaiſerlichen Oberhoheit frei und zu ſelbſtſtändigen Herren ihrer Länder gemacht. Um, bei dieſem kühnen Unternehmen, eines kräftigen Schutzes verſichert zu ſein, hatten ſie ihren untern Vaſallen und den Körperſchaften in ihren Städten mancherlei Freiheiten und Rechte eingeräumt. Eben ſo begünſtigten die Kaiſer das Aufblühen des dritten Standes in den freien Städten, um der trotzigen Gewalt der großen Vaſallen und des kriegeriſchen Adels ein Gegengewicht zu geben. So mußte die gegenſeitige Befehdung der verſchiedenen despotiſchen Gewalten den erſten Grund zu der politiſchen Freiheit legen.

Gleichzeitig war aber auch der Geiſt des deutſchen Volks nicht müßig geblieben. Zahlreiche Erfindungen, von der höchſten Wichtigkeit für die allgemeine Kultur, waren gemacht worden; man fing an, den Naturwiſſenſchaften eine beſondere Aufmerkſamkeit zu ſchenken; die Araber hatten die Mathematik nach Deutſchland gebracht; die Griechen bereicherten das Abendland mit den koſtbaren Schätzen ihrer Litteratur, welche ſie aus den Flammen Konſtantinopels gerettet hatten. Alles dies mußte in Kurzem eine bedeutende Umwälzung in dem geſammten Zuſtande der Kultur hervorbringen und eine

Digitized by Google

neue Periode der modernen Welt ins Leben rufen. Diese Umwälzung fand zuerst in Deutschland statt; es war die Reformation. Durch die Reformation ward nicht allein der kirchliche Zustand Deutschlands verändert, sondern auch der politische, sociale und litterarische. Sie trug Viel dazu bei, die Selbstständigkeit der einzelnen deutschen Fürsten zu begründen und die Einheit des alten deutschen Reichs aufzulösen. Der dreißigjährige Krieg, welcher das Werk der Reformation vollendete und der neuen Ordnung der Dinge eine feste und gesetzliche Gestalt gab, endete mit der förmlichen Anerkennung einer fast vollständigen Unabhängigkeit der deutschen Fürsten, womit das deutsche Reich so gut wie aufgelöst war, wenn es auch dem Namen nach noch fortbestand. Das Haus Oestreich, bei welchem die Kaiserkrone fast erblich geworden war, bediente sich dieser seiner Oberhoheit nur, um die Herrschaft über seine Erbstaaten fester zu begründen; die andern deutschen Mächte, Sachsen, Baiern, Brandenburg, ahmten dies Beispiel nach und verfolgten eine Politik der Absonderung und Vereinzelung. Diese Vereinzelung der verschiedenen deutschen Staaten und diese Auflösung des römischen Reichs hat allerdings auf langehin den Einfluß der deutschen Nation auf die europäischen Angelegenheiten vernichtet und das in sich zerrissene, ohnmächtige Deutschland den habgierigen und kühnen Angriffen seiner Nachbarn preisgegeben; allein in anderer Beziehung hat sie auch wohlthätige Folgen gehabt. Indem die deutschen Fürsten sich von dem römischen Reiche lostrennten, waren sie genöthigt, einen neuen Stützpunkt in dem Nationalgeist ihrer Völker zu suchen; sie mußten die Kräfte ihrer Länder möglichst entwickeln, um einen ehrenvollen Platz unter den übrigen Souverainen einzunehmen, und aus diesem Grunde förderten sie die Industrie, den Handel, die Künste und Wissenschaften. So wurde die

Digitized by Google

Auflösung des römischen Reichs der erste Schritt dazu, den einzelnen deutschen Völkerschaften einen Nationalsinn, ein praktisches und politisches Interesse zurückzugeben und sie von dem Hange zum Allgemeinen und Idealen zu heilen, welcher sie bis dahin beherrscht und zu brauchbaren Instrumenten für die despotischen Zwecke des Pabstthums gemacht hatte.

Allein so ganz konnte die metaphysische Richtung nicht auf einmal aus dem deutschen Geiste verschwinden; vielmehr suchte sie neue Stützpunkte, da die Kirche sie nicht mehr mit ihrem Ansehen deckte. Die protestantischen Universitäten machten sich zu Führerinnen des geistigen Lebens in Deutschland, ohngefähr in derselben Weise, wie es früher die römische Kirche gewesen war. Es entwickelte sich im Schooße dieser Universitäten eine systematische Philosophie, welche das dogmatische Prinzip vertheidigte; und eben so bildete sich gegen diese dogmatische Philosophie eine Opposition, welche damit endete, daß sie auch diesen zweiten Abschnitt des modernen Geistes zu Grunde gehen ließ. Die dogmatische Philosophie, wie sie während dieses zweiten Abschnittes auf den protestantischen Universitäten Deutschlands herrschte, stützte sich zwar nicht auf das untrügliche Ansehen des religiösen Dogmas oder der Kirche; sie erkannte vielmehr als einzige Autorität die menschliche Vernunft an; sie stand nicht im Dienste der Theologie; im Gegentheil maßte sie sich eine Obergewalt über diese an und unternahm es, die Ideen der positiven Religion zu prüfen und zu entwickeln; allein bei Alledem kam sie immer wieder auf die religiösen Prinzipien zurück und beschränkte sich fast ausschließlich auf deren Verarbeitung, ohne besondere praktische Resultate zu gewähren.

In dem ersten Zeitraume der modernen Philosophie hatten die verschiedenen Nationen des civilisirten Europas fast auf gleiche Weise an der geistigen Bewegung Theil genommen.

Digitized by Google

Italien, Spanien, England, Frankreich und Deutſchland, jedes hatte ſeine Philoſophen hervorgebracht; in jedem dieſer Staaten hatte das eine oder das andere der herrſchenden Syſteme der Scholaſtik Wurzel geſchlagen. In der zweiten Periode verlor ſich allmälig dieſe Allgemeinheit und Gleichmäßigkeit der philoſophiſchen Beſtrebungen. Diejenigen Länder, auf denen unausgeſetzt das Joch des kirchlichen Despotismus laſtete, wie Spanien und Italien, blieben bald hinter der gewaltigen Bewegung der Ideen zurück; die dichten Nebel des Aberglaubens, mit welchen dieſe Länder bedeckt waren, erſtickten den philoſophiſchen Geiſt oder hinderten ihn wenigſtens, ſich zu der Höhe der neuen Aufklärung emporzuſchwingen. England ging auf der Bahn der fortſchreitenden Entwickelung voran; allein es ſtellte blos die negative Seite der philoſophiſchen Bewegung dar, die Oppoſition gegen die dogmatiſche Philoſophie, den Skepticismus; es beſaß keine Metaphyſik. Die engliſche Nation war ſchon damals zu praktiſch, um ihre Zeit auf rein ſpeculative Unterſuchungen zu verwenden; ſie zog es vor, die praktiſche Nutzbarkeit einer Idee zu prüfen, anſtatt deren Realität durch logiſche oder ontologiſche Beweisführungen darzuthun; ſie legte wenig Gewicht auf die ſyſtematiſche Form einer Theorie, ſondern ſuchte nur dieſelbe ſogleich auf eine oder die andere Weiſe fürs Leben anzuwenden. Die Franzoſen genoſſen am Anfange dieſer Periode weder einer ſo großen politiſchen Freiheit, noch ſo ausgebildeter ſocialer Einrichtungen, als die Engländer; ſie waren noch in vielfacher Hinſicht dem religiöſen und politiſchen Despotismus unterworfen. Allein im Verlauf dieſer Periode bereitete ſich in Frankreich eine große Umgeſtaltung ſowohl der politiſchen, als der religiöſen Verhältniſſe vor, und ſelbſt die Strenge, womit einerſeits das Königthum und andrerſeits die Prieſterſchaft ihre Gewalt

Digitized by Google

und ihr Anſehen über das Volk gebrauchten, trug Viel dazu bei, dem franzöſiſchen Geiſte eine entſchiedene Richtung nach der Seite der Oppoſition und der praktiſchen Theorien hin zu geben. Die franzöſiſche Philoſophie begann daher in dieſer Periode mit der Metaphyſik und dem Syſteme, und endete mit einem vollkommenen Skepticismus. Dagegen wurde Deutſchland von dieſer Zeit an das ausſchließliche Vaterland der ſyſtematiſchen Philoſophie; in Deutſchland machte ſich die Philoſophie zum Mittelpunkt aller andern Wiſſenſchaften und des geſammten geiſtigen Lebens. Das deutſche Volk hatte noch nicht ſein Nationalbewußtſein entwickelt; vielmehr trugen alle ſeine Ideen noch immer jenen Charakter der Allgemeinheit und des Kosmopolitismus, welchen das Chriſtenthum ihnen gegeben hatte; die Deutſchen waren weit mehr Denker, Träumer und Schwärmer, als praktiſche oder politiſche Leute. Während die andern Nationen ſich mit politiſchen und materiellen Verbeſſerungen beſchäftigten, brüteten die Deutſchen über ihren ſpeculativen Syſtemen, ihren logiſchen und metaphyſiſchen Theorien.

Die Reform der Philoſophie begann in England durch Baco von Verulam; ſodann wurden die neuen Lehren entwickelt und in ein Syſtem gebracht durch die franzöſiſchen Metaphyſiker Descartes und Malebranche, und den großen holländiſchen Philoſophen Spinoza; allein zuletzt blieben ſie das Eigenthum der Deutſchen, eines Leibnitz, eines Wolff und Anderer, welche die Begründer der ſyſtematiſchen Philoſophie wurden, während in Frankreich und England die philoſophiſchen Ideen ſich mit den andern Wiſſenſchaften vermiſchten, ohne eine beſondere Wiſſenſchaft zu bilden.

Digitized by Google

Zweite Periode.

Die idealiſtiſche und die ſenſualiſtiſche Schule.

Die zweite Periode der modernen Philoſophie umfaßt ebenfalls zwei verſchiedene Schulen oder Parteien. Der ſcholaſtiſche Realismus lebte in gewiſſer Beziehung wieder auf in der Carteſianiſchen Philoſophie, der Nominalismus ward fortgepflanzt und entwickelt durch die empiriſchen Theorien der Engländer und der Franzoſen.

Der Nominalismus hatte, unterſtützt durch die Fortſchritte, welche in der Zwiſchenzeit in den Erfahrungswiſſenſchaften vor ſich gegangen waren, die Uebermacht des Realismus und des kirchlichen Dogmas gebrochen; die Freiheit des philoſophiſchen Denkens war anerkannt; die empiriſche Methode hatte in vielfacher Beziehung Geltung erlangt und die abſtracten Begriffe der ſcholaſtiſchen Metaphyſik verdrängt. Baco ſuchte dieſe Methode als Prinzip in alle Wiſſenſchaften einzuführen und ihr eine feſte Grundlage zu geben. Nach ſeiner Theorie, beruhen alle menſchliche Erkenntniſſe auf der Beobachtung empiriſcher Thatſachen und auf dem Denken, welches dieſe Thatſachen zuſammenfaßt und dadurch allgemeine Grundſätze für die verſchiedenen Zweige des Wiſſens bildet. Allein die Philoſophie, wie wir dies ſchon oben ausgeſprochen, ſucht eine abſolute Wahrheit, ein an ſich reales Prinzip, als Ausgangspunkt für alle unſre Einzelerkenntniſſe. Nun ſind die empiriſchen Erkenntniſſe jederzeit unvollſtändig und mangelhaft; unſre Sinne und unſer Denken betrügen uns häufig; überhaupt aber lehrt uns die Erfahrung nicht das Weſen der Dinge, ſondern nur deren äußere Formen kennen. Folglich bedarf die Philoſophie eines oberſten Prinzips, aus welchem alle Erkenntniſſe herkommen und worauf

Digitized by Google

ſie ſich zurückbeziehen; ſie bedarf eines abſoluten Kriteriums der Wahrheit oder Unwahrheit unſrer Ideen. Dies ungefähr waren die Schlußfolgerungen, von denen die Philoſophie des Descartes ausging.

Idealiſtiſche Schule.

Descartes. Geulinex. Malebranche. Spinoza. Leibnitz. Wolff u. ſ. w.

Descartes wollte gewiſſermaßen Realismus und Nominalismus unter ſich vereinigen, indem er, einerſeits, das Prinzip der Philoſophie auf die Unterſuchung des menſchlichen Bewußtſeins gründete, andrerſeits aber, die realen oder allgemeinen Ideen beibehielt. Die Philoſophie, ſagt Descartes, darf ihr Prinzip nicht aus den theologiſchen Dogmen oder den Satzungen der Kirche entnehmen, ſondern ſie muß daſſelbe auf dem Wege des ſelbſtſtändigen, ſpeculativen Denkens gewinnen. Die Scholaſtiker nahmen gleich von vornherein die Wahrheit der allgemeinen Ideen an, ohne nach einem oberſten Kriterium für die Beſtätigung dieſer Wahrheit zu forſchen. Descartes beginnt mit einem allgemeinen Zweifel. Wir müſſen, ſagt er, unſer Urtheil über die Realität der Ideen oder Vorſtellungen, welche wir in unſerm Bewußtſein finden, ſo lange zurückhalten, bis wir eine abſolut gewiſſe und unumſtößliche Idee gefunden haben, eine Idee, deren Wahrheit unmittelbar durch ſich ſelbſt verbürgt und welche eben deshalb geeignet iſt, uns als Kriterium für alle übrige Ideen zu dienen. Nun können wir an der Realität aller unſrer ſinnlichen Vorſtellungen zweifeln, denn wir wiſſen, daß unſre Sinne uns in jedem Augenblicke täuſchen; wir können ebenfalls an der Realität unſrer Ideen zweifeln, denn wir ſehen, wie dieſe Ideen ſich von Zeit zu Zeit ändern, und wir bemerken, wie wenig die verſchiedenen Individuen in Bezug

Digitized by Google

auf die einzelnen Ideen übereinstimmen; endlich können wir nicht allein das Daſein der äußern Gegenſtände und die Realität der überſinnlichen Wahrheiten in Zweifel ziehen, ſondern ſogar das Daſein unſres eigenen Körpers und die Realität der mannigfaltigen Erſcheinungsformen unſres geiſtigen Weſens, denn die Beobachtung lehrt uns, daß oftmals Menſchen, im Traume oder bei gewiſſen Krankheiten, ſich einbilden, ſie hörten, ſähen, bewegten ſich, ohne daß ſie in der That eine einzige dieſer körperlichen Verrichtungen vornehmen; daß Manche, welche einen Arm oder ein Bein verloren hatten, nichtsdeſtoweniger Schmerzen in dieſem Theile ihres Körpers empfanden, den ſie doch nicht mehr beſaßen; mit einem Worte, es giebt für uns nichts Gewiſſes, nichts Zweifelloſes, ausgenommen eine einzige Idee, nämlich die Idee unſrer Seele oder unſres Ich. Leugnet Alles! ſagt Descartes, zweifelt an Allem! doch werdet ihr ſtets bekennen müſſen, daß es durchaus unmöglich für euch iſt, das Daſein eures Ich zu leugnen, oder daran zu zweifeln, daß ihr zweifelt, daß ihr denkt, daß ihr folglich auch als denkendes Weſen exiſtirt. Dies iſt der Sinn des berühmten Grundſatzes des Descartes: Cogito, ergo sum, ich denke, folglich bin ich; allein, ſetzt Descartes hinzu, sum tantum tanquam res cogitans, d. h. der Act des Denkens ſchließt nicht die körperliche Exiſtenz des denkenden Individuums in ſich, ſondern blos ſeine Exiſtenz als eines denkenden Weſens. Die griechiſchen Skeptiker ſagten: Wir wiſſen durchaus Nichts, nicht einmal dies, daß wir Nichts wiſſen; ihr Prinzip war folglich das des abſoluten Zweifels, der vollſtändigen Negation jeder Wahrheit. Der Zweifel des Descartes dagegen iſt blos ein relativer oder kritiſcher Zweifel; er zweifelt nicht, um zu zweifeln, ſondern er zweifelt, um eine zweifelloſe Wahrheit zu finden, und, ſobald er dieſe gefunden hat, hört er auf zu

Digitized by Google

zweifeln und ſtellt ſelbſt die Realität der poſitiven Erkenntniſſe wieder her.

Es iſt alſo, nach der Anſicht des Descartes, unmöglich, von unſrem Ich oder von dem einfachen Acte des Denkens zu abſtrahiren; folglich iſt die Idee des Ich oder die Idee: ich denke, die einzige abſolutreale und an ſich gewiſſe Idee, das Prinzip und Kriterium aller andern Ideen unſres Bewußtſeins. Allein worauf gründet ſich doch die unmittelbare und unumſtößliche Gewißheit dieſer Idee des Ich? Darauf, antwortet Descartes, daß wir dieſe Idee klar und deutlich denken; und daraus ſchließt er dann weiter, alles Das, wovon wir uns eine eben ſo deutliche Idee zu bilden vermögen, als die des Ich iſt, ſei gleichfalls abſolut wahr oder real. Somit ſind alle unſere deutlichen Ideen an und durch ſich gewiß; ſomit erkennen wir das Weſen der Dinge durch unſre unmittelbaren oder angeborenen Ideen und nicht durch empiriſche Vorſtellungen, denn dieſe letzteren ſind jederzeit unvollſtändig und verworren. So z. B. haben wir eine deutliche Idee von unſrem Körper und von den andern Körpern, welche uns umgeben, in Bezug auf ihre Größe, ihre Form und Subſtanz; ſo dienen uns die deutlichen Ideen unſres Bewußtſeins als unwiderlegbarer Beweis für das Daſein Gottes, für ſeine Eigenſchaften u. ſ. w.

Die einzig richtige Methode des Philoſophirens iſt, nach Descartes, die Methode der Demonſtration, zufolge welcher die Einzelerkenntniſſe aus den allgemeinen Ideen durch eine einfache, logiſche Schlußfolgerung abgeleitet werden. Mit Hülfe dieſer Methode hat Descartes folgende metaphyſiſche Grundſätze aufgeſtellt: Es giebt zwei Klaſſen von Subſtanzen, denkende und ausgedehnte, oder, mit andern Worten, Seelen und Körper. Dieſe beiden Klaſſen von Subſtanzen ſind gänzlich verſchieden, indeſſen beſteht doch

Digitized by Google

unter ihnen eine Art von Wechſelwirkung, vermittelt durch die Dazwiſchenkunft Gottes, welche möglich macht, daß die Seele auf den Körper und dieſer auf die Seele einwirkt. Dies ſind die metaphyſiſchen Grundſätze des Descartes; von ſeinen phyſikaliſchen, phyſiologiſchen und pſychologiſchen Anſichten haben wir hier nicht zu ſprechen.

Dieſe Ideen des Descartes wurden entwickelt durch ſeine Schüler, Geuliner, Malebranche, Spinoza, Leibnitz u. A. Geuliner und Malebranche bildeten die Lehre des Descartes von der vermittelnden Dazwiſchenkunft Gottes weiter aus und kamen ſo auf die Theorie der Gelegenheitsurſachen oder den Occaſionalismus. Nach dieſer Theorie, wirken die verſchiedenen Subſtanzen nicht direct die eine auf die andere ein, ſondern die Veränderung, welche in der einen vorgeht, giebt Gott Veranlaſſung, dieſelbe Veränderung auch in der andern hervorzubringen. So z. B. iſt die Bewegung unſres Arms nicht eine unmittelbare Wirkung unſres Willens, ſondern Gott iſt es, welcher unſer körperliches Organ in Bewegung ſetzt, in Folge eines inneren Actes unſres Willens.

Malebranche ging noch weiter. Nach ſeiner Anſicht, ſind unſre Ideen nicht unſrem Bewußtſein angeboren, ſondern ſie werden uns von Gott mitgetheilt, ſo oft wir derſelben bedürfen. Wenn z. B. in unſrem Körper eine Veränderung vor ſich geht, ſo werden wir dieſer Veränderung bewußt, nicht durch eine angeborene Idee, ſondern durch die unmittelbare Einwirkung Gottes, welcher in uns gerade diejenige Vorſtellung erweckt, welche nothwendig iſt, um dieſe Thatſache zu erkennen.

Spinoza entwickelte die Idee der Subſtanz, welche Descartes aufgeſtellt hatte, und gelangte dadurch zu der Anſicht, daß es nur eine einzige Subſtanz gebe; denn, ſagte er, eine Subſtanz iſt ein Weſen, welches an und durch ſich

Digitized by Google

ſelbſt exiſtirt, folglich kann es nicht zwei Subſtanzen geben, da die eine dieſer Subſtanzen nothwendig in irgend einer Hinſicht von der andern abhängig ſeyn müßte. Alle Einzelweſen ſind vielmehr bloße Modificationen oder Erſcheinungsformen einer einzigen Subſtanz. Dieſe Subſtanz iſt Gott und man kann daher auch ſagen, daß alle Dinge bloße Modificationen oder Erſcheinungsformen Gottes ſind. Dieſe göttliche Subſtanz ſtellt ſich nun aber unter zwei verſchiedenen Formen oder mit zwei verſchiedenen Merkmalen dar, das eine Mal als denkende, das andere Mal als ausgedehnte Subſtanz. Alle denkende Weſen ſind Erſcheinungen Gottes in ſeiner Eigenſchaft als denkendes Weſen; alle körperliche Weſen ſind Erſcheinungen Gottes, in ſo fern er ein ausgedehntes Weſen iſt. Allein beiderlei Arten von Weſen, die denkenden wie die ausgedehnten, gehen gleichermaßen aus der einen und einfachen Subſtanz Gottes hervor und ſind folglich auch, ihrem innerſten Weſen nach, völlig gleichartig, wie verſchieden auch immer die äußeren Formen ſein mögen, unter denen ſie ſich darſtellen. Spinoza nimmt alſo einen vollkommenen Parallelismus zwiſchen den idealen oder geiſtigen und den realen oder körperlichen Erſcheinungen Gottes an, zwiſchen den innern Zuſtänden der denkenden Weſen und den äußern Veränderungen der materiellen Weſen; — wie er es ausdrückt: ordo rerum idem est atque ordo idearum. Daher ſind wir in jedem Augenblicke uns alles Deſſen bewußt, was in der Außenwelt vor ſich geht, denn jede körperliche Veränderung iſt der bloße Widerſchein einer inneren Thatſache, welche gleichzeitig in unſerer Seele ſtattfindet, da, nach den obigen Vorausſetzungen, beide Thatſachen einen gemeinſchaftlichen Ausgangspunkt haben, nämlich die göttliche Subſtanz.

Ganz im Gegenſatze hiervon nahm Leibnitz eine unendliche Mannigfaltigkeit von Subſtanzen an; er nannte dieſe

Digitized by Google

Subſtanzen Monaden. Die Monaden ſind, nach der Theorie des Leibnitz, einfache Kräfte, welche ſich fortwährend durch eine innere Thätigkeit bewegen und entwickeln, ohne daß die eine Monade auf die andere einwirkt, weil, wie Leibnitz ſagt, die Idee der Subſtanz die Idee einer vollkommenen Unabhängigkeit und Selbſtthätigkeit in ſich ſchließt, dieſe Idee aber mit der Vorſtellung eines directen oder phyſiſchen Einfluſſes unverträglich iſt. Jede Monade bewegt ſich alſo lediglich nach den angeborenen Geſetzen ihrer Natur. Nichtsdeſtoweniger jedoch beſteht eine gewiſſe Uebereinſtimmung und ein gewiſſer Zuſammenhang unter allen den verſchiedenen Monaden, und zwar in Folge einer vorherbeſtimmten Harmonie. Alle Monaden ſind nämlich Geſchöpfe oder, um den poetiſchen Ausdruck des Leibnitz zu gebrauchen, Ausſtrahlungen (Fulgurationen) der unendlichen Monade, Gottes. Indem Gott dieſe unendliche Mannigfaltigkeit einfacher und freier Subſtanzen ſchuf, verlieh er einer jeden derſelben einen beſtimmten Grad von Thätigkeit und von Entwicklung, und gleichzeitig ſetzte er das allgemeine Geſetz feſt, kraft deſſen die Handlungen der einen Monade mit denen der andern Monaden in Einklang ſtehen, ohne daß gleichwohl eine directe und phyſiſche Beziehung zwiſchen ihnen ſtattfindet.

Der Schüler des Leibnitz, Chriſtian Wolff, hat die Prinzipien der Carteſianiſchen Philoſophie nicht eigentlich weiter ausgebildet, ſondern ſie blos in einer verſtändlicheren und ſyſtematiſcheren Form dargeſtellt, zugleich aber ſie auf die verſchiedenen Zweige des menſchlichen Wiſſens angewendet.

Wir wollen die Hauptgeſichtspunkte dieſer von Descartes geſtifteten Philoſophie noch einmal kurz angeben. Es ſind ihrer zwei, nämlich die Theorie der angeborenen Ideen

Digitized by Google

und die Theorie der Substanzen. Die Theorie der angeborenen Ideen ruht auf dem gleichen Prinzip wie die Theorie der Universalien bei den scholastischen Philosophen, denn die angeborenen Ideen sind ebenfalls an sich real, sind ebenfalls a priori, sind ebenfalls allgemein und einfach. Nur darin weicht die Theorie des Descartes von der Theorie der Scholastiker ab, daß die Letzteren ihre Ansicht von der Gewißheit der Universalien auf das religiöse Dogma und das Ansehen der alten Philosophen stützen, während Descartes sich auf das menschliche Bewußtsein, als das höchste Kriterium der angeborenen Ideen, beruft, und daß, ferner, die Universalien der Realisten ganz unbestimmte und verworrene Begriffe enthalten, die Ideen des Descartes dagegen schon weit bestimmter gefaßt und sogar in eine Art von System gebracht sind. Die ontologische Theorie der Scholastiker hat keinen andern Gegenstand, als den einfachen Gegensatz des Unendlichen und des Endlichen, des Allgemeinen und des Besondern. Die Philosophie des Descartes dagegen stellt neue Gesichtspunkte auf; er unterscheidet genauer zwischen körperlichen und unkörperlichen Substanzen, zwischen den Objecten und dem Subject; die Idee des Ich entwickelt sich mehr und mehr, und wenn die Scholastiker die ganze Welt noch in zwei Factoren theilten, das Unendliche und das Endliche, so kennt die Cartesianische Philosophie deren drei, nämlich: Gott, das Ich und die Natur oder die Körperwelt. Das Dasein, das eigenthümliche Wesen und die freie Thätigkeit der Einzeldinge erhalten eine selbstständigere Geltung; die Lehre von den Gelegenheitsursachen, das System des Spinoza, die Monadenlehre des Leibnitz, alle kommen darin überein, daß jedes Individuum sein bestimmtes Dasein kraft eines eigenthümlichen Bewegungs- und Bildungstriebes seiner Natur und unter directer oder

Digitized by Google

indirecter Mitwirkung der andern Individuen entwickele, daß also das Allgemeine oder Unendliche keineswegs das einzige Prinzip des Bestehens der Einzeldinge sei. Andrerseits, kommt allerdings die neue Philosopie in vielen Beziehungen auf das Prinzip der Scholastik zurück. Das Ich und die Außenwelt fließen immer wieder zusammen in der göttlichen Substanz oder in der Idee des rein Unendlichen; die Selbstthätigkeit der einzelnen Substanzen wird wieder aufgehoben durch die Annahme einer Mitwirkung Gottes oder einer vorausbestimmten Harmonie u. s. w.

Also, um es kurz zu sagen, die Cartesianische Philosophie hat nicht eigentlich das Prinzip des Realismus umgestaltet, sondern sie hat blos die Anwendung dieses Prinzips modificirt durch die neuen Ideen, welche die Erfahrung unterdessen an's Licht gefördert hatte. Die Entdeckungen in der Physik, der Physiologie und der Psychologie mußten nothwendig einen bedeutenden Einfluß auf die geistige Bewegung äußern; die Metaphysik konnte sich nicht länger den neuen Ideen verschließen, mit denen Beobachtung und Analyse den menschlichen Geist bereichert hatten. Die Philosophen aus der Cartesianischen Schule hatten selbst sorgfältige Studien über die Natur der menschlichen Seele und ihr Verhältniß zum Körper, über die Gesetze der mechanischen Bewegung, des organischen Lebens u. s. w. gemacht, und so war es natürlich, daß diese Beobachtungen auch auf ihre philosophischen Ideen einwirkten. Allein der Charakter und Werth eines philosophischen Systems hängt nicht von dem Genie seines Urhebers oder von der Fruchtbarkeit einzelner der darin entwickelten Ideen ab, sondern einzig und allein von seiner Grundidee oder seinem Prinzip, und in dieser Hinsicht können wir nicht umhin, die Cartesianische Philosophie ebenfalls den dogmatischen Systemen beizuzählen und ihr den

Digitized by Google

Vorwurf zu machen, daß sie nicht minder, als die scholastische Philosophie, mit der fortschreitenden Entwickelung des modernen Geistes im Widerspruch stehe. Denn, um es noch einmal zu wiederholen, die Philosophie des Descartes stützt sich auf das Prinzip der angeborenen Ideen und der unmittelbaren Erkenntnisse; sie verwirft alles empirische oder analytische Wissen; sie geht von dem reinen Denken aus, und nicht von der Erfahrung; sie maßt sich an, durch ihre Ideen a priori unmittelbar das Wesen oder die Realität der Dinge zu erkennen, statt diese Ideen nach der Anschauung der Gegenstände zu regeln.

Wir bemerken noch, daß man gewöhnlich die Lehre des Descartes und seiner Anhänger mit dem Namen Idealismus bezeichnet.

Sensualistische Schule.

Locke. Berkeley. Hume. Condillac. Bonnet. Die französischen Materialisten. Die praktische Philosophie in dieser Periode.

Gegen den dogmatischen Idealismus des Descartes erhob sich die empirische oder sensualistische Schule, ganz auf gleiche Weise, wie früher der Nominalismus die Anmaßungen des Realismus bekämpft hatte. Das glänzende Beispiel Bacos, welcher zuerst die geistvolle Idee einer Reform aller Wissenschaften durch die empirische oder inductive Methode erfaßt hatte, verfehlte nicht, den Geist der Beobachtung und der Kritik, der ohnehin dem englischen Volke eigen ist, zu wecken und aufzumuntern; der Empirismus verdrängte die alte Metaphysik. Allein es galt, diesem Empirismus eine philosophische Grundlage zu geben und die Richtigkeit der dogmatischen Prinzipien auf wissenschaftlichem Wege zu erweisen. Diese Aufgabe übernahm Locke. Locke bekämpfte die von den Idealisten vertheidigte Realität der angeborenen Ideen, und zwar hauptsächlich mit zweierlei Beweisgründen.

Digitized by Google

Einmal nämlich, ſuchte er darzuthun, daß die allgemeine und unmittelbare Geltung, welche man gewöhnlich dieſen Ideen beilegt, nur eingebildet ſei; und, zweitens, zeigte er, daß dieſe Ideen, welche, nach der Behauptung der Idealiſten, der menſchlichen Vernunft angeboren ſein ſollen, ſich leicht aus den Operationen unſrer Sinnlichkeit und unſres Denkvermögens erklären laſſen. Wir haben geſehen, daß die Idealiſten die Realität der Ideen a priori auf deren Allgemeingültigkeit und unmittelbare Gewißheit gründen. Locke weiſt nun nach, daß weder die eine noch die andre dieſer Eigenſchaften denjenigen Ideen beiwohne, deren ſich die Philoſophen gewöhnlich als theoretiſcher oder praktiſcher Grundſätze bedienen. Die Ideen von Gott, von der Unſterblichkeit, von der Tugend u. ſ. w. finden ſich nicht auf gleiche Weiſe bei allen Menſchen vor; jedes Volk, jedes Geſchlecht, ja, man könnte ſagen, jedes Individuum bildet ſich eine andere Idee von Gott, von dem Zuſtand der Seele nach dem Tode, von den Pflichten des Menſchen u. ſ. w. Die Geſchichte erzählt uns von wilden Völkern, welche nicht einmal eine Idee von dem Daſein eines göttlichen Weſens hatten; von anderen, welche Thieren, Geſtirnen oder Menſchen göttliche Ehre erwieſen. Bei vielen alten Völkern galt die Proſtitution als eine gottesdienſtliche Handlung; bei andern war es gebräuchlich, daß die Söhne ihre Väter tödteten, wenn dieſe nicht mehr im Stande waren, ſich ihren Lebensunterhalt zu verdienen u. ſ. w. Aus dieſen und ähnlichen Beiſpielen folgert nun Locke, daß die Ideen von Gott, von der Tugend u. ſ. w. dem Menſchen nicht angeboren ſind, denn, wäre dies der Fall, ſo müßten ſie ſich bei allen Individuen in der gleichen Weiſe wiederfinden. Ferner ſucht Locke zu beweiſen, daß dieſe Ideen a priori nicht einmal unmittelbar einleuchtend ſind. Die Sätze der Mathematik ſind unſtreitig unter allen Sätzen die ein-

Digitized by Google

leuchtendsten; und dennoch möchte ein Kind oder ein ungebildeter Mensch schwerlich einen solchen Satz, z. B. den pythagoräischen Lehrsatz, ohne eine lange Erklärung verstehen. Müssen nun aber diese Ideen erst erklärt, entwickelt und bewiesen werden, so sind sie auch nicht unmittelbar gewiß und wahr, sie sind unsrer Vernunft nicht a priori, durch eine innere Offenbarung, gegeben. Nun hatten zwar einige der Idealisten, besonders Leibnitz, ihre Theorie von den angeborenen Ideen dadurch zu retten gesucht, daß sie erklärten, diese Ideen fänden sich in unsrem Bewußtsein nicht fertig vor, sondern sie lägen darin gleichsam eingewickelt oder schlummernd, und würden entwickelt oder geweckt durch eine besondere Operation unsres Geistes. Darauf erwiedert jedoch Locke: Wenn wir von diesen Ideen nicht eher ein bestimmtes Bewußtsein haben, als nachdem wir dieselben durch unser Denken entwickelt haben, mit welchem Recht nennen wir diese Ideen angeborene? Wie kann eine Idee in unsrem Bewußtsein enthalten sein, ohne daß wir uns doch derselben wirklich bewußt sind? Kurz, Locke hält daran fest, daß die Annahme einer Erkenntniß a priori oder durchs reine Denken nichts Andres sei, als eine willkührliche Voraussetzung der Metaphysiker, welche auf diese Weise sich die Mühe der Beobachtung der empirischen Thatsachen ersparen und zugleich eine unbegrenzte Gewalt über alle andere Menschen ausüben wollten, denen sie ihre willkührlichen Ideen als Eingebungen der menschlichen Vernunft aufdrangen. Nach Locke, sind alle Ideen oder Erkenntnisse, ohne eine einzige Ausnahme, Erzeugnisse unsrer Sinnlichkeit und werden mit Hülfe unsres Denkvermögens ausgebildet und entwickelt. Nihil est in intellectu, sagt Locke, quod non antea fuerit in sensu, d. h. unser Verstand empfängt den Stoff zu allem seinem Denken erst aus der Sinnlichkeit, und, was er hinzuthut, ist nur die

Digitized by Google

Form, durch welche der ſinnliche Stoff ein beſtimmter Begriff wird. Die Grundelemente aller unſrer Erkenntniſſe ſind die einfachen Ideen oder Empfindungen, und es giebt keine Idee, welche ſich nicht zuletzt auf eine Empfindung zurückführen ließe. Der Verſtand bildet aus dieſen einfachen Ideen zuſammengeſetzte, indem er dieſelben auf mannigfache Weiſe unter ſich verknüpft. So z. B. entſteht die Idee eines Ganzen durch Verbindung mehrerer einzelner Vorſtellungen; ſo ſind die Ideen des Raums, der Zeit, des Unendlichen, des Ich und der Subſtanz, das Product einer Verallgemeinerung und Zuſammenſetzung einfacher Ideen, u. ſ. w. Unſre Seele, ſagt Locke, iſt ein rein receptives oder empfängliches Vermögen, eine leere Tafel, auf welcher ſich die Formen und Eigenſchaften der Außendinge abdrücken. Es giebt zwei Klaſſen ſolcher Eigenſchaften an den Dingen, die urſprünglichen und die abgeleiteten. Die urſprünglichen Eigenſchaften haften an dem Weſen der Dinge ſelbſt; dahin gehören die Figur, die Ausdehnung, die Dichtigkeit u. ſ. w. Die abgeleiteten Eigenſchaften dagegen treten nur in den Beziehungen der Außendinge mit uns ſelbſt hervor; dergleichen ſind die Farben, die Gerüche u. ſ. w. Alles Erkennen beſteht, nach Locke, in der Auffaſſung und Vergleichung der verſchiedenen Empfindungen nach ihrer Gleichheit oder Ungleichheit, ihren Beziehungen und ihren Gegenſätzen. Es giebt, ſagt Locke, einen dreifachen Weg für die Erkenntniß eines Gegenſtandes, die Empfindung, die Anſchauung und den Beweis. Durch die Empfindung oder Vorſtellung erkennen wir die äußeren, materiellen Gegenſtände; durch den Beweis gelangen wir zu der Idee Gottes; unſrer eigenen Exiſtenz und Thätigkeit endlich ſind wir uns durch eine unmittelbare Anſchauung bewußt.

Dies ungefähr iſt, in kurzem Abriß, die ſenſualiſtiſche oder empiriſche Theorie Lockes. Dieſe Theorie, wir müſſen es

Digitized by Google

noch einmal wiederholen, ſtützt ſich auf den Satz, daß es keine angeborenen Wahrheiten gebe, ſondern daß alle unſre Erkenntniſſe zuletzt aus der Empfindung ſtammen und daß die Thätigkeit unſres Denkvermögens ſich darauf beſchränke, den ihr von den Sinnen zugeführten Stoff zu geſtalten und in Begriffe zu faſſen. Im Grunde iſt alſo dieſe Lehre Lockes nur eine Erneuerung der nominaliſtiſchen Prinzipien; derſelbe Gegenſatz gegen das Anſehen des Dogmas, welcher ſchon die Nominaliſten gegen den Realismus ankämpfen hieß, hat auch Locke veranlaßt, den Idealismus der Carteſianiſchen Schule anzufechten. Nur hat Locke die Ideen der Nominaliſten unendlich entwickelt; er hat die Natur der Sinnlichkeit und des Denkvermögens ſorgfältiger ſtudirt, und zuerſt den Verſuch gemacht, die empiriſche oder inductive Methode auf feſte und deutliche Geſetze zu gründen. Auch trägt der kritiſche Theil ſeiner Philoſophie Spuren eines außerordentlichen Talentes für die Analyſe und einer großen Klarheit des Denkens; die ſpitzfindigen Beweisführungen der Idealiſten werden darin mit großer Schärfe widerlegt, und über die Natur und den Urſprung der allgemeinen Wahrheiten werden treffliche Aufſchlüſſe gegeben. Dagegen iſt der ſyſtematiſche Theil ſeiner Theorie nicht von gleichem Werthe. Die Lehre von dem Denken und deſſen verſchiedenen logiſchen Operationen entbehrt einer feſten Grundlage; ſeine Ideen über die Entwickelung, Zuſammenſetzung und Anwendung der allgemeinen Erkenntniſſe ſind großentheils mangelhaft und verworren; endlich ſind die beiden Hauptprobleme, welche von den Idealiſten aufgeſtellt worden waren, nämlich die Frage nach dem Weſen der Subſtanzen und die nach dem phyſiſchen Einfluß der Körperwelt auf die Seele, auch bei Locke ungelöſt geblieben. Statt die Idee der Subſtanz zu erklären, bekennt Locke ganz naiv, es ſei dies eine dunkle und unerklärliche

Digitized by Google

Idee; was den physischen Einfluß der Außendinge auf die menschliche Seele betrifft, so nimmt Locke allerdings einen solchen an, indem er sagt, daß die Außendinge Eindrücke auf unsre Seele hervorbringen; allein er läßt unerklärt, auf welche Weise und unter welchen Bedingungen ein solcher Einfluß stattfinde.

Wir müssen hier noch einmal die zwischen den Idealisten und Locke verhandelte Streitfrage in ihrer Allgemeinheit aufstellen und erwägen. Die Idealisten setzen das Wesen der Dinge in gewisse allgemeine Eigenschaften, welche allen Dingen gemeinsam sind, und betrachten die besondern Eigenthümlichkeiten der einzelnen Dinge als bloße Modificationen oder Erscheinungsformen jener allgemeinen Eigenschaften oder Dessen, was sie die Substanz der Dinge nennen. Da uns nun unsre sinnlichen Vorstellungen von den Dingen gerade lauter bestimmte und besondere Eigenschaften zeigen, da die Gegenstände, insofern sie Gegenstände unsrer sinnlichen Wahrnehmung sind, uns immer als einzelne und bestimmte erscheinen, so schließen die Idealisten hieraus, die sinnliche Vorstellung könne nicht die wahre Erkenntniß der Dinge sein, diese sei vielmehr einzig und allein in den Ideen unsrer Vernunft enthalten, welche uns die Dinge in ihrem identischen, unveränderlichen, wesentlichen Sein darstellen. Locke dagegen sagt: Was wir an einem Dinge erkennen, ist nicht ein einfaches und identisches Wesen, sondern eine Mehrheit einzelner Eigenschaften, welche mehr oder weniger bestimmt, mehr oder weniger diesem Dinge ausschließlich eigenthümlich oder ihm mit andern Dingen gemeinsam sind. Allerdings, sagt Locke, haben die Dinge gewisse allgemeine oder gemeinsame Eigenschaften, z. B. die Figur, die Ausdehnung, den Raum u. s. w. und daher kann auch unser Verstand sie unter diesen allgemeinen Ideen auffassen; nur darf man dabei

Digitized by Google

niemals aus dem Auge verlieren, daß dieſe allgemeinen Ideen nichts Reales, keine wirklich exiſtirenden Kräfte, Subſtanzen oder Elemente ſind, ſondern bloße Eigenſchaften, welche an den Einzelweſen haften, ohne ein ſelbſtſtändiges Daſein, vielmehr an die beſtimmte Daſeinsform dieſes einzelnen Dinges gebunden; mit einem Wort, daß es bloße Abſtractionen oder ſubjective Ideen unſres Verſtandes ſind. Die Idealiſten ſprechen von einem Unendlichen, einer Subſtanz, einem Raume, einer Zeit, einem Ich, als wenn dies alles wirklich exiſtirende Dinge wären. Wie ſie die Sache betrachten, müßte man annehmen, es gebe ein Unendliches an ſich, vor und über den endlichen Dingen; eine Subſtanz an ſich, ganz abgeſehen von allen ſinnlichen Erſcheinungsformen derſelben; einen leeren Raum und eine leere Zeit; endlich, ein Ich, als ein abſolutes, vollkommen in ſich abgeſchloſſenes Weſen. Locke hebt nun zwar die Ideen des Unendlichen, des Raumes, des Ich u. ſ. w. nicht völlig auf, allein er entkleidet ſie doch jener falſchen Realität, welche die Idealiſten ihnen beilegten. Locke will, man ſoll unter der Idee des Ich nichts Anderes verſtehen, als diejenige Kraft oder dasjenige Prinzip, welches alle unſre einzelnen Vorſtellungen und Willenshandlungen unter ſich verbindet und zur Einheit geſtaltet. Ein ſolches Prinzip aber, deſſen ganzes Weſen darauf beruht, daß es eine Mannigfaltigkeit einzelner, empiriſcher Acte unter ſich befaßt, kann auf keine Weiſe ohne dieſe Mannigfaltigkeit, als bloße, abſolute Einheit gedacht werden. Man kann folglich auch die Idee des Ich niemals von der Idee gewiſſer empiriſcher Vorſtellungen und Handlungen dieſes Ich trennen; kurz, die Idee des Ich iſt, nach dieſer Vorausſetzung, nicht mehr eine abſolute und an ſich reale Idee a priori, ſondern eine bloße Abſtraction aus der empiriſchen Vorſtellung. Eben ſo iſt es mit den Ideen des Raums und der Zeit. Nach

Digitized by Google

der Theorie Lockes kann man ſich zwar dieſer Ideen bedienen, um die Vorſtellungen verſchiedener ausgedehnter Körper oder verſchiedener auf einander folgender Handlungen in eine Einheit zuſammenzufaſſen, aber ſie haben keinen Sinn, ſobald man ſie an ſich, d. h. ohne jene Mannigfaltigkeit, denkt; es giebt alſo keinen Raum an ſich, keine Zeit an ſich, d. h. mit andern Worten, keinen Raum und keine Zeit ohne allen empiriſchen Inhalt, keinen leeren Raum und keine leere Zeit. Was die beiden andern Ideen betrifft, die Idee des Unendlichen und die Idee der Subſtanz, ſo geſteht Locke, daß ſie von keinem eigentlichen Nutzen für das Erkennen ſeien, und zwar deswegen, weil ſich nichts Beſtimmtes darunter denken laſſe.

Es handelt ſich alſo, wie man ſieht, bei dieſem ganzen Streite nur um die Realität unſrer Ideen. Nach der Anſicht der Idealiſten, haben nur die allgemeinen Ideen Realität, alle übrige aber blos inſofern, als ſie an der Realität der allgemeinen Ideen Theil nehmen, d. h. inſofern, als ſie aus dieſen letzteren durch die Demonſtration abgeleitet ſind. Nach Locke dagegen, gebührt die Eigenſchaft der Realität vorzugsweiſe den einfachen Ideen, d. h. den Empfindungen, und die allgemeinen Ideen unſres Verſtandes haben nur eine abgeleitete und relative Realität. Was hierbei zuerſt ins Auge fällt, iſt dies, daß beide Syſteme den Begriff Realität nicht ganz in demſelben Sinne nehmen. Die Gegner Lockes, alſo ſowohl die früheren Realiſten als auch die Carteſianer, verſtehen unter Realität diejenige unmittelbare Gewißheit der Ideen, welche in der Abweſenheit eines jeden Kriteriums außerhalb dieſer Ideen oder der dieſe Ideen denkenden Vernunft begründet iſt. Die Realität der einfachen Ideen des Locke dagegen beſteht blos in der Uebereinſtimmung dieſer Ideen mit der eigenthümlichen Natur des äußeren Gegen-

Digitized by Google

ſtandes, welchen ſie ausdrücken ſollen. Locke alſo will, die Ideen des Subjects ſollen ſich nach dem Object richten; die Idealiſten dagegen nehmen an, Dasjenige, was wir Object, Außending nennen, ſei ſelbſt nichts Andres, als eine Erſcheinungsform eines allgemeinen Weſens, welches eben durch unſre Idee a priori ausgedrückt werde. So z. B. iſt die Erkenntniß von einem Menſchen, nach der Anſicht der Idealiſten, vollſtändig in der allgemeinen Idee des Ich und in den beſtimmten Erſcheinungsformen dieſer Idee enthalten, welche das Product einer einfachen logiſchen oder ontologiſchen Operation ſind. Nach Locke dagegen, iſt die Idee des Menſchen das Reſultat einer Zuſammenſetzung aus einer Menge einzelner Ideen, welche ſich auf die verſchiedenen beſonderen Eigenſchaften des Menſchen oder auf die verſchiedenen Formen beziehen, unter denen in dieſem beſtimmten Weſen die allgemeinen Daſeinselemente ſich darſtellen, z. B. aus der Idee der beſtimmten Figur, des beſtimmten Temperaments, beſtimmter Talente u. ſ. w. Nun lehrt uns allerdings die Betrachtung unſres Bewußtſeins, daß unſre Ideen dieſe Beſtimmtheit der äußern Objecte niemals vollſtändig wiedergeben, ſondern daß ſie dieſelbe mehr oder weniger verallgemeinern. Wir ſuchen die beſtimmte Daſeinsform eines Menſchen anſchaulich zu machen, indem wir ſagen, er habe dieſe Figur, dieſen Charakter, dieſe Talente u. ſ. w.; allein die Begriffe Figur, Charakter, Talent u. ſ. w. ſind allgemeine Ideen, welche allen andern Menſchen ebenfalls zukommen, und die beſondern Beſtimmungen, durch welche wir uns zu helfen ſuchen, ſind eben ſo wenig im Stande, die eigenthümliche Weiſe auszudrücken, in welcher jene Eigenſchaften in dem Individuum verbunden und geſtaltet ſind. Wir ſagen z. B., dieſer Menſch habe edle Züge, einen heftigen Charakter, hervorſtechendes Talent für Muſik u. dgl. Allein, die

Digitized by Google

Merkmale: edel und heftig, ſind vielen Menſchen gemeinſam, und eben ſo giebt es viele, welche ein hervorſtechendes Talent zur Muſik haben. Mit einem Worte, unſre Vorſtellungen drücken niemals die individuelle Daſeinsform der äußeren Gegenſtände vollſtändig aus, ſondern immer nur annäherungs- oder beziehungsweiſe. Auf dieſer Thatſache unſres Bewußtſeins beruhen nun die beiden entgegengeſetzten Syſteme, von denen hier die Rede iſt, nämlich das idealiſtiſche und das ſenſualiſtiſche. Das idealiſtiſche Syſtem ſtützt ſich auf folgende Beweisführung: Was wir durch unſre Ideen erkennen, iſt nicht die Beſtimmtheit und Eigenthümlichkeit einzelner Objecte, ſondern blos ihre allgemeinen Eigenſchaften; nun ſetzt aber die Idee einer abſoluten oder vollſtändigen Erkenntniß die vollkommene Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellung mit dem Objecte ſelbſt voraus; folglich kann die Beſtimmtheit und Einzelheit der Dinge überhaupt nicht Gegenſtand unſrer Erkenntniß ſein. Wie man ſieht, gehen die Idealiſten von der Idee eines abſoluten Wiſſens aus und weiſen alles Dasjenige ſchlechthin ab, was ſich nicht mit dieſer Idee verträgt. Wegen dieſer willkührlichen Vorausſetzung, deren Richtigkeit nicht bewieſen wird, ſondern geglaubt werden ſoll, nennt man ihr Syſtem eben Dogmatismus. Locke, ſeinerſeits, geht zwar von derſelben Thatſache aus, gelangt aber zu einem ganz entgegengeſetzten Reſultate. Allerdings, ſagt er, ſtellen unſre Ideen niemals die Realität oder Individualität der Außendinge vollſtändig dar, aber nichtsdeſtoweniger iſt eine ſolche vorhanden, dies lehrt uns ein unmittelbares Gefühl, und deshalb, folgert er, müſſen unſre Ideen ſich nothwendig nach dieſem Gefühl der beſtimmten Exiſtenz der Einzeldinge richten, es geſchehe dies nun auf welche Weiſe es wolle.

Somit hat Locke zuerſt unter allen modernen Philoſophen auf beſtimmte Weiſe die wichtige Frage zur Sprache gebracht,

Digitized by Google

ob es eine objective Realität unſres Denkens gebe, d. h. eine Uebereinſtimmung unſrer ſubjectiven und allgemeinen Ideen mit der beſtimmten Daſeinsform der äußeren Einzeldinge; er hat bewieſen, daß das Kriterium der Realität oder Wahrheit der Ideen unſres Verſtandes oder unſrer Vernunft nicht dieſe Vernunft ſelbſt ſein kann, ſondern daß es ein andres Vermögen unſrer Seele iſt, nämlich die Sinnlichkeit; endlich, hat er gezeigt, daß zwar unſre Empfindung uns das Daſein eines realen Außendinges außerhalb unſres Denkens lehrt, daß jedoch unſer Denken, ſo oft es dieſes Außending erfaſſen will, es jederzeit in ſubjective und ideale Vorſtellungen auflöſt. Dieſe Unterſcheidung zwiſchen dem Subject und dem Object, zwiſchen der Idee und der Realität, beſtand vor Locke noch nicht oder ermangelte wenigſtens noch jeder tieferen philoſophiſchen Begründung, denn in den Syſtemen der Idealiſten wurde das Object in dem Subject, die Realität oder Individualität in der allgemeinen Idee aufgelöſt.

Aus der Philoſophie Lockes gingen zwei verſchiedene Richtungen hervor, der Skepticismus und der Materialismus.

Locke hatte die Anſicht aufgeſtellt, daß unſre ſinnlichen Vorſtellungen ſich zwar auf die wirkliche und beſtimmte Natur der Außendinge beziehen, daß ſie aber gleichwohl nicht dieſe beſtimmte Natur oder Subſtanz, ſondern nur gewiſſe allgemeine Eigenſchaften der Dinge darſtellen. Die Frage nach der Realität der Außendinge, welche ſich nothwendig hieraus entwickelte, wurde daher das Hauptproblem aller der Syſteme, welche aus der Lockeſchen Lehre hervorgingen. Berkeley gelangte, von den ſenſualiſtiſchen Prinzipien Lockes ausgehend, zu einer Art von Idealismus, welcher ſich in vielen Punkten dem des Malebranche näherte. Bei allen unſern Empfindungen, ſagt Berkeley, gehorcht unſer Denken einer

Digitized by Google

äußeren Gewalt; wir fühlen uns gezwungen, in diesem Augenblicke dieses Object, in einem anderen ein anderes uns vorzustellen. Diese äußere Ursache, welche unseren Ideen einen bestimmten Anstoß und eine bestimmte Richtung giebt, kann nun aber kein körperlicher Gegenstand sein, denn wie vermöchte ein solcher auf unser Denken, ein rein unkörperliches und geistiges Vermögen, einzuwirken? Hieraus schließt nun Berkeley weiter, die fragliche Ursache müsse gleichfalls idealer, unkörperlicher Natur sein, also ihrem Wesen nach mit unsrer Vernunft gleichartig, aber an Vollkommenheit derselben unendlich überlegen; mit einem Worte, die Ursache, welche unsre Vernunft zu bestimmten Vorstellungen oder Ideen zwingt, ist keine andere, als die göttliche Vernunft. Was wir erblicken oder empfinden, sagt Berkeley, sind nicht körperliche oder materielle Gegenstände, sondern es sind dies die Ideen oder Gedanken Gottes, und unser Denken hat nichts Weiteres zu thun, als diese göttlichen Ideen nach seinen eigenen Gesetzen zu entwickeln und zu verknüpfen. Berkeley leugnet also förmlich das Dasein körperlicher Gegenstände; er ist Idealist, allein sein Idealismus unterscheidet sich dennoch von dem der Cartesianischen Philosophen in einem Hauptpunkte, und zwar darin, daß er zwischen den unmittelbaren oder objectiven Ideen und den subjectiven oder freien Ideen unterscheidet; sein Idealismus ist mehr skeptischer als dogmatischer Natur.

Dieser skeptische Charakter der Lockeschen Lehre trat noch deutlicher hervor in der Philosophie Humes. Hume bestritt hauptsächlich das Prinzip der Ursachlichkeit, das Grundprinzip der Cartesianischen Philosophie. Nach Humes Behauptung, ist es unmöglich, das Dasein oder die Realität eines Gegenstandes oder einer Thatsache durch das Dasein oder die Realität eines andern Gegenstandes oder einer

Digitized by Google

andern Thatsache zu erweisen; es ist widersinnig, zu sagen, diese Thatsache sei eine Wirkung jener Thatsache und folglich müsse diese letztere ebenfalls existiren; denn, sagt Hume, wir haben weder eine deutliche Idee von dem allgemeinen Gesetze, nach welchem eine Thatsache Ursache oder Wirkung einer andern sein soll, noch kennen wir die bestimmte Kraft, vermöge welcher die eine Ursache diese, die andere jene Wirkung hervorbringen soll. Das Prinzip der Ursachlichkeit ist, nach der Annahme Humes, nicht ein objectives oder allgemeines Gesetz der Natur, sondern lediglich eine subjective Idee oder Regel des menschlichen Bewußtseins, entstanden aus der wiederholten Beobachtung einer gewissen gleichmäßigen Aufeinanderfolge bestimmter Thatsachen. Nachdem Hume auf diese Weise das Prinzip der Ursachlichkeit vernichtet hat, zerstört er auch die Ideen, welche sich auf dasselbe gründen, nämlich die Ideen von Gott, der Unsterblichkeit, der Freiheit und der Realität der Außendinge. Alle diese Ideen fließen aus dem Prinzip der Ursachlichkeit; sie sind nicht ein Gegenstand der empirischen oder sinnlichen Erkenntniß, sondern nur einer übersinnlichen Erkenntniß oder einer logischen Folgerung. Wir sehen weder Gott, noch unsre Seele, noch selbst die Außendinge, sondern wir bemerken nur gewisse Thatsachen oder Erscheinungen in uns und um uns, und aus der Wahrnehmung dieser Erscheinungen schließen wir, es gebe Etwas in uns, welches die Ursache unsrer Gedanken und Entschließungen sei, es gebe außer uns gewisse Substanzen, deren Wirkungen unsre Empfindungen seien, endlich gebe es auch eine oberste Ursache aller Erscheinungen, nämlich Gott. Wie ist es aber möglich, fragt Hume, das Prinzip der Ursachlichkeit, welches sich einzig und allein auf das Gesetz der Analogie gründet, auf Thatsachen anzuwenden, welche weit über alle Analogie und alle Erfahrung hinausreichen?

Digitized by Google

Mit einem Worte, Hume bezweifelt das Daſein Gottes, die Unſterblichkeit der Seele, die Freiheit des menſchlichen Willens und ſelbſt das Daſein äußerer Gegenſtände. Er erkennt allerdings an, daß in den Beziehungen des praktiſchen Lebens es unumgänglich ſei, an die Wirklichkeit einer materiellen Außenwelt zu glauben, allein er leugnet durchaus die Möglichkeit, das Daſein dieſer Außenwelt auf wiſſenſchaftlichem Wege zu beweiſen. Als Philoſoph, ſagt Hume, bin ich Idealiſt; im praktiſchen Leben dagegen bin ich Realiſt. Hierdurch alſo bekennt er ſich ſelbſt zum Skepticismus, denn, ſchon nach der Anſicht der alten Philoſophen, beſteht der Skepticismus darin, daß man ebenſowohl Gründe für als gegen eine Meinung hat.

So war alſo der Senſualismus Lockes zunächſt Idealismus, weiterhin Skepticismus geworden; die empiriſche Schule, nachdem ſie die Realität der Ideen geleugnet hatte, weil dieſe Ideen die Beſtimmtheit der Einzeldinge nicht ausdrücken, ſah ſich genöthigt, auch die Realität dieſer Einzeldinge zu leugnen, weil eben dieſes beſtimmte Einzeldaſein derſelben dem allgemeinen Weſen unſrer Ideen nicht entſpricht, oder, mit andern Worten, weil unſre Ideen nicht die Beſtimmtheit der Einzeldinge, ſondern nur deren einfache und allgemeine Merkmale darſtellen. So war alſo, durch einen merkwürdigen Prozeß von Wirkung und Gegenwirkung, der philoſophiſche Geiſt gewiſſermaßen zu ſeinem eigenen Anfangspunkte zurückgekehrt; nachdem er die Bahn des Idealismus verlaſſen und ſich in die Anſchauung der objectiven Realität verſenkt hatte, war er auf einem andern Wege abermals auf einen idealiſtiſchen Standpunkt gelangt.

Allein gleichzeitig ging der Senſualismus, nach einer andern Seite hin, in den Materialismus über, beſonders in Frankreich, wo die Ideen Bacos und Lockes leicht Ein-

Digitized by Google

gang gefunden hatten. Condillac und Bonnet waren hier die Ersten, welche das empirische Verfahren der Engländer auf die Psychologie und die Physik anwendeten. Condillac stellte die Ansicht auf, die Ideen unsrer Vernunft seien bloße Umbildungen unsrer Empfindungen, die Philosophie habe keinen andern Zweck, als den, die große Mannigfaltigkeit der Vorstellungen und Begriffe auf gewisse einfache Grundsätze zurückzuführen; die Sprache sei ein Product der Verknüpfung einfacher Laute, welche die Empfindung der Freude oder des Schmerzes hervorlocke u. s. w.

Bonnet betrachtet ebenfalls die Ideen als das Erzeugniß gewisser Empfindungen, d. h. gewisser Bewegungen unsrer Nerven. Er schreibt unsrer Seele ein zweifaches sinnliches Vermögen zu, eines für die inneren, das andere für die äußeren Sinnenwahrnehmungen; außerdem aber noch das Vermögen, dem Körper eine Bewegung mitzutheilen; doch setzt er hinzu, diese letztere Thätigkeit der Seele sei gleichfalls ein Resultat eines durch die körperlichen Organe auf dieselbe geschehenen Eindruckes.

Diese beiden Philosophen haben durch die Klarheit ihrer Ideen und die Schärfe ihrer Untersuchungen nicht Wenig zu jenem Aufschwung beigetragen, den die empirischen Wissenschaften und besonders die Psychologie seit jener Zeit in Frankreich nahmen; durch sie wurde die Philosophie, welche, in den Händen der Metaphysiker, sich in leeren Träumereien und Hypothesen verloren hatte, zuerst wieder auf eine feste Grundlage zurückgeführt, während gleichzeitig ihr tiefes Gefühl für Sittlichkeit und Religion sie vor den schroffsten Consequenzen des Empirismus bewahrte.

Allein auch diese Consequenzen der empirischen Philosophie konnten nicht lange ausbleiben. Andre Philosophen, kühner als jene beiden, bildeten die Prinzipien des Sensua-

Digitized by Google

lismus in ihrer ganzen Strenge aus und kamen dadurch auf einen vollkommenen Materialismus. Der Mensch ist nichts Anderes, als die Pflanze oder die Maschine; seine Vorstellungen, seine Empfindungen, seine Gesinnungen und Entschließungen entstehen ganz auf dieselbe Weise, wie die mechanischen Veränderungen in den Körpern, nämlich durch Wirkung und Gegenwirkung der verschiedenen Kräfte, durch Anziehung und Abstoßung der verschiedenen Elemente; die Ideen: Gott, Unsterblichkeit, Freiheit, sind bloße Einbildungen, womit die Schlauheit der Priester und der Despoten die Menschheit getäuscht hat; der Mensch lebt nur auf der Erde und für die Erde; sein Dasein ist Nichts, als das Product eines Zusammenwirkens materieller Kräfte; seine Handlungen stehen unter keinen andern Gesetzen, als denen seiner eigenen Natur; dies und Aehnliches sind die Grundsätze, welche von den französischen Philosophen dieser Zeit, einem de la Mettrie, einem Helvetius, einem Robbinet, von dem Verfasser des berühmten Systems der Natur und von den Encyclopädisten aufgestellt wurden. Wir können hier nicht auf eine Prüfung dieser verschiedenen Ideen der materialistischen Philosophen eingehen, müssen uns jedoch, wenigstens in einigen Worten, über das allgemeine Prinzip des Materialismus aussprechen.

Nach unsrer Ansicht, muß man den Materialismus unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Einmal, bildet derselbe einen Gegensatz zu dem religiösen und philosophischen Dogmatismus, indem er die metaphysischen Ideen zerstört und mit einem rein skeptischen Resultate endet; dies ist seine negative Seite, welche jedoch keineswegs ihm ausschließlich eigen ist, welche er vielmehr mit allen übrigen empirischen Systemen theilt. Die Frage ist daher, welches die positiven Resultate des Materialismus sind. Alle empirische Theorien

Digitized by Google

haben zum Ausgangspunkte die Idee der Individualität; sie suchen, vermittelst der Beobachtung und der Analyse, die besondere Natur und den eigenthümlichen Charakter des bestimmten Einzelwesens zu erfassen. Die empirische Methode hat also unbestritten das Verdienst, daß sie uns nicht blos die allgemeinen Eigenschaften der Dinge kennen lehrt, wie dies die Metaphysik thut, sondern auch die besondern und eigenthümlichen. Die Metaphysik sagt uns z. B., der Mensch, die Pflanze, die Mineralien, die Elemente u. s. w. seien bloße Modificationen einer einzigen, einfachen, unendlichen, identischen Substanz; sie lehrt uns also nicht das Geringste über die bestimmten und auszeichnenden Merkmale des Menschen oder der Pflanze, sie erklärt uns nicht, durch welche besondere Eigenschaften sich der Mensch von der Pflanze unterscheide u. s. w. Mit einem Worte, sie setzt den Grund der Existenz und Thätigkeit der Einzelwesen nicht in das besondere Daseinsprinzip oder die besondere Substanz eines jeden derselben, sondern in die Substanz eines allgemeinen und unendlichen Wesens, welches alle in sich befassen soll. Der Empirismus dagegen theilt jedem Einzelwesen ein besonderes, selbstständiges Daseins- und Thätigkeitsprinzip zu; er leitet die Veränderungen und Bewegungen der Individuen nicht aus der Thathandlung einer allgemeinen oder absoluten Ursache ab, sondern aus den eigenthümlichen Gesetzen der Natur des bestimmten Individuums und aus seinen Beziehungen zu andern Individuen. So z. B. betrachtet der Empirismus die Ideen des menschlichen Bewußtseins nicht als bloße Erscheinungen einer allgemeinen Kraft oder eines Dinges an sich, der Seele oder Gottes, sondern er forscht nach den eigenthümlichen Bedingungen, unter welchen diese Ideen entstehen und sich entwickeln, nach den Eindrücken der Außendinge, nach der bestimmten Empfänglichkeit unsrer

Digitized by Google

Menschen ausdrücklich die Anschauung Gottes und die darauf gegründete Liebe zu ihm aus.

Allein von einer andern Seite her erhielten die praktischen Wissenschaften in dieser Zeit einen erhöhten Aufschwung. Die Reformation hatte die Geister von der strengen Zucht der Kirche erlöst; das Prinzip der Freiheit und Opposition, welches die Reformatoren verkündigt hatten, äußerte bald seinen wohlthätigen Einfluß auch auf die politischen Einrichtungen und die socialen Ideen. Mitten unter den alten Monarchien Europas entstand eine jugendliche Republik, die holländischen Freistaaten, welche das Joch der spanischen Zwingherrschaft abgeschüttelt hatten. In England unterlag das Königthum zu zwei verschiedenen Malen den Waffen der Freiheit, und die alte Feudalmonarchie ward mit constitutionellen Bürgschaften umgeben. In Frankreich regte sich immer mächtiger der Unmuth über die Bedrückungen der Regierung und der bevorrechteten Stände, und die Freiheitsideen, welche von England aus dahin gekommen waren, fanden hier einen ergiebigen Boden. Deutschland allein blieb zur Zeit noch diesen politischen Bewegungen fremd. Die Reformation hatte die revolutionären Elemente des deutschen Geistes in sich verschlungen. Das deutsche Volk, durch Naturanlage und Lebensweise mehr zu einem blinden Gehorsam und einer fast religiösen Hingebung an die öffentlichen Gewalten, als zur politischen Freiheit geneigt, ließ sich ohne Widerstand beherrschen, und die Mehrzahl der deutschen Regierungen, wir dürfen ihnen diese Anerkennung nicht versagen, suchte mehr durch Liebe als durch Furcht zu herrschen. Dieser patriarchalische Zustand war nicht geeignet, den politischen und socialen Ideen einen freieren Aufschwung zu geben, und es darf uns daher nicht Wunder nehmen, wenn die neuen Lehren der

Digitized by Google

Moral, des Rechts und der Politik überall eher Wurze schlugen, als in Deutschland.

. Ein Holländer, Hugo Grotius, war der Erste, welcher, in seinem berühmten Werke „über das Recht des Kriegs und des Friedens" sich mit philosophischen Untersuchungen über die Prinzipien des Rechts beschäftigte. Er schied das Naturrecht von dem positiven Rechte und von der Religion, und gründete dasselbe ausschließlich auf die Ideen unsrer Vernunft. Als oberste Quelle aller Rechtsbegriffe stellte er die Idee der Geselligkeit auf.

In England wurden die Ideen der Moral und der Politik von Hobbes ausgebildet, welcher sich dabei, nach dem Beispiele Bacos, der empirischen Methode bediente. Um das Recht und die Politik auf feste Grundlagen zu bauen, untersuchte er die Natur des Menschen, seiner Neigungen und seiner Interessen. Nach seiner Ansicht, lebten die Menschen zuerst, bevor sie in einen geselligen Verein zusammentraten, in einem Zustande der Natur. Damals suchte ein Jeder nur seinen Vortheil auf Kosten des Andern; es gab kein Gesetz, kein Recht, ausgenommen den Trieb der Selbsterhaltung und die rohe Gewalt. Allmälig jedoch durch ihre Vernunft über ihr wahres Interesse belehrt, strebten die Menschen, aus diesem Zustand eines ewigen Krieges herauszutreten und einen festen und dauerhaften Frieden unter sich zu schließen. Sie verbanden sich durch gegenseitige Verträge und unterwarfen sich einer obersten Gewalt, welche bestimmt war, die Vollziehung dieser Verträge und die Erhaltung des öffentlichen Friedens zu überwachen. Somit ruht die Gesellschaft auf der absoluten Gewalt der Regierungen und dem unbedingten Gehorsam der Unterthanen, und aus diesem Grunde ist auch die Monarchie die beste unter allen Staatsformen.

Digitized by Google

Andere engliſche Philoſophen gründeten das Recht und die Moral auf die Idee eines moraliſchen Gefühls im Menſchen und beſtritten aufs Lebhafteſte die von Hobbes aufgeſtellte Theorie der Selbſtſucht. Nach Cumberland ſind unſre moraliſchen Handlungen die Folge unſres natürlichen Wohlwollens gegen andere Menſchen und unſerer Liebe zu Gott. Dieſes Wohlwollen und dieſe Liebe enthält zugleich die einzige wahre Quelle unſrer Glückſeligkeit. Shaftesbury ſetzte die Sittlichkeit in das Gleichgewicht des Geſelligkeitstriebes und der Selbſtſucht. Die Tugend, ſagt er, beſteht in der Harmonie, welche wir zwiſchen unſrem Vortheil und dem Vortheil Anderer herzuſtellen wiſſen. Hutcheſon nimmt gleichfalls als einzigen Beweggrund der guten Handlungen ein moraliſches Gefühl oder einen Inſtinct des Guten im Menſchen an. Dieſe Lehre vom moraliſchen Gefühl wurde von den ſchottiſchen Philoſophen Beattie, Home, Kaimes, Ferguſon, Adam Smith u. A., weiter ausgebildet. Nach Ferguſon, beſteht die Tugend in der fortſchreitenden Entwickelung aller unſerer natürlichen Kräfte, einer Entwickelung, deren letzter Zweck die Vollkommenheit unſres Geiſtes iſt. Smith behauptet, das Prinzip unſrer Handlungen ſei das Gefühl der Sympathie. Wir betrachten, ſagt er, die Handlungen Anderer mit einer gewiſſen Sympathie und doch zugleich vollkommen unbefangen, und dadurch ſind wir im Stande, uns allgemeine Grundſätze für unſre eigenen Handlungen zu bilden.

Andere, z. B. Hartley und Search, vertheidigten die Lehre der Selbſtſucht.

In Deutſchland wurden die Ideen des Hugo Grotius und des Hobbes weiter ausgebildet und unter ſich in Verbindung gebracht durch den berühmten Rechtslehrer Pufendorf. Pufendorf wagte zuerſt, eine Theorie des Naturrechts aufzu-

Digitized by Google

stellen, welche blos auf die Prinzipien der Vernunft gegründet war, ohne die Hülfe der religiösen Dogmen oder der positiven Gesetze. Nach ihm, ist die Geselligkeit nichts Anderes, als das Product des, allen Menschen angeborenen Selbsterhaltungstriebes.

Wolff setzte als Prinzip der Moral die Idee der Vollkommenheit fest. Gut ist, sagte er, was zu unsrer Vervollkommnung dient, böse, was dieselbe hindert. Die Glückseligkeit ist ein Resultat dieser fortschreitenden Vervollkommnung des Menschen.

Crusius ging gleichfalls von der Idee der Vollkommenheit aus, aber er personificirte diese Idee, indem er als das Ideal der Vollkommenheit Gott aufstellte.

In Frankreich wurde die erhabene, aber allzumystische Sittenlehre eines Pascal, eines Malebranche und Anderer durch die neuen Lehren verdrängt, welche die Handlungen des Menschen auf seine Triebe und Neigungen zurückführten. Der Herzog von Larochefoucault stellte den Menschen als ein selbstsüchtiges Wesen dar; Mandeville behauptete, die Tugend sei nichts Weiteres, als ein Erzeugniß der socialen und politischen Einrichtungen, und die Fehler der Einzelnen seien häufig für das Wohl der Gesammtheit ersprießlich; die neue philosophische Schule endlich, an deren Spitze Voltaire, Rousseau, Mably und die Encyclopädisten standen, zerstörte mit den scharfen Waffen ihrer geistreichen Dialektik das Ansehen des religiösen Dogmas und die Achtung vor dem Bestehenden, und entfesselte die rohe Willkühr und Frechheit einer Bevölkerung, welche durch den schädlichen Einfluß eines zuchtlosen Hofs, durch das schlechte Beispiel der Geistlichkeit und des Adels und durch den Druck des Despotismus gänzlich entsittlicht war. Der französischen Nation fehlten damals noch alle nothwendige Bedingungen einer socialen Wieder-

Digitized by Google

geburt, durch welche der Bruch mit dem Bestehenden, mit den hergebrachten Formen des Rechts und der Religion hätte geheilt werden können. Zu lange hatte auf der Nation der Druck einer Willkührherrschaft gelastet, in welche sich das Königthum, der Adel und die Geistlichkeit theilten; der französische Geist war für jene edlen Empfindungen der wahren Freiheit und Menschenwürde unempfänglich geworden, welche die stärksten Triebfedern tugendhafter Handlungen sind, und hatte, an deren Statt, die gefährlichen Leidenschaften der Selbstsucht, des Leichtsinns und der Eitelkeit eingesogen. Die Mehrzahl der Philosophen dieser Zeit misbrauchten diese Schwächen des Nationalgeistes, um durch ihr Genie einen allmächtigen und gefährlichen Einfluß auf die Massen zu üben; andere, von einer edeln Begeisterung für die Tugend und die allgemeine Glückseligkeit der Menschen ergriffen, aber zu wenig mit den Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur und der Gesellschaft vertraut, verloren sich in haltlosen und unfruchtbaren Schwärmereien. Rousseau, dessen Werk „über den Gesellschaftsvertrag" zuerst den furchtbaren Wall der Tyrannei untergrub, eiferte mit edler Begeisterung gegen die Fehler und Verkehrtheiten, welche, nach seiner Ansicht, im Gefolge der Civilisation sich eingefunden haben, und suchte zu beweisen, daß die einzige Quelle einer tugendhaften und glückseligen Lebensweise in der Verachtung der Künste und Wissenschaften und in der Rückkehr zu dem ursprünglichen Naturzustande bestehe.

Bei Alledem, blieben jedoch auch die günstigen Folgen dieses freieren Aufschwunges des französischen Geistes nicht aus. Die Grundsätze des Rechts und der Moral, die politischen und socialen Einrichtungen wurden einer Kritik vom philosophischen und geschichtlichen Standpunkte aus unterworfen; Montesquieus klassisches Werk „über den Geist der

Digitized by Google

Geſetze," welches, von einem freien und hohen Standpunkte aus, die Regierungsformen in den verſchiedenen alten und neuen Staaten prüfte, brach die Bahn für jene Klaſſe geſchichtlicher und politiſcher Unterſuchungen, welche ſeit dieſer Zeit ein ſo wichtiger Zweig der franzöſiſchen Litteratur geworden ſind.

So nahm alſo die Entwickelung der praktiſchen Prinzipien in dieſem Zeitraume einen ähnlichen Gang, wie die der ſpeculativen Ideen. Zuerſt gehorchte der menſchliche Wille blindlings dem Anſehen der Religion, der poſitiven Geſetze und der öffentlichen Gewalten; ſodann verſuchte er, ſich dieſer Vormundſchaft zu entziehen und ſeine individuelle Freiheit wiederzugewinnen; der Skepticismus drang eben ſo in die Moral ein, wie in die Metaphyſik und brachte auch hier einen gänzlichen Umſchwung aller Ideen zuwege. Die Lehren des Materialismus erzeugten die Theorie der Selbſtſucht und der ſinnlichen Neigungen, und, andrerſeits, entſprangen aus dem erhabenen aber unklaren Gefühl der Tugend und Vollkommenheit eine Menge idealer und zum Theil myſtiſcher Lebensanſichten. Im Ganzen fehlte es allerdings noch an einer richtigen Erkenntniß von der Natur und dem Weſen des menſchlichen Willens, an einer deutlichen Idee von der moraliſchen Freiheit und der politiſchen Selbſtſtändigkeit, weshalb die Einen dieſe Freiheit in der Entfeſſelung der Leidenſchaften und der rohen Willkühr zu finden glaubten, während Andere dieſelbe mit Bürgſchaften und Einſchränkungen umgaben, welche deren wahren Gebrauch mehr oder weniger aufhoben, noch Andere endlich ihre Zuflucht immer von Neuem zu irgend einer poſitiven Gewalt und Autorität nahmen.

Indeſſen war doch der erſte Schritt zu einer gründlichen Reform des Rechts, der Moral und der Politik geſchehen;

Digitized by Google

von allen Seiten her war man beeifert, die Gesetze des menschlichen Bewußtseins, die physischen und moralischen Bedingungen der Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschen zu erforschen; die Kritik warf ihr Licht in alle Räume menschlichen Wissens; das philosophische Jahrhundert war angebrochen.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Kant.

Zuſtand der Philoſophie und des wiſſenſchaftlichen Lebens überhaupt in Deutſchland, beim Auftreten Kants. Grundidee der Kantſchen Philoſophie. Kritik der reinen Vernunft. Kritik der praktiſchen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft. Abriß der übrigen Werke Kants, der Anthropologie, der Pädagogik, der Metaphyſik der Natur, der Metaphyſik der Sitten, der Philoſophie der Geſchichte, der Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft. Gegner und Anhänger Kants.

Zuſtand der Philoſophie und des wiſſenſchaftlichen Lebens überhaupt in Deutſchland, beim Auftreten Kants.

Wir kehren zu der deutſchen Philoſophie zurück, welche wir in den Händen der Idealiſten verlaſſen haben. Was war aus ihr geworden? welche Fortſchritte hatte ſie gemacht? welches war der Zuſtand der allgemeinen Entwickelung des wiſſenſchaftlichen Geiſtes in Deutſchland, zu derſelben Zeit, wo in England die wahren Grundſätze der politiſchen Freiheit und des induſtriellen Fortſchritts feſte Wurzeln ſchlugen, wo in Frankreich die veralteten Dogmen der Religion und Politik dem gewaltigen Anſtoße der philoſophiſchen Ideen erlagen, und neue Lehren aller Art auftauchten, welche beſtimmt waren, in Kurzem den ganzen Zuſtand der Geſellſchaft umzugeſtalten.

Digitized by Google

Der deutſche Geiſt war der gewaltigen Bewegung nicht gänzlich fremd geblieben, welche die Geſtalt des wiſſenſchaftlichen und ſocialen Lebens der beiden großen Nachbarvölker verändert hatte; auch in Deutſchland hatte ſich die Reform auf vielen Punkten Bahn gebrochen. Die ſtrengen Lehren der Religion verloren täglich an Kraft und löſten ſich auf vor dem gewaltigen Anſtoße der Kritik, welche mit unermüdlichem Eifer die durch das Prinzip des Proteſtantismus ihr gewährte Freiheit ausbeutete. Das Anſehen der heiligen Schriften, welches allein die Reformatoren unangetaſtet gelaſſen hatten, war eine allzuſchwache Schranke gegen die Uebergriffe dieſer Freiheit, denn da es für die Auslegung dieſer Schriften keinen oberſten Gerichtshof mehr gab, dergleichen im Katholicismus der untrügliche Ausſpruch des Pabſtes oder des Concils war, ſo hatte jeder Einzelne das volle Recht, den Text der heiligen Schriften ſeinem eigenen Urtheil zu unterwerfen und ihm diejenige Deutung zu geben, welche ſeinem Verſtande oder ſeinem Gefühle am Beſten zuſagte. Zwar hatte man anfangs verſucht, dieſe Freiheit der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung durch eine allgemeine Glaubensregel, die ſymboliſchen Bücher, zu beſchränken. Allein auch dieſe Autorität reichte nicht hin, um den durch das Prinzip der Reformation einmal entfeſſelten Geiſt innerhalb der engen Grenzen dieſer Glaubensartikel feſtzubannen. Die pedantiſche Strenge einer Partei, welche blindlings an dem Buchſtaben der heiligen Schrift und der ſymboliſchen Bücher feſthielt, erweckte den lebhafteſten Widerſtand von Seiten einer andern Partei, welche nicht bei dem Buchſtaben ſtehen bleiben, ſondern in den Geiſt der Religionslehren eindringen und an die Stelle abſtracter Dogmen die inneren Eingebungen ihres religiöſen oder moraliſchen Gefühls ſetzen wollte. Nachdem aber einmal das Prinzip der Kritik und der Exegeſe

Digitized by Google

dieſer König, an Geiſt und Geſchmack mehr ein Franzoſe als ein Deutſcher, begünſtigte jene geiſtreiche, aber oberflächliche und leichtſinnige Philoſophie. Das von dieſer Philoſophie gegebene Beiſpiel einer allgemeinen Umgeſtaltung aller Ideen und eines beharrlichen Widerſtandes gegen die ſcholaſtiſchen Dogmen und überhaupt gegen jede Art von Pedantismus ward die Loſung für einen Kreis geiſtreicher Schriftſteller, an deren Spitze Nicolai in Berlin ſtand, der Herausgeber der „allgemeinen Bibliothek.“ Dieſe neue Schule, in der Litteratur unter dem Namen der Aufklärungspartei bekannt, verarbeitete die franzöſiſchen Ideen mit Geiſt und Scharfſinn, aber freilich ohne feſte Prinzipien, und begann ihr Werk der Reform mit einem ungeſtümen Eifer und mit großer Selbſtgenügſamkeit. Ueberall predigte man Aufklärung, Gedankenfreiheit, wiſſenſchaftlichen Fortſchritt, ohne eine deutliche Vorſtellung von Dem zu haben, was man ſagte und was man verlangte.

Von einer andern Seite wurde der deutſche Geiſt durch die Ideen der engliſchen Philoſophie in Bewegung geſetzt. Wir haben oben von dem großen und wichtigen Einfluß geſprochen, den die empiriſche Methode Lockes auf alle Wiſſenſchaften übte. Die ſkeptiſchen Ideen Humes machten nicht weniger Aufſehen; vor Allem aber war es die ſchottiſche Schule, welche durch ihr Prinzip des Gemeinſinns eine große Verbreitung in Deutſchland gewann. Alle Diejenigen, welche mehr Gemüth als Verſtand beſaßen, beriefen ſich auf die unmittelbaren Ausſprüche einer Stimme, welche ſie in ihrem Innern zu vernehmen glaubten und welche ſie gern als oberſte Inſtanz in allen Fragen der Moral und der Religion anriefen.

Beide Richtungen, die franzöſiſche wie die engliſche, waren gleichermaßen dem urſprünglichen Charakter der deutſchen Philoſophie entgegengeſetzt. Dieſe Philoſophie war von Anfang her idealiſtiſch und dogmatiſch geweſen; ſie hatte ſtets

Digitized by Google

die Einheit und Harmonie des menſchlichen Denkens und Handelns zu ihrem höchſten Geſetz gemacht und deswegen alle Ideen, alle Gefühle und alle Willenshandlungen des Menſchen in ein ſtrenges und wandelloſes Syſtem zu bringen verſucht. In dieſem Syſtem, welches man Conſtruction oder Syntheſe a priori nannte, war jede Idee, jede Handlung, ſogar jede Geſinnung mit abſoluter Nothwendigkeit durch eine höhere Idee bedingt. Dieſe conſtructive Methode, über welche wir uns oben weitläuftiger ausgeſprochen haben, ward auf die Spitze getrieben durch den Nachfolger Leibnitzens, Chriſtian Wolff. Der trockne Dogmatismus Wolffs, welcher aus den geiſtreichen und lebensvollen Ideen Leibnitzens todte und ſteife Marionetten machte, die er in Reihen ordnete und aufmarſchiren ließ, mußte nothwendig alle Männer von Geiſt von den metaphyſiſchen Studien zurückſchrecken und den geiſtvollen Lehren der Franzoſen und Engländer zuführen.

So gab es alſo in Deutſchland, auf der einen Seite, eine unfruchtbare Metaphyſik ohne Geiſt und Leben, auf der andern, eine Maſſe neuer Ideen und Theorien, aber ohne Einheit und Prinzip, ein bloßes Product einer genialen Eingebung oder eines praktiſchen Inſtinctes. In Frankreich und England war der Empirismus eine ſelbſtſtändige Theorie geworden; die Philoſophie, mit dem öffentlichen Leben unauflöslich verknüpft, hatte keinen andern Zweck, als, die Intereſſen dieſes öffentlichen Lebens zu fördern, und kein anderes Prinzip, als den praktiſchen Nutzen ihrer Reſultate. Man beſchäftigte ſich in jenen Ländern mehr mit der Anwendung der philoſophiſchen Ideen, als mit ihrer ſyſtematiſchen Entwickelung, und, ſtatt eine Theorie vom metaphyſiſchen Geſichtspunkte aus zu betrachten, prüfte man ihre Brauchbarkeit durch praktiſche Verſuche. Die deutſche Philoſophie dagegen, welcher weder der praktiſche Sinn, noch die politi-

Digitized by Google

sche Freiheit in gleichem Maße zur Seite stand, behandelte den Empirismus nur als eine Verirrung des philosophischen Geistes, die man sobald als möglich auf die gerade Bahn der Metaphysik zurückführen müsse, und die skeptischen, auflösenden Tendenzen, welche diese Methode in England, und mehr noch in Frankreich, gezeigt hatte, so wie die Form, unter welcher die empirischen Ideen nach Deutschland gekommen waren, waren allerdings nicht geeignet, dieses Vorurtheil zu entkräften.

Bei Alle dem ward eine Reform der deutschen Philosophie täglich unvermeidlicher. Die Bewegung der Ideen, welche die empirische Methode zu Tage gefördert hatte, mußte nothwendig auch auf die alte Metaphysik zurückwirken und deren Charakter völlig verändern; der Kreis der philosophischen Prinzipien mußte erweitert werden, um auch die neuen, durch den allgemeinen Fortschritt des menschlichen Geistes entwickelten Elemente in sich aufzunehmen. So bildete sich für die bevorstehende Umgestaltung der deutschen Philosophie folgende Aufgabe. Es galt, durch ein organisches Band den Idealismus und den Empirismus, das dogmatische und das kritische Prinzip, die Einheit und unmittelbare Gewißheit des Denkens a priori und die Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit der Erkenntnisse a posteriori unter sich zu verbinden, und, durch eine solche vollständige Verschmelzung der beiden entgegengesetzten Prinzipien, ein vollkommenes System des Wissens zu begründen, welches die Vortheile der beiden früheren Systeme, des Idealismus und des Sensualismus, in sich enthielte, ohne die von einem jeden derselben in seiner Einseitigkeit unzertrennlichen Mängel. Dies war wenigstens der Gesichtspunkt, unter welchem Kant das Problem einer Reorganisation der, in gänzlicher Auflösung begriffenen deutschen Philosophie auffaßte.

Digitized by Google

Grundidee der Kantschen Philosophie.

Die Grundidee der Kantschen Lehre ist, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, keineswegs die einfache Idee einer höchsten Wahrheit, als obersten Prinzips aller andern Erkenntnisse, wie es z. B. in dem System des Spinoza die Idee einer absoluten Substanz, oder in dem des Descartes die Idee des Ich gewesen war; ebensowenig aber geht Kant von dem sensualistischen Gesichtspunkt Lockes oder Humes aus; vielmehr besteht seine philosophische Ansicht aus einer Verschmelzung der beiden ebengenannten entgegengesetzten Anschauungsweisen; es ist eine Art von Gleichgewichtssystem oder, um einen Ausdruck der modernen Politik zu gebrauchen, von juste-milieu. In der That, findet man eine überraschende Aehnlichkeit zwischen der philosophischen Methode Kants und dem politischen Systeme des juste-milieu, welches in der neuern Zeit eine so zweideutige Berühmtheit erlangt hat. Dieselben Verhältnisse, dieselben Rücksichten haben jene Methode und dies System hervorgebracht, und die Resultate Beider sind sich in vieler Hinsicht gleich. Auch in der Philosophie war schon damals das Ansehen der alten Legitimität erloschen; die individuelle Freiheit hatte sich Geltung verschafft; eine völlige Anarchie drohte hereinzubrechen. Man wollte Nichts mehr von diesem absoluten Vorrecht gewisser Ideen wissen, von diesen Prinzipien a priori, deren Gewalt unbeschränkt und keiner Aufsicht unterworfen war;

Digitized by Google

man verlangte die gleiche Berechtigung für die empiriſchen Ideen, jenes demokratiſche Element in der Wiſſenſchaft, welches man ſo lange Zeit hindurch ungerechter Weiſe davon entfernt gehalten hatte. Was that nun Kant, um dieſen Streit zu ſchlichten? Vor allen Dingen verſtändigte er ſich mit dem demokratiſchen Prinzipe, mit der Erfahrung, indem er ihr im Namen der Wiſſenſchaft Zugeſtändniſſe machte, welche ſcheinbar zwar ziemlich bedeutend waren, im Grunde jedoch dem abſoluten Prinzip, d. h. den abſtracten Ideen, eine große Freiheit ließen. Dagegen erlangte er für das dogmatiſche Prinzip die Unverletzlichkeit und das Recht der Initiative bei der Entwickelung und Geſtaltung des menſchlichen Wiſſens. Er wagte nicht, wie ſeine Vorgänger, die Behauptung, daß die Einheit oder die Idee a priori Alles ſei und daß das ganze Syſtem nur als ein Product oder Abglanz dieſer Idee, ohne Hülfe der Erfahrung, zu Stande komme; allein er beſtand doch darauf, daß an der Spitze der empiriſchen Ideen eine Idee a priori ſtehen müſſe, um dieſelben zu regeln und zu verknüpfen. Es war alſo eine Art von Vertrag oder von Uebereinkommen, welches Kant zwiſchen den ſinnlichen Vorſtellungen und den allgemeinen Ideen zu Stande brachte und zu deſſen Bürgen er die menſchliche Vernunft beſtellte. Kant gründet ſein Syſtem auf eine kritiſche Unterſuchung der menſchlichen Vernunft; daher der Name Kriticismus, den man ſeiner Philoſophie gewöhnlich beilegt. Kant iſt nicht Senſualiſt; die Reſultate der Beobachtung erſcheinen ihm ungenügend, und in der praktiſchen Philoſophie ſucht er gleichfalls nach gewiſſeren Bürgſchaften, als die ſind, welche der Gemeinſinn oder das moraliſche Gefühl zu gewähren ſcheinen. Ihm iſt es vor Allem um eine Einheit, um eine Harmonie, um ein Syſtem zu thun, denn er iſt Philoſoph,

Digitized by Google

und dieſer Name: Philoſoph, verbindet ſich ſtets, zum Wenigſten in Deutſchland, mit der Idee eines allgemeinen und ſyſtematiſchen Wiſſens. Aber Kant iſt eben ſo wenig Dogmatiker; er erkennt jene allgemeinen Wahrheiten, die er an die Spitze ſeines Syſtems ſtellt, nicht als unmittelbare, angeborne oder geoffenbarte Ideen an; er unterwirft ſie vielmehr einer ſorgfältigen Prüfung, er befragt das Bewußtſein, die Erfahrung darum, kurz, er umgiebt ſich freiwillig mit allen nur möglichen Bürgſchaften, um den Misbrauch einer Gewalt zu verhüten, welche ihm das Prinzip allgemeiner Erkenntniſſe und Urtheile verleiht. Dies iſts, was ihn zum kritiſchen Philoſophen macht. Er will zwar im Reiche des Wiſſens herrſchen, d. h. er will durch ſeine Ideen die regelloſe Maſſe der empiriſchen Vorſtellungen und Erkenntniſſe verknüpfen, ordnen und zur Einheit zuſammenfaſſen; aber er will nicht als unumſchränkter König herrſchen, ſondern als conſtitutioneller.

Aus dieſem Grunde beginnt Kant ſeine philoſophiſchen Unterſuchungen mit der Vorfrage: Giebt es ſynthetiſche Urtheile a priori? giebt es eine Wiſſenſchaft, welche ſich auf ſolche Urtheile gründet und deren Sätze insgeſammt ſtreng erweislich ſind und den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit tragen? und, wenn eine ſolche Wiſſenſchaft möglich iſt, auf welchem Wege muß dieſelbe zu Stande gebracht, auf welchen Grundlagen muß ſie aufgeführt werden? Dies ſind die beiden Fragen, mit denen ſich, nach der Angabe Kants, eine kritiſche Unterſuchung des menſchlichen Bewußtſeins zu beſchäftigen hat. Dieſe Unterſuchung bildet ebendeshalb die Grundlage der Philoſophie, weil ſie es iſt, welche die allgemeinen Prinzipien und Vorausſetzungen aufſucht und erörtert, deren Entwickelung und Anwendung ſodann die Aufgabe der einzelnen Theile der Philoſophie iſt.

Digitized by Google

Bevor wir jedoch Kant weiter in den Unterſuchungen folgen, welche er in ſeinem Hauptwerke, der „Kritik der reinen Vernunft," über dieſen Gegenſtand anſtellt, finden wir für nothwendig, einige Worte über jene eben angeführten Fragen ſelbſt und über die Art zu ſagen, wie Kant, in der Einleitung zu der Kritik, deren wiſſenſchaftliche Löſung vorbereitet. Zu dieſem Zwecke müſſen wir unterſuchen, wie es die Philoſophen vor Kant mit den hier in Frage geſtellten Grundſätzen, nämlich der Gültigkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori und der Möglichkeit einer abſoluten Erkenntniß, gehalten hatten. Bei den Carteſianern war das Prinzip einer Syntheſe a priori ein zweifelloſes Axiom, welches nicht erſt der Beſtätigung durch eine kritiſche Voruntersuchung bedurfte. Zwar hatte Descartes ſelbſt ebenfalls an der Gewißheit der allgemeinen Wahrheiten gezweifelt und auf eine kritiſche Analyſe des Denkens oder des Bewußtſeins Bezug genommen; allein dieſe Analyſe war eine bloße Selbſttäuſchung, und Descartes brach dieſelbe auf halbem Wege willkührlich ab, indem er die Idee des Ich für das oberſte Kriterium der Wahrheit erklärte. Dadurch wurde das Prinzip eines unmittelbaren Erkennens a priori in ſeiner ganzen Ausdehnung wiederhergeſtellt; die angeborenen Ideen erlangten eine eben ſo unbeſchränkte Geltung, wie früher die realen Begriffe, und entzogen ſich, wie dieſe, jeder Aufſicht der Kritik. Der Senſualismus, andererſeits, wollte gar Nichts von unmittelbaren Wahrheiten wiſſen, und wenn er auch die Nothwendigkeit zugeſtand, die vereinzelten und zerſtreuten Vorſtellungen unter beſtimmte Einheiten zuſammenzufaſſen, ſo verweigerte er doch dieſen Einheiten beharrlich den Namen und die Bedeutung unmittelbarer Erkenntniſſe. So z. B. hatte Hume das Prinzip der Urſachlichkeit, deſſen ſich die Idealiſten als eines unmittelbaren Axioms bei ihren ſyntheti-

Digitized by Google

ſchen Schlußfolgerungen bewegen, zu einer bloßen empiriſchen Regel der Analogie herabgeſetzt.

Auf der einen Seite alſo bediente man ſich der Synthesis a priori mit einer allzuunbeſchränkten Freiheit, indem man ſie auf Einzelheiten und Verhältniſſe anwendete, welche offenbar nur Gegenſtand einer beſtimmten Anſchauung und einer darauf gegründeten Reflexion ſein konnten; auf der andern Seite wollte man die Erkenntniſſe a priori gänzlich ausſchließen und ſich lediglich auf die Thatſachen der Erfahrung beſchränken. Zwar faßte man auch dieſe Thatſachen in höhere Begriffe zuſammen und bildete auf ſolche Weiſe eine Art von Synthesis oder von allgemeiner Erkenntniß; allein alle dieſe Synthesen trugen doch einen rein empiriſchen Charakter und entbehrten derjenigen Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche erforderlich iſt, um ein vollſtändiges und in ſich abgeſchloſſenes Syſtem des Wiſſens zu begründen.

Kant begriff ſehr wohl die Unfruchtbarkeit und das Widerſprechende der erſteren dieſer Methoden; er ſah ein, daß die Philoſophie vor Allem eines reichen Materials von Einzelerkenntniſſen und von empiriſchen Wahrnehmungen bedürfe, und daß dieſe Erkenntniſſe und Wahrnehmungen ihr aus keiner andern Quelle zufließen können, als aus der Erfahrung und der Beobachtung. Aber gleichwohl glaubte er, dieſe Wahrnehmungen aus der Vereinzelthheit und Verworrenheit, in welcher dieſelben ſich unſern Sinnen darſtellen, nur dadurch retten zu können, daß er ein Prinzip der Einheit, der Ordnung, der Harmonie zu denſelben hinzubrächte, und dieſes Prinzip mußte, nach ſeiner Meinung, etwas über die Erfahrung Hinausreichendes, etwas Unwandelbares und unmittelbar Gewiſſes ſein. Wir erhalten, ſagt er, eine Menge von Erkenntniſſen oder Vorſtellungen durch die Erfahrung oder a posteriori; aber dieſe Erkenntniſſe a posteriori

Digitized by Google

bilden noch kein System, keine Wissenschaft, weil ihnen der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit abgeht, ohne welchen nie ein wahres Wissen zu Stande kommt; es sind bloße einzelne Beobachtungen, zufällige Wahrnehmungen, ohne Prinzip und Einheit; wir bedürfen daher noch anderer, nothwendiger und allgemeiner Erkenntnisse, um jene empirischen Vorstellungen zu regeln und zu verknüpfen; wir bedürfen also unmittelbarer Ideen, synthetischer Urtheile a priori, denn nur Das, was a priori ist, ist unmittelbar gewiß und allgemein gültig.

So wohlbegründet und unwiderleglich diese Schlußfolgerungen Kants erscheinen, so müssen wir dennoch eine darin enthaltene Täuschung aufdecken, welche, nach unsrer Ansicht, die Quelle aller der Widersprüche ist, an denen das System dieses Philosophen leidet. Diese Grundtäuschung finden wir in dem unrichtigen Gebrauch, welchen Kant von der synthetischen Methode und den Ideen a priori macht. Nach seiner Annahme soll der Werth und die Anwendung dieser Ideen bedingt sein durch die Nothwendigkeit, die empirischen Erkenntnisse durch ein allgemeines Prinzip in eine systematische Ordnung zu bringen. Diese Einschränkung, an welche Kant den Gebrauch der allgemeinen Ideen bindet, ganz im Gegensatz mit dem alten Dogmatismus, welcher das empirische Element gänzlich von der philosophischen Demonstration oder Synthese ausschloß, war gewiß höchst weise; nur gehen deren Folgen viel weiter, als Kant selbst ahnen mochte; denn sie hebt die Ideen a priori und das Prinzip der Synthese vollkommen auf. Das Kriterium nämlich einer Idee oder Wahrheit a priori besteht darin, daß sich dieselbe unmittelbar in unsrem Bewußtsein findet und sich sogar demselben aufdringt, ohne die Vermittelung irgend einer andern Idee. Wie läßt es sich nun hiermit vereinigen, daß wir, wie Kant annimmt,

Digitized by Google

zur Entwickelung dieſer Ideen a priori einer vorläufigen Operation unſres Verſtandes bedürfen ſollen, dergleichen die kritiſche Unterſuchung iſt, welche Kant durch die oben erwähnten Fragen einleitet? Wo bleibt die unmittelbare Gewißheit und die Allgemeingültigkeit jener Prinzipien, wenn wir dieſelben erſt durch Betrachtungen untergeordneter Art, durch Rückſichten auf die ſyſtematiſche Verknüpfung empiriſcher Erkenntniſſe einführen und beſtätigen müſſen? Entweder werden die Ideen a priori durch die empiriſche und zufällige Natur der Einzelerkenntniſſe berührt, denen ſie zum Prinzip der Einheit dienen ſollen; dann aber ſind ſie weiter Nichts, als Abſtractionen oder Analogien, wie wir dieſelben ſchon früher in den Syſtemen der Nominaliſten und der Senſualiſten gefunden haben; oder ſie ſind in der That abſolute und an ſich gewiſſe Wahrheiten, dann kann die Erfahrung, die Beobachtung des Einzelnen ihre Gewißheit und Allgemeingültigkeit nicht verſtärken; dann ſind ſie nicht bloße Formen, in welche ein fremdartiger Inhalt gebracht wird, ſondern vollſtändige und in ſich durchaus gleichartige Wahrheiten. Wir brechen hier ab, da wir bei der Analyſe der Kritik der Vernunft, welche dieſes Verhältniß zwiſchen den Prinzipien a priori und den Erkenntniſſen a posteriori näher zu beſtimmen die Aufgabe hat, Gelegenheit finden werden, genauer auf dieſen Gegenſtand einzugehen.

Um die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile zu beweiſen, beruft ſich Kant auch noch auf das Beiſpiel zweier andern Wiſſenſchaften, der Mathematik und der Naturwiſſenſchaft. Dieſe beiden Wiſſenſchaften, ſagt Kant, enthalten ſynthetiſche Urtheile a priori, und ihre ganze Evidenz beruht lediglich auf dieſen unmittelbar gewiſſen Sätzen. Alſo, ſchließt Kant, giebt es wirklich dergleichen unmittelbar gewiſſe Prinzipien, und folglich muß es deren auch für die Metaphyſik

Digitized by Google

geben, eine Wissenschaft, deren Möglichkeit zwar nicht völlig so zweifellos ist, als die der beiden genannten, deren Idee jedoch sich gleichfalls auf ein unabweisbares Bedürfniß der menschlichen Vernunft gründet. Diese nämlich verlangt allgemeine und nothwendige Erkenntnisse oder, mit andern Worten, ein auf Prinzipien gegründetes Wissen. Die Mathematik und die Naturwissenschaften verwirklichen nun diese Idee bis zu einem gewissen Grade und beweisen dadurch deren Wahrheit und Realität; allein sie befriedigen unsern speculativen Trieb nicht in aller Hinsicht, und deswegen streben wir nach einer Wissenschaft, welche das von den exacten Wissenschaften aufgestellte und bewährte Prinzip in einem weitern Umfange und von einem allgemeinern Gesichtspunkte aus zur Anwendung bringen soll; diese andre Wissenschaft aber ist eben die Metaphysik, deren Möglichkeit und Nothwendigkeit somit durch die Wirklichkeit der exacten Wissenschaften begründet ist.

Diese zweite Schlußfolgerung, welche die Realität gewisser Ideen a priori auf einem andern Wege nachweisen soll, scheint uns den Standpunkt der Frage etwas zu verrücken. Vorher suchte Kant die Nothwendigkeit dieser Ideen durch das Bedürfniß zu erweisen, unsre empirischen Erkenntnisse in ein System zu bringen; jetzt beruft er sich darauf, daß es thatsächlich solche Ideen gebe, nämlich in der Mathematik und der Naturwissenschaft. Allein auch dieser Nachweis, welchen Kant hier zu liefern versucht, scheint uns nicht weniger verfehlt und trügerisch, als der erste. Kant behauptet, die Synthese a priori müsse in der Philosophie gelten, weil sie in den exacten Wissenschaften gelte. Allein das Wesen und der Zweck der Metaphysik ist ein ganz anderer, als derjenige der Mathematik und der Naturwissenschaft. Diese beiden Wissenschaften nämlich beschäftigen sich nicht mit der Realität und den

Digitized by Google

bestimmten Eigenschaften der Dinge, sondern blos mit ihren allgemeinen, quantitativen Verhältnissen; sie abstrahiren ausdrücklich von jenem empirischen Elemente des Erkennens und überlassen dasselbe der Anschauung und Beobachtung; dadurch erhalten sie ein System gleichartiger und in sich abgeschlossener Erkenntnisse, und darauf beruht die Einfachheit ihrer Methode, die Evidenz und Sicherheit ihrer Beweise und Schlußfolgerungen. Ganz anders verhält es sich dagegen mit der Metaphysik. Die Metaphysik will Alles durch ihre Ideen erfassen; sie will nicht blos die sämmtlichen Zustände, Verhältnisse und Beziehungen der Dinge erklären, sondern sogar deren Existenz und Realität darthun; sie will nicht blos nachweisen, was ein jedes derselben ist, sondern auch, wie es dies geworden ist und was in Zukunft aus demselben werden wird. Die von Kant für seine Ansicht angeführten Beispiele dienen daher nur, diesen wesentlichen Unterschied zwischen der Metaphysik und den exacten Wissenschaften noch mehr ins Licht zu stellen und die Unmöglichkeit darzuthun, jene mit diesen, in Bezug auf den sichern Gang der Methode und die Allgemeingültigkeit der Resultate, auf eine Linie zu stellen. Der erste Satz, auf welchen sich Kant beruft, ist der, daß 7 + 5 12 machen. Dieser Satz ist allerdings synthetisch; er ist auch in gewisser Beziehung a priori; aber gleichwohl unterscheidet er sich wesentlich von allen metaphysischen Sätzen. Der Uebergang nämlich von der 7 zur 12 ist nicht ein Uebergang von einem Allgemeinen oder Unendlichen zu einem Einzelnen und Endlichen, dergleichen in der Metaphysik statt findet, wo man z. B. die Welt der endlichen Erscheinungen durch einen synthetischen Satz a priori von einem unendlichen Wesen, Gott, oder die bestimmte äußere Existenz eines Dinges von der allgemeinen Idee desselben ableitet. Die 12 ist nicht mehr empirisch oder bestimmt, als die 7 oder die 5; der

Digitized by Google

Unterſchied zwiſchen beiden Zahlen iſt nicht ein Unterſchied eines a priori und eines a posteriori, ſondern beide ſind ihrem Weſen nach gleichartig, nämlich etwas rein Formelles, und unterſcheiden ſich nur dem Grade oder der Quantität nach. Eine eigentliche Syntheſe a priori, im Sinne der Metaphyſik, findet alſo hier nicht ſtatt, da eine ſolche Syntheſe vorausſetzt, daß man eine Thatſache aus einer andern, von ihr weſentlich verſchiedenen, durch eine bloße Entwickelung dieſer letzteren, erkenne. Wenn ich ſage: Hier iſt eine Urſache, und hier iſt die Wirkung, die ich aus dieſer Urſache durch die bloße Entwickelung oder Manifeſtation derſelben herleite, ſo iſt dies eine wirkliche Syntheſe oder Conſtruction a priori, weil ich hier durch einen einzigen Act meines Denkens zwei, anſcheinend gänzlich geſonderte Acte befaſſe, nämlich, den Act, wodurch ich die erſtere Thatſache, das prius, und denjenigen, wodurch ich die zweite Thatſache, das posterius, erkennen müßte. In der Arithmetik dagegen giebt es keine ſolche weſentliche oder ſpezifiſche Unterſchiede; die verſchiedenen Zahlen ſind nicht verſchiedene Weſen, deren jedes eine beſtimmte und ſelbſtſtändige Individualität beſäße; vielmehr ſind es bloß quantitative Grade einer einzigen, gleichartigen Operation. Um uns den Begriff der Zahl 12 zu bilden, müſſen wir nothwendig zu der Einheit zurückgehen und von da, durch Hinzufügung immer neuer Einheiten, bis zur 12 fortſchreiten. Der Begriff 12 iſt alſo nicht der Begriff eines neuen, ſelbſtſtändigen Gegenſtandes, ſondern blos eine neue Stufe in der formellen Operation unſers Verſtandes, dem Zählen. Wenn wir dagegen den Menſchen, die Pflanze, den Stein betrachten, ſo ſind dies lauter Individualitäten, deren jede eine beſondere Exiſtenz und Realität hat, und es bedarf daher, um dieſe zu erkennen, jedesmal eines beſondern Actes der Anſchauung und Vorſtellung; die bloße Entwickelung einer erſten, ein-

Digitized by Google

fachen Idee, wie beim Zählen die Einheit ist, reicht hier keineswegs aus.

Das zweite Beispiel, welches Kant der Geometrie entnimmt, scheint uns nicht einmal ein synthetisches Urtheil zu enthalten; denn der Satz, daß die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, ist, nach unsrer Ansicht, ein blos analytisches Urtheil, da derselbe zu dem Begriffe der geraden Linie nichts Neues hinzufügt, sondern diesen Begriff nur unter einem andern Gesichtspunkte darstellt. Wir verstehen unter einer geraden Linie die einfachste Richtung von einem Punkte aus nach einem anderen Punkte hin, verglichen mit einer andern, mehr zusammengesetzten Richtung; aus diesem Grunde bedienen wir uns der geraden Linie als Maßstab für alle krumme Linien. Der Begriff des kürzesten Weges enthält nun aber auch nichts Weiteres, als die Vorstellung einer Einheit, welche uns als Maß einer andern Einheit dient; denn ein kurzer Weg setzt allemal einen andern Weg voraus, der, im Vergleich mit ihm, der längere ist; folglich sind die Merkmale in dem Begriff des kürzesten Weges ganz dieselben, wie die in dem Begriffe der geraden Linie, und der angeführte Satz ist somit ein analytisches oder identisches Urtheil.

Aehnlich verhält es sich mit dem Grundsatze der Physik, daß bei allen Veränderungen der Körper die Quantität der Materie immer dieselbe bleibe; denn die Idee der Veränderung enthält weder die Vorstellung einer Schöpfung, noch die einer Vernichtung, sondern blos die einer Verwandlung der Form, welche die Existenz und Realität der Materie unberührt läßt; man sagt also durch jenen Satz nur aus: Das, was nicht verändert wird (die Materie), bleibt in demselben Zustande; folglich ist derselbe ein einfaches tautologisches Urtheil.

Digitized by Google

Doch, das Gesagte reicht hin, um die gänzliche Verschiedenheit der exacten Wissenschaften von der Philosophie, und das Unpassende einer Anwendung der mathematischen Methode auf Gegenstände der Metaphysik darzuthun. Wir werden noch öfter Gelegenheit haben, auf den Gegensatz dieser beiden verschiedenen Richtungen des menschlichen Wissens, auf den Zweck und das Prinzip einer jeden derselben zurückzukommen; für jetzt schließen wir unsre Betrachtungen über die Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft, indem wir die Resultate dieser Einleitung und die Hauptgesichtspunkte, welche dieselbe für die kritische Untersuchung des menschlichen Bewußtseins aufstellt, noch einmal kurz zusammenfassen. Der erste dieser Gesichtspunkte ist der, daß es synthetische Urtheile a priori geben müsse. Die Frage, ob es deren gebe, welche Kant an die Spitze der Kritik der Vernunft gestellt hatte, ist von ihm zu Gunsten des idealistischen Prinzips beantwortet worden. Was jedoch die Natur dieser synthetischen Urtheile selbst betrifft, so findet sich darüber in dieser Einleitung noch keine hinreichende Erklärung. Die Urtheile a priori sollen, nach dem Ausspruche Kants, nicht den einzigen Inhalt der philosophischen Erkenntnisse bilden, vielmehr soll die Erfahrung auch ihren Theil daran haben und die Synthese a priori oder das reine Denken nur dazu bestimmt sein, den empirischen Stoff zu ordnen und zu gestalten. Andrerseits, vergleicht aber Kant diese metaphysischen Prinzipien mit den mathematischen Sätzen; die Mathematik aber ist bekanntlich eine rein formelle Wissenschaft, welche es mit dem empirischen Inhalte der Dinge gar nicht zu thun hat; soll daher die Metaphysik das Beispiel der Mathematik nachahmen, so wird sie von der Realität oder der materiellen Existenz der Dinge und von der Erfahrung gänzlich absehen und sich auf die bloße Form des Denkens a priori beschränken müssen. Offenbar also enthält

Digitized by Google

die Ansicht, welche Kant in dieser Einleitung aufstellt, einen schwer auszugleichenden Widerspruch, und wir gehen insofern in der That mit keinem günstigen Vorurtheil an die Analyse der Kritik der reinen Vernunft selbst. Vielleicht werden die genaueren Erklärungen, welche diese uns geben soll, die unvollständigen und scheinbar sogar widersprechenden Resultate der Einleitung aufklären und rechtfertigen; allein in jedem Falle sind wir gewarnt, den Gang dieser Kritik nicht anders, als mit der größten Behutsamkeit zu verfolgen.

Digitized by Google

Kritik der reinen Vernunft.

Die Kritik der reinen Vernunft zerfällt in zwei Theile: eine Elementarlehre, worin die Elemente des menschlichen Wissens aufgesucht und nach ihrem Ursprunge, ihrem Werth und ihren Beziehungen untereinander geprüft werden, und eine Methodenlehre, welche von der Anwendung dieser Elemente auf die Begründung eines wissenschaftlichen Systems handelt. Die Elementarlehre, welche uns hier vorzugsweise beschäftigen wird, umfaßt wieder zwei verschiedene Klassen kritischer Untersuchungen, wovon sich die eine auf das sinnliche Vermögen der Seele, die andere auf deren übersinnliches Vermögen bezieht. Beide Arten von Untersuchungen haben jedoch dies gemein, daß sie nicht von dem Wesen der Gegenstände unserer Erkenntniß selbst, sondern blos von der Art und Weise handeln, wie diese Erkenntniß zu Stande kommt, und von dem Antheil, welchen unsere Vernunft durch ihre Ideen a priori an derselben hat. Diese Ideen a priori gehen nun zwar in gewisser Hinsicht über die Erfahrung hinaus; allein, nach der von Kant ihrem Gebrauche gesetzten Einschränkung, entfernen sie sich nicht gänzlich von derselben, sondern kommen immer wieder darauf zurück. Den Unterschied dieser Ideen a priori, welche der Gegenstand der kritischen Untersuchungen Kants sind, von den angeborenen Ideen, deren sich der Dogmatismus bedient, bezeichnet Kant selbst durch zwei Ausdrücke, die wir gleich hier erwähnen wollen,

Digitized by Google

da sie in der Kritik der reinen Vernunft häufig vorkommen. Er unterscheidet nämlich zwischen transscendenten und transscendentalen Prinzipien. Transscendent heißt bei Kant alles Das, was wirklich über die Erfahrung hinausgeht; so z. B. sind alle speculative Sätze, welche das Dasein Gottes betreffen, transscendent, weil Dasjenige, wovon sie handeln, niemals und unter keiner Bedingung Gegenstand einer Erfahrung werden kann, und weil sie selbst daher aus bloßen, reinen Begriffen a priori bestehen. Werden dagegen diese Begriffe a priori auf einen empirischen Gegenstand angewendet und auf diese Weise in Beziehung zur Erfahrung gebracht, so geben sie eine transscendentale Erkenntniß. Die Prinzipien des alten Dogmatismus waren transscendent, weil diese Prinzipien gebraucht wurden, um eine Erkenntniß ohne die Erfahrung, rein a priori, zu Stande zu bringen, was doch nach Kant unmöglich ist; die Prinzipien des Kriticismus sind transscendental, denn die kritische Methode besteht eben darin, die richtige Anwendung der Begriffe a priori auf einen empirisch gegebenen Stoff zu zeigen und dadurch eine philosophische Erkenntniß der Erfahrungsgegenstände zuwege zu bringen. Zufolge dieser Erklärung nennt Kant nicht allein seine Kritik selbst eine transscendentale Wissenschaft, sondern er bedient sich dieses Ausdrucks auch für die einzelnen Theile und die einzelnen Resultate dieser Kritik. So führt der erste Theil der Kritik den Namen der transscendentalen Elementarlehre, und der erste Abschnitt dieses Theils, welcher von der Sinnlichkeit handelt, heißt transscendentale Aesthetik. Wir müssen hier noch hinzufügen, daß der Ausdruck: Aesthetik, bei Kant nicht in dem gewöhnlichen Sinne gebraucht wird, wonach er die Wissenschaft des Schönen bezeichnet, sondern in einer ähnlichen Bedeutung, wie die Griechen das Wort αἴσθησις gebrauchten; er bezieht sich nämlich ganz einfach auf

Digitized by Google

das ſinnliche Element des menſchlichen Wiſſens, ohne daß ſich damit der Begriff einer beſondern Empfindung des Schönen oder des Angenehmen verbände.

Transſcendentale Aeſthetik.

Nach dem Beiſpiel der Philoſophen ſeiner Zeit, beginnt Kant dieſe äſthetiſchen Unterſuchungen mit einer Erklärung der vornehmſten Begriffe, deren er ſich im Verlaufe derſelben zu bedienen gedenkt. Es ſind dies die Begriffe: Anſchauung, Empfindung, Sinnlichkeit, Erſcheinung, Materie und Form.

Der allgemeinſte Weg, auf welchem uns Erkenntniſſe zukommen, iſt die Anſchauung. Eine Anſchauung findet dann ſtatt, wenn ein Gegenſtand uns gegenwärtig iſt, mit andern Worten, wenn er auf irgend eine Weiſe auf uns einwirkt. Das Vermögen, ſolche Eindrücke von den äußern Gegenſtänden zu empfangen, oder das Vermögen der Anſchauungen, iſt die Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit iſt ein rein receptives oder empfängliches Vermögen, und ſie unterſcheidet ſich hierdurch von dem Verſtande, welcher, als ein ſelbſtthätiges Vermögen, Begriffe bildet. Die Sinnlichkeit iſt die einzige Quelle unſrer Erkenntniſſe, denn es giebt keine Erkenntniß und keinen Begriff, welcher nicht, mittelbar oder unmittelbar, aus einer Anſchauung flöſſe. Der Zuſtand oder die Veränderung, welche der Eindruck eines äußeren Gegenſtandes in uns hervorbringt, heißt Empfindung, und der Gegenſtand ſelbſt, inſofern er Urſache einer Empfindung iſt, und abgeſehen von allen andern Beſtimmungen deſſelben, wird Erſcheinung genannt.

An jeder Erſcheinung unterſcheiden wir zwei Elemente oder Factoren, die Materie und die Form. Die Materie iſt der beſtimmte Eindruck, welchen die Erſcheinung auf uns macht; die Form dagegen beſteht in der Art und Weiſe, wie

Digitized by Google

dieſe verſchiedenen Eindrücke ſich in uns zur Einheit geſtalten. Dieſe Form nun, welche uns als Prinzip der Einheit für alle die mannigfaltigen Empfindungen dienen ſoll, kann nicht ſelbſt eine Empfindung ſein; ſie kann uns nicht auf demſelben Wege zukommen, auf dem wir die Empfindungen erhalten, ſondern, während die Materie der Empfindungen uns von außen oder a posteriori gegeben wird, muß ſich deren Form a priori in unſrem eignen Bewußtſein vorfinden. Unſre Sinnlichkeit empfängt zwar Eindrücke von außen, aber nur vermöge einer urſprünglichen Fähigkeit und in Uebereinſtimmung mit der allgemeinen Form oder den allgemeinen Geſetzen ihres eignen Weſens, Geſetzen, welche ihr a priori inwohnen und welche deshalb nothwendig alle ihre Verrichtungeu beſtimmen. Die Aeußerungen der Sinnlichkeit ſind verſchieden nach ihrer Materie, d. h. nach den Eindrücken der äußern Gegenſtände oder den Empfindungen; aber ſie haben insgeſammt eine und dieſelbe gemeinſchaftliche Form, denn, wenn wir von unſern empiriſchen Anſchauungen alles Das hinwegnehmen, was ſich auf die Empfindung oder die Materie der Erſcheinung bezieht, ſo bleibt immer noch Etwas daran übrig, nämlich, die allgemeine Form der Anſchauung oder, wie es Kant auch nennt, die reine Anſchauung a priori. Dieſe reine Anſchauung können wir nicht aufheben, ohne zugleich unſre ganze Sinnlichkeit zu vernichten, denn unſre Sinnlichkeit, als ein einfaches Vermögen unſres Geiſtes, iſt nichts Andres, als eine Art von Form, welche den ſinnlichen Stoff der Empfindung in ſich aufnimmt und ihm dadurch eine gewiſſe Geſtalt giebt.

Nachdem wir nun, fährt Kant fort, die Entdeckung gemacht haben, daß es in unſrer Sinnlichkeit Etwas a priori, d. h. etwas nicht von Außen Kommendes gebe, ſo müſſen wir nun unterſuchen, was dies ſei; mit andern Worten, wir

Digitized by Google

müſſen die allgemeinen Formen unſrer Anſchauung aufſuchen. Nun bemerken wir, daß alle unſre Anſchauungen, wie verſchieden auch ihre Materie ſein mag, dies unter ſich gemein haben, daß ſie ihren Gegenſtand unter den allgemeinen Formen des Raums und der Zeit darſtellen. Folglich, ſchließt Kant, ſind Raum und Zeit die beiden einzigen Formen der reinen Anſchauung, die beiden einzigen Grundgeſetze a priori unſrer Sinnlichkeit, und die transſcendentale Aeſthetik erhält ſomit die Beſtimmung einer kritiſchen Theorie des Raums und der Zeit.

Raum und Zeit.

Alle Erſcheinungen des äußeren Sinnes werden von uns in den Raum verſetzt; alle Veränderungen unſeres inneren Zuſtandes ſtellen ſich uns dar unter der Form der Zeit. Was ſind nun Raum und Zeit? Was zuerſt den Raum betrifft, ſo iſt dieſer Begriff kein bloßer abſtracter oder Allgemeinbegriff, denn, um empiriſche Anſchauungen zu haben, müſſen wir ſchon im Beſitze des Begriffs: Raum, ſein; wir würden die einzelnen Erſcheinungen gar nicht unterſcheiden können, ohne die Form a priori, durch welche wir dieſelben eine neben die andere hinſtellen. Wir können alle Erſcheinungen aus dem Raume hinwegdenken, allein wir können den Raum ſelbſt nicht aufheben, folglich iſt derſelbe nicht durch das Daſein einzelner Gegenſtände bedingt, er iſt auch nicht ſelbſt ein ſolcher einzelner Gegenſtand, ſondern er iſt eine einfache Anſchauung a priori. Daher kommt es, daß die Wiſſenſchaft vom Raume, die Geometrie, die Eigenſchaften des Raums durch ſynthetiſche Sätze a priori beſtimmt, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen. Allein, fügt Kant hinzu, der Raum iſt blos eine ſubjective Form unſres Bewußtſeins, d. h. eine Form, deren unſre Sinnlichkeit bedarf, um ihre Empfindun-

Digitized by Google

gen zu ordnen; wir können daher den Begriff des Raums nicht auf die Gegenstände selbst anwenden, sondern blos auf das Verhältniß derselben zu uns; wir dürfen nicht sagen: dieser Gegenstand ist im Raume, sondern blos: er erscheint uns im Raume. Wollten wir den Begriff des Raums auf einen Gegenstand anwenden, der uns niemals erscheinen kann, weil er außerhalb aller Erfahrung liegt, so würde jener Begriff sogleich alle seine Wahrheit verlieren. Kant bedient sich hierfür des Ausdrucks: der Begriff des Raums hat zwar empirische Realität, aber transscendentale Idealität.

Diese Betrachtungen finden ihre Anwendung gleichermaßen auf den Begriff der Zeit. Die Zeit ist kein discursiver oder abstracter Begriff, sie ist kein objectives Merkmal an den Dingen, sondern sie ist eine reine Anschauung a priori. Der Begriff der Zeit bezieht sich nicht auf das Dasein der Dinge an sich, sondern blos auf deren Verhältniß zu uns oder auf ihre Natur als Erscheinungen. Der einzige Unterschied zwischen dem Begriff des Raums und dem der Zeit ist der, daß der Begriff des Raums sich blos auf die äußeren oder körperlichen Gegenstände bezieht, während der Begriff der Zeit alle Empfindungen umfaßt; denn die Anschauung eines äußeren Objects fällt in gewisser Hinsicht allemal auch unter den Begriff der Zeit, da sie zugleich auch eine Veränderung unsres inneren Zustandes ist; die blos innerlichen Empfindungen dagegen haben mit der Form des äußeren Sinnes, dem Raume, Nichts zu thun, sondern können blos durch die Idee der Zeit erfaßt werden. Aus der Idee der Zeit ergeben sich, gleichfalls wie aus der des Raumes, verschiedenerlei andere Ideen a priori, welche eben so viele Grundsätze für die Wissenschaft von der Bewegung abgeben, eine Wissenschaft, welche nicht minder sicher und evident ist, als die Geometrie.

Digitized by Google

Was endlich den Begriff der unendlichen Zeit und des unendlichen Raumes betrifft, so verstehen wir unter diesem Begriffe dies, daß die Idee des Raumes und die der Zeit nicht aus einer Zusammensetzung einzelner Raumanschauungen oder einzelner Zeitmomente entsteht, sondern aus einer einzigen und einfachen Anschauung a priori, und daß die Vorstellung bestimmter Räume und bestimmter Zeiten erst in Folge einer Begrenzung dieser ursprünglichen Idee des Raumes und der Zeit stattfindet.

Dies ungefähr sind die Resultate des ästhetischen Theils der Kritik der Vernunft. Durch diesen Theil ist die Aufgabe, welche Kant der Kritik der Vernunft im Allgemeinen stellt, nach einer Seite hin allerdings gelöst; wir haben gewisse Ideen oder Erkenntnisse a priori in dem menschlichen Bewußtsein entdeckt, nämlich die Idee des Raums und die Idee der Zeit; wir haben gefunden, daß diese Ideen rein a priori in unserm Bewußtsein selbst enthalten sind; ferner, daß sie nothwendig sind, weil ohne sie unser sinnliches Vermögen nicht thätig sein und uns keine bestimmte Vorstellungen der äußern Objecte, keine bestimmte Empfindungen unsrer innern Zustände geben würde; endlich haben wir uns auch überzeugt, daß diese Ideen niemals auf Gegenstände, die über der Erfahrung sind, angewendet werden können, daß sie nicht auf die Dinge an sich, sondern nur auf die Erscheinungen bezogen werden dürfen, oder daß, wie es Kant ausdrückt, ihr Gebrauch blos transscendental ist.

Allein diese Ideen des Raums und der Zeit sind schwerlich die einzigen, welche unsre Vernunft a priori besitzt, denn, wenn dieselben auch unsre empirischen Empfindungen in gewisser Hinsicht ordnen und bestimmen, so lassen sie doch für eine weitere Bestimmung derselben noch einen großen Spielraum übrig. Wenn wir die Erscheinungen neben einander oder nach

Digitized by Google

einander ordnen, wie es die Begriffe von Raum und Zeit thun, ſo liegt in dieſem Verfahren allerdings eine gewiſſe Unterſcheidung und Beſtimmung derſelben; allein eine ganz beſtimmte und vollſtändige Idee bekommen wir dadurch eigentlich doch nicht. Ferner wiſſen wir aber auch, daß die Sinnlichkeit nicht das einzige Vermögen unſrer Seele iſt, ſondern daß es neben derſelben noch ein zweites und zwar ein ſelbſtthätiges Vermögen giebt, den Verſtand; dieſen müſſen wir auch betrachten, um zu ſehen, welche Ideen a priori er uns bietet. Dies iſt die Aufgabe der transſcendentalen Logik.

Transſcendentale Logik.

Wir müſſen wohl unterſcheiden zwiſchen der transſcendentalen und der gewöhnlichen Logik. Die gewöhnliche Logik iſt eine bloße Aufzählung derjenigen Geſetze, welche den Gebrauch unſrer Verſtandeskräfte regeln. Die transſcendentale Logik dagegen prüft das Prinzip dieſes Gebrauchs ſelbſt, in der Abſicht, das Vorhandenſein von Erkenntniſſen a priori in dem Verſtande nachzuweiſen. Zu dieſem Zwecke muß ſie das menſchliche Denken unterſuchen, um die Grundelemente aller Verſtandeserkenntniſſe zu entdecken, aus deren Anwendung auf die äußern Objecte oder auf die Sinnlichkeit ein vollſtändiges Syſtem von Erkenntniſſen entſpringt. Hat die Kritik dieſe oberſten Grundſätze des Verſtandes aufgezeigt und beſtimmt, ſo iſt es Sache der abgeleiteten Wiſſenſchaften, dieſe Grundſätze auf die Erfahrung anzuwenden und dadurch das von der Kritik begonnene Werk der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß zu vollenden. Neben dieſer Aufſuchung der oberſten Prinzipien des Denkens, hat die transſcendentale Logik aber noch eine zweite Aufgabe zu löſen. Jene Prinzipien des Denkens nämlich, welche die Kritik in dem Verſtande vorfindet,

Digitized by Google

sind einem gefährlichen Misbrauch ausgesetzt. Die menschliche Vernunft, ihre natürlichen Grenzen verkennend, sucht mit Hülfe der Ideen a priori ein absolutes und unbeschränktes Wissen zu erreichen; statt diese Ideen als bloße Formen zu benutzen, um die empirischen Vorstellungen zur Einheit zu verknüpfen, betrachtet sie dieselben als vollständige und an sich gewisse Erkenntnisse, und, indem sie aus ihnen, durch eine trügerische Dialektik, Schlußfolgerungen zieht, welche nicht darin liegen, verfällt sie in die schwersten Selbsttäuschungen. Diese Täuschungen zu zerstören, diese Trugschlüsse in ihrer Richtigkeit aufzuzeigen, und, was das Wichtigste ist, die Quelle dieser Irrthümer aufzusuchen und zu verstopfen, dies ist ein Hauptgeschäft der transscendentalen Logik. Dieselbe besteht daher aus zwei Theilen, einer transscendentalen Analytik und einer transscendentalen Dialektik.

Transscendentale Analytik.

Die transscendentale Analytik zerfällt abermals in zwei Haupttheile, nämlich die Theorie des Verstandes oder der Kategorien und die Theorie der Urtheilskraft.

Theorie des Verstandes oder der Kategorien.

Der Verstand ist das selbstthätige Vermögen unsres Geistes und er äußert diese seine Selbstthätigkeit in der Bildung von Begriffen. Ein Begriff ist eine Einheit, unter welcher mehrere Einzelvorstellungen befaßt sind, oder eine allgemeine Idee. Die Begriffe enthalten nicht eine unmittelbare oder directe Erkenntniß der äußern Gegenstände, sondern sie beziehen sich auf dieselben nur vermittelst der sinnlichen Vorstellungen, und diese mittelbare Beziehung eines allgemeinen Begriffs auf einen Gegenstand, vermittelst einer einzelnen, sinnlichen Vorstellung dieses letzteren, heißt ein Urtheil.

Digitized by Google

So z. B. urtheilen wir, daß alle Körper theilbar ſind, indem wir die allgemeine Idee der Theilbarkeit auf die beſtimmte Vorſtellung des Körpers anwenden, welche letztere erſt ſich unmittelbar auf einen einzelnen Gegenſtand bezieht. Das Denken überhaupt iſt ein Urtheilen; das Urtheil, d. h. die Zuſammenfaſſung einer Menge einzelner Vorſtellungen unter die Einheit einer allgemeinen Vorſtellung oder eines Begriffs, iſt die erſte und weſentlichſte Operation unſres Verſtandes, auf welche alle andere Operationen deſſelben zurückkommen. Die transſcendentale Logik ſucht nun, wie wir dies angedeutet haben, in ihrem analytiſchen Theile die allgemeinen Prinzipien des menſchlichen Denkens auf. Um aber dieſe aus der Maſſe von Vorſtellungen und Begriffen, die ſich im Bewußtſein vorfinden, herauszulöſen, um ſie von allem empiriſchen Zuſatz zu befreien und in ein vollſtändiges Syſtem zu ordnen, bedarf es eines oberſten Kriteriums, einer höchſten oder leitenden Idee. Eine ſolche Idee nun geben uns die eben angeſtellten Unterſuchungen an die Hand, denn, da wir gefunden haben, daß alle Operationen des Verſtandes ſich auf das Urtheil zurückführen laſſen, ſo müſſen auch die allgemeinen Prinzipien des Denkens, welche gleichfalls das Reſultat einer Operation unſres Verſtandes ſind, ſich auf irgend eine Weiſe aus jener urſprünglichen Operation deſſelben ableiten laſſen. Mit einem Wort, wir ſind zu der Vorausſetzung berechtigt, daß zwiſchen den Prinzipien oder Ideen a priori unſres Verſtandes und den allgemeinen Formen unſres Urtheilens ein vollkommener Parallelismus ſtattfindet. Nun giebt es vier verſchiedene Formen des Urtheils, d. h. vier verſchiedene Arten, einzelne Vorſtellungen zu einer allgemeinen Vorſtellung zu verknüpfen, abgeſehen von dem empiriſchen Inhalte dieſer Vorſtellungen. Dieſe vier Formen ſind: die Quantität, die Qualität, die Relation und die Modalität. Sodann befaßt

Digitized by Google

jede dieſer vier Formen wieder drei verſchiedene Geſichtspunkte unter ſich. Die Urtheile ſind nämlich, ihrer Quantität nach, entweder einzelne, oder beſondere, oder allgemeine, d. h. ſie beziehen ſich entweder auf einen einzigen Gegenſtand, oder auf mehrere Gegenſtände, oder auf eine Geſammtheit von Gegenſtänden. Der Qualität nach, ſind ſie bald bejahend, bald verneinend, bald durch Verneinung bejahend oder, wie es Kant ausdrückt, unendlich; in Bezug auf die Relation oder auf das Verhältniß der einzelnen Theile eines Urtheils zu einander, giebt es kategoriſche Urtheile, in welchen ſchlechthin ein Merkmal von einem Begriffe ausgeſagt wird; hypothetiſche, welche eine Thatſache als die Folge einer andern Thatſache darſtellen; disjunctive, welche einen Gattungsbegriff in ſeine einzelnen Arten zerlegen; die Modalität endlich der Urtheile oder der Grad ihrer Gewißheit für das urtheilende Subject kann ſowohl problematiſch, als aſſertoriſch, als apodiktiſch ſein.

Nun iſt jedes Urtheil eine analytiſche Operation unſres Verſtandes, welcher die ihm von außen gegebenen empiriſchen Vorſtellungen auf allgemeine Begriffe zurückführt. Dieſer analytiſchen Operation muß nun aber eine ſynthetiſche entſprechen, welche ſich nicht darauf beſchränkt, einen fremden Inhalt in die leeren Formen des Bewußtſeins zu vertheilen, ſondern welche wirkliche, poſitive Erkenntniſſe hervorbringt, durch Verknüpfung der reinen Begriffe mit der reinen Anſchauung. Dieſe letztere nämlich iſt, wie wir wiſſen, die allgemeine Bedingung aller Erkenntniſſe, weil alle Erkenntniſſe aus der Sinnlichkeit ſtammen, die Sinnlichkeit aber auf den beiden allgemeinen Anſchauungsformen des Raums und der Zeit beruht. Dieſe Formen befaſſen nun aber immer noch eine Mannigfaltigkeit von Elementen, welche abermals durch eine noch allgemeinere Form zur Einheit verbunden werden

Digitized by Google

müſſen. Indem wir die Gegenſtände als im Raume befindlich oder als in der Zeit auf einander folgend betrachten, führen wir dieſelben allerdings auf eine einzige und einfache Form zurück und nehmen ihnen ihre empiriſche Mannigfaltigkeit; allein dieſe Form des Raums und der Zeit iſt doch immer noch ſehr unbeſtimmt und läßt eine weitere Begrenzung, Unterſcheidung und Verknüpfung zu. Eine ſolche findet denn auch in der That ſtatt durch die Begriffe unſres Verſtandes. Diejenige Operation nun, durch welche die Anſchauungen a priori oder, mit andern Worten, der räumliche und zeitliche Inhalt unſrer Sinnlichkeit durch die Begriffe a priori oder das Denken beſtimmt und geſtaltet wird, iſt Das, was man die Syntheſe a priori nennt. Die Syntheſe a priori hat alſo eben ſo viele verſchiedene Formen, als es verſchiedene Begriffe des Verſtandes giebt; da nun die Begriffe a priori, wie wir oben nachgewieſen haben, parallel gehen mit den Formen des Urtheils, ſo erhalten wir für die Syntheſe a priori gerade ſo viele verſchiedene Geſichtspunkte, als wir deren oben für das Urtheil aufgezeigt haben. Kant nennt dieſe allgemeinen Formen oder Ideen, nach dem Vorgange des Ariſtoteles, Kategorien. Es ergiebt ſich daher folgende Tafel der Kategorien:

1.	2.
Quantität.	Qualität.
Einheit.	Realität.
Vielheit.	Negation.
Allheit.	Limitation.
3.	**4.**
Relation.	Modalität.
Inhärenz — Subſiſtenz.	Möglichkeit — Unmöglichkeit.
Cauſalität — Dependenz.	Daſein — Nichtſein.
Gemeinſchaft.	Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Digitized by Google

Wir besitzen also zwölf verschiedene Gesichtspunkte, unter welche wir alle Gegenstände unserer Erfahrung zusammenfassen, zwölf verschiedene Fächer, in welche wir den ganzen Reichthum der Vorstellungen vertheilen können, welche durch unsre Sinne uns auf verschiedenen Wegen zugeführt und von unserem Anschauungsvermögen vorläufig in die beiden großen Magazine des Raums und der Zeit aufgespeichert worden sind. Sobald ein äußerer Gegenstand auf uns einwirkt, so fragt unser Verstand, ohne sich um die besondere Natur dieses Eindrucks, um dessen Materie zu kümmern, vor allen Dingen nur, ob es ein einziger Gegenstand, oder eine Mehrheit von Gegenständen, oder endlich eine zur Einheit zurückgeführte Mehrheit, d. h. eine Allheit sei; ob etwas Positives, oder etwas Negatives, oder ein zwischen Position und Negation Getheiltes; er unterscheidet an dem Objecte einen wesentlichen oder unveränderlichen Theil, die Substanz, und einen veränderlichen oder zufälligen Theil, die Eigenschaften dieser Substanz; er vergleicht ferner zwei Erscheinungen, welche sich in der Empfindung mit einander vermischten, und entdeckt gewisse nothwendige Beziehungen unter ihnen, sei es, daß die eine auf die andere, als auf ihre Ursache, hinweist, sei es, daß beide in Wechselwirkung stehen; endlich untersucht der Verstand auch, ob eine gewisse Thatsache möglich oder unmöglich, wirklich oder nicht wirklich, nothwendig oder zufällig sei.

Kant theilt diese vier allgemeinen Formen unsres Verstandes in zwei Hauptklassen, in die mathematischen und die dynamischen. Die mathematischen Kategorien beziehen sich lediglich auf die Anschauung eines Gegenstandes; zu ihnen gehören die Formen der Quantität und der Qualität. Die Idee der Einheit oder der Mehrheit betrifft blos die Art des Eindrucks, welchen unsre Sinne empfangen haben, ganz abgesehen von dem wirklichen Dasein des Gegenstandes, und

Digitized by Google

ebenso ist es mit den Ideen des Positiven, des Negativen u. s. w. Die dynamischen Kategorien dagegen, nämlich die der Relation und die der Modalität, drücken die Wirklichkeit der Objecte, in ihrem Verhältniß zu andern Objecten oder zu uns selbst, aus, denn, wenn wir z. B. von einer Substanz oder von einer bewegenden Kraft sprechen, wenn wir die Möglichkeit oder die Nothwendigkeit einer Thatsache in Betracht ziehen, so handelt es sich offenbar um ein wirkliches Dasein und um objective, äußere Verhältnisse.

Wir haben in dem Vorhergehenden die allgemeine Regel oder das Prinzip aufgestellt, nach welchem unser Verstand Kategorien bildet; wir haben, auf dem Wege einer psychologischen oder metaphysischen Auseinandersetzung, die Unentbehrlichkeit solcher Kategorien für den Verstand, zur Ausübung seiner nothwendigsten Verrichtungen, nachgewiesen; in dieser Beziehung hat also Dasjenige, was wir über Zahl, Art und Werth der Kategorien sagten, schon in den bisherigen Untersuchungen seine Begründung und Bestätigung gefunden. Allein unsre Aufgabe ist erst zur Hälfte gelöst. Unser Verstand bedient sich der Kategorien zur Erkenntniß der äußeren, empirischen Objecte; er ordnet, vergleicht und verknüpft diese Objecte auf die mannigfachste Weise, nach den verschiedenen Gesichtspunkten seines Denkens und Urtheilens. Der Verstand schreibt also durch seine Ideen gewissermaßen der Natur Gesetze vor, indem er durch dieselben a priori jedem Dinge den Platz anweist, den es in der Gesammtheit der Erscheinungen einnehmen soll. Es muß nun die Frage entstehen, mit welchem Recht er dies thue, durch welche wunderbare Kraft die menschliche Vernunft die Natur von sich und ihren Gesetzen abhängig mache, welcher geheime Zusammenhang zwischen den äußeren Objecten und den rein innerlichen Formen unsres subjectiven Denkens bestehe. Denn, wir wiederholen

Digitized by Google

es nochmals, dieſe Formen oder Kategorien ſind nicht der Erfahrung abgelauſcht, ſind keine Abſtractionen, hervorgegangen aus einem gleichmäßigen Zuſammenwirken der Sinnlichkeit und des Denkens, wie dies z. B. Locke annahm; ſie ſind vielmehr das reine Product unſres Denkens a priori. Die Idee der Urſachlichkeit kommt uns nicht erſt aus der Erfahrung, ſie iſt vielmehr in uns vor aller Erfahrung; allein ebendeshalb haben wir Grund, zu fragen, ob in der That ein ſolcher innerer und nothwendiger Zuſammenhang zwiſchen zwei verſchiedenen Erſcheinungen, wie ihn unſre Vernunft uns darſtellt, auch thatſächlich und in Wirklichkeit beſtehe.

Kant hat dieſen Einwurf vorausgeſehen und ſucht demſelben durch eine ausführliche und ſorgfältige Auseinanderſetzung der Urſachen dieſer auffallenden Uebereinſtimmung zwiſchen der objectiven Realität und den ſubjectiven Ideen unſres Denkens zu begegnen. Wir wollen verſuchen, einen getreuen Abriß dieſer Auseinanderſetzung zu geben, welche eine der verwickeltſten, aber auch der intereſſanteſten in der ganzen Kritik der Vernunft iſt und welche Kant mit dem Ausdruck: transſcendentale Deduction der Kategorien, bezeichnet.

Zunächſt geſteht Kant ein, daß der Gebrauch der Kategorien keineswegs auf einem ſo einfachen Grunde beruhe, wie der Gebrauch der reinen Formen der Anſchauung. Zwar ſind beiderlei Operationen, die reine Anſchauung und das reine Denken, völlig ſubjectiv oder a priori; allein dennoch beſteht zwiſchen beiden ein bedeutender Unterſchied. Die Formen der Sinnlichkeit ſind die allgemeinen Grundformen aller Erkenntniß; ſie beziehen ſich unmittelbar auf die Empfindung und machen dieſe überhaupt erſt möglich. Wenn alſo auch dieſe Formen nicht geradezu aus der Erfahrung ſtammen, ſo ſind ſie doch mit der Erfahrung ſo innig verknüpft, bilden ein ſo weſentliches Element derſelben, daß es vollkommen unmög-

Digitized by Google

lich erſcheint, ſich einen empiriſchen Gegenſtand vorzuſtellen, ohne auf denſelben die Idee des Raums oder der Zeit anzuwenden. Anders verhält es ſich mit den Formen des Denkens oder den Kategorien. Die Kategorien beziehen ſich nicht unmittelbar auf die Empfindung, ſondern zunächſt nur auf die reine Anſchauung; ſie ſind ferner nicht unumgänglich nothwendig, um Anſchauungen oder Vorſtellungen zuwegezubringen, da hierzu ſchon die Verbindung der beiden Factoren der Sinnlichkeit, nämlich des äußeren Eindruckes und der inneren Anſchauungsform, hinreichend iſt. Wenn wir einen Gegenſtand im beſtimmten Raume und in der beſtimmten Zeit anſchauen, ſo ſcheint die Vorſtellung deſſelben vollſtändig und beſtimmt zu ſein, ohne noch einer weiteren Entwickelung durch die Operationen des Denkens zu bedürfen. Wäre dies wirklich der Fall, ſo hätten wir allerdings kein Recht, die Ideen unſres Verſtandes auf die Erſcheinungen unſrer Sinnlichkeit anzuwenden; dieſe Ideen verlören alſo ihre Beziehung zur Erfahrung und hörten dadurch auf, transſcendentale Ideen zu ſein, was ſie doch, nach dem Prinzip des Kriticismus, ſein ſollen; ſie wären wieder ebenſo transſcendent, wie die Ideen des alten Dogmatismus, denn die erſte Vorausſetzung der kritiſchen Philoſophie war bekanntlich dieſe, daß die Realität der Ideen a priori durch den Gebrauch dieſer Ideen für die Erfahrung verbürgt ſei, d. h. durch die, ſich uns aufdringende Nothwendigkeit, die ſinnlichen Vorſtellungen durch etwas Ueberſinnliches zur Einheit zu verknüpfen. Allein in der That trifft dieſe Vorausſetzung bei den Kategorien eben ſo gut ein, wie bei den reinen Formen der Sinnlichkeit; die ſelbſtthätigen Operationen unſres Verſtandes ſind für unſre Erkenntniſſe eben ſo unentbehrlich, als die blos receptiven Formen unſrer Sinnlichkeit. Denn, was iſt eine Erkenntniß? was iſt ein wirklicher Gegenſtand? Nichts Anderes, als die

Digitized by Google

Syntheſe oder Verknüpfung mehrerer Einzelempfindungen zu einem Ganzen, und zwar zu einem ſolchen Ganzen, welches, durch die eigenthümliche Art dieſer Verknüpfung, ſich von allen andern Ganzen oder von allen andern Gegenſtänden weſentlich unterſcheidet. Die Sinnlichkeit oder Anſchauung bildet nun zwar auch die Idee eines Ganzen, nämlich des Raums oder der Zeit; allein dieſe Idee iſt gleichwohl nicht die Idee eines beſtimmten Gegenſtandes; die Idee des Raumes an ſich allein enthält noch gar nicht die Idee verſchiedener und beſtimmter Räume; die Idee der Zeit noch nicht die Idee beſtimmter Zeitabſchnitte. Hierzu bedarf es vielmehr, außer der receptiven Operation der Sinnlichkeit, noch einer andern, ſelbſtthätigen Operation des Bewußtſeins, des Denkens oder Urtheilens. Die Anſchauung ſtellt eine Maſſe gleichartiger Empfindungen mechaniſch eine neben die andere, und eben ſo mechaniſch geht ſie von einer Thatſache zur andern fort. Erſt das Denken bringt in dieſe chaotiſche und beſtimmungsloſe Mannigfaltigkeit beſtimmte Unterſchiede, beſtimmte Geſichtspunkte, indem ſie eine Erſcheinung von der andern, eine Thatſache von der andern ſondert. Das Denken unterwirft, mit Hülfe der Einbildungskraft, den Inhalt der Sinnlichkeit einer neuen ſynthetiſchen Operation, und, indem es denſelben auf dieſe Weiſe unter die allgemeinen Prinzipien der Analyſe und Syntheſe, d. h. unter die zwölf Kategorien, ordnet, werden aus ihm, wenn nicht einzelne Gegenſtände, ſo doch einzelne Klaſſen von Gegenſtänden geſchieden. So z. B. begrenzt unſre Einbildungskraft den unendlichen Raum dadurch, daß ſie in demſelben nach mehreren Seiten hin Linien zieht, welche ſich durchſchneiden und verbinden, und zwar nach einer beſtimmten Idee von Größe, welche der Verſtand ihr darbietet; und ebenſo bringen wir eine gewiſſe Ordnung in die gleichartige Aufeinanderfolge der

Digitized by Google

Thatsachen durch die Idee der Ursachlichkeit, indem wir nämlich die eine Thatsache zum Ausgangspunkt nehmen und die andern auf sie beziehen.

Diese selbstthätige Operation unsres Verstandes, wodurch er sich Kategorien bildet, ist uns also allerdings nothwendig und unentbehrlich, um uns bestimmte Vorstellungen von den Gegenständen oder, mit einem Worte, eine Erfahrung zu bilden. Aber nicht dies allein, sondern sie ist auch die Bedingung unsres Selbstbewußtseins. Denn worin besteht das Selbstbewußtsein? Nicht darin, daß wir uns eine bestimmte Vorstellung von unsrem Ich bilden, denn Dasjenige, was auf diese Weise Gegenstand unsrer Anschauung oder Vorstellung wird, ist nicht unser Ich selbst, sondern nur eine gewisse Erscheinungsform desselben, nicht dessen gegenwärtige Seins- und Handlungsweise, sondern nur ein vergangener Zustand. Nun verstehen wir aber unter Selbstbewußtsein offenbar nicht das Bewußtsein von Dem, was wir gewesen sind, sondern von Dem, was wir gegenwärtig sind; nicht das Bewußtsein eines durch äußere Einwirkungen in uns hervorgebrachten Eindruckes, sondern das Bewußtsein der freien und selbstständigen Thätigkeit, welche wir diesen äußeren Einwirkungen entgegensetzen und wodurch wir auf die Gegenstände zurückwirken. Dieses Selbstbewußtsein kann also, wie gesagt, keine einzelne Vorstellung, sondern es muß eine allgemeine Thätigkeit sein, welche alle einzelne Vorstellungen umfaßt; oder, um mit Kant zu reden, die Idee des Ich, die Idee: ich denke, muß nothwendig alle unsre Vorstellungen begleiten. Die einzelnen Empfindungen gehören nicht unserm Wesen an, denn sie kommen uns von außen zu; allein die Form oder Einheit, unter welche wir dieselben befassen und welche ihnen erst den Charakter objectiver Vorstellungen verleiht, diese ist das reine Product unsres Denkens,

Digitized by Google

die allgemeine Form oder Einheit unſres Bewußtſeins. Wenn ich ſage: ich erkenne einen Gegenſtand, ſo ſpreche ich damit aus, daß eine Mannigfaltigkeit von Empfindungen ſich meiner Sinnlichkeit dargeboten hat und von dieſer unter den Formen des Raums und der Zeit aufgefaßt worden iſt; daß mein Verſtand ſich dieſer Empfindungen bemächtigt, ſie unter die Einheit einer Kategorie gebracht und auf dieſe Weiſe daraus ein Ganzes oder einen Gegenſtand gebildet hat. Die Ausdrücke: Object, objective Einheit u. ſ. w. bezeichnen nichts Anderes, als den ſelbſtthätigen Act unſres Bewußtſeins, durch welchen dieſes die Mannigfaltigkeit der äußeren Eindrücke mit Hülfe einer der Kategorien zur Einheit verbindet. Kant hat für dieſen Bewußtſeinsact eine beſondere Benennung erfunden; er nennt ihn nämlich die ſynthetiſche oder objective Apperception.

Durch die ſo eben angeſtellten Unterſuchungen ſoll, nach der Anſicht Kants, der Beweis geführt ſein, daß zwiſchen den Objecten und unſrer ſubjectiven Idee von den Objecten eine vollkommene Uebereinſtimmung beſteht; daß die Geſetze unſres Verſtandes und die Geſetze der Natur Eins und Daſſelbe ſind. Denn, ſagt Kant, die Objecte ſind, vom Standpunkte des Kriticismus aus betrachtet, nichts Weiteres, als die verſchiedenen Acte unſeres Denkens, welche ſämmtlich von einem einzigen Punkte, nämlich von der Einheit unſeres Bewußtſeins, ausgehen; was wir Natur, Körperwelt, Erfahrung nennen, iſt durchaus nicht etwas von dieſem Bewußtſein Getrenntes oder ihm Fremdartiges, ſondern vielmehr das Product unſrer Denkthätigkeit, in ihrer Richtung auf die Sinnlichkeit. Nehmt das Bewußtſein mit ſeinen Kategorien und ſeiner ſynthetiſchen Apperception hinweg, und ihr habt weder eine Erfahrung noch eine Natur, ſondern nur eine Unendlichkeit von Empfindungen, ohne objective

Digitized by Google

Form oder Einheit. Wir ſehen einen Baum; wir ſagen, er ſei ein Object; aber, fragen wir uns doch, worin die objective Natur dieſes Baumes beſtehe. Der Baum bringt in uns die Empfindungen gewiſſer Farben, einer gewiſſen Figur u. ſ. w. hervor. Aber dieſe Empfindungen allein geben uns noch nicht die Idee eines Objectes; erſt, wenn unſre Einbildungskraft dieſelben verknüpft und um einen Mittelpunkt verſammelt, entſteht ein fertiges Object, welches nun aus unſerm Bewußtſein, in welchem es ſich geſtaltete, heraus- und uns gegenübertritt, als wäre es ein uns gänzlich fremdartiges und ſelbſtſtändiges Weſen.

Bisher, fährt Kant fort, nahm man an, alle unſre Erkenntniß müſſe ſich nach den Gegenſtänden richten; allein, wenn der Gegenſtand wirklich etwas von uns Unabhängiges und Getrenntes iſt, wie iſt dann eine ſolche Uebereinſtimmung möglich und wie können wir beweiſen, daß eine Idee wirklich mit ihrem Gegenſtande übereinſtimmt? Wir würden, bei einer ſolchen Vorausſetzung, auf alle nothwendige und allgemeine Erkenntniſſe Verzicht leiſten und uns mit einzelnen und ſubjectiven Empfindungen begnügen müſſen. Wenn dagegen die äußeren Gegenſtände denſelben Geſetzen gehorchen, wie die Ideen unſres Denkens, nämlich den allgemeinen Geſetzen unſres Bewußtſeins, ſo iſt hierdurch die vollkommenſte Uebereinſtimmung zwiſchen Beiden verbürgt und uns die Möglichkeit gegeben, allgemeingültige und unmittelbar gewiſſe Urtheile über die Objecte auszuſprechen. Es iſt, ſagt Kant, hiermit ebenſo bewandt, wie mit dem großen Gedanken des Copernicus, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe ſich um den Zuſchauer, verſuchte, ob es nicht beſſer gelingen möchte, wenn er den Zuſchauer ſich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließe.

Digitized by Google

In der Metaphysik kann man nun, was die Erkenntniß der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn diese Erkenntniß sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so wäre nicht wohl einzusehen, wie man a priori von ihr Etwas wissen könnte. Richtet sich aber der Gegenstand, als Object der Sinne, nach der Beschaffenheit unsres Anschauungs- und Denkvermögens, so können wir uns diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen.

So stellt also Kant, durch diese Theorie der Kategorien, an die Stelle einer Welt von Dingen an sich, ein System von Erscheinungen, welche sich um unser Ich gruppiren und den feststehenden Gesetzen unsres Bewußtseins gehorchen. Denn, noch einmal, sowohl diese Kategorien als auch die Formen der Anschauung finden ihre Anwendung lediglich bei den Objecten der Erfahrung, d. h. bei den Objecten, insofern sie Gegenstände unsrer sinnlichen Vorstellung und Anschauung sind; sie gelten aber durchaus nicht für die Dinge an sich, d. h. für Dasjenige, was außerhalb der Erfahrung liegt.

Theorie der Urtheilskraft.

Der Verstand bietet uns Gesetze a priori für alle unsre Erkenntnisse dar; die Urtheilskraft wendet diese Gesetze an und gelangt dadurch zu allgemeinen Wahrheiten. Das Urtheil ist das Resultat einer Verbindung von zwei entgegengesetzten Factoren, nämlich, der Einheit einer allgemeinen Regel, und der Mannigfaltigkeit des besondern Falles, welcher unter diese Regel befaßt werden soll. Damit aber eine solche Verbindung überhaupt nur möglich sei, müssen die beiden Glieder derselben wenigstens *etwas* Gleichartiges haben. Nun ist bei den synthetischen Urtheilen a priori das eine Element, die Kategorie, etwas rein Uebersinnliches oder

Digitized by Google

Allgemeines; das andere, die Empfindung, etwas rein Sinnliches oder Empirisches; beide Elemente sind also durchaus ungleichartig und mit einander unverträglich. Um sie zu verknüpfen, bedarf es der Dazwischenkunft eines dritten, neutralen Elementes, und dieses vermittelnde Element, welches den Uebergang vom Denken zur Sinnlichkeit, von Dem, was a priori ist, zu Dem, was a posteriori ist, bildet, finden wir in der Thätigkeit unsres inneren Sinnes oder, was dasselbe ist, in der Idee der Zeit. Die Idee der Zeit ist die allgemeinste unter allen Formen unsres sinnlichen Vermögens; sie findet sich in allen empirischen Vorstellungen wieder; sie schließt eine Mannigfaltigkeit einfacher Empfindungen in sich und ist gleichwohl eine Idee a priori; sie grenzt also, auf der einen Seite, an die empirische Vorstellung, auf der andern, an den reinen Begriff, und bildet somit das natürliche Verbindungsglied zwischen Beiden. Wollen wir z.B. die Kategorie der Quantität gebrauchen, um uns den Begriff einer bestimmten Größe zu bilden, so dürfen wir nur die einzelnen Empfindungen eine an die andere reihen. Durch diese stetige Verknüpfung derselben erhalten wir dann eine Vorstellung, welche der allgemeinen Idee entspricht, die uns bei dieser Verknüpfung zur Regel gedient hat. Diese Verknüpfung nun nennen wir das Zählen, und somit ist die Zahl die vermittelnde Operation zwischen der Kategorie der Quantität und den empirischen Empfindungen. Kant bezeichnet diese vermittelnden oder Hülfsvorstellungen mit dem allgemeinen Ausdrucke: Schemata, und fügt zur Erklärung dieses Begriffs bei, das Schema sei die Bestimmung unsres innern Sinnes durch die Einbildungskraft, nach einer Regel unsres Verstandes. Es giebt nämlich eine doppelte Art von Einbildungskraft, die empirische oder reproductive, welche blos die äußeren Eindrücke in einem Bilde nach den empirischen Ge-

Digitized by Google

ſetzen der Ideenaſſociation wiederholt; und die transſcendentale, welche dieſelben nach Regeln des Verſtandes ordnet; ihr Product iſt das Schema. Das Bild eines Baumes iſt nichts Weiteres, als die Wiederholung gewiſſer Empfindungen, welche uns in einem einzigen Vorſtellungsacte zugekommen ſind; das Schema der Quantität dagegen iſt die ſyſtematiſche Zuſammenfaſſung einer Mannigfaltigkeit von Anſchauungen, nach dem Geſetz der ſtetigen Verknüpfung, die Zahl. Das Schema der zweiten Kategorie, der Qualität, iſt der Grad. Die Qualität eines Objects beſteht in dem Vermögen deſſelben, gewiſſe Eindrücke oder Empfindungen in uns hervorzubringen. Dieſe Qualität iſt poſitiv, wenn das Object wirklich eine ſolche Empfindung in uns hervorbringt; ſie iſt dagegen negativ, wenn dies nicht ſtattfindet, wenn das Object, ſo zu ſagen, unſre Sinnlichkeit nicht erfüllt. Um nun dieſe allgemeine Idee der Realität und der Negation auf ein beſtimmtes Object anzuwenden, müſſen wir uns abermals des Schemas bedienen. Es giebt weder eine abſolute Realität, noch eine abſolute Negation, ſondern es giebt nur verſchiedene Grade von Beiden an den verſchiedenen Objecten. Unſer innerer Sinn bietet uns jederzeit einen gewiſſen Normalgrad oder eine beſtimmte Empfindung dar, nach welcher wir alle übrige Empfindungen beurtheilen; was über dieſen Normalgrad hinausgeht, betrachten wir als real, was unter demſelben bleibt, als nicht real oder negativ. Wenn wir z. B. in ein heißes Zimmer kommen, ſo meſſen wir die Wärme deſſelben nach der natürlichen Empfindung von Wärme, die wir in uns haben, und ebenſo beſtimmen wir den Grad der Kälte, welcher bei dem allmäligen Verſchwinden der Wärme in dem Zimmer eintritt, nach jener früheren Empfindung von Wärme. Wir betrachten alſo

Digitized by Google

Wärme und Kälte nicht als absolute Gegensätze, sondern nur als verschiedene Grade einer und derselben Empfindung.

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit oder die Vorstellung desselben als eines Substratums der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches bleibt, indem alles Andere wechselt; d. h. mit andern Worten, so wie die Zeit selbst nicht verläuft, sondern nur in ihr die einzelnen Momente, so ist auch überhaupt in allen Erscheinungen etwas Beharrliches und Unwandelbares, an welchem etwas Anderes wechselt. Die Zeit gilt uns also für das allgemeine Bild oder Schema der Substanz. Z. B. die Kindheit und das Alter sind zwei verschiedene Zustände des Menschen; in dem einen Zeitabschnitte ist der Mensch Kind, in einem andern ist er Greis; aber beide Male ist es derselbe Mensch, dieselbe Substanz, an welcher blos ihre Eigenschaften oder Zustände wechseln, ganz so wie die einzelnen Zeitabschnitte an der allgemeinen Einheit der Zeit selbst. Diese Aufeinanderfolge von Zuständen oder Erscheinungsformen kann nun aber auch, außer der allgemeinen Beziehung auf eine gemeinsame Substanz, noch eine besondere, bestimmtere Regel darstellen, dann nämlich, wenn eine solche Empfindung mit der andern dergestalt verknüpft ist, daß unsre Anschauung nothwendig von jener zu dieser übergehen muß. So können wir, in dem oben angeführten Beispiele, die beiden Zustände der Kindheit und des Alters, einmal, in Bezug auf ihre gemeinsame Substanz, das menschliche Leben im Allgemeinen, betrachten; wir können sie aber auch auf einander selbst beziehen, und dann entdecken wir, daß unsre Anschauung jedesmal von der Vorstellung der Kindheit zu der des Alters durch eine Art von Entwickelung oder Vorwärtsbewegung fortgeht. Was sich uns unter dieser Form der Entwickelung oder der regelmäßigen Aufeinanderfolge unsrer

Digitized by Google

Vorstellungen darstellt, ist nichts Anderes, als die Idee der Ursachlichkeit, und wir können daher sagen, die Idee der regelmäßigen Aufeinanderfolge mannigfaltiger Vorstellungen sei das Schema der Ursachlichkeit. Eben so ist das Schema für die Kategorie der Wechselwirkung die Idee der Gleichzeitigkeit.

Um uns die Möglichkeit einer Thatsache vorzustellen, ist es nothwendig, daß die Idee dieser Thatsache mit dem allgemeinen Systeme unsrer Ideen übereinstimme oder, mit andern Worten, daß unsre Einbildungskraft auf irgend eine Weise von jeder der gegenwärtig in unsrem Bewußtsein befindlichen Vorstellungen zu dieser neuen Vorstellung übergehen könne. Die Idee eines runden Vierecks ist unmöglich, weil unsre Einbildungskraft, indem sie die Idee des Runden auffaßt, nicht zu gleicher Zeit die Idee des Vierecks auffassen kann, sondern einer dazwischenliegenden Zeit bedarf, um von der einen dieser Vorstellungen zu der andern überzugehen. Verbinden wir dagegen zwei solche ungleichartige Vorstellungen durch einen vermittelnden Act unsrer Einbildungskraft, d. h. fassen wir dieselben in zwei verschiedenen Zeitmomenten auf, so hat ihre Verknüpfung nichts Widerstreitendes; mit andern Worten, sie ist möglich. Es ist möglich, den Zirkel in ein Quadrat umzugestalten, denn bei einer solchen allmäligen Umgestaltung hat unsere Einbildungskraft Zeit, von einer dieser Vorstellungen zu der andern überzugehen; sie ist nicht gezwungen, in demselben Augenblicke die Idee des Zirkels und auch sein Gegentheil zu denken. Dies ist es ohne Zweifel, was Kant durch den etwas gesuchten Ausdruck bezeichnen will, daß das Schema der Möglichkeit eines Dinges in der Uebereinstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt bestehe. Das Schema der Wirklichkeit ist

Digitized by Google

das Daſein des Dinges in einer beſtimmten Zeit oder die beſtimmte Empfindung davon, denn durch die Empfindung weiß ich unmittelbar, daß ein Ding gegenwärtig exiſtirt. Das Schema der Nothwendigkeit endlich beſteht, nach Kant, in dem Daſein eines Dinges zu aller Zeit; es hat alſo, wie man ſieht, große Aehnlichkeit mit dem Schema der Subſtanz, welches ebenfalls das Beharrliche in der Zeit ausdrücken ſoll. Wir nennen Dasjenige nothwendig, was ſich in allen unſern Empfindungen wiederfindet und gleichſam deren gemeinſame Baſis oder Grundbedingung bildet. So z. B. wird das Daſein eines nothwendigen Weſens, Gottes, dadurch bewieſen, daß die Vorſtellung der verſchiedenen Theile der Welt und ihrer Harmonie etwas Ewiges und Beharrliches als deren nothwendige Urſache vorausſetzt.

Dies iſt alſo, nach allen ihren verſchiedenen Beziehungen, jene wunderbare Operation unſrer Einbildungskraft, welche die Sinnlichkeit mit dem Verſtande, die Einzelheit der Empfindung mit der Allgemeinheit des Denkens vermittelt und ausgleicht. Dieſe Einbildungskraft, mit ihren Schemen und mit ihrer ſucceſſiven Syntheſe der Vorſtellungen, iſt das belebende Prinzip unſrer Erkenntniſſe; ohne ſie, hätten wir Nichts, als, auf der einen Seite, vereinzelte und unbeſtimmte Empfindungen, auf der andern, eben ſo unbeſtimmte und leere Denkformen. Die Einbildungskraft iſt es, welche Urtheile a priori oder allgemeine ſynthetiſche Sätze bildet, indem ſie, mit Hülfe der Schemen, die unendliche Mannigfaltigkeit empiriſcher Einzelvorſtellungen unter die verſchiedenen Kategorien ordnet. Dieſe ſynthetiſchen Urtheile a priori ſind alſo, um dies zu wiederholen, allgemeine Sätze, welche den Zweck haben, den Gebrauch der Kategorien, in ihrer Anwendung auf Gegenſtände der Erfahrung, zu regeln;

Digitized by Google

denn, können wir auch die einzelnen Fälle, in welchen ein solcher Gebrauch stattfinden wird, und die bestimmten Erkenntnisse, welche daraus hervorgehen werden, nicht a priori voraussehen, da dies von der Mitwirkung der Erfahrung abhängt, so können wir doch wenigstens die allgemeinen Umrisse dieser Erfahrung vorzeichnen, und bestimmen, welcher Art die Verknüpfung gewisser Vorstellungen a priori sein werde, vorausgesetzt, daß diese Vorstellungen uns durch die Empfindung zugeführt werden. Die Zahl der Urtheile a priori muß natürlich gerade so groß sein, als die der Kategorien, nämlich vier. Wir wollen die Tafel dieser Urtheile hersetzen, so wie sie sich in der Kritik der Vernunft findet:

1.	2.	3.	4.
Axiome der Anschauung.	Anticipationen der Wahrnehmung.	Analogien der Erfahrung.	Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Wir wollen uns nicht bei der Prüfung und Erklärung dieser, etwas sehr gesuchten und ungewöhnlichen Ausdrücke aufhalten, welche Kant zwar ausdrücklich gewählt zu haben versichert, um dadurch die verschiedenen Abstufungen in dem Gebrauche der einzelnen Denkacte und den verschiedenen Grad ihrer Deutlichkeit und Gewißheit anzuzeigen, welche jedoch, wie uns scheint, weder ihrer Etymologie nach, noch durch ihre Stellung in dem Ganzen des Systems, wirklich eine solche Bedeutung enthalten. Wichtiger dagegen ist der Unterschied, welchen Kant zwischen den mathematischen und den dynamischen Urtheilen aufstellt. Zu der ersten Klasse rechnet er die Prinzipien der Anschauung und der Wahrnehmung, zu der zweiten die Analogien der Erfahrung und die Postulate des empirischen Denkens.

Die erste Art von mathematischen Urtheilen, von Kant

Digitized by Google

Axiome der Anschauung genannt, stellt den Grundsatz auf, daß alle Anschauungen extensive Größen sind, mit andern Worten, daß die Anschauung eines Gegenstandes durch die successive Zusammensetzung oder Synthesis des Mannigfaltigen seiner Theile geschieht. Zu dieser Art von Größen gehören alle Gegenstände der Geometrie. Die Geometrie sagt uns Nichts über die Qualität der Gegenstände, sondern blos über ihre Quantität, d. h. über die Zahl und das Verhältniß ihrer Theile. Alle geometrische Axiome drücken nur die allgemeinen Bedingungen der Erzeugung einer gewissen Größe durch eine successive Synthesis aus, so z. B. der Satz, daß es zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie gebe, daß zwei gerade Linien nicht einen Raum einschließen u. s. w.

So wie die äußere Form der Objecte in einer gewissen Ausdehnung besteht, so hat ihre innere Realität eine gewisse intensive Größe oder einen bestimmten Grad. Diese intensive Größe der Dinge ist äußerst verschieden; daher kommt es, daß zwei Körper von gleichem Umfange nicht die gleiche Schwere haben. Diese Intensität der Dinge ist zwar einer Verminderung fähig (wie wenn z. B. die Luft sich verdünnt oder das Wasser verdampft), aber sie kann niemals ganz verschwinden; es giebt also weder einen leeren Raum noch eine leere Zeit; das Grundgesetz der Natur ist das Gesetz der Stetigkeit.

Kant nennt diese beiden ersten Grundsätze constitutive Prinzipien, weil wir durch sie im Stande sind, eine vollständige Wahrnehmung zu bilden, z. B. die einer bestimmten Größe oder einer bestimmten Qualität; die beiden andern Arten von Prinzipien geben uns dagegen blos Regeln, um die Beziehungen eines Gegenstandes zu andern Gegenständen oder zu uns selbst zu bestimmen; sie sind regulative Prinzipien.

Digitized by Google

Das erste von diesen regulativen Prinzipien umfaßt wieder drei verschiedene Urtheile: 1) Es giebt in der Natur eine allgemeine Substanz oder Materie, als Grundlage aller Erscheinungen; diese Substanz beharrt, bei allem Wechsel ihrer äußeren Formen, unveränderlich, und ihr Quantum wird weder vermehrt noch vermindert. 2) Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung. 3) Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleichseiend wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

Diese drei Sätze sprechen einen der Hauptgesichtspunkte des Kantschen Systems aus. Die Idee der Substanz, vormals die Grundidee der ganzen Philosophie, die Quelle aller angeborenen Ideen, war von Locke zerstört worden. Das Prinzip der Causalität hatte ebenfalls den skeptischen Einwürfen Humes unterliegen müssen. Kant wollte das Ansehen dieser beiden Prinzipien wieder herstellen und ihre wahre Geltung nachweisen. Nach seiner Ansicht, liegt die Idee der Substanz in der Idee der Veränderung; denn die Veränderung setzt Etwas voraus, was sich verändert. Um eine Bewegung wahrzunehmen, um zu erkennen, daß ein Körper seinen Platz verändert, müssen wir selbst uns auf einem unbeweglichen Standpunkte befinden, und ebenso ist es nothwendig, um die Veränderung an einem Gegenstande vorzustellen, daß ein Theil des Gegenstandes unverändert bleibe; denn, sagt Kant, wenn der Gegenstand ganz verschwände und ein anderer an seine Stelle träte, so wäre dies keine Veränderung *eines* Gegenstandes, sondern es wären zwei ganz verschiedene und unter sich nicht verbundene Gegenstände vorhanden. Kant benutzt dieses Prinzip der Veränderung zu mehreren Schlußfolgerungen, von denen die beiden wichtigsten folgende sind: 1) Alle Veränderungen gehen ebenfalls

Digitized by Google

nach dem Gesetze der Stetigkeit vor sich. 2) Es giebt kein wirkliches Entstehen und Vergehen, sondern nur einen Wechsel der Formen, indem die eigentliche Materie oder Substanz in allen Dingen fortwährend dieselbe bleibt.

Was die Idee der Ursachlichkeit betrifft, so unterliegt deren Begründung und Feststellung keinen geringen Schwierigkeiten. Hume hatte, wie wir uns erinnern, den Satz, daß es eine innere und nothwendige Beziehung zwischen zwei Erscheinungen gebe, geradezu geleugnet und diese Vorstellung für ein bloßes Erzeugniß unsrer Gewohnheit erklärt. Kant versucht nun, den Beweis zu führen, daß es allerdings eine nothwendige und unableugbare Beziehung zwischen der Ursache und der Wirkung gebe, daß das Prinzip der Ursachlichkeit ein allgemeines Prinzip a priori sei. Wir beziehen zwar oftmals, sagt Kant, eine Vorstellung auf die andere; allein in der Regel ist diese Beziehung ganz willkührlich und an kein bestimmtes Gesetz gebunden. Die Vorstellung eines Baumes z. B. kann bei dem Stamme anheben und zu den Blättern übergehen; sie kann aber auch zuerst die Blätter und dann den Stamm auffassen. Allein in manchen Fällen verhält sich dies anders. Wenn ich ein Bret sehe, welches von einer Kugel durchbohrt ist, so kann ich diese beiden Vorstellungen, die der Kugel und die des Loches im Brete, nicht willkührlich so oder so ordnen, sondern ich muß nothwendig die Vorstellung des Loches auf die Vorstellung der Kugel folgen lassen. Hierin glaubt nun Kant die Erklärung der Idee der Ursachlichkeit zu finden. Jedesmal, sagt er, wo zwei Erscheinungen sich uns in einer regelmäßigen und gleichbleibenden Aufeinanderfolge darstellen, sind wir genöthigt, die eine dieser Erscheinungen als die Wirkung der andern zu betrachten.

Die Wechselwirkung der verschiedenen Substanzen ist die nothwendige Bedingung ihres Zugleichseins oder, genauer

Digitized by Google

gesprochen, ihres Zugleicherscheinens, denn, gäbe es blos Atome oder Monaden, ohne alle gegenseitige Beziehung unter einander, wodurch sollten wir eine Anschauung ihres Zugleichseins oder die Idee einer Einheit derselben haben?

Was die Möglichkeit der Dinge betrifft, so unterscheidet Kant zwischen einer logischen und einer objectiven Möglichkeit. Die logische Möglichkeit beschränkt sich darauf, daß eine Idee keinen Widerspruch in sich enthält; allein diese logische Möglichkeit reicht nicht hin, um ein Ding wirklich vorzustellen; dazu ist vielmehr auch noch objective Möglichkeit erforderlich; d. h., die Idee, die wir uns von einem Dinge gebildet haben, muß auch durch die Anschauung zur Darstellung gebracht werden können. Wenn wir z. B. sagen: Zwei gerade Linien schließen einen Raum ein, so enthält diese Idee, an sich betrachtet, nichts Widersprechendes; allein, versuchen wir nun, dieselbe zu verwirklichen, und ziehen wir, zu dem Ende, zwei solche Linien, so sehen wir wohl ein, daß es unmöglich sei, auf diese Weise eine vollständige Figur zu Stande zu bringen; wir überzeugen uns also von der objectiven Unmöglichkeit unsrer Idee.

Die Idee der Realität oder des wirklichen Daseins eines Dinges gründet sich, nach Kant, entweder auf die unmittelbare Anschauung, oder auf einen Schluß aus einer solchen Anschauung. Die Existenz eines Dinges blos durch die Idee zu beweisen, die wir uns von dem Dinge gebildet haben, hält Kant für gänzlich unmöglich. Wir wissen also z. B., daß es eine elektrische Materie giebt, weil wir die Wirkungen dieser Materie empfinden, obgleich wir sie selbst nicht sehen können. Auf dieselbe Weise versucht nun Kant auch einen Beweis für die Realität der Außenwelt, welche von den Idealisten bestritten worden war. Unser Bewußtsein, sagt Kant, ist in einer steten Bewegung oder Entwickelung be-

Digitized by Google

griffen; nun setzt aber, nach dem Prinzip der Substantialität, jede Bewegung oder Veränderung etwas Unveränderliches oder Beharrliches voraus; in uns giebt es ein solches Beharrliches nicht, es muß also außer uns, in dem Dasein einer realen Körperwelt, gegeben sein. Wie wären wir im Stande, den Fortgang unsres Lebens nach Gesetzen der Zeit zu bestimmen, wenn wir nicht denselben mit dem wandellosen und beharrlichen Zustande eines äußeren Objectes, nämlich der Erde, vergleichen könnten?

Die Erklärung des letzten Grundsatzes, desjenigen der Nothwendigkeit, welche Kant an dieser Stelle giebt, weicht in vieler Beziehung von der in dem Abschnitte von dem Schematismus aufgestellten ab. Dort nämlich erklärte Kant Dasjenige für nothwendig, was zu jeder Zeit existirt; er bezog also das Merkmal der Nothwendigkeit auf die Substanz; hier dagegen wendet er dasselbe auf die Eigenschaften und Veränderungen der Substanz an, indem er behauptet, die Nothwendigkeit einer Wirkung lasse sich aus der Idee ihrer Ursache folgern.

Zuletzt kommt Kant noch einmal auf die allgemeine Regel zurück, welche er schon oben für den Gebrauch der Kategorien und der Grundsätze a priori aufgestellt hat. Diese Regel besteht darin, daß wir jene Ideen niemals anwenden dürfen, um einen Gegenstand außerhalb der Erfahrung und ohne die Beihülfe der Sinnlichkeit zu erkennen, daß wir also dieselben nicht auf die Dinge an sich, sondern nur auf die Erscheinungen der Dinge richten dürfen. Die Philosophen haben die ganze Masse der Objecte in zwei Sphären getheilt, wovon die eine die Dinge, insofern sie uns erscheinen, die andere die Dinge an sich enthalten soll; sie haben von einem Reich des Sinnlichen und von einem Reich des Uebersinnlichen (**mundus sensibilis et mundus intelligibilis**), von einer

Digitized by Google

Welt der Erscheinungen (φαινόμενα) und von einer Welt der Gedankendinge (νοούμενα) gesprochen. Allein die Art, wie die Philosophen diese beiden verschiedenen Klassen von Gegenständen betrachten, hat zu einer gefährlichen Täuschung Veranlassung gegeben. Man hat nämlich geglaubt, es gebe in der That zwei verschiedene Quellen unsrer Erkenntnisse, die eine für die empirischen, die andere für die übersinnlichen oder transscendenten Erkenntnisse. Man hat sich eingebildet, wie die Erscheinungen Gegenstand einer Sinnenerkenntniß sind, so müßten die Dinge an sich ebenfalls Gegenstand einer positiven Erkenntniß werden können, sei es nun durch angeborene Ideen, sei es durch logische Schlußfolgerungen. Nach der Ansicht Kants, ist jedoch das Resultat einer kritischen Prüfung unsres Erkenntnißvermögens nur dies, daß wir die Grenzen dieses Vermögens kennen lernen, nicht aber, daß wir Etwas über Das erfahren, was jenseits dieser Grenzen liegt. Die Kritik der Vernunft sagt uns blos, daß Dasjenige, was nicht in die Sinne fällt, was uns nicht erscheint, auch überhaupt kein Gegenstand unsrer empirischen Erkenntniß sein könne, aber sie sagt keineswegs, daß ein solcher Gegenstand nun eben darum einer anderen Auffassung fähig sei; mit einem Wort, der Begriff: Ding an sich, Gedankending, Noumen, ist ein negativer oder ein Grenzbegriff, d. h. wir wenden denselben blos an, um die natürlichen Grenzen unsrer Erkenntniß und Erfahrung zu bezeichnen und um das speculative Denken, welches die Schranken dieser Erkenntniß zu überschreiten geneigt ist, in die, allerdings begrenzte, aber sichere Sphäre der Erfahrung zurückzuweisen.

Allein, trotz dieser gegründeten Ermahnungen der Kritik, hört dennoch das brennende Verlangen unsres Geistes nach einem absoluten und vollkommenen Wissen nicht auf, uns immer weiter vorwärts zu treiben. Können wir uns auch

Digitized by Google

nicht verhehlen, daß die Formen, welche der Verstand uns an die Hand giebt, jederzeit einen sinnlichen Stoff voraussetzen, so hält uns dies doch nicht ab, der Hoffnung nachzuhängen, es könnte doch wohl möglich sein, auf einem andern Wege zu einem absoluten Wissen und zu übersinnlichen Erkenntnissen zu gelangen. Sind denn Verstand und Sinnlichkeit die einzigen Quellen unserer Erkenntnisse? giebt es nicht vielmehr, außer diesen beiden, noch eine dritte, vornehmere und ergiebigere, nämlich die Vernunft, das Vermögen der Ideen und Prinzipien? So denkt der menschliche Geist, in seinem unauslöschlichen Durst nach Wahrheit, und in dieser Erwartung nimmt er seine Zuflucht zur Vernunft, bei welcher er Das zu finden hofft, was ihm weder Verstand noch Sinnlichkeit gewähren.

Die Kritik muß daher auch den Gebrauch der Vernunft einer genauen Prüfung unterwerfen. Leider lehrt uns nicht blos die Geschichte der Philosophie, sondern die Geschichte des menschlichen Geistes im Allgemeinen, daß dieser Gebrauch der Vernunft zu allen Zeiten keine andere Resultate hervorgebracht hat, als Täuschungen aller Art, Täuschungen, welche um so gefährlicher sind, als sie vollkommen das Ansehen zweifelloser Wahrheiten haben und auf uns einen fast unwiderstehlichen Einfluß üben, weil sie unsrer Begierde nach absolutem Wissen schmeicheln. Die Kritik hat die Aufgabe, uns vor diesen Täuschungen zu bewahren, sie zu zerstören, und zugleich deren Ursachen nachzuweisen. Dies wird der Gegenstand des zweiten Theils der transscendentalen Logik, der Dialektik, sein.

Digitized by Google

Transſcendentale Dialektik.

Der Verſtand iſt das Vermögen der Regeln, die Vernunft das Vermögen der Prinzipien. Der Verſtand ſtrebt nach relativer Einheit in den empiriſchen Erkenntniſſen, indem er, durch ſeine Urtheile, einen Begriff dem andern unterordnet; die Vernunft geht auf eine abſolute Einheit aller unſrer Erkenntniſſe aus und bedient ſich zu dieſem Zwecke der Schlüſſe. So z. B. ordnet der Verſtand alle empiriſche Erſcheinungen in eine lange Folge von Urſachen und Wirkungen; allein das Syſtem, was er auf dieſe Weiſe zu Stande bringt, iſt immer nur ein relatives oder bedingtes, da keine von allen dieſen Urſachen die abſolut erſte iſt. Die Vernunft dagegen geht von der Idee einer ſolchen abſoluten Urſache oder Subſtanz aus und ſucht aus dieſer Idee des Abſoluten alle andere Ideen durch eine rein logiſche Schlußfolgerung herzuleiten.

Dieſe Idee des Abſoluten nun wird von unſrer Vernunft unter drei verſchiedenen Formen aufgefaßt. Erſtens, haben wir die Idee eines Weſens, welches das Prinzip aller unſrer Handlungen und aller unſrer Erkenntniſſe ſein ſoll, welchem wir aber auch ein Daſein außerhalb unſrer gegenwärtigen, ſinnlichen Exiſtenz zuſchreiben, eine einfache, unveränderliche, unſterbliche Subſtanz, unſre Seele. Zweitens, haben wir die Idee einer abſoluten Totalität aller Dinge, d. h. die Idee einer räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit der Welt und einer abſolut erſten Urſache derſelben. Drittens endlich, haben wir die Idee eines abſoluten Weſens, als der Einheit der objectiven Welt und des ſubjectiven Bewußtſeins, als der oberſten Urſache aller Dinge, als des an und durch ſich exiſtirenden Weſens, die Idee Gottes.

Nach dieſen drei Richtungen hin entwickelt ſich alſo die Thätigkeit unſrer Vernunft; allein in allen dieſen drei Fällen

Digitized by Google

geräth dieselbe, wenigstens nach Kants Ansicht, auf Irrwege und verstrickt sich in Selbsttäuschungen; sie täuscht sich über das Wesen der menschlichen Seele, durch den Trugschluß, den sie begeht, indem sie Dasjenige, was nur dem empirischen Ich zukommt, auf das absolute Ich überträgt; sie verfällt in Widersprüche, wenn sie die Unendlichkeit der Welt oder das Dasein einer freien und obersten Ursache zu erweisen sucht, und sieht sich, in Folge dessen, einem vollkommenen Skepticismus preisgegeben; und, versucht sie endlich gar, sich zu der Idee eines höchsten Wesens zu erheben und das Dasein Gottes zu beweisen, so verfehlt sie auch hier ihren Zweck, und ihre glänzendsten Beweisführungen lösen sich vor dem scharfen Blicke der Kritik in trügerische Sophismen auf.

Die Metaphysiker sprechen von der menschlichen Seele wie von einer absoluten Substanz, d. h. so, als ob dieselbe an und durch sich bestände und handelte, ohne die Mitwirkung des Körpers und der äußeren Gegenstände. Eine solche Voraussetzung ist es, welche die Grundlage der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bildet. Kant weist die Grundlosigkeit dieser Idee nach, indem er zeigt, daß unser Ich oder unser Selbstbewußtsein niemals und unter keiner Bedingung von der Existenz unsres Körpers und der Außenwelt sich trennen läßt, daß die Merkmale der Einheit, Einfachheit und Einerleiheit, welche man dem Bewußtsein beilegt, sich uns nur in dessen Beziehungen zu der Körperwelt offenbaren, und daß daher auf keine Weise dargethan werden kann, ob dieselben Merkmale ihm auch dann zukommen, wenn wir es uns von allen körperlichen Beziehungen getrennt denken, ja ob es überhaupt unter einer andern Form, als dieser körperlichen und sichtbaren, existiren könne. Bei Alledem ist Kant weit entfernt, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu leugnen; nur Das behauptet er, daß diese Idee kein metaphy-

Digitized by Google

ſiſches Dogma, ſondern vielmehr ein praktiſcher Glaubensſatz ſei.

Der falſche Gebrauch, den die Vernunft von den kosmologiſchen Ideen macht, bringt mannigfache Widerſprüche oder Antinomien hervor. Die Vernunft will durch ihre Ideen das Gebiet unſrer Erkenntniſſe bis zu dem Begriffe eines Abſoluten oder Unbedingten erweitern, ſieht ſich aber bei jedem dieſer Verſuche durch den Verſtand zurückgehalten und an die Erfahrung verwieſen; ſo entſteht zwiſchen beiden Vermögen ein Streit, indem jedes derſelben ſich zum Richter über das andere aufwirft; einen ſolchen Kampf nennt Kant eine Antinomie. Solcher Antinomien giebt es, nach Kant, vier; ſie entſprechen den vier Hauptkategorien, nämlich denen der Quantität, Realität, Urſachlichkeit und Nothwendigkeit.

Die erſte Antinomie, welche ſich auf die Idee der Quantität bezieht, entſpringt aus dem Gegenſatze der beiden folgenden Behauptungen:

1. Theſis. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und iſt, dem Raume nach, in Grenzen eingeſchloſſen.

2. Antitheſis. Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, ſondern iſt, ſowohl in Anſehung der Zeit als des Raums, unendlich.

Die Welt, ſagt die Vernunft, iſt ein Ganzes. Denken wir uns nun dieſelbe als einen großen Proceß der Entwickelung, ſo muß es einen abſolut erſten Punkt geben, von wo dieſe Entwickelung anhebt. Betrachten wir dieſelbe nach ihrem Daſein im Raume, ſo müſſen wir ebenfalls, um ſie uns als ein Ganzes vorzuſtellen, ſie in Grenzen einſchließen. Eine Entwickelung ohne Anfang, eine Körpermaſſe, welche ſich nach allen Seiten ins Unendliche ausdehnt, ſteht mit dem Begriff eines Ganzen oder eines Alls in Widerſpruch.

Digitized by Google

Aber, entgegnet der Verstand, wenn die Welt einen Anfang in einem bestimmten Zeitpunkte genommen hat, was war denn vorher, ehe die Welt entstand? Die Zeit, als ein Unendliches, war schon vorhanden; es gab also eine leere Zeit. Wenn wir sagen, eine Thatsache oder eine Reihe von Thatsachen habe in einem bestimmten Zeitpunkte begonnen, so sagen wir dies mit Beziehung auf eine andere Thatsache, welche in demselben Zeitpunkte aufgehört hat und auf welche diese neue Thatsache gefolgt ist. So lange es aber noch gar Nichts giebt, haben wir auch Nichts, um den Zeitpunkt zu bestimmen, wo Etwas entstehen soll. Eben so ist es mit den Raumgrenzen. Soll die Welt begrenzt sein, so kann sie dies nur sein durch den leeren Raum; allein wie kann der leere Raum die Welt begrenzen? Die einzelnen Dinge innerhalb der Welt sind zwar begrenzt, nämlich das eine durch das andere; allein die Welt selbst, als die Gesammtheit alles Dessen, was ist, kann nicht begrenzt sein, da es durchaus Nichts giebt, was sie begrenzen könnte.

Zweite Antinomie.

1. Thesis. Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall Nichts, als das Einfache oder Das, was aus diesem zusammengesetzt ist.

2. Antithesis. Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

Jede Zusammensetzung muß zuletzt aus gewissen einfachen und untheilbaren Elementen bestehen, denn, gäbe es keine solche einfache und untheilbare Grundelemente, löste sich jede Substanz wieder in andere Substanzen auf, so bliebe zuletzt gar Nichts übrig, woraus wir ein Ganzes wiederzusammensetzen könnten. Auch haben mehrere Philosophen die-

Digitized by Google

ſen Satz, daß es einfache Theile gebe, als Axiom an die Spitze ihrer Syſteme geſtellt. So nahm Epikur als die letzten Beſtandtheile aller Dinge die Atome, Leibnitz die Monaden an.

Auf der andern Seite iſt es allerdings unſrem Verſtande unmöglich, ſich das Daſein eines abſolut einfachen Elements zu denken, denn Alles, was exiſtirt, exiſtirt in einem beſtimmten Raume; da nun jeder Raum ein Continuum iſt, d. h. aus einer Mehrheit unter ſich zuſammenhängender Raumtheile beſteht, ſo muß auch Das, was einen Raum einnimmt, aus einer Mannigfaltigkeit von Theilen beſtehen oder, mit andern Worten, zuſammengeſetzt ſein. Sollten alſo die einfachen Theile, welche die Vernunft annimmt, wirkliches Daſein haben, ſo müßten ſie auch eine Ausdehnung, folglich auch eine Mehrheit von Elementen beſitzen, was ein Widerſpruch iſt.

Dritte Antinomie.

1. Theſis. Die Cauſalität nach Geſetzen der Natur iſt nicht die einzige, aus welcher die Erſcheinungen der Welt insgeſammt abgeleitet werden können; es iſt vielmehr nothwendig, zur Erklärung derſelben noch eine Cauſalität durch Freiheit anzunehmen.

2. Antitheſis. Es iſt keine Freiheit, ſondern Alles in der Welt geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur.

Nehmen wir an, es gebe keine andere Cauſalität, als nach Geſetzen der Natur, d. h. keine Urſache handle frei oder ſelbſtſtändig, ſondern jede Urſache werde in ihren Wirkungen und ſelbſt in ihrem Daſein durch eine vorhergehende Urſache beſtimmt; jeder Zuſtand ſetze einen anderen Zuſtand voraus, aus dem er unausbleiblich, nach einer feſten Regel, entſpringe; was würde die Folge hiervon ſein? Es würde gar keine Wirkung ſtattfinden, denn, da die Urſache A, um zu wirken, erſt

Digitized by Google

durch die Urſache B beſtimmt werden müßte, die Urſache B aber ebenfalls erſt auf die Urſache C folgte u. ſ. w., ſo würde dieſes ganze Getriebe von Urſachen ſtillſtehen, weil es an einer bewegenden Kraft fehlte, um ihm den erſten Anſtoß zu geben. Demnach muß eine Cauſalität angenommen werden, durch welche Etwas geſchieht, ohne daß die Urſache davon noch weiter durch eine andere, vorhergehende Urſache beſtimmt ſei, d. h. eine abſolut freie Urſache, als der Anfangspunkt der Reihe von Erſcheinungen, die nach Naturgeſetzen auf einander folgen.

Nichtsdeſtoweniger iſt dieſe Idee einer freien Urſache völlig unverträglich mit dem Geſetze der Cauſalität, d. h. mit dem Grundſatze, daß in der Natur alle Erſcheinungen nach einer beſtimmten Folge von Urſache und Wirkung zuſammenhängen. Die Idee einer freien Urſache hebt alſo alle Einheit der Erfahrung auf, kann daher ſelbſt in keiner Erfahrung angetroffen werden und iſt mithin ein leeres Gedankending.

Vierte Antinomie.

1. Theſis. Zu der Welt gehört Etwas, das, entweder als ihr Theil oder als ihre Urſache, ein ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt.

2. Antitheſis. Es exiſtirt überall kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Urſache.

Das große Syſtem von Erſcheinungen und Veränderungen, welches wir Natur nennen, muß nothwendig von einem erſten Punkte, von einer letzten und höchſten Urſache ausgehen; ſo ſpricht unſre Vernunft. Unſer Verſtand ſetzt dieſem Ausſpruch der Vernunft folgende Betrachtung entgegen. Das Geſetz der Cauſalität, ſagt er, befiehlt uns, jede Erſcheinung auf eine Urſache und jede Urſache abermals auf eine höhere

Digitized by Google

Urſache zurückzuführen und mit dieſer Aufſuchung immer höherer Urſachen bis ins Unendliche fortzufahren. Dieſem Geſetz zufolge kann es daher keine abſolut erſte oder unbedingte Urſache geben, vielmehr ſind alle Urſachen relativ oder bedingt.

Dieſer ganze Widerſtreit zwiſchen der Vernunft und dem Verſtande, welcher ſich uns hier unter vier verſchiedenen Geſichtspunkten dargeſtellt hat, läßt ſich auch mit einem allgemeineren und umfaſſenderen Ausdruck als der Gegenſatz des Empirismus oder Skepticismus gegen den Dogmatismus oder die Metaphyſik bezeichnen. Der Dogmatismus ſucht überall die abſolute Einheit, das Syſtem; der Empirismus ſieht in der Natur Nichts, als Beziehungen; jener will unſern Erkenntniſſen den Stempel unwandelbarer, ewiger Wahrheiten aufdrücken; dieſer iſt ſtets geneigt, ſeine Ideen zu berichtigen und zu erweitern, in dem Maße, wie die fortſchreitende Beobachtung dem menſchlichen Geiſte immer mehr das wahre Weſen der Dinge enthüllt. Pflicht des kritiſchen Philoſophen iſt es nun, dieſen Streit zu ſchlichten, der ſich im Schoße unſres Bewußtſeins erhebt und eben ſo ſehr die Ruhe unſres Gemüths, als die Sicherheit unſrer Erkenntniß gefährdet; die Anſprüche beider Parteien auf alle Zeit durch eine klare und wohlbegründete Entſcheidung feſtzuſtellen, und auf dieſe Weiſe dem menſchlichen Geiſt die Einheit und Selbſtgewißheit ſeines Fühlens und Wiſſens zurückzugeben. Zu dieſem Zweck müſſen wir vor allen Dingen das Object des Streites genauer beſtimmen. Dieſes Object iſt die Idee der Welt, oder vielmehr, die Merkmale dieſer Idee. Der dogmatiſche Philoſoph behauptet, die Welt ſei endlich; der Empiriker ſucht die Unendlichkeit derſelben darzuthun; aber Beide gehen von derſelben Idee aus, nämlich von der Idee der Welt als eines Ganzen, als eines beſtimmten, wirklich exiſtirenden Dinges, welches Gegenſtand einer einzigen Anſchauung ſein könne; Beide

Digitized by Google

ſtellen ihre Frage ſo: Iſt die Welt endlich oder unendlich? d. h. ſtimmt die Idee des Endlichen oder die des Unendlichen mit der Idee der Welt überein? Beide denken ſich alſo dieſe Welt als ein Ding an ſich, als die Urſache unſrer kosmologiſchen Ideen, nicht als deren Product; die Idee: Welt, iſt für ſie eine conſtitutive Idee, d. h. die Idee eines Anſich, eines Noumens. Allein die kritiſche Philoſophie hat uns gelehrt, die Dinge nicht auf dieſe Weiſe anzuſehen, ſondern dieſelben blos als Erſcheinungen, als Gegenſtände unſrer Erfahrung zu betrachten, welche ſich ſomit nach den Geſetzen dieſer Erfahrung richten. Die Welt als Ding an ſich exiſtirt gar nicht für uns, kann daher auch niemals Gegenſtand eines ſpeculativen Urtheils ſein. Die Idee: Welt, iſt allerdings in unſerm Bewußtſein enthalten, aber nicht als Idee oder Abbild eines wirklichen Objects, ſondern einzig und allein als Regel unſres Verſtandes; es iſt eine regulative Idee, keine conſtitutive. Unſre Sinne zeigen uns überall begrenzte Körper, einzelne, beſtimmte Thatſachen; aus dieſen Vorſtellungen bildet unſer Verſtand die Idee eines beſtimmten Raumganzen und einer beſtimmten Zeit, die Idee eines Alls, einer Welt. Dieſe Idee kann nun bald von größerem, bald von geringerem Umfang ſein, je nachdem der Verſtand eine größere oder geringere Menge von Erſcheinungen in eine Einheit zuſammenfaßt. So z. B. bezeichnen viele rohe Völker mit dem Ausdruck: Welt, nur unſre Erde oder wohl gar das Land, welches ſie bewohnen, und gleicherweiſe beginnen ſie die Geſchichte des menſchlichen Geſchlechts da, wo ihr eigner Stamm zuerſt als Nation aufgetreten iſt. Jemehr aber die Erfahrung der Menſchen ſich erweitert, deſto mehr entwickelt ſich auch jene Idee des Weltganzen und der Geſchichte, eben vermöge des regulativen Prinzips unſrer Vernunft, von dem wir oben geſprochen haben. Die Vernunft treibt den

Digitized by Google

Verstand an, in der Aufsuchung und Zusammenfassung der Erscheinungen immer weiter zu gehen und auf diese Weise seine Begriffe ins Unendliche fort (in indefinitum) zu entwickeln. Die Sache unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, verschwindet sogleich jeder Widerspruch zwischen Vernunft und Verstand. Denn, was zunächst die beiden ersten Sätze betrifft, welche die Endlichkeit und die Unendlichkeit der Welt aussprechen, so bedarf es nur einer geringen Abänderung, um sie mit einander in Einklang zu setzen. Man braucht nämlich blos das Urtheil: Die Welt ist endlich oder unendlich (ein Satz, welcher deshalb unrichtig ist, weil wir davon, was die Welt an sich sei, überhaupt Nichts wissen) dahin abzuändern, daß man sagt: Wir betrachten die Welt bald als endlich, bald als unendlich, oder: Wir wenden die Ideen: Welt, All, Ganzes bald auf eine begrenzte Sphäre von Erscheinungen an, bald aber gehen wir über diese Sphäre hinaus, indem wir neue Erscheinungen in den Begriff: Welt, aufnehmen und diesen selbst dadurch erweitern. Der Begriff: Welt, ist also jederzeit ein begrenzter, aber ebenso haben wir jederzeit das Streben, diesen Begriff ins Unendliche zu erweitern und zu entwickeln. Die eben genannte Idee stellt sich uns somit unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten dar; das eine Mal als ein bestimmter, fertiger und geschlossener Begriff unsres Denkens, das andre Mal als das regulative Prinzip unsrer Vernunft, welches unsern Verstand in steter Bewegung erhält und alle Fortschritte desselben bedingt. Eben so verhält es sich mit der zweiten Antinomie. Indem wir einen Körper zerlegen, erhalten wir stets eine bestimmte Anzahl von Theilen, von denen jeder als eine einfache und abgeschlossene Einheit erscheint; allein nichtsdestoweniger können wir einen jeden dieser Theile von Neuem zerlegen und so die Theilung des Körpers ins Unendliche fortsetzen. Somit ist

Digitized by Google

allerdings eine unendliche Theilung eines jeden Körpers möglich, allein falsch ist es, von einer unendlichen Menge von Theilen zu sprechen, weil dieser Begriff: unendlich, nicht auf das objective und gleichzeitige Dasein der Theile, sondern nur auf die Handlung des Theilens selbst Anwendung findet. Der Grundfehler bei diesen beiden ersten Antinomien, den sogenannten mathematischen, besteht also darin, daß die betreffenden Kategorien der Quantität und der Qualität bald in einem zu ausgedehnten, bald in einem zu beschränkten Sinne gebraucht werden, und die Auflösung des Widerspruchs wird dadurch möglich, daß man nachweist, wie die beiden widersprechenden Merkmale sich gar nicht an einem und demselben Begriffe vorfinden oder von einer und derselben Thätigkeit unsres Bewußtseins ausgesagt werden, sondern wie vielmehr dieser Gegensatz der Merkmale auf dem Gegensatze zweier verschiedener Anschauungsweisen beruht, nach welchen unser Bewußtsein die äußeren Gegenstände bald von dieser, bald von jener Seite betrachtet. Ein anderes Resultat giebt die kritische Betrachtung der beiden dynamischen Antinomien, welche sich auf den Widerspruch zwischen dem Wesen der Dinge und den Kategorien unsres Denkens beziehen. Bei der ersten dieser beiden Antinomien handelt es sich um die Frage, ob die menschlichen Thaten ein reines Product der mechanischen Verkettung natürlicher Ursachen seien, oder ob es zu ihrer Hervorbringung einer freien Kraft bedürfe. Die Erfahrung zeigt uns überall endliche und bedingte Ursachen; die Vernunft dagegen stellt die Idee einer Freiheit auf, welche unabhängig von den Naturgesetzen handeln soll. Welche von beiden Autoritäten hat Recht? Glauben wir der Vernunft, so unterbrechen wir den regelmäßigen Lauf der Natur und berauben uns selbst dadurch des einzigen Mittels einer sicheren und festen Erkenntniß. Wollen wir aber blos der Erfahrung fol-

Digitized by Google

gen, so kommen wir auf ein Resultat, gegen welches sich unser moralisches Gefühl sträubt, denn, sind unsre Handlungen die nothwendige Wirkung einer regelmäßigen Verknüpfung mechanischer Kräfte, einer bestimmten Anziehung und Abstoßung körperlicher Elemente, so ist es um unsre moralische Freiheit, um das Ansehen und die Würde des Sittengesetzes geschehen. So unauflösbar dieser Widerspruch scheint, so glaubt Kant doch in seinem kritischen Verfahren das Mittel gefunden zu haben, denselben auszugleichen. Ohne Zweifel, sagt er, setzt jede unsrer Handlungen einen freien Act unsres Willens voraus, einen Act, der durch keine vorhergehende Handlung bestimmt ist. Dieser Willensact kann aber nie Gegenstand einer empirischen Vorstellung sein; er gehört nicht der Reihe der sinnlichen Erscheinungen an, sondern einer übersinnlichen Ordnung der Dinge. Unsre Seele ist, insoweit sie frei handelt, ein übersinnliches Wesen, ein Ding an sich, ein Noumen. Allein nach andern Seiten hin gehört jede unserer Handlungen auch der Erscheinungswelt an; sie bildet einen Theil unsrer Erfahrung; sie bezieht sich auf eine frühere Handlung, als auf ihre Ursache, und eben so auf eine spätere, als auf ihre Wirkung. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, d. h. nach ihren Beziehungen zu der sinnlichen oder Erfahrungswelt, ist jede Handlung dem strengen Gesetz der Nothwendigkeit unterworfen und bildet ein Glied in der großen, festgefügten Kette der Ursachen und Wirkungen, welche wir Natur nennen. Betrachten wir z. B. die That eines Mörders. Wir erklären sein Verbrechen aus gewissen psychologischen oder wohl gar physischen Ursachen, aus den natürlichen Anlagen und Neigungen des Individuums, aus seinem Temperament, seinem Charakter, ja selbst aus seiner Körperbeschaffenheit; wir nehmen Rücksicht auf die Fehler seiner Erziehung, auf den mangelhaften Unterricht, den er genossen,

Digitized by Google

auf den verderblichen Einfluß, welchen das Beiſpiel ſeiner Umgebungen, vielleicht ſeiner eigenen Familie, auf ihn geübt hat; wir bringen auch Das in Anſchlag, daß er ſein ganzes Leben hindurch mit Unglück zu kämpfen hatte, daß er überall, wo er ſich einen unabhängigen und redlichen Unterhalt verdienen wollte, durch die Härte und Fühlloſigkeit ſeiner glücklicheren Mitbürger zurückgeſtoßen ward; endlich ziehen wir die Summe aus allen dieſen Betrachtungen und bilden uns den Schluß, daß dieſer Menſch durch die ganzen Vorgänge ſeines früheren Lebens zu Dem geworden ſei, was er iſt, und daß die äußeren und inneren Einflüſſe, welche auf ihn gewirkt, ihn mit einer faſt unwiderſtehlichen Gewalt zu der That getrieben haben, um welcher willen wir ihn verabſcheuen; daß er alſo nicht die freie Wahl hatte, dieſe That zu vollbringen oder zu unterlaſſen, ſondern daß er ein willenloſes Werkzeug in der Hand der Nothwendigkeit, ein bloßes Rad in der großen Maſchine der Natur war. Und dennoch machen wir einen ſolchen Menſchen für ſeine That verantwortlich, dennoch beſtrafen wir ihn dafür, dennoch ſagen wir, es ſei ſeine That, und ſetzen alſo voraus, daß er doch die Freiheit gehabt habe, ein Verbrecher zu werden oder tugendhaft zu bleiben; daß es für ſeinen Willen nicht unmöglich geweſen wäre, allen jenen Einflüſſen zu widerſtehen, welche ihn zu dem Verbrechen trieben; mit einem Worte, wir ſchreiben ihm eine vollkommene moraliſche Freiheit zu. Dieſe Art, die menſchlichen Handlungen aus einem doppelten Geſichtspunkte zu betrachten, hat nun, nach Kants Anſicht, gar nichts Widerſprechendes. Der Menſch, ſagt Kant, iſt Bürger zweier Welten, einer irdiſchen und einer geiſtigen; in ſeinem Weſen berühren ſich die beiden entgegengeſetzten Sphären des Sinnlichen und des Ueberſinnlichen; dadurch wird aber keineswegs die Einheit des menſchlichen Bewußtſeins aufgehoben

Digitized by Google

oder in demſelben ein Widerſpruch erzeugt, ſofern man nur beide Richtungen in Menſchen genau zu ſcheiden weiß und nicht der einen zuſchreibt, was nur der andern zukommt. Der Menſch als Erfahrungsweſen, als Object unſrer theoretiſchen Betrachtung, iſt den Naturgeſetzen unterworfen; der Menſch als Gedankenweſen iſt von dieſen Geſetzen unabhängig, handelt frei; aber eben deshalb kann dieſe Freiheit niemals Gegenſtand unſrer Erkenntniß, ſondern nur Gegenſtand unſres inneren Moralgefühls werden; oder, mit andern Worten, die Idee der Freiheit iſt keine ſpeculative, metaphyſiſche Idee, ſondern eine praktiſche; daher kann auch die Kritik der theoretiſchen Vernunft blos die Grenzen des Gebrauchs dieſer Idee angeben; erſt die Kritik der praktiſchen Vernunft wird uns auch poſitive Aufſchlüſſe über Weſen und Zweck dieſer Freiheit verſchaffen können.

Auf gleiche Weiſe wird endlich auch die vierte Antinomie, mit Hülfe des kritiſchen Prinzips, erledigt. Die Natur gehorcht in allen ihren Theilen dem Geſetze der Cauſalität; jeder Zuſtand weiſt uns auf einen frühern Zuſtand zurück; jede Urſache ſetzt eine andere Urſache voraus, deren Wirkung ſie iſt; nirgends im ganzen Umkreis unſrer Erfahrung giebt es eine abſolut erſte Urſache. Hierdurch würde alſo die oben aufgeworfene Frage ganz zu Gunſten des Verſtandes entſchieden und die Idee eines abſoluten Prinzips aller Dinge zurückgewieſen ſein. Allein wir müſſen bedenken, daß die Natur, von welcher wir hier ſprechen, blos die ſinnliche Natur iſt oder die Natur, wie ſie uns erſcheint; wir können alſo nicht behaupten, daß es überhaupt eine abſolute Urſache nicht gebe, ſondern wir können blos ſagen, daß wir eine ſolche nicht kennen, daß ſie in unſrer Erfahrung nicht vorkomme; kurz, die Idee eines unendlichen Fortganges von Wirkung zu Urſache findet ihre Anwendung nur in der Welt des Sichtbaren, ſchließt aber die

Digitized by Google

Idee einer unsichtbaren Ursache, als des obersten Prinzips aller sichtbaren Erscheinungen, keineswegs aus. Wir können zwar ebensowenig nachweisen, daß eine solche oberste Ursache existire, denn, wie wir eben dargethan haben, unsre Erfahrung sagt uns von einer solchen Nichts; allein so Viel scheint festzustehen, daß das Prinzip der Erfahrung, d. h. das Prinzip, daß jede Ursache abermals die Wirkung einer andern Ursache sei, uns keineswegs hindert, die Möglichkeit einer Ursache an sich anzunehmen, wenn wir uns nur bescheiden, daß diese Idee niemals Gegenstand einer metaphysischen Erkenntniß sein könne.

Diese letzte Antinomie bildet den Uebergang zu den theologischen Ideen unsrer Vernunft. Zuerst nämlich stellt unsre Vernunft, gleichsam noch zweifelnd, die Frage auf, ob die Idee einer obersten Ursache, Gottes, zulässig sei, ob sie nicht gegen ein feststehendes Gesetz unsres Denkens streite. In dem theologischen Theile der Metaphysik dagegen versucht man schon die Realität und die Nothwendigkeit dieser Idee darzuthun; man wagt es, das Dasein Gottes zu beweisen. Daher wird die Kritik sich auch über diese theologischen Ansichten verbreiten und die verschiedenen Beweisführungen prüfen müssen, durch welche die Vernunft ihren Zweck zu erreichen sucht.

Es giebt hauptsächlich drei Arten von Beweisen für das Dasein Gottes. Der erste ist unter dem Namen des ontologischen Beweises bekannt; der zweite geht von kosmologischen Ideen aus, und der dritte fügt diesen noch gewisse teleologische Gesichtspunkte hinzu. Der ontologische Beweis gründet sich auf bloße logische Schlußfolgerungen; er geht a priori zu Werke. Die beiden andern knüpfen an empirische Vorstellungen an und erheben sich erst allmälig zu übersinnlichen Ideen.

Digitized by Google

Der Begriff: Gott, enthält zwei Grundideen; erſtens, die Idee einer abſoluten Realität; zweitens, die Idee eines abſoluten oder nothwendigen Daſeins.

Alle Dinge haben eine beſtimmte Realität, d. h. ſie ſind in gewiſſer Hinſicht real; in anderer Hinſicht dagegen geht ihnen eine ſolche Realität ab, enthalten ſie eine Negation. So haben alle Körper eine gewiſſe Schwere und eine gewiſſe Ausdehnung, aber Beides nur in beſchränktem Grade; jeder Körper nimmt nur einen Theil des allgemeinen Raums ein; jeder Körper iſt nur ein Theil in dem allgemeinen Syſtem der Schwere. Nehmen wir nun dieſe Eigenſchaften der Körper an ſich und getrennt von den Einzeldingen, in welchen ſie vertheilt ſind, ſo bekommen wir eine unendliche Ausdehnung und eine unendliche Schwere. Faſſen wir dann dieſe verſchiedenen unendlichen Kräfte in eine zuſammen, die Ausdehnung, die Schwere, das Licht, die Wärme u. ſ. w., ſo gelangen wir zu der Idee einer einzigen, oberſten oder abſoluten Realität, welche alle beſondere Realitäten oder Kräfte in ſich enthält und zwar in dem allervollkommenſten Grade. Dieſe abſolute Realität iſt die gemeinſchaftliche Quelle, aus welcher alle Realitäten der Einzeldinge fließen. Wir können uns nun die Idee dieſer abſoluten Realität nicht wohl anders denken, als unter der Form eines beſtimmten Weſens oder einer Perſon; und dieſe abſolut reale Perſönlichkeit iſt es eben, was wir Gott nennen.

Allein dieſer Begriff: Gott, ſoll auch Exiſtenz haben; dieſes allerrealſte Weſen, welches niemals Gegenſtand einer unmittelbaren empiriſchen Anſchauung werden kann, nöthigt uns, ſein Daſein zu beweiſen. Dies iſt der gemeinſame Zweck aller jener drei Beweisführungen, von denen wir oben geſprochen haben; ſie wollen den Verſtand zwingen, die Idee des Daſeins Gottes als wahr und unabweisbar anzuerken-

Digitized by Google

nen, obgleich die Wahrheit derſelben der Bürgſchaft der Erfahrung ermangelt.

Der oberſte von dieſen Beweiſen iſt der ontologiſche; auf ihn ſtützen ſich die beiden andern. Der ontologiſche Beweis will, wie wir dies eben ausſprachen, den menſchlichen Geiſt nöthigen, an das Daſein Gottes zu glauben, wie er an ſein eignes Daſein oder an das Daſein äußerer Gegenſtände glaubt, und zwar will er dies nicht dadurch, daß er ihm dieſes Daſein zeigt, ſondern dadurch, daß er es ihm beweiſt; mit andern Worten, man ſtellt dem menſchlichen Geiſte jenes abſolute Weſen, Gott, unter einer Idee dar, welche den Begriff des Daſeins unmittelbar in ſich trägt, ſo daß wir gar nicht im Stande ſein ſollen, uns Gott anders vorzuſtellen, als exiſtirend. Folgendes iſt die gewöhnliche Faſſung des ontologiſchen Beweiſes. Man kann, ſagen die Metaphyſiker, die Idee eines nothwendigen Weſens aufſtellen, d. h. eines Weſens, deſſen bloßer Begriff zugleich ſein Daſein einſchließt, welches man alſo gar nicht anders denken kann, als mit dem Merkmal des Daſeins. Dergleichen nun, ſchließen ſie weiter, iſt die Idee eines abſolut realen Weſens. Das Daſein iſt eine Realität, folglich kann das abſolut reale Weſen nicht ohne dieſe Realität gedacht werden; folglich exiſtirt es nothwendig. Sobald ich die Idee: Gott, abſolutes Weſen, ausſpreche, ſo weiß ich auch unmittelbar, daß dieſes abſolute Weſen exiſtirt; es bedarf dazu nicht zweier geſonderter Acte, des einen, um dieſes Weſen zu denken, des anderen, um mich ſeines wirklichen Daſeins zu verſichern; ſondern der zweite dieſer Acte iſt eine bloße logiſche Folgerung aus dem erſten; ich weiß a priori, daß Gott exiſtirt.

Die beiden andern Beweiſe, der kosmologiſche und der teleologiſche, ſchlagen einen andern Weg ein, um zu demſelben Punkte zu gelangen, auf welchen ſich der ontologiſche

Digitized by Google

gleich von vorn herein ſtellt. Die Idee eines abſolut realen und nothwendigen Weſens kann allerdings auf dem Wege einer einfachen logiſchen Operation unſrer Vernunft gewonnen werden; allein dieſelbe Idee bietet ſich uns auch in der Erfahrung dar, bei einer ſorgfältigen Beobachtung der Natur und der allgemeinen Harmonie aller Dinge. Wenn wir dieſe unendliche Mannigfaltigkeit von Erſcheinungen betrachten, welche kommen und gehen, welche Geſtalt und Stelle wechſeln, müſſen wir da nicht denken, daß es eine unveränderliche und unbewegliche Subſtanz gebe, deren Daſein nicht von dieſem zufälligen Spiel mannigfacher Kräfte abhängt, ſondern welche durch ſich und an ſich exiſtirt und von welcher alle dieſe wandelbaren Erſcheinungen ausgehen? Wenn wir ferner ſehen, wie überall, in der Natur wie in der Menſchengeſchichte, die vollkommenſte Ordnung und Regelmäßigkeit herrſcht, ſollten wir uns nicht gedrungen fühlen, das Daſein einer oberſten Urſache dieſer Ordnung, eines allweiſen und allmächtigen Geſetzgebers anzunehmen, welcher dies Alles erhält und regiert? So dienen alſo die kosmologiſchen und teleologiſchen Betrachtungen, jene Idee einer abſoluten Realität weiter zu entwickeln; allein immerhin bleibt dieſe Idee die Grundlage aller jener Schlußfolgerungen. Deshalb wendet ſich auch Kant, dem es darum zu thun iſt, dieſe ſämmtlichen Beweiſe zu widerlegen und die Unmöglichkeit einer jeden Beweisführung für Gottes Daſein darzuthun, mit ſeiner Kritik zuallererſt gegen das ontologiſche Prinzip. Seine Widerlegung dieſer Schlußart iſt folgende. Das Daſein, ſagt er, iſt keineswegs eine Realität oder Eigenſchaft des Dinges, wie dies die Metaphyſiker annehmen, ſondern das Daſein beſteht lediglich darin, daß ich einem Dinge ein ſelbſtſtändiges Beſtehen außer mir zuſchreibe, während die bloße Idee eines Dinges ſich in mir befindet und einen Theil meines eigenen

Digitized by Google

ſprochen finden. Wir haben uns dabei ſo viel als möglich der eigenen Ausdrücke Kants bedient, um unſere Leſer in den Geiſt dieſes Philoſophen einzuführen, und blos in den Fällen, wo die Erklärungen des Verfaſſers nicht ausreichend erſchienen, um ſeine wahren Anſichten an den Tag zu legen, haben wir uns erlaubt, ſolche Bemerkungen beizufügen, welche wir für geeignet hielten, größeres Licht über die dunklen Ausdrücke Kants zu verbreiten. Allein dieſe metaphyſiſchen Ideen Kants erfordern nun auch noch eine kritiſche Prüfung; ſie müſſen von einem Geſichtspunkte aus beurtheilt werden, welcher über dem des Philoſophen ſelbſt gelegen iſt, um zu erkennen, was daran richtig und was falſch iſt, um zu ſehen, in welcher Hinſicht Kant die Ideen ſeiner Vorgänger fortgebildet, in welcher Hinſicht dagegen er das große Werk der Speculation unvollendet gelaſſen hat.

Zu dieſer Unterſuchung über den theoretiſchen Theil des Kantſchen Syſtems können wir ſogleich übergehn, ohne vorher einen Abriß der übrigen Theile zu geben, da ein jeder dieſer Theile ein vollſtändiges und unabhängiges Ganzes bildet.

Der Grundgedanke der Kritik der reinen Vernunft iſt der einer Darſtellung und Begründung der allgemeinen und unmittelbaren Wahrheiten des menſchlichen Bewußtſeins. Nach der Anſicht Kants, ſind wir nicht im Beſitze von Erkenntniſſen a priori, vielmehr entſpringen alle unſre Erkenntniſſe aus einer Wechſelwirkung unſres Denkvermögens und unſrer Sinnlichkeit und beziehen ſich auch nur auf Gegenſtände der Erfahrung; in Bezug auf Das dagegen, was über der Erfahrung iſt, auf das Immaterielle oder rein Geiſtige, findet kein Wiſſen ſtatt.

So iſt alſo, vom Standpunkte Kants aus, eine jede Erkenntniß die Folge eines auf unſre Sinne gemachten Ein-

Digitized by Google

druckes, und es giebt durchaus keine Erkenntniß, welche nicht zuletzt aus einer Empfindung entſpränge. Allein, andrerſeits, iſt die Empfindung allein noch nicht hinreichend, um eine vollſtändige Erkenntniß zuwege zu bringen; dazu bedarf es des Denkens, welches die einfachen Sinneindrücke verknüpft und ordnet. Dieſes Denken iſt an gewiſſe feſte und unwandelbare Geſetze gebunden, und dieſe Geſetze ſind die einzigen unmittelbaren Wahrheiten, die einzigen Prinzipien a priori. Mit Hülfe dieſer Prinzipien, bildet unſre Einbildungskraft aus dem ſinnlichen Stoffe der Einzelempfindungen allgemeine Ideen oder Erkenntniſſe und führt auf ſolche Weiſe die unendliche Mannigfaltigkeit der ſinnlichen Vorſtellungen auf wenige allgemeine Geſichtspunkte zurück. Die Hauptfactoren unſres Bewußtſeins oder Erkenntnißvermögens ſind alſo: Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verſtand und Vernunft. Die Sinnlichkeit iſt ein blos receptives Vermögen; die verſchiedenen Sinne nehmen die Eindrücke von den äußeren Gegenſtänden auf, ohne denſelben auf irgend eine Weiſe Widerſtand zu leiſten. Die Einbildungskraft erfaßt dieſe Empfindungen durch einen ſelbſtſtändigen Act des Bewußtſeins; verknüpft ſie, bildet Verhältniſſe unter denſelben und geſtaltet daraus ein Ganzes, eine Einheit, indem ſie zu dieſem Zwecke ſich des einen oder des andern der Geſichtspunkte bedient, welche der Verſtand ihr darbietet. Die Vernunft endlich iſt das treibende Prinzip unſres Geiſtes, welches uns anfeuert und ermuthigt, unſre Erkenntniſſe fort und fort zu erweitern und zu entwickeln.

Der oberſte Zweck der Philoſophie beſteht in der Unterordnung der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen unter gewiſſe allgemeine Ideen oder, dafern dies möglich, unter ein einziges, höchſtes Prinzip; in der Beſtimmung und Geſtaltung Desjenigen, was in der einfachen Empfindung unbeſtimmt

Digitized by Google

und gestaltlos war; in der Aneignung des Objectiven, durch Aufnahme desselben in das subjective Bewußtsein. Object und Subject sind nicht zwei gänzlich verschiedene und getrennte Dinge, sondern sie sind durch eine innige und wesentliche Wechselbeziehung unter sich verknüpft. In jedem Augenblick wirkt das Object auf das Subject ein, leistet das Subject dem Object Widerstand. Das, was wir in unsrer Erkenntniß und bei unsrem Denken erfassen, ist weder das Object an sich, noch das Subject in seiner völligen Lostrennung von allen Objecten, sondern einzig und allein jenes Verhältniß zwischen Subject und Object, jene Einwirkung des Einen und jene Gegenwirkung des Andern, wie sich dies in allen Verrichtungen unsres Bewußtseins ankündigt. Dieser Satz, nämlich, daß wir niemals das Object an sich, d. h. das eigentliche Sein, die innere Thätigkeit und Entwickelung des Objects zu erkennen vermögen, sondern daß wir nur seine Aeußerungen, seine Einwirkungen auf uns auffassen, und auch dies nicht unmittelbar durch den bloßen Eindruck auf unsre Sinne, sondern erst in Folge einer Gegenwirkung unsrer eignen Thätigkeit gegen diesen Eindruck — dieser Satz ist als ein Hauptgrundsatz der Kantschen Philosophie festzuhalten. Die Idealisten gingen von der Annahme aus, es bestehe zwischen Subject und Object, oder, mit andern Worten, zwischen den innerlichen, geistigen Ideen des denkenden Subjects und dem äußeren Dasein der materiellen Körperwelt, eine vollkommene Identität oder Wesenseinheit. Da nun jene Ideen als einfache Producte eines freien Denkactes des Bewußtseins angesehen wurden, so entstand, nach der Voraussetzung der Idealisten, die Erkenntniß der Objecte nicht aus einem Zusammenwirken dieser Letztern mit dem Subject, sondern aus einem bloßen inneren Acte des Subjects. Alle Realität und Wahrheit sollte nur in den Ideen, in den logischen und onto-

Digitized by Google

logiſchen Schlußfolgerungen enthalten ſein. Dagegen hatten die Senſualiſten dieſe Realität der Ideen gänzlich geleugnet; ſie erklärten, die menſchliche Seele ſei ein Spiegel, in welchem ſich die Gegenſtände abbilden, eine leere Tafel, welche die Eindrücke derſelben empfange, mit einem Worte, ſie ſei ein blos receptives oder paſſives Vermögen. Gleichwohl leuchtet ein, daß dieſe Ideen, welche Nichts ſein ſollen, als Abbilder der äußeren Gegenſtände, einen gänzlich ſubjectiven Charakter haben; daß ſie bloße Veränderungen in uns, nicht aber wirkliche Gegenſtände außer uns darſtellen. Aus dieſer Thatſache folgerten die Senſualiſten, daß, da es unmöglich ſei, das Object an ſich durch die Empfindung zu erfaſſen, wir an der Wirklichkeit dieſes Objects zweifeln, alſo Skeptiker ſein müßten. Die gemeinſame Quelle des Dogmatismus und des Skepticismus war alſo die falſche Vorſtellung, welche ſich die Philoſophen von dem Weſen der Objecte und des Subjects gebildet hatten. Sie ſuchten ſämmtlich die Wahrheit in der Identität des Subjects mit dem Object, ſtatt ſich damit zu begnügen, die Verhältniſſe aufzufaſſen, welche zwiſchen Beiden beſtehen. Die Einen, die Dogmatiker, behaupteten, im Beſitz einer vollkommenen Erkenntniß der Objecte zu ſein, und zwar kraft eines bloßen inneren Denkactes des Subjects, mittelſt der angeborenen Ideen; ſie legten alſo den Objecten kein freies und unabhängiges Daſein bei, ſondern machten ſie zu bloßen Erſcheinungen des Ich oder des reinen Denkens. Die Andern, die Senſualiſten, wollten die Ideen des Subjects durch die Anſchauung des realen Daſeins der Objecte regeln und bewahrheiten; allein, weil ſich die Objecte bei dieſer Betrachtung immer wieder in ſubjective Ideen auflöſten, ſo verzweifelten ſie gänzlich an der Wahrheit und ſahen in allen Vorſtellungen unſres Bewußtſeins bloße Bilder, ohne Einheit, ohne Prinzip; ſie wurden vollendete

Digitized by Google

Skeptiker. Der Kriticismus dagegen, wie ihn Kant aufſtellt, ſcheint dieſen doppelten Fehler zu vermeiden. Er verfährt nicht dogmatiſch, denn er ertheilt dem Subject nicht die Macht, aus ſich ſelbſt objective Vorſtellungen hervorzubringen und auf dieſe Weiſe das Daſein und die Entwickelung der äußern Gegenſtände a priori, d. h. vor aller Erfahrung, zu beſtimmen; er erkennt alſo die vorgebliche abſolute Realität der angeborenen Ideen nicht an, ſondern ſieht in dieſen Ideen blos den einen der zwei Factoren des Bewußtſeins, von denen der andere die Realität, die ſelbſtſtändige Thätigkeit und Entwickelung des Objects iſt. Allein ebenſowenig iſt der Kriticismus als Skepticismus zu betrachten, denn er ſtellt nicht die Forderung auf, daß die menſchliche Erkenntniß ein vollkommenes, identiſches Bild der äußern Gegenſtände enthalten ſolle; er iſt vielmehr zufrieden, wenn er nur denjenigen Theil des Objects erfaßt, welcher nothwendig unſrem Bewußtſein zugänglich ſein muß, weil er auf eben dies Bewußtſein wirkt. Der Kriticismus zerſtört die Metaphyſik, inſoweit dieſe Metaphyſik von dem Vorgeben ausgeht, uns ein vollſtändiges Syſtem von Erkenntniſſen in Bezug auf das Ueberſinnliche zu geben. Der Kriticismus leugnet nicht das Daſein einer ſolchen überſinnlichen Welt, das Daſein Gottes, der menſchlichen Seele oder gewiſſer überſinnlicher Kräfte und Subſtanzen, allein er verwehrt der ſpeculirenden Vernunft jeden Eingang in das Innere dieſes unbekannten Landes, und, nicht zufrieden, die beſtehenden metaphyſiſchen Syſteme zu vernichten, ſucht er auch die Ueberzeugung zu begründen, daß es für den menſchlichen Geiſt völlig unmöglich ſei, jemals einen deutlichen und beſtimmten Begriff von den überſinnlichen Dingen oder den Noumenen zu erhalten. Vielleicht wird der menſchliche Geiſt Mittel finden, ſich auf einem andern Wege in jene erhabenen Gebiete aufzuſchwingen, wohin Verſtand und Ein-

Digitized by Google

bildungskraft nicht zu bringen vermögen; vielleicht hat eben das strenge Verbot, durch welches diese Philosophie die speculirende Vernunft aus dem Reiche der Ideen verbannt, nur den Zweck, dieses Reich des Geistigen unberührt und in seiner ganzen heiligen Weihe für unser religiöses oder moralisches Gefühl aufzubehalten. Wie Dem auch sei, der theoretische Theil des Kriticismus, die Kritik der reinen Vernunft, gewährt uns kein andres Resultat, als dies, daß die menschliche Vernunft auf keine Weise die Grenze der Erfahrung zu überschreiten vermöge, daß sie daher weise handle, wenn sie in Zukunft von den kecken Versuchen abstehe, sich zur Erkenntniß des Uebersinnlichen zu erheben, da die Fruchtlosigkeit aller solcher Versuche durch die Geschichte der philosophischen Systeme hinlänglich bestätigt sei, und daß der Philosoph, anstatt in solchen vergeblichen Anstrengungen seine Zeit und seine Kraft zu vergeuden, besser thue, seine Forschung mit allem Fleiß auf die sinnliche Außenwelt und ihre Erscheinungen zu richten. Dies ist das Ziel, welches die Kantsche Philosophie dem menschlichen Geiste vorsteckt; dies das Gebiet, in welches sie die speculativen oder metaphysischen Untersuchungen verweist; denn der Name Metaphysik wird von Kant keineswegs verbannt, er erhält nur eine andere Bedeutung und Anwendung. Metaphysik heißt nämlich bei Kant dasjenige System von Regeln, mittelst dessen unsre Vernunft im Stande ist, ihre empirischen Erkenntnisse zu einem Ganzen zu verknüpfen. Dieses System selbst ist in der Kritik der reinen Vernunft nicht ausgeführt, sondern es sind darin blos die Grundzüge desselben enthalten; doch lassen uns diese deutlich genug Prinzip und Methode Kants erkennen, um eine kritische Untersuchung hierüber, auf den Grund des von uns gegebenen Auszuges aus der Kritik, anzustellen.

Diese Untersuchung wird auszugehen haben von dem

Digitized by Google

Kantschen Satze, daß alle Erkenntniß das gemeinsame Product einer Wirkung des Objects und einer Gegenwirkung oder Mitwirkung des Subjects ist, und wird sich hauptsächlich mit folgenden Fragen beschäftigen.

Zunächst wird sie im Allgemeinen den Charakter dieser Thatsache unsres Bewußtseins, so wie die Art und Weise zu betrachten haben, wie Kant denselben auffaßt.

Sodann wird sie zu prüfen haben, wie sich, bei dieser Wechselwirkung von Subject und Object, ein jedes dieser beiden Glieder verhalte; sie wird sich also ganz besonders auf denjenigen Theil unsrer Erkenntniß beziehen müssen, von welchem Kant behauptet, daß er das Resultat einer innern Thätigkeit unsres Ich sei; sie wird nachzuweisen haben, inwiefern durch diese subjectiven Formen unsres Denkens das objective Element unsrer Vorstellungen bestimmt oder umgestaltet werde und wie sich, als ein gemeinsames Product dieser beiden entgegengesetzten Factoren, die Vorstellung oder der Begriff des Objects in dem Subjecte bilde.

Sie wird ferner aufzuzeigen haben, welches der letzte Zweck dieser Bewußtseinshandlungen, dieser allgemeinen und unmittelbaren Begriffe sei, denen die ganze Mannigfaltigkeit der menschlichen Erkenntnisse sich unterordnet; sie wird prüfen, ob die Aufgabe, welche Kant der menschlichen Vernunft anweist, ihrer würdig, ob die Grenzen, welche er dem Aufschwunge des Geistes steckt, nicht zu eng seien; sie wird die großen Fragen der Freiheit und der Unsterblichkeit der Seele, der Existenz Gottes und einer übersinnlichen Welt einer genaueren Untersuchung unterwerfen, wenigstens insoweit, als diese Fragen von Kant selbst zum Gegenstand einer kritischen Forschung gemacht worden sind.

Kant stellt die Behauptung auf, daß Dasjenige, was wir gewöhnlich Vorstellung oder Erkenntniß eines Dinges

Digitized by Google

nennen, Nichts ſei, als die Vorſtellung oder Erkenntniß der Beziehungen, welche gerade jetzt zwiſchen dem Dinge und dem erkennenden Subject ſtattfinden. Wir ſagen wohl: Das Feuer brennt; der Stein iſt ein Körper; der Blitz iſt die Urſache des Donners; allein die Eigenſchaft der Wärme, die wir dem Feuer zutheilen, enthält offenbar die Beziehung auf ein Subject, welches eine Empfindung dieſer Wärme hat; der Begriff: Körper, bezeichnet nichts Weiteres, als dies, daß wir genöthigt ſind, gewiſſe Einzelempfindungen zu einer einzigen Vorſtellung zu verbinden; das Verhältniß endlich, welches wir zwiſchen dem Blitz und dem Donner annehmen, ſetzt zugleich ein Verhältniß zwiſchen jedem dieſer beiden Dinge und uns ſelbſt voraus, ein Verhältniß, wodurch es uns erſt möglich wird, die eine dieſer beiden Vorſtellungen auf die andere zu beziehen. Ueberhaupt nennen wir Object, Gegenſtand, Ding ſchlechthin alles Das, was auf irgend eine Weiſe auf uns einwirkt und den gegenwärtigen Zuſtand unſrer Seele oder unſres Bewußtſeins verändert. Wir ſprechen vom Feuer, wenn wir das Gefühl der Wärme haben; von einer körperlichen Subſtanz, wenn wir unſern eignen Körper in irgend einem Punkte berührt oder zurückgeſtoßen fühlen; mit einem Wort, der Begriff des Objects geht nicht der Vorſtellung oder Empfindung der einzelnen Eigenſchaften dieſes Objects oder ſeines Verhältniſſes zu uns voraus, ſondern er entſteht vielmehr erſt aus dieſer letztern und hat keinen andern Inhalt, als den der Empfindung.

Dieſe Bemerkungen Kants über das Verhältniß des Objects zum Subject ſind von einer außerordentlichen Wichtigkeit und von einem weitreichenden Einfluſſe auf alle übrige philoſophiſche Unterſuchungen. Ein alter Philoſoph hat geſagt, der Menſch ſei das Maß aller Dinge. Ungefähr dieſelbe Idee finden wir hier bei Kant wieder, nur daß ſich

Digitized by Google

Kant dieſer Idee nicht in einem ſkeptiſchen, ſondern in einem wahrhaft kritiſchen Sinne bedient. Nach ſeiner Anſicht, folgt aus der ſubjectiven Natur unſrer Erkenntniſſe keineswegs die Unmöglichkeit einer allgemeinen Erkenntniß oder einer Uebereinſtimmung der verſchiedenen Individuen in Bezug auf denſelben Gegenſtand; denn, ſagt er, da alle Menſchen den gleichen Geſetzen des Vorſtellens und Denkens unterworfen ſind, ſo müſſen ſie auch die gleichen Eindrücke von den Objecten empfangen und ſich die gleichen Vorſtellungen von denſelben bilden. Dies alſo iſt der Punkt, worin ſich die Anſichten Kants von denen der Skeptiker ſcheiden, wenn ſchon dieſe Letztern unleugbar den erſten Anſtoß zu den kritiſchen Unterſuchungen unſres Philoſophen gegeben haben. Die engliſchen und franzöſiſchen Philoſophen waren in ihren Betrachtungen zu dem Reſultate gelangt, daß jeder Menſch eine Maſſe von Eindrücken von außen empfange, daß er dieſe unter ſich verknüpfe und daraus Begriffe bilde, ohne aber hierbei einer feſten Regel oder einem allgemeinen Geſetze zu folgen. Kant dagegen ſucht nachzuweiſen, daß der Menſch bei der Bildung ſeiner objectiven Ideen keineswegs willkührlich, ſondern nach gewiſſen Geſetzen verfahre, welche ihm angeboren und für alle Individuen die gleichen ſeien.

Wie geht nun aber dieſe Bildung objectiver Ideen vor ſich? d. h. mit andern Worten, wie geht es zu, daß Subject und Object in einem Punkte zuſammentreffen, ſich erfaſſen, ſich gegenſeitig durchdringen? wie wird das Subject ſich dieſer innigen Verbindung mit dem Objecte bewußt, und welches iſt endlich das Reſultat der Bewegung, welche, auf Anlaß eines ſolchen Zuſammentreffens mit dem Objecte, in dem Subjecte vorgeht? Dies ſind die hauptſächlichſten Fragen, auf welche die Kritik der reinen Vernunft zu antworten hat.

Das Object, ſagt Kant, giebt den Stoff für unſre

Digitized by Google

Vorstellungen her; das Subject faßt diesen Stoff in Formen, in deren Besitz es sich a priori befindet. Der Stoff der Vorstellungen soll in den Empfindungen bestehen; die Empfindungen aber sind, nach der eigenen Erklärung Kants, nichts Weiteres, als die Eindrücke, welche die Gegenstände auf uns machen.

Schon diese ersten Sätze der Kritik geben uns Veranlassung zu einer Menge von Fragen und Zweifeln. Wie soll man sich die Materie einer Vorstellung ohne ihre Form denken? wie verbindet sich das eine dieser Glieder mit dem andern? Nach der Kantschen Ansicht hätten wir in uns, vor aller Erfahrung, gewisse leere Formen, in welche erst später der gestaltlose Stoff, der uns von außen zukommt, aufgenommen und gleichsam hineingefüllt würde. Allein, was ist wohl eine Form ohne Inhalt, oder ein Inhalt ohne Form? Wir sollen a priori die Idee des Raums, die Idee der Zeit, die Idee der Substanz u. dgl. mehr besitzen, aber gleichwohl treten diese Ideen insgesammt erst dann in unser Bewußtsein, wenn es gilt, Einzelempfindungen unter dieselben zusammenzufassen. Allein billig fragt man hier, wie eine Idee in uns sein könne, ohne uns gegenwärtig zu sein, ohne einen Theil unsres Bewußtseins zu bilden? In der That, es heißt, die menschlichen Vorstellungen unter einem allzubeschränkten Gesichtspunkte auffassen, wenn man sie, wie hier Kant thut, ganz mechanisch aus einer Materie und einer Form, einem prius und einem posterius zusammensetzt.

Doch, vielleicht hat sich Kant nicht deutlich genug ausgedrückt; vielleicht ist seine wahre Ansicht über diese wunderbare Thätigkeit des menschlichen Bewußtseins, die wir Vorstellung nennen, nicht so einseitig und mangelhaft, als sie erscheint. Wir müssen uns hierbei erinnern, welches der hauptsächlichste Zweck dieser Kritik der reinen Vernunft war.

Digitized by Google

Es war der, die Nothwendigkeit gewiſſer Ideen a priori zu beweiſen. Die Kritik ſollte den Nachweis führen, daß die Empfindung allein keine vollſtändige Erkenntniß gebe, ſondern daß eine jede ſolche Erkenntniß etwas Allgemeines und Unwandelbares enthalten müſſe. Dieſen Beweis glaubte Kant geführt zu haben, wenn er darthäte, daß gewiſſe Ideen auf keinerlei Weiſe aus der Empfindung abgeleitet werden können. Kant wollte alſo blos die Senſualiſten widerlegen, welche behauptet hatten, es gebe für alle menſchliche Erkenntniſſe nur eine Quelle, nämlich, die Empfindung; deshalb ſtellte er den Satz auf, jede Vorſtellung ſei das Product einer doppelten Thätigkeit, einer Wirkung des Objects und einer Gegenwirkung des Subjects, ohne im Uebrigen die Art und das Verhältniß dieſer beiden Wirkungen näher zu beſtimmen. An einer andern Stelle der Kritik hat Kant auch wirklich jene Idee einer Verbindung von Materie und Form in unſrem Vorſtellen weiter entwickelt. Da nämlich, wo er von dem Schematismus ſpricht, ſagt er, unſre Einbildungskraft bilde durch Verknüpfung der einzelnen Empfindungen ein organiſches Ganzes, indem ſie dabei nach gewiſſen angeborenen Geſetzen verfahre. Nach dieſer zweiten Erklärung, entſtehen alſo unſre Vorſtellungen nicht mechaniſch, dadurch, daß ein Theil von der formloſen Materie gleichſam abgeſchnitten und in eine bereitliegende, leere Form gegoſſen wird, ſondern ſie entſtehen auf organiſche Weiſe, in Folge einer allmäligen Entwickelung unſerer Empfindungen, eines lebendigen Zuſammenwirkens von Object und Subject. Das menſchliche Bewußtſein iſt nicht ein Schrank mit einzelnen Fächern, die ſich öffnen, ſo oft es Etwas hineinzulegen giebt, und verſchloſſen bleiben, wenn kein ſolcher Stoff vorhanden iſt; ſondern es iſt ein großer, lebendiger Organismus, welcher durch ſeine freie aber geſetzmäßige Bewegung Ideen aller Art er-

Digitized by Google

zeugt; die Empfindungen ſind Nichts, als die einzelnen Momente, aus denen dieſe groſse Bewegung zuſammengeſetzt iſt, die nährenden Elemente, welche die Sinne dem Bewuſstſein zuführen und welche dies Letztere verarbeitet und ſich aneignet.

So betrachtet, erſcheint allerdings die Anſicht Kants weit groſsartiger und lebenvoller. Dennoch bleibt auch hier noch ein Punkt unerklärt, und zwar ein Punkt von höchſter Wichtigkeit, nämlich, die Art und Weiſe, wie die Objecte Eindrücke auf unſre Sinne hervorbringen ſollen. Wie hat ſich Kant dieſe Eindrücke gedacht? Er ſagt: Unſre Sinne nehmen die Empfindungen auf und ſind dabei in einem Zuſtande der Paſſivität oder des Leidens. Allein dieſer Ausdruck eben verlangt eine neue Erklärung. Wie kann ein Weſen auf das andere wirken? Wie kann ein Theil oder ein Vermögen unſrer Seele ſich völlig leidend verhalten, und was heiſst denn überhaupt: in einem Zuſtande des Leidens ſein? Die Carteſianer ſtellten bekanntlich den Satz auf, es gebe keinen phyſiſchen Einfluſs, d. h. ein Weſen könne nicht auf das andere direct und körperlich einwirken. Dieſer Satz war nur eine weitere Folgerung aus der von jenen Philoſophen angenommenen Idee der Subſtanz, denn ſie fanden es mit dem weſentlichen Merkmale der Subſtanz, dem der Selbſtthätigkeit, unverträglich, daſs die eine Subſtanz durch den Einfluſs der andern in einen Zuſtand vollkommener Unthätigkeit verſetzt werden ſollte. Sie erklärten daher die Veränderungen an den Dingen lieber durch eine innere Thätigkeit der Dinge ſelbſt und durch eine vorausbeſtimmte Harmonie aller Weſen, oder auch durch eine unmittelbare Mitwirkung Gottes, ſtatt daſs ſie dieſelben von dem Geſetze phyſiſcher Urſachen abhängig gemacht hätten. Die Senſualiſten hatten zwar das Geſetz des phyſiſchen Einfluſſes wieder in ſeine Rechte eingeſetzt, ohne jedoch die Schwierigkeiten zu entfernen, welche unleugbar mit dieſer

Digitized by Google

Vorstellung verknüpft sind; sie begnügten sich mit der einfachen Versicherung, daß unsre Seele gewisse Eindrücke von außen empfange. Kant hielt sich nicht für verpflichtet, auf jene Bedenklichkeiten der Idealisten zurückzukommen, welche ihm wahrscheinlich nicht wichtig genug erschienen; er nahm die Einwirkung des Objectes auf das Subject als eine bekannte und unbestrittene Thatsache an. Auch wir sind keineswegs gemeint, diese Thatsache selbst in Zweifel zu ziehen, wohl aber finden wir für nothwendig, daß der Philosoph sich über die Natur und die Folgen derselben Rechenschaft gebe.

Das Object soll auf das Subject einwirken; das Subject soll sich in einem Zustande des Leidens befinden. Wir fragen: Unter welcher Bedingung kann ein solches Verhältniß stattfinden? d. h. wie müssen wir uns die Natur des Objects und die des Subjects denken, um eine solche Einwirkung annehmen zu können? Die erste Bedingung hierzu ist ohne Zweifel die, daß das Object nicht das völlige Gegentheil des Subjects sei, sondern daß vielmehr zwischen Object und Subject ein ursprüngliches oder Wesensverhältniß stattfinde, welches in allen den einzelnen Beziehungen zwischen Beiden gleichsam nur zur Erscheinung kommt. Dieses Verhältniß zwischen Object und Subject besteht nun darin, daß Beide einer einzigen, großen Entwickelungsreihe als Theile, Glieder oder Momente angehören, so zwar, daß das Eine eine höhere, das Andere eine niedere Stufe in dieser unendlichen Reihe einnimmt. Dieses Grundverhältniß, von welchem die organische Beziehung zwischen Subject und Object nur ein besonderer Ausdruck ist, ist nichts Anderes, als das allgemeine Gesetz der Stetigkeit, welches das ganze All, die Natur wie die Menschenwelt, beherrscht. Nach diesem Gesetze, besteht zwischen je zwei Wesen allemal ein solches Verhältniß, daß das eine auf gewisse Weise in dem andern enthalten ist,

Digitized by Google

und zwar das einfachere in dem zuſammengeſetzteren, das unvollkommnere in dem vollkommneren. So z. B. enthalten die feſten Körper in ſich die einfachen Elemente; ſo laſſen ſich, durch einen chemiſchen Proceß, die Mineralien in gewiſſe Grundſtoffe auflöſen; ſo findet ſich das Leben und die freie Bewegung, welche das Weſen des thieriſchen Daſeins ausmachen, in der höheren Sphäre des Menſchlichen wieder, aber untergeordnet der Herrſchaft eines neuen Prinzips, der Vernunft u. ſ. w. Kurz, wir bemerken überall, daß ein jedes Weſen eine Menge anderer Weſen in ſich enthält, und daß die Mannigfaltigkeit dieſer Elemente um ſo größer iſt, je höher die Stufe, welche das Ganze in der allgemeinen Entwickelung einnimmt. Der Menſch, welcher unbeſtritten als das vollkommenſte aller Naturweſen betrachtet werden kann, muß nothwendig alle Weſen, oder wenigſtens die Grundelemente aller Weſen, in ſich enthalten und darſtellen; in ihm muß ſich die ganze Natur gleichſam wiederholen. Von dieſer Vorausſetzung ausgehend, finden wir leicht eine befriedigende Erklärung für das Verhältniß zwiſchen Object und Subject. Der Menſch, ſagten wir, vereinigt in ſich die ſämmtlichen niederen Bildungen der Natur und beherrſcht ſie durch ſein eigenes bildendes Prinzip. Dieſelben Stoffe, welche in der Pflanze dieſe beſtimmte Erſcheinungsform angenommen haben, finden ſich in dem Menſchen auf eine andere, vollkommnere Weiſe entwickelt. Der Menſch iſt nicht Pflanze, aber er iſt mit der Pflanze verwandt, d. h. der Menſch, in ſeiner Totalität, in der vollen Entwickelung ſeiner Kräfte betrachtet, iſt weit erhaben über dieſer Form des blos vegetativen Lebens, die wir Pflanze nennen, allein das Weſen des Menſchen und das der Pflanze ſind gleichwohl nicht zwei gänzlich verſchiedene Subſtanzen, oder, um uns eines mathematiſchen Ausdrucks zu bedienen, ſie ſind nicht incommenſurabel, ſondern ihr

Digitized by Google

Unterſchied iſt ein bloßer Gradunterſchied, das Pflanzenweſen iſt, um noch einmal in der Sprache der Naturwiſſenſchaft zu reden, die Baſis des Menſchenweſens. Man kann alſo ſagen, der menſchliche Organismus enthalte eben ſo viele verſchiedene Baſen oder Grundſtoffe, als es verſchiedene Weſen in der Natur giebt; alle dieſe Stoffe ſind unter ſich verbunden, ſind geſtaltet, entwickelt, belebt durch jene wunderbare Kraft, die wir Seele, Geiſt, Vernunft, Lebensprinzip nennen und die den ſpezifiſchen Charakter des Menſchen bildet. Dieſelbe Kraft und Thätigkeit erhält nun auch den menſchlichen Organismus, indem ſie diejenigen Theile deſſelben, welche ihm verloren gehen, durch neue Elemente erſetzt, die ſie andern Weſen entzieht. Der Menſch athmet die Luft ein und eignet ſich daraus diejenigen Theile an, welche geeignet ſind, ſeine Lebenskraft zu nähren; der Menſch verzehrt das Fleiſch der Thiere und den Saft der Pflanzen, und ſein Bildungstrieb verwandelt Beides in Fleiſch und Saft ſeines eigenen Körpers. In dieſen Fällen iſt der Menſch thätig; er entwickelt ſeine Kraft, er erweitert den Kreis ſeines Daſeins, er ſchreitet vorwärts. Allein in andern Fällen iſt der Menſch auch in gewiſſer Hinſicht leidend, dann nämlich, wenn die einfachen Stoffe, die, wie wir gezeigt, die Elemente des menſchlichen Organismus bilden, ſich gegen ſein Lebensprinzip empören und Gewalt über ihn zu erlangen ſuchen. So z. B. leiden wir, wenn unſer Blut in Aufruhr geräth und uns verhindert, mit vollkommener Freiheit zu denken, zu handeln, uns zu bewegen; unſre Thätigkeit iſt geſtört, wir handeln nicht nach einem freien Entſchluß unſres Willens, ſondern unter dem Einfluß einer fremden Macht; wir zittern, unſre Glieder werden krampfhaft bewegt u. ſ. w.

Daſſelbe findet bei allen unſeren Empfindungen ſtatt, ebenſowohl bei den ſchwächſten, als bei den ſtärkſten. Dieſe

Digitized by Google

Rückwirkung der einfachen Elemente auf den menſchlichen Organismus iſt nun aber allemal die Folge der Einwirkung eines äußeren Gegenſtandes; die Art, wie dieſer Gegenſtand auf die einfachen Elemente in unſerm Organismus wirkt, iſt die, daß der Gegenſtand, der ſich in einem Zuſtande der Gleichartigkeit oder Verwandtſchaft mit einem ſolchen Elemente befindet, eine gewiſſe Anziehung auf daſſelbe ausübt und auf dieſe Weiſe ſeine eigenen Bewegungen und Veränderungen auf den menſchlichen Körper überträgt. Betrachten wir z. B. die Empfindung der Hitze. Dieſe Empfindung iſt eine Veränderung des Normalzuſtandes unſres Körpers; ſie bringt mit ſich eine Abſpannung unſrer gewöhnlichen Thätigkeit, einen gewiſſen Grad von Leiden; wir fühlen, daß Etwas, was nicht wir ſelbſt ſind, auf uns wirkt. Dieſer äußere Gegenſtand kann z. B. brennendes Holz ſein; das Holz enthält Brennſtoff, Phlogiſtikon, und dieſer Brennſtoff iſt eben in voller Reaction gegen das Holz begriffen, er verzehrt oder löſt es auf. Nun befindet ſich aber auch ſolcher Brennſtoff im menſchlichen Körper; dieſer wird, durch die Berührung mit dem Brennſtoff in dem Holze, in Bewegung geſetzt; die Veränderung an dem Holze wiederholt ſich in ähnlicher Weiſe auch an unſrem Körper, wir werden ebenfalls gebrannt. Dies alſo iſt das Weſen der Eindrücke, welche die Objecte auf das Subject machen, oder, mit andern Worten, der Empfindungen des Subjects. Wie man ſieht, iſt die allgemeine Grundbedingung derſelben die materielle Gleichartigkeit des Subjects und der Objecte. Es iſt ein alter Spruch des Anaxagoras, nur Gleiches wirke auf Gleiches und nur Gleiches werde durch Gleiches erkannt. So alt dieſer Spruch iſt, ſo enthält er dennoch eine tiefe Wahrheit und führt uns, in ſeiner weitern Entwickelung, auf einen umfaſſenden philoſophiſchen Standpunkt. Eine ſolche Entwickelung

Digitized by Google

der angegebenen Idee haben wir in dem Vorhergehenden zu leisten versucht und wir wollen jetzt die Resultate unsrer Betrachtungen in folgenden Hauptsätzen nochmals zusammenfassen.

Erstens, haben wir gesehen, daß zur Erklärung der Thatsache der Empfindung, als einer Einwirkung des Objects auf das Subject, es nöthig ist, eine ursprüngliche und wesentliche Beziehung zwischen Beiden anzunehmen.

Zweitens, haben wir, bei der Untersuchung dieses Verhältnisses, uns zu überzeugen geglaubt, daß die Materie der Objecte und des Subjects dieselbe sei, und daß ihr Unterschied nur in dem Mehr und Minder von Vollkommenheit bestehe, womit ein jedes derselben diese Materie entwickelt.

Drittens, haben wir, gestützt auf dies Gesetz der Gleichartigkeit, eine Erklärung der Wechselwirkung zwischen Subject und Object zu geben versucht. Wir haben gefunden, daß das eine Mal das Subject eine solche Wirkung äußert, indem es das Object ergreift, umgestaltet und zu einem Elemente seines eigenen Wesens verarbeitet, daß ein andres Mal das Object auf das Subject zurückwirkt und dasselbe in denselben Zustand oder auf denselben niederen Grad der Entwickelung zu versetzen sucht, auf welchem es selbst sich befindet.

Viertens endlich, sind wir durch alles Dies zu einer vollständigen und befriedigenden Erklärung der in Rede stehenden Thatsache gelangt, und zwar zu der Erklärung, daß die Empfindung eine Depression oder Herabsetzung des Subjects von seinem Normalzustand in einen niederen Zustand sei, und daß die Art und der Grad dieser Herabsetzung uns die Art und den Grad der dieselbe bewirkenden Kraft, d. h. des Eindruckes eines äußeren Gegenstandes auf uns, anzeige.

Digitized by Google

Mit Hülfe dieſer Theorie, glauben wir nun im Stande zu ſein, die pſychologiſchen Ideen Kants zu vervollſtändigen und zu verbeſſern. Kant ſagt, die Empfindung ſei die Einwirkung eines äußeren Gegenſtandes auf uns; wir wiſſen jetzt, welches die Natur eines ſolchen Eindruckes ſei und auf welche Weiſe das Object eine Wirkung auf das Subject äußere. Nach der Kantſchen Anſicht, iſt die Seele, im Moment der Empfindung, in einem Zuſtande völligen Leidens oder bloßer Empfänglichkeit. Dieſer Ausdruck ſcheint uns nicht ganz genau, und wir würden vorziehen, zu ſagen, die Seele ſei während der Empfindung im Zuſtande eines partiellen Leidens. Nach unſrer Theorie nämlich, nimmt das Subject die Empfindungen nicht wie eine Waare in ſich auf, welche ihm von außen zugeführt wird, ſondern die Empfindungen entſtehen in dem Bewußtſein ſelbſt, durch den bloßen Eindruck oder Anſtoß des Objects auf das Subject. Die Senſualiſten hatten allerdings die Behauptung aufgeſtellt, die Seele empfange die Bilder der äußern Gegenſtände, wie ein Spiegel oder wie eine leere Tafel, auf welche man jeden beliebigen Inhalt befeſtigen könne. Dies war ungefähr die Idee Epikurs, welcher annahm, die Gegenſtände ſtrömten gewiſſe feine körperliche Theilchen aus, dieſe drängen in die menſchliche Seele ein und bildeten dort die Vorſtellungen von den Objecten. Kant hat die Theorie der Senſualiſten ſchlechthin aufgenommen, ohne ſie weiter zu entwickeln oder zu verbeſſern; er ſpricht von einer Materie der Empfindungen, als käme dieſe Materie uns als ſolche fertig von außen zu und als hätte unſere Seele dieſer Materie nur eine, gleichfalls bereitliegende, Form hinzuzufügen. Allein, wie wir eben geſehen haben, iſt weder das Object bloße Materie, noch das Subject bloße Form; es beſteht überhaupt zwiſchen Beiden keine Verſchiedenheit des Stoffes oder der Grundelemente,

Digitized by Google

ſondern blos ein Gradunterſchied. Derſelbe Stoff, aus welchem das Object gebildet iſt, findet ſich auch in dem Subject vor, und der Eindruck des Objects auf das Subject hat daher nicht den Erfolg, dem Subject ein neues Element zuzuführen, ſondern er bewirkt blos, daß aus der Geſammtheit des Bewußtſeins oder der Subſtanz des Subjects ſich ein Element ablöſt oder freimacht, welches daſelbſt, immitten einer Menge anderer Elemente, gebunden war.

Bis hierher haben wir es mit den Anſichten Kants über die Empfindung im Allgemeinen zu thun gehabt; allein es handelt ſich nun auch darum, die einzelnen Reſultate dieſer pſychologiſchen Thatſache, mit andern Worten, die einzelnen Operationen unſres Bewußtſeins, in ſeiner Beziehung auf das Object, kennen zu lernen. Kant hat dieſe Operationen des Bewußtſeins in verſchiedene Klaſſen getheilt, nach den verſchiedenen Vermögen, die er der menſchlichen Seele zuſchreibt. Die erſte Klaſſe umfaßt die Operationen der Sinnlichkeit, oder, nach dem Ausdrucke Kants, die reinen Formen der Anſchauung, die Ideen des Raums und der Zeit. Die zweite enthält die Kategorien des Verſtandes oder die allgemeinen Prinzipien. Die dritte gehört der Einbildungskraft an; die Operationen dieſer Klaſſe faßt Kant unter die allgemeine Benennung des Schematismus zuſammen. Endlich giebt es auch noch eine vierte Klaſſe ſolcher Bewußſeinshandlungen, allein dieſe gehören einer verfälſchten oder verkünſtelten Richtung unſrer Vernunft an; es ſind dies die ſogenannten transſcendenten Ideen. Unter dieſe verſchiedenen Operationen ſoll ſich alſo die ganze Thätigkeit des Subjects, in ſeiner Wechſelwirkung mit dem Object, vertheilen; aus dieſen verſchiedenen Momenten ſoll ſich unſre Erkenntniß von den Objecten zuſammen ſetzen. Hiernach wird alſo unſre Unterſuchung ſich hauptſächlich auf drei Punkte erſtrecken müſſen,

Digitized by Google

nämlich: 1) auf den Charakter dieſer Operationen im Allgemeinen; 2) auf die Eigenthümlichkeiten einer jeden Klaſſe derſelben; endlich 3) auf das Verhältniß dieſer verſchiedenen Klaſſen zu einander.

Der gemeinſame Zweck aller unſrer Bewußtſeinshandlungen beſteht, nach der Anſicht Kants, in der Beſtimmung oder Verbindung der einfachen Eindrücke oder Empfindungen. Natürlich tragen die verſchiedenen Bewußtſeinshandlungen auf verſchiedene Weiſe zu der Erreichung dieſes Zweckes bei. Die Sinnlichkeit beſtimmt die Empfindungen, indem ſie den unendlichen Stoff derſelben in die Formen des Raums und der Zeit faßt; der Verſtand unterwirft, mit Hülfe der zwölf Kategorien, dieſen einförmigen Inhalt der Anſchauung einer abermaligen Beſtimmung; die Einbildungskraft endlich fügt zwar keine neuen Formen hinzu, aber ſie wendet die Formen des Verſtandes auf die Materie der ſinnlichen Anſchauung an und geſtaltet dadurch dieſe Letztere zu einer objectiven Erkenntniß. Wir finden hier Zweierlei zu bemerken. Erſtens, wird die Idee der Beſtimmung, welche Kant als das gemeinſchaftliche Merkmal aller Bewußtſeinshandlungen, inſofern ſich dieſe auf ein Object beziehen, anzunehmen ſcheint, in einem andern Sinne von den Verrichtungen der Sinnlichkeit, in einem andern von denen des Verſtandes gebraucht; zweitens, kommt dieſelbe Idee abermals in einer ganz verſchiedenen Bedeutung in Bezug auf die Einbildungskraft vor.

Die Sinnlichkeit, ſagt Kant, beſtimmt oder geſtaltet die Materie der Empfindungen, indem ſie dieſelbe unter die Ideen des Raumes und der Zeit befaßt, welche die Formen der Receptivität ſind. Der Verſtand beſtimmt ebenfalls die Empfindung, nämlich durch die Kategorien; allein dieſe ſind Formen der Spontaneität. Beide Vermögen ſind alſo weſentlich verſchieden; das eine iſt receptiv oder paſſiv, das andere

Digitized by Google

ſelbſtthätig; dennoch ſollen beide die unbeſtimmte Materie der Empfindungen beſtimmen. Wie Kant behauptet, hat die Sinnlichkeit durchaus keine Selbſtthätigkeit, ſie empfängt blos die Eindrücke von außen; allein, ſie empfängt dieſelben doch nur nach den Geſetzen ihrer eigenen Natur, d. h. nach den ihr angeborenen Formen der Anſchauung. Allein, iſt in dieſer Operation der Sinnlichkeit nicht ſchon eine gewiſſe Selbſtthätigkeit enthalten? Setzt nicht die Beſtimmung der äußeren Eindrücke, wie ſie hier durch die Formen der Anſchauung ſtattfinden ſoll, eine gewiſſe Reaction von Seiten der Sinnlichkeit voraus? Wenn wir eine Maſſe Waſſer in einen Raum einlaſſen, allein nachdem wir zuvor dieſen Raum durch verſchiedene Scheidewände eingegrenzt und abgetheilt haben, können wir da wohl ſagen, wir nehmen das Waſſer blos auf, ohne ihm einen thätigen Widerſtand entgegenzuſetzen? Gewiß nicht. Ganz ſo aber iſt es mit unſrem Bewußtſein. Unſre Sinnlichkeit nimmt auch die äußeren Eindrücke nur unter einer beſtimmten Form in ſich auf; ſie iſt folglich auch ſchon bei dieſer, ſcheinbar receptiven Operation in gewiſſem Sinne thätig, und ihre Thätigkeit iſt von der des Verſtandes nur dem Grade nach verſchieden, indem nämlich der Verſtand bei ſeinen Verrichtungen einen höhern Grad von Freiheit entwickelt. Nun giebt es aber auch noch eine andere, ſehr bemerkenswerthe Verſchiedenheit zwiſchen dieſen beiden Arten von Bewußtſeinshandlungen und einer dritten, welche Kant der Einbildungskraft zuſchreibt. Die Sinnlichkeit und der Verſtand enthalten, ſo ſcheint es wenigſtens, gewiſſe fertige und bereitliegende Formen; aber erſt die Einbildungskraft vertheilt und ordnet in dieſe Formen die geſtaltloſe Materie. Hiernach ſcheint es, als käme der Charakter der Thätigkeit eigentlich nur der Einbildungskraft zu, denn die beiden andern Vermögen verfahren nicht geſtaltend, bringen keine neuen Bildungen

Digitized by Google

hervor, ſondern bieten nur die fertigen Formen, die Begriffe von Raum und Zeit und die Kategorien, der Einbildungskraft dar, welche dieſelben anwendet. Die Einbildungskraft umfaßt alſo mit ihren Operationen das Gebiet der Sinnlichkeit und das des Verſtandes, und dieſe beiden letztern Vermögen erſcheinen blos als einzelne Aeußerungen jenes Grundvermögens. Kant ſelbſt ſagt, der Verſtand bilde ſeine Grundſätze nur mit Hülfe der Einbildungskraft oder des inneren Sinnes. Hier nimmt er alſo die Einbildungskraft für das eigentlich thätige Vermögen des Verſtandes, verwechſelt ſie aber auch gleichzeitig mit einer Operation der Sinnlichkeit, denn der innere Sinn iſt, zufolge einer Erklärung, die Kant an einer andern Stelle giebt, nichts Weiteres, als die Idee der Zeit. Ferner ſagt Kant, der Menſch erkenne Alles durch die ſynthetiſche Apperception; dieſe ſynthetiſche Apperception iſt aber wieder, nach den eigenen Ausdrücken der Kritik, nichts Anderes, als die Einbildungskraft. Nach allen dieſen Erklärungen, ſollte man meinen, die Einbildungskraft ſei das oberſte und herrſchende Prinzip aller Bewußtſeinshandlungen. Andrerſeits, finden wir jedoch auch bei Kant die Anſicht feſtgehalten, daß die Thätigkeit des menſchlichen Bewußtſeins ihren Abſchluß in gewiſſen feſten Formen und allgemeinen Geſetzen des Verſtandes finde und daß die Einbildungskraft dieſen Geſetzen ſchlechthin zu gehorchen habe. Um in dieſe Verwirrung der Kantſchen Idee einigermaßen Licht zu bringen, müſſen wir unterſuchen, welches die Natur, der Werth und die Aufgabe eines jeden dieſer Vermögen ſei.

Erinnern wir uns zuvörderſt, daß der allgemeine Zweck dieſer verſchiedenen Bewußtſeinshandlungen der iſt, die Empfindungen zu beſtimmen, d. h. ihnen eine Form, eine Einheit zu geben, ſie zu einem Ganzen zu verknüpfen. Wir dürfen alſo wohl annehmen, daß jedes dieſer Vermögen unſrer

Digitized by Google

Seele die Empfindungen auf eine andere Weise bestimmt. Die Sinnlichkeit bestimmt sie durch die Formen des Raums und der Zeit; der Verstand durch die Ideen der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität; die Einbildungskraft endlich durch die Zahl, den Grad, die Zeitfolge u. s. w.

Wir müssen nun vor allen Dingen diese verschiedenen Bestimmungsformen, die Ideen des Raums, der Zeit, der Quantität, der Zahl u. s. w., eine nach der andern, kritisch untersuchen; sodann werden wir zu erörtern haben, welches ihre gegenseitige Beziehung ist, und zuletzt werden wir auf die allgemeine Frage nach dem gemeinsamen Zwecke aller dieser Bestimmungen zurückkommen.

Die beiden ersten Ideen a priori sind die des Raums und der Zeit. Diese Ideen waren von den Sensualisten für bloße Abstractionen erklärt worden. Kant machte daraus Formen a priori der reinen Anschauung. Im Grunde sind diese beiden Ansichten nicht so verschieden, als sie auf den ersten Blick erscheinen. Die Sensualisten sagen, der Mensch bilde sich die Idee des Raums durch die Beobachtung der gegenseitigen Begrenzung der verschiedenen Körper, und ebenso die Idee der Zeit durch die Betrachtung der Aufeinanderfolge verschiedener Thatsachen. Kant dagegen behauptet, daß diese beiden Ideen nicht erst von uns gebildet werden, sondern daß sie sich in uns vor allen Empfindungen befinden; allein er macht ihr Hervortreten gleichfalls von den Empfindungen abhängig; er betrachtet sie nicht als Universalien, wie es die Idealisten gethan hatten, sondern er beschränkt ihren Gebrauch auf die Erkenntniß von Erscheinungen. Während also die Sensualisten sich die Sache so vorstellen, als ob die Anschauung einer Mehrheit von Gegenständen unser Bewußtsein unmittelbar nöthige, diese Gegenstände unter der Form

Digitized by Google

mes iſt alſo kein ſelbſtſtändiger oder abſoluter, ſondern nur ein Verhältnißbegriff. Es giebt keinen Raum an ſich, ſondern, Das, was wir Raum nennen, iſt nur die Beziehung eines Dinges auf das andere, mit Hinſicht auf ihre Ausdehnung oder Dichtigkeit. Man kann alſo gewiſſermaßen ſagen, ein Ding diene dem andern zum Raume, d. h. zur Baſis, auf welcher oder in welcher daſſelbe ſich entwickelt und beſteht. So dient die Erde den Mineralien, den Pflanzen und den Thieren zur Baſis; ſo wiederum der Erde das Waſſer, dem Waſſer die Luft, und ſo ins Unendliche fort: Wir ſagen, Die Thiere leben auf der Erde; die Erde iſt von Waſſer und Luft umgeben; und ſo dient uns, in allen dieſen Beiſpielen, das ausgedehntere Element zur Beſtimmung der Raumverhältniſſe des dichteren. Dies alſo iſt der einzige erfahrungsmäßige Gebrauch der Idee des Raumes. Wenn z. B. in den Naturwiſſenſchaften von dem Raume oder wohl auch von dem leeren Raume die Rede iſt, ſo verſteht man unter dieſen Ausdrücken allemal nur den nächſten oder relativen Raum eines Körpers, die Ausdehnung eines Elements im Verhältniß zu einem andern; niemals aber verbindet der Naturforſcher mit dieſen Bezeichnungen die metaphyſiſche Idee eines abſoluten Raums oder einer abſoluten Ausdehnung. Der Phyſiker ſpricht von einer Bewegung im leeren Raume, und meint damit die gänzliche Abweſenheit oder die größte Verdünnung der atmoſphäriſchen Luft; aber er behauptet durchaus nicht, daß dieſer Raum nun abſolut leer ſei, daß er gar keine Elementartheile mehr enthalte. Der Geometer ſagt, der Punkt nehme keinen Raum ein, aber auch dies iſt nur eine künſtliche Abſtraction unſres Denkens, denn der Punkt, welchen der Mathematiker zeichnet, hat immer noch eine gewiſſe Ausdehnung. Was alſo an der Idee des Raums wahrhaft allgemein und, wenn man ſo will, a priori iſt, das iſt blos die Idee oder

Digitized by Google

körner in der Sanduhr ist eine bestimmte, empirische und materielle Bewegung. Diese Bewegung ist allerdings unter allen empirischen eine der einfachsten und dient uns ebendeshalb als Zeitmaß für andere, zusammengesetztere Bewegungen. Allein eine absolut einfache Bewegung ist es dennoch nicht, denn wir können sie ebenfalls durch andere, noch einfachere Bewegungen messen, und wenn wir uns daher die Zeit, als etwas an sich oder außerhalb aller Erfahrung Stehendes, unter jenem Bilde vorstellen, so zeigt dies nur, daß die Idee der Zeit selbst oder der Ewigkeit nichts Anderes ist, als eine künstliche und willkührliche Abstraction. Etwas Aehnliches findet statt, wenn wir uns die Zeit unter dem Bilde einer Linie denken. Die Linie oder vielmehr das Ziehen der Linie ist ebenfalls eine empirische Bewegung, und wenn wir auf uns selbst aufmerksam sind, so werden wir finden, daß wir diese Bewegung allemal mit dem Merkmale einer bestimmten Schnelligkeit vorstellen, daß wir also dieselbe in Gedanken mit andern Bewegungen vergleichen, welche schneller oder mannigfaltiger sind, als diese. Wenn dagegen Kant von einer Aufeinanderfolge der Thatsachen in der Zeit spricht, so erklärt sich uns dies sehr leicht durch die von uns angegebene Idee. Um die Aufeinanderfolge zweier Thatsachen zu beobachten und zu bestimmen, bedarf es noch einer dritten Thatsache, welche in einer gleichmäßig sich wiederholenden Bewegung vor sich geht. Wir sagen, der Frühling folge auf den Winter, weil, trotz dieser theilweisen Veränderung der Natur, doch ein anderer Theil derselben Natur unverändert bleibt oder vielmehr seine Veränderung und Bewegung gleichförmig wiederholt. Kant wendet die Idee der Zeit vorzugsweise in dieser Beziehung an, giebt ihr aber hierbei eine ausgedehntere Bedeutung, als dies gewöhnlich geschieht; indem er nämlich die Zeit als die allgemeine Form des innern Sin-

Digitized by Google

nes betrachtet, bezieht er dieſelbe nicht blos auf die Verrichtungen der Sinnlichkeit, ſondern auch auf die Verrichtungen der Einbildungskraft und des Verſtandes. Die Verrichtungen dieſes inneren Sinnes oder der Einbildungskraft kommen nun allerdings, wie Kant ſehr richtig bemerkt, in allen Handlungen unſres Bewußtſeins vor, d. h. alle unſre Bewußtſeinshandlungen haben den Zweck, eine Vorſtellung mit der andern zu vergleichen, eine durch die andere zu meſſen und zu beſtimmen. Die Idee des Raums, die Idee der Quantität, die der Qualität u. ſ. w. ſind insgeſammt blos beſtimmte Formen dieſes allgemeinen Verhältniſſes, oder beſtimmte Vergleichungspunkte für die äußeren Gegenſtände. Wenn wir ein Object in Bezug auf ſeine Ausdehnung meſſen, ſo iſt dies allerdings eine Vorſtellung des äußeren Sinnes, welcher die Ausdehnung des Objects als eine vollendete Thatſache, als einen vorhandenen Zuſtand deſſelben auffaßt. Allein dieſelbe Thatſache kann auch Gegenſtand unſres inneren Sinnes werden, wenn wir nämlich das Object im Momente des Ausgedehntwerdens, alſo die Ausdehnung ſelbſt als etwas erſt Werdendes, nach der Aufeinanderfolge ihrer Momente, betrachten. Wir können z. B. beobachten, wie die erhitzte Luft in dem Ballon ſich ausdehnt; wir können ſagen, die Ausdehnung der Luft finde ſtatt mit einer Schnelligkeit von einem Zoll in der Minute.

Wie Zeit und Raum, ſo ſind auch die Begriffe der Quantität und Qualität Verhältnißbegriffe, d. h. ſie werden angewendet, um ein zuſammengeſetzteres oder entwickelteres Object durch ein einfacheres zu meſſen und zu beſtimmen. Das Weſen der Quantität oder der Zahl beſteht darin, daß wir irgend ein Object als Einheit nehmen, d. h. als Maß für die übrigen Objecte; daß wir ſodann dieſe Einheit regelmäßig wiederholen und endlich aus dieſer regelmäßigen

Digitized by Google

Wiederholung mehrerer Einheiten eine neue Einheit oder Zahl bilden. So entsteht z. B. die Zahl 5, indem wir an die Stelle mehrerer einfacher Acte unsrer Einbildungskraft einen zusammengesetzteren, als deren Totalität, setzen. Jede solche Totalität wird die Basis einer neuen Totalität; so z. B. giebt eine fünfmalige Wiederholung der Zahl 5 die Zahl 25, welches eben so viel ist, als hätten wir fünf und zwanzig Mal die erste Einheit wiederholt. Eben so messen wir eine Größe durch ein körperliches Maß. Ein Haus z. B. erscheint uns in der gewöhnlichen Wahrnehmung als eine Einheit; wollen wir jedoch seine Größe messen, so müssen wir gewissermaßen das Haus erst aus einer einfacheren Einheit zusammensetzen; wir müssen z. B. einen Fuß oder eine Elle an dasselbe anlegen und damit so lange fortfahren, bis wir an das Ende gekommen sind.

Um die Qualität eines Objects zu bestimmen, bedürfen wir ebenfalls eines andern Objects, dessen Qualität uns schon bekannt ist. Wir empfinden unmittelbar die Wärme eines geheizten Zimmers; allein, um den Grad dieser Wärme zu bestimmen, müssen wir von einem niederen Grade zu diesem gegenwärtigen aufsteigen und so diesen letzteren durch jenen ersteren messen. Dies thun wir z. B. bei der Anwendung des Thermometers, wo auch ein bestimmter Grad oder eine bestimmte Einheit allen übrigen empirischen Empfindungen von Wärme zu Grunde gelegt wird. Aehnlich ist es auch mit andern Eigenschaften der Dinge. Um den Grad der Entwickelung eines Menschen uns vorzustellen, fragen wir vor allen Dingen nach seinem Alter, d. h. wir gehen in Gedanken zurück bis zu demjenigen Punkte, wo diese Entwickelung noch in ihrem ersten Stadium oder = 1 war, und von da wieder, durch eine Reihe einzelner Entwickelungsmomente bis zu dem gegenwärtigen Entwickelungsgrade vorwärts.

Digitized by Google

Indem wir also z. B. sagen: Der Mensch ist dreißig Jahre alt, fassen wir seinen gegenwärtigen Zustand als das Resultat einer dreißigmaligen Wiederholung einer niederen Entwickelungseinheit auf.

Dies ist im Allgemeinen das Wesen und der Zweck aller Verrichtungen unsrer Einbildungskraft, in Bezug auf die Quantität und überhaupt auf die einfachsten Verhältnisse der Objecte. Die Bestimmung aller dieser Verrichtungen ist, die Gegenstände in ihre einfachen Elemente zu zerlegen und daraus wieder zusammenzusetzen; es sind also wirkliche synthetische Verrichtungen. Allein wir müssen sogleich hinzufügen, daß dieselben auch rein formell oder quantitativ sind. Wir wollen uns hierüber sogleich deutlicher erklären. Wir haben oben gesehen, daß die Existenz und die Thätigkeit eines jeden Wesens in einer stetigen Entwickelung besteht. Diese Entwickelung geht unmittelbar aus seinem Bildungstriebe oder seiner Selbstthätigkeit hervor. Das Selbstbewußtsein eines Wesens besteht nicht in einer innern Vorstellung oder Idee, wodurch es sein eignes Dasein gewissermaßen präformirte oder construirte, sondern in einer unmittelbaren Entwickelung desselben. Der einzige unmittelbare Act unserer Thätigkeit ist eben die That, die äußere, auf einen bestimmten Gegenstand gerichtete Handlung; Vorstellung und Reflexion sind blos mittelbare Acte; sie sind keine productive, sondern nur reproductive Verrichtungen unsres Bewußtseins. Die productive Thätigkeit unsres Wesens besteht darin, daß wir, vermöge der unmittelbaren, stetigen und organischen Wirksamkeit unseres Bildungstriebes, die einfachen Elemente zu einem belebten und beseelten Ganzen gestalten. Die reproductiven Verrichtungen der Reflexion dagegen haben den Zweck, jene unmittelbare, organische Verbindung und Entwickelung der einfachen Theile durch eine mechanische oder

Digitized by Google

äußerliche Zuſammenſetzung annäherungsweiſe zu wiederholen. So z. B. zerlegt unſre Reflexion den menſchlichen Körper, der in ſich ein organiſches Ganzes iſt, in gewiſſe einzelne Theile, die uns, als ſolche, äußerlich erſcheinen, z. B. Kopf, Leib, Arme, Füße u. ſ. w., und ſetzt ihn ſodann aus dieſen wieder zuſammen, freilich auf ganz äußerliche, formelle oder quantitative Weiſe, indem ſie nämlich jene Theile nur neben einander zu ſtellen vermag, wie wir etwa die einzelnen Einheiten beim Zählen zuſammenſtellen, ohne jedoch im Stande zu ſein, das organiſche Band, welches ſie innerlich zuſammenhält und belebt, zu reproduciren. Dieſes Verfahren, wodurch wir Dasjenige, was in der Wirklichkeit ein organiſches Ganzes, der unmittelbare Ausdruck einer lebendigen Thätigkeit iſt, zu einem blos Formellen, Aeußerlichen oder Quantitativen machen, nennen wir Abſtraction. Nun giebt es aber zwei verſchiedene Arten von Abſtraction, eine geſetzliche und eine ungeſetzliche. Die erſtere Art findet ſich in den Vorſtellungen der Mathematik und aller ſogenannten exacten Wiſſenſchaften; die zweite gehört der Metaphyſik an. Die Mathematik und die Naturwiſſenſchaften abſtrahiren ausdrücklich von der Erkenntniß des individuellen Lebens, der beſtimmten Daſeins- oder Handlungsweiſe eines Dinges, und ziehen nur deſſen formale Beſchaffenheit, d. h. ſein äußeres Verhältniß zu andern Dingen, in Betracht. Die Phyſik z. B. betrachtet den menſchlichen Körper in Beziehung auf ſeine Form oder Ausdehnung, ohne auf das organiſche Leben in dieſem Körper Rückſicht zu nehmen; ſie mißt die Wärme des menſchlichen Körpers durch die Ausdehnung des Queckſilbers im Thermometer, ohne ſich anzumaßen, die eigentliche Natur dieſer Wärme darzuſtellen; ſie berechnet auf ähnliche Weiſe die Schwere der Körper, ohne auch in ihr inneres Weſen einzudringen. Selbſt die höheren Theile der

Digitized by Google

Naturwiſſenſchaft, welche das Organiſche zu ihrem Gegenſtande haben, müſſen ſich doch beſcheiden, nicht das eigentliche Weſen, die lebendige Kraft und Bewegung des Organismus, ſondern blos die äußern Erſcheinungen oder Wirkungen zu erkennen, in denen jenes innere Leben ſich abſpiegelt. Wir ſtreben überall nach einer exacten Erkenntniß der Dinge, darum ſuchen wir dieſelben zu zählen, zu meſſen und zu wägen. Allein eben dieſe Exactheit, dieſe Schärfe und Sicherheit der mathematiſchen Operationen iſt die Folge einer Beſchränkung, welche die mathematiſchen Wiſſenſchaften ſich ſelbſt auferlegen und welche darin beſteht, daß ſie auf die Erkenntniß des eigentlichen Weſens der Dinge, d. h. ihrer inneren, organiſchen Bildung, verzichten, und ſich mit der Anſchauung und Berechnung ihrer äußeren Verhältniſſe, ihrer formellen oder quantitativen Beziehungen begnügen. Die Mathematik und die Naturwiſſenſchaften gewähren uns alſo allerdings keine vollſtändige oder adäquate Erkenntniß von den Dingen, ſondern blos eine annähernde, gleichſam eine Erkenntniß aus zweiter Hand. Allein dieſe Beſchränkung iſt kein Mangel der mathematiſchen Methode, ſondern nur die natürliche Folge davon, daß überhaupt unſer Denken nur ein Reproduciren, kein wirkliches Produciren, ein vermittelter, kein unmittelbarer Act unſrer Thätigkeit und unſres Bewußtſeins iſt.

Die Metaphyſik nun aber will durchaus ein vollſtändiges Wiſſen von dem Weſen der Dinge ſelbſt und nicht blos eine Erkenntniß ihrer äußeren Formen und Verhältniſſe haben. Um ein ſolches Wiſſen zu erreichen, bedient ſie ſich ebenfalls der allgemeinen oder einfachen Ideen, welche überhaupt das einzige Inſtrument unſres Denkens ſind. Sie ahmt ſogar, in ihren ſynthetiſchen Sätzen, die mathematiſche Methode nach; allein, was ihr Verfahren von dem der Mathematik

Digitized by Google

ſcheidet, iſt dies, daß ſie ſich das Anſehen giebt, als vermöchte ſie auf dieſem Wege in das Innere der Dinge zu dringen und deren lebendige Entwickelung unmittelbar wahrzunehmen. Dieſe Anmaßung der Metaphyſik iſt ſchuld an ihrem transſcendenten Charakter. Weil ſie nämlich nicht im Stande iſt, mit den formalen und quantitativen Ideen das beſtimmte, individuelle Sein der empiriſchen Objecte zu erfaſſen, muß ſie ebenfalls von dieſem individuellen Sein derſelben abſtrahiren; aber ſie thut dies nicht, wie die Mathematik, unter ausdrücklicher Verzichtleiſtung auf eine vollſtändige Erkenntniß der Dinge, ſondern im Gegentheil erklärt ſie die allgemeinen Elemente, welche allein ſie an den Dingen aufzufaſſen vermag, für deren wahres Sein, während doch die Erfahrung uns lehrt, daß dieſe Elemente nur die Baſis der beſtimmten Exiſtenzen, nicht aber deren eigentliches Weſen ſind. Daher ſchreibt die Metaphyſik den allgemeinen oder einfachen Elementen ein ſelbſtſtändiges Daſein und eine ſchöpferiſche Kraft zu; daher betrachtet ſie den Raum, die Zeit, die Einheit u. ſ. w. als beſondere, ſelbſtſtändige Weſen, welche nicht allein die Materie aller einzelnen Dinge, ſondern auch deren Lebens- und Bildungsprinzip enthalten ſollen; darum erklärt ſie eben dieſe Einzeldinge für bloße Erſcheinungen einer allgemeinen Kraft oder eines allgemeinen Weſens, indem ſie Das, was die empiriſchen Wiſſenſchaften als ein relativ Einfaches, als das quantitative Maß des Zuſammengeſetzten betrachten, zu einem abſolut Einfachen und zum Weſens- oder Daſeinsprinzip aller Dinge erhebt. Der Scharfblick Kants durchſchaute ſehr wohl die Nichtigkeit dieſer Anmaßungen der Metaphyſik; ſeine Kritik löſte die transſcendenten Abſtractionen derſelben in einfache quantitative Ideen auf und ſetzte an die Stelle ontologiſcher Conſtructionen, bloße formale oder mathematiſche Syntheſen. Kant reinigte die Be-

Digitized by Google

griffe: Raum, Zeit, Quantität, Qualität, von den logiſchen Verkünſtelungen der Idealiſten; er gab dieſelben den exacten Wiſſenſchaften zurück, deren Aufſicht ſie niemals hätten entzogen werden ſollen, und ſtellte ſo das richtige empiriſche und analytiſche Verfahren wieder her, an der Stelle der metaphyſiſchen Träumereien, welche vor ihm in der deutſchen Philoſophie herrſchten. Wenigſtens hatte er die Abſicht, dies Alles zu thun, denn freilich dürfen wir, bei aller Anerkennung der Verdienſte Kants um eine Reform der deutſchen Philoſophie, uns nicht verhehlen, daß ſeine, auf eine ſolche Reform abzweckenden Ideen noch mit bedeutenden Fehlern behaftet waren. Als ſolche Fehler erſcheinen uns hauptſächlich folgende:

Erſtens: Kant hat nicht deutlich genug den weſentlichen Unterſchied entwickelt, welcher zwiſchen der metaphyſiſchen Bedeutung der Begriffe: Raum, Zeit, Quantität u. ſ. w. und ihrem mathematiſchen Gebrauche ſtattfindet. Beſonders in Bezug auf die zwei erſtern Ideen hat er ſich einer ſehr unkritiſchen Verwechſelung des metaphyſiſchen und des mathematiſchen oder empiriſchen Geſichtspunktes ſchuldig gemacht. Daher kommt es auch, daß er zwiſchen den Begriffen des Raums und der Zeit, und denen der Quantität und der Qualität, eine Trennung feſtſetzt, welche eines hinreichenden Grundes ermangelt.

Zweitens: Kant hat verſäumt, die inneren und weſentlichen Beziehungen zwiſchen dieſen verſchiedenen Bewußtſeinshandlungen anzugeben. Nach unſerer Anſicht, mußte Kant zuvörderſt die erſte oder Grundhandlung unſres Bewußtſeins beſtimmen, und ſodann nachweiſen, wie dieſe Grundhandlung, in ihrer Anwendung auf die verſchiedenen Arten von Gegenſtänden, immer verwickelter wird, ohne doch jemals ihren formalen und quantitativen Charakter zu verlieren. Er

Digitized by Google

konnte z. B. bei der allgemeinsten Verrichtung des Zählens anfangen; dann konnte er übergehen zu der geometrischen Construction; dann zu den verschiedenen Auffassungsweisen, welche in der Physik, in Bezug auf die Geschwindigkeit der Bewegung, auf die Schwere und Dichtigkeit der Körper u. s. w. vorkommen; ferner etwa auf die Berechnung geschichtlicher Thatsachen u. s. w. Auf diese Weise würde er, anstatt der vier Anschauungs- oder Denkformen, welche er hier aufstellt, eine beträchtliche Anzahl solcher mathematischen Kategorien oder Operationen entdeckt und eine Menge metaphysischer Vorurtheile zerstört haben, welche damals noch einen hemmenden Einfluß auf die freie Entwickelung der Erfahrungswissenschaften äußerten.

Drittens: Kant hat nicht hinlänglich Zweck und Werth der mathematischen Erkenntnisse bestimmt; er hat nicht erklärt, welches ihr Verhältniß zu den übrigen Verrichtungen unsres Bewußtseins ist; er hat keine feste Regeln aufgestellt, wonach unsre Einbildungskraft sich bald der einen und bald der anderen jener Formen zu bedienen hätte. Alles, was er in dieser Hinsicht gethan hat, beschränkt sich auf die Unterscheidung der mathematischen von den dynamischen Kategorien und auf die Erklärung, daß die mathematischen Kategorien sich blos auf die einfachen Empfindungen von den Gegenständen beziehen, während die dynamischen es mit dem wirklichen Dasein der Objecte zu thun haben. Zu dieser letzteren Klasse von Kategorien wollen wir jetzt übergehen.

Diese dynamischen Kategorien haben nun in der That einen ganz andern Charakter, als die mathematischen. Substanz, Causalität, Wechselwirkung, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, dies Alles sind bei Weitem keine so einfache Ideen, als die Quantität oder die Qualität, dennoch begreift sie Kant ebenfalls unter der allgemeinen Idee

Digitized by Google

der Syntheſe oder Beſtimmung, und erklärt ſie ebenfalls für Aeußerungen des inneren Sinnes oder für Modificationen der Idee der Zeit.

Was zunächſt die Idee der Subſtanz betrifft, ſo war bekanntlich dieſe Idee das Grundprinzip des idealiſtiſchen Dogmatismus. Die Idealiſten behaupteten, man könne, mit Hülfe der angeborenen Ideen, die Subſtanz der Dinge erkennen; ihnen galt die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen für die blos äußere oder zufällige Form einer einzigen Subſtanz, und dieſe Subſtanz, an ſich oder in ihrer wahren Weſenheit betrachtet, ſollte etwas rein Ueberſinnliches und Abſolutes ſein. Nach der Anſicht Kants, giebt es keine ſolche Subſtanz an ſich, wenigſtens nicht für unſer Erkennen, keine Subſtanz außerhalb ihrer Aeußerungen und Beziehungen. Zwar ſind dieſe Aeußerungen der Subſtanz nicht die Subſtanz ſelbſt, aber gleichwohl ſind ſie von der Subſtanz unzertrennlich, ja die Idee der Subſtanz entſteht in unſrem Bewußtſein erſt durch die Anſchauung gewiſſer Beziehungen oder Erſcheinungsformen. Wir bemerken einen Wechſel ſolcher Formen oder Eigenſchaften, und ſogleich ſchließen wir, es müſſe eine Subſtanz da ſein, an welcher dieſer Wechſel vor ſich gehe. Dagegen können wir niemals umgekehrt aus der Idee der Subſtanz deren Eigenſchaften oder Aeußerungen ableiten, und ebenſowenig dürfen wir von einer Subſtanz an ſich, als einem einfachen und abſoluten Weſen, ſprechen; kurz, Kant will Nichts von einer allgemeinen oder abſoluten Subſtanz wiſſen, ſondern läßt nur individuelle und relative Subſtanzen zu. Jede beſtimmte Thatſache, jede beſtimmte Bewegung, jede beſtimmte Eigenſchaft erweckt in uns die Idee einer Subſtanz, aber einer beſtimmten Subſtanz. So haben wir die Idee einer Subſtanz in dem Menſchen, einer andern in dem Baume, noch einer andern in dem Waſſer u. ſ. w.

Digitized by Google

Dieſe Erklärung, daß nämlich jede beſtimmte Erſcheinungsform auch auf eine beſtimmte und individuelle Subſtanz hinweiſe, iſt ein wichtiger Schritt über die Anſichten der Carteſianer hinaus. Allein leider hat Kant dieſe Erklärung ſelbſt wieder zu nichte gemacht durch die Art und Weiſe, wie er das Verhältniß zwiſchen der Subſtanz eines Dinges und ihren Eigenſchaften oder Veränderungen beſtimmt. Bei jeder Veränderung, ſagt Kant, bleibt ein Theil des Dinges unverändert und identiſch, und dieſer Theil iſt eben die Subſtanz des Dinges. Allein, entgegnen wir hierauf, wenn die Subſtanz oder das Weſen eines Dinges (denn unter Subſtanz verſtehen wir allemal Dasjenige, was einem Dinge weſentlich iſt, wodurch ein Ding Das iſt, was es iſt) in ſeiner Identität oder Unveränderlichkeit beſteht, ſo ſind die Veränderungen, welche an dem Dinge vorgehen, nicht eine Entwickelung des Dinges und ſeines Weſens, ſondern wirklich nur etwas ihm Aeußerliches und Zufälliges; und wir können uns die Subſtanz recht wohl von dieſer ihrer äußerlichen Erſcheinungsform getrennt denken. Wenn z. B. die Subſtanz des Menſchen bei allem Wechſel ſeiner Zuſtände und Verhältniſſe wirklich unverändert dieſelbe bleibt, wenn alſo der Menſch, ſeinem eigentlichen, wahren Weſen nach, im Alter kein andrer iſt, als in der Jugend, und eben ſo die Menſchheit jetzt, nach einer geſchichtlichen Entwickelung von vielen tauſend Jahren, keine andere, als die, welche ſie vor dieſen Jahrtauſenden war, wenn Dem ſo iſt, ſagen wir, ſo iſt auch das Weſen, die Subſtanz des Menſchen und der Menſchheit nicht an dieſe Entwickelung, nicht an dieſen Fortgang von Stufe zu Stufe, von einem Zuſtand zum andern, gebunden, ſondern ſie iſt Etwas, was rein durch ſich und in ſich vollendet beſteht und was wir daher von jenen Aeußerlichkeiten nicht nur trennen können, ſondern ſogar trennen müſſen. Allein dies iſt noch nicht Alles. Iſt die Sub-

Digitized by Google

ſtanz eine Dinges unabhängig von der Entwickelung deſſelben, von dem Grade der Ausbildung, der Selbſtſtändigkeit und Eigenthümlichkeit, welchen das Ding in ſeinen Aeußerungen bethätigt, iſt ſie nichts Weitres, als der einfache, wandelloſe Kern deſſelben, ſo iſt auch dieſe ſcheinbare Mannigfaltigkeit von Subſtanzen eine bloße Täuſchung, ſo giebt es nur eine einzige, allgemeine und einfache Subſtanz, und wir ſind auf einem andern Wege zu den transſcendenten Ideen eines Descartes und eines Spinoza zurückgekehrt; denn, wenn wir von dem Sein der verſchiedenen Einzeldinge die Bewegung, die Entwickelung, die Mannigfaltigkeit der Eigenſchaften, Zuſtände und Verhältniſſe hinwegnehmen, ſo heißt dies nichts Anderes, als ſie ihrer Einzelheit oder Individualität ſelbſt berauben und blos Dasjenige an ihnen übrig laſſen, was, als ein Einfaches, Geſtaltloſes, blos Stoffiges oder Elementares, allen einzelnen Bildungen zur gemeinſamen Baſis dient. Bekanntlich unterliegt ein Ding um ſo häufigeren Veränderungen, je entwickelter, je vollkommener, je beſtimmter und ſelbſtſtändiger es iſt; daher iſt der Menſch in einer ſteten Bewegung, er bleibt nicht zwei Momente lang derſelbe, während die niederen Daſeinsſtufen, die Erde, das Waſſer, die Mineralien, oft längere Zeit keine ſichtbaren Veränderungen erleiden. Nach der oben aufgeſtellten Anſicht Kants, würde nun aber bei der Betrachtung des Menſchen nicht jener höhere Grad von Bewegung und Thätigkeit, ſondern nur Dasjenige in Rechnung kommen, was dem Menſchen mit jenen niederen Daſeinsformen gemein iſt. Die Subſtanz des Menſchen könnte conſequenterweiſe von der Subſtanz der Erde, des Waſſers u. ſ. w. nicht unterſchieden ſein, weil das Weſen Beider ſchlechthin in der Einfachheit und Identität beſtände; und ſo würden am Ende alle die einzelnen, ſcheinbar von einander verſchiedenen und ſelbſtſtändigen Subſtan-

Digitized by Google

zen in eine einzige Substanz, in ein Absolutes zusammenfließen.

Nach diesen Erwägungen, ist es unmöglich, die von Kant gegebene Erklärung des Begriffs Substanz anzunehmen, weil, nach dieser Erklärung, die Substanz doch immer wieder etwas rein Allgemeines, ein Ding an sich sein würde, ohne irgend eine wesentliche Beziehung zu der Entwickelung und dem individuellen Sein der einzelnen Wesen. Daß Kant selbst eine solche Ansicht von der Substanz nicht aufstellen wollte, geht daraus hervor, daß er das Prinzip der Individualität und der Entwickelung an mehrern Stellen ausdrücklich anerkennt, daß er die Ansicht der Cartesianer verwirft, welche den Begriff Substanz in einem absoluten Sinne gebrauchten, und daß er entschieden darauf dringt, man dürfe die Substanz nicht von ihren Aeußerungen oder Zuständen trennen. Der ganze Fehler der Kantschen Theorie beruht also lediglich auf der falschen Anwendung eines richtigen Grundsatzes, und wir brauchen blos diesen Grundsatz folgerechter zu entwickeln, als es Kant gethan hat, um die wahre Ansicht von der Idee der Substanz zu gewinnen. Die Substanz soll das Wesen der Dinge sein, d. h. Dasjenige, wodurch ein Ding Das ist, was es ist. Nun erkennen wir ein Ding als Das, was es ist, d. h. als dieses bestimmte Ding nur dadurch, daß wir es von andern Dingen unterscheiden; folglich muß das Wesen des Dinges, als eines bestimmten, das Unterscheidende des Dinges, das dem Dinge Eigenthümliche in sich befassen. Das Unterscheidende an den Dingen sind aber nicht ihre einfachen Eigenschaften oder Elemente, denn diese sind vielmehr allen Dingen gemein, sondern die eigenthümliche Art, wie diese Elemente in dem Dinge verknüpft und zur Einheit gestaltet sind. Diese Gestaltung und diese Einheit, oder vielmehr das Prinzip derselben, wird also wohl

Digitized by Google

Das ſein, was wir mit Recht die Subſtanz des Dinges nennen können. So iſt die Subſtanz der Pflanze das Prinzip der Vegetation oder der Bildungstrieb; die Subſtanz des Thieres, die Lebenskraft; die Subſtanz des Menſchen endlich, die Freiheit, das Prinzip einer ſtetigen und unendlichen Entwickelung. Nach dieſer Erklärung, hat alſo jedes Weſen, oder wenigſtens jede Klaſſe von Weſen, ihre beſondere und eigenthümliche Subſtanz, welche uns zugleich als Eintheilungsgrund für die verſchiedenen Klaſſen dient. Allein auch innerhalb des beſtimmten Weſens bleibt deſſen Subſtanz nicht immer dieſelbe; ſie iſt nicht gleich von Anfang an als etwas Fertiges und Vollendetes vorhanden, ſondern ſie entwickelt und erweitert ſich erſt in und mit dem Daſein des Weſens. Erſt dann, wenn der Entwickelungsgang eines Weſens geſchloſſen iſt (wo nämlich überhaupt ein ſolcher Kreislauf oder eine ſolche beſchränkte Entwickelung ſtattfindet), erſcheint uns die Subſtanz des Dinges als ſolche, als Totalität, z. B. bei der Pflanze in der Frucht. Wo dagegen die Entwickelung eine unendliche iſt, wie beim Menſchen, da bedeutet der Begriff Subſtanz nichts Weiteres, als eben dieſen unendlichen Fortgang der Entwickelung ſelbſt. Niemals können wir einen beſtimmten Zuſtand des Menſchen oder eine beſtimmte Stufe der Menſchheit aufzeigen, welche das wahre Weſen des Menſchen in ſeiner ganzen, vollen Totalität erſcheinen ließe; denn dies Weſen beſteht eben nur in dem nie endenden Fortgange. Will man eine bildliche Vorſtellung für die Idee der Subſtanz haben, ſo möge man ſich dieſelbe als einen Punkt am Ende einer Linie denken, welche ſtets fortrückt. Durch das Fortrücken der Linie wird der Punkt, welcher vorher der letzte und äußerſte war, zu einem rückwärtsliegenden, ein anderer Punkt tritt an ſeine Stelle und bildet nunmehr das Ende oder die Spitze der Linie, und ſo ins Unendliche fort. So ent-

Digitized by Google

wickelt ſich auch die Subſtanz des Menſchen. Der erwachſene Mann hat nicht mehr dieſelbe Subſtanz, wie das Kind; das jetzt lebende Geſchlecht hat andere Ideen, andere Einrichtungen, eine andere Bildung, kurz, eine andere Subſtanz, als das Mittelalter. Zwar bezeichnet man das Kind und den Erwachſenen mit demſelben Namen: Menſch; zwar ſagt man, es ſei daſſelbe Menſchengeſchlecht oder dieſelbe Menſchheit, welche im Mittelalter gelebt habe und welche jetzt lebe. Allein in der That iſt dieſe Bezeichnung ungenau. Der Menſch und die Menſchheit ſind durch ihre fortſchreitende Entwickelung weſentlich verändert; die Jugend und das Alter, die Vergangenheit und die Gegenwart haben Nichts mit einander gemein, ausgenommen den Ausgangspunkt oder Urſprung. Man muß wohl unterſcheiden zwiſchen dem Begriff der Identität oder der abſoluten Weſensgleichheit, und dem Begriff der Continuität, d. h. der relativen Gleichheit oder der Gleichartigkeit. Das Menſchengeſchlecht iſt ſtets daſſelbe hinſichtlich ſeiner Continuität oder Gleichartigkeit, d. h. die ſpätern Zuſtände der Menſchheit ſind nicht von den früheren durch eine abſolute Kluft geſchieden oder abgebrochen, ſondern es findet von dieſen zu jenen ein ſtetiger Uebergang ſtatt. Aber das Menſchengeſchlecht bleibt nicht ſtets daſſelbe, inſofern man hierunter eine Identität oder Unveränderlichkeit verſteht, wie das viele Philoſophen und Staatsmänner thun; d. h. die Beſtimmung, das Weſen, die Subſtanz der Menſchheit iſt nicht ein Prinzip des Stillſtandes und der Ruhe, ſondern ein Prinzip der Bewegung, der Entwickelung und des Fortſchritts.

Es iſt für eine jede Philoſophie von der höchſten Wichtigkeit, eine beſtimmte und deutliche Erklärung von dem Begriff Subſtanz aufzuſtellen, denn der Begriff der Subſtanz iſt der Stütz- und Zielpunkt für ein philoſophiſches Syſtem,

Digitized by Google

und die Erklärung dieses Begriffs das Programm der Philosophen. Die Scholastiker und die Cartesianer verstanden unter Substanz etwas absolut Einfaches, Allgemeines und Unendliches; ein Zeichen, daß diese Philosophen, im Widerspruch mit dem Prinzip der Individualität und der Entwickelung, alle einzelne Daseinsformen in einer einzigen, einfachsten und allgemeinsten Form, in Gott oder dem Absoluten, aufgehen ließen, daß sie den Grund alles Lebens in der Welt in dem beharrlichen, wandellosen Sein ihres Centrums, nicht in der Bewegung und Entwickelung ihrer Organe suchten. Die Sensualisten wollten das Gegentheil. Sie erhoben die Realität und die Selbstständigkeit der Einzelwesen zum Prinzip der Philosophie; sie theilten jedem Wesen eine bestimmte, eigenthümliche Art des Daseins und der Bewegung zu. Aber da sie weder das Wesen dieser Individualität, noch das Gesetz dieser eigenthümlichen Bewegung der Dinge recht erkannten, da sie überhaupt keine deutliche Idee von der Natur der Entwickelung hatten, so blieb der Begriff der Substanz für sie ein unlösbares Räthsel, eine leere Erfindung unsres Verstandes. Kant endlich giebt dieser Idee eine Bedeutung, welche uns mehr als irgend etwas Anderes das Prinzip seiner Philosophie enthüllt; jenes Prinzip nämlich der Vermittelung und der Unbestimmtheit, jenes Prinzip, welches zwar auf eine Entwickelung ausgeht, aber dabei immer wieder an einem unbeweglichen Punkte festhält, welches sich für die Individualität erklärt und dennoch nicht von dem alten Absolutismus loskommen kann. Um diesen Zwiespalt und diese Verlegenheit der Philosophen hinsichtlich des Begriffs der Substanz zu erklären, müssen wir die Bemerkung beifügen, daß die Substanz, als Prinzip der Entwickelung, eigentlich überhaupt niemals Gegenstand unsrer Erkenntniß werden kann. So wenig wir, wie schon Zeno von Elea

Digitized by Google

ſagte, die Bewegung ſehen können, da wir immer nur die einzelnen Punkte ſehen, durch welche die Bewegung hindurch gegangen iſt; ebenſowenig vermögen wir das Leben, die Thätigkeit, die Entwickelung eines Weſens in ihrer ganzen Unmittelbarkeit zu erkennen, wenn ſchon wir die einzelnen Formen wahrnehmen, welche durch dieſe Thätigkeit hervorgebracht ſind. Denn, indem wir unſre Aufmerkſamkeit auf eine ſolche Form richten, iſt dieſe Form ſchon nicht mehr die unmittelbare oder ſubſtanzielle Form des Dinges; ſie iſt ſchon etwas Vergangenes, ſie iſt die Baſis einer neuen Form oder Subſtanz geworden; und ſo bleibt unſre Erkenntniß immer hinter der Bewegung zurück, welche ſie durch ihre Begriffe erfaſſen und feſthalten möchte. Nur unſre eigene Subſtanz vermögen wir unmittelbar — zwar nicht zu erkennen — aber zu bethätigen; wir ſind uns unſrer, unſres Weſens und unſerer Kraft bewußt, indem wir dieſe Kraft zu unſrer Entwickelung gebrauchen und unſern gegenwärtigen Zuſtand in einen neuen, höheren uud vollkommneren verwandeln. Alſo noch einmal, die richtige Bedeutung der Idee: Subſtanz, ſchließt den Begriff der Veränderung nicht von ſich aus, ſondern vielmehr in ſich ein; die Subſtanz iſt nicht Dasjenige, an welchem die Veränderungen, gleichſam nur auf der Oberfläche, vor ſich gehen, ſondern Dasjenige, welches dieſe Veränderungen ſelbſt bewirkt, welches ſelbſt fortwährend ein Anderes, Vollkommneres wird.

Bisweilen bedient ſich Kant der Idee: Subſtanz, auch in einem rein phyſiſchen Sinne, um Das zu bezeichnen, was wir gewöhnlich die Materie nennen; ſo z. B. in dem Satze, daß die Subſtanz eines Körpers bei allen Veränderungen deſſelben ſich gleich bleibe, was nur ſo Viel heißt, die Materie des Körpers könne, ohne vernichtet zu werden, eine unendliche Reihe von Umbildungen erleiden.

Digitized by Google

Die Idee der Causalität kann in einem doppelten Sinne gebraucht werden, nämlich, in einem metaphysischen und in einem physischen oder empirischen. Im metaphysischen Sinne genommen, bedeutet der Begriff: Causalität, die Ableitung einer Wirkung aus einer Ursache, gegründet auf die Voraussetzung einer nothwendigen Verknüpfung oder einer Wesensidentität Beider. Wie die Metaphysiker sagen, ist die Wirkung schon in der Ursache enthalten, und wenn wir die Ursache kennen, so kennen wir dadurch auch schon die Wirkung. Dieser Ansicht setzten nun die Sensualisten das Bedenken entgegen, wie es denn wohl möglich sei, die Wirkung aus der Ursache durch eine rein logische Schlußfolgerung zu entwickeln; denn, sagten sie, wollten wir auch zugeben, daß die Wirkung nichts Weiteres wäre, als die Entwickelung oder das äußere Hervortreten Dessen, was schon auf irgend eine Weise in der Ursache versteckt oder verschlossen lag, so würde es doch immer noch eines besonderen Actes bedürfen, um diese schlummernde Kraft zu wecken und das Verschlossne zu erschließen; und wie vermöchte wohl der Philosoph diesen organischen, diesen schöpferischen Act durch seine subjectiven und formalen Begriffe ins Werk zu richten? Kant stimmt hierin den Sensualisten bei und erklärt ebenfalls die Ableitung einer unbekannten Wirkung aus einer bekannten Ursache für unmöglich. Nach seiner Ansicht, beschränkt sich die Bedeutung des Causalitätsgesetzes darauf, daß unser Verstand zwischen zwei ihm in der Wahrnehmung gegebenen Thatsachen ein bestimmtes und nothwendiges Verhältniß festsetzt. Diese Erklärung Kants, wonach also der ganze Begriff der Causalität sich in ein bloßes Gesetz der Zeitfolge verwandeln würde, scheint uns insofern richtig, als sie den Begriff eines Entstehens der Wirkung aus der Ursache aufhebt und an dessen Stelle den Begriff einer bloßen Veränderung oder der Entwickelung einer That-

Digitized by Google

ſache aus der andern ſetzt. Allein ſie iſt unvollſtändig, weil ſie das Verhältniß der beiden Thatſachen und die Regel, wonach wir die eine auf die andere beziehen, nicht beſtimmt angiebt. Um daher dieſe Erklärung Kants zu berichtigen, bemerken wir zunächſt, daß jedes Verhältniß von Urſache und Wirkung eigentlich drei Glieder oder Momente in ſich faßt; nämlich, erſtens: Etwas, woran die Veränderung vor ſich geht; zweitens: Etwas, das die Veränderung bewirkt, und drittens: die Veränderung oder Wirkung ſelbſt. Man darf daher, ſtreng genommen, nicht ſagen, ein Urſache bringe eine Wirkung hervor, ſondern man muß ſagen, ſie bringe eine Wirkung an einem andern Dinge hervor. So z. B. bringt die Flintenkugel eine Wirkung an dem Brete hervor, welches ſie durchbohrt; ſo bringt ein Gegenſtand eine Wirkung in unſrer Seele hervor, indem er einen Eindruck auf unſre Sinne macht u. ſ. w. In allen dieſen Fällen beobachten wir zweierlei Thathandlungen, die Einwirkung des einen und die Gegenwirkung des andern Dinges; ſo leiſtet das Holz der Kugel Widerſtand, welche in daſſelbe einzudringen ſucht; ſo ſetzt unſre Seele dem Eindruck der äußern Dinge eine Rückwirkung durch ihre Selbſtthätigkeit entgegen. Nun wiſſen wir, daß, ſo oft uns zwei Thatſachen gegeben ſind, unſer Verſtand die eine Thatſache durch die andere zu beſtimmen ſucht. Es fragt ſich alſo in dem gegenwärtigen Falle, welche von dieſen beiden Thatſachen uns zum Beſtimmungsgrunde für die andern diene. Kant hat hierüber blos ſo Viel geſagt, daß die eine dieſer Thatſachen allemal die andere hinſichtlich der Zeitfolge beſtimme, d. h. daß nicht beide Handlungen gleichzeitig ſeien, ſondern daß allemal die eine auf die andere folge, und zwar mit einer gewiſſen Nothwendigkeit. Dieſe Erklärung iſt jedenfalls richtig, nur enthält ſie nicht den Grund, weshalb gerade dieſe Thatſache auf jene

Digitized by Google

folgen müſſe; ſie macht nicht deutlich, wodurch der Uebergang unſres Denkens von der einen Vorſtellung zur andern bedingt ſei. Daher kommt es, daß Kant die Idee der Cauſalität auch auf Verhältniſſe anwendet, auf welche ſie offenbar nicht paßt. So z. B. ſagt er, die Vorſtellung desjenigen Punktes im Fluſſe, an welchem wir ein Fahrzeug erblicken, folge nothwendig auf die Vorſtellung des andern Punktes oberhalb dieſes, wo wir daſſelbe vorher geſehen haben, und die Thatſache, daß das Fahrzeug vorher ſich an einer höhern Stelle im Fluſſe befand, ſei die Urſache der Thatſache, daß es ſich jetzt an einer Stelle unterhalb befinde. Allein dieſe Ausdrucksweiſe iſt durchaus ungewöhnlich. Wenn wir dagegen ein äußeres Ereigniß als Urſache eines Zuſtandes betrachten, in welchem wir uns befinden, ſo hat hier der Begriff der Urſachlichkeit ſeine richtige Anwendung. In dem erſteren Beiſpiele nämlich ſind die beiden in Rede ſtehenden Thatſachen vollkommen gleichartig, in Bezug auf die Subſtanz, welcher ſie angehören; es iſt dieſelbe Bewegung, welcher der Punkt A und welcher der Punkt B angehört. In dem zweiten Beiſpiel dagegen beſteht zwiſchen beiden Thatſachen ein Unterſchied des Weſens oder der Subſtanz. Auf der einen Seite nämlich haben wir die freie Entwickelung unſerer eigenen Thätigkeit, auf der andern Seite den Einfluß eines äußeren Gegenſtandes auf uns. Eben ſo iſt es in dem oben angeführten Beiſpiele mit dem Bret und der Kugel. Die Bewegung der Kugel iſt hier der Subſtanz des Bretes, welche in der Cohäſion beſteht, entgegengeſetzt. Aus allen dieſen Betrachtungen ergiebt ſich, daß das Verhältniß der Urſachlichkeit nur zwiſchen zwei verſchiedenen Subſtanzen ſtattfindet und zwar dergeſtalt, daß die einfachere Subſtanz auf die entwickeltere einwirkt und ſie bis auf einen gewiſſen Grad auflöſt oder in einen ihrer eigenen Einfachheit entſprechenden

Digitized by Google

Zustand versetzt. So gehen die meisten Wirkungen, welche auf unsern Organismus geschehen, von den einfachen Elementen, der Luft, dem Licht, der Elektricität u. s. w. aus; so sind alle unsre Empfindungen Wirkungen niederer Daseinsformen, wie wir dies schon oben gezeigt haben. Das Causalverhältniß erscheint uns daher nicht sowohl als eine besondere Beziehung der Dinge zu einander oder als eine besondere Auffassungsform unsres Bewußtseins, sondern vielmehr als das Grundverhältniß aller Erscheinungen und aller Bewußtseinsoperationen. Ueberall findet unser Bewußtsein Ursachen und Wirkungen, d. h. überall findet es zwei Dinge durch eine Wechselbeziehung von Wirkung und Gegenwirkung verbunden. Doch ist dieses Verhältniß selbst noch verschiedener Auffassungen fähig und kann insofern eine Mehrheit von Bestimmungen ergeben. Bald nämlich bestimmen wir die Wirkung der niederen Substanz durch die Veränderung, welche sie in der höhern Substanz hervorgebracht hat, und durch den Grad des Widerstandes, welchen diese letztere ihr entgegensetzen mußte, um sich selbst zu erhalten; bald bezeichnen wir im Voraus diese Veränderung selbst, indem wir in Gedanken beide Substanzen unter sich vergleichen und daraus einen Schluß auf die wahrscheinliche Folge ziehen, welche ein Zusammentreffen beider für die eine oder die andere haben werde. So z. B. messen wir die Gewalt der eindringenden Flintenkugel durch den Eindruck, welchen sie in dem Holze macht. Wir kennen die Dichtigkeit und Widerstandsfähigkeit des Holzes, wir können also auch die Kraft berechnen, mit welcher die Kugel auf das Holz einwirken mußte, um diesen Widerstand bis auf einen solchen Grad zu überwältigen. Eine jede solche Berechnung giebt also eine Art von mathematischer Gleichung, und, da in einer Gleichung jedes Glied als die Unbekannte behandelt werden kann, so können wir eben so

Digitized by Google

gut sagen: Diese Kraft muß auf diese Substanz diesen Eindruck hervorbringen, oder auch: Da der Eindruck, welchen diese Kraft hervorbrachte, dieser ist, so muß die Substanz, auf welche er hervorgebracht wurde, eine so und so große Widerstandsfähigkeit besitzen u. s. w.

An diese Betrachtungen über die Causalität schließt sich aufs Engste die Prüfung des Begriffs der Nothwendigkeit an. Kant hat diesen Begriff unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet. Das eine Mal nennt er Nothwendigkeit das identische und wandellose Sein eines Dinges; ein andres Mal dagegen sagt er, eine Thatsache sei dann nothwendig, wenn man sie nach dem Gesetze der Causalität von einer andern Thatsache ableiten könne. Diese beiden Erklärungen kommen jedoch zuletzt auf die bekannte Definition der Metaphysik zurück: ein nothwendiges Wesen sei dasjenige, welches in und durch sich selbst existire, und eine nothwendige Thatsache diejenige, welche unmittelbar aus dem Begriffe der Kraft oder Substanz folge, welche sie hervorgebracht hat. Was nun diese letztere Erklärung insbesondere anlangt, so beruht dieselbe auf der falschen Ansicht von der Causalität, wonach die Ursache die Wirkung schlechthin aus sich schaffen soll. Nach der von uns gegebenen Definition der Causalität, giebt es zwar auch eine gewisse relative oder bedingte Nothwendigkeit, aber keine absolute oder unbedingte. So oft wir nämlich die beiden Kräfte oder Substanzen kennen, welche auf einander zu wirken im Begriff sind, ingleichen die Bedingungen, unter welchen dies Zusammentreffen stattfindet, so können wir allerdings den Erfolg desselben mit ziemlicher Sicherheit vorausberechnen. Allein niemals können wir aus dem Vorhandensein der einen Kraft die Entstehung einer andern Kraft durch eine bloße logische Deduction ableiten. Wir betrachten es als nothwendig, daß der in die Höhe geworfene

Digitized by Google

Stein auf die Erde herabfällt, weil wir nämlich sowohl die Natur der freien Bewegung des Steins als auch die der Schwerkraft kennen, und daher im Stande sind, durch Vergleichung dieser beiden Kräfte ihr gemeinschaftliches Product zu berechnen; allein wir können nicht sagen, es müsse nothwendig gerade diese bestimmten Kräfte geben, z. B. eine Schwerkraft, eine Anziehungskraft u. s. w., oder diese bestimmten Substanzen, z. B. Steine, Pflanzen u. s. w. Daß es solche Kräfte und Substanzen giebt, ist eine bloße Thatsache unsres Bewußtseins oder unserer Empfindung, und, fände sich diese Thatsache nicht vor, so möchten wir schwerlich im Stande sein, die Nothwendigkeit jener Existenzen zu beweisen.

Wir haben nun noch die Begriffe der Wechselwirkung, der Möglichkeit und der Wirklichkeit zu prüfen.

Was den ersten dieser Begriffe anbelangt, so haben wir denselben schon oben, bei Gelegenheit des Causalitätsverhältnisses, beiläufig erörtert. Jedes Causalitätsverhältniß nämlich schließt eine Wechselwirkung in sich und diese Wechselwirkung ist, wie wir schon öfters angeführt haben, das allgemeine Gesetz aller Naturerscheinungen. Hier müssen wir jedoch noch die Bemerkung hinzufügen, daß man unter Wechselwirkung nicht ein Verhältniß von dem Grade nach gleichen Substanzen verstehen darf, daß vielmehr die verschiedenen Substanzen, zwischen denen eine solche Wechselwirkung stattfindet, verschiedene Entwickelungsgrade darstellen; mit einem Worte, daß die Natur nicht ein Conglomerat von Atomen ist, welche nur durch Anziehung und Abstoßung unter sich verknüpft sind, sondern ein organisches Ganzes, worin jeder Theil eine bestimmte und eigenthümliche Thätigkeit entwickelt.

Der Begriff: Möglichkeit, kommt bei Kant ebenfalls in einer doppelten Gestalt vor. In dem Abschnitte vom Schema-

Digitized by Google

tismus betrachtet er ihn unter einem negativen Geſichtspunkte, indem er ſagt, eine Thatſache ſei unmöglich, wenn ſchon ihr Gegentheil ſtattfinde; an einer andern Stelle dagegen giebt er auch eine poſitive Definition von dem Möglichen und zwar folgende. Es giebt, ſagt er, eine logiſche und eine reale Möglichkeit. Logiſch möglich iſt Etwas, wenn der Begriff deſſelben ſich ohne Widerſpruch denken läßt; real möglich dagegen iſt eine Thatſache, wenn ſie mit den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung übereinſtimmt. Die Idee der Urſachlichkeit z. B., blos als Idee oder Kategorie betrachtet, hat eine nur logiſche Möglichkeit. Erwägen wir jedoch, daß dieſe Idee die nothwendige Bedingung unſrer Erfahrung iſt, ſo müſſen wir ihr auch eine reale Möglichkeit beilegen.

Es iſt ſchwer, zu ſagen, was Kant eigentlich mit dieſen Worten habe ausdrücken wollen. Er ſcheint als möglich Dasjenige zu betrachten, was, einerſeits, nicht wirklich iſt, nicht ſchon thatſächlich exiſtirt, und was doch, andererſeits, auch nicht mehr blos dem reinen Denken angehört. Der bloße Begriff eines Dreiecks hat, nach ſeiner Anſicht, keine reale Möglichkeit, weil wir noch nicht wiſſen, ob es möglich ſei, dieſen Begriff in der Anſchauung darzuſtellen. Er wird aber real möglich, ſobald wir ein Dreieck conſtruiren; aber dennoch iſt er auch dann nichts Wirkliches, weil die geometriſche Figur des Dreiecks ſich immer noch von einem körperlichen Dreieck unterſcheidet. Somit ſcheint Kant als möglich diejenigen allgemeinen Anſchauungen zu betrachten, welche zwar nicht ſo gänzlich aller Wirklichkeit entbehren, wie die transſcendenten Ideen, welche aber gleichwohl auch keinen beſtimmten und individuellen Gegenſtand bezeichnen. Dieſer Art ſind die mathematiſchen und alle dieſen ähnliche Vorſtellungen. Im gewöhnlichen Leben gebrauchen wir allerdings den Begriff Möglichkeit in einem andern Sinne; wir wenden ihn nämlich immer auf beſtimmte

Digitized by Google

Thatsachen an, jedoch so, daß wir diese Thatsachen als erst zukünftige, vor der Hand nur in unsern Gedanken existirende, betrachten. Wir sagen z. B. es sei möglich, daß dieser Mensch ein großer Philosoph werde; wir nennen dies möglich, weil wir in den Verhältnissen oder in den Anlagen dieses Menschen Etwas finden, was auf die Idee eines Philosophen leitet, obgleich wir allerdings es unbestimmt lassen müssen, ob die Entwickelung dieses Menschen den Weg, welchen ihr dessen gegenwärtigen Bildungszustand vorzuzeichnen scheint, verfolgen, oder ob sie späterhin in andere Bahnen einlenken werde. In den Erfahrungswissenschaften ist der Begriff der Möglichkeit nur von sehr beschränkter Anwendung. Wir berechnen da wohl auch die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Thatsache nach dem gegenwärtigen Grade von Einsicht, welche wir über die Naturkräfte und über unsre eigenen Mittel besitzen. Allein täglich sehen wir diese Einsicht in die Naturkräfte sich erweitern, täglich fühlen wir unsre eigne Kraft sich steigern; wie sollten wir also kühn genug sein, die absolute Unmöglichkeit eines Naturereignisses oder einer menschlichen Erfindung zu behaupten? Die Ideen der Möglichkeit und der Nothwendigkeit haben ihre Rolle in der alten Metaphysik gespielt, welche darauf ausging, das Dasein der Dinge durch die reine Idee zu beweisen, und welche das Wirkliche für eine bloße Erscheinungs- oder Entwickelungsform des Möglichen ansah.

Die objective Realität endlich ist, nach der Erklärung Kants, die Ursache unserer Empfindung; wir nennen real, objectiv, wirklich, Dasjenige, was unmittelbar auf uns wirkt oder wovon wir eine Empfindung haben. Diese Erklärung der Realität kommt ziemlich mit der von den Sensualisten gegebenen überein. Die Realität eines Dinges, sagte Locke, kann weder durch einfache Ideen noch durch das Denken er-

Digitized by Google

faßt werden; ſie dringt ſich vielmehr unmittelbar unſrem Gefühle auf; wir fühlen, daß ein realer Gegenſtand gegenwärtig iſt, obgleich wir nicht im Stande ſind, das eigentliche Weſen dieſer Realität zu erkennen und auszuſprechen. Die Skeptiker haben die Realität der Dinge angefochten, indem ſie ſich auf die Subjectivität unſrer Vorſtellungen beriefen. Wo iſt, fragen ſie, dieſes reale Ding außerhalb des Ich? wo iſt der Stein, der, wie man ſagt, die reale Urſache unſerer Empfindungen ſein ſoll? Können wir dieſe Realität ſehen? Nein, denn unſer Geſichtsſinn zeigt uns blos gewiſſe Farben oder eine gewiſſe Geſtalt; allein Farbe und Geſtalt ſind nichts Reales, ſondern bloße Veränderungen unſeres Sinnes. Oder ſollen wir ſie fühlen? Allein, was wir erfaſſen und betaſten, iſt ebenfalls nicht der Stein ſelbſt, ſondern blos die Verbindung gewiſſer Elementartheile, alſo abermals etwas Allgemeines, was ſich in ſubjective Empfindungen auflöſt. Kant hat verſucht, die Realität der Körperwelt gegen dieſe Einwürfe der Skeptiker in Schutz zu nehmen. Unſer Ich, ſagt er, iſt in ſteter Bewegung, verändert ſich fortwährend; um nun für dieſe Veränderung und Bewegung einen feſten Maßſtab zu haben, muß es etwas Unveränderliches oder Beharrliches geben, gleichſam eine Baſis für die Operationen des Ich, einen feſten Punkt, auf welchen daſſelbe immer zurückkehrt, um ſich nicht mit ſeiner Thätigkeit ins Unendliche zu verlieren. Da es nun aber ein ſolches Beharrliches in dem Bewußtſein ſelbſt nicht giebt, ſo muß daſſelbe außerhalb des Bewußtſeins zu finden ſein, es muß etwas Reales außer dem Ich geben, und dies Reale iſt eben die Körperwelt; die Realität der Körperwelt oder der materiellen Außendinge folgt alſo unmittelbar aus der Idee des Ich oder des Selbſtbewußtſeins. Wir können dieſe Erklärung Kants und dieſen Beweis von der Realität der Außendinge wohl gelten laſſen, denn in

Digitized by Google

der That kündigt sich uns diese Realität unmittelbar durch das Gefühl einer solchen äußeren Bestimmung unsres Bewußtseins an. Nur müssen wir vor einer Täuschung warnen, zu welcher die Ansicht Kants leicht Veranlassung geben könnte und von welcher er selbst nicht freigewesen zu sein scheint. Kant stellt nämlich die Realität oder Beharrlichkeit der Außenwelt der Beweglichkeit des menschlichen Bewußtseins in einer solchen Weise gegenüber, daß es scheinen könnte, als wäre jene Beharrlichkeit ein Vorzug der Außendinge, dessen unser Ich entbehrte. In der That geschieht es uns häufig, daß wir an unseren Vorstellungen von den Dingen Etwas vermissen, was nur die unmittelbare Anschauung der Dinge zu gewähren scheint, und insofern betrachten wir allerdings den idealen oder subjectiven Charakter, welchen unsere Vorstellungen an sich tragen, als eine Unvollkommenheit derselben. Dies kommt daher, weil wir hierbei von der Idee ausgehen, das bestimmte und individuelle Dasein der Objecte selbst erkennen zu wollen. Das blos theoretische Bewußtsein oder das bloße Denken hat allerdings weniger Realität, als das körperliche Dasein der Außendinge, weil es immer nur das Allgemeine und Elementare aufzufassen vermag. Allein die Realität unsres Bewußtseins oder unsres Ich spricht sich auch nicht in unsrem theoretischen Bewußtsein, sondern in unsrer praktischen Thätigkeit aus, nicht in unsrem Denken, sondern in unsrem Handeln. Unser Handeln nun besteht, wie wir wissen, darin, daß wir unser Dasein immer mehr erweitern; dadurch aber wird dieses auch immer reeller, d. h. immer bestimmter, compacter und selbstständiger. Wenn wir daher vom praktischen Gesichtspunkte aus das Dasein der Körperwelt betrachten, so erscheint uns dasselbe als ein unvollkommneres, im Vergleich zu der unendlichen Bewegungs- und Entwicklungsfähigkeit unsres eignen Ich.

Digitized by Google

Wir wollen die vorhergehenden kritischen Bemerkungen über die Kategorien, den Schematismus und die Grundsätze a priori der Kantschen Philosophie nochmals in Kürze unter folgenden Gesichtspunkten zusammenstellen.

Wir müssen stets im Auge behalten, daß Kant unter Kategorien oder Grundsätzen a priori die verschiedenen Formen oder Arten der Bestimmung eines Gegenstandes versteht. Er stellt diese Grundsätze unter der Form von Urtheilen dar, weil wir stets durch ein Urtheil eine solche Bestimmung aussprechen. Jeder Gegenstand kann Subject eines Urtheils werden; jeden Gegenstand können wir auf die eine oder die andere Weise bestimmen. So z. B. bestimmt der Mathematiker einen Körper durch Zahl und Maß, der Physiker und der Chemiker durch Darstellung seiner besondern Kräfte und Eigenschaften, und der Maler wiederum betrachtet ihn blos vom künstlerischen Gesichtspunkte aus. So geben wir eine Beschreibung von einem Menschen, indem wir die verschiedenen Theile seines Körpers oder seine verschiedenen Charakterzüge aufzählen; so classificiren wir ihn nach Vaterland, Geburtsort, Familie u. s. w.; so endlich entwerfen wir ein vollständiges Bild seines Lebens, indem wir seine Vergangenheit wieder hervorrufen und seine Zukunft ahnen lassen; mit einem Worte, wir bilden ebenso viele Urtheile über einen jeden Gegenstand, als die Natur des Gegenstandes gestattet und unser Verhältniß zu demselben uns nothwendig macht. So entstehen aus dem einfachen Grundverhältniß zwischen Object und Subject die verschiedenen psychologischen Operationen der mathematischen Anschauung, der metaphysischen Abstraction, der poetischen Darstellung u. s. w., oder, mit andern Worten, die verschiedenen Formen für die Bestimmung der Objecte und der Beziehung derselben zum Subject. Ein System der Kategorien oder der allgemeinen Denk- und

Digitized by Google

Urtheilsformen müßte nun, nach unſrer Anſicht, alle dieſe verſchiedenen Geſichtspunkte, nach welchem wir die unendliche Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen ordnen und mittheilen, in ſich begreifen und zur Anſchauung bringen. Ein ſolches Syſtem müßte uns lehren, welches der Gebrauch und welches die Grenzen des mathematiſchen Calculs oder der poetiſchen Beſchreibung ſind, auf welche Klaſſe von Gegenſtänden die eine oder die andere dieſer Bewußtſeinsformen am Paſſendſten angewendet wird, wie man dieſe verſchiedenen Operationen verbinden müſſe, um ſich eine vollſtändige und deutliche Idee eines Gegenſtandes zu bilden; mit einem Worte, es müßte uns eine Theorie der verſchiedenen pſychologiſchen Operationen aufſtellen. Zugleich aber müßte ein ſolches Syſtem einen beſtimmten Geſichtspunkt oder eine beſtimmte Regel verfolgen und mit Hülfe dieſer Regel ſowohl das allgemeine Prinzip aller Beziehungen des Menſchen zur Natur, als auch die beſondere Art und Weiſe angeben, wie ſich dies Prinzip in den einzelnen Bewußtſeinsoperationen, der Einbildungskraft, dem Gefühl, der Abſtraction, dem praktiſchen Handeln u. ſ. w. darſtellt. Ohne Zweifel lag der Kantſchen Kritik der Vernunft die Abſicht zu Grunde, eine ſolche pſychologiſche Theorie aufzuſtellen. Allein in der Ausführung dieſer Idee wurde Kant durch kein feſtes Prinzip, durch keine klar gedachte Regel geleitet. Er ging bei ſeinen pſychologiſchen Unterſuchungen aus von der alten Eintheilung der menſchlichen Seele in ein ſinnliches und ein überſinnliches Vermögen; er gründete ſein Syſtem der Kategorien auf die Tafel der logiſchen Urtheilsformen, ohne die Wahrheit oder Vollſtändigkeit dieſer Formen zu prüfen; er vermiſchte die mathematiſchen Formen mit den rein metaphyſiſchen Begriffen und mit den Ideen der reproductiven Einbildungskraft; endlich verſäumte er, anzugeben, wie man ſich der Kategorien bedienen müſſe;

Digitized by Google

ob man einen Gegenstand nach allen diesen verschiedenen Richtungen betrachten oder ob man bestimmte Kategorien ausschließlich auf bestimmte Klassen von Gegenständen anwenden dürfe; ob z. B. manche Gegenstände blos unter dem Gesichtspunkt der Quantität, andere blos unter dem der Qualität zu betrachten seien, oder ob man denselben Gegenstand sowohl als eine Größe als auch nach seinen innern Eigenschaften, nach seiner Substanz, nach seiner Wechselbeziehung zu andern Dingen u. s. w. beurtheilen solle.

Mit der Theorie der Kategorien verbindet sich aufs Engste die Erklärung, welche Kant über den Unterschied zwischen Phänomenon und Noumenon giebt. Dieser Unterschied ist nicht neu; schon Plato sprach von Dingen an sich und von Erscheinungen, und unterschied zwischen der sinnlichen und der vernünftigen Erkenntniß. Die Idealisten vor Kant, besonders Spinoza und Leibnitz, stellten eine ähnliche Trennung auf. Allein alle diese Philosophen erkannten dem menschlichen Geiste die Fähigkeit zu, die Dinge an sich zu erkennen. Für sie war also der Begriff: Noumen, ein positiver Begriff, d. h. der Begriff eines Etwas, welches ebensogut Gegenstand einer unmittelbaren Erkenntniß durch Ideen werden könne, wie das Phänomen Gegenstand einer mittelbaren Erkenntniß durch die Sinne ist. Die Sensualisten dagegen erklärten die sinnliche Erkenntniß für die einzig gewisse und unmittelbare; was die übersinnlichen Gegenstände anbelangt, z. B. das Dasein Gottes, so gab Locke noch eine gewisse Erkennbarkeit derselben zu, nämlich mit Hülfe der logischen Schlüsse; allein Hume, welcher das Prinzip des Sensualismus in größerer Schärfe ausbildete, sah sich zu einer gänzlichen Leugnung alles Uebersinnlichen genöthigt. Die schottischen Moralisten oder die sogenannten Philosophen des gemeinen Menschenverstandes stellten den Glauben an Gott,

Digitized by Google

an die Freiheit und die Unsterblichkeit der Seele auf der Grundlage des religiösen Gefühls wieder her.

Kant sah die Nothwendigkeit ein, die Frage wegen der Noumenen auf eine bestimmtere Weise und von einem umfassenderen Gesichtspunkte aus zu erledigen, als dies bisher geschehn war. Er glaubte, den Idealismus für immer zu vernichten und den menschlichen Geist allen metaphysischen Träumereien zu entreißen, wenn er ihm einen anderen, leichteren und gefahrloseren Weg zu jenen Ideen zeigte, welche dem Menschen ganz zu entziehen Kant für unmöglich und sogar für unrathsam hielt. Die theoretische Vernunft, sagt Kant, vermag sich niemals über den Kreis des Sinnlichen und der Erfahrung zu erheben; ihr Gebiet ist die Erkenntniß der äußeren Formen und Verhältnisse der Dinge; sobald sie dies Gebiet verläßt, verliert sie sich in den Abgrund der Irrthümer und der Täuschungen. Die übersinnliche Welt ist für unsern Verstand ein unbekanntes und verschlossenes Land. Der Mensch, ein sinnliches und vergängliches Wesen, ist nicht gemacht, um das volle Licht der Wahrheit zu schauen; nur ihr Abbild darf er sehen. Schiller hat diesen Gedanken Kants sehr schön und poetisch in seinem Gedicht: „Das verschleierte Bild zu Sais" ausgedrückt. Ein Jüngling erblickt in den Ruinen des alten Tempels zu Sais ein riesiges Bild, dessen Züge ihm jedoch durch einen dichten Schleier verhüllt werden, der von seinem Scheitel bis zum Boden niederwallt. Er fragt seinen Führer, einen alten Priester, wessen Bild dies sei? Es ist das Bild der Wahrheit, antwortete ihm dieser ernst. Dem Himmel Dank! ruft der Jüngling, ich habe gefunden, was ich überall suchte, die Wahrheit. Auf denn! gütiger Greis, und hebe den Schleier, damit meine brennende Sehnsucht gestillt werde; laß mich das Antlitz der Wahrheit entschleiert sehen! Nein, mein Sohn, erwiderte

Digitized by Google

ihm ruhig der alte Priester, du mußt dich begnügen, unsre Göttin verschleiert zu sehen; denn wisse, wer diesen geheiligten Schleier hebt — Was wird mit ihm? unterbricht ihn hastig der Jüngling. Nun, der sieht die Wahrheit, entgegnete ihm mit feierlichem Ernst der Greis. Nach diesen Worten verläßt er seinen jungen Gefährten, welcher lange Zeit sprachlos und in sich versunken dasteht. Endlich aber, aus seinem Sinnen erwachend, ruft er: Was ist denn so Schreckliches in den Worten dieses Greises? Ich soll die Wahrheit sehen; ist es nicht eben dies, was ich von früh an so sehnlich gewünscht, so beharrlich erstrebt habe? Wohl denn, ich will sie sehen! Und, dies sprechend, faßt der Jüngling den Schleier und zieht ihn von dem Bilde herab, das er verbarg. Und was hat er gesehen? Niemand weiß es; leblos fand man ihn zu den Füßen des Bildes ausgestreckt. Zwar kam er wieder zu sich, allein alle Heiterkeit und alle Kraft war von ihm gewichen. Nie hörte man von ihm ein Wort über die Ereignisse jener verhängnißvollen Stunde, wo er der Wahrheit ihren Schleier raubte. Nur sprach er oft vor sich hin die ernste Warnung: „Wehe Dem, der zu der Wahrheit dringt durch Schuld, sie wird ihm nimmermehr erfreulich sein.“ Diese schrecklichen Worte: „Wehe Dem, der das Heiligthum der Wahrheit entweiht!“ sind auch über den Eingang in die Kritik der Vernunft geschrieben; der alte, weise Priester, welcher die Vermessenheit des Jünglings in Schranken zu halten sucht, weil er ihre traurigen Folgen vorhersieht, ist unser Philosoph von Königsberg; der Jüngling endlich, der, in seinem blinden Wahn, in das innerste Heiligthum der Wahrheit zu dringen versucht und statt der Wonnen, welche er dort zu finden hoffte, der Verzweiflung und dem Wahnsinn zum Raube wird, dieser Jüngling ist der menschliche Geist, dieser unselige Halbgott, welcher, ein zweiter Tan-

Digitized by Google

talus, die schönsten Früchte und das klarste Wasser vor seinen Augen sieht und dennoch vor Hunger und Durst umkommt. Mit seiner ernsten und nüchternen Stimme sagt Kant zu der Vernunft: Steh ab von diesem widernatürlichen Gelüst! Ueberzeuge dich endlich, daß die absolute Wahrheit nicht für dich gemacht ist, und lerne, dich mit einem endlichen und relativen Wissen begnügen! Und, um die Vernunft für diese Entsagung zu entschädigen, verspricht ihr Kant, sie auf einem andern Wege in das Gebiet einzuführen, welches er ihr hier verschließt. Er sagt zum Menschen: Gehorche deiner praktischen Vernunft und du wirst die ewige Wahrheit schauen; die Güte und Weisheit Gottes wird sich dir enthüllen; deine Augen werden das wahre Wesen und den ewigen Zweck der Welt erblicken; du wirst frei, du wirst unsterblich sein. Ohne poetisches Bild: Kant belehrt uns, daß die transscendenten Begriffe, d. h. die Begriffe von den Dingen an sich, niemals Gegenstand einer theoretischen Erkenntniß werden können; daß die theoretische Vernunft außer Stande ist, die Realität dieser Begriffe zu beweisen oder uns ein positives Wissen von Gott, von der menschlichen Seele und von dem Wesen der Dinge zu gewähren; daß sie uns nur einen negativen Aufschluß über dies Alles giebt, indem sie nämlich alle Versuche des menschlichen Verstandes, sich über die Grenzen des Sinnlichen zu erheben, also alle metaphysische Systeme, einer strengen Kritik unterwirft. Die Kritik der Vernunft bestreitet keineswegs die Möglichkeit der Noumene oder der Dinge an sich; sie gestattet sogar der theoretischen Vernunft, sich einen Begriff von diesen Noumenen zu bilden und also gleichsam dem Menschen eine Anweisung auf jenes unbekannte Reich des Uebersinnlichen zu geben; allein erst die praktische Vernunft vermag diese Anweisung zu realisiren und von der neuentdeckten Welt Besitz zu nehmen. Kant schmeichelt sich mit

Digitized by Google

der Hoffnung, durch diese kritischen Untersuchungen auf immer die alte Metaphysik zerstört und dem Wissenstriebe andere, reichere Quellen auf dem Gebiete der empirischen Wissenschaften erschlossen zu haben. Diese Hoffnung hat ihn jedoch gänzlich getäuscht. Noch bei seinen Lebzeiten erhob die Metaphysik von Neuem ihr Haupt; das absolute Wissen, sammt allen seinen transscendenten Ideen, ward wieder, wenn auch unter andern Formen, auf den Thron der Philosophie gesetzt, und zwar von Denen selbst, welche aus der Schule Kants hervorgegangen waren; die Grundidee des Kriticismus, daß unsre Erkenntniß der Dinge sich nicht auf deren Wesen, sondern blos auf deren Erscheinung oder deren Verhältniß zu uns selbst bezieht, dieses Prinzip der Subjectivität der menschlichen Erkenntnisse ward aufgegeben, und an seine Stelle das entgegengesetzte Prinzip, die Idee einer vollständigen Identität des subjectiven Denkens und des objectiven Seins gesetzt; mit einem Worte, die speculative Vernunft nahm wieder Besitz von dem Gebiete des Uebersinnlichen, woraus sie Kant verwiesen hatte.

Dieser unerwartete Ausgang, welchen die von Kant ins Werk gesetzte Umgestaltung der deutschen Philosophie nahm, wird begreiflich, wenn wir erwägen, wie Kant hierbei verfuhr. Kant verbietet uns, unsre Betrachtung auf die Dinge an sich zu richten, allein gleichwohl hebt er die Idee solcher Dinge an sich nicht auf. Nach seiner Darstellung, ist die Unmöglichkeit übersinnlicher Erkenntnisse nicht die Folge eines allgemeinen Naturgesetzes, sondern nur die Folge der Unvollkommenheit unsres Erkenntnißvermögens; und ein Wesen höherer Art, als wir sind, würde allerdings im Stande sein, in das Innere der Natur einzudringen und die Dinge zu erkennen, wie sie an sich sind. Allein, so müssen wir hier fragen, wenn der Mensch ein Organ besitzt, um das Dasein von

Digitized by Google

Dingen an sich zu ahnen, warum sollte es für ihn unmöglich sein, dieses Organ bis zu einem solchen Grade zu schärfen und zu vervollkommnen, daß es auch einer deutlicheren Erkenntniß eben dieser Dinge an sich fähig würde? Wenn unser Verstand sich a priori, d. h. vor der Anschauung empirischer Einzelheiten, allgemeine Ideen bildet, wie sollten diese Ideen nicht eine Beziehung auf Etwas haben, was über der Erfahrung ist? Wenn z. B. die Idee der Substanz, als einer wandellosen, identischen Einheit, in unserm Bewußtsein bereit liegt, ohne durch die empirische Vorstellung äußerer, sinnlicher Merkmale mehr als nur geweckt zu werden, sollte diese Einheit nicht auch Etwas sein, wenn wir sie uns ohne dergleichen Merkmale denken? Dies ungefähr sind die Einwürfe, welche sich von Seiten der menschlichen Vernunft gegen den strengen Spruch des kritischen Philosophen erheben. Der menschliche Geist hat zu viel Selbstvertrauen, um sich überreden zu lassen, es gebe irgendwo eine Wahrheit, zu welcher er sich nicht früher oder später erheben könne. Weil der Kriticismus gegen dieses Selbstvertrauen des menschlichen Geistes verstößt, deshalb hat er seinen Einfluß so schnell verloren, deshalb hat er sobald wieder dem Idealismus weichen müssen, welcher eine größere Nachgiebigkeit für die Wünsche und Hoffnungen der Vernunft zeigte.

Wenn wir das Richteramt in diesem Streite der Kritik mit der menschlichen Vernunft übernehmen sollen, so können wir zwar nicht umhin, uns, der Sache nach, für Kant zu erklären; allein, was die Gründe betrifft, auf welche dieser seine Entscheidung stützt, so finden wir daran allerdings Manches auszusetzen. Auch wir leugnen, wie Kant, die Möglichkeit einer Erkenntniß von Dingen an sich; allein nicht deshalb, weil wir die menschliche Vernunft für zu schwach halten, um einer solchen Erkenntniß theilhaftig zu werden,

Digitized by Google

ſondern weil, nach unſrer Anſicht, die Idee von Dingen an ſich, ſelbſt nichts Weitres iſt, als eine metaphyſiſche Abſtraction. Kant ſagt: Die Dinge erſcheinen uns blos unter relativen Formen; er ſetzt alſo voraus, die Idee oder Vorſtellung, welche wir von den Dingen haben, ſei noch verſchieden von dem Weſen dieſer Dinge an ſich, d. h. von derjenigen Idee, welche wir von den Dingen haben würden, wenn es uns möglich wäre, von allen den Beziehungen zu abſtrahiren, welche zwiſchen den Dingen und uns ſelbſt ſtattfinden. Kant ſteht alſo inſofern noch ganz auf dem früheren, idealiſtiſchen Standpunkte, als er annimmt, jedes Ding enthalte Etwas, was von deſſen Veränderungen und Verhältniſſen unberührt bleibe, was niemals in die Erſcheinung heraustrete, ſondern nur als das verhüllte und verborgene Weſen deſſelben gleichſam auf ſeinem Grunde ruhe. Zwar unterſcheidet ſich Kant von jenen Idealiſten durch die Anſicht, daß die Dinge niemals an ſich, ſondern nur als Erſcheinungen Gegenſtände unſrer Erkenntniß werden, und aus dieſem Grunde nennt Kant ſein Syſtem, zum Unterſchiede von dem früheren, dogmatiſchen oder abſoluten Idealismus, den transſcendentalen oder kritiſchen Idealismus. Allein auch ſo bleibt doch immer noch die Schwierigkeit, daß unſre Erkenntniß von den Dingen als unvollſtändig und beſchränkt erſcheint, weil ſie der Normalidee derſelben, der Idee ihres Weſens, nicht entſpricht.

Auf unſrem Standpunkte dagegen, dem der Erfahrung, löſt ſich dieſe Idee ſelbſt eines Dinges an ſich in Nichts auf, erſcheint die Annahme einer Subſtanz, welche zuvor an ſich, ohne äußere Merkmale oder Beziehungen beſtehen und erſt ſpäterhin ſich mit ſolchen Merkmalen bekleiden und in Beziehungen mit andern Subſtanzen treten ſoll, als völlig unbegründet. Wir haben die Bemerkung gemacht, daß, je

Digitized by Google

entwickelter ein Weſen iſt und je mehr Beziehungen es zu andern Weſen hat, deſto höher die Stufe der Vollkommenheit iſt, welche es einnimmt. Der Menſch iſt vollkommener, als der Stein, weil der Stein weniger Bewegung und Entwicklung hat, als der Menſch. Die Entwicklung, die Veränderung, die Verhältniſſe eines Dinges zu andern Dingen ſind alſo nicht etwas Aeußerliches oder Zufälliges an dem Dinge, ſondern ſie bilden deſſen inneres Weſen und Leben. Es giebt nicht zweierlei verſchiedene und entgegengeſetzte Daſeinsformen der Dinge, die eine, wo ſie ohne Veränderung und ohne Erſcheinung ſind, die andere, wo ſie erſcheinen und ſich verändern; ſondern alle Dinge folgen nur einem Geſetze des Daſeins und der Thätigkeit, alle entwickeln ſich, jedes in ſeiner Weiſe, durch eine ſtetige Aufeinanderfolge von Zuſtänden, Veränderungen und Beziehungen. Allerdings beſitzen wir keine vollſtändige Erkenntniß von den Außendingen, allein der Grund hiervon iſt nicht der, daß wir nur ihre Aeußerungen oder Erſcheinungen wahrnehmen, ſondern nur der, daß wir nicht alle dieſe Aeußerungen und Veränderungen hinlänglich aufzufaſſen vermögen. Nach der Kantſchen Anſicht, müßte unſre Erkenntniß, um vollſtändig zu ſein, das einfache Weſen der Dinge erfaſſen, welches er unter der Mannigfaltigkeit ihrer Erſcheinungen verborgen glaubt; wir dagegen finden das menſchliche Wiſſen nur inſofern unvollkommen und beſchränkt, als es die Unendlichkeit und Stetigkeit der Entwickelung der Naturweſen nicht wiederzugeben vermag und ſich begnügen muß, die äußeren Formen und Wirkungen dieſer Entwickelung aufzuzeigen. So iſt z. B., nach Kant, der Menſch ein Noumen, d. h. es giebt in dem menſchlichen Weſen etwas Ueberſinnliches und Identiſches, welches bei allen Veränderungen ſeiner ſinnlichen Natur unverändert bleibt. Dieſen Theil des menſchlichen Weſens nun, welchen

Digitized by Google

wir gewöhnlich die Seele oder den Geiſt nennen, vermögen wir, nach der Anſicht Kants, niemals zu erkennen, denn, ſagt er, unſre Wahrnehmung des Menſchen zeigt uns immer nur deſſen äußere Zuſtände und Verhältniſſe. Alſo, ſagt Kant, kennen wir nicht den Menſchen an ſich, die Seele, den Geiſt, die einfache und abſolute Subſtanz des Menſchen; ſondern wir kennen den Menſchen nur als Erſcheinung, ſeinen Körper und diejenigen Aeußerungen ſeiner Seele, welche aus der vorübergehenden Verbindung der Seele mit dem Körper, während dieſes irdiſchen Lebens, hervorgehen. Allein, von unſrem Standpunkte aus betrachtet, iſt der Menſch ein einziges, untheilbares und gleichartiges Weſen, und alle ſeine verſchiedenen Zuſtände bilden nur eine einzige, ununterbrochene Reihe. Allerdings iſt der Menſch in keinem dieſer Zuſtände vollkommen oder abſolut, denn ein jeder ſolcher Zuſtand iſt nur eine Stufe oder eine relative Form ſeiner unendlichen Entwickelung, und wir ſind daher außer Stande, den Menſchen jemals in ſeiner vollen Totalität zu erkennen. Allein dies iſt kein Mangel unſerer Erkenntniß, es iſt vielmehr die nothwendige Folge der allgemeinen Geſetze alles Seins und Erkennens. Nichts vermag Gegenſtand unſrer Anſchauung und Erkenntniß zu ſein, ausgenommen Dasjenige, was unter einer vollendeten Form, als ein Ganzes, Fertiges und Abgeſchloſſenes erſcheint. Nun iſt der Menſch aber niemals ein ſolches abgeſchloſſenes Ganzes; er iſt vielmehr in einem ſtetigen Fortſchritte, in einer ſtetigen Entwickelung begriffen, und deshalb vermag auch unſre Erkenntniß niemals das ganze Weſen des Menſchen in einem Begriffe oder einer Anſchauung zu erfaſſen, ſondern nur einzelne, relative Zuſtände deſſelben.

Wir müſſen hier die Bemerkung machen, daß alle unſere Ausdrücke etwas Unbequemes und Zweideutiges haben, indem ſie jederzeit die Vorſtellung einer abgeſchloſſenen Totalität

Digitized by Google

ihrer Gegenstände mit sich führen. Derselbe Charakter der Reflexion, welchen alle Acte unsres Denkvermögens tragen, ist auch unsrer Sprache eigen. Wir vermögen nicht, die Bewegungen, die Thätigkeit, den Fortschritt auszudrücken, sondern blos das fertige Dasein, das ruhige Bestehen, die vollendete Thatsache. Wir sprechen von unsrem eignen Dasein wie von einer vollendeten und abgeschlossenen Thatsache; wir bedienen uns des Ausdrucks: Wir, als wäre dieses: Wir, etwas Unveränderliches und Absolutes, und dennoch erweitern wir unser Dasein in jedem Augenblick und sind nicht zwei Augenblicke lang dasselbe Individuum. Diese Eigenthümlichkeit oder, wenn man so will, Unvollkommenheit unsrer Sprache hat die Philosophen irre geführt und den Glauben erzeugt, als bestände das eigentliche Wesen der Dinge in ihrer Unveränderlichkeit, als wären die Veränderungen, die wir an ihnen wahrnehmen, nur etwas Aeußerliches und Wesenloses. Weil wir genöthigt sind, mit der Benennung: Mensch, ebensowohl das Kind als den Jüngling und den Greis zu bezeichnen, so haben die Philosophen geglaubt, es sei dies auch wirklich dieselbe einfache und identische Substanz, welche zwar bald unter der Form des Kindes, bald unter der Form des Greises erscheine, aber, ihrem Wesen nach, von allen diesen Veränderungen unberührt bleibe.

Fassen wir das Gesagte noch einmal kurz zusammen! Die beiden Sätze Kants, daß es Dinge an sich gebe, daß aber diese Dinge an sich für uns unerkennbar seien, enthalten, nach unsrer Ansicht, einen Widerspruch, und es erscheint uns, nach dieser letztern Behauptung, weit consequenter, zu sagen, es gebe gar keine Dinge an sich und die Idee davon sei eine bloße Einbildung der Metaphysiker, eine Einbildung, welche sich leicht aus der Natur unsres Denkens und unsrer Sprache erklären läßt.

Digitized by Google

Die Bemerkungen Kants über die Dinge an ſich bilden den Uebergang von dem analytiſchen Theile der Kritik zu dem dialektiſchen. Nachdem Kant durch jene kritiſchen Bemerkungen den Dogmatismus in ſeinem Prinzip angegriffen, ſucht er nun auch die verſchiedenen Anwendungen dieſes Prinzips oder die verſchiedenen Beweisführungen der Metaphyſiker zu zerſtören, und zwar nach ihren drei Hauptbeziehungen, nämlich in Hinſicht auf die menſchliche Seele, auf die Welt und auf Gott.

Zuerſt widerlegt Kant die Schlußfolgerungen der transſcendenten Pſychologie, welche den Zweck haben, die Einfachheit, Identität, Immaterialität und Unſterblichkeit der Seele darzuthun. Er behauptet, wir wüßten Nichts von der Seele an ſich, d. h. wenn wir von ihren Beziehungen zu dem Körper und der materiellen Außenwelt abſtrahiren, und alle die Merkmale, durch welche wir die Seele als ein abſolutes Weſen zu erkennen und darzuſtellen glauben, bezögen ſich blos auf die Seele als ein endliches und relatives, in mannigfaltigen Verhältniſſen mit der Außenwelt ſich entwickelndes Weſen. Allein zugleich ſagt er, die Unmöglichkeit, die Unſterblichkeit der Seele durch logiſche Schlüſſe zu beweiſen, ſchließe die Realität dieſer Idee nicht aus; im Gegentheile, werde dieſelbe durch unſer praktiſches Bewußtſein beſtätigt. Kant glaubt alſo an die Unſterblichkeit der Seele, aber er leugnet, daß dieſelbe jemals Gegenſtand unſrer ſpeculativen Erkenntniß werden könne.

Wir finden in dieſer Anſicht Kants dieſelbe Täuſchung wieder, die wir oben an ſeiner Vorſtellung von den Noumenen im Allgemeinen nachgewieſen haben. Nach der Erklärung, welche Kant von der menſchlichen Seele giebt, iſt dieſe Seele eine einfache Einheit, umgeben von einem materiellen Körper und von einer Mannigfaltigkeit äußerer Objecte, allein bei

Digitized by Google

aller Berührung mit diesen Objecten, bei allen Veränderungen, welche das körperliche Dasein des Menschen erleidet, immer dieselbe bleibend. Das Ich, sagt Kant, ist die einfache Einheit, auf welche wir alle unsre Vorstellungen und alle unsre Handlungen beziehen; niemals finden wir dieses Ich anders, als umgeben von einer Mannigfaltigkeit von Verhältnissen oder von Elementen, welche es gestaltet und zur Einheit verknüpft; niemals finden wir es allein und in sich abgeschlossen. Allein diese Erklärung von der Seele führt nothwendig auf die Idee einer absoluten Existenz derselben. Ein Wesen, welches sich in sich selbst concentrirt und alle seine Umgebungen ebenfalls in dieses Centrum oder diesen einfachen Punkt hineinzuziehen sucht, muß nothwenig als eine einfache, identische, unveränderliche Substanz gedacht werden. Kant sagt, wir wüßten zwar, was die Seele in ihren Beziehungen zum Körper und zu der materiellen Außenwelt sei, aber wir wüßten nicht, was sie außerhalb dieser Beziehungen, an sich sein werde. Allein, wenn die Beziehungen der Seele zum Körper nur darin bestehen, daß die Seele sich bei allen Eindrücken äußerer Gegenstände, welche sie zu verändern und zu einer Entwickelung zu nöthigen suchen, in ihrer einfachen Identität erhält, ist dann die Seele nicht auch schon während des sinnlichen Daseins ein Ding an sich, ein Noumen? Wenn die Operationen unsres Bewußtseins keinen andern Zweck haben, als den, die Mannigfaltigkeit unsrer sinnlichen Vorstellungen auf gewisse allgemeine Ideen zurückzuführen, lehrt uns dann wohl die Wahrnehmung dieser empirischen Bewußtseinshandlungen etwas Anderes kennen, als das einfache, ewiggleiche Wesen unsrer Seele? Die Kritik der Vernunft stellt den Satz auf, in allen unsern Vorstellungen von den äußeren Dingen sei stets die Idee unsres Ich enthalten und diese Idee sei bei aller Verschiedenheit jener

Digitized by Google

Vorstellungen immer dieselbe. Dies würde heißen, unser Ich werde durch die Eindrücke der äußeren Objecte durchaus nicht berührt, verändert oder entwickelt; was aber von einem andern Dinge nicht verändert wird, steht auch in keiner wirklichen Beziehung zu demselben, sondern ist an und durch sich selbst; folglich enthält der Begriff des Ich, wie ihn Kant in seiner Kritik aufstellt, offenbar die Idee eines Dinges an sich.

Wollte Kant wirklich die Ansicht durchführen, daß unsre Seele mit unsrem Körper durch eine innere und nothwendige Beziehung verbunden sei und daß sie deshalb unter keiner andern Form, als dieser sinnlich-wahrnehmbaren, erkannt werden könne, so mußte er auch zugeben, daß das Wesen der Seele durch die verschiedenen Beziehungen derselben zu den materiellen Dingen verändert und entwickelt werde; dann durfte er nicht von der Seele wie von einem besonderen, höheren Wesen im Körper sprechen; dann mußte er förmlich die Immaterialität und die Unsterblichkeit der Seele leugnen. Denn, wenn der Begriff: Seele, nichts Weitres bedeutet, als das Prinzip der Entwicklung und Bewegung, kraft dessen der Mensch von einem Zustande zu dem anderen übergeht; so würde allerdings die Idee eines vollendeten und absoluten Zustandes dieser Seele einen Widerspruch enthalten. Doch, wir lassen jetzt diese Betrachtungen fallen, da wir bei der Prüfung des praktischen Theils der Kantschen Philosophie darauf zurückkommen werden.

Zweitens, sucht Kant eine Versöhnung zwischen dem Verstand und der Vernunft herbeizuführen, welche sich in Bezug auf die verschiedenen kosmologischen Ideen in einem vollkommenen Widerspruch befinden.

a) Kant zeigt, daß die Merkmale: endlich und unendlich, wenn wir sie auf den Begriff der Welt als eines Dinges

Digitized by Google

an sich anwenden, allemal eine Antinomie erzeugen; daß jedoch dieselben Merkmale sich ganz wohl mit einander vertragen, sobald wir die Welt als eine bloße Erscheinung auffassen. Wir betrachten die Welt, sagt Kant, bald als endlich, bald als unendlich, oder, genauer gesprochen, wir bezeichnen durch den Begriff: Welt, bald eine endliche Totalität von Gegenständen, bald aber suchen wir diesen Begriff zu erweitern und neue Gegenstände in denselben aufzunehmen; bald beginnen wir unsre Zeitrechnung mit einem bestimmten Punkte und bald wieder gehen wir auch über diesen Punkt hinaus.

So richtig diese Bemerkungen Kants sind, so reichen sie doch nicht hin, um die aufgeworfene Frage völlig zu erledigen. Kant glaubt den Zwiespalt zwischen den beiden Vermögen unsres Geistes zu beenden, indem er beide für unfähig erklärt, sich eine deutliche Vorstellung von dem Gegenstande ihres Streites, von der Welt als einem Dinge an sich, zu bilden; er läßt jedoch diese Idee der Welt als eines absoluten Ganzen stehen. Allein, so lange wir diese Idee nicht gänzlich beseitigen, wird sich der alte Streit immer wieder erheben, und Verstand und Vernunft werden neue Anstrengungen machen, um zu einer vollständigen Erkenntniß dieses Weltalls zu gelangen, was auch immer der Philosoph dagegen sagen mag. Diese Bestrebungen der Metaphysik werden noch überdies ermuntert und begünstigt durch die von Kant aufgestellte Theorie des Raumes und der Zeit. Raum und Zeit sind, nach der Kantschen Ansicht, unendliche Totalitäten, d. h. wir fassen alle Dinge im Raum und in der Zeit als eine Einheit, als ein Ganzes auf, durch einen einzigen, unmittelbaren Act der Anschauung. Was ist aber dieser Act der Anschauung Anderes, als die Idee einer absoluten Totalität, eines Alls?

Durch eine Umgestaltung jener Theorie, wie wir dieselbe oben versucht haben, muß also auch die Vorstellung von einer

Digitized by Google

absoluten Totalität aller Dinge sogleich verschwinden. Indem wir jeden einzelnen Gegenstand nicht auf einen allgemeinen Raum, sondern auf einen andern Gegenstand beziehen, welcher ihn umgiebt und begrenzt, kommen wir niemals auf die Idee einer absoluten Grenze oder einer absoluten Totalität aller Dinge, sondern nur auf die Idee einer unendlichen Stufenfolge derselben. Ebenso ist es mit der Zeit. Wir sprechen gewöhnlich ganz im Allgemeinen von dem Anfange der Welt oder des Menschengeschlechts; allein, nach unsrer Theorie, ist es falsch, so allgemein zu sprechen, weil die Begriffe: Menschengeschlecht, Welt, Zeit, bloße metaphysische Abstractionen sind. Vielmehr müssen wir allemal von einer bestimmten, uns vorliegenden Thatsache anfangen und, von dieser aufsteigend, die ihr vorhergehenden Thatsachen, eine nach der andern, ins Auge fassen. Auf diese Weise werden wir finden, daß jede Thatsache wieder eine andere Thatsache voraussetzt und daß wir niemals in dieser Reihe der Thatsachen auf eine absolut erste stoßen. Also, mit einem Worte, der Begriff: Welt, oder All, ist nur uneigentlich zu nehmen, und es gilt von ihm Dasselbe, was wir oben von den Begriffen: Mensch, Seele, Substanz, gesagt haben.

b) Kant will beweisen, daß die zwei Sätze: Es giebt einfache Theile, und: Es giebt keine einfache Theile, recht wohl mit einander verträglich seien. Man braucht nur, sagt er, diesen Ausdrnck ein wenig zu verändern; man darf nur nicht sagen: Es giebt einfache Theile, oder: Es giebt keine einfache Theile, sondern: Wir betrachten die Dinge bald als einfach, bald als zusammengesetzt. Auch hier müssen wir die von Kant angeregte Frage etwas tiefer zu erfassen suchen. Es handelt sich bei dieser Frage um den Gegensatz zweier verschiedenen Arten von Synthesen, einer empirischen und einer metaphysischen Synthese. Die Metaphysik sucht für ihre

Digitized by Google

Syntheſe a priori einen abſoluten Ausgangspunkt, ein einfaches Prinzip, dergleichen z. B. die Leibnitziſche Idee der Monaden iſt. Die Erfahrung dagegen weiß Nichts von einem abſolut einfachen Elemente; die chemiſche Analyſe entdeckt immer neue Zuſammenſetzungen ſelbſt in denjenigen Stoffen, welche man bisher als einfache betrachtet hatte, und die mechaniſche Zertheilung der Körper findet ſich weit eher durch die Unzulänglichkeit unſrer Werkzeuge, als durch die Untheilbarkeit der Körpertheilchen aufgehalten. Dieſer merkwürdige Unterſchied zwiſchen den Reſultaten der Erfahrung und den Anſichten der Metaphyſiker erklärt ſich aus der Verſchiedenheit der Zwecke, welche eine jede dieſer Betrachtungsweiſen verfolgt. Vom metaphyſiſchen Standpunkte aus angeſehen, iſt die beſondere Daſeinsform der Dinge eine bloße Aeußerung oder Beſtimmung eines abſoluten Prinzips. So z. B. erklärt Leibnitz das körperliche Daſein und die ſinnlichen Aeußerungen des Menſchen für bloße Ausſtrahlungen einer inneren Einheit, der Monade. Die Metaphyſik bedarf deshalb einer abſolut einfachen Einheit; denn eine Subſtanz, welche eine Mannigfaltigkeit von Theilen, eine Entwickelung in ſich enthielte, wäre noch allzunahe mit dem erfahrungsmäßigen Charakter der Körper verwandt und würde dadurch der Anwendung jenes metaphyſiſchen Prinzips unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenſetzen. Der Empirismus dagegen, welcher die Entwickelung der Dinge und den Uebergang vom Einfacheren zum Zuſammengeſetzteren als Grundgeſetz der Natur anerkennt, muß folgerecht in jedem Theile der Natur eine ſolche Entwickelung, eine Mannigfaltigkeit allgemeiner Elemente vorausſetzen. Ihm iſt es auch nicht um eine Conſtruction oder Schöpfung der Welt aus einem abſoluten Nichts, aus einem einfachen Punkte, zu thun, ſondern ſeine Syntheſe iſt eine bloße Wiederzuſammenſetzung eines Ganzen, welches er

Digitized by Google

durch die vorhergehende Analyse in eine beliebige Zahl relativ einfacher Theile zerlegt hat.

c) Kant behauptet, die Idee einer stetigen Aufeinanderfolge von Ursachen und Wirkungen schließe die Idee einer freien Ursache nicht aus, und beruft sich, zur Begründung dieser Ansicht, auf die menschlichen Handlungen, als deren letzte Ursache man die Freiheit des Willens ansehe, obgleich sie offenbar durch eine Reihe äußerer, mechanischer Ursachen bedingt seien. Um diese merkwürdige Thatsache zu erklären, führt er an, daß wir unsre Handlungen immer unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, das eine Mal, nach ihrem Charakter als Erscheinungen, d. h. mit Beziehung auf ihre Ursachen und ihre Wirkungen in der Sinnenwelt, das andere Mal, als Noumene, d. h. mit Hinsicht auf den inneren und idealen Beweggrund derselben.

Wie man sieht, geht Kant bei dieser Beweisführung von der Ansicht aus, der Mensch gehöre nicht blos der Natur oder dem Reich des Sinnlichen an, sondern er sei zugleich Mitglied einer höheren Ordnung der Dinge, Noumen. Das materielle Dasein und die äußerlich wahrnehmbaren Handlungen des Menschen sind zwar, nach dieser Annahme, ein Gegenstand unserer Erkenntniß; allein sein inneres Leben, sein Wille und sein Gefühl sind den strengen Gesetzen unsres Verstandes nicht unterworfen, und, wenn auch unsere theoretische Vernunft sich zu der Anschauung einer höheren Kraft, eines freien Willens im Menschen erheben kann, so gehört doch die Erklärung und Bestimmung dieses Freiheitsbegriffs einzig und allein der praktischen Vernunft an.

Diese Art, das schwierige Problem der menschlichen Freiheit zu lösen, ist allerdings mehr geeignet, die Verwirrung der hierüber herrschenden Ansichten zu steigern, als dieselben aufzuklären. Kant nimmt an, daß die moralischen

Digitized by Google

Entſchließungen des Menſchen völlig unabhängig ſeien von den äußeren Bedingungen ſeines Daſeins, von ſeiner Erziehung, ſeiner Körperbeſchaffenheit, ſeiner Stellung in der Geſellſchaft. Nun beruht das materielle Daſein des Menſchen auf dem Prinzip einer ſteten Entwickelung, in deren Folge die Organe ſeines Körpers ſich kräftigen, die Anlagen ſeines Geiſtes ſich ausbilden, ſeine Anſichten und ſeine Erfahrungen ſich erweitern. Jeder Schritt, den er auf dieſem Wege einer ſtetigen Vervollkommnung zurücklegt, öffnet ihm neue Bahnen, verſchafft ihm neue Stützpunkte für alle folgende Schritte. Allein, wenn wir Kant glauben ſollen, ſo wäre dieſe ganze Mühe verloren, denn auch die größten Erfolge der materiellen Entwickelung des Menſchen tragen Nichts bei zu ſeiner idealen Vollendung; der Gebildetſte beſitzt keine größere moraliſche Freiheit und keine größere Willensthätigkeit, als der Wilde, und die Tugend mag in einem Zeitalter patriarchaliſcher Einfachheit ſich einer größern Verbreitung und eines höhern Anſehns erfreuen, als in einem Jahrhundert der Bildung und Aufklärung.

Dieſe Anſicht, daß der ganze Fortgang der Kultur nichts Weiteres ſei, als ein nutzloſes Spiel; daß der wahre Zweck des Menſchen nicht durch die Mittel der Civiliſation erreicht werde; daß die moraliſche Vollkommenheit deſſelben häufig gerade im umgekehrten Verhältniß mit deſſen materieller Entwickelung ſtehe; dieſe Anſicht hat für unſre Vernunft etwas zu Abſtoßendes, als daß dieſelbe ſich dabei beruhigen könnte, wenn ſchon ſie die Thatſache nicht zu leugnen vermag, welche ihr zu Grunde liegt. Allerdings ſcheint in gewiſſer Hinſicht die Ausübung der moraliſchen Tugenden unabhängig zu ſein von der Ausbildung unſrer Verſtandeskräfte, unſrer politiſchen Anſichten, unſrer induſtriellen Thätigkeiten und Kenntniſſe; allerdings finden wir die Tugend der Menſchenliebe

Digitized by Google

oft in größerer Reinheit und Stärke bei dem Kinde, als bei dem Manne, und die Laster der Bosheit, der Hinterlist und des Betrugs sind weit seltener in den patriarchalischen Familien der Landbewohner, als unter der Bevölkerung großer Städte. Allein was folgt aus dieser Thatsache? Folgt daraus, daß der Kulturfortschritt selbst etwas Ungesetzliches oder mindestens Nutzloses sei? Oder folgt daraus, daß Kant und die übrigen Idealisten sich einen falschen Begriff von der Freiheit und von der Bestimmung des Menschen gebildet haben? Nach der Ansicht der Idealisten oder Spiritualisten, genießt der Mensch einer vollkommenen Freiheit, d. h. einer vollkommenen Unabhängigkeit von den äußeren Bedingungen seines sinnlichen Daseins. Allein diese Freiheit ist etwas rein Negatives oder Ideales; sie bringt keine positive Resultate hervor; durch sie wird weder der Einzelne, noch die Menschheit in ihrer Ausbildung gefördert; ihr ganzes Verdienst besteht blos darin, daß sie die äußeren Eindrücke und Versuchungen abwehrt, welche die menschliche Seele zu bezwingen drohen.

Nach der Idee der Entwickelung dagegen ist die Freiheit des Menschen keine absolute, aber dafür ist ihr Charakter ein weit positiverer. Der Mensch entwickelt sich, d. h. er entwickelt diejenige Daseinsform, in welcher er sich findet. Die menschlichen Handlungen sind also allerdings in gewisser Hinsicht vorausbestimmt, nämlich in Bezug auf ihren Ausgangspunkt oder auf die Bedingungen, unter denen sie ins Leben treten; z. B. das Individuum hat nicht die freie Wahl, sich zum Staatsmanne zu machen, wenn es in einem Lande lebt, wo die Bürger keinen Antheil an der Regierung haben; es hat nicht die freie Wahl, eine Rolle in der Welt zu spielen, wenn nicht äußere Verhältnisse, der Einfluß anderer Personen, oder sonstige besondere Umstände seine Entwickelung begünstigen; man wird nicht Künstler, Gelehrter oder Geschäfts-

Digitized by Google

mann durch einen einfachen freien Willensact, durch einen plötzlichen Schwung des Gefühls, sondern durch eine lange und mühsame Vorbereitung und unter dem Einfluß einer Menge künstlicher Bedingungen, einer guten Erziehung, guter Muster, reicher Erfahrungen u. s. w. Ein einziger Fehlgriff in der Erziehung eines Menschen, ein einziger falscher Schritt, den er selbst thut, kann seine Entwickelung hemmen oder stören, und zwar bis zu dem Grade, daß es ihm vielleicht unmöglich wird, dahin zu gelangen, wohin ein Anderer gelangt, dessen Entwickelung durch die äußeren Umstände mehr begünstigt ward. Dieselbe Bemerkung machen wir in Bezug auf die moralischen Anlagen des Menschen. Die Mehrzahl unsrer Fehler sind das Resultat einer üblen Gewohnheit, welche unsrem Charakter allmälig eine solche falsche Richtung mittheilte. Ist es nun nicht widersinnig, zu verlangen, daß der Mensch Dasjenige, was ihm durch eine lange Gewohnheit eigen geworden ist, durch einen einzigen Act seines Willens wieder abthun solle? Gewiß, die Erziehung und Besserung der Menschen würde weit leichter und sicherer vor sich gehen, wenn man sich entschließen wollte, dabei Schritt vor Schritt zu verfahren, allmälig die äußeren Umstände, welche einen nachtheiligen Einfluß auf die Bildung des Individuums gehabt haben, einen nach dem andern, zu entfernen, und ihm eine seiner Entwickelung günstigere Stellung und Beschäftigungsweise anzuweisen. Die Theorie der idealen Freiheit, wie sie Kant aufgestellt hat, löst den vorhandenen Widerspruch keineswegs auf, denn diese Freiheit, welche allen psychologischen und pathologischen Bedingungen der menschlichen Handlungen schnurstracks entgegenläuft, ist selbst wieder ein unauflösbares Problem, da sie den Menschen in ein ideales und ein materielles Wesen spaltet. Betrachten wir dagegen den Menschen vom empirischen

Digitized by Google

Gesichtspunkte aus, als ein blos materielles Wesen, so finden wir in ihm eine relative Freiheit, d. h. wir finden, daß der Mensch zwar die Macht hat, die äußeren Bedingungen seines Daseins, die Natur und andere Menschen, sich zu unterwerfen und nach seinen Bedürfnissen und Ideen zu gebrauchen, daß aber die verschiedenen Acte dieser Entwickelung des Menschen eine festgeschlossene Reihefolge bilden, dergestalt, daß der Mensch den einen Act nicht eher vollziehen kann, bevor er einen andern vollzogen, welcher die Bedingung von jenem enthält, und daß die Art und Weise, wie ein früherer Act vollzogen ward, einen unvermeidlichen Einfluß auf alle folgende übt. Auch hierüber werden wir bei der Besprechung der Kritik der praktischen Vernunft uns weiter verbreiten.

d) Endlich, sucht Kant zu beweisen, daß die Annahme einer absoluten Ursache die Idee einer unendlichen Reihe relativer und bedingter Ursachen nicht ausschließe. Wir können, sagt er, recht wohl als die letzte oder höchste Ursache von Allem Gott ansehen, allein zugleich müssen wir auch die nächsten oder Mittelursachen aufsuchen, welche in einer stetigen und unendlichen Aufeinanderfolge unter sich verknüpft sind.

An dieser Theorie Kants haben wir einen doppelten Fehler zu rügen. Erstens, ist der Begriff: Gott, wie ihn diese Theorie aufstellt, völlig bedeutungslos, denn, wenn sich eine Thatsache durch das Dasein und die Wirksamkeit einer andern, ihr unmittelbar vorangehenden Thatsache oder durch das Dasein und die Wirksamkeit der Ursachen dieser Thatsache erklärt, so haben wir nicht nöthig, zu der Idee einer ersten Ursache unsere Zuflucht zu nehmen; wenn dagegen durch die ganze Reihe der Mittelursachen Nichts erklärt wird, und wir also in jedem Falle zu der ersten Ursache aufsteigen müssen, so ist nicht wohl begreiflich, wozu wir dann alle jene Mittelursachen annehmen. Ueberhaupt aber (und Dies

Digitized by Google

iſt unſer zweites Bedenken) iſt das Verhältniß dieſer verſchiedenen Urſachen zu einander von Kant auf eine ſehr unbefriedigende Weiſe dargeſtellt. Kant ſagt, die Urſache A werde zu ihrer Wirkſamkeit beſtimmt durch die Urſache B, B durch C u. ſ. w., und es bedürfe alſo einer freien und abſoluten Urſache, um dies ganze Getriebe in einander greifender Räder in Bewegung zu ſetzen. Dies iſt alſo ungefähr dieſelbe Anſicht, welche ſchon Ariſtoteles in ſeiner Idee eines erſten Bewegenden (πρῶτον κινοῦν) aufſtellte. Bei dieſer Theorie bleibt jedoch unerklärt, welches eigentlich das Verhältniß der verſchiedenen Urſachen zu einander ſei. Nach der Erklärung, welche Kant an mehreren Stellen ſeiner Kritik von der Cauſalität giebt, könnte man faſt vorausſetzen, er nehme an, daß das Daſein der einen Urſache von dem Daſein und der Wirkſamkeit einer andern Urſache abhänge, d. h. daß die Subſtanz A von B, B von C u. ſ. w. hervorgebracht werde. Bei einer ſolchen Vorausſetzung, bedürfte es dann allerdings der Annahme eines abſoluten, an und durch ſich exiſtirenden Schöpfers aller Urſachen; allein dieſe Vorausſetzung geht offenbar zu weit, denn ſie würde alle Zwiſchenurſachen überflüſſig machen. Wenn die Urſache A nur in Folge eines Actes der Urſache B exiſtirt, wenn B gleichfalls eine bloße Erſcheinung oder Wirkung von C iſt, u. ſ. w., ſo beſteht nothwendig zwiſchen A, B, C u. ſ. f. eine vollkommene Identität; denn, da A nichts Weiteres iſt, als eine Aeußerung von B, B nichts Anderes, als eine Wirkung von C, ſo iſt A eigentlich unmittelbar in C enthalten und mit ihm identiſch, und es exiſtirt ſonach jede einzelne Subſtanz unmittelbar durch einen ſchöpferiſchen Act der oberſten Urſache, ohne die Dazwiſchenkunft von Mittelurſachen. Andrerſeits, laſſen uns jedoch die eigenen Ausdrücke Kants an dieſer Stelle glauben, daß er bei ſeiner Beweisführung nicht jene

Digitized by Google

metaphyſiſche Idee der Cauſalität im Auge hatte, ſondern daß er unter dieſer Benennung nur die Beſtimmung der Thätigkeit einer Subſtanz durch die Thätigkeit einer andern Subſtanz verſtand, wobei er alſo das ſelbſtſtändige Daſein beider Subſtanzen als eine Thatſache vorausſetzte. Wir haben hier, ſagt er, zwei Urſachen, A und B; die Urſache A ſoll eine Wirkung hervorbringen, allein, damit ſie dies könne, muß ſie durch B beſtimmt werden. Z. B. wir wollen mittelſt des Feuers Wärme erzeugen; allein, um Dies zu können, müſſen wir vorher das Holz anzünden; um das Holz anzuzünden, bedürfen wir wiederum eines anderen entzündeten Stoffs; für dieſen wieder eines anderen, und ſo ins Unendliche fort. Um alſo zu einer beſtimmten Wirkung zu gelangen, müßten wir, meint Kant, eine unendliche Reihe von Urſachen oder Bedingungen durchlaufen.

Allein dieſe ſcheinbare Schwierigkeit iſt, nach unſerer Ueberzeugung, blos die Folge einer mangelhaften Beobachtung der natürlichen Thatſachen. Kant nämlich ſcheint anzunehmen, daß die verſchiedenen Subſtanzen die Bewegung, welche von irgend einem erſten Punkte ausgeht, nur durch ſich hindurchleiten und fortpflanzen, ohne in ſich ſelbſt ein Prinzip der freien Thätigkeit und Bewegung zu haben. Allein Dem iſt in der That nicht ſo. Jede Subſtanz iſt begabt mit einer eigenthümlichen und ſelbſtſtändigen Bewegung; wenn ſie alſo auch durch die Bewegung einer anderen Subſtanz afficirt oder beſtimmt wird, ſo modificirt ſie doch zugleich jene fremde Bewegung durch ihre eigene, ſo daß wir alſo die Wirkung, welche ſie hervorbringt, hinreichend aus ihrer eigener Thätigkeit erklären können, ohne allemal auf eine noch entferntere Urſache zurückzugehen.

Drittens endlich, unterwirft Kant die philoſophiſchen Beweiſe für das Daſein Gottes einer kritiſchen Prüfung.

Digitized by Google

Der Begriff: Gott, sagt Kant, ist ein äußerst fruchtbarer und in mehrfacher Hinsicht der menschlichen Vernunft unentbehrlicher Begriff. Um das Wesen und die Eigenschaften der einzelnen Dinge recht zu erkennen, bedürfen wir der Idee eines allgemeinsten Wesens oder einer obersten Realität, aus welcher wir jene ableiten; diese oberste Realität nun ist Gott. Allein, fährt Kant fort, etwas Anderes ist der Begriff: Gott, etwas Anderes, das reale und wirkliche Dasein dieses Gottes. Unsre Vernunft kann sich zwar eine Idee von Gott bilden, allein sie findet sich außer Stande, das Dasein Gottes auf theoretischem Wege zu beweisen. Folglich, schließt Kant, ist der Begriff: Gott, vom theoretischen Standpunkte aus betrachtet, nichts Weiteres, als ein Ideal oder eine Normalidee, nach welcher unser Verstand alle seine übrigen Ideen regelt; das wirkliche Dasein Gottes dagegen ist blos Gegenstand unsrer praktischen Ueberzeugung.

Diese Kantsche Kritik der Beweise für das Dasein Gottes hat ein großes Ansehen erlangt, besonders unter den Theologen, welche in derselben ein Auskunftsmittel zu finden glaubten, um die Freiheit des Denkens mit den religiösen Dogmen auszugleichen; dennoch müssen wir bekennen, daß diese Theorie uns als eine der schwächsten Parthien der Kritik der Vernunft erscheint. So begründet auch die Einwürfe Kants gegen die gewagten Schlußfolgerungen der Metaphysik sind, so mangelhaft und unklar ist seine eigene Ansicht von der Sache. Kant sagt, die Idee: Gott, enthalte nicht zugleich in sich das Dasein Gottes, weil überhaupt keine Idee die Realität ihres Gegenstandes in sich schließe. Allein nicht ohne Grund könnten ihm die Metaphysiker antworten, daß Dies eben nur bei den empirischen Gegenständen der Fall sei, nicht aber bei der Idee eines solchen allerrealsten Wesens; denn, untersuchen wir, weshalb der Begriff eines Gegenstan-

Digitized by Google

des verſchieden ſei von dem wirklichen, äußeren Daſein des Gegenſtandes, ſo finden wir den Grund hiervon darin, daß der Begriff nur das Allgemeine, Einfache, das dem Gegenſtande mit andern Gegenſtänden Gemeinſame ausdrückt, während das objective Daſein des Gegenſtandes in der beſtimmten Form beſteht, unter welcher jenes Allgemeine zu einer Einheit und Einzelheit verbunden erſcheint. Dieſer Gegenſatz nun von Allgemeinheit und Einzelheit, von Innerem und Aeußerem, muß nothwendig wegfallen bei dem Begriff eines Weſens, welches, ſeiner Natur nach, vollkommen einfach, ohne eine Vielheit von Elementen oder Verhältniſſen ſein ſoll. In dem Weſen Gottes kann nicht zwiſchen einem Allgemeinen und einem Beſonderen, zwiſchen gewiſſen einfachen Elementen und einer gewiſſen, beſtimmten Art ihrer Zuſammenſetzung unterſchieden werden; es findet alſo auch, in Bezug auf Gott, kein Fortgang von der Allgemeinheit des Begriffs zu der Beſtimmtheit des wirklichen Daſeins ſtatt; essentia dei involvit ejus existentiam.

Man muß geſtehen, daß die Metaphyſiker bei dieſen Einwürfen gegen die Kantſchen Anſichten conſequenter verfuhren, als Kant ſelbſt. Kant ließ die Idee eines abſoluten Weſens gelten, d. h. eines Weſens, welches in jeder Hinſicht den vollkommenſten Gegenſatz zu allen Weſen in der Erfahrung bildet, und gleichwohl wollte er auf dieſes Weſen diejenigen Merkmale anwenden, welche ſich nur auf die Natur empiriſcher Objecte beziehen. Bei der Erkenntniß der empiriſchen Objecte bedarf es allerdings allemal eines doppelten Actes unſres Bewußtſeins, des Begriffs, welcher durch einen Act der Abſtraction das Allgemeine auffaßt, und der Anſchauung oder Empfindung, welche das wirkliche Daſein des Gegenſtandes beſtätigt. So wiſſen wir z. B., daß der Begriff: Menſch, eine Abſtraction von der beſtimmten An-

Digitized by Google

ſchauung einzelner Menſchen iſt, und deshalb beziehen wir denſelben auch ſtets auf eine ſolche beſtimmte und einzelne Anſchauung. Sollte nun Daſſelbe von dem Begriffe des Abſoluten oder Realen gelten, ſo würde daraus folgen, daß dieſer Begriff ebenſo, wie die Begriffe: Menſch, Kraft, Körper u. ſ. w. eine bloße Abſtraction wäre und die ihm entſprechende Wirklichkeit ſich nur in der Erfahrung oder der Anſchauung einzelner und endlicher Objecte fände. Soll dagegen der Begriff: Gott, etwas Selbſtſtändiges, an ſich Reales, ein beſonderes Weſen bezeichnen, wie dies Kant, nach den darüber gegebenen Erklärungen, anzunehmen ſcheint, ſo muß man auch dieſem Begriffe auf irgend eine Weiſe Daſein beilegen und nöthigenfalls für den Nachweis dieſes Daſeins ein, von dem gewöhnlichen, nur auf ſinnliche Gegenſtände anwendbaren, verſchiedenes logiſches Verfahren gebrauchen. Auf keinen Fall läßt ſich der genannte Begriff, ſo wie es bei Kant geſchieht, gleichſam in der Luft ſchwebend erhalten.

Alſo, nicht die Folgerichtigkeit der metaphyſiſchen Beweiſe für die Realität der Idee eines abſoluten Weſens durfte Kant angreifen, ſondern die Richtigkeit dieſer metaphyſiſchen Idee ſelbſt. Giebt er die Letztere zu, ſo kann er auch die Erſtere nicht folgereich beſtreiten. Alle Abſtractionen oder Allgemeinbegriffe, deren wir uns in den empiriſchen Wiſſenſchaften bedienen, haben anerkanntermaßen eine blos relative Geltung oder Realität, d. h. wir gebrauchen ſie ſo, daß wir uns bewußt ſind, es ſeien Dies eben nur Abſtractionen, und daß wir alſo auch deren Bedeutung und Gebrauch durch die Beobachtung der einzelnen Gegenſtände, von denen ſie abſtrahirt ſind, fortwährend modificiren und näher beſtimmen. So z. B. wurde, wie wir Dies ſchon oben des Weiteren auseinandergeſetzt haben, der Begriff: Raum, verändert, je nach-

Digitized by Google

dem wir eine größere oder geringere Anzahl von bestimmten Erscheinungen unter denselben befassen; so gebrauchen die Physiker den Ausdruck: Kraft, bald in einem weitern, bald in einem engern Sinne; so spricht man in der Chemie von einfachen Stoffen, obgleich man aus der Erfahrung wohl weiß, daß es eigentlich einfache Stoffe nirgends giebt, daß vielmehr auch die scheinbar ganz einfachen Stoffe sich, bei genauerer Analyse, immer wieder in eine Mehrheit noch einfacherer auflösen lassen. Wenn nun der Begriff der höchsten Realität auch ein solcher relativer Begriff oder, wie es Kant selbst ausspricht, eine blos regulative Idee, d. h. eine Regel unsres Abstrahirens und Subsumirens ist, so kann ihm freilich eine selbstständige, absolute Realität nicht zukommen; denn ein Begriff, der einer steten Veränderung und Erweiterung unterworfen ist, kann nicht der Begriff eines wirklich daseienden, selbstständigen Wesens sein. Wenn wir dagegen, wie Kant auch wiederum anzunehmen scheint, den Begriff der höchsten Realität für einen geschlossenen erklären, d. h. für einen solchen, der wirklich den Inbegriff aller Realität enthält, zu dem durch Beobachtung und Erfahrung Nichts mehr hinzugefügt werden kann, so gestehen wir hierdurch diesem Begriffe auch ein selbstständiges Dasein zu; denn, wäre der Begriff der höchsten Realität nicht zugleich der Begriff eines bestimmten Wesens, als des Trägers jener Realität, so wäre durchaus kein Grund vorhanden, warum derselbe nicht ebenso gut verändert und erweitert werden könnte, wie die Begriffe: Raum, Kraft, Zeit u. s. w.

Wir wollen dies durch eine geschichtliche Betrachtung deutlicher machen. Die alten griechischen Philosophen nahmen als die höchste Realität die Elemente an, der eine das Feuer, der andere das Wasser, ein dritter die Luft u. s. w. Spätere Philosophen, welche die Eigenschaften der Dinge genauer

Digitized by Google

beobachtet hatten, sahen ein, daß jener Begriff der Realität oder des obersten Prinzips der Dinge unzureichend sei; sie ergänzten und erweiterten denselben durch Aufnahme der neuen Vorstellungen, welche die Erfahrung ihnen an die Hand gab; sie setzten also z. B. an die Stelle der blos elementaren Stoffe gewisse chemische Kräfte — das Prinzip der Mischung und Entmischung, der Anziehung des Gleichartigen u. s. w. Noch später, als man bemerkte, daß gewisse Naturwesen (die Pflanzen und Thiere) in ihrem Entstehen und ihrer Fortentwickelung Eigenthümlichkeiten offenbaren, welche den andern, z. B. den Steinen, den Elementen u. s. w. abgehen, sah man sich genöthigt, auch diese Eigenschaften in den Begriff des obersten Prinzips aufzunehmen; die Idee einer bildenden und belebenden Kraft verdrängte die rohe Vorstellung einer blos mechanischen oder chemischen Ursache. Als man endlich das Wesen des menschlichen Geistes mehr und mehr kennen lernte; als man einsah, daß die Gedanken, Empfindungen und Bewegungen des Menschen nicht das bloße Product einer mechanischen Verbindung oder Trennung seiner Körpertheile sind, sondern daß dabei noch ein anderes, höheres Prinzip thätig ist; als man den Begriff der Seele, des Ich, der Persönlichkeit deutlicher erfaßte; da suchte man auch für diese Erfahrung eine entsprechende Abstraction, einen Typus; das Prinzip aller Dinge erhielt jetzt den Charakter der vollkommensten Klasse unter diesen Dingen, es ward ein Ich, eine Person, ein Geist.

Aus diesem geschichtlichen Entwickelungsprocesse der Idee des obersten Prinzips der Dinge oder der höchsten Realität geht so Viel hervor, daß diese Idee wirklich nicht ein geschloßner Begriff, sondern eine sich fortwährend erweiternde und vervollständigende Vorstellung ist, eine regulative Idee, wie Kant es nennt. Aber freilich fällt damit auch die Beziehung

Digitized by Google

dieſer Idee auf eine abgeſchloſſene, objective Exiſtenz weg; dieſelbe wird zu einem blos ſubjectiven, wenn ſchon allgemeingültigen Prinzipe unſres Denkens, zu einer Regel unſrer Vernunft. Man könnte nun zwar wohl denken, der Begriff eines abſolut realen Weſens ließe ſich denn doch wenigſtens als höchſter, wenn auch unbeſtimmter, Zweck oder Zielpunkt für unſre Erkenntniß der beſtimmten Stufen oder Formen der Realität in der Erfahrungswelt feſthalten; und ſo mag wohl auch Kant ſich die Sache vorgeſtellt haben. Allein, ſo gefaßt, ſchwebt, wie geſagt, dieſer Begriff völlig in der Luft, denn, als ein unbeſtimmter, gleichſam fließender Begriff, als die bloße Idee oder das Streben nach abſoluter Realität, läßt er gar keine beſtimmte Anſchauung zu, kann alſo auch nicht einmal im bloßen Denken auf ein wirkliches Weſen oder gar auf eine Perſönlichkeit bezogen werden, da eine Perſönlichkeit ſtets etwas durchgängig Beſtimmtes, in ſich Abgeſchloſſnes und Erfülltes iſt. Er iſt aber auch, in dieſer Faſſung, nicht einmal fruchtbar für die Erkenntniß der beſtimmten Realitäten, denn, geſchieht dieſe Erkenntniß wirklich, wie dies Kant am Ende der Kritik der reinen Vernunft, wo er von den Prinzipien der Naturforſchung ſpricht, als Geſetz aufſtellt, auf dem Wege einer ſtetigen, ins Unendliche fortgeſetzten Generaliſation und Specification, d. h. eines unendlichen Aufſteigens von einer Erſcheinung zur andern und Wiederherabſteigens von der höhern zur niedern, ſo bedarf es eines beſondern Zielpunktes für dieſes unendliche Vorwärtsſtreben des wiſſenſchaftlichen Triebes nicht; ja es iſt ſogar die Aufſtellung eines ſolchen widerſprechend und bedenklich, weil dadurch der Verſtand veranlaßt wird, ſich die Reihe ſeiner Forſchungen als vollendet zu denken und an die Stelle der unbeſtimmten Idee einer oberſten Urſache oder Realität, den beſtimmten Begriff einer abſoluten Realität zu ſetzen, wie dies z. B.

Digitized by Google

in der alten Teleologie so häufig geschah, wo man, was Kant selbst nachdrücklich rügt, eine jede Erscheinung unmittelbar auf eine absolute Ursache, den Willen Gottes, bezog.

Wie die Idee des Absoluten oder Gottes vom praktischen oder von irgend einem andern Standpunkte des menschlichen Bewußtseins aus sich darstellen und begründen lasse, haben wir hier nicht zu untersuchen; Kant selbst verweist uns in dieser Hinsicht auf seine Kritik der praktischen Vernunft. Nur so Viel glaubten wir darthun zu müssen, daß, vom speculativen Standpunkte aus betrachtet, nicht blos der Beweis einer objectiven Existenz des Begriffs eines absolut realen Wesens, sondern schon das Denken dieses Begriffs (man mag ihn nun als einen unbestimmten, als ein bloßes Ideal, oder als einen geschlossenen und durchgängig bestimmten betrachten) unauflösbare Widersprüche in sich schließe, und daß daher Kant, durch die Prüfung und Widerlegung der metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes, seine Aufgabe, die Stellung des theologischen Vernunftideals zur Kritik der reinen Vernunft nachzuweisen, keineswegs vollständig gelöst habe.

Um die unsichre und zweideutige Stellung, welche in dem Kantschen Systeme die Idee der absoluten Weltursache einnimmt, noch anschaulicher darzustellen, wollen wir die eignen Worte Kants anführen, mit denen er die Kritik der speculativen Theologie abschließt.

„Fragt man denn also," heißt es daselbst, „erstlich, ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: Ohne Zweifel. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muß also irgend ein transscendentaler, d. i. blos dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben sein. Ist,

Digitized by Google

zweitens, die Frage, ob dieſes Weſen Subſtanz, von der größten Realität, nothwendig u. ſ. w. ſei, ſo antworte ich, daß dieſe Frage gar keine Bedeutung habe. Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem ſolchen Gegenſtande zu machen verſuche, ſind von keinem andern, als empiriſchem Gebrauche, und haben gar keinen Sinn, wenn ſie nicht auf Objecte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt angewandt werden. Außer dieſem Felde ſind ſie blos Titel zu Begriffen, die man einräumen, wodurch man aber auch Nichts verſtehen kann. Iſt endlich, drittens, die Frage, ob wir nicht wenigſtens dieſes von der Welt unterſchiedene Weſen nach einer Analogie mit den Gegenſtänden der Erfahrung denken dürfen, ſo iſt die Antwort: Allerdings, aber nur als Gegenſtand in der Idee und nicht in der Realität, nämlich nur, ſo fern er ein, uns unbekanntes, Subſtratum der ſyſtematiſchen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung iſt, welche ſich die Vernunft zum regulativen Prinzip ihrer Naturforſchungen machen muß. Noch mehr, wir können in dieſer Idee gewiſſe Anthropomorphismen, die dem gedachten regulativen Prinzip förderlich ſind, ungeſcheut und ungetadelt erlauben. Denn es iſt immer nur eine Idee, die gar nicht direct auf ein von der Welt unterſchiedenes Weſen, ſondern auf das regulative Prinzip der ſyſtematiſchen Einheit der Welt, aber nur vermittelſt eines Schema derſelben, nämlich einer oberſten Intelligenz, die nach weiſen Abſichten Urheber derſelben ſei, bezogen wird. Was dieſer Urgrund der Welteinheit an ſich ſelbſt ſei, hat dadurch nicht gedacht werden ſollen, ſondern, wie wir ihn, oder vielmehr ſeine Idee, relativ auf den ſyſtematiſchen Gebrauch der Vernunft, in Anſehung der Dinge der Welt, brauchen ſollen.

Digitized by Google

Auf ſolche Weiſe aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einzigen, weiſen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, ſondern wir müſſen einen ſolchen vorausſetzen. Aber alsdann erweitern wir doch unſere Erkenntniß über das Feld möglicher Erfahrung? Keineswegs. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgeſetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an ſich ſelbſt ſei, (einen blos transſcendentalen Gegenſtand) aber, in Beziehung auf die ſyſtematiſche und zweckmäßige Ordnung des Weltbaues, welche wir, wenn wir die Natur ſtudiren, vorausſetzen müſſen, haben wir jenes, uns unbekannte Weſen nur nach der Analogie mit einer Intelligenz (einem empiriſchen Begriff) gedacht, d. i. es in Anſehung der Zwecke und der Vollkommenheit, die ſich auf denſelben gründen, gerade mit den Eigenſchaften begabt, die, nach den Bedingungen unſerer Vernunft, den Grund einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit enthalten können. Dieſe Idee iſt alſo, reſpectiv auf den Weltgebrauch unſerer Vernunft, ganz gegründet. Wollten wir ihr aber ſchlechthin objective Gültigkeit ertheilen, ſo würden wir vergeſſen, daß es lediglich ein Weſen in der Idee ſei, daß wir es denken, und, indem wir alsdann von einem durch die Weltbetrachtung gar nicht beſtimmbaren Grunde anfingen, würden wir dadurch außer Stand geſetzt, dieſes Prinzip dem empiriſchen Vernunftgebrauch angemeſſen anzuwenden.

Aber (wird man ferner fragen) auf ſolche Weiſe kann ich doch von dem Begriffe und der Vorausſetzung eines höchſten Weſens in der vernünftigen Weltbetrachtung Gebrauch machen? Ja, dazu war auch eigentlich dieſe Idee von der Vernunft zum Grunde gelegt. Allein darf ich nun zweckähnliche Anordnungen als Abſichten anſehen, indem ich ſie vom göttlichen Willen, obzwar vermittelſt beſonderer, dazu in der Welt

Digitized by Google

darauf gestellten Anlagen, ableite? Ja, das könnt ihr auch thun, aber so, daß es euch gleich viel gelten muß, ob Jemand sage: Die göttliche Weisheit hat Alles zu seinen obersten Zwecken geordnet, oder: Die Idee der höchsten Weisheit ist ein Regulativ in der Nachforschung der Natur und ein Prinzip der systematischen und zweckmäßigen Einheit derselben nach allgemeinen Naturgesetzen, auch selbst da, wo wir jene nicht gewahr werden; d. i. es muß euch da, wo ihr sie wahrnehmt, völlig einerlei sein, zu sagen: Gott hat es weislich so gewollt, oder: Die Natur hat es weislich so geordnet. Denn die größte systematische und zweckmäßige Einheit, welche eure Vernunft aller Naturforschung als regulatives Prinzip zum Grunde zu legen verlangte, war eben Das, was euch berechtigte, die Idee einer höchsten Intelligenz als ein Schema des regulativen Prinzips zum Grunde zu legen, und, so viel ihr nun, nach demselben, Zweckmäßigkeit in der Welt antrefft, so viel habt ihr Bestätigung der Rechtmäßigkeit eurer Idee; da aber gedachtes Prinzip nichts Andres zur Absicht hatte, als nothwendige und größtmögliche Natureinheit zu suchen, so werden wir diese zwar, so weit als wir sie erreichen, der Idee eines höchsten Wesens zu danken haben, können aber die allgemeinen Gesetze der Natur, als in Absicht auf welche die Idee nur zum Grunde gelegt wurde, ohne mit uns selbst in Widerspruch zu gerathen, nicht vorbeigehen, um diese Zweckmäßigkeit der Natur als zufällig und hyperphysisch ihrem Ursprunge nach anzusehen, weil wir nicht berechtigt waren, ein Wesen über der Natur, von gedachten Eigenschaften, anzunehmen, sondern nur die Idee desselben zum Grunde zu legen, um, nach der Analogie einer Causalbestimmung, die Erscheinungen als systematisch unter einander verknüpft anzusehen.

Digitized by Google

Eben daher sind wir auch berechtigt, die Welturſache in der Idee nicht allein nach einem ſubtileren Anthropomorphism (ohne welchen ſich gar Nichts von ihm denken laſſen würde), nämlich als ein Weſen, das Verſtand, Wohlgefallen und Misfallen äußert, zu denken, ſondern demſelben eine unendliche Vollkommenheit beizulegen, die alſo diejenige weit überſteigt, dazu wir durch empiriſche Erkenntniß der Weltordnung berechtigt ſein können. Denn das regulative Geſetz der ſyſtematiſchen Einheit will, daß wir die Natur ſo ſtudiren ſollen, als ob allenthalben ins Unendliche ſyſtematiſche und zweckmäßige Einheit, bei der größtmöglichen Mannigfaltigkeit, angetroffen würde. Denn, wiewohl wir nur Wenig von dieſer Weltvollkommenheit ausſpähen oder erreichen werden, ſo gehört es doch zur Geſetzgebung unſrer Vernunft, ſie allerwärts zu ſuchen und zu vermuthen, und es muß uns jederzeit vortheilhaft ſein, niemals aber kann es nachtheilig werden, nach dieſem Prinzip die Naturbetrachtung anzuſtellen. Es iſt aber unter dieſer Vorſtellung, der zum Grunde gelegten Idee eines höchſten Urhebers, auch klar, daß ich nicht das Daſein und die Kenntniß eines ſolchen Weſens, ſondern nur die Idee deſſelben zum Grunde lege und alſo eigentlich Nichts von dieſem Weſen, ſondern blos von der Idee deſſelben, d. i. von der Natur der Dinge der Welt, nach einer ſolchen Idee, ableite. Auch ſcheint ein gewiſſes, ob zwar unentwickeltes Bewußtſein des ächten Gebrauchs dieſes unſeres Vernunftbegriffes die beſcheidene und billige Sprache der Philoſophen aller Zeiten veranlaßt zu haben, da ſie von der Weisheit und Vorſorge der Natur, und der göttlichen Weisheit, als gleichbedeutenden Ausdrücken reden, ja den erſteren Ausdruck, ſo lange es blos um ſpeculative Vernunft zu thun iſt, vorziehen, weil er die Anmaßung einer größeren Behauptung, als die iſt, wozu wir befugt ſind, zurückhält,

Digitized by Google

und zugleich die Vernunft auf ihr eigenthümliches Feld, die Natur, zurückweiſet.“

Welche Widerſprüche ſind in dieſen Sätzen zuſammengedrängt! Es ſoll „etwas von der Welt Unterſchiedenes geben, was den Grund der Weltordnung und ihres Zuſammenhanges nach allgemeinen Geſetzen enthält;“ aber gleichwohl ſind wir „nicht berechtigt, ein Weſen über der Natur anzunehmen, ſondern nur, die Idee deſſelben zu Grunde zu legen, um, nach der Analogie einer Cauſalbeſtimmung, die Erſcheinungen als ſyſtematiſch unter einander verknüpft anzuſehen.“ Und gleich darauf ſagt Kant wieder, wir dürften uns dieſe „Welturſache in der Idee“ nicht allein nach einem ſubtileren Anthropomorphismus, nämlich als ein Weſen, das Verſtand, Wohlgefallen und Misfallen, ingleichen eine demſelben gemäße Begierde und Willen hat, denken, ſondern demſelben auch unendliche Vollkommenheit beilegen. Aber nichtsdeſtoweniger iſt die Idee dieſer allervollkommenſten, mit Verſtand, Willen und Gemüth begabten Urſache „nur eine Idee, die gar nicht direct auf ein von der Welt unterſchiedenes Weſen, ſondern auf das regulative Prinzip der ſyſtematiſchen Einheit der Welt, aber nur vermittelſt eines Schema derſelben, nämlich einer oberſten Intelligenz, die, nach weiſen Abſichten, Urheber derſelben ſei, bezogen wird.“ Endlich identificirt Kant geradezu den Begriff: Gott, mit dem Begriff: Natur, indem er ſagt: „Es gilt gleich Viel, ob Jemand ſagt: Die göttliche Weisheit hat Alles ſo zu ihrem oberſten Zwecke geordnet, oder: Die Idee der höchſten Weisheit iſt ein Regulativ in der Nachforſchung der Natur und ein Prinzip der ſyſtematiſchen und zweckmäßigen Einheit derſelben nach allgemeinen Naturgeſetzen, auch ſelbſt da, wo wir jene nicht gewahr werden; d. h. es muß da, wo wir eine ſolche Weisheit

Digitized by Google

wahrnehmen, uns einerlei sein, zu sagen: Gott hat es weislich so gewollt, oder: Die Natur hat es weislich so geordnet.“

Offenbar schwebt die Kantsche Ansicht von der obersten Weltursache in der Mitte zwischen der alten Teleologie, welche Alles direct auf eine übersinnliche Ursache bezog und daraus, mit Vorbeigehung der allgemeinen Naturgesetze, ableitete, und dem Naturalismus oder Materialismus, welcher Alles nach selbstständigen, der Natur inwohnenden Gesetzen erklärte und deshalb die Idee eines Wesens über und außer der Natur gänzlich abwies. Als Denker, als Naturforscher, als Vertheidiger des Prinzips der blos empirischen Realität aller unsrer Begriffe und Vorstellungen, mußte Kant nothwendig Naturalist sein und war er es auch in der That, wie die angeführten Stellen beweisen. Aber consequenter Naturalist zu sein, ward er verhindert durch sein religiöses Gefühl und durch die Furcht vor den Resultaten einer Lehre, welche sich so häufig als verderblich in ihren Folgen für die Sittlichkeit und das Wohl der Menschen gezeigt hatte und von welcher daher angenommen wurde, daß sie sich immer so zeigen müßte. Dazu kam endlich noch die Rücksicht, welche Kant auf den praktischen Theil seines Systems zu nehmen hatte, indem dieser, wie wir bald sehen werden, der Idee eines Wesens über der Welt als nothwendiger Grundlage bedurfte. Diese subjectiven Gründe, welche Kant bestimmten, die Idee eines absoluten Wesens, obgleich er die Unmöglichkeit, deren Realität zu erweisen, folglich auch (wie wir dies oben gezeigt) deren Undenkbarkeit aufs Klarste dargethan hatte, dennoch festzuhalten, mußten, indem sie sich unter dem Anschein objectiver, wissenschaftlicher Gründe geltend machten, nothwendig die Verwirrung der Begriffe und die Widersprüche erzeugen, welche wir so eben in den Sätzen

Digitized by Google

der Kritik nachgewiesen haben. Es giebt kein Mittleres zwischen der alten Teleologie und dem Naturalismus, d. h. zwischen derjenigen Ansicht, welche aus der Idee, die sie sich von dem absoluten Wesen und dessen Eigenschaften, seiner Weisheit, Güte u. s. w. gebildet hat, unmittelbar die Erscheinungen und ihren Zusammenhang ableitet, und der rein natürlichen Erklärung dieser Erscheinungen aus den Stoffen und Kräften der Sinnenwelt. Die Vermittlung, welche Kant versucht hat, ist eben, wie fast alle dergleichen Vermittlungen, eine Halbheit, eine Inconsequenz; die Unterscheidung zwischen constitutiven und regulativen Prinzipien, so subtil sie ist, kann doch dem Widerspruch nicht abhelfen, der in der Idee der absoluten Ursache zurückbleibt, denn eine Idee, welche auf der einen Seite eine bloße Regel unsres Denkens und Forschens, also etwas Unbestimmtes, einen steten Fortschritt in sich Enthaltendes, auf der andern Seite aber Idee eines Wesens, und zwar eines persönlichen Wesens, also etwas Bestimmtes, Abgeschlossenes ist, eine solche Idee widerspricht sich selbst und dieser Widerspruch kann durch keine, wenn auch noch so subtile Erklärung oder Modification beseitigt werden. Und dennoch hat diese Vermittlungstheorie Kants ein so großes Ansehn erlangt — ein Beweis, wie groß die Macht der Selbsttäuschung selbst in der Wissenschaft ist, welche dafür gelten will, die höchste Klarheit und Gewißheit der Erkenntniß zu erstreben, und wie gern man, an der Stelle einer Wahrheit, welche verletzt, sich einen Schein gefallen läßt, welchen unsre subjectiven Neigungen und Stimmungen uns empfehlen.

Digitized by Google

Ueberblicken wir noch einmal die Resultate dieser Vernunftkritik. Welche Zwecke hatte sie sich gesetzt? Wie hat sie diese Zwecke erfüllt?

Der Zweck der Kritik der reinen Vernunft war ein doppelter, ein positiver und ein negativer. Der letztere bestand darin, daß sie den Misbrauch der Begriffe unsrer Vernunft aufdecken und die Unmöglichkeit einer Erkenntniß außerhalb des Kreises der Erfahrung, die Unmöglichkeit einer Metaphysik im alten Sinne nachweisen sollte; er war gegen den Dogmatismus der deutschen Schule, namentlich Wolffs, gerichtet. Dieser Zweck ist insofern erreicht worden, als Kant allerdings die hauptsächlichsten Irrthümer der Metaphysik, in Betreff der Ideen von den Dingen an sich, der Welt, der menschlichen Seele, der Freiheit u. s. w. widerlegt, die Richtigkeit aller Erkenntnisse aus bloßen Begriffen, ohne Beihülfe der Erfahrung, nachgewiesen und somit die Methode der alten Schule, welche Alles rein a priori, durch logische und ontologische Begriffsbestimmungen, demonstriren wollte, für immer zerstört hat. Auch ist diese alte Schule und ihre Metaphysik von dem Schlage, den Kant ihr beigebracht, nicht wieder erstanden. Aber freilich blieb Kant in der Kritik der metaphysischen Ideen häufig auf halbem Wege stehen; manche dieser Ideen behielten ihren transscendenten Charakter oder bekamen ihn auf einem anderen Wege wieder (so z. B. die Ideen des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit, die Idee der Substanz, die des Ich u. a. m.); was aber die Wirkungen dieser Vernunftkritik ganz besonders schwächte und das Emporkommen einer neuen metaphysischen Schule begünstigte, welche den Kriticismus verdrängte, war dies, daß Kant durch die Art und Weise, wie er die empirische Erkenntniß der transscendenten, der Idee der Dinge an sich, gegenüberstellte, dem Gedanken Raum ließ, es müßte doch wohl

Digitized by Google

möglich sein, das Absolute, Uebersinnliche, das eigentliche Wesen der Dinge zu erkennen, da es ja, nach Kants eignen Aeußerungen, eine solche Welt der Dinge an sich gebe; ein Gedanke, welcher, an dem, der menschlichen Seele angebornen Verlangen nach dem Besitz und Genuß eines absoluten Wissens sich entzündend, nothwendig zur Fackel werden mußte, womit die Vernunft aufs Neue in die verschlossenen Tiefen ihres eigenen Wesens und des Wesens der Welt einzudringen versuchte.

Was den positiven Zweck der Kritik der reinen Vernunft betrifft, so war dies kein anderer, als der, gegen die Sensualisten den Beweis zu führen, daß unser Bewußtsein nicht ein bloßes Agglomerat vereinzelter und verworrener Empfindungen sei, sondern daß es in demselben auch etwas Beharrliches, von dem äußern Eindrucke oder der Materie der Empfindungen und Vorstellungen Unabhängiges, mit einem Worte, etwas Aprioristisches gebe. Diesen Beweis hat Kant geführt, theils, in der transscendentalen Aesthetik, durch die daselbst entwickelte Theorie des Raums und der Zeit, theils, in der transscendentalen Logik, durch die Lehre von den Kategorien, dem Schematismus und den Grundsätzen des reinen Verstandes oder den eigentlichen synthetischen Urtheilen a priori. Die Richtigkeit und Vollständigkeit dieser einzelnen Theorien haben wir an den betreffenden Stellen einer kritischen Prüfung unterworfen; es sei uns daher gestattet, jetzt nochmals in einem allgemeinen Ueberblicke deren Zweck und Zusammenhang uns zu vergegenwärtigen.

Hier drängt sich uns sogleich eine doppelte Frage auf: 1) Wollte Kant in der Kritik der Vernunft ein vollständiges System aller Vernunfterkenntnisse geben? und 2) Wie dachte er sich die Anwendung und den Nutzen eines solchen Systems in den einzelnen Wissenschaften?

Digitized by Google

Ueber den ersteren Punkt liegen von Kant selbst zwei Aeußerungen vor, die freilich nicht ganz zusammenstimmen. Die erste befindet sich in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft, in dem VII. Abschnitt, welcher über „Idee und Eintheilung einer besondern Wissenschaft, unter dem Namen einer Kritik der reinen Vernunft;" handelt, und lautet folgendermaßen:

„Aus diesem Allen ergiebt sich nun die Idee einer besonderen Wissenschaft, die Kritik der reinen Vernunft heißen kann. Die Vernunft ist das Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntniß a priori an die Hand giebt. Daher ist die reine Vernunft diejenige, welche die Prinzipien, Etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält. Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Prinzipien sein, nach denen alle reine Erkenntnisse a priori können erworben und wirklich zu Stande gebracht werden. Die ausführliche Anwendung eines solchen Organon würde ein System der reinen Vernunft verschaffen. Da dieses aber sehr Viel verlangt ist und es noch dahin steht, ob auch überhaupt eine Erweiterung unserer Erkenntniß und in welchen Fällen sie möglich sei, so können wir eine Wissenschaft der bloßen Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, als die Propädeutik zum System der reinen Vernunft ansehen. Eine solche würde nicht eine reine Doctrin, sondern nur Kritik der reinen Vernunft heißen müssen, und ihr Nutzen wird, in Ansehung der Speculation, wirklich nur negativ sein, nicht zur Erweiterung, sondern blos zur Läuterung unserer Vernunft dienen, und sie von Irrthümern frei halten, welches schon sehr Viel gewonnen ist. Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von den Gegenständen, sofern

Digitized by Google

diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transscendental-Philosophie heißen. Diese ist aber wiederum für den Anfang noch zu Viel. Denn, weil eine solche Wissenschaft sowohl die analytische Erkenntniß, als die synthetische a priori, vollständig enthalten müßte, so ist sie, so weit es unsere Absicht betrifft, von zu weitem Umfange, indem wir die Analysis nur so weit treiben dürfen, als sie unentbehrlich nothwendig ist, um die Prinzipien der Syntheſis a priori, als warum es uns nur zu thun ist, in ihrem ganzen Umfange einzusehen. Diese Untersuchung, die wir eigentlich nicht Doctrin, sondern nur transscendentale Kritik nennen können, weil sie nicht die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat und den Probirstein des Werthes oder Unwerths aller Erkenntnisse a priori abgeben soll, ist Das, womit wir uns jetzt beschäftigen. Eine solche Kritik ist demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu einem Organon und, wenn dieses nicht gelingen sollte, wenigstens zu einem Kanon derselben, nach welchem allenfalls dereinst das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder bloßer Begrenzung ihrer Erkenntnisse bestehen, sowohl analytisch, als synthetisch, dargestellt werden könnte. Denn, daß dieses möglich sei, ja daß ein solches System von nicht zu großem Umfange sein könne, um zu hoffen, es vollenden zu können, läßt sich schon im Voraus daraus ermessen, daß hier nicht die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern der Verstand, welcher über die Natur der Dinge urtheilt, und auch dieser wiederum nur in Ansehung seiner Erkenntniß a priori, den Gegenstand ausmacht, dessen Vorrath, weil wir ihn doch nicht auswärtig suchen dürfen, uns nicht verborgen bleiben kann und, allem Vermuthen nach, klein genug ist, um vollständig aufgenom-

Digitized by Google

men, nach seinem Werth oder Unwerth richtig beurtheilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden.

Die Transscendental-Philosophie ist die Idee einer Wissenschaft, zu der die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d. i. aus Prinzipien, entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmachen. Daß diese Kritik nicht schon selbst Transscendental-Philosophie heißt, beruht lediglich darauf, daß sie, um ein vollständiges System zu sein, auch eine ausführliche Analysis der ganzen menschlichen Erkenntniß a priori enthalten müßte. Nun muß zwar unsere Kritik allerdings eine vollständige Herzählung aller Stammbegriffe, welche die gedachte reine Erkenntniß ausmachen, vor Augen legen. Allein der ausführlichen Analysis dieser Begriffe selbst, wie auch der vollständigen Recension der daraus abgeleiteten, enthält sie sich billig, theils, weil diese Zergliederung nicht zweckmäßig wäre, indem sie die Bedenklichkeit nicht hat, welche bei der Synthesis angetroffen wird, um deren willen eigentlich die ganze Kritik da ist, theils, weil es der Einheit des Plans zuwider wäre, sich auch mit der Verantwortung der Vollständigkeit einer solchen Analysis und Ableitung zu befassen, deren man in Ansehung seiner Absicht doch überhoben sein konnte. Diese Vollständigkeit der Zergliederung sowohl, als der Ableitung aus den künftig zu liefernden Begriffen a priori, ist indessen leicht zu ergänzen, wenn sie nur allererst als ausführliche Prinzipien der Synthesis da sind und in Ansehung dieser wesentlichen Absicht Nichts ermangelt.

Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach Alles, was die Transscendental-Philosophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der Transscendental-Philosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht

Digitized by Google

ſelbſt, weil ſie in der Analyſis nur ſoweit geht, als es zur vollſtändigen Beurtheilung der ſynthetiſchen Erkenntniſſe a priori erforderlich iſt.“

Damit iſt zu verbinden, was Kant, in dem Abſchnitte von den Kategorien, über die weitere Ausführung der Kategorientafel bemerkt. Dort heißt es:

„Es iſt alſo noch zu bemerken, daß die Kategorien, als die wahren Stammbegriffe des reinen Verſtandes, auch ihre ebenſo reinen abgeleiteten Begriffe haben, die in einem vollſtändigen Syſteme der Transſcendental-Philoſophie keineswegs übergangen werden können, mit deren bloßer Erwähnung aber ich in einem blos kritiſchen Verſuch zufrieden ſein kann.

Wenn man die urſprünglichen und primitiven Begriffe hat, ſo laſſen ſich die abgeleiteten und ſubalternen leicht hinzufügen und der Stammbaum des reinen Verſtandes völlig ausmalen. Da es mir hier nicht um die Vollſtändigkeit des Syſtems, ſondern nur der Prinzipien zu einem Syſtem zu thun iſt, ſo verſpare ich die Ergänzung auf eine andere Beſchäftigung. Man kann aber dieſe Abſicht ziemlich erreichen, wenn man die ontologiſchen Lehrbücher zur Hand nimmt und z. B. der Kategorie der Cauſalität die Prädicabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens; der der Gemeinſchaft die der Gegenwart, des Widerſtandes; den Prädicamenten der Modalität die des Entſtehens, Vergehens, der Veränderung u. ſ. w. unterordnet. Die Kategorien, mit den modis der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden, geben eine große Menge abgeleiteter Begriffe a priori, die zu bemerken und, wo möglich, zur Vollſtändigkeit zu verzeichnen, eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung ſein würde. Der Definitionen dieſer Kategorien überhebe ich mich in dieſer Abhandlung gefliſſent-

Digitized by Google

lich, ob ich gleich im Besitz derselben sein möchte. In einem System der reinen Vernunft würde man sie mit Recht von mir fordern können, aber hier würden sie nur den Hauptpunkt der Untersuchung aus den Augen bringen, indem sie Zweifel und Angriffe erregten, die man, ohne der wesentlichen Absicht Etwas zu entziehen, gar wohl auf eine andere Beschäftigung verweisen kann. Indessen leuchtet doch aus dem Wenigen, was ich hiervon angeführt habe, deutlich hervor, daß ein vollständiges Wörterbuch, mit allen dazu erforderlichen Erläuterungen, nicht allein möglich, sondern auch leicht zu Stande zu bringen sei. Die Fächer sind einmal da; es ist nur nöthig, sie auszufüllen, und eine systematische Topik, wie die gegenwärtige, läßt nicht leicht die Stelle verfehlen, dahin ein jeder Begriff eigenthümlich gehört, und zugleich diejenige leicht bemerken, die noch leer ist."

Dagegen gab nun Kant später, und zwar öffentlich, im Intelligenzblatte der Allgemeinen Litteraturzeitung, 1799, Nr. 109. folgende Erklärung:

„Hierbei muß ich noch bemerken, daß die Anmaßung, mir die Absicht unterzuschieben, ich habe blos eine Propädeutik zur Transscendental-Philosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst, liefern wollen, mir unbegreiflich ist. Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kommen können, da ich selbst das vollendete Ganze der reinen Philosophie in der Kritik der reinen Vernunft für das beste Merkmal der Wahrheit derselben gepriesen habe."

Diese Erklärung erscheint vielleicht weniger im Widerspruche mit jener früheren, wenn man den Anlaß erwägt, bei dem sie Kant von sich gab. Sie war nämlich gegen Fichtes Wissenschaftslehre gerichtet, welche Anfangs Viele als eine bloße weitere Ausführung der Kritik der Vernunft ansahen, wogegen Kant sich ernstlich verwahren zu müssen glaubte. In-

Digitized by Google

sofern nun ein wesentlicher Unterschied zwischen der Wissenschaftslehre und der Vernunftkritik (wie wir dies später ausführlicher betrachten werden) darin bestand, daß in der Wissenschaftslehre die Begriffe, welche Kant in seiner Kritik aufgestellt hatte, in eine bestimmte, systematische Reihefolge gebracht, aus einem höchsten Prinzip abgeleitet, dabei aber auch, wie dies nicht anders sein konnte, in vielen Stücken abgeändert wurden, insofern hatte Kant ganz Recht, wenn er gegen die Meinung, als sei dieses System eine Ausführung seiner Kritik, protestirte, und aussprach, daß in der Kritik der reinen Vernunft die Grenze, innerhalb deren die Transscendental-Philosophie sich zu bewegen habe, vollkommen scharf und bestimmt gezogen, daß also auch darin schon das ganze System der Vernunftprinzipien enthalten sei. Denn der Ausbau des Systems, von welchem Kant in jenen frühern Erklärungen in der Kritik selbst gesprochen hatte, bezog sich doch nur auf die Vervollständigung der Kategorientafel und der synthetischen Grundsätze, in ihrer Anwendung auf die einzelnen Theile der Wissenschaft, durch Auffindung der abgeleiteten Begriffe und Urtheile, nicht auf die Erweiterung oder Veränderung der Prinzipien selbst, welche vielmehr, nach Kants Ansicht, ein für alle Male festgestellt waren. Diese Deutung der angeführten Stelle findet Bestätigung in den ihr nachfolgenden Worten, worin Kant das Verhältniß seiner Vernunftkritik zu allen späteren Systemen bezeichnet. „Die kritische Philosophie," heißt es dort, „muß, durch ihre unaufhaltsame Tendenz zur Befriedigung der Vernunft, in theoretischer sowohl als in moralisch-praktischer Absicht, fühlen, daß ihr kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen oder ein andres geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern das System der Kritik, auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt und auch für alle

Digitized by Google

künftige Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sei."

In der That, wenn man unter „System" eine in sich geschlossene Reihefolge organisch verbundener, aus einem einzigen, obersten Prinzip abgeleiteter Begriffe versteht (in welchem Sinne dieser Ausdruck von den Metaphysikern vor Kant, z. B. Cartesius, Spinoza, Wolff, gebraucht worden war), so lag ein solches System sicherlich niemals in der Absicht Kants und würde daher auch bei einer weitern Ausführung der Kritik, wenn Kant eine solche gegeben hätte, nicht zum Vorschein gekommen sein. Es ist eben das Unterscheidende der kritischen Philosophie, daß sie nicht, wie der alte Dogmatismus, sich anmaßt, aus einer einzigen Idee, durch eine rein logische Deduction oder Demonstration a priori, ein System von Vernunftbegriffen abzuleiten, sondern daß sie nur eine gewisse Anzahl solcher Begriffe in dem Bewußtsein, gleichsam als dessen Urthatsachen, vorfindet.

Hieraus ergiebt sich auch schon theilweise die Art der Anwendung, welche Kant seinen Vernunftprinzipien gegeben wissen wollte, so wie der Nutzen, den er sich davon versprach. Wenn wir nämlich aus der in der Kritik enthaltenen Theorie der Vernunftbegriffe alles Das hinwegnehmen, was entweder zur Widerlegung dogmatischer Vorurtheile über diese Begriffe gehört, oder selbst noch Spuren dieser dogmatischen Richtung an sich trägt, so stellt dieselbe nichts Andres dar, als eine Entwickelung der Grundverhältnisse unsres Denkens und unsrer Betrachtung der Außendinge. Eine Vergegenwärtigung dieser Grundverhältnisse ist nun insofern sehr nützlich, als sie uns hilft, uns in der Mannigfaltigkeit des Stoffs, welchen die einzelnen, empirischen Wissenschaften unsrem Bewußtsein darbieten, leichter zurechtzufinden. Die Tafel der Kategorien (besonders wenn wir uns dieselbe noch durch Auf-

Digitized by Google

nahme der abgeleiteten Begriffe vervollständigt denken) dient uns, wie dies Kant nicht unpassend ausspricht, gleichsam als Wörterbuch, um jede Vorstellung sogleich an die ihr zukommende Stelle im Gesammtsysteme zu setzen, um uns überhaupt eine Uebersicht über das Ganze einer Wissenschaft zu verschaffen. Doch liegt wieder eben in jener Eigenthümlichkeit der Kantschen Kritik, welche eine geschlossnes System von Begriffen a priori weder enthält noch sucht, der Grund, daß die Uebersicht, welche man vermittelst der Prinzipien derselben über eine Wissenschaft oder einen einzelnen Gegenstand gewinnt, weniger auf dem Wege der Unterordnung aller Einzelerkenntnisse unter einen obersten Begriff oder der organischen Entwickelung, als vielmehr der Nebeneinanderstellung, der Eintheilung und Erklärung der verschiedenen Begriffe, zu Stande kommt. Es ist daher diese Anwendung der Kategorien mehr ein Mittel zur bessern Anordnung und Verdeutlichung unsrer Erkenntnisse, als eine eigentliche systematische und vollständige Auffassung der vereinzelten empirischen Vorstellungen, von einem allgemeinen, umfassenden Gesichtspunkte aus. Zu einer solchen organischen Einordnung aller Erscheinungen in ein großes System hat Kant zwar auch den Anstoß und die erste Idee gegeben, aber nicht in der Lehre von den Kategorien, sondern in der Dialektik, wo er von den allgemeinen Gesetzen der Generalisation und Specification handelt. Dieser Wink ist auch von seinen Nachfolgern benutzt worden, und, indem dieselben damit die Theorie der Kategorien verbanden, hat sich bei ihnen die letztere zu einem vollständigen System, einer vollständigen Aufzählung und Entwickelung aller wesentlichen Formen oder Klassen der Dinge erweitert. Kant dachte an einen solchen umfassenden Gebrauch seiner Kategorien noch nicht; wie seine ganze Philosophie mehr aufs Sichten, Zurechtlegen, Sondern und Verknüpfen, als

Digitized by Google

auf das eigentliche Organiſiren und Geſtalten ausgeht, ſo ſind auch ſeine Kategorien und Grundſätze mehr auf die richtige, zweckmäßige und lichtvolle Behandlung des Einzelnen, als auf die Entwickelung des großen Ganzen von Erkenntniſſen gerichtet. In dieſem Sinne ſind ſie von Kant ſelbſt in den angewandten Theilen der Philoſophie benutzt worden (wie wir dies ſpäter ſehen werden), und auch die empiriſchen Wiſſenſchaften haben zuweilen, freilich mitunter auf ſehr äußerliche, mechaniſche Weiſe, Gebrauch davon gemacht. Immerhin bleibt aber auch in dieſem analytiſchen Theile das negative oder kritiſche Element, d. h. die Zerſtörung metaphyſiſcher Vorurtheile, die Aufklärung und Läuterung der von den Dogmatikern verunſtalteten und verdunkelten Begriffe, der Hauptzweck und der vorzüglichſte Nutzen der Kritik der reinen Vernunft.

Digitized by Google

Kritik der praktiſchen Vernunft.

Die Kritik der reinen Vernunft lehrte uns den menſchlichen Geiſt in ſeiner Beſchränktheit, innerhalb der Grenzen der Erfahrung, kennen; die Kritik der praktiſchen Vernunft zeigt uns denſelben Geiſt, begabt mit einer ſchrankenloſen Freiheit. Dort ſahen wir uns auf den engen Kreis der ſichtbaren Erſcheinungen verwieſen und von der Anſchauung des Ueberſinnlichen ausgeſchloſſen; die höchſten Ideen unſres Bewußtſeins, die Idee von Gott, von der Unſterblichkeit und von der moraliſchen Freiheit, fanden nur eine ſehr zweideutige Duldung, aber keine Begründung oder Beſtätigung durch die Ausſprüche der theoretiſchen Vernunft. Hier, in der Kritik der praktiſchen Vernunft, ſollen alle jene Bedürfniſſe unſres Geiſtes ihre Befriedigung finden; hier ſoll das von der Kritik der reinen Vernunft begonnene Werk ſeine Vollendung erhalten. Die Kritik der praktiſchen Vernunft ertheilt uns nicht blos die Befugniß, die Grenze des Sinnlichen zu überſchreiten, ſondern ſie muntert uns ſogar dazu auf; ſie giebt uns nicht allein Gewißheit, daß wir frei ſind, ſondern ſie lehrt uns auch den rechten und würdigen Gebrauch dieſer Freiheit. Sie verkündet uns, daß es wirklich einen Gott giebt, daß dieſer Gott allgütig und allgerecht iſt, daß der Menſch ohne ſeine Hülfe nicht vollkommen glücklich zu werden vermag. Endlich giebt ſie uns auch den Glauben an Unſterblichkeit wieder, aber zugleich berichtigt ſie die falſchen

Digitized by Google

Vorstellungen, welche sich die meisten Menschen von dem künftigen Leben bilden; sie sagt uns, daß dieses künftige Leben nichts Weiteres sei, als die Fortsetzung des gegenwärtigen, bestimmt, unsre sittliche Entwickelung, welche auf der Erde niemals vollkommen wird, zu vollenden. Das Endresultat der Kritik der reinen Vernunft war, der Mensch sei ein schwaches Wesen, umschlossen von den engen Grenzen der Sinnenwelt und allen den Beschränkungen unterworfen, welche die endliche Natur seiner Sinne und seines Verstandes seinem unendlichen Wissensdrange auferlegen. Die Kritik der praktischen Vernunft dagegen wird uns zu der Ueberzeugung führen, daß der Mensch, ein freies Wesen, nur nach einem innern Triebe und unter dem Einflusse reiner Ideen handle, trotz aller Eindrücke, welche die materielle Außenwelt auf ihn macht; daß er, als moralisches Wesen, einer übernatürlichen Ordnung der Dinge angehöre, daß er unsterblich, daß er ein Geist, daß er das Abbild Gottes sei.

So ist also die Kritik der praktischen Vernunft, ihrem Ausgangspunkte und ihrem Zwecke nach, das vollkommene Gegentheil der Kritik der theoretischen Vernunft. Die letztere beschränkt in jeder Hinsicht den Gebrauch der Vernunft oder des reinen Denkens; die Kritik der praktischen Vernunft dagegen erhebt die Vernunft zum Prinzip aller unsrer Handlungen; die eine stützt sich auf das Zeugniß der Sinne, die andere sucht jede Einwirkung dieser Sinne auf die Vernunft aufzuheben. Abgesehen jedoch von diesem Gegensatz, stimmt die Kritik der praktischen Vernunft, hinsichtlich der äußeren Anordnung, vollkommen mit der Kritik der reinen Vernunft überein; auch sie nämlich theilt sich in eine Elementarlehre und in eine Methodenlehre, und die Elementarlehre umfaßt ebenfalls wieder einen analytischen und einen dialektischen Theil.

Digitized by Google

Elementarlehre.

Analytischer Theil.

Die Analytik der praktischen Vernunft umfaßt drei Hauptpunkte:

1) Die Theorie der praktischen Grundsätze;
2) die Theorie der praktischen Ideen;
3) die Theorie der praktischen Triebfedern.

Theorie der praktischen Grundsätze.

Unter einem praktischen Grundsatze versteht Kant eine allgemeine Regel, welche eine Bestimmung des menschlichen Willens enthält. Diese Regel kann entweder subjectiv oder objectiv sein, d. h. sie kann sich entweder nur auf den Willen eines einzigen Individuums beziehen, oder sie kann als bestimmend für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens angesehen werden. Im erstern Falle, nennen wir eine solche Regel eine Maxime, im zweiten Falle, ist es ein praktisches Gesetz. Die Analyse der praktischen Vernunft hat nun die Aufgabe, die wesentlichen Merkmale eines praktischen Gesetzes anzugeben, und hiernach zu bestimmen, welcher Grundsatz als allgemeines Gesetz für alle Menschen gelten müsse.

Zu diesem Zwecke theilt Kant zunächst alle praktische Grundsätze in zwei Klassen, nämlich: in materiale und formale. Die materialen Grundsätze setzen insgesammt ein Object des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraus; sie sind eben deshalb empirisch und subjectiv, und können also in keinem Falle allgemeine praktische Gesetze abgeben. Da der Bestimmungsgrund unsres Willens hier stets die Lust an dem begehrten Gegenstande ist, wir aber weder im Voraus bestimmen können, welche Gegenstände eine solche Lust in uns erwecken werden, noch auch versichert

Digitized by Google

ſind, ob dieſe Luſt von allen anderen Subjecten getheilt werde, ſo ergiebt ſich deutlich der empiriſche und ſubjective Charakter aller materialen praktiſchen Grundſätze, ſo wie die Unmöglichkeit, nothwendige und allgemeingültige praktiſche Geſetze darauf zu gründen; die materialen Grundſätze ſind alſo bloße Maximen, ſie beruhen ſämmtlich auf dem Prinzipe der Selbſtliebe oder der eigenen Glückſeligkeit.

Ein formaler Grundſatz dagegen iſt ein Grundſatz, welcher den Willen unmittelbar beſtimmt, d. h. durch die bloße Idee, daß eben ſo gehandelt werden müſſe, und nicht durch die Hinſicht auf einen gegebenen Zweck des Handelns.

Die materialen Grundſätze trennen und entzweien die Menſchen, die allgemeinen praktiſchen Geſetze dagegen erzeugen eine vollkommene Harmonie ſowohl unter den Handlungen des einzelnen Subjects als auch unter den verſchiedenen Subjecten.

Die Freiheit des Willens beſteht darin, daß wir, unabhängig von allen äußeren Antrieben und von allen empiriſchen Eindrücken, durch die bloße Idee eines inneren Geſetzes zum Handeln beſtimmt werden. In dieſer Selbſtbeſtimmung oder Selbſtgeſetzgebung unſrer Vernunft, der Autonomie des Willens, wie es Kant nennt, beruht die wahre Sittlichkeit und die wahre Würde des Menſchen.

Das Grundgeſetz der praktiſchen Vernunft, wodurch dieſes ſich ſelbſt zum Handeln beſtimmt, läßt ſich in folgender Formel ausſprechen:

„Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne!“

Kant nennt dieſes Geſetz den kategoriſchen Imperativ.

Die Sittlichkeit einer Handlung beruht alſo darauf, daß dieſe Handlung lediglich aus dem Sittengeſetze hervorgeht,

Digitized by Google

d. h. aus der angeborenen Idee der Pflicht, daß sie durch keinen äußeren oder materiellen Beweggrund veranlaßt worden ist. Wenn ich z. B. eine mir anvertraute Summe Geldes zurückerstatte, obgleich ich sie ohne Nachtheil für mich veruntreuen könnte, so handle ich dem Sittengesetze gemäß; denn die Maxime der Redlichkeit ist eine solche, welche für alle Menschen verbindliche Kraft hat. Wir können uns ein Zusammenleben der Menschen, eine Gesellschaft, einen Staat nur unter der Voraussetzung der Gültigkeit des Gesetzes denken, daß Jeder Jedem das Seine gebe. Nehme ich dagegen zur Maxime meiner Handlungen die Idee meiner eigenen Glückseligkeit oder auch der Glückseligkeit Anderer, so trägt meine Handlungsweise nicht den Charakter der Sittlichkeit und kann niemals Muster für Andere werden; denn die Idee der Glückseligkeit wird von den verschiedenen Individuen, ja selbst von demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten, verschieden aufgefaßt. Was ich als ein Glück betrachte, sieht vielleicht ein Anderer für ein Unglück an; was mir jetzt als nützlich erscheint, kann mir im nächsten Augenblicke gleichgültig oder wohl gar verhaßt sein; worin ich die Quelle alles Heils für die Menschheit erblicke, darin findet vielleicht ein Anderer den Grund aller Leiden derselben; mit einem Worte, die materialen oder empirischen Gesetze des Handelns verbürgen weder die Sittlichkeit der Handlung, noch den allgemeinen Werth derselben. Das Sittengesetz dagegen gilt nicht allein für alle Individuen, sondern für jedes Individuum zu allen Zeiten und unter allen Umständen.

Nachdem Kant auf diese Weise den wesentlichen Unterschied zwischen den materialen Maximen und dem Sittengesetz, so wie den unbedingten Vorzug dieses Letztern vor jenem Erstern hinreichend ins Licht gesetzt hat, geht er die verschiedenen materialen Prinzipien durch, wie sie sich in den Syste-

Digitized by Google

men der Moraliſten finden. Dieſe Prinzipien laſſen ſich in zwei Klaſſen theilen, in ſubjective und objective. Die ſubjectiven Prinzipien ſind wiederum theils äußere, theils innere. Aeußere ſubjective Prinzipien ſind 1) das Prinzip der Erziehung, nach Montaigne; 2) das Prinzip der bürgerlichen Verfaſſung, nach Mandeville. Innere ſubjective Prinzipien führt Kant ebenfalls zwei auf, nämlich, das des phyſiſchen Gefühls, nach Epikur, und das des moraliſchen Gefühls, nach Hutcheſon. Die objectiven Prinzipien gehen von der Idee der Vollkommenheit aus und unterſcheiden ſich nur dadurch von einander, daß dieſe Idee bald als ein bloßes Ideal der menſchlichen Vernunft, bald aber unter dem Bilde eines allervollkommenſten Weſens perſonificirt erſcheint. Erſteres findet ſtatt bei den Stoikern und bei Wolff, Letzteres bei Cruſius und andern theologiſchen Moraliſten.

Alle dieſe materialen Prinzipien nun haben, nach Kant, dies gemein, daß ſie den menſchlichen Willen von einem Zweck oder Beweggrund abhängig machen, welcher nicht unmittelbar in dem Willen ſelbſt enthalten iſt; mit andern Worten, daß die Handlung nicht direct aus unſrer praktiſchen Vernunft hervorgeht, ſondern erſt die Folge eines vorhergehenden Actes unſres Verſtandes, unſrer Einbildungskraft oder unſres Gefühls iſt, nämlich der Idee eines Gutes oder Objects, auf welches unſer Wille ſich richten ſoll. Betrachten wir z. B. das Prinzip der Erziehung oder das Prinzip der bürgerlichen Verfaſſung, ſo lehren uns zwar Erziehung und Verfaſſung, was mit unſrem Glück oder mit dem Wohle des Staats verträglich ſei, was uns bei unſren Umgebungen beliebt mache, oder was uns Strafen zuziehe. Allein dies alles ſind keine wahrhaft ſittliche Beweggründe, ſondern blos äußere materiale Antriebe. Ebenſowenig iſt es ein ſittliches Prinzip, wenn wir Dasjenige aufſuchen, was unſrem phyſiſchen Ge-

Digitized by Google

fühl angenehm ist, Dasjenige aber vermeiden, was dasselbe verletzt. Das moralische Gefühl soll sich in der Befriedigung zeigen, die wir jedes Mal nach einer guten Handlung empfinden. Allein, um diese Befriedigung zu empfinden, müssen wir nothwendig schon in uns die Idee der Tugend und der Pflicht haben, da wir sonst gar nicht wissen könnten, daß wir eine gute Handlung gethan haben; der sittliche Charakter der Handlung ist also nicht durch das vorübergehende Gefühl der Zufriedenheit bedingt, sondern durch die deutliche und bestimmte Idee der Tugend, welche unsre Vernunft uns darbietet. Die Idee der Vollkommenheit endlich kann ebensowenig als oberstes Gesetz für unsre Handlungen dienen; denn diese Idee schließt jederzeit die Idee eines bestimmten Zweckes in sich; wir nennen Etwas vollkommen, wenn es uns als tauglich zu irgend einem Zwecke erscheint. Da es nun, wie wir gesehen haben, keine allgemeingültige Zweckidee giebt, vielmehr jeder Einzelne sich einen besondern Zweck vorstellt, so kann auch die Idee der Vollkommenheit niemals anders, als relativ und individuell sein. Der Eine sucht die Vollkommenheit in der Entwickelung seiner geistigen Kräfte, der Andere in dem müheloſen Genusse materieller Güter; Dieser erwartet von Gott die höchste sinnliche Glückseligkeit, Jener die vollkommenste geistige Seligkeit.

Kant versucht auch eine Deduction des Sittengesetzes zu geben, ähnlich wie er in der Kritik der reinen Vernunft eine Deduction der Kategorien gab, d. h. also, er will beweisen, unsre praktische Vernunft habe wirklich das Recht, ihre Handlungen durch einen reinen Act des Willens a priori zu bestimmen. Nun stützte sich, wie wir wissen, die Deduction der Erkenntnißprinzipien a priori auf die Nothwendigkeit, unsre sinnlichen Eindrücke nach einer allgemeinen Regel zu bestimmen und zu ordnen. Dieser Beweisgrund ist bei den Prin-

Digitized by Google

zipien der praktiſchen Vernunft nicht anwendbar, denn durch dieſe Prinzipien ſollen nicht die ſinnliche Eindrücke geregelt werden, ſondern die Vernunft will ſich mit Hülfe derſelben von allen ſinnlichen Eindrücken freimachen. Die Gültigkeit praktiſcher Geſetze a priori muß alſo ihren Grund in einem andern Bedürfniß unſrer Vernunft haben und zwar in dem Bedürfniß oder der Idee der Freiheit. Die Idee der Freiheit bildet einen nothwendigen Beſtandtheil nicht nur der praktiſchen, ſondern auch der ſpeculativen Vernunft, denn ohne jene Idee würde es uns unmöglich ſein, das wunderbare Spiel der Erſcheinungen in der Natur und der Geſchichte zu erklären. Schon in der Kritik der reinen Vernunft waren wir genöthigt, wenigſtens die Möglichkeit einer ſolchen Freiheit vorauszuſetzen, da wir mit der Idee einer blos mechaniſchen Verknüpfung aller Dinge durch den Cauſalnexus nicht auskamen. Allein dort vermochten wir die Realität dieſer Idee der Freiheit nicht zu beweiſen, und wir mußten deshalb uns mit der Hoffnung tröſten, die praktiſche Vernunft werde uns einen ſolchen Beweis liefern. Die Freiheit kann niemals Gegenſtand einer theoretiſchen Erkenntniß ſein, nur handelnd können wir uns von ihrem Daſein und ihrer Wirkſamkeit überzeugen. Nun iſt aber die einzige Form, unter welcher wir frei handeln und die Selbſtſtändigkeit unſres Willens bethätigen können, die Form des Sittengeſetzes; folglich iſt das Sittengeſetz das einzige und höchſte Geſetz unſres Willens, denn es geht aus dem Bedürfniß der Freiheit hervor.

Theorie der praktiſchen Ideen.

Zweierlei Ideen ſind es hauptſächlich, welche Kant in dieſer Theorie abhandelt, nämlich, die Idee des Guten und die des Böſen. Dieſe beiden Ideen können, nach Kants Anſicht, unter zwei ſehr verſchiedenen Geſichtspunkten be-

Digitized by Google

trachtet werden; entweder nämlich, unter Beziehung auf einen äußern Zweck oder auf einen Gegenstand unsres Begehrungsvermögens, oder, mit Rücksicht auf den bloßen Willen des Subjects. Im erstern Falle bezeichnet der Begriff: gut, Dasjenige, womit die Empfindung des Vergnügens verbunden ist; der Begriff: böse, dagegen, was einen Schmerz erregt. Hier bezeichnen also die beiden Begriffe: gut und böse, blos das subjective Gefühl der Lust und der Unlust, und fallen also mit den Begriffen: angenehm und unangenehm, zusammen. Wenn wir dagegen die Begriffe: gut und böse, aus der praktischen Vernunft selbst ableiten, so ist ihre Gültigkeit eine allgemeine und sie tragen einen wahrhaft sittlichen Charakter; gut, bedeutet nämlich dann alles Das, was dem Sittengesetze entspricht, böse, alles Das, was damit in Widerspruch steht.

Die meisten Philosophen haben ihre Systeme auf den erstgenannten Begriff des Guten, d. h. auf den Begriff eines objectiven Zweckes gegründet; daher ist es gekommen, daß die Moral mit der sittlichen Freiheit in Widerspruch gerieth. Also, noch einmal, es giebt ein einziges wahrhaft sittliches Prinzip der menschlichen Handlungen, nämlich, die moralische Freiheit; es giebt eine einzige allgemeingültige und feste Regel, das praktische Gesetz oder den kategorischen Imperativ. Wir müssen hier die Bemerkung hinzufügen, daß dieses Gesetz nicht unmittelbar die physischen Handlungen des Menschen bestimmt, sondern nur unsrem Gefühle eine gewisse Richtung oder einen gewissen Anstoß giebt. Nun ist unser Gefühl stets in einer Berührung und Wechselwirkung mit der Außenwelt begriffen; unsre Seele empfängt Eindrücke von den materiellen Dingen und wirkt in mancherlei Weise auf dieselben zurück; sie sucht die Idee der Freiheit zu verwirklichen, mit Ueberwindung aller der Hindernisse, welche unsre Neigungen und Leidenschaften ihr entgegensetzen. In dieser ihrer

Digitized by Google

äußern Erscheinung stellt sich nun die an sich einfache Idee der Freiheit unter verschiedenen Formen dar und erzeugt dadurch eine Mehrheit sittlicher Ideen. Kant nennt diese sittlichen Ideen Kategorien der Freiheit, nach dem Muster der Kategorien des Verstandes. Die Kategorien der Freiheit sind also die verschiedenen Formen, unter denen sich die Freiheit des Menschen entwickelt und offenbart. Folgendes ist die Tafel dieser Kategorien:

1.

Quantität.

Subjectiv, nach Maximen (Willensmeinungen des Individuums).

Objectiv, nach Prinzipien (Vorschriften).

A priori, objective sowohl als subjective Prinzipien der Freiheit (Gesetze).

2.

Qualität.

Praktische Regeln des Begehrens (praeceptivae).

Praktische Regeln des Unterlassens (prohibitivae).

Praktische Regeln der Ausnahmen (exceptivae).

3.

Relation.

Auf die Persönlichkeit.

Auf den Zustand der Person.

Wechselseitig, einer Person auf den Zustand der anderen.

4.

Modalität.

Das Erlaubte und Unerlaubte.

Die Pflicht und das Pflichtwidrige.

Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

Digitized by Google

Die menſchliche Vernunft beginnt alſo mit ſubjectiven Maximen; aus dieſen Maximen bildet ſie ſodann, durch Vergleichung und Abſtraction, objective Regeln; allein, weil dieſe objectiven Regeln immer noch empiriſch ſind und einer vollkommenen Allgemeingültigkeit ermangeln, ſo muß die Vernunft nothwendig ſich zu einer andern Klaſſe praktiſcher Ideen, zu den eigentlichen Sittengeſetzen erheben. Vermöge dieſer Sittengeſetze nun, ſchreibt uns die praktiſche Vernunft vor, was wir thun, was wir laſſen ſollen, oder was wir in gewiſſen Fällen und unter gewiſſen Bedingungen thun können. Ferner beziehen ſich dieſe Geſetze der praktiſchen Vernunft theils auf einzelne Handlungen des Subjects, theils auf die Geſammtheit aller ſeiner Handlungen, auf ſeine ganze Perſönlichkeit, theils aber auch auf das Wechſelverhältniß zwiſchen verſchiedenen Subjecten. Endlich belehrt uns das Sittengeſetz über Das, was erlaubt oder nicht erlaubt, was Pflicht oder was pflichtwidrig iſt, ſo wie über den Unterſchied und das Verhältniß der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten zu einander.

In allen dieſen Fällen ſucht nun die praktiſche Vernunft ihre Idee der Freiheit innerhalb der Sinnenwelt zu verwirklichen, d. h. mit andern Worten, ſie ſucht alle phyſiſche Handlungen des Menſchen durch dieſe Freiheitsidee zu beſtimmen. Um nun aber das Geſetz der Freiheit, welches etwas rein Ueberſinnliches iſt, auf Handlungen anzuwenden, welche in der Sinnenwelt geſchehen und alſo inſofern zur Natur gehören, bedarf die praktiſche Vernunft eines ähnlichen Mittels, wie dasjenige war, deſſen ſich die theoretiſche bediente, um die Geſetze des reinen Denkens mit den ſinnlichen Wahrnehmungen zu verbinden. So wie die Letztere durch ein Schema die Kategorie a priori auf eine ſinnliche Vorſtellung bezog, ſo bedient ſich die praktiſche Vernunft eines Typus

Digitized by Google

des Sittengesetzes, d. h. eines Begriffs, welcher das Freiheitsgesetz in der Form eines Naturgesetzes darstellt und dadurch dessen Anwendung auf Gegenstände der Sinne vermittelt. Dieser Typus des Sittengesetzes, oder, mit anderen Worten, die Regel, wodurch die praktische Urtheilskraft einen bestimmten Fall unter das allgemeine Sittengesetz subsumirt, findet sich bei Kant folgendermaßen ausgedrückt: „Frage dich selbst, ob du die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest." Mit andern Worten: „Frage dich selbst, ob du an einer Ordnung der Dinge, an einer Gesellschaft, an einem Gemeinwesen Theil haben möchtest, in welchem diejenige Maxime, nach welcher du eben zu handeln im Begriff bist, allgemeines Gesetz wäre." „Nach dieser Regel," sagt Kant, „beurtheilt in der That Jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind. So sagt man: Wie, wenn ein Jeder, wo er seinen Vortheil zu schaffen glaubt, sich erlaubte, zu betrügen, oder sich für befugt hielte, sich das Leben abzukürzen, sobald ihn ein völliger Ueberdruß desselben befällt, oder Anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein? Nun weiß ein Jeder wohl, daß, wenn er sich insgeheim Betrug erlaubt, darum eben nicht Jedermann es auch thue, oder, wenn er unbemerkt lieblos ist, nicht sofort Jedermann auch gegen ihn es sein würde; daher ist diese Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze auch nicht der Bestimmungsgrund seines Willens. Aber das Letztere ist doch ein Typus der Beurtheilung des Ersteren nach sittlichen Prinzipien. Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der

Digitized by Google

Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich. So urtheilt selbst der gemeinste Verstand, denn das Naturgesetz liegt allen seinen gewöhnlichsten, selbst den Erfahrungsurtheilen immer zum Grunde. Er hat es also jederzeit bei der Hand, nur daß er in Fällen, wo die Causalität aus Freiheit beurtheilt werden soll, jenes Naturgesetz blos zum Typus eines Gesetzes der Freiheit macht, weil er, ohne Etwas, was er zum Beispiel im Erfahrungsfalle machen könnte, bei der Hand zu haben, dem Gesetze einer reinen praktischen Vernunft nicht den Gebrauch in der Anwendung verschaffen könnte."

Theorie der praktischen Triebfedern.

Der sittliche Werth einer Handlung beruht, nach Kant, darauf, daß der Wille zu dieser Handlung ausschließlich durch das moralische Gesetz bestimmt wird. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, mithin nicht um des Gesetzes willen, so enthält die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität. So z. B. sucht der Gesetzgeber ungesetzliche Handlungen dadurch zu verhüten, daß er jeder Uebertretung der Gesetze eine Strafe androht. Allein die Moral verfolgt einen höhern Zweck; sie will den Menschen wahrhaft sittlich machen; sie will, daß er dem Gesetz um des Gesetzes willen gehorche; sie dringt also auf Moralität, nicht blos auf Legalität der Handlungen. Die einzige sittliche Triebfeder unserer Handlungen ist also das Sittengesetz selbst, denn alle andere Triebfedern stehen mit der Reinheit dieses Sittengesetzes in Widerspruch. Allein es fragt sich, wie kann das Sittengesetz die Triebfeder unsres Willens werden? wie kann eine Idee einen Einfluß auf unser sinnliches Begehrungsvermögen gewinnen, so daß sie im Stande ist, dieses

Digitized by Google

zu beherrſchen und alle ſinnliche Antriebe, alle Neigungen zu unterdrücken? Nothwendig, ſagt Kant, muß das Sittengeſetz in uns eine Regung oder ein Gefühl erzeugen, welches in gewiſſer Weiſe unſern ſinnlichen Gefühlen analog und doch wieder andererſeits ihnen entgegengeſetzt iſt. Dieſes Gefühl, mit Hülfe deſſen das Sittengeſetz den menſchlichen Willen beſtimmt, iſt das Gefühl der Achtung. Wir fühlen Achtung vor dem Sittengeſetz, indem wir, im Hinblick auf daſſelbe, unſre ſinnlichen Neigungen unterdrücken; unſre höhere, geiſtige Natur triumphirt über unſre ſinnliche Natur; die Idee unſrer perſönlichen Würde und der erhabenen Beſtimmung, die wir als ſittliche Weſen haben, erfüllt uns mit den Empfindungen der Zufriedenheit und der Selbſtgenügſamkeit. Wir achten uns ſelbſt als die Repräſentanten des Sittengeſetzes und hüten uns, dieſes Geſetz zu übertreten, um uns nicht in unſren eigenen Augen zu erniedrigen; wir thun das Gute, weil unſre Vernunft uns ſagt, daß es gut ſei, nicht aus einer ſinnlichen Neigung dazu; wir unterlaſſen das Böſe, weil unſre Vernunft uns daſſelbe haſſen lehrt, nicht weil wir eine ſinnliche Abneigung dagegen empfinden.

Kant ſchließt dieſe Unterſuchung über die praktiſchen Triebfedern mit einer begeiſterten Anrede an die Idee der Pflicht und mit einem heftigen Ausfalle gegen die falſchen Triebfedern der menſchlichen Handlungen, welche ſich ſo oft im Leben und ſelbſt in den Syſtemen der Moraliſten geltend machen. „Pflicht!“ ruft er aus, „du erhabener, großer Name! der du nichts Beliebtes, nichts Einſchmeichelndes bei dir führſt, ſondern Unterwerfung verlangſt, doch auch Nichts droheſt, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und ſchreckte, um den Willen zu bewegen, ſondern blos ein Geſetz aufſtellſt, welches von ſelbſt im Gemüthe Eingang findet und ſich, ſelbſt wider Willen, Verehrung erwirbt; vor dem alle

Digitized by Google

Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken; welches ist der deiner würdige Ursprung und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt?" — „Es kann nichts Minderes sein," fährt er fort, „als was den Menschen über sich selbst, als einen Theil der Sinnenwelt, erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze seiner Zwecke unter sich hat. Es ist nichts Anderes, als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der Natur, doch zugleich als Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigenthümlichen, von seiner eigenen Vernunft gegebenen, reinen praktischen Gesetzen unterworfen ist; welches also, nach dem Theile seiner Natur, welcher zur Sinnenwelt gehörig ist, jenem zweiten höheren Theile gehorcht, mit welchem es der übersinnlichen Welt angehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höhere Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung, und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß."

In dieser strengen Durchführung des rein moralischen Standpunktes, verwirft nun Kant nicht allein alle diejenigen Beweggründe des Handelns, welche nur im Entferntesten mit sinnlichen Neigungen und Leidenschaften zusammenhängen und als deren gemeinsame Quelle er die Selbstsucht angiebt; sondern er eifert auch gegen die Schwärmerei, welche das Gute aus Neigung und mit einer gewissen Begeisterung thut. Folgende Stelle bezeichnet sehr scharf den Standpunkt, von welchem aus Kant alle sogenannte verdienstliche Handlungen und allen Tugendenthusiasmus ansah: „Die sittliche

Digitized by Google

Stufe," ſagt er, „worauf der Menſch ſteht, iſt Achtung für das moraliſche Geſetz; die Geſinnung, aus welcher er dieſes befolgen ſoll, iſt, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlner, von ſelbſt gern unternommener Beſtrebung zu befolgen. Und ſein moraliſcher Zuſtand, darin er jedesmal ſein kann, iſt Tugend, d. i. moraliſche Geſinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit, im vermeintlichen Beſitze einer völligen Reinigkeit der Geſinnung und des Willens. Es iſt lauter moraliſche Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wodurch man die Gemüther, durch Aufmunterung zu Handlungen, als edler, erhabener und großmüthiger, ſtimmt, dadurch man ſie in den Wahn verſetzt, als wäre es nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Geſetz, deſſen Joch (das gleichwohl, weil es uns die Vernunft ſelbſt auferlegt, ſanft iſt) ſie, wenn gleich ungern, tragen müßten, was den Beſtimmungsgrund ihrer Handlungen ausmachte und welches ſie immer noch demüthigt, indem ſie es befolgen (ihm gehorchen); ſondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, ſondern als baarer Verdienſt von ihnen erwartet würden. Denn, nicht allein, daß ſie durch Nachahmung ſolcher Thaten, nämlich aus ſolchem Prinzip, nicht im Mindeſten dem Geiſte des Geſetzes ein Genüge gethan hätten, welcher in der dem Geſetze ſich unterwerfenden Geſinnung, nicht in der Geſetzmäßigkeit der Handlung (das Prinzip möge ſein, welches es auch wolle) beſteht, und die Triebfeder pathologiſch (in der Sympathie oder auch Philautie) nicht moraliſch (im Geſetze) ſetzen, ſo bringen ſie auf dieſe Art eine windige, überfliegende, phantaſtiſche Denkungsart hervor, ſich mit einer freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemüths, das weder Sporn noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig ſei, zu ſchmeicheln und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche ſie doch eher denken ſollten, als an

Digitized by Google

Verdienst, zu vergeſſen. Es laſſen ſich wohl Handlungen Anderer, die mit großer Aufopferung, und zwar blos um der Pflicht willen, geſchehen ſind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preiſen, und doch auch nur, ſofern Spuren da ſind, welche vermuthen laſſen, daß ſie ganz aus Achtung für ſeine Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen geſchehen ſind. Will man Jemanden aber ſie als Beiſpiele der Nachfolge aufſtellen, ſo muß durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte moraliſche Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden: die ernſte, heilige Vorſchrift, die es nicht unſrer eitlen Selbſtliebe überläßt, mit pathologiſchen Antrieben (ſofern ſie der Moralität analog ſind) zu tändeln und uns auf verdienſtlichen Werth Etwas zu Gute zu thun. Wenn wir nur wohl nachſuchen, ſo werden wir zu allen Handlungen, die anpreiſungswürdig ſind, ſchon ein Geſetz der Pflicht finden, welches gebietet und Nichts auf unſer Belieben ankommen läßt, was unſrem Hange gefällig ſein möchte.“ Und an einer andern Stelle ſagt er: „Es iſt ſehr ſchön, aus Liebe zu Menſchen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu ſein, aber Das iſt noch nicht die ächte moraliſche Maxime unſres Verhaltens, die unſrem Standpunkte unter vernünftigen Weſen, als Menſchen, angemeſſen iſt, wenn wir uns anmaßen, gleichſam als Volontairs, uns mit ſtolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzuſetzen und nur, als vom Gebote unabhängig, blos aus eigner Luſt Das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir ſtehen unter einer Disciplin der Vernunft und müſſen in allen unſren Maximen der Unterwürfigkeit unter derſelben nicht vergeſſen, ihr Nichts entziehen oder dem Anſehen des Geſetzes (ob es gleich unſre eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch Etwas abkürzen, daß wir den Be-

Digitized by Google

ſtimmungsgrund unſres Willens, wenn gleich dem Geſetze gemäß, doch worin anders, als im Geſetze ſelbſt und in der Achtung für dieſes Geſetz ſetzten. Pflicht und Schuldigkeit ſind die Benennungen, die wir allein unſerem Verhältniſſe zum moraliſchen Geſetze geben müſſen. Wir ſind zwar geſetzgebende Glieder eines, durch Freiheit möglichen, durch praktiſche Vernunft uns zur Achtung vorgeſtellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt deſſelben, und die Verkennung unſerer niederen Stufe, als Geſchöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Anſehen des heiligen Geſetzes, iſt ſchon eine Abtrünnigkeit von demſelben, dem Geiſte nach, wenn gleich der Buchſtabe deſſelben erfüllt würde."

Am Ende des analytiſchen Theils der Kritik der praktiſchen Vernunft, faßt Kant noch einmal die Hauptreſultate dieſer Analyſe zuſammen und kommt dabei von Neuem auf den Begriff der Freiheit zurück, den Grundbegriff ſeines ganzen Moralſyſtems. Nachdem er nochmals gezeigt hat, daß ſich dieſer Begriff recht wohl mit dem Geſetz der Urſachlichkeit vertrage, betrachtet er denſelben auch mit Beziehung auf die Idee Gottes, als des Schöpfers aller Weſen. Man könnte, ſagt er, gegen dieſe Theorie der Freiheit den Einwurf machen, der Menſch, als das Geſchöpf Gottes, müſſe nothwendig auch in Beziehung auf ſeine Handlungen von Gott abhängen. Dieſem Einwurf begegnet er jedoch durch folgende Betrachtung. Die Schöpfung des Menſchen, ſagt er, bezieht ſich auf das Weſen des Menſchen oder auf den Menſchen als Ding an ſich; die Handlungen des Menſchen dagegen gehören der Erſcheinungswelt an, und es liegt daher kein Widerſpruch darin, wenn man auf der einen Seite den Menſchen, ſeiner Subſtanz nach, als von Gott geſchaffen betrachtet, und andrerſeits dennoch ſeine Unabhängigkeit von

Digitized by Google

dem Schöpfer, in Bezug auf ſeine äußeren Handlungen, behauptet.

Dialektik der praktiſchen Vernunft.

Die Dialektik der praktiſchen Vernunft hat es mit der Unterſuchung des Begriffs eines oberſten Gutes zu thun, eines Begriffs, welchen unſre praktiſche Vernunft ſich bildet, um den Endzweck aller unſrer Handlungen und unſres ganzen Daſeins dadurch zu bezeichnen. Dieſer Begriff eines höchſten Gutes ſoll keineswegs der Beſtimmungsgrund unſrer Handlungen werden, denn dieſer darf durchaus kein andrer ſein, als die Achtung vor dem Sittengeſetze. Allein gleichwohl verlangt unſre Vernunft einen oberſten Zweck, eine höchſte Beſtimmung unſres ganzen Daſeins und Handelns. Unſre Vernunft ſtrebt, aus einem angeborenen Bedürfniß, nach Glückſeligkeit, und, ſo wenig wir, um gut zu handeln, eines andern Beweggrundes bedürfen, als unſres inneren Sittengeſetzes, ſo wenig vermögen wir doch, die Idee der Tugend, in ihrer wirklichen, äußern Erſcheinung, von der Idee der Glückſeligkeit zu trennen, oder uns den oberſten Zweck der Welt, die Gerechtigkeit und die Güte Gottes, anders zu denken, als unter der Vorausſetzung, daß der Tugendhafte auch glückſelig ſei, daß alſo die Glückſeligkeit und die Würdigkeit zur Glückſeligkeit in einem nothwendigen Zuſammenhange ſtehen.

Der Begriff eines höchſten Gutes, d. h. der Begriff einer vollkommenen Einheit der Tugend und der Glückſeligkeit, iſt ſomit ein Axiom der praktiſchen Vernunft. Es fragt ſich nur, auf welche Weiſe dieſe Einheit zwiſchen der Tugend und der Glückſeligkeit ſich denken laſſe. Die Idee der Glückſeligkeit bezieht ſich auf etwas Sinnliches; die Idee der Tugend dagegen ſetzt eine Entfremdung von allem Sinnlichen, eine vollkommene Selbſtverleugnung voraus. Eine Identität der idea-

Digitized by Google

len Tugend und der materiellen Glückseligkeit anzunehmen, ist hiernach unmöglich, und es ist eben so irrig, wenn man, mit den Stoikern, die Glückseligkeit als eine Folge der Tugend betrachtet, als, wenn man die Tugend zu einem bloßen Mittel der Glückseligkeit macht, wie dies Epikur thut; denn offenbar besteht zwischen Tugend und Glückseligkeit ein Unterschied des Wesens, und wenn auch Beide bis zur Einheit verknüpft sind, so sind sie doch keinesfalls einerlei.

Wie aber Tugend und Glückseligkeit Eins sein können, mit andern Worten, wie, bei aller Wesensverschiedenheit dieser beiden Factoren, dennoch ein so inniger und nothwendiger Zusammenhang zwischen ihnen bestehen könne, dergleichen in dem Begriff des höchsten Gutes ausgesprochen ist, diese Frage hat eben die Dialektik der praktischen Vernunft zu lösen. Diese Lösung nun kann eine doppelte sein. Entweder nämlich, kann man sich denken, daß die Glückseligkeit die Ursache der Tugend sei, oder, man kann die Tugend zur Bedingung der Glückseligkeit machen. Im ersten Falle, nämlich, wenn die Tugend die Folge der Idee der Glückseligkeit sein sollte, würde der Bestimmungsgrund unsres Willens ein materieller sein; wir würden also nicht wahrhaft sittlich handeln. Somit müssen wir von dieser Annahme gänzlich absehen und uns zu der zweiten Voraussetzung wenden, nämlich, daß die Glückseligkeit eine Folge der Tugend sei. Allein auch dies scheint unmöglich, weil die Glückseligkeit, als etwas Materielles, unter den Bedingungen der Natur steht und nicht unter den Bedingungen unsres Willens, folglich auch deren Besitz nicht durch eine tugendhafte Gesinnung, sondern durch eine kluge Berechnung der äußeren Verhältnisse erlangt wird. Die Tugend bringt zwar in uns eine gewisse Seligkeit, nämlich, eine Selbstzufriedenheit und Selbstgenügsamkeit hervor, allein dieses innerliche Gefühl der Zufrieden-

Digitized by Google

heit ist noch weit entfernt von derjenigen Glückseligkeit, welche unsre Vernunft durch den Begriff des höchsten Gutes fordert. Diese letztere ist vielmehr, wie gesagt, von äußeren Umständen abhängig, und die Erfahrung lehrt uns, daß die Natur ihre Güter nach ganz andern Gesetzen vertheilt, als nach denen der moralischen Würdigkeit; daß Gesundheit, Reichthum, äußerer Rang, und was sonst noch das Leben angenehm macht, häufig den Verbrecher schmücken, während der Tugendhafte in Noth und Trübsal lebt.

Wir haben es also hier mit einer praktischen Antinomie zu thun, d. h. mit einem Widerspruch zwischen den Gesetzen der Natur und den Gesetzen der Vernunft. Unsre Vernunft zwingt uns, nach dem höchsten Gute zu streben, d. h. nach der Einheit der Tugend mit der Glückseligkeit; die Natur dagegen macht uns die Erreichung dieses Zweckes unmöglich, indem sie uns mechanischen Gesetzen unterwirft, auf welche unser moralischer Wille ohne Einfluß ist.

Kant löst diese Antinomie auf ähnliche Weise auf, wie er es bei den Antinomien der speculativen Vernunft gethan hat. Man muß, sagt er, den Unterschied zwischen der sinnlichen oder Erscheinungswelt und der Welt des Uebersinnlichen auch hier festhalten. Was nach den bloßen Gesetzen der Sinnenwelt unmöglich erscheint, ist es vielleicht nicht mehr, sobald wir annehmen, daß diese Thatsache unter der Mitwirkung einer höheren Ordnung der Dinge vor sich gehe. In der That, wäre der Mensch nur ein Theil der Natur, so müßte er an der Erreichung jenes höchsten Gutes verzweifeln, welches gleichwohl das Ideal seiner Vernunft ist, und müßte seine Bestimmung entweder in einer stolzen Selbstverleugnung suchen, wie die Stoiker, oder sich, wie Epikur, in den Freuden der materiellen Welt berauschen und die Tugend in die höchste Steigerung irdischen Wohlbefindens setzen. Allein

Digitized by Google

wir wiſſen, daß der Menſch zwei verſchiedenen Welten angehört; daß er ein zugleich ſinnliches und moraliſches Weſen iſt; daß, wenn er einestheils allerdings den phyſiſchen Geſetzen der Körperwelt gehorchen muß, er doch andrerſeits unter dem Schutz und der Herrſchaft eines höheren Willens, des göttlichen, ſteht; mit einem Worte, Kant behauptet, die Idee des höchſten Gutes ſetze, zu ihrer Verwirklichung, die Idee einer überſinnlichen Welt voraus, und die Annahme der Letzteren ſei daher nothwendig, weil nur unter ihrer Vorausſetzung die praktiſche Vernunft mit ſich ſelbſt übereinſtimme. Das Daſein einer überſinnlichen Welt, das Daſein Gottes und die Unſterblichkeit unſrer Seele ſind alſo, wie es Kant nennt, Poſtulate unſerer praktiſchen Vernunft. Unſre praktiſche Vernunft nöthigt uns, an das Daſein Gottes und an unſre eigene Unſterblichkeit zu glauben, weil wir nur mit Hülfe dieſer Ideen die Möglichkeit einer ſolchen Harmonie zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit zu begreifen vermögen, wie unſre Vernunft ſich dieſelbe denkt. Wir müſſen an die Unſterblichkeit unſerer Seele glauben, weil unſer irdiſches Leben nicht hinreicht, um zu derjenigen Tugendvollendung zu gelangen, welche unſre Vernunft von uns fordert; weil wir vielmehr, zur Erreichung dieſes Ideals, einer unendlichen Vervollkommnung bedürfen. Wir müſſen an das Daſein eines höheren Weſens glauben, welches heilig, gerecht und allmächtig iſt, welches den ſittlichen Werth der menſchlichen Handlungen zu ſchätzen und ihnen das demſelben entſprechende Maß von Glückſeligkeit zuzutheilen die Macht hat.

So läßt uns alſo, nach der Darſtellung Kants, die Kritik der praktiſchen Vernunft in einem Blicke alle die Geheimniſſe der überſinnlichen Welt ſchauen, welche die beharrlichſten und kühnſten Forſchungen der ſpeculativen Vernunft nicht zu ergründen vermochten; ſo ſtellt ſie jene, für die Ruhe

Digitized by Google

des menſchlichen Herzens ſo unentbehrlichen Ideen wieder her, welche auf immer verloren ſchienen: die Idee der Freiheit, die Idee der Unſterblichkeit, die Idee Gottes; ſo erhebt ſie uns auf einen Punkt hoch über dem irdiſchen Treiben, von wo aus wir mit freierem Blick die ganze verworrene Maſſe der Erſcheinungen zu überſchauen und die unwandelbaren Geſetze zu entdecken vermögen, welche dieſelben, in feſtgeſteckten Bahnen, einem einzigen, hohen Ziele entgegenführen. Dieſes Ziel, der Zweck der Welt, iſt die vollkommenſte Harmonie zwiſchen der Sittlichkeit moraliſcher Weſen und ihrer Glückſeligkeit, eine Harmonie, welche zwar in dem irdiſchen Leben des Menſchen häufig geſtört erſcheint, welche aber in ſeinem höheren, ewigen Leben durch die Allmacht und Gerechtigkeit Gottes wiederhergeſtellt wird. Der Menſch braucht ſich nur der Glückſeligkeit würdig zu machen durch ein ſittliches Verhalten, und er kann verſichert ſein, einſtmals derſelben theilhaftig zu werden; und, damit er der Idee der Sittlichkeit, dem Geſetze ſeiner praktiſchen Vernunft, wenigſtens annäherungsweiſe genügen könne, iſt ihm ein Fortſchritt ins Unendliche verſtattet.

Noch einmal alſo, die Ideen: Gott, Unſterblichkeit, Freiheit, ſind durch unſre praktiſche Vernunft beglaubigt. Allein wir dürfen dies nicht ſo verſtehen, als ob dieſe praktiſche Vernunft uns nun auch eine Erkenntniß der metaphyſiſchen Natur dieſer Ideen verſchaffte; eine ſolche bleibt uns vielmehr ein für alle Male verſagt. Wir erfahren alſo Nichts über die metaphyſiſchen Eigenſchaften Gottes, über die Art ſeines Daſeins und ſeiner Perſönlichkeit, ſondern wir erfahren nur, was Gott für uns in moraliſcher Beziehung ſei, daß er nämlich, vermöge ſeiner Allwiſſenheit, ſeiner Allmacht, ſeiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, das richtige Verhältniß zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit herſtelle, und daß der

Digitized by Google

Menſch, indem er ſeiner eigenen Vernunft gehorcht, zugleich die Gebote Gottes befolge. Wir erfahren Nichts über den Zuſtand unſrer Seele in einem künftigen Leben, ausgenommen dies, daß jenes Leben einen rein moraliſchen Zweck habe, nämlich, die fortſchreitende Entwicklung und Vervollkommnung des Menſchen, und ebenſowenig erhalten wir einen beſtimmteren Aufſchluß über das Weſen der Freiheit, außer, daß wir dieſe Freiheit ſelbſt gebrauchen lernen, indem wir durch unſern moraliſchen Willen die Eindrücke unſrer Sinnlichkeit überwinden. Die Kritik der praktiſchen Vernunft ſtellt alſo keineswegs die transſcendenten Ideen wieder her, welche die Kritik der reinen Vernunft zerſtört hat; denn die Ideen der praktiſchen Vernunft ſind keine metaphyſiſche oder ſpeculative Ideen, ſondern praktiſche Wahrheiten. Die theoretiſche und die praktiſche Vernunft ſind zwei völlig getrennte Gebiete, und, ſo weit auch die praktiſche Vernunft die Sphäre ihrer Wirkſamkeit ausdehnen mag, ſo bleibt doch die der theoretiſchen Vernunft immerfort in dieſelben engen Grenzen eingeſchloſſen. Die praktiſche Freiheit des Menſchen vermag, ſelbſt in ihrem höchſten Aufſchwung, nicht, ihn von der peinlichen Abhängigkeit zu erlöſen, in welcher er ſich, vermöge der Unvollkommenheit ſeiner Sinne und ſeines ganzen Erkenntnißvermögens, gegenüber der Außenwelt, befindet; und, während ſein Geiſt, von der Kraft ſittlicher Begeiſterung beflügelt, ſich hoch über die Erde erhebt und die Räume einer idealen Welt durchfliegt, mühen ſich ſein Verſtand und ſeine Einbildungskraft vergeblich ab, die dichten Nebel zu durchbrechen, welche ſie niederdrücken und am Boden feſthalten.

Die praktiſchen Unterſuchungen Kants haben zu ihrem Hauptgegenſtande drei Ideen: die Idee der Freiheit, die Idee der Unſterblichkeit und die Idee Gottes. Die erſte dieſer Ideen

Digitized by Google

bildet den Ausgangspunkt, die beiden andern den Zielpunkt und Schlußstein jener Untersuchungen. Bei dem Einfluß, welchen sonach die genannten drei Ideen auf das Moralsystem Kants hatten, darf es nicht Wunder nehmen, wenn dieses einen idealen und transscendenten Charakter erhielt. Kant wollte jene Ideen, welche der Skepticismus zerstört hatte, wiederherstellen; er sah ein, daß es unmöglich sei, ihnen eine metaphysische Begründung zu geben; er nahm seine Zuflucht zu der praktischen Vernunft, zu der inneren Stimme unsres Gewissens. Schon Hume hatte gesagt, der größte Skeptiker höre auf, dies zu sein, sobald er in die Beziehungen des praktischen Lebens eintrete; und die Gegner Humes, insbesondere die schottischen Philosophen, hatten dessen skeptischen Beweisen die Aussprüche eines inneren Sinnes, eines praktischen oder moralischen Instinctes entgegengesetzt. Dieses Prinzip der praktischen Wahrheiten suchte Kant fester zu begründen und weiter zu entwickeln, und so bildete er daraus eine vollständige Theorie der Moral, vermittelst einer Kritik der praktischen Vernunft. Der Standpunkt, auf welchem sich in der damaligen Zeit die Moral befand, war ebenfalls nicht ohne Einfluß auf unsren Philosophen. Von der einen Seite, ward die Moral als ein Theil der Religion betrachtet; die Grundsätze der Sittlichkeit wurden aus den Dogmen des Christenthums abgeleitet und der Wille Gottes als das höchste Gesetz der menschlichen Handlungen betrachtet. War nun auch Kant mit dieser Lehre, der Sache nach, einverstanden, so widersetzte er sich doch aufs Nachdrücklichste ihrem formalen Prinzip, dem Prinzip nämlich, daß der Bestimmungsgrund und die Regel unsres Willens Etwas außerhalb dieses Willens sein sollte, und vertheidigte aus allen Kräften die Autonomie der menschlichen Vernunft. Auf der andern Seite, waren die Einflüsse des Materialismus und des

Digitized by Google

Skepticismus in der Moral nicht minder bedeutend, als in der theoretischen Philosophie; ihre Folge war die Zerstörung aller allgemeinen Moralprinzipien und die Zurückführung der Moral auf die Interessen und Leidenschaften der Menschen. Der Begriff der Freiheit ward in den Lehren des Materialismus gänzlich gemisbraucht, indem man ihn auf die bloße Willkühr bezog. Der edle Geist Kants empörte sich gegen diese materialistischen Theorien; es drängte ihn, in der Moral eine ähnliche Reform ins Werk zu richten, wie die war, welche er in der speculativen Philosophie zu Stande gebracht hatte, und die praktischen Ideen auf allgemeine und feste Prinzipien zu begründen. Das Moralsystem Kants hat also einen doppelten Zweck; es richtet sich sowohl gegen Die, welche die Moral auf die Religion gründen, als auch gegen Die, welche überhaupt kein Moralgesetz anerkennen. Diesen beiden Richtungen gegenüber, hält Kant die Idee der Freiheit und der Autonomie des menschlichen Willens fest, welche jene beiden Richtungen zerstören, indem sie den menschlichen Willen entweder von äußeren, sinnlichen Antrieben, oder von einer höheren, ihm gleichfalls fremdartigen, Gewalt und Autorität abhängig machen. Der Begriff der Freiheit ist bei Kant der Grundbegriff der Moral; unter Freiheit aber versteht er die gänzliche Unabhängigkeit unsres Willens von jedem äußeren Bestimmungsgrunde, die Selbstbestimmung desselben vermöge des ihm inwohnenden Sittengesetzes.

Kant spricht diese Idee der Freiheit auch noch anders aus. Das Prinzip unsers Willens, sagt er, muß rein formal und a priori sein; denn blos die formalen Prinzipien haben allgemeine Gültigkeit und erfreuen sich der einstimmenden Anerkennung aller Individuen, während die materiellen oder empirischen Prinzipien blos subjectiv sind und die Harmonie zwischen den verschiedenen Individuen stören.

Digitized by Google

Wir müſſen alſo zunächſt das Weſen dieſer Freiheit oder dieſes Formalgeſetzes prüfen, auf welches Kant ſein Syſtem gründet; dann erſt wird unſre Unterſuchung auch zu den anderen Ideen übergehen können, welche er aus dieſer oberſten ableitet.

Ein Formalprinzip iſt nun, nach der Erklärung Kants, ein Prinzip, welches den menſchlichen Willen nicht durch die Idee eines äußeren, objectiven Zwecks, ſondern rein a priori beſtimmt. Der Menſch handelt alſo ſeinem Sittengeſetze und ſeiner Freiheit gemäß, wenn er ſeinen Willen auf kein beſtimmtes Object richtet. So ſoll es z. B. ein Formalprinzip ſein, was uns zwingt, eine uns anvertraute Summe zurückzuerſtatten, oder was uns abhält, eine Unwahrheit zu ſagen. Derjenige, welcher ſich durch materielle Antriebe beſtimmen läßt, durch ſeine Leidenſchaften, durch ſeinen Eigennutz, wird das ihm anvertraute Gut veruntreuen, ſobald er dies thun kann, ohne entdeckt und beſtraft zu werden; er wird lügen, ſo oft er es vortheilhaft für ſich findet. Wer dagegen in allen ſeinen Maximen nach Einſtimmigkeit und Allgemeingültigkeit ſtrebt, wird ſich keines dieſer Verbrechen zu Schulden kommen laſſen; denn, ſagt Kant, er wird bedenken, daß, wenn alle Menſchen die Unwahrheit ſagen und anvertraute Güter unterſchlagen wollten, die Geſellſchaft und der Staat unmöglich beſtehen könnten.

Wir werden alſo das Sittengeſetz Kants unter zwei Geſichtspunkten betrachten müſſen, einem negativen und einem poſitiven; mit andern Worten, wir werden daſſelbe betrachten müſſen, das eine Mal, in Bezug auf den Gegenſatz, welchen es zu den materiellen Moralprinzipien bildet, oder auf die Selbſtbeherrſchung, welche es dem Individuum auferlegt; das andere Mal, mit Hinſicht auf die poſitiven

Digitized by Google

Wirkungen, welche es auf das Zusammenleben und die Verbindung der Menschen haben soll.

Unsre Freiheit und Sittlichkeit, sagt Kant, besteht darin, daß wir jeden materiellen Bestimmungsgrund aus unsrer Handlungsweise entfernen. Unsittlichkeit ist die Folge von Leidenschaften; die Leidenschaften aber beziehen sich stets auf ein bestimmtes, äußeres Object; um uns also von ihnen frei zu machen, um alle Fehler und Verirrungen zu vermeiden, müssen wir uns gänzlich dem Einflusse der Außendinge entziehen, dürfen wir keine materielle Zwecke verfolgen, nach keinen materiellen Gütern streben.

Was die erste der hier von Kant aufgestellten Behauptungen betrifft, daß nämlich alle unsre Leidenschaften aus einem überwiegenden Einflusse der äußern Objecte auf uns entspringen, so können wir diesen Satz ohne Weiteres zugeben. So z. B. ist der Geiz die Folge einer übermäßigen Begierde nach Geld; so entsteht der Zorn aus einer zu großen Reizbarkeit unsres Organismus, welche uns keinen Widerstand gegen unsre Absichten ertragen läßt, u. s. w.

Wir stimmen ferner mit Kant darin überein, daß es nothwendig sei, unsre Leidenschaften zu bekämpfen und unsren Willen von den Einflüssen frei zu machen, welche Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Gefühl, kurz, alle die pathologischen Eindrücke, welche unser Organismus von den Außendingen empfängt, auf ihn hervorbringen.

Allein bei Alledem können wir doch das Prinzip nicht billigen, welches Kant zur Bekämpfung der Unsittlichkeit und zur Befreiung des Willens angewendet wissen will. Wir müssen uns vielmehr aus einem doppelten Gesichtspunkte gegen dasselbe erklären; einmal, weil dadurch, wie uns scheint, die Leidenschaften zwar unterdrückt, nicht aber verhütet oder auf eine richtigere Bahn gelenkt werden; zwei-

Digitized by Google

tens, weil daſſelbe rein negativ iſt und keinen poſitiven Antrieb zum Handeln enthält.

Das Sittengeſetz Kants befiehlt uns, unſre Leidenſchaften zu bekämpfen und den Verlockungen unſrer Sinne zu widerſtehen; aber es giebt uns kein Mittel an, dieſe zerſtörenden Kämpfe mit unſrer ſinnlichen Natur zu vermeiden oder abzukürzen; es zeigt uns nicht, wie wir unſrer Natur eine geſetzlichere Richtung anweiſen, wie wir die Verlockungen, welche immer von Neuem unſre Ruhe ſtören, auf immer entfernen können. Unſer Wille muß ſtets gewaffnet ſein zum Kampfe mit einem Feinde, welcher, tauſend Mal beſiegt, ſich immer von Neuem zu einem Kriege auf Leben und Tod rüſtet; und in dieſem fruchtloſen Streite verzehrt ſich unſre moraliſche Kraft, ohne zu einem poſitiven Reſultate zu gelangen. Unſre Freiheit, ſtatt ſich in einer erfolgreichen Thätigkeit zu äußern, zeigt ihre Stärke nur in einer beharrlichen Negation, in einem eigenſinnigen Verwerfen aller beſtimmten Zweckhandlungen.

Nach unſrer Anſicht, darf das Moralprinzip nicht blos das Prinzip der Sinnlichkeit bekämpfen, ſondern es muß daſſelbe entwickeln und regeln; es muß zwar die Verirrungen unſres Willens verhüten, aber ohne deshalb die freien Aeußerungen deſſelben zu hemmen. Allein, wird man fragen, wo ſollen wir ein ſolches Prinzip finden? Es iſt ſchon gefunden; wir Alle handeln fortwährend unter dem geheimen Einfluſſe dieſes Prinzips, und die ganze Menſchheit ſchreitet vorwärts und entwickelt ſich durch den Anſtoß, welchen ihr daſſelbe giebt. Kant ſelbſt hat, wenn uns nicht Alles täuſcht, dieſes Prinzip bei ſeinen moraliſchen Unterſuchungen im Auge gehabt, und nur die Nachwirkung der alten, ſpiritualiſtiſchen Anſichten hat ihn verhindert, daſſelbe klar zu erkennen und auszuſprechen. Dieſes Prinzip iſt nämlich kein anderes, als das

Digitized by Google

Prinzip der unendlichen Entwickelung, das Prinzip der Freiheit, aber einer poſitiven, thatkräftigen Freiheit; es iſt daſſelbe Prinzip, welches wir, nur unter minder vollkommenen Formen, auch in der Natur wirkſam ſehen.

Die Philoſophie Kants ſpaltet das All der Dinge in zwei ungleichartige und unter ſich beziehungsloſe Sphären, in das Reich des Phyſiſchen und das Reich des Moraliſchen, mit andern Worten, in das Reich der Natur und das Reich des Geiſtes. Sie ſtützt ſich in ihrem theoretiſchen Theile auf die Erfahrung, auf das Sinnliche, während ſie in ihrem praktiſchen Theile eine völlig ſpiritualiſtiſche Richtung verfolgt. Iſt es aber nicht weit natürlicher, vorauszuſetzen, daß alle Weſen einem einzigen Geſetze gehorchen, daß alle Theile der Welt ſich in derſelben Richtung bewegen? Durch das Prinzip der Entwickelung wird dieſe Vorausſetzung beſtätigt und zur Wahrheit erhoben. Nach dieſem Prinzip nämlich, ſucht jedes Weſen die niederen Stoffe umzugeſtalten und ſich anzueignen, um dadurch den Kreis ſeiner Thätigkeit und ſeines Daſeins zu erweitern. Die niederen Elemente ſetzen dieſem Streben der höheren Weſen ein anderes entgegen, nämlich, das Streben, dieſe höheren Bildungen wieder aufzulöſen oder in denſelben Zuſtand zu verſetzen, worin ſie ſelbſt ſind. In dem Reiche des Moraliſchen, d. h. in den Handlungen der Menſchen, zeigt ſich daſſelbe Prinzip, nur unter einer vollkommeneren Form. Während bei den übrigen Naturweſen der Trieb nach Entwickelung nur in einem beſchränkten Grade vorhanden iſt, iſt er im Menſchen unendlich; während die Entwicklungsreihe der niederen Daſeinsformen, die wir unter dem Namen: Natur, begreifen, in gewiſſer Hinſicht unterbrochen wird durch die Unterſchiede der Gattungen und der Arten, welche gleichſam eben ſo viele excentriſche Kreiſe bilden, ſo ſtellt die Menſchheit eine einzige große Linie dar, auf

Digitized by Google

welcher jeder Punkt mit dem andern in einer ſtetigen Aufeinanderfolge verknüpft iſt.

Verſuchen wir denn, dieſe Idee der Entwickelung zur Auflöſung der Probleme der Moral und zur Berichtigung der Kantſchen Theorie anzuwenden.

Nach dieſer Idee, ſind die Leidenſchaften nichts Anderes, als unvollkommene Aeußerungen unſrer Thätigkeit, hervorgehend aus einer Einwirkung äußerer Gegenſtände und deshalb mit einem Zuſtande der Unſelbſtſtändigkeit oder des Leidens verbunden. Statt unſre Kräfte zu entwickeln, ſtatt unſre Thätigkeit auf immer neue Zwecke zu richten und ſie in immer weitern Kreiſen zu üben, concentriren wir dieſelben in einem einzigen Punkte; ſtatt die äußeren Gegenſtände durch unſren Bildungstrieb uns zu unterwerfen und dadurch die Herrſchaft über ſie zu behaupten, laſſen wir uns vielmehr von ihnen beherrſchen, geben wir uns an ihre Eindrücke hin und verletzen alſo hierdurch das Geſetz unſrer Natur, das Geſetz der Entwickelung und der Freiheit. Die Wolluſt z. B. iſt ein Misbrauch oder eine Verbildung des natürlichen Fortpflanzungstriebes. In dem regelmäßigen Gange unſrer Entwickelung, ſind die Aeußerungen dieſes Triebes nur ein untergeordneter Act unſrer Thätigkeit, d. h. unſre Thätigkeit beſchränkt ſich nicht auf dieſen Act, ſondern befaßt unter ſich eine Mehrheit ähnlicher Acte, dergeſtalt, daß ein jeder dieſer Acte nur ein beſtimmtes Maß von Thätigkeit verbraucht. Sobald jedoch dieſer Trieb ein unnatürliches Uebergewicht über die andern Triebe erlangt und dadurch unſre allgemeine Thätigkeit in ihrer freien Entwickelung ſtört, ſo hört er auf, natürlicher Trieb oder natürliches Bedürfniß zu ſein, er wird Leidenſchaft. Ebenſo iſt es mit dem Geiz. Der Geizige und der Betriebſame ſtreben gleichermaßen nach Reichthum; allein der

Digitized by Google

Betriebſame ſieht in dem Reichthum nur ein nothwendiges Mittel ſeiner Entwickelung; der Geizige dagegen betrachtet ihn als den einzigen Zweck ſeiner Handlungen; jener wünſcht Geld zu haben, um dadurch ſeinen induſtriellen Beſtrebungen einen höhern Aufſchwung zu geben; der Geizige wünſcht es zu haben, um es zu beſitzen, um ſich daran zu erfreuen, um in ſeinem Golde zu wühlen. Bei dem Geizigen iſt alſo das Streben nach Reichthum eine Leidenſchaft, bei dem Betriebſamen iſt es blos der Inſtinct der Thätigkeit; daher opfert der Geizige Alles dem Gelde und bedient ſich aller Mittel, um in deſſen Beſitz zu gelangen; der Betriebſame dagegen würde die größten Schätze von ſich weiſen, wenn ſie ihm unter der Bedingung geboten würden, daß er hinfort alle ſeine Pläne und Arbeiten aufgeben und ſein ganzes Leben lang müſſig bleiben ſollte.

Aus dieſen Beiſpielen ergiebt ſich, daß nicht die Aeußerungen unſrer Triebe im Allgemeinen etwas Fehlerhaftes und Ungeſetzliches ſind, ſondern blos ihre Verirrungen, und daß das wahre Heilmittel gegen unſre Leidenſchaften nicht darin beſteht, daß wir die ſinnlichen Functionen unſrers Daſeins gänzlich unterdrücken, ſondern darin, daß wir jeder derſelben ihre natürliche Sphäre anweiſen. So z. B. iſt das beſte Mittel gegen die Leidenſchaft der Wolluſt eine regelmäßige Thätigkeit. Wenn alle unſre Kräfte durch eine anſtrengende Arbeit in Anſpruch genommen ſind, hört der pathologiſche Reiz auf, welcher die Wolluſt erzeugt; und wenn unſre Aufmerkſamkeit ſich auf einen größeren Kreis von Objecten richtet, ſo wird ſie nicht länger ausſchließlich durch ein einziges aufgeregt werden. So finden wir ferner weit ſeltner Beiſpiele von Geiz in den Ländern, wo die Sitten und Einrichtungen eines Volkes von der Art ſind, daß ſie den Erwerbfleiß ermuntern und in allen Einzelnen die Liebe zur Arbeit erwecken, als da, wo

Digitized by Google

Alles mehr auf den bloßen Beſitz und Genuß der materiellen Güter gerichtet iſt.

Kurz, das Prinzip der Entwickelung unterdrückt nicht allein die Leidenſchaften, ſondern es verhindert auch ihr Wiederaufleben, indem es den Trieben und der Thätigkeit des Menſchen eine Richtung giebt, welche ihn gänzlich von jenen Verirrungen abzieht; es bekämpft jene ungeſetzlichen Aeußerungen unſerer ſinnlichen Natur nicht durch eine negative Idee, ſondern durch eine poſitive Bewegung unſres Willens; es ſetzt an die Stelle einer Freiheit, welche nur in der Abſtraction beſteht, eine andere, welche zugleich Thätigkeit und Fortſchritt iſt.

Kant nennt den Menſchen ein vollkommen freies Weſen; er verlangt, daß der Menſch keinen andern Geſetzen gehorche, als denen ſeiner eigenen Natur. Aber kann wohl die Freiheit des Menſchen darin beſtehen, daß er gar nicht handle, daß er ſich jeder beſtimmten Willensrichtung enthalte, daß er nur immer entſage? Kann ein Geſetz, welches, in ſeiner vollen Strenge angewendet, unſre ganze Exiſtenz aufheben müßte, ein Geſetz unſrer Natur heißen? Denn, wir wiederholen es, das Sittengeſetz Kants, in ſeiner ganzen Strenge gefaßt, verbietet uns jede poſitive Handlung, weil jede poſitive Handlung eine beſtimmte iſt und auf einen äußeren Zweck abzielt. Anvertrautes Gut zurückgeben, iſt keine wirklich poſitive Handlung, denn wir thun hierbei nichts Anderes, als daß wir keinen Betrug begehen; die Wahrheit reden, iſt ebenſowenig eine poſitive Handlung, denn das Weſentliche dabei iſt, daß wir keine Lüge ſagen; ſogar die Wohlthätigkeit iſt etwas Negatives, denn wir thun einem Andern wohl durch Beſchränkung unſres eignen Wohlbefindens, z. B. durch Aufopferung eines Theils unſres Vermögens oder eines Zweckes, den wir hatten u. ſ. w. Unter poſitiven Handlun-

Digitized by Google

gen verstehen wir nämlich solche, welche eine Erweiterung oder Entwickelung unsres Zustandes und unsrer Thätigkeit zur Folge haben, und wir verlangen, daß die freien Handlungen des Menschen einen solchen positiven Charakter, nicht aber den einer bloßen Entsagung an sich tragen sollen. Wenn wir also unsre Leidenschaften durch einen vernünftigen Gebrauch unsrer Thätigkeit überwinden oder wenn wir die Gesetze des Verkehrs befolgen, welche nichts Andres sind, als die Bedingungen einer freien Kraftentwickelung der verschiedenen Individuen in ihrem Zusammenleben, so ist dies ein positiver Freiheitsgebrauch, denn wir bekämpfen dadurch nicht blos eine Verirrung unsrer sinnlichen Natur, sondern wir entwickeln und vervollkommnen zugleich diese Natur; wir schreiten vorwärts.

Allein, nicht genug, daß das Kantsche Moralgesetz etwas rein Negatives ist, so hebt es sich auch selbst in seinen letzten Consequenzen auf. Wir sollen einem Anderen ein Gut zurückerstatten, welches er uns anvertraut hat. Allein ein Gut ist ein bestimmtes und materielles Object, was, nach dem Kantschen Prinzip, unter keiner Bedingung Zweck oder Gegenstand unsrer Willensrichtung sein darf. Will also jener Andere gleichfalls dem Moralgesetze gehorchen, so darf er dieses Gut nicht annehmen, um nicht seinen Willen durch die Berührung mit einem materiellen Objecte zu verunreinigen.

Aber, kann man einwenden, vielleicht nimmt er es blos zu dem Zwecke an, um damit einem Armen das Leben zu retten und ihn glücklich zu machen. Allein, erwidern wir, wozu ist es denn nöthig, glücklich zu sein oder überhaupt nur zu leben, wenn das Glück und das sinnliche Dasein so verächtliche Dinge sind?

Offenbar ist Kant Spiritualist; als solcher aber muß er, will er sich nicht selbst widersprechen, alle Verkehrtheiten der

Digitized by Google

Asceten des Mittelalters gutheißen. Ist die sinnliche Natur des Menschen wirklich so verderbt und schlecht, daß sie, sich selbst überlassen, Nichts als Irrthümer, Laster und Verbrechen erzeugt und durch ihre bloße Berührung den Willen befleckt und entheiligt; daß man sie fortwährend durch eine andere Gewalt überwachen und zügeln lassen muß; warum leben wir dann noch auf dieser unheiligen Erde? warum werfen wir nicht diesen vergifteten Körper von uns? warum beschäftigen wir uns mit dieser Außenwelt, welche gleichwohl unsre Vernunft uns verachten heißt und durch welche sich unser ideales Freiheitsgefühl in jedem Augenblicke so hart verletzt sieht?

Wir wissen wohl, daß Kant weit entfernt ist, diese schroffsten Consequenzen des Spiritualismus zu billigen; allein, wenn er einmal das Prinzip zuläßt, mit welchem Recht kann er dann die Consequenzen dieses Prinzips von sich weisen? wie ist er im Stande, zu bestimmen, bis zu welchem Punkte wir den materiellen Zwecken entsagen müssen, in welchen Beziehungen dagegen wir den Gesetzen unsrer sinnlichen Natur folgen dürfen?

Doch, Kant gründet sein Moralprinzip noch auf eine andere Idee, nämlich, auf die Idee der Geselligkeit. Die subjectiven Maximen, sagt er, stören die Eintracht unter den Menschen; das Moralgesetz dagegen bringt Einigkeit und Gleichheit der Interessen unter ihnen hervor; wir nennen daher alles Das moralisch, was dazu dient, die Eintracht unter den Menschen zu erhalten und zu befestigen; unmoralisch Dasjenige, was sie aufhebt.

Es ist nicht zu leugnen, daß das Moralgesetz Kants die Eintracht unter den Menschen herstellt, indem es die Leidenschaften, den Eigennutz und die Bosheit unterdrückt; allein zu gleicher Zeit zerstört es die Basis der Gesellschaft, indem es den Einzelnen jeden vernünftigen Beweggrund der Verbin-

Digitized by Google

dung mit Anderen entzieht, denn worauf gründet sich diejenige Vereinigung der Menschen, welche wir Staat nennen? Ohne Zweifel auf die Verschiedenheit der Interessen seiner einzelnen Mitglieder. Ein Prinzip nun, welches die Menschen gegen diese ihre Einzelinteressen gleichgültig macht, muß sie auch gegen die Gesellschaft selbst gleichgültig machen. Vielleicht wird man sich hier darauf berufen, daß in dem Moralgesetze Kants selbst die Aufforderung zu einer solchen Vergesellschaftung der Menschen liege; denn, könnte man sagen, nach dem kategorischen Imperativ soll jeder Mensch so handeln, daß seine Handlungsweise allgemeines Gesetz werden kann; wollten nun aber alle Menschen in dem Zustande der Vereinzelung verharren, so könnte die Gesellschaft nicht bestehen; folglich hat der Einzelne die Pflicht, Mitglied einer Gemeinheit zu werden. Allein dies wäre ein Zirkelschluß; die Geselligkeit soll Pflicht für das Individuum sein, weil ohne diese Geselligkeit es keine Gesellschaft, keinen Staat geben würde; allein wozu ist es denn nothwendig, daß ein Staat bestehe? Wenn alle Menschen vereinzelt blieben, was wäre darin für unsre Vernunft oder für unsre Freiheit Anstößiges? Kann nicht, im Gegentheil, diese Freiheit, dieses rein innerliche Handeln aus Vernunft sich weit unbeschränkter und reiner äußern, wenn der Mensch allein ist, als wenn er in der Gesellschaft lebt, wo sein Wille sich häufig positiven Gesetzen oder einem fremden Willen fügen muß?

Nach Alledem müssen wir wohl voraussetzen, daß unsrem Philosophen, bei der Aufstellung seines Sittengesetzes, als eines gesellschaftlichen Prinzips, noch eine andere Idee vorschwebte, nämlich die Idee der Entwickelung, welche wir als das einzige Gesetz der menschlichen Thätigkeit und Freiheit anerkannt haben. Das Gesetz der unendlichen Entwickelung ist es, welches den Menschen antreibt, die Hülfe anderer

Digitized by Google

Menſchen in Anſpruch zu nehmen und ihnen dagegen ſeine Mitwirkung bei ihren Arbeiten darzubieten. Der Staat gründet ſich auf die Theilung der Arbeit; die Theilung der Arbeit aber iſt eine Folge der freien Entwickelung aller Kräfte der Menſchen, und ſo enthält alſo das Prinzip der Entwickelung eine poſitive Urſache der Vereinigung aller Einzelnen zu einer Geſellſchaft. Aber daſſelbe Prinzip gewährt uns auch die Mittel, um Ordnung und Eintracht in dieſer Geſellſchaft zu erhalten, um Feindſchaften, Ungerechtigkeiten und Gewaltthaten zu verhüten; es verhindert die ſchädlichen Folgen des Eigennutzes und aller andern ungeſelligen Neigungen; es ſichert den Frieden und kettet alle Individuen an einander durch den Verkehr und die Induſtrie. Es iſt unmöglich, das Intereſſe oder den Trieb nach Wohlſein aus der menſchlichen Geſellſchaft zu verbannen, und, wäre es auch möglich, ſo wäre es nicht weiſe; denn dieſes Intereſſe iſt die einzige Triebfeder aller Kulturbeſtrebungen, die einzige Baſis des Staats und der Geſellſchaft; wohl aber iſt es möglich und nothwendig, dieſem Triebe nach Wohlſein eine heilſame Richtung zu geben, ſeine Verirrungen und Ausſchweifungen zu verhindern. So oft ſich nämlich dieſer Trieb auf einen beſtimmten und beſchränkten Zweck richtet, ſo wird er zur Leidenſchaft, zum blinden Egoismus, zur thieriſchen Begierde, und, als ſolche, iſt er ſchädlich und unſittlich. Allein derſelbe Trieb, wenn er das Glück des Menſchen in der freien Entwickelung ſeiner Kräfte, in der ſchrankenloſen Thätigkeit, in der Arbeit ſucht, iſt ſittlich und vernünftig; durch ihn wird nicht blos das Wohlbefinden dieſes Individuums, ſondern auch das aller andern Menſchen und der ganzen Geſellſchaft gefördert. Indem ein ſolcher Menſch für ſein eigenes Intereſſe arbeitet, arbeitet er auch für das Intereſſe Anderer, da er ihnen die Mittel einer nützlichen Thätigkeit

Digitized by Google

verſchafft und dadurch ihre eigne Entwickelung erleichtert. Dieſer vernünftige Trieb nach Wohlſein iſt nun auch das beſte Gegengewicht gegen die Leidenſchaften, welche aus dem falſchen oder unſittlichen Glückſeligkeitstriebe entſpringen. Betrug und Lüge ſind unvereinbar mit dem Intereſſe der Gewerbthätigkeit, denn Handel und Gewerbe gründen ſich auf die Redlichkeit und das gegenſeitige Vertrauen im Verkehr. Neid und Misgunſt legen ihren gemeinen Charakter ab, wo jenes Geſetz der freien Entwickelung wirkſam iſt, und an ihre Stelle tritt der Wetteifer und die Concurrenz. Die Intrigue, die Hinterliſt und die Gewaltthat verſchwinden aus einer Geſellſchaft, wo jeder Einzelne ſich mit vollkommenſter Freiheit bewegen kann, wo Reichthum, Rang und Macht nicht perſönliche Vorrechte, ſondern die Wirkung angeſtrengter Thätigkeit ſind. Um Alles in wenigen Worten zuſammenzufaſſen, das Prinzip der freien Entwickelung dient uns gleichzeitig als Triebfeder und als Richtſchnur für unſren Willen; es erweckt unſre ſchlummernden Kräfte; es regelt deren Bewegung und leitet ſie auf den geraden Weg zurück, ſo oft ſie ſich davon verirren; es treibt uns an nicht allein zum Handeln, ſondern auch zum Rechthandeln. Das Prinzip der freien Entwickelung iſt nicht blos ein Moralprinzip, ſondern auch ein Socialprinzip, d. h. es bezieht ſich ebenſo gut auf die Verhältniſſe der Geſellſchaft, wie auf die Handlungen der Individuen.

Wir wiſſen recht wohl, was man dieſer unſerer Anſicht entgegenſetzen wird. Man wird ſagen, es falle alles Verdienſt der tugendhaften Handlungen hinweg, wenn der Menſch nicht durch ein inneres Gebot ſeines Gewiſſens, ſondern durch den ganzen Verlauf ſeiner Bildung und ſeines Lebens, durch ſeine Stellung in der Geſellſchaft, durch deren Einrichtungen und Sitten zum Rechthandeln angetrieben

Digitized by Google

als Mittel für die Größe und Herrschaft des römischen Staats ansah); sondern die Idee der unendlich fortschreitenden Vervollkommnung aller materiellen, intellectuellen, gesellschaftlichen und politischen Zustände nach ihrem innern, nothwendigen Zusammenhange und ihrer steten Wechselwirkung unter einander. Wir fragen, bei der Beurtheilung einer menschlichen That, nicht: Wozu ist sie nütze? sondern nur: Fördert sie in irgend einer Beziehung unsre und die allgemeinen gesellschaftlichen Zustände? enthält sie ein Prinzip des Fortschrittes, der Entwicklung in sich? und dieses Kriterium wird man doch wohl schwerlich materialistisch, egoistisch, gemein nennen wollen? Wenn Jemand redlich gegen seine Nebenmenschen handelt, so billigen wir diese Handlungsweise allerdings nicht aus Rücksicht auf ein ideales Tugendgebot, sondern als eine Wirkung des natürlichen Laufes der Dinge, als die Bethätigung des natürlichen Gesetzes des materiellen Verkehrs unter den Menschen, eines Gesetzes, welches, in seiner weitern Verfolgung, auf das allgemeine Gesetz der Entwickelung zurückführt. Wir sagen nicht, der Einzelne handle redlich oder solle redlich handeln, um sich das Vertrauen seiner Nebenmenschen, um sich den Credit zu erhalten, ohne den er im commerziellen Verkehr nicht bestehen kann; wollten wir die Redlichkeit nur auf eine solche Maxime der Klugheit gründen, so wäre allerdings unsre Ansicht materialistisch, utilistisch, unmoralisch. Allein so ist es nicht, vielmehr muß man den wahren Grund dieser Handlungsweise in einer tieferen, innerlicheren Richtung des gesammten Geistes- und Gemüthslebens eines Menschen suchen. Der Mensch hat das Streben, sich zu entwickeln und zu vervollkommnen; dieses Streben bringt ihn, in seiner Richtung auf das Materielle, auf die Bearbeitung und Aneignung der Körperwelt, in Verhältnisse zu andern Menschen. Er bemerkt, daß er dieser, daß

Digitized by Google

dieſe ſeiner bedürfen; daß ſie ſich gegenſeitig nützlich ſein können. Aber, ſo lange die Menſchen noch mehr nach beſtimmten, begrenzten Zwecken und aus Begierde handeln, ſo lange faſſen ſie auch dieſes Verhältniß der gegenſeitigen Hülfsleiſtung falſch, einſeitig auf, indem entweder der Eine den Andern nur für ſich benutzen will, ohne ihm wieder zu nützen, oder, indem ſie aus gewiſſen idealen Regungen, aus Gutmüthigkeit, Wohlwollen, Einer dem Andern ihren Vortheil aufzuopfern bemüht ſind, ohne jedoch dabei einen andren Zweck zu haben, als die Befriedigung einer pathologiſchen Leidenſchaft, wie dies Kant ſelbſt ſehr richtig auseinandergeſetzt hat. Wenn dagegen die Menſchen zu der richtigen Einſicht ihres wahren Intereſſes und ihrer wahren Beſtimmung kommen, zu der Einſicht nämlich, daß ihr Glück und der Zweck ihres Lebens nicht in der Erreichung beſtimmter Genüſſe oder einer beſtimmten Summe von materiellen Gütern beſteht, ſondern einzig und allein in einem ſolchen Freiheitsgebrauche, welcher ihnen die möglichſt unbeſchränkte Weiterentwickelung eben dieſes Freiheitsgebrauchs ſichert; dann bildet ſich bei ihnen auch eine richtigere, eine wahrhaft ſittliche Anſicht über ihr Verhältniß unter einander. Indem nämlich jeder Einzelne nicht mehr die Erreichung eines beſtimmten Genuſſes, die Befriedigung einer pathologiſchen Begierde zum Hauptzwecke ſeines Lebens macht, ſondern die Verwirklichung ſeines unendlichen Thätigkeitstriebes, ſo bildet ſich ganz von ſelbſt und ohne eine beſondre ideale Gefühlsſpannung eine Uebereinſtimmung, ein Gleichgewicht zwiſchen den Beſtrebungen der vielen Einzelnen. Der Kaufmann, der für den Erwerb erzogen iſt, der eine beharrliche Richtung auf die Erwerbsthätigkeit erhalten hat, trägt in ſich das natürliche, wir möchten ſagen, inſtinctartige Bewußtſein, daß die Erreichung ſeines Zweckes, daß ſein fortſchreitender Er-

Digitized by Google

werb von seiner vermehrten Thätigkeit abhange und daß wiederum diese Thätigkeit, der Fleiß, die Beharrlichkeit seines Strebens ihn zu andern Menschen, welche dasselbe Streben haben, in Verhältnisse bringe, welche seinen Zweck fördern, d. h. die Resultate seiner Thätigkeit steigern und dieser selbst immer neue Bahnen öffnen. Die Versuchung zum unredlichen Erwerb, d. h. zur Erlangung von Glücksgütern ohne Aufwendung eines entsprechenden Maßes von Thätigkeit (durch Betrug, Diebstahl, Raub u. s. w.) liegt ihm daher fern und um so ferner, je befestigter seine Verhältnisse zu andern Menschen schon sind, je größer der Kreis ist, den er durch seine Thätigkeit sich gebildet hat und beherrscht, je glücklicher und leichter die Resultate eben dieser Thätigkeit sich entwickeln. Wollte man einem Solchem vorwerfen, er handle blos darum redlich, weil er fürchte, durch Unredlichkeit seinen Credit zu verlieren, so würde man ihm Unrecht thun. Wenn er blos nach diesem äußerlichen Zweckbegriffe handelte, so würde er ebensosehr gegen das von uns aufgestellte Gesetz verstoßen, als Derjenige, welcher aus äußern Motiven handelt, dem Kantschen Tugendgebote nicht Genüge thut. Wenn er dagegen das Verhältniß zu seinen Geschäftsgenossen, welches wir gewöhnlich durch den Namen: Credit, bezeichnen, aus dem höhern Gesichtspunkte auffaßt, wonach es nur die äußere Wirkung oder Erscheinung eines allgemeinen Gesetzes ist, nämlich, des Gesetzes der vollkommenen Gleichheit, Gerechtigkeit und Gegenseitigkeit aller Beziehungen zwischen den verschiedenen Menschen, begründet auf das gleiche, unendliche, durch keine beschränkende Begierde verbildete Streben Aller, — dann kann wohl schwerlich von einer blos äußerlichen Klugheit, von einer egoistischen Gesinnung die Rede sein. Oder, wenn der Staatsmann seine Parteiansicht geltend zu machen, wenn er sich einen Einfluß auf die öffent-

Digitized by Google

lichen Angelegenheiten zu verſchaffen ſucht, wird man ihm dies unbedingt als Selbſtſucht, als Utilismus anrechnen dürfen? Gewiß nicht; vielmehr kommt es nur darauf an, ob ſeine Anſicht eine richtige, den Verhältniſſen angemeſſene, die Intereſſen, nicht nur ſeines Staats, ſondern auch, über dieſen hinaus, der Geſellſchaft im Allgemeinen fördernde, oder ob ſie eine beſchränkte, engherzige, in unentwickelten Zuſtänden befangene iſt.

Wir ſehen alſo, daß die Richtung unſrer Willensthätigkeit auf das Materielle, auf beſtimmte äußere Objecte hin, dieſelbe noch keineswegs zu einer materialiſtiſchen, egoiſtiſchen oder gar unſittlichen macht, ſondern daß erſt die Beſchränkung derſelben auf gewiſſe materielle Einzelzwecke ihr den Stempel des Materialismus und der Unſittlichkeit aufdrückt. Wir haben aber auch gefunden, daß das Geſetz der unendlichen Thätigkeit, in ihrer Richtung auf die materielle Außenwelt, ein vollkommen ausreichendes und fruchtbares Prinzip der Moral iſt, während das rein ideale Tugendprinzip Kants eigentlich gar kein Kriterium zur Beurtheilung der Handlungsweiſe eines Menſchen enthält und nur durch die unwillkührliche Herbeiziehung eben jener poſitiven Freiheitsidee eine Anwendung auf die menſchlichen Verhältniſſe findet.

Der Einwand, daß, bei Annahme der von uns aufgeſtellten Moraltheorie, das ſittliche Verdienſt gänzlich verſchwinde, indem dann das Rechthandeln weit mehr die Folge der allgemeinen ſocialen, politiſchen und kulturgeſchichtlichen Verhältniſſe, in denen ein Menſch ſich befindet, ſeiner Erziehung u. ſ. w. ſei, als der Ausfluß ſeines reinen, freien Willens, dieſer Einwand dürfte, recht erwogen, weit mehr für uns, als gegen uns ſprechen. Die Idee des moraliſchen Verdienſtes und der moraliſchen Schuld iſt nicht allein (wie wir dies ſchon bei der Kritik des Kantiſchen Freiheitsbegriffes

geſehen haben) mit den unauflöslichſten theoretiſchen Widerſprüchen behaftet, indem ſie, in ihrer ganzen Strenge erfaßt, jeden Zuſammenhang des menſchlichen Willens mit den materiellen Bedingungen ſeines Wirkens, ja ſogar mit der Exiſtenz und Ausbildung ſeines eignen Körpers abſchneidet und, auf die Spitze getrieben, in ihr gerades Gegentheil, die Annahme einer unbedingten Prädeſtination durch den göttlichen Willen umſchlägt, ſondern ſie iſt auch, in ihren praktiſchen Folgen, höchſt gefährlich, indem ſie zur ascetiſchen Schwärmerei, zur Vernachläſſigung der ſittlichen und ſocialen Erziehung des Menſchen und zu Grauſamkeiten und Vernunftwidrigkeiten aller Art in der Strafrechtspflege führt. Sie veranlaßt uns, lediglich das Individuum ins Auge zu faſſen, das Allgemeine aber, die Geſellſchaft, zu vernachläſſigen; indem wir aber die moraliſche Behandlung des Individuums als ein in ſich abgeſchloſſenes Geſchäft betrachten, ſo iſt die Folge davon die, daß die Reſultate jener Erziehung ſelten zu den allgemeinen Zuſtänden paſſen, in denen das Individuum ſich bewegen ſoll, daß die Richtung, die wir dem Einzelwillen durch unſre abſtracten Moralgebote geben, den großen Entwicklungsproceß der Geſellſchaft nicht nur nicht fördert, ſondern ſogar oft ſtört. In der Strafrechtspflege hat dieſe Idee, daß der Menſch der abſolute Schöpfer aller ſeiner Handlungen ſei, zu den unmenſchlichſten und zweckwidrigſten Droh- und Strafmitteln geführt, durch welche man die Menſchen entweder für ihre Thaten ſtrafen oder von neuen Thaten abſchrecken wollte, wobei man noch überdies mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerieth, indem alle dieſe Mittel natürlich nur gegen den ſinnlichen oder pathologiſchen Theil des Menſchen gerichtet werden konnten, während man doch eben behauptete, der Menſch, als Gegenſtand des Strafrechts, ſei ein abſolut freies, d. h. in ſeiner Willensthätigkeit nicht nothwendig von

Digitized by Google

pathologischen Einflüssen abhängiger Wesen. In der That, haben schon seit geraumer Zeit die Rechtslehre und die Moral diese Theorie einer absoluten Schuld und eines absoluten Verdienstes aufgegeben, wie denn auch Kant eine doppelte Anwendung der menschlichen Thaten — nach dem Gesichtspunkte der absoluten Freiheit und nach dem der physischen Bedingtheit — wenigstens als Antinomie der Vernunft zugiebt. Die Erziehungslehre ist längst auf die Nothwendigkeit aufmerksam geworden, auf den Menschen nicht blos durch Ermahnungen, Strafen und Belohnungen, sondern vorzugsweise durch eine allmälige Entwicklung und Veredlung seiner natürlichen Willensrichtungen, durch eine zweckmäßige Beschäftigung und eine sorgfältige Auswahl seiner Umgebungen, seines Wirkungskreises, seiner geselligen Beziehungen bildend einzuwirken. Die Strafrechtspflege hat neuerdings der Theorie der Besserung der Verbrecher, einer Theorie, welche sich gänzlich auf dem Boden des von uns aufgestellten praktischen Prinzips bewegt, neben ihren abstracten Straftheorien, die sich nur gegen den Verbrecher, als ausschließlichen Träger der Schuld, richten, einen nicht unehrenhaften Platz eingeräumt, nachdem sie schon früher durch die Rücksicht, welche sie auf die Lebensumstände des Verbrechers nahm, das unwillkührliche Geständniß abgelegt hatte, daß, zur Beurtheilung einer sittlichen That, die Annahme eines absolut freien Willensactes in dem Thäter auf keine Weise ausreiche.

Doch wir wollen diese Fragen hier nicht erschöpfen, sondern nur berühren, damit man erkenne, daß wir keineswegs die Einwürfe, die gegen unser System gemacht werden können, übersehen haben. Später wird sich zu einer erschöpfenden Behandlung derselben Gelegenheit bieten.

Endlich bleibt uns noch ein Einwurf zu erledigen übrig. Der Mensch, wird man nämlich sagen, befindet sich oft in Lagen, wo

Digitized by Google

er durchaus eines idealen Beweggrundes bedarf, um seinen Leidenschaften und den Verführungen des Lebens zu widerstehen. Die Arbeit und die freie Entwicklung unsrer Kräfte sind allerdings treffliche Mittel, um zu verhindern, daß die Leidenschaften über uns Gewalt bekommen; allein, wie dann, wenn der Trieb zur Arbeit nicht in uns erweckt, wenn unsre Entwicklung durch die Ungunst der Verhältnisse gehemmt worden ist? bedarf es auch dann nicht eines freien Entschlusses unsres Willens, eines höheren Schwunges unsres Gefühls, um durch die Kraft der Tugend und der Selbstbeherrschung die Leidenschaften zu besiegen, welche sich unsrer bemächtigt haben? Wenn ein Jüngling, welcher im Wohlleben erzogen und, statt auf die Arbeit, nur auf den Genuß hingewiesen wurde, dennoch allen Versuchungen widersteht, muß man da nicht annehmen, er thue dies durch eine höhere, übersinnliche, rein geistige Kraft?

Hierauf erwidern wir Folgendes. Ohne Zweifel kann man den Leidenschaften einen solchen höheren Schwung des Gefühls und der Begeisterung entgegensetzen, allein dann bekämpft man nur eine Leidenschaft durch die andere. Ein Mensch, welcher seine Leidenschaften lediglich deshalb unterdrückt, um die Idee der Freiheit oder Tugend zu realisiren, welche er sich gebildet hat, handelt aus einem ganz ähnlichen Beweggrunde, wie der Leidenschaftliche, so sehr dies auch Kant bestreitet. Die Hingebung an eine Idee, welche sich auf Nichts gründet, als auf eine Abstraction unsres Denkvermögens, und welche den Gesetzen unsres natürlichen Daseins widerstreitet, ist ebensogut eine blos pathologische Erregung, wie die Liebe oder der Zorn, und man kann ihr daher alles Dasjenige entgegensetzen, was Kant den materiellen Prinzipien vorwirft. Fragt man uns aber, ob nicht ein solches ideales Prinzip wenigstens bei Ausnahmsfällen, der-

Digitized by Google

gleichen wir eben einen anführten, zulässig sei, so entgegnen wir, daß diese Frage nicht in das Gebiet der Philosophie, sondern in das Gebiet der Casuistik gehöre. Der Casuist mag sich bisweilen erlauben, die Moralgesetze zu modificiren, um sie auf die einzelnen Fälle des Lebens anzuwenden, allein der Philosoph hat es stets nur mit den Prinzipien selbst, ihrer Geltung und ihren Folgen zu thun.

Nachdem wir im Vorhergehenden die Grundidee der Kantschen Sittenlehre geprüft haben, glauben wir einer speziellen Untersuchung des analytischen Theils seiner Kritik uns entheben zu dürfen; denn sowohl die Theorie der praktischen Ideen als die Theorie der praktischen Triebfedern beschränkt sich auf eine weitere Ausführung und Anwendung eben jener Idee der Freiheit und Sittlichkeit. Nur über die letzte Stelle dieser Analytik müssen wir uns eine kurze Bemerkung erlauben. An dieser Stelle nämlich sucht Kant die Uebereinstimmung des Begriffs der Freiheit mit dem Begriff Gottes, als des Schöpfers aller Dinge, zu beweisen. Dieser Beweis ist ihm jedoch gänzlich misglückt, dergestalt, daß ein neuerer Philosoph, Beneke, die Vermuthung ausspricht, der ernste Kant habe sich hier wohl einmal einen Scherz erlaubt, um zu sehen, wie weit die Leichtgläubigkeit seiner Leser gehe. In der That, kann man schwer daran glauben, daß Kant eine solche Ansicht habe im Ernste aufstellen können. Früher, wo es ihm darauf ankam, die Vereinbarkeit der Freiheit mit dem Causalgesetze darzuthun, erklärte er, der Mensch handle frei in seiner Eigenschaft als Wesen an sich; jetzt, um die menschliche Freiheit mit der Allmacht Gottes auszugleichen, beruft er sich darauf, daß die menschlichen Handlungen bloße Erscheinungen seien und daß daher zwischen ihnen und der von Gott geschaffenen absoluten Substanz des Menschen gar keine wesentliche Beziehung stattfinde. Man weiß nicht, soll man

Digitized by Google

ſich mehr über die Verkehrtheit dieſer Beweisführung, oder über die Naivität verwundern, mit welcher der Philoſoph dieſelbe aufſtellt.

Die Dialektik der praktiſchen Vernunft enthält eine Entwickelung der Ideen des höchſten Guts, der Unſterblichkeit und Gottes.

Das höchſte Gut iſt, nach Kant, die vollkommene Einheit der Tugend und der Glückſeligkeit. Wir haben, ſagt Kant, das Bedürfniß nach Glückſeligkeit; unſre Vernunft nöthigt uns, eine natürliche Verbindung zwiſchen dem Glück und der Tugend anzunehmen. Das Glück ſoll zwar nicht der Zweck der Tugend ſein, wohl aber iſt es die nothwendige Ergänzung derſelben, denn, wenn auch die Tugend das oberſte Gut iſt, ſo iſt ſie doch nicht das vollkommene oder abſolute Gut. Da nun aber in dieſer ſinnlichen Erſcheinungswelt Glück und Tugend nicht ſtets beiſammen ſind, ſo ſind wir genöthigt, anzunehmen, daß in einem überſinnlichen Leben und unter dem Einfluſſe eines höheren Weſens das rechte Verhältniß zwiſchen Beiden wiederhergeſtellt werden müſſe.

Dies ohngefähr ſind die Anſichten Kants über das höchſte Gut. Jede dieſer Anſichten ſcheint uns, wir müſſen es offen bekennen, einen ſchroffen Widerſpruch zu enthalten. Die Tugend iſt, nach Kant, der einzige Zweck der menſchlichen Vernunft; der Menſch ſoll aus keinem andern Beweggrund handeln, als aus Gehorſam gegen das Sittengeſetz; gleichwohl ſagt er, die Idee der Glückſeligkeit ſei ebenfalls ein weſentlicher Beſtandtheil unſrer praktiſchen Vernunft. Nun beſteht aber, nach der eigenen Erklärung Kants, die Glückſeligkeit nicht in dem bloßen Gefühle der Zufriedenheit, welches eine Folge guter Handlungen iſt, ſondern in der pathologiſchen Empfindung eines äußeren, ſinnlichen Wohlbefindens. Die menſchliche Vernunft iſt alſo in ſich ſelbſt geſpalten; auf der

Digitized by Google

und dieſes Gefühl wirkt wieder auf unſern Willen zurück und treibt uns vorwärts. Um alſo die Idee der Glückſeligkeit zu realiſiren, bedürfen wir weder eines überſinnlichen Lebens, noch einer übernatürlichen Kraft. Allerdings iſt dieſes Glück niemals ganz vollkommen, weil unſre Entwickelung niemals an einen abſoluten Zielpunkt gelangt; aber iſt denn die Idee eines abſoluten Glücks wirklich in unſrem Bewußtſein begründet? Können wir uns wohl ein Glück denken, welches alle unſre Wünſche befriedigte? Oder würde überhaupt ein ſolcher Zuſtand von Ruhe, ein ſolcher Zuſtand, in welchem alle Bewegung, alles Streben, aller Fortſchritt aufgehoben wäre, für uns ein Glück ſein? Gewiß nicht; es wäre dies vielmehr die ſchrecklichſte Qual. Der Menſch iſt geſchaffen für die Arbeit und den Fortſchritt, für den Wunſch und die Hoffnung. Ein Menſch, welcher aufhörte, thätig zu ſein, zu wünſchen und zu hoffen, wäre das unglücklichſte aller Weſen.

Aber, wendet man uns ein, iſt wohl eine ſolche unendliche Entwicklung möglich, bei der Begrenztheit unſres endlichen Daſeins? Müſſen wir nicht eine unendliche Fortdauer des Menſchen annehmen, damit er die, durch den irdiſchen Tod unterbrochene Ausbildung in einem höhern Leben fortſetzen könne? Allerdings, erwidern wir, ſchließt die Idee einer unendlichen Entwickelung die Idee einer unendlichen Fortdauer in ſich. Allein dieſe Idee einer unendlichen Fortdauer bezieht ſich nicht auf das Individuum, ſondern auf die Gattung. Wenn wir eine Unſterblichkeit des Individuums annehmen, ſo verſetzen wir das Individuum, nach dem Aufhören ſeiner ſinnlichen Exiſtenz, in ein Leben, welches außerhalb dieſer Sinnenwelt ſteht. Dann müſſen wir aber auch den Menſchen als ein rein geiſtiges Weſen, als ein Ding an ſich betrachten und ſeine natürliche Entwickelung auf der Erde als etwas blos Aeußerliches und Unweſentliches, mit ſeinem

Digitized by Google

wahren, ewigen Leben nicht Zusammenhängendes ansehn. Wenn wir dagegen der Menschheit eine unendliche Fortdauer zuschreiben, so führt uns diese Idee keineswegs zu der Annahme einer zweifachen Existenz des Menschen. Die Menschheit erhält und erneuert sich durch die natürliche Fortpflanzung; junge Geschlechter treten an die Stelle derer, welche an die Natur ihren Tribut entrichten, und jedes neue Geschlecht ist der Erbe der Erfahrungen und Erfolge aller vorangegangenen Geschlechter. Der Vater vererbt seine Kenntnisse und Erfahrungen auf den Sohn; dieser verwahrt den überkommenen Schatz und hinterläßt so seiner Nachkommenschaft ein noch reicheres Erbe, und auf diese Weise wachsen und entfalten sich die Keime der Kultur und der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts in einer unendlichen und immer gesteigerten Entwicklung. Der Einzelne nimmt zwar an dieser Entwicklung und ihren Resultaten nur einen beschränkten Antheil und genießt selten die vollen Früchte seiner Arbeit; allein er findet sein Glück und den Zweck seines Strebens in der Idee, er arbeite für seine Kinder, für seine Nachkommen, für die gesammte Menschheit, von der er ein Theil ist. Kann es wohl eine edlere und wirksamere Triebfeder der Arbeit geben?

Digitized by Google

Kritik der Urtheilskraft.

Die Natur und der Mensch, das Gebiet der Nothwendigkeit und das Gebiet der Freiheit, das Endliche und das Unendliche, die Sinnenwelt und die Welt des Geistes, Das sind die beiden Sphären, in welche Kant das gesammte All der Dinge spaltet. Was der Natur oder dem Gebiete des Endlichen und Materiellen angehört, fällt in den Bereich der Kritik der theoretischen Vernunft; was sich auf den Menschen, als auf ein moralisches Wesen, und auf die übersinnliche Welt bezieht, ist Gegenstand der Kritik der praktischen Vernunft. Der Verstand giebt uns Regeln für die Erkenntniß des Natürlichen an die Hand; die praktische Vernunft bestimmt unsren Willen durch unwandelbare Gesetze.

Welches ist nun wohl die Aufgabe der Kritik der Urtheilskraft? Wo finden wir die Gesetze, wo den Gegenstand dieses Vermögens unsres Bewußtseins?

Die allgemeine Untersuchung unsres Bewußtseins lehrt uns, daß die Urtheilskraft ein mittleres Vermögen zwischen dem Verstand und der Vernunft ist, d. h. zwischen der rein theoretischen und der rein praktischen Thätigkeit.

Diese Urtheilskraft ist nun theils bestimmend, theils reflectirend. Die bestimmende Urtheilskraft befaßt blos das Einzelne der empirischen Anschauung unter die allgemeinen Regeln des Verstandes. Der Gebrauch der reflectirenden Urtheilskraft erstreckt sich viel weiter; die reflectirende Urtheils-

Digitized by Google

kraft begnügt ſich nicht damit, die Geſetze des Verſtandes anzuwenden, ſondern ſie ſucht dieſelben zu vervollſtändigen, weiter auszuführen und zu entwickeln. Der Verſtand, mit ſeinen Regeln a priori, beſchreibt nur gleichſam die äußerſten Umriſſe der Dinge; erſt die reflectirende Urtheilskraft faßt deren Einzelheiten in ihrer gegenſeitigen Beziehung und Verknüpfung auf. Der Verſtand läßt uns die ſtrenge Regelmäßigkeit in allen Wirkungen der Natur erkennen; die reflectirende Urtheilskraft führt uns zu der Anſchauung einer vollkommenen Harmonie aller Theile dieſes großen Ganzen. Der Verſtand endlich unterwirft die Natur ſeinen eigenen Geſetzen, weil dieſe die allgemeinen Geſetze für alle Erſcheinungen ſind; die Reflexion dagegen erhebt ſich zu der Vorſtellung eines höheren Verſtandes, deſſen Ideen ſie als die Urſache der in der Natur herrſchenden Harmonie betrachtet. Die Prinzipien des Verſtandes ſind objective Geſetze a priori, d. h. alle Subjecte müſſen ſich dieſer Prinzipien bedienen, wenn ſie die Naturerſcheinungen erkennen wollen; die Regeln der Reflexion ſind blos ſubjectiv, d. h., die Idee der Harmonie, nach welcher die Reflexion alle Verhältniſſe in der Natur beurtheilt, iſt kein allgemeines Geſetz, ſondern jedes Individuum faßt dieſe Idee unter einem beſondern, ſubjectiven Geſichtspunkte auf. Nichtsdeſtoweniger jedoch haben auch dieſe ſubjectiven Regeln eine gewiſſe Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit; denn, da alle Individuen, mit wenigen Ausnahmen, gleich organiſirt ſind, ſo haben ſie auch dieſelben Begriffe von Dem, was regelmäßig oder unregelmäßig, ſchön oder unſchön iſt.

Dies ſind die hauptſächlichſten Beziehungspunkte zwiſchen der reflectirenden Urtheilskraft und dem Verſtande. In anderer Hinſicht nähert ſich jedoch die Urtheilskraft auch der praktiſchen Thätigkeit. Gegenſtand der praktiſchen Vernunft iſt die

Digitized by Google

Freiheit; die Freiheit aber beſteht in der Hervorbringung eines äußeren Objects durch eine Idee, oder, mit andern Worten, in der Realiſirung des Zweckbegriffs. Die Reflexion nun ſucht überall in der Natur die Spuren einer ſolchen Freiheit auf; ſie glaubt zu entdecken, daß die Naturproducte, die einen mehr, die andern weniger, Wirkungen einer ſolchen Zweckurſache ſind; daß ſie die Hand eines allmächtigen und allweiſen Künſtlers verrathen, durch deſſen ſchöpferiſche Ideen die rohe Materie Bildung und Leben angenommen hat und den mechaniſchen Bewegungen der Naturkräfte ein höheres Geſetz der Regelmäßigkeit und der Freiheit mitgetheilt worden iſt.

Die reflectirende Urtheilskraft äußert ſich unter zwei verſchiedenen Formen, nämlich, als äſthetiſche und als teleologiſche Urtheilskraft.

Die äſthetiſche Urtheilskraft betrachtet die Harmonie in der Natur unter einem ſubjectiven und empiriſchen Geſichtspunkte, mit andern Worten, ſie forſcht nach den pſychologiſchen Geſetzen, wonach der Menſch ſich die Begriffe der Schönheit und Regelmäßigkeit bildet; die teleologiſche Urtheilskraft dagegen ſucht den Beweis zu führen, daß gewiſſe Naturproducte ſich gar nicht anders erklären laſſen, als durch den Begriff der Zweckmäßigkeit, d. h. einer, nach höheren Geſetzen verfahrenden, organiſchen Thätigkeit. Die äſthetiſche Urtheilskraft wendet ſich alſo an unſer ſubjectives Gefühl und an unſre Einbildungskraft; die teleologiſche Urtheilskraft hat es mit den logiſchen Operationen unſres Denkens zu thun.

So Viel im Allgemeinen über Weſen, Gegenſtand, Zweck und die verſchiedenen Aeußerungen der reflectirenden Urtheilskraft. Die Kritik der Urtheilskraft wird, nach dieſer Darſtellung, zwei Haupttheile enthalten, wovon der eine die äſthetiſche Urtheilskraft, der andere die teleologiſche be-

Digitized by Google

handelt; jeder dieſer Theile wird wieder in eine Analytik und in eine Dialektik zerfallen.

Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft.

Analytik.

Die Analytik der äſthetiſchen Urtheilskraft hat die Natur und die Formen dieſer Thätigkeit zu beſtimmen. Die beiden Gegenſtände der äſthetiſchen Urtheilskraft ſind das Schöne und das Erhabene; die Analytik hat folglich die Aufgabe, über das Weſen und die Erſcheinungsformen des Schönen und des Erhabenen Aufſchluß zu geben.

Analyſe des Schönen.

Kant giebt eine vierfache Definition von dem Schönen, indem er alle äſthetiſche Urtheile nach den vier bekannten Kategorien eintheilt.

Erſte Definition des Schönen. Schön, ſagt Kant, nennen wir Dasjenige, was in uns ein reines und unintereſſirtes Vergnügen erweckt. Das Schöne iſt weder Gegenſtand einer theoretiſchen Erkenntniß, noch eines praktiſchen Begehrens; es iſt lediglich ein Gegenſtand der Luſt. Die Luſt am Schönen unterſcheidet ſich ſowohl von dem Gefühl des Angenehmen, welches eine rein pathologiſche Empfindung iſt, als auch von der Idee des Guten, welche auf Geſetzen der praktiſchen Vernunft beruht. Das Angenehme und das Gute erwecken in uns ein Intereſſe oder ein Streben; das Vergnügen dagegen oder die Luſt, welche wir bei der Betrachtung des Schönen empfinden, iſt gänzlich unintereſſirt. Ein leckeres Mahl erregt unſre Begierde; eine edle Handlung erweckt unſer Intereſſe; allein weder jene Begierde, noch dieſes Intereſſe hat Etwas gemein

Digitized by Google

mit der Luſt, welche wir bei dem Anblick eines ſchönen Gebäudes oder einer ſchönen Statue empfinden.

Zweite Definition des Schönen. Schön iſt, was ohne Begriff allgemein gefällt. Das Gefühl des Angenehmen iſt völlig individuell, denn, was für den Einen angenehm iſt, iſt vielleicht für den Andern unangenehm. Die logiſchen und metaphyſiſchen Begriffe dagegen ſind zwar allgemeingültig, allein ſie haben keine Beziehung auf das Gefühl. Der Geſchmack am Schönen vereinigt in ſich Beides, die Allgemeingültigkeit, wie ſie ſonſt nur den Begriffen zukommt, und die Innerlichkeit der ſubjectiven Empfindung. Wir ſetzen bei einem jeden Menſchen Geſchmack für das Schöne voraus, d. h. die Fähigkeit, das Schöne auf dieſelbe Weiſe, wie wir, zu empfinden, wenn gleich dieſe Empfindung ſich nicht in einem objectiven Begriffe fixiren läßt. Der Grund dieſer allgemeinen Empfänglichkeit der Menſchen für das Schöne beſteht darin, daß durch die Anſchauung des Schönen unſre Einbildungskraft lebhaft erregt und überhaupt ein freies und harmoniſches Spiel aller unſrer geiſtigen Kräfte erzeugt wird.

Dritte Definition des Schönen. Schönheit iſt Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenſtandes, ſofern ſie ohne Vorſtellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird, d. h. mit andern Worten, ein Gegenſtand erſcheint uns ſchön durch die zweckmäßige Verknüpfung ſeiner Theile zu einem Ganzen, welche gleichwohl keinerlei Abſicht oder Rückſicht auf einen äußeren Zweck verräth, ſondern ſich lediglich als das Product eines freien Zuſammenwirkens aller Elemente des Gegenſtandes kundgiebt. Unſer Verſtand betrachtet die Dinge mit Bezug auf einen beſtimmten Zweck, für welchen ſie verwendet werden ſollen; ſo z. B. iſt der Bau eines Hauſes abhängig von dem

Digitized by Google

Gebrauch, den wir davon zu machen gedenken. Unſer Geſchmack dagegen abſtrahirt von allen ſolchen beſtimmten Zwecken und faßt die Dinge nur unter dem allgemeinen Begriffe der Zweckmäßigkeit, Regelmäßigkeit oder Harmonie auf. Oder, um es mit einem Worte zu ſagen, unſer Geſchmack betrachtet jedes Ding als Selbſtzweck. Eine Blume iſt ſchön, weil alle ihre Theile ſo geordnet und verknüpft ſind, daß ſie ein organiſches und in ſich vollendetes Ganzes bilden. Die Idee der Zweckmäßigkeit, welche ſich uns in dieſer Verbindung der Theile zu einem Ganzen ankündigt, deutet gleichwohl nicht auf einen äußeren Zweck hin, z. B. auf den Gebrauch, den wir von der Pflanze etwa machen könnten, ſondern die Pflanze iſt ſich ſelbſt Zweck. Bisweilen betrachten wir zwar die Dinge gleichzeitig in Bezug auf ihre formale Zweckmäßigkeit und in Bezug auf einen äußeren Zweck, welchem ſie dienſtbar ſind; (ſo kann z. B. ein Gebäude zugleich ſchön und nützlich ſein) allein die reine Empfindung des Schönen darf nie mit der Idee des Vollkommenen oder des Nützlichen vermiſcht werden.

Vierte Definition des Schönen. Schön iſt, was ohne Begriff als Gegenſtand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird. Die Geſchmacksurtheile oder die Urtheile über das Schöne ſind, ihrer Modalität nach, nothwendig, weil ſie ihren Grund in dem Gemeinſinn der Menſchen haben, welcher in ſeiner Sphäre dieſelbe Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit enthält, wie die Vernunft in der ihrigen.

Analyſe des Erhabenen.

Es giebt zwei Arten des Erhabenen, das mathematiſch Erhabene und das dynamiſch Erhabene. Das mathematiſch Erhabene iſt Dasjenige, was ſchlechthin oder

Digitized by Google

über allen Vergleich groß ist. Unter den Gegenständen unsrer Sinne findet sich nun allerdings ein solches absolut Großes nicht, da ein jeder sinnlich wahrnehmbare Gegenstand die Vergleichung mit einem andern Gegenstande zuläßt, welchen wir uns unendlich größer, als ihn, denken können. Das Erhabene ist also vielmehr ein Gegenstand unsrer Vernunft, welche die Idee einer absoluten Totalität aufstellt, im Vergleich zu welcher jede Vorstellung des Verstandes unzureichend und unvollständig erscheint. Daher nennen wir alles Dasjenige in der Natur mathematisch oder extensiv erhaben, was durch seine Größe jene Idee des Unendlichen in uns erweckt und uns die Beschränktheit unsrer Einbildungskraft empfinden läßt, die sich vergeblich bemüht, einen solchen Gegenstand in einer einzigen Anschauung zu umfassen und zu begrenzen. Die Erhabenheit ist also weniger eine Eigenschaft an den Gegenständen selbst, als vielmehr die Wirkung derselben auf unser eigenes Bewußtsein, welches durch die Anschauung eines solchen Gegenstandes lebhaft bewegt und in Aufregung versetzt wird, indem unser sinnliches Vermögen seine Ohnmacht und Nichtigkeit empfindet, unsre Vernunft dagegen sich in ihrer vollen Freiheit und Würde über diese Schranken der Sinne und der Einbildungskraft erhebt.

Dynamisch erhaben nennen wir Dasjenige, was durch seine Macht unsre eigene Kraft überwältigt und daher, bei dem Gedanken einer Einwirkung auf uns, Furcht in uns erregt. Das Wohlgefallen am dynamisch Erhabenen besteht darin, daß, während unsre sinnliche Natur vor dem überwältigenden Eindrucke jener Naturmacht erzittert, unsre Vernunft demselben durch die Ueberlegenheit ihrer moralischen Kraft widersteht. So z. B. bewundern wir als erhaben den Helden, welcher sein Leben auf dem Schlachtfelde wagt; die Vorstellung der Gefahr, welcher wir denselben ausgesetzt

Digitized by Google

ſchmackes oder der äſthetiſchen Urtheilskraft unterwerfe, weil es ſonſt leicht in ſeinem kühnen Schwunge die Grenzen des Schönen und des Angemeſſenen überfliege und ſich in der Fülle ſeiner erhabenen, aber oft unklaren Ideen verirre. Es gehört zwar, ſagt Kant, Genie dazu, ein Kunſtwerk hervorzubringen; allein zur Beurtheilung eines Kunſtwerkes genügt es, Geſchmack zu haben. Somit hat Kant die alte Frage, ob der Kritiker über den Poeten urtheilen dürfe, oder ob das Genie nur von dem Genie gerichtet werden könne — eine Frage, welche noch neuerdings von der jungen Litteratur wieder angeregt worden iſt — zu Gunſten der Kritik und des Geſchmacks entſchieden.

Kant theilt die ſchönen Künſte in drei Klaſſen, nach den dreierlei Mitteln, durch welche wir unſre Gefühle mittheilen, nämlich, der Sprache, der Geberde und dem Ton. Die Künſte, welche ſich bei ihren Productionen der Sprache bedienen, ſind: die Beredſamkeit und die Dichtkunſt; diejenigen, welche die Idee des Schönen unter ſichtbaren Formen darſtellen, ſind: die Bildhauerkunſt und die Malerei; die Kunſt endlich, welche blos durch die Modulationen des Tones zu uns ſpricht, iſt die Muſik. Dieſe verſchiedenen Künſte können ſich nun aber unter einander zu gemeinſamen Productionen verbinden; ſo entſteht aus der Verknüpfung der Dichtkunſt mit der Muſik der Geſang; ſo iſt der Tanz das gemeinſame Product eines plaſtiſchen Geberdenſpiels und der Muſik u. ſ. w.

Der erſte Rang unter den Künſten gebührt, nach Kant, der Dichtkunſt. Die Dichtkunſt geſtattet dem Genie die freiſte und unbegrenzteſte Bewegung; hier öffnet ſich ihm ein ſchrankenloſes Gebiet; hier ſteht ihm eine unendliche Mannigfaltigkeit von Formen und Vorſtellungen zu Gebote. Zunächſt nach der Dichtkunſt kommt die Muſik, inſofern dieſe ebenfalls

Digitized by Google

unmittelbar auf das Gefühl wirkt. Wenn wir jedoch den Werth der Künste nach ihrem Einfluß auf die Bildung des Geistes bestimmen wollen, so können wir der Musik nur eine sehr untergeordnete Stellung einräumen, weil die Empfindungen, welche sie hervorbringt, blos pathologischer Art sind; wogegen die plastischen Künste darin den Vorzug haben, daß sie Verstand und Gefühl gleichzeitig anregen.

Dialektik.

Der dialektische Theil der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft hat die Aufgabe, die widerstreitenden Ansichten der Menschen über die Allgemeingültigkeit und den Grund der ästhetischen Urtheile unter sich auszugleichen. Nach der einen Ansicht nämlich, gründen sich die ästhetischen Urtheile auf ein Prinzip a priori; denn, sagen die Anhänger dieser Ansicht, wären die ästhetischen Urtheile etwas rein Subjectives, so ließe sich über Sachen des Geschmacks gar nicht streiten. Dagegen berufen sich die Gegner dieser Meinung eben auf die unendliche Verschiedenheit der ästhetischen Urtheile und auf die factische Unmöglichkeit, in Sachen des Geschmacks allgemeine Einstimmigkeit zu erzielen, und ziehen daraus den Schluß, daß den Urtheilen über das Schöne kein Prinzip a priori zu Grunde liege.

Diese beiden Ansichten sucht Kant auf folgende Weise zu vermitteln. Allerdings, sagt er, giebt es ein Prinzip a priori für die ästhetischen Urtheile; allein dieses Prinzip ist lediglich ideal oder subjectiv; es ist nämlich nichts Anderes, als die Idee der Zweckmäßigkeit in der Natur oder der göttlichen Weisheit. Allein wir haben keine bestimmte Kenntniß von den Absichten dieses allweisen Wesens und von den Gesetzen, nach welchen dasselbe die verschiedenen Naturproducte geschaffen hat, und aus diesem Grunde sind wir oft in Zweifel, ob

Digitized by Google

ein Ding ſchön ſei, oder nicht, d. h. ob es dem allgemeinen Geſetze der Zweckmäßigkeit in der Natur entſpreche, oder nicht. Wohl aber ſind alle Menſchen darüber einig, daß ein ſolches Geſetz in der Natur beſtehe, daß alle Gegenſtände ſchön ſeien, welche dieſem Geſetze entſprechen, alle diejenigen aber unſchön, welche demſelben widerſtreiten.

Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft.

Die teleologiſche Urtheilskraft unterſcheidet ſich von der äſthetiſchen darin, daß die letztere die Zweckmäßigkeit in der Natur als etwas blos Subjectives betrachtet, während die teleologiſche Urtheilskraft darin ein objectives Geſetz erblickt. Das äſthetiſche Urtheil bezieht ſich auf die Aehnlichkeit gewiſſer Naturproducte mit den freien Handlungen unſres eigenen Willens; allein es betrachtet dieſes Verhältniß nicht in Bezug auf ſeine Realität oder ſeine objective Urſache, ſondern blos in Bezug auf ſeine ſubjectiven oder pſychologiſchen Wirkungen, d. h. auf die Empfindungen, welche die Wahrnehmung dieſes Verhältniſſes in uns ſelbſt hervorbringt. Die teleologiſche Urtheilskraft dagegen ſtellt ſich die Aufgabe, dieſe Idee der Zweckmäßigkeit in der Natur zu einem objectiven Prinzip, zu einem Naturgeſetze zu erheben; oder, mit andern Worten, die äſthetiſche Urtheilskraft ſtellt blos ſubjective Regeln auf für unſre Einbildungskraft; die teleologiſche Urtheilskraft iſt bemüht, allgemeine Prinzipien für die Erkenntniß der äußeren Gegenſtände aufzufinden.

Der analytiſche Theil der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft hat nun dieſe teleologiſchen Prinzipien aufzuſuchen und die Gegenſtände zu beſtimmen, auf welche dieſelben Anwendung finden; der dialektiſche Theil dagegen muß die

Digitized by Google

Grenzen ihres Gebrauchs, ſo wie die möglichen Verirrungen der teleologiſchen Urtheilskraft angeben.

Analytik.

Kant erklärt ſich zuerſt im Allgemeinen über den Begriff einer Naturwirkung nach Zweckurſachen, im Gegenſatze zu den Wirkungen nach blos mechaniſchen Urſachen, dergleichen alle Gegenſtände unſrer Verſtandeserkenntniß ſind. Er ſagt hierüber Folgendes: „Um einzuſehen, daß ein Ding nur als Zweck möglich ſei, d. h. die Cauſalität ſeines Urſprungs nicht im Mechanismus der Natur, ſondern in einer Urſache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe beſtimmt wird, ſuchen zu müſſen, dazu wird erfordert, daß ſeine Form nicht nach bloßen Naturgeſetzen möglich ſei, d. i. ſolchen, welche von uns durch den Verſtand allein, auf Gegenſtände der Sinne angewandt, erkannt werden können; ſondern daß ſelbſt ihr empiriſches Erkenntniß, ihrer Urſache und Wirkung nach, Begriffe der Vernunft vorausſetze. Dieſe Zufälligkeit ſeiner Form bei allen empiriſchen Naturgeſetzen in Beziehung auf die Vernunft, da die Vernunft, welche an einer jeden Form eines Naturproducts auch die Nothwendigkeit derſelben erkennen muß, wenn ſie auch nur die mit ſeiner Erzeugung verknüpften Bedingungen einſehen will, gleichwohl aber an jener gegebenen Form dieſe Nothwendigkeit nicht annehmen kann, iſt ſelbſt ein Grund, die Cauſalität deſſelben anzunehmen, als ob ſie eben darum nur durch Vernunft möglich ſei: dieſe aber iſt alsdann das Vermögen, nach Zwecken zu handeln (ein Wille); und das Object, welches nur als aus dieſem möglich vorgeſtellt wird, würde nur als Zweck für möglich vorgeſtellt werden.

Wenn Jemand in einem ihm unbewohnt ſcheinenden Lande eine geometriſche Figur, allenfalls ein reguläres

Digitized by Google

Sechseck, im Sande gezeichnet wahrnähme, so würde seine Reflexion, indem sie an einem Begriffe derselben arbeitet, der Einheit des Prinzips der Erzeugung desselben, wenn gleich dunkel, vermittelst der Vernunft inne werden und so, dieser gemäß, den Sand, das benachbarte Meer, die Winde, oder auch Thiere mit ihren Fußtritten, die er kennt, oder jede andere vernunftlose Ursache nicht als einen Grund der Möglichkeit einer solchen Gestalt beurtheilen, weil ihm die Zufälligkeit, mit einem solchen Begriffe, der nur in der Vernunft möglich ist, zusammenzutreffen, so unendlich groß scheinen würde, daß es eben so gut wäre, als ob es dazu gar kein Naturgesetz gäbe, daß folglich auch keine Ursache in der blos mechanisch wirkenden Natur, sondern nur der Begriff von einem solchen Object, als Begriff, den nur Vernunft geben und mit demselben den Gegenstand vergleichen kann, auch die Causalität zu einer solchen Wirkung enthalten, folglich diese durchaus als Zweck, aber nicht Naturzweck, d. i. als Product der Kunst, angesehen werden könne (vestigium hominis video)."

„Um aber Etwas, was man als Naturproduct erkennt, gleichwohl doch auch als Zweck, mithin als Naturzweck, zu beurtheilen; dazu, wenn nicht etwa hierin gar ein Widerspruch liegt, wird schon mehr erfordert. Ich würde vorläufig sagen: ein Ding existirt als Naturzweck, wenn es sich von selbst (obgleich in zwiefachem Sinne) Ursache und Wirkung ist; denn hierin liegt eine Causalität, dergleichen mit dem bloßen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann zwar ohne Widerspruch gedacht, aber nicht begriffen werden kann."

Dergleichen Wesen nun, welche sich uns als Naturzwecke darstellen, nennen wir organisirte Wesen. In einem jeden organisirten Wesen ist jeder Theil sowohl durch alle

Digitized by Google

übrige, als auch um aller übrigen und um des Ganzen willen da; mit andern Worten, jeder Theil iſt ein Organ, welches die andern Theile mit hervorbringen hilft, ſo daß das Ganze ſich ſelbſt organiſirt, indem die Verknüpfung der wirkenden Urſachen ſich zugleich als eine Wirkung durch Endurſachen darſtellt. Betrachten wir z. B. einen Baum! Ein Baum zeugt, erſtlich, einen andern Baum, nach einem bekannten Naturgeſetze; der Baum aber, den er erzeugt, iſt von derſelben Gattung, und ſo erzeugt er ſich ſelbſt, der Gattung nach, indem er, einerſeits, als Wirkung, andrerſeits, als Urſache, von ſich ſelbſt unaufhörlich hervorgebracht, und eben ſo oft ſich ſelbſt hervorbringend ſich als Gattung beſtändig erhält. Zweitens, erzeugt ein Baum ſich ſelbſt als Individuum; dieſe Art von Wirkung nennen wir zwar nur das Wachsthum, aber dieſes iſt in ſolchem Sinne zu nehmen, daß es von jeder andern Größenzunahme nach mechaniſchen Geſetzen gänzlich unterſchieden und einer Zeugung, wiewohl unter einem andern Namen, gleich zu achten iſt. Der Baum verarbeitet die Materie, die er zu ſich hinzuſetzt, vorher zu einer ſolchen ſpecifiſch eigenthümlichen Qualität, welche der Naturmechanismus außer ihm nicht liefern kann, und bildet ſich ſelbſt weiter aus vermittelſt eines Stoffes, der, ſeiner Miſchung nach, ſein eigenes Product iſt; denn, wenn er auch die Beſtandtheile ſeines Organismus von der Natur außer ihm erhält, ſo iſt doch in der Scheidung und Wiederzuſammenſetzung dieſes rohen Stoffs eine ſolche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieſer Art Naturweſen anzutreffen, daß alle Kunſt davon unendlich weit entfernt bleibt, wenn ſie es verſucht, aus den Elementen, die ſie durch Zergliederung derſelben erhält, oder aus dem Stoff, den die Natur zu ihrer Nahrung liefert, jene Producte des Gewächsreichs wieder herzuſtellen. Drittens, erzeugt ein Theil dieſes Geſchöpfs auch

Digitized by Google

ſich ſelbſt, ſo daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung des andern wechſelsweiſe abhängt. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines andern eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stoffe ein Gewächs von ſeiner eigenen Art hervor, und ebenſo das Pfropfreis auf einem andern Stamm. Daher kann man auch jeden Zweig oder jedes Blatt an einem Baum als blos auf dieſen gepfropft oder oculirt, mithin als einen für ſich ſelbſt beſtehenden Baum, der ſich nur an einen andern anhängt und paraſitiſch nährt, anſehen. Zugleich ſind die Blätter zwar Producte des Baums, erhalten aber dieſen doch auch gegenſeitig; denn die wiederholte Entblätterung würde ihn tödten, und ſein Wachsthum hängt von ihrer Wirkung auf den Stamm ab.

Organiſirte Weſen ſind alſo die einzigen in der Natur, welche, wenn man ſie auch für ſich und ohne ein Verhältniß auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derſelben als möglich gedacht werden müſſen, die alſo zuerſt dem Begriffe eines Zwecks, der nicht ein praktiſcher, ſondern Zweck der Natur iſt, objective Realität verſchaffen, und dadurch für die Naturwiſſenſchaft den Grund zu einer Teleologie legen, d. i. einer Beurtheilungsart ihrer Objecte nach einem beſondern Prinzip, dergleichen man in ſie einzuführen ſonſt ſchlechterdings nicht berechtigt ſein würde. Dieſes Prinzip heißt: Ein organiſirtes Product der Natur iſt das, in welchem Alles Zweck und wechſelſeitig auch Mittel iſt; Nichts in ihm iſt umſonſt, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuſchreiben. Dieſer Begriff der Zweckurſachen führt die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die eines bloßen Mechanismus der Natur, der uns hier nicht mehr genugthun will; eine Idee ſoll der Möglichkeit des Naturproducts zu Grunde liegen; weil dieſe aber eine abſolute Einheit der Vorſtellung iſt, ſtatt daß die Materie eine Vielheit der

Digitized by Google

Dinge iſt, die für ſich keine beſtimmte Einheit der Zuſammenfaſſung an die Hand geben kann, ſo muß, wenn jene Einheit der Idee ſogar als Beſtimmungsgrund a priori eines Naturgeſetzes der Cauſalität für eine ſolche Form des Zuſammengeſetzten dienen ſoll, der Zweck der Natur auf Alles, was in ihrem Producte liegt, erſtreckt werden. Denn, wenn wir einmal dergleichen Wirkung im Ganzen auf einen überſinnlichen Beſtimmungsgrund, über den blinden Mechanismus der Natur hinaus, beziehen, ſo müſſen wir ſie auch ganz nach dieſem Prinzipe beurtheilen, und es iſt kein Grund da, die Form eines ſolchen Dinges noch zum Theil als von mechaniſchen Urſachen abhängig anzuſehen, da bei einer ſolchen Vermiſchung ungleichartiger Prinzipien gar keine ſichere Regel der Beurtheilung übrig bleiben würde. Es mag alſo immer ſein, daß z. B. in einem thieriſchen Körper manche Theile, z. B. Häute, Knochen, Haare, als Concretionen nach blos mechaniſchen Geſetzen begriffen werden könnten; doch muß die Urſache, welche die dazu ſchickliche Materie herbeiſchafft, dieſe ſo modificirt, formt und an ihren gehörigen Stellen abſetzt, immer teleologiſch beurtheilt werden, ſo daß Alles in ihm als organiſirt betrachtet wird und Alles auch in gewiſſer Beziehung auf das Ding ſelbſt wiederum Organ iſt.

Dieſer Begriff einer organiſirten Materie oder einer Reihe von Naturproducten, welche zugleich Naturzwecke ſind, führt nun aber, in ſeiner weitern Entwickelung, auf die Idee der geſammten Natur als eines Syſtems nach der Regel der Zwecke, einer Idee, welcher aller Mechanismus der Natur untergeordnet werden muß. Unſre Vernunft ſpricht es als einen Grundſatz oder als eine Maxime ihrer Naturbetrachtung aus: Alles in der Welt iſt irgend wozu gut; Nichts in ihr iſt umſonſt, und man iſt durch das Beiſpiel, welches die Natur an ihren organiſchen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von

Digitized by Google

ihren Gesetzen Nichts, als was im Ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten. Dieser Grundsatz unsrer Vernunft ist jedoch nicht ein Prinzip für die bestimmende, sondern nur für die reflectirende Urtheilskraft, mit andern Worten, er ist nur regulativ und nicht constitutiv. Wir erhalten dadurch nur einen Leitfaden für eine andere Art der Nachforschung über Dinge der Natur, als die nach mechanischen Gesetzen ist, um die Unzulänglichkeit dieser letztern zu ergänzen. Allein es soll durch dieses Prinzip der teleologischen Beurtheilung nicht ein besonderer Grund der Causalität in die Natur eingeführt, es soll nicht eine übernatürliche Ursache zur Erklärung der Naturerscheinungen herbeigezogen werden; daher abstrahirt die Teleologie gänzlich von der Frage, ob die Naturzwecke absichtliche oder unabsichtliche seien, und wenn sie von der Zweckmäßigkeit der Natur in einer Weise spricht, welche eine Absicht dabei vermuthen lassen könnte, so legt sie doch diese Absicht lediglich der Natur bei, um dadurch anzudeuten, daß sie nicht einen besonderen, selbstständigen Grund dieser Zweckmäßigkeit aufstellen wolle. Die teleologische Naturbetrachtung unterscheidet sich also noch wesentlich von der theologischen Erklärung der Naturwirkungen, d. h. von der Annahme eines übernatürlichen Wesens, als der Ursache der Zweckmäßigkeit in der Natur. Wohl aber bildet die Teleologie den Uebergang zur Theologie und steht außerhalb der eigentlichen theoretischen Naturwissenschaft, weil diese Letztere lediglich an Demjenigen festhalten muß, was nach den strengen Gesetzen der Causalität vor sich geht, während die Betrachtung eines organisirten Wesens niemals nach diesen strengen Gesetzen der Causalität, sondern nur nach den subjectiven Maximen unsrer teleologischen Urtheilskraft, d. h. nach der Analogie mit unsren eignen Zweckhandlungen oder den Productionen unsrer Kunst vor sich geht."

Digitized by Google

Alſo, das teleologiſche Prinzip oder die Idee einer Zweckurſache läßt eine doppelte Anwendung auf die Naturerſcheinungen zu. Wir bedienen uns dieſer Idee in Beziehung auf die Natur im Ganzen, als einen großen Organismus, indem wir ſagen, jedes Naturweſen entwickele ſich in Uebereinſtimmung mit dem allgemeinen Zweck der Natur, von der es ein Theil iſt. Allein wir wenden dieſe Idee auch noch in einer beſonderen Bedeutung an, nämlich auf die organiſchen Naturweſen, indem wir einem jeden organiſchen Weſen ein eigenthümliches Syſtem der Entwickelung, der Production und der Reproduction zuſchreiben.

Dialektik.

Der dialektiſche Theil der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft beſchäftigt ſich mit der Löſung der Antinomie oder des Widerſpruchs, welcher zwiſchen der teleologiſchen Urtheilskraft und dem Verſtand, d. h. mit andern Worten, zwiſchen dem Prinzip der Zweckurſachen und dem Prinzip der mechaniſchen Urſachen ſtattfindet. Der Verſtand will Alles aus mechaniſchen Urſachen ableiten; die teleologiſche Naturbetrachtung dagegen glaubt in gewiſſen Fällen ihre Zuflucht zu Zweckurſachen nehmen zu müſſen. Wir finden, ſagt Kant, gewiſſe Naturproducte von einer ſo wunderbaren Regelmäßigkeit und Vollkommenheit, daß es unmöglich erſcheint, dieſelben als eine bloße Wirkung mechaniſcher Urſachen anzuſehen. Betrachten wir z. B. den künſtlichen Bau des Auges, ſo erſcheint es uns unbegreiflich, wie die bloße mechaniſche Verknüpfung der einzelnen Körpertheilchen oder die chemiſche Miſchung gewiſſer Flüſſigkeiten ein ſo kunſtvolles Organ habe hervorbringen können, welches abſichtlich zu dem Zwecke gemacht zu ſein ſcheint, unſrem geiſtigen Vermögen als Werkzeug zu dienen.

Digitized by Google

Die Philoſophen haben dieſe ſchöpferiſche Kraft der Natur unter ſehr verſchiedenen Geſichtspunkten betrachtet. Manche derſelben, wie Epikur, ſchrieben Alles dem Zufall zu; man nennt ſie Caſualiſten. Andere ſehen in den mannigfaltigen Erſcheinungen der Natur Nichts, als die Aeußerungen einer einzigen, unendlichen Subſtanz, — Aeußerungen, zwiſchen denen ein ſtreng nothwendiger Zuſammenhang ſtattfinde; der berühmteſte unter dieſen Fataliſten iſt Spinoza. Noch Andere nehmen an, die Natur entwickle ſich durch ein inneres Lebens- und Bildungsprinzip; ſie ſcheiden ſich aber wieder in zwei Parteien, je nachdem ſie dieſes Lebensprinzip der Natur als Eins mit der Materie betrachten, oder daſſelbe unter der Form eines ſelbſtſtändigen, außerweltlichen Weſens perſonificiren; das erſtere dieſer beiden Syſteme iſt unter dem Namen des Hylozoismus, das andere unter dem Namen des Theismus bekannt.

So haben wir denn vier verſchiedene naturphiloſophiſche Syſteme: den Caſualismus, den Fatalismus, den Hylozoismus und den Theismus. Die beiden erſten von dieſen Syſtemen, der Caſualismus und der Fatalismus, weiſen die Idee einer organiſchen und freien Entwicklung der Natur gänzlich von ſich und ſehen in dem All der Erſcheinungen entweder das Spiel des Zufalls, die Wirkung eines regelloſen Zuſammentreffens einfacher Körpertheilchen, oder das ſtarre Geſetz einer von Ewigkeit her vorausbeſtimmten Verknüpfung von Urſachen und Wirkungen. Die beiden andern Syſteme erkennen die Nothwendigkeit an, bei der Erklärung der Naturerſcheinungen auf die Mitwirkung einer freien, vernünftigen Thätigkeit Rückſicht zu nehmen; allein über das Weſen dieſer Thätigkeit ſind ſie nicht einig, indem der Hylozoismus der Materie ſelbſt die Kraft zuſchreibt, den rohen und formloſen Stoff zu geſtalten, zu organiſiren und zu beleben, wäh-

Digitized by Google

rend der Theismus als die Urſache der Ordnung und Harmonie in der Welt ein vernünftiges Weſen annimmt, welches durch ſeine Ideen Alles aufs Zweckmäßigſte eingerichtet habe.

Kant findet keines dieſer vier Syſteme befriedigend, und zwar deswegen, weil ſie insgeſammt die Natur von einem dogmatiſchen und einſeitigen Standpunkte aus betrachten. Die, welche eine mechaniſche Urſache annehmen, wollen Alles lediglich aus dieſem Prinzipe erklären und ſchließen die Mitwirkung von Zweckurſachen gänzlich aus. Diejenigen dagegen, welche ein ſolches Prinzip der Zweckmäßigkeit an die Spitze ihrer Naturbetrachtung ſtellen, nehmen gar keine Rückſicht auf die mechaniſchen Naturgeſetze, und glauben genug gethan zu haben, wenn ſie überall einen Zweck oder die Spur eines vernünftigen Willens nachgewieſen haben. Kant glaubt die Wahrheit in der Vermittelung beider Prinzipien, des teleologiſchen und des mechaniſchen, zu finden. Nach ſeiner Anſicht, muß man zwar jedes Mal die mechaniſchen oder natürlichen Urſachen einer Erſcheinung aufſuchen; allein, wo dieſe nicht hinreichen, eine Thatſache zu erklären, da tritt die Idee eines Zwecks als ein höheres ergänzendes Moment der Naturerklärung ein. So z. B. ſuchen wir die chemiſchen Geſetze aufzufinden, nach denen unſer Körper die ihm gebotene Nahrung verarbeitet und in Blut oder Nervenſaft verwandelt; ebenſo die mechaniſchen Geſetze der Bewegung unſres Arms oder unſres Fußes; allein zu gleicher Zeit müſſen wir uns doch eingeſtehen, daß dieſe Verſtandeserkenntniß auf keine Weiſe ausreicht, um die wunderbaren Verrichtungen unſres Körpers zu erklären, auf deren Zuſammenwirken die Erreichung des Zwecks unſres körperlichen Daſeins, die Erhaltung und Ausbildung unſres Körpers beruht. Wir müſſen alſo jene beiden Erklärungsweiſen, die mechaniſche und die teleologiſche, nicht auf eine ſolche abſolute Weiſe

Digitized by Google

trennen und sich entgegensetzen, wie es die oben genannten Systeme thun, sondern wir müssen vielmehr beide unter sich verbinden und uns abwechselnd der einen und der andern bedienen, indem wir die Naturerscheinungen bald nach dem Gesetze der Causalität und der Nothwendigkeit, bald nach der Idee der Freiheit und der Zweckmäßigkeit beurtheilen.

Wir können uns, sagt Kant, den Begriff eines Verstandes bilden, welcher zur Erreichung seiner Zwecke der Mitwirkung mechanischer Kräfte nicht bedürfte, sondern durch seine bloßen Ideen die Objecte dieser Ideen hervorbrächte. Ein solcher Verstand würde alle Dinge unmittelbar in ihrem Werden anschauen, nicht, wie wir, mittelbar, durch Beobachtung ihrer äußeren Erscheinungen, ihrer mechanischen Verhältnisse. Ein solcher Verstand, den wir, im Gegensatze zu unsrem reflectirenden oder discursiven Verstande, recht wohl einen intuitiven nennen können, würde also durch seine Ideen nicht blos das Allgemeine an den Dingen erkennen, wie es bei uns der Fall ist, sondern zugleich alle die besonderen Modificationen, in welche dieses Allgemeine, seinen innern Gesetzen nach, eingehen muß; bei ihm würde also auch die Uebereinstimmung der mechanischen Ursachen mit den Zweckideen nicht blos äußerlich und zufällig sein, sondern für seine Anschauung würde sich das Wirken der Natur als ein Eines, Ungetheiltes und in allen seinen Beziehungen Gleichartiges darstellen.

Dies ist der Inhalt der Elementarlehre der Kritik der teleologischen Urtheilskraft. In der Methodenlehre dieser Kritik handelt Kant von der teleologischen Methode, d. h. von dem Gebrauche, welchen die Naturphilosophie von den teleologischen Begriffen machen kann. Besonders bespricht er in diesem Theile die verschiedenen Theorien, welche man über die Organisation oder die Zeugung in der Natur aufgestellt

Digitized by Google

hat, z. B. den Occaſionalismus, den Präſtabilismus, die Evolutionstheorie, die Theorie der Epigeneſie, und erklärt ſich endlich für dieſe letztere, welche zuerſt von Blumenbach entwickelt worden iſt. Sodann unterſucht er die verſchiedenen Zwecke, welche die Natur bei ihren Bildungen zu verfolgen ſcheine, und faßt zuletzt, als den höchſten Naturzweck, die Glückſeligkeit und die Vollkommenheit des Menſchengeſchlechts auf.

So beginnt die Teleologie mit der Naturbetrachtung, erhebt ſich ſodann zu moraliſchen Unterſuchungen und gelangt endlich ebenfalls zu der Idee Gottes; denn nur durch die Weisheit, Güte und Macht Gottes wird es erklärlich, wie die Natur in allen ihren Wirkungen den moraliſchen Endzweck des menſchlichen Lebens befördern könne.

Wir bedauern, daß der Zweck unſres Werks uns nicht geſtattet, eine ausführlichere Darſtellung der Betrachtungen Kants über die Gegenſtände der äſthetiſchen und der teleologiſchen Urtheilskraft zu geben, Betrachtungen, welche in mehr als einer Hinſicht von dem höchſten Intereſſe ſind. Die äſthetiſchen und teleologiſchen Anſichten Kants unterſcheiden ſich auf eine bemerkenswerthe Weiſe ſowohl von ſeinen metaphyſiſchen, als auch von ſeinen praktiſchen Unterſuchungen. In der Kritik der Urtheilskraft ſcheint der Geiſt des Philoſophen eine ganz neue Richtung zu nehmen; müde der trockenen Abſtractionen der Metaphyſik, ſowie des allzuhohen Schwunges der moraliſchen Ideen, ſucht er Ruhe und Erholung am Buſen der Natur, athmet er den balſamiſchen Odem der Frühlingslüfte und den Duft der Blumen, lauſcht er der erhabenen Muſik der Stürme und der Waſſerſtürze, dem melodiſchen Gemurmel der Bäche und den muntern Geſängen der Vögel, und berauſcht ſich in allen den Wundern der Natur, und der Kunſt. In der Kritik der reinen Vernunft erblicken

wir Kant als den scharfsinnigen Denker; in der Kritik der praktischen Vernunft, als den strengen Moralisten; in der Kritik der Urtheilskraft dagegen ist er der begeisterter Beobachter der Natur und der Kunst. Hier siegt sein Geschmack, sein Gefühl und seine Phantasie über seinen nüchternen Verstand und über seine allzuspröde Abneigung gegen das Natürliche und Sinnliche; die Wahrheit und die Tugend erscheinen ihm hier unter der reizenderen und gewinnenderen Form der Schönheit. Statt die Natur mit seinem anatomischen Messer zu zerfleischen, sucht er die Seele dieses großen Organismus zu erfassen; er wagt in die geheimnißvolle Werkstätte der Natur einzudringen, um den Keim alles Lebens zu schauen, wie er aus der Schöpfershand, der Natur, dieser Allmutter, hervorgeht, um zu sehen, wie er wächst, sich entfaltet, Leben und Gestalt annimmt. Statt die Vernunft von allem Verkehr mit den Sinnen abzuziehen, sucht er Beide durch ein festes Band zu verknüpfen, indem er die unbestimmten, gestaltlosen Begriffe der Moral und der Religion mit den schönen Formen der Einbildungskraft und der Sinnlichkeit überkleidet.

So groß und unleugbar jedoch dieses Verdienst der Kritik der Urtheilskraft ist, so darf man es doch auch nicht zu hoch anschlagen, wie dies von Seiten einiger der Nachfolger Kants geschehen ist. Allerdings zeugen die Betrachtungen Kants über das Schöne und das Erhabene in der Natur und der Kunst von einer genauen Kenntniß des Gegenstandes und von einem ausgebildeten Geschmack; allerdings sind seine teleologischen Ansichten das Resultat eines tiefen Gefühls und einer lebhaften Einbildungskraft; allein man darf Das, was dem Genie des Philosophen angehört, nicht mit Dem verwechseln, was seinem System, als solchem, zukommt; man darf sich nicht durch einzelne geistreiche Ideen über die Mängel der Prinzipien täuschen lassen. Welches sind diese

Prinzipien? Worauf beruhen ſie? Stimmen ſie mit den andern Prinzipien des Syſtems überein oder findet zwiſchen beiden ein Widerſpruch ſtatt? Dies ſind die Fragen, welche eine kritiſche Unterſuchung dieſes Theils der Kantſchen Philoſophie ſich ſtellen muß.

Die Grundlage aller Ideen der reflectirenden Urtheilskraft iſt, nach Kant, der Begriff einer Analogie der Natur mit dem freien Willen des Menſchen, d. h. mit andern Worten, die Idee, die Natur handle mit einer gewiſſen Freiheit oder Zweckmäßigkeit. Dieſe Verbindung der Freiheit mit der Regelmäßigkeit ſpricht ſich, nach der Behauptung Kants, in der Natur unter zwei verſchiedenen Formen aus, unter der Form der Schönheit und unter der Form der organiſchen Einheit und Entwicklung der Naturweſen. Wir werden daher zu unterſuchen haben

1) den allgemeinen Begriff der Freiheit oder der Zweckmäßigkeit in der Natur;
2) die äſthetiſchen Ideen;
3) die teleologiſchen Ideen.

Um uns einen deutlichen Begriff von der Grundanſicht der Kritik der Urtheilskraft zu verſchaffen, müſſen wir hauptſächlich zwei Ideen ins Auge faſſen, nämlich, die Idee des Zwecks oder der Zweckurſache, und die Idee der mechaniſchen oder bewegenden Urſache; mit andern Worten, wir müſſen unterſuchen, welcher Unterſchied zwiſchen den freien Handlungen des Menſchen und den mechaniſchen Bewegungen in der Natur, z. B. der Bewegung der Luft oder des Waſſers oder der feſten Körper, beſtehe.

Hier machen wir nun zunächſt die Bemerkung, daß Kant den Begriff der Freiheit in der Kritik der Urtheilskraft in einem andern Sinne gebraucht, als in der Kritik der praktiſchen Vernunft. In der Kritik der praktiſchen Vernunft

Digitized by Google

nämlich, nannte er diejenigen Handlungen freie Handlungen, welche durch keinen objectiven Zweck bestimmt werden; hier dagegen versteht er unter freien Handlungen solche, durch welche ein bestimmter Zweck verwirklicht werden soll. Die Erbauung eines Hauses z. B. soll eine freie Handlung sein, weil die Idee des Hauses, welches wir bauen wollen, unsrer Handlung vorangeht und sie bestimmt. Diese Verschiedenheit in dem Gebrauch des Begriffs: Freiheit, erklärt sich dadurch, daß Kant in der Kritik der praktischen Vernunft die freien Handlungen den durch materielle Beweggründe oder durch äußere Zwecke bestimmten Handlungen entgegensetzt, während er hier sie nur mit den mechanischen Naturwirkungen vergleicht. Lassen wir daher diese kleine Inconsequenz Kants bei Seite und prüfen wir die Natur dieser Zweckhandlungen.

Die Bestimmung einer Handlung durch einen Zweckbegriff läßt sich auf zweierlei Weise denken; entweder nämlich giebt uns der Zweckbegriff blos den ersten Anstoß zum Handeln, oder er dient uns gleichzeitig als Richt- und Zielpunkt. Wenn wir z. B. den Zweck haben, unsren Geist auszubilden, so treibt uns allerdings diese Idee zum Handeln an; allein sie bestimmt nicht das Ziel dieses Handelns; sie sagt uns nicht, bis zu welchem Punkte diese Vervollkommnung unsrer Kräfte gehen solle. Wenn wir uns dagegen die Vorstellung eines bestimmten Zwecks, ein Ideal bilden, so ist unser Handeln nicht blos in Bezug auf seinen Ausgangspunkt, sondern auch in Bezug auf seinen Endpunkt bestimmt. Wir haben z. B. den Zweck, dem Cäsar oder dem Sokrates nachzuahmen. Hier muß sich unsre Handlungsweise streng nach ihrem Ideal oder Vorbilde richten, d. h. nach der Idee, welche wir uns von der Handlungsweise jener Männer machen. Dieselbe Idee also, welche uns zum Handeln veranlaßt, bestimmt auch zugleich die Richtung und das Ziel unsres Handelns.

Digitized by Google

Offenbar ſind dieſe beiden Arten zu handeln weſentlich verſchieden. In dem erſtern Falle iſt der Beweggrund unſres Handelns nicht eigentlich ein beſtimmter Zweckbegriff, ſondern vielmehr der innere Trieb des Handelns und der Thätigkeit ſelbſt. Wir ſtreben nach Ausbildung, heißt nichts Weiteres, als, wir ſtreben nach freier Entwickelung unſrer Kräfte, oder vielmehr, wir entwickeln unſre Kräfte kraft eines unmittelbaren, uns inwohnenden Triebes. In dem andern Falle dagegen, handeln wir in der That unter dem Einfluſſe einer beſtimmten Richtung, eines beſtimmten, äußeren Beweggrundes, nicht blos durch einen innern Antrieb unſrer Natur. Indem wir dem Sokrates oder dem Cäſar nachzuahmen ſuchen, richten wir unſre Kräfte auf einen einzigen Punkt, ſtatt ſie frei zu entwickeln. Um unſer Vorbild zu erreichen, um zu werden, wie Cäſar oder Sokrates war, müßten wir gänzlich aus der Bewegung der Gegenwart heraustreten und zu der Denk- und Handlungsweiſe der griechiſchen oder römiſchen Welt zurückkehren.

Nun ſchließt freilich eine jede ſolche beſtimmte Handlung immer noch einen gewiſſen Grad von freier Entwicklung in ſich; ſie kann uns ſogar als völlig frei erſcheinen, ſo lange wir ſie nicht mit der Idee der unendlichen Entwicklung vergleichen. So iſt z. B. der wiſſenſchaftliche Standpunkt des Sokrates das Reſultat einer ziemlich freien und vorgeſchrittenen Entwicklung des philoſophiſchen Denkens, und wir handeln daher, indem wir ſtreben, es dem Sokrates gleich zu thun, in gewiſſer Hinſicht ganz gemäß dem innern Triebe der freien Entwicklung, wenn ſchon, andrerſeits, dadurch, daß wir für dieſe Entwicklung im Voraus einen feſten und höchſten Zielpunkt annehmen, jener innere Trieb nicht zu ſeiner vollkommnen freien Bethätigung gelangt. Mit einem Worte, jede Zweckhandlung läßt ſich von zwei verſchiedenen Seiten

Digitized by Google

betrachten; einerseits, enthält sie, als Handlung eines freien Wesens, nothwendig einen gewissen Grad von Entwickelung in sich; andrerseits jedoch, ist diese Entwickelung keine völlig freie, sondern eine begrenzte und bedingte.

So Viel in Bezug auf die menschlichen Handlungen; wir haben nun noch das Wesen derjenigen Bewegungen und Wirkungen zu untersuchen, welche wir mechanische nennen. Wenn der Stein, den wir in die Luft werfen, auf die Erde zurückfällt, so nennen wir dies eine mechanische Bewegung. Warum sagen wir hier nicht auch, der Stein habe den Zweck, auf die Erde zurückzufallen? Ohne Zweifel deshalb, weil der Stein keine Freiheit hat, weil sein Entwickelungstrieb nur sehr begrenzt ist und seine Bewegungen folglich größtentheils von äußeren Eindrücken abhängen. Jede Veränderung an einem Körper ist bekanntlich das Product eines äußeren Einflusses auf den Körper und einer innern Thätigkeit desselben, durch welche er dem Eindrucke widersteht. Diejenigen Körper nun, welche nur eine geringe Selbstthätigkeit besitzen, können den Einwirkungen anderer Körper nur bis auf einen gewissen Grad widerstehen; daher kommt es, daß ihre Bewegungen von uns vorzugsweise oder ausschließlich als Wirkungen solcher äußeren Eindrücke betrachtet und deshalb mechanische Bewegungen genannt werden. So z. B. nennen wir die Bewegung des Steins nach der Erde zu eine mechanische Bewegung, weil sie die Wirkung der Schwere ist, d. h. des Einflusses einer andern Substanz, der Erde, auf den Stein. Auch diese niederen und begrenzten Substanzen entwickeln jedoch eine gewisse Selbstthätigkeit, kraft deren sie nicht allein den Eindrücken anderer Substanzen widerstehen, sondern auch dieselben umgestalten und sich aneignen. Der Stein z. B. setzt der Einwirkung der Erde oder dem Prinzip der Schwere das Prinzip der Cohäsion entgegen, welches

Digitized by Google

Was zunächst die Theorie des Schönen betrifft, so liegt dieser, wie wir gesehen haben, die Idee einer Analogie der Naturwirkungen mit den freien Handlungen des Menschen zum Grunde. Ein Gegenstand ist schön, sagt Kant, wenn alle seine Theile nach demselben Prinzip der Einheit und Harmonie verbunden sind, welches wir selbst bei unsren Handlungen befolgen. Der Gedanke, daß die Natur denselben Gesetzen gehorche, welche auch wir beobachten, erweckt in uns ein reines und unintereſſirtes Wohlgefallen, und daher kommt es, daß das Schöne uns auch dann gefällt, wenn es einen unmittelbar praktiſchen Zweck für uns nicht hat.

Um dieſe Ideen Kants zu verſtehen, müſſen wir zu unſrer Theorie der freien Handlungen und der Zweckhandlungen unſre Zuflucht nehmen. Wir haben geſehen, daß es zweierlei Arten von Zwecken giebt, nämlich, abſolute und relative. Abſolut iſt eine Zweckhandlung dann, wenn wir dieſelbe als vollendet und abgeſchloſſen betrachten, ſobald ſie dieſen beſtimmten Zweck erreicht hat; relativ dann, wenn der Zweck, den wir verfolgen, nur als Mittel für einen andern Zweck betrachtet wird, wenn eine Handlung nicht für ſich allein ſteht, ſondern Theil eines größeren Syſtems von Handlungen, einer größeren Entwicklungsreihe iſt. Vom praktiſchen Geſichtspunkte aus, müſſen wir jede Handlung als eine relative, jeden Zweck als Mittel für einen andern Zweck betrachten. Die Natur, andere Menſchen, unſer eigener Körper, unſre Talente, unſre Ideen, Alles dient uns nur als Mittel zu unſrer eigenen Weiterentwicklung. Vom äſthetiſchen Geſichtspunkte aus dagegen, erſcheint uns jede Handlung, jeder Gegenſtand, jede Daſeinsform als ein abſoluter oder Selbſtzweck, als eine vollendete, harmoniſch in ſich abgeſchloſſene Totalität. So z. B. iſt der menſchliche Körper, vom praktiſchen Geſichtspunkte aus angeſehen, nichts

Digitized by Google

Derſelbe Fall iſt es mit den Schöpfungen der Natur. Vom praktiſchen Geſichtspunkte aus betrachtet, ſind dieſe ebenfalls bloße Mittel für das Daſein und die Thätigkeit des Menſchen; allein unſre Einbildungskraft faßt jedes Naturproduct als ein in ſich abgeſchloſſenes Ganzes auf oder verknüpft höchſtens mehrere ſolcher Producte zu einer einzigen Einheit; niemals aber beurtheilt ſie dieſelben nach der Stellung, die ſie zu der geſammten Entwicklungsreihe der Weſen haben, nach ihrer praktiſchen Nützlichkeit für den Verkehr und die Induſtrie. Der Mann der Praxis lichtet die alten Forſten, um den Boden urbar zu machen; der Dichter bewundert die impoſanten Formen und das wechſelnde Grün dieſer rieſigen Bäume. Jener ſchifft über Flüſſe und Meere, um ſeine Waaren fremden Ländern zuzuführen; dieſer läßt ſich unter ſüßen Träumereien im leichten Kahne von den Wellen ſchaukeln und bevölkert dieſe Seen und dieſe Ströme mit den Geſchöpfen ſeiner Phantaſie, mit Göttern und Göttinnen, mit Feen und Undinen. Jener ſieht in der Natur nichts Weiteres, als das Werkzeug des Menſchen, in dem Menſchen den Herrn der Natur; der Dichter dagegen verehrt und vergöttert die Natur in ihrer Schönheit und Erhabenheit.

Verſuchen wir jetzt, die Reſultate dieſer Analyſe des Schönen auf die Anſichten Kants über denſelben Gegenſtand anzuwenden. Zunächſt nun behauptet Kant, das äſthetiſche Urtheil ſei blos ſubjectiv, enthalte jedoch nichtsdeſtoweniger einen gewiſſen Grad von Allgemeingültigkeit. Wir erklären uns dieſe Thatſache folgendermaßen. Nach dem objectiven Geſetze der Entwicklung, iſt keine Daſeinsform abſolut und in ſich vollendet; vielmehr dient jede einer neuen Form zur Baſis. Wenn wir alſo gewiſſen Daſeinsformen den Charakter der Vollkommenheit und Abgeſchloſſenheit beilegen (wie wir dies bei einem jeden äſthetiſchen Urtheile thun), ſo geſchieht

Digitized by Google

dies nicht zufolge eines objectiven Gesetzes, sondern durch eine subjective Bestimmung unsres Gefühls, eine Bestimmung, welche jedoch ebenfalls einen ziemlichen Grad von Allgemeingültigkeit erlangen kann, indem die Bedingungen, worauf sie beruht, im Allgemeinen fast dieselben bei allen Menschen sind. Alle Menschen sind geneigt, von Zeit zu Zeit die ermüdende Anstrengung ihrer praktischen Entwicklung zu unterbrechen, von ihrer Arbeit auszuruhen, mit stillem Behagen die Resultate zu überblicken, welche die Entwicklung ihrer eigenen Kräfte und die Kräfte der Natur hervorgebracht hat, und sich an den heiteren Spielen der Phantasie zu ergötzen und zu erholen. Alle Menschen haben also, wie dies auch Kant ausgesprochen hat, einen Gemeinsinn für das Schöne, eine mehr oder minder starke Empfänglichkeit für ästhetische Eindrücke. Dieses allgemeine Wohlgefallen der Menschen am Schönen hebt jedoch die Verschiedenheit und sogar den Gegensatz der einzelnen ästhetischen Urtheile keineswegs auf; denn das ästhetische Urtheil gründet sich, wie wir eben gesehen haben, nicht auf ein objectives Kriterium, sondern auf eine psychologische und, wenn man will, pathologische Anlage des Individuums. Wenn wir wissen wollen, ob eine Handlung gut oder böse sei, so brauchen wir uns nur zu fragen, ob sie unsre Freiheit und unsre Entwickelung fördere oder hemme. Die Empfindung des Schönen dagegen hat das Eigenthümliche, daß sie sich diesem Gesetz der Entwicklung entzieht. Ein Gegenstand erscheint uns schön gerade dann, wenn wir ihn als vollendet, abgeschlossen, einer weitern Entwicklung unfähig betrachten. Haben wir aber einmal dieses Prinzip der fortschreitenden Entwicklung aufgegeben, so ist die Bestimmung darüber, welche Gegenstände in Bezug auf ihre Form vollendet seien, welche nicht, d. h. mit andern Worten, über die Schönheit der Gegenstände,

Digitized by Google

lediglich in die Hand des Individuums gelegt und von deſſen ſubjectiven Stimmungen und Neigungen abhängig. Der Eine z. B. ergötzt ſich an einer wilden Gegend voll undurchdringlicher Wälder, rieſiger Felſen und ſchäumender Kataraкte; ein Anderer zieht die heitere Schönheit einer fruchtbaren, lachenden Landſchaft vor; der Eine bewundert die Helden des Alterthums; ein Anderer fühlt ſich durch die Romantik der Ritterzeiten hingeriſſen und ein Dritter intereſſirt ſich für die moderne Geſellſchaft und deren Helden.

Zweitens, hat Kant ſehr richtig bemerkt, daß es unmöglich ſei, die Schönheit eines Gegenſtandes durch logiſche Begriffe zu beweiſen. Wir können zwar mit vollkommener Gewißheit darthun, daß eine bebaute Gegend, in Bezug auf praktiſche Zwecke, einer unbebauten vorzuziehen ſei, oder, daß die moderne Regierungsform ſich beſſer mit dem Prinzip der Freiheit und des Fortſchrittes vertrage, als die Einrichtungen des Mittelalters; allein wir können nicht auf dieſelben Beweiſe ein äſthetiſches Urtheil gründen, denn, um es noch einmal zu wiederholen, das äſthetiſche Urtheil hat keine andere Baſis, als den Eindruck, welchen die Gegenſtände auf unſre Einbildungskraft und unſre Sinnlichkeit machen. Temperament, Körperbeſchaffenheit, Gewohnheit, Nationalgeiſt und ſelbſt die Mode üben einen ſtarken und bedingenden Einfluß auf das Urtheil des Menſchen über das Schöne aus. Der Lebensluſtige gefällt ſich am Beſten in belebten Umgebungen; der Melancholiſche dagegen ſucht die Stille und Einſamkeit auf; der mit ſcharfen Sinnen Begabte liebt ſchöne Formen und melodiſche Töne; ein Anderer, deſſen Sinnlichkeit weniger reizbar iſt, findet deſtomehr Vergnügen in den ſtillen Träumereien ſeiner innern Gefühlswelt; dem Bergbewohner behagt es nicht in der Ebene, wenn dieſe auch noch ſo fruchtbar iſt, und die Bewohner des flachen Landes begreifen

Digitized by Google

wiederum nicht, wie man sich in diesen engen Thälern und auf diesen kahlen Felsen wohlbefinden könne. Der Franzose liebt geistreiches Wesen; der Deutsche, Ernst und Empfindsamkeit. Was im vorigen Jahrhundert für schön galt, ist es großentheils für uns nicht mehr; mit einem Worte, der Geschmack, da er nicht auf objectiven Gesetzen, sondern nur auf subjectiven, empirischen, zum Theil zufälligen und veränderlichen Bedingungen beruht, hat auch nur eine sehr relative Gemeingültigkeit und kann sich in dieser Hinsicht weder mit den praktischen Ideen, noch mit den Begriffen der exacten Wissenschaften messen.

Diese Bemerkungen können uns zugleich dienen, die Antinomie der ästhetischen Urtheilskraft aufzulösen. Alle Menschen haben den Sinn für das Schöne, sagt Kant, und dennoch stimmen sie in ihren Urtheilen über Das, was schön sei, nur selten überein. Kant erklärt diesen Widerspruch daraus, daß der Zweckbegriff, auf welchem alle ästhetische Urtheile beruhen, kein bestimmter sei, d. h., daß wir nicht die einzelnen Formen bestimmen können, unter denen sich in der Natur das Gesetz der Zweckmäßigkeit oder Harmonie darstelle, so sehr wir auch im Allgemeinen von dem Dasein eines solchen Gesetzes überzeugt sind. Um diese Ideen Kants uns deutlich zu machen, müssen wir uns erinnern, daß der Sinn für das Schöne, von welchem Kant spricht, keine eigentlich positive Thätigkeit unsres Bewußtseins ist, sondern mehr ein negatives oder passives Vermögen. Wir nennen Dasjenige schön, was sich uns unter einer vollendeten Form darstellt, was keine weitere Vervollkommnung oder Entwicklung zuzulassen scheint. Der Sinn für das Schöne enthält also gewissermaßen eine Beschränkung des Prinzips der Entwicklung oder der unendlichen Thätigkeit. Nun liegt zwar in allen Menschen, oder wenigstens in der bei Weitem größeren

Digitized by Google

Mehrzahl derſelben, das Vermögen und die Neigung, eine ſolche Beſchränkung der unendlichen Thätigkeit in gewiſſen Fällen und zu gewiſſen Zeiten eintreten zu laſſen und folglich auch gewiſſe Daſeinsformen als vollendete oder ſchöne anzuſchauen. Allein, in Bezug auf die Auswahl dieſer Formen und auf die Art jener Beſchränkung, folgt jeder Einzelne ſeinem eigenen Geſchmacke und den Eindrücken, welche auf ſein Gefühl gemacht werden. Haben mehrere Individuen dieſelben Eindrücke empfangen und iſt dadurch ihrer Sinnlichkeit, ihrer Einbildungskraft die gleiche Richtung gegeben worden, ſo wird auch ihr Geſchmack in den meiſten Fällen derſelbe ſein; ſind dagegen die inneren und äußeren Bedingungen ihrer Entwicklung verſchiedene geweſen, ſo haben ſie ſicherlich auch eine verſchiedene Empfänglichkeit für das Schöne. Daher ſpricht man auch wohl von dem Geſchmacke einer gewiſſen Zeit oder eines gewiſſen Volks, als einem, wenigſtens relativ, allgemeingültigen Geſetze des äſthetiſchen Urtheils. Noch müſſen wir die Bemerkung hinzufügen, daß die Uebereinſtimmung der äſthetiſchen Urtheile um ſo größer iſt, je einfacher der Gegenſtand, auf welchen ſie ſich beziehen; daß dagegen die zuſammengeſetzteren Objecte auch eine größere Verſchiedenheit der Anſichten und Empfindungen herbeiführen. Ueber die Schönheit einer Blume werden die meiſten Menſchen einerlei Meinung ſein; weniger ſchon über die Schönheit einer Gegend. Wenn es ſich aber gar darum handelt, vom äſthetiſchen Standpunkte aus ein Urtheil über den Charakter eines Menſchen, über die Sitten und Gewohnheiten eines Volks, über den Geiſt einer Zeit zu fällen, ſo werden die mannigfachſten Anſichten zu Tage kommen. Der Grund hiervon ſcheint der zu ſein, daß die einfachen Naturproducte weniger Beziehungen zu unſren praktiſchen Ideen haben, während die äſthetiſchen Urtheile über die freien Handlungen der

Digitized by Google

Menſchen und über alles Dasjenige, was damit in Berührung ſteht, faſt immer durch praktiſche Reflexionen verwirrt und getrübt werden.

Endlich müſſen wir auch noch unterſuchen, worin jenes reine und intereſſeloſe Wohlgefallen beſtehe, welches wir, nach der Behauptung Kants, bei der Betrachtung eines ſchönen Gegenſtandes empfinden. Kant ſagt, der Menſch finde eine gewiſſe Befriedigung in der Uebereinſtimmung der Naturwirkungen mit ſeinen eigenen Handlungen. Wir bemerken, ſagt er, in allen Theilen eines ſchönen Gegenſtandes eine ſo vollkommene Harmonie, daß wir nicht umhin können, anzunehmen, die Natur wirke nach denſelben Geſetzen, nach welchen wir handeln; und gleichwohl nehmen wir wahr, daß dieſe Harmonie lediglich das Reſultat einer abſichtloſen Wirkung der Naturkräfte iſt, daß die künſtliche Zuſammenſetzung eines ſolchen Naturproductes keinen andern Zweck hat, als den, ein in ſich vollendetes Ganzes darzuſtellen. Dieſe Betrachtungen Kants beziehen ſich ausſchließlich auf die Naturproducte; allein die Handlungen des Menſchen können ebenſogut Gegenſtand unſrer äſthetiſchen Urtheile ſein; das Kriterium, welches wir für das Schöne aufſtellen wollen, muß alſo auch auf ſie paſſen. Was nun zunächſt unſre freien Handlungen betrifft, d. h. diejenigen Handlungen, welche wirklich aus unſrem innern Triebe nach unendlicher Entwickelung hervorgehen, ſo gewähren uns dieſe niemals eine ſolche vollkommene Befriedigung, wie wir ſie beim Anſchauen des Schönen empfinden; denn, ſtatt die Reſultate unſrer Thätigkeit in Ruhe zu genießen, gebrauchen wir ſie nur als Mittel einer neuen und erhöhten Thätigkeit. Ebenſowenig aber finden wir eine harmoniſche Luſt bei unſern Zweckhandlungen, d. h. in den Fällen, wo unſre Thätigkeit durch ein äußeres Object beſtimmt und zugleich begrenzt wird, alſo

Digitized by Google

z. B. da, wo wir aus Leidenſchaft oder Begierde handeln; denn wir fühlen uns dann immer gedrungen, dieſe beſchränkten Aeußerungen unſrer Thätigkeit mit dem Prinzip der unendlichen Thätigkeit ſelbſt zu vergleichen, und, indem wir ſie dieſem unangemeſſen finden, fühlen wir einen innern Zwieſpalt. Allein dieſelben Handlungen, ſobald ſie außer Beziehung zu unſrem moraliſchen Bewußtſein geſetzt werden und blos noch Gegenſtand einer müßigen und unintereſſirten Anſchauung ſind, gewähren uns eine gewiſſe Befriedigung, welche ihren Grund eben darin hat, daß keinerlei directes Intereſſe uns mit dieſen Gegenſtänden unſres Wohlgefallens verknüpft. Indem wir einen andern Menſchen oder die Natur ihre Kräfte in einer endlichen und begrenzten Wirkung concentriren ſehen, glauben wir uns dadurch berechtigt, ebenfalls von unſrer beſtändigen Anſtrengung einmal abzulaſſen, uns auszuruhen, uns zu erholen. Dies iſt der Grund und das Weſen jenes reinen Wohlgefallens, welches die Schönheit in uns erzeugt. Wir erfreuen uns an der Betrachtung einer Blume, weil unſere Einbildungskraft ſich mit hinlänglicher Freiheit in der Auffaſſung und Verknüpfung der verſchiedenen Theile dieſer Blume ergehen kann, während gleichzeitig die höhere Thätigkeit unſres Geiſtes von ihrer gewöhnlichen Anſpannung ausruht. Wir ſehen mit Wohlgefallen das Bild eines patriarchaliſchen Stilllebens, weil dieſe friedliche Exiſtenz, dieſe beſchränkte Thätigkeit, dieſe Mäßigkeit der Bedürfniſſe und der Intereſſen einen ergreifenden Gegenſatz zu unſrem Leben bildet, welches in ſteter Bewegung und in athemloſer Haſt von nie befriedigten Wünſchen und Bedürfniſſen vorwärts getrieben wird, und weil wir, bei jenem Anblick, uns gern der ſüßen Täuſchung hingeben, wir ſelbſt wären es, die ein ſolches ſtilles und zufriedenes Leben führen.

Digitized by Google

Das Gefühl des Erhabenen ist, nach Kant, darin begründet, daß unsre Sinnlichkeit durch einen außerordentlich heftigen Eindruck gänzlich unterdrückt wird, während dieser Eindruck zugleich unsre Vernunft erhöht. Die Idee des unendlichen Raumes ist erhaben, sagt Kant, weil unsre Sinne nicht im Stande sind, diese Idee zu fassen, und deshalb die Vernunft zu Hülfe rufen müssen. Der Gedanke an den Tod ist ebenfalls erhaben, weil unsre sinnliche Natur vor einem solchen Gedanken erzittert, während unser Geist die Kraft in sich fühlt, im freien Entschluß das sinnliche Dasein aufzugeben und zu seinem geistigen Urquell zurückzukehren.

Wie man sieht, gründet sich diese Erklärung der Idee des Erhabenen auf den Grundgedanken des Kantschen Systems, nämlich, die Theilung des Menschen in ein sinnliches und ein geistiges Wesen. Da wir nun dieses Prinzip der Kantschen Philosophie schon an einer andern Stelle aufgehoben und den Menschen für ein durch und durch natürliches und sinnliches Wesen erklärt haben, so müssen wir uns nach einer andern Grundlage für die Idee des Erhabenen umsehen.

Nach unsrer Ansicht nun, beruhen die Empfindungen des Schönen und des Erhabenen auf denselben psychologischen Bedingungen und unterscheiden sich blos dem Grade nach. Wir nennen einen Gegenstand schön, wenn er unsre praktische Thätigkeit aufhebt, indem er ein begrenztes Vermögen unsres Bewußtseins, nämlich unsre Einbildungskraft, in Wirksamkeit versetzt; wir nennen einen Gegenstand erhaben, wenn er dieselbe negative Wirkung auf unsre Thätigkeit dadurch hervorbringt, daß er einen überwältigenden Einfluß auf unser Gefühl ausübt. Beide Arten von Gegenständen haben also dies gemein, daß sie unsre unendliche Thätigkeit in gewisser Weise hemmen und beschränken; allein die schö-

Digitized by Google

nen Gegenstände setzen zugleich ein Vermögen in Bewegung, welches wenigstens in einiger Hinsicht unsrer freien Thätigkeit analog ist; die erhabenen Gegenstände dagegen geben unsern geistigen Kräften eine Richtung, welche ihrer natürlichen Entwickelung geradezu entgegengesetzt ist. Dies hat Kant wahrscheinlich ausdrücken wollen, indem er sagt, das Erhabene erzeuge in uns eine lebhafte Aufregung und erwecke uns zugleich das Gefühl einer Beraubung der Freiheit unsrer Einbildungskraft. Die Idee des Unendlichen z. B. ist erhaben, weil sie uns zwingt, von unsrem individuellen Dasein und von dem Dasein aller Einzelwesen zu abstrahiren; weil sie sich also dem natürlichen Gesetze unsres Bewußtseins, dem Gesetze der Individualität und der Entwickelung, geradezu entgegenstemmt. Wenn man uns sagt: „Du bist ein Nichts, und Alles, was du siehst, Alles, was du thust und was du besitzest, ist ebenfalls ein Nichts, ein bloßer Schein ohne Wesen; nur das Unendliche, das Grenzen- und Formlose ist wirklich;“ wenn man uns dies sagt, so bringt ein solcher Gedanke im ersten Augenblicke eine unbeschreibliche Aufregung in unsrem Innern hervor, sodann aber beginnt in uns ein Kampf widerstreitender Richtungen. Ist unser praktisches Bewußtsein kräftig und entwickelt genug, so vermag diese Idee des Unendlichen keinen festen Boden darin zu gewinnen; wir wenden uns von ihr ab, wie von einer bloßen Täuschung unsrer Einbildungskraft. Wenn dagegen diese Idee über unsren Trieb nach Entwickelung und Thätigkeit das Uebergewicht erhält, so nimmt unser ganzes Thun und Denken eine veränderte Richtung an; statt zu handeln, versenken wir uns in diesen Gedanken des Unendlichen; statt unser individuelles Dasein und unsre Beziehungen zu der sinnlichen Außenwelt auszubilden, verachten wir diese Mannigfaltigkeit des Sinnlichen und Aeußerlichen, ziehen uns in die geheimnißvol

Digitized by Google

natürlichen Beſtimmung abtrünnig machen, ihre wahren Intereſſen vernichten und ſie durch eine falſche Begeiſterung irre leiten?

Das Gefühl des Erhabenen iſt alſo, gleichwie das des Schönen, mit einer Illuſion verknüpft, d. h. indem wir uns dieſen Gefühlen hingeben, glauben wir unſre Kräfte mit der größten Freiheit zu entwickeln, während wir doch unter dem Einfluſſe eines äußeren Eindrucks handeln. Allein die Wirkungen des Gefühls für das Schöne ſind doch wenigſtens in gewiſſer Hinſicht productiv; das Gefühl des Erhabenen dagegen iſt rein negativ und zerſtörend. Das Wohlgefallen, welches wir an dem Schönen empfinden, lenkt zwar unſre Aufmerkſamkeit für den Augenblick von der praktiſchen Thätigkeit ab; allein es giebt uns doch keine ſo ausſchließliche Richtung auf ſeinen Gegenſtand hin, als dies bei dem Gefühl des Erhabenen der Fall iſt, welches, wenn es einmal das Uebergewicht über die praktiſche Thätigkeit erlangt hat, gänzlich in uns das Bewußtſein unſrer Individualität und Freiheit austilgt.

Die Empfindungen und Vorſtellungen des Schönen treten in der Geſtalt eines beſonderen Syſtems, einer ſelbſtſtändigen Welt von Erſcheinungen auf, unter der Form der Kunſt; die erhabenen Ideen dagegen bilden zwar einen Theil dieſes Syſtems und ſtehen inſofern gewiſſermaßen unter der Oberherrſchaft des Schönen; allein zu gleicher Zeit entwickeln ſie ihre deſtructive Gewalt auch in ihren unmittelbaren Beziehungen zum praktiſchen Leben. Der abſtracte Spiritualismus; die Vorliebe für vergangene Zuſtände; die falſche Begeiſterung für Heldengröße und Kriegsruhm; dies ſind die verführeriſchen Formen, unter denen ſich das Gefühl des Erhabenen in das praktiſche Leben, in den Staat und die Geſellſchaft einſchleicht; dies ſind die Täuſchungen, durch

welche es der wahren Entwickelung des Menschen von allen Seiten hemmend in den Weg tritt. Zwar führt auch der Geschmack für das Schöne häufig bedenkliche Illusionen mit sich und erzeugt eine vornehme Verachtung der Beschäftigungen des Alltagslebens; allein er übt doch keinen so directen Einfluß auf unsre praktische Thätigkeit aus. Wir können uns von den Mühseligkeiten unsrer Arbeit durch die Anschauung des Schönen erholen, ohne durch dessen Zauber verweichlicht oder verführt zu werden; allein wir können uns dem Gefühl des Erhabenen nicht hingeben, ohne daß in unsrer gesammten Bewußtseinsrichtung eine entschiedene und folgereiche Wendung vor sich gehe.

Kant setzt die ästhetischen Ideen in enge Beziehung zu den sittlichen Begriffen und theilt der Kunst die ruhmvolle Aufgabe zu, den Geist auszubilden, das Gemüth zu erheben, mit einem Worte, die moralische und intellectuelle Vervollkommnung des Menschen, die allgemeine Kulturentwickelung des Menschengeschlechts zu fördern.

Wir geben zu, daß die Kunst ein wirksames Mittel sein könne, um die Sitten eines rohen Volkes zu mildern, die niederen Leidenschaften zu bändigen, den Geist auszubilden und zu veredeln. Allein, andrerseits, können wir nicht verhehlen, daß der überwiegende Einfluß, welchen man so häufig den Künsten zugesteht, uns mehr als bedenklich erscheint. Das Bestreben unsrer sittlichen Bildung geht darauf aus, die Leidenschaften möglichst zu unterdrücken; allein beschäftigt sich nicht gerade die Kunst mit der Darstellung und zwar der reizenden und verschönernden Darstellung von Leidenschaften, die um so verführerischer sind, weil sie den Charakter der Erhabenheit und Größe tragen? Wir wollen die Menschen für die Arbeit, für die Industrie und den Verkehr bilden; aber die Kunst verleidet dem Menschen diese gemeinen und profa-

Digitized by Google

ſchen Beſchäftigungen und lockt ihn, mit ihrer Sirenenſtimme, in die ruhige Abgeſchiedenheit ihrer Idealwelt. Wir wollen den liberalen und demokratiſchen Intereſſen die Oberhand über die ariſtokratiſchen und abſolutiſtiſchen verſchaffen; und doch iſt die Kunſt, ihrer Natur nach, ariſtokratiſch und abſolutiſtiſch; der Künſtler iſt der natürliche Gegner der demokratiſchen Einrichtungen, welche die geheiligten Monumente der Vergangenheit niederreißen und die Zauber des alten Königthums, den Schimmer eines glänzenden Hofes, die ritterlichen Huldigungen der Vaſallen, die religiöſe Hingebung der Maſſen mit unerbittlichem Ernſte vernichten.

Dies ſind die Gründe, welche uns zwingen, uns gegen den zu unbeſchränkten Einfluß der Künſte auf die Geſellſchaft zu erklären, und zu verlangen, daß dieſelben einer ſtrengen Aufſicht von Seiten des praktiſchen Bewußtſeins unterworfen werden. Gewiß iſt es äußerſt ſchwer, anzugeben, bis zu welchem Punkte man ſich dem Zauber der Kunſt hingeben könne, ohne Gefahr zu laufen, davon geblendet zu werden; welche Macht man dem Genie einräumen dürfe, ohne ſich einem Misbrauch derſelben auszuſetzen. Dies iſt, nach unſrer Anſicht, die ſchwierige, aber ehrenvolle Aufgabe der Philoſophen; ihnen kommt es zu, dieſes ſociale Problem nach den beſondern Bedingungen einer beſtimmten Zeit und einer beſtimmten Nationalität zu löſen, und die Entwickelung der Künſte, ſowie deren Einfluß auf das ſociale Leben und den Kulturfortſchritt der Menſchheit, mit gewiſſenhafter Strenge zu überwachen.

Unſre Kritik der teleologiſchen Ideen Kants wird ſich auf wenige Bemerkungen beſchränken, denn, da wir mit ihm über die Grundidee ſeiner Theorie einig ſind, nämlich, über

Digitized by Google

das Vorhandenſein eines bildenden und organiſirenden Prinzips in der Natur, ſo bedarf es nur einer Verſtändigung über die Anwendung dieſes Prinzips, d. h. über ſein Verhältniß zu den Verſtandeserkenntniſſen und zu den praktiſchen Ideen unſrer Vernunft.

Kant betrachtet die Harmonie und Regelmäßigkeit in der Natur unter zwei verſchiedenen Geſichtspunkten, nämlich, einmal, mit Hinſicht auf die einzelnen Subſtanzen und deren in ſich abgeſchloſſenes Daſein; das andere Mal, in Beziehung auf die Natur oder die Welt, als ein organiſches Ganzes. In erſterer Hinſicht, ſind die teleologiſchen Ideen ein weſentlicher Theil der theoretiſchen Naturerkenntniß; in letzterer, hängen ſie aufs Genaueſte mit den praktiſchen Prinzipien zuſammen.

Die exacten Wiſſenſchaften, ſagt Kant, erklären die Naturerſcheinungen durch die nothwendige Verknüpfung mechaniſcher Urſachen. Nun giebt es aber Erſcheinungen, welche ſich auf keine Weiſe durch die bloße Wirkung mechaniſcher Urſachen erklären laſſen; auf dieſe alſo muß man die teleologiſchen Ideen anwenden.

Dieſe Behauptung Kants bedarf einer zweifachen Berichtigung. Einerſeits nämlich, hat Kant, wie uns ſcheint, ſeinem teleologiſchen Prinzip ein zu enges Gebiet angewieſen; andrerſeits, hat er die Wirkungen deſſelben innerhalb dieſes Gebiets zu weit ausgedehnt. Nach unſrer Anſicht, ſind es nicht blos die organiſchen Naturweſen, welche ein Prinzip der Entwicklung, eine, der Reflexion unzugängliche und unberechenbare Bildungskraft enthalten; eine ſolche iſt vielmehr, wenn auch in verſchiedenen Graden, allen Naturweſen eigen. Zwar iſt allerdings das organiſche Leben der höchſte Ausdruck und die vollendetſte Darſtellung dieſes Bildungsprinzips in der Natur; allein auch in dem Geſetze, wonach das Flüſſige

Digitized by Google

ſich kryſtalliſirt; in der Adhäſion und Cohäſion, welche die zerſtreuten Körpertheilchen zu einer einzigen Totalität verbindet; in der Ausdehnung oder Stetigkeit der Luft und des Waſſers äußert ſich jene bildende Naturkraft oder, wenn man ſo will, jene Zweckurſache; die Vorſtellung, welche wir uns von dem Weſen der Ausdehnung, der Cohäſion oder der Kryſtalliſation machen, giebt uns ebenſowenig einen vollſtändigen Begriff dieſes Naturproceſſes, als der iſt, welchen wir von dem Leben und der Bewegung organiſcher Körper haben. Wir meſſen zwar die Seiten des Kryſtalls und den Raum, welchen ein feſter Körper oder eine Flüſſigkeit einnimmt, allein weder die Anſchauung, noch die Reflexion, noch die mathematiſche Berechnung können uns begreiflich machen, welches die innere Kraft ſei, vermöge deren eine Flüſſigkeit zum Kryſtall anſchießt, bald ein Sechseck, bald ein Achteck bildend; vermöge deren der Magnet das Eiſen anzieht; vermöge deren Sauerſtoff und Waſſerſtoff, in ihrer Verbindung und gegenſeitigen Durchdringung, ein neues Element, das Waſſer, hervorbringen u. ſ. w. Mit einem Worte, überall in der Natur ſehen wir Nichts, als vollendete Thatſachen, abgeſchloſſene Formen, fertige Reſultate; niemals aber ſehen wir die Kraft ſelbſt, d. h. die Kraft im Momente ihres Wirkens. Wir verſuchen zwar, die ſchaffende Natur mitten in ihrem raſchen und ſtetigen Laufe zu erfaſſen; allein, ſo oft wir wähnen, ſie mit unſerer Hand zu erreichen, iſt ſie uns ſchon wieder entſchlüpft und wir ſehen nur die Spuren, welche ſie zurückgelaſſen hat.

Wir können alſo jetzt, nachdem wir das teleologiſche Prinzip Kants in der oben bemerkten Weiſe weiter ausgedehnt haben, demſelben folgende Faſſung geben. Jede beſondere Daſeinsform oder Exiſtenz iſt das Reſultat eines eigenthümlichen Bildungstriebes; dieſen Bildungstrieb ver-

Digitized by Google

mögen wir jedoch nicht unmittelbar zu erkennen, ſondern blos annäherungsweiſe, nämlich, durch Beobachtung und Berechnung der Wirkungen, welche derſelbe auf die übrigen Subſtanzen äußert, und des Widerſtandes, welchen er ihren Einwirkungen entgegenſetzt. So z. B. meſſen wir die Kraft des Magnets durch das Gewicht des Eiſens, welches er an ſich zieht; d. h. wir vergleichen die höhere Kraft der Adhäſion mit der niedern Kraft der Gravitation, und bilden uns dadurch eine mittelbare, annähernde Vorſtellung von jener erſtern Kraft. Allein die eigentliche Natur der Anziehungskraft vermögen wir nicht zu erklären, und darum erſcheint ſie uns als das Unberechenbare in der Natur, als Dasjenige, was nach blos mechaniſchen Geſetzen nicht begreiflich iſt. Je höher nun und vollkommener dieſes Prinzip der Entwicklung in einem Weſen iſt, deſto größer wird der Abſtand zwiſchen dieſem innern Leben deſſelben, deſſen Vorhandenſein wir ahnen, und den äußeren Formen oder Wirkungen dieſer Kraft, welche allein wir ſinnlich zu erkennen und zu berechnen vermögen; deſto mehr ſind wir daher auch geneigt, dieſes Prinzip als ein den Bildungsgeſetzen der einfacheren, niederen Subſtanzen Ungleichartiges, einer höhern, geiſtigen Ordnung der Dinge Angehöriges zu betrachten. Die Analyſe eines Sandkornes zeigt uns eine Maſſe gleichartiger Theilchen, zu einer Einheit verbunden; das Prinzip dieſer Einheit iſt alſo auch nur ein einziges und einfaches. Wenn wir dagegen eine Pflanze zerlegen, ſo finden wir eine Menge verſchiedenartiger Stoffe, welche uns auf die Idee von eben ſo vielen verſchiedenen Bildungsacten oder Bildungsprinzipien führen, aus denen wir dann erſt wieder, durch Vergleichungen und Verknüpfungen mancherlei Art, ein höchſtes Bildungsprinzip, die eigentliche Subſtanz der Pflanze, gewinnen müſſen. Daher geſchieht es nun, daß wir in jenem

Digitized by Google

erſtern Falle das Prinzip der Entwicklung oder der Verknüpfung der einzelnen Theilchen kaum als etwas Beſonderes, von dieſen Theilchen ſelbſt Unterſchiedenes anſehen, daß wir die Bildung des Sandkornes als eine rein mechaniſche Naturwirkung betrachten; während wir dagegen die Bildung der Pflanze, weil dieſe auf einem minder einfachen Prinzipe beruht, einem andern, als einem blos mechaniſchen Geſetze, nämlich, einem teleologiſchen Prinzipe zuſchreiben. Recht erwogen, iſt dieſer ganze Unterſchied doch nur ein Unterſchied des Grades, denn in beiden Fällen iſt eine Wirkung oder Kraft vorhanden, welche wir auf dem Wege der blos mechaniſchen oder quantitativen Berechnung nicht zu reproduciren und zu erklären im Stande ſind; die Anziehungskraft, vermöge deren die einzelnen Theilchen eines Sandkornes ſich um einen gemeinſamen Mittelpunkt zu einem Ganzen gruppiren, iſt ebenſowenig für uns begreiflich, d. h. durch ihre ſinnlich wahrnehmbaren Wirkungen berechenbar, als die organiſirende Kraft der Pflanze; wir können daher mit demſelben Rechte, mit welchem wir das organiſche Leben der Pflanze durch die Idee der Zweckmäßigkeit erklären, auch die Bildung des Sandkornes auf eben dieſe Idee beziehen.

Dies iſt, nach unſrer Anſicht, die Bedeutung des teleologiſchen Prinzips in den Naturwiſſenſchaften. Dieſes Prinzip iſt, um es nochmals zu wiederholen, nichts Anderes, als das allgemeine Geſetz der Entwicklung, welches in allen Naturweſen, wenn auch unter verſchiedenen Formen, thätig iſt und welches allerdings mit dem Prinzipe unſrer formalen oder quantitativen Erkenntniß in einem natürlichen, niemals auszugleichenden Widerſpruche ſteht. Kant hat alſo Unrecht, wenn er dieſes Prinzip ausſchließlich den organiſchen Naturweſen zueignet; er hat aber auch darin Unrecht, daß er es als eine beſondere, gewiſſermaßen übernatürliche Kraft be-

Digitized by Google

trachtet, während es doch gerade das wahre Wesen aller Naturdinge ist.

Allein dasselbe teleologische Prinzip tritt auch bei Kant unter einem praktischen Gesichtspunkte auf. Die ganze Natur, sagt er, verfolgt einen großen Zweck; dieser Zweck ist: die Vervollkommnung und das Glück des Menschen. Dieser Gedanke ist unstreitig erhaben und eines Philosophen würdig; nur liegt darin eine Zweideutigkeit verborgen, die wir heben müssen. Die Natur soll das Mittel für einen Zweck sein, welcher in der Vollkommenheit und dem Glück des Menschen besteht. Dies kann auf zweierlei verschiedene Weisen stattfinden. Entweder, ist die Beziehung der Natur auf den Menschen und der gemeinsame Zweck, welchen Beide verfolgen, das Werk eines besonderen Wesens, welches über Beiden steht und Beiden die Richtung vorschreibt, die sie nehmen sollen; oder, der Mensch bedient sich der Natur als eines Mittels zu seinem Glücke und zu seiner Vervollkommnung, lediglich durch den Antrieb und unter Leitung seines inneren Gesetzes der Entwickelung, der freien Thätigkeit. Kant nimmt das Erstere an, nämlich, daß der Mensch und die Natur einen gemeinsamen Zweck verfolgen, welcher ihnen durch einen höhern Willen vorgezeichnet sei. Nach der Ansicht Kants, hat Gott die Natur und den Menschen in der Absicht geschaffen, diesen Letzteren glücklich zu machen, und die ganze Welt ist Nichts, als ein Abbild der Ideen oder Zweckbegriffe Gottes. Allein diese Annahme hebt die menschliche Freiheit völlig auf. Wenn der Mensch nicht nach den Gesetzen seiner Freiheit handelt, sondern lediglich die Ideen eines andern Wesens ausführt, so ist er ein bloßes Werkzeug desselben, ein Automat. Also auch in praktischer Hinsicht fällt das teleologische Prinzip mit der Idee einer stetigen Entwicklung der Menschheit zusammen, wie wir dieses schon oben, in der

Digitized by Google

Kritik der praktiſchen Vernunft, weitläuftiger auseinandergeſetzt haben; die Vorſtellung eines beſondern, durch einen fremden Willen den Menſchen vorgezeichneten Zwecks muß gänzlich davon ausgeſchieden werden.

So haben wir denn den Verſuch gewagt, die teleologiſchen Anſichten Kants zu verdeutlichen und zu berichtigen. Wie mangelhaft indeſſen auch hierbei deſſen Theorie erſchien, ſo hat ſie doch das unbeſtrittene Verdienſt, daß ſie zuerſt die Idee einer fortſchreitenden Entwicklung aller Naturweſen in die Philoſophie eingeführt und die geiſtloſen, unfruchtbaren Abſtractionen der alten Teleologie vernichtet hat. Früher nämlich, war das teleologiſche Prinzip in der Philoſophie ein Univerſalmittel, um alle ſchwierige Probleme der Naturwiſſenſchaft, der Moral und der Geſchichte mit einem Worte zu löſen. Der Naturforſcher, welcher eine Erſcheinung nicht zu erklären wußte, berief ſich auf die göttliche Weisheit, welche es für gut befunden habe, ein ſolches Naturereigniß herbeizuführen oder einem Weſen gewiſſe unbekannte Kräfte und Eigenſchaften zu verleihen. Der Geſchichtsforſcher, ſtatt die natürlichen Urſachen eines hiſtoriſchen Factums aufzuſuchen, machte die Menſchen und die Natur zu Werkzeugen für irgend einen angeblichen Zweck der Vorſehung, den er ſich willkührlich bildete. Der Moralphiloſoph endlich betrachtete gleichfalls alle Wirkungen der Natur und alle Handlungen des Menſchen als bloße Mittel zur Vollziehung eines göttlichen Rathſchluſſes, welcher dem Menſchen in der Natur und ſeinem eigenen Bewußtſein offenbar werde. Dieſe Willkühr in der Anwendung der teleologiſchen Begriffe hat Kant für immer aufgehoben, indem er denſelben die Idee einer progreſſiven Entwicklung zur Grundlage gab und es dem Verſtand zur Pflicht machte, überall nach den mechaniſchen Urſachen, nach den äußeren, formalen Bedingungen jener

Digitized by Google

Entwicklung zu forschen, indem er also, um uns seines eigenen Ausdrucks zu bedienen, den constitutiven Gebrauch der teleologischen Begriffe aufhob und ihnen blos die Geltung regulativer Ideen zugestand. Zugleich erhielt die teleologische Betrachtung bei Kant, statt des früheren, religiös beschaulichen, einen mehr praktischen Charakter, da er den höchsten Zweck der gesammten Natur und aller ihrer Entwicklungen in die stetige und unbeschränkte Vervollkommnung des Menschen setzte.

Die Kritik der reinen Vernunft, die Kritik der praktischen Vernunft und die Kritik der Urtheilskraft sind die drei Hauptwerke Kants und die drei Haupttheile seines Systems; sie beziehen sich auf die drei Hauptvermögen des menschlichen Bewußtseins, den Verstand, die Vernunft und die Urtheilskraft. Zwar nimmt Kant eigentlich nur zwei solcher Vermögen an, nämlich, die theoretische und die praktische Vernunft, wovon die erstere uns allgemeine Begriffe für unsre Erkenntnisse, die letztere aber höchste Gesetze für unsre Handlungen darbietet. Diese beiden Vermögen theilen somit unter sich das ganze Gebiet der Objecte, indem der Verstand alle Gegenstände der Erfahrung umfaßt, die Vernunft aber sich auf das Uebersinnliche bezieht. Die Urtheilskraft ist also blos ein mittleres Vermögen, ein Vermögen, welches bald unter selbstständigen Formen auftritt, als poetisches Gefühl oder als Einbildungskraft, bald sich mit dem einen oder dem andern jener beiden Grundvermögen verbindet, indem sie ihren teleologischen Begriffen theils die Kategorien des Verstandes, theils die praktischen Prinzipien der Vernunft zur Grundlage giebt. Die ästhetischen Empfindungen stehen am Wenigsten in Beziehung zu den strengen Regeln der beiden anderen Vermögen und

Digitized by Google

bilden gleichſam ein neutrales Gebiet, auf welchem ſich zwar bisweilen Verſtand und Vernunft begegnen, doch ohne ſich zu bekämpfen oder um den Vorrang zu ſtreiten. Die teleologiſchen Begriffe dagegen bilden in gewiſſer Hinſicht den Uebergang von den theoretiſchen zu den praktiſchen Prinzipien; die Vernunft, welche, als theoretiſches Vermögen, überall in der Natur nur eine mechaniſche Nothwendigkeit oder einen blinden Zufall erblickt, fühlt ſich durch die teleologiſchen Ideen über den engen Kreis dieſer mechaniſchen und formalen Kenntniſſe hinausgeführt und in den Stand geſetzt, das ganze Syſtem der Naturweſen ihren eigenen praktiſchen Zwecken unterzuordnen. Wie der Menſch der Herr der Natur iſt, ſo herrſcht in dem Menſchen ſein moraliſches oder geiſtiges Theil über alle andere Richtungen ſeines Bewußtſeins, den Verſtand, die Einbildungskraft, das Gefühl. Die moraliſche Vervollkommnung und Entwicklung des Menſchen iſt der letzte und höchſte Zweck der Welt; es iſt auch der höchſte Zweck der Philoſophie.

Digitized by Google

Darstellung und Kritik der übrigen Werke Kants, der Anthropologie, der Pädagogik, der Metaphysik der Natur und der Metaphysik der Sitten, der Philosophie der Geschichte und der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Außer jenen drei Hauptwerken Kants, welche wir eben analysirt haben, giebt es noch viele andere, welche theils die Grundideen des Philosophen entwickeln und auf die Einzelheiten der Erfahrung anwenden, oder auch blos dazu dienen, das System der philosophischen Lebensanschauung zu vervollständigen und diejenigen Theile der menschlichen Erkenntniß abzuhandeln, welche sich für eine streng logische Deduction weniger eignen. Unter denjenigen Schriften, welche diese letztere Aufgabe verfolgen, müssen wir vor allen die Anthropologie und die Pädagogik nennen. Die Anthropologie Kants betrachtet den Menschen in seinen mannigfachen Beziehungen zur Natur und zur Gesellschaft; die Pädagogik handelt von der physischen, moralischen und intellectuellen Ausbildung desselben. Beide Werke sind voll von geistreichen Bemerkungen und praktischen Erfahrungen, beide behandeln ihren Gegenstand von einem freien Standpunkte aus mit Gründlichkeit und Klarheit. Das Talent der Beobachtung, welches Kant bei dieser Gelegenheit entwickelt, ist um so bewundernswerther, als ihm die meisten der Mittel fehlten, durch welche in der Regel ein solches Talent gebildet wird. Kant hat niemals große Reisen gemacht, ja er ist kaum über den Umkreis

Digitized by Google

von Königsberg hinausgekommen; er hat keinen Theil an dem öffentlichen Leben genommen; er iſt nie Familienvater, nie verheirathet geweſen. Bei einer ſolchen abgezogenen Lebensweiſe hat, er gleichwohl eine tiefe Kenntniß nicht nur der Natur, ſondern auch des Menſchen und der Geſellſchaft zu erlangen gewußt. Begabt mit einer lebhaften Einbildungskraft und mit einem Geiſt, welcher ebenſo ſcharf zu beobachten, als tiefſinnig zu combiniren verſtand, nahm er jede Gelegenheit wahr, ſeine Ideen zu entwickeln und ſeine Kenntniſſe zu bereichern, und ſuchte ſich abwechſelnd durch Lectüre, durch geſelligen Umgang und durch eine ausgebreitete Correſpondenz zu bilden. Die Umgebungen, in denen er lebte, waren hierfür äußerſt günſtig; Königsberg, ein wohlhabender und belebter Handelsplatz, durch ſeine Verbindungen mit der See in mannigfachem Verkehr mit den entfernteſten Ländern, beſaß außerdem noch von den Zeiten her, wo es Mittelpunkt eines eigenen Reichs und Sitz einer Hofhaltung geweſen war, reiche Elemente einer höheren geiſtigen und geſelligen Bildung und ein höher entwickeltes öffentliches Leben, als man es in jenen Gegenden ſuchen ſollte — Vorzüge, welche es bis auf die neueſte Zeit erhalten und noch unlängſt auf ſo glänzende Weiſe bewährt hat.

Demnächſt haben wir von den naturphiloſophiſchen Schriften Kants zu ſprechen. Kant hat die exacten Wiſſenſchaften gründlich ſtudirt; allein, damit nicht zufrieden, glaubte er den empiriſchen Beobachtungen eine feſtere Grundlage durch die Ideen der Metaphyſik geben zu müſſen; er ſuchte eine Philoſophie der Natur zu begründen. Dieſe Idee findet ſich beſonders ausgeführt in einem größeren Werke Kants, unter dem Titel: „Metaphyſik der Natur.“ In dieſer Metaphyſik der Natur verſucht Kant die Prinzipien ſeiner Kritik auf die Naturerſcheinungen anzuwenden, und mit

Hülfe derſelben das Weſen und die Geſetze der Bewegung, der Materie u. ſ. w. zu entwickeln. Die Philoſophie der Natur umfaßt, nach Kant, vier Theile: die Phoronomie, die Dynamik, die Mechanik und die Phänomenologie. Die Phoronomie handelt von den allgemeinen und quantitativen Bedingungen der Bewegung; die Dynamik betrachtet die Bewegung als das bildende Prinzip der Materie; die Mechanik beſtimmt die Verhältniſſe der verſchiedenen in Bewegung befindlichen Körper; die Phänomenologie endlich ſpricht von der Modalität der Bewegung, d. h. von den Formen, unter denen die Bewegung uns erſcheint. Die Materie erklärt Kant für das Product zweier entgegengeſetzter Kräfte, der Anziehung und der Abſtoßung, oder der Centripetal- und der Centrifugalkraft.

Der Metaphyſik der Natur entſpricht die Metaphyſik der Sitten als das Hauptwerk Kants für die praktiſche Philoſophie. Die Metaphyſik der Sitten, welche den Zweck hat, die Prinzipien der praktiſchen Vernunft zu entwickeln, theilt ſich in zwei Theile: die Tugendlehre und die Rechtslehre. Die Tugendlehre entwickelt die Ideen der Tugend und der Pflicht; ihre vier Hauptabtheilungen ſind: die Dogmatik, die Caſuiſtik, die Didaktik oder Katechetik und die Ascetik.

Die Rechtslehre befaßt unter ſich das Privatrecht und das öffentliche Recht. Das öffentliche Recht zerfällt wieder in drei Theile, nämlich: das Staatsrecht, das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht. Es ſei uns erlaubt, aus dieſer Theorie des öffentlichen Rechts die wichtigſten Sätze anzuführen.

Der Staat gründet ſich, nach Kant, auf den Geſellſchaftsvertrag und auf die Souverainität des Volks. Die Urrechte aller Bürger ſind: die perſönliche Freiheit, die

Digitized by Google

politiſche Freiheit und die Gleichheit. Es beſtehen im Staate drei öffentliche Gewalten: die geſetzgebende, die vollziehende und die richterliche Gewalt. Die geſetzgebende Gewalt iſt beim Volke; die vollziehende liegt in der Hand eines Individuums oder einer Mehrheit von Individuen, kraft eines Mandats des Volks; das Volk kann die Beſchlüſſe des Monarchen vernichten und ihn abſetzen, allein nicht ihn ſtrafen; der Monarch iſt unverletzlich. Die richterliche Gewalt wird durch eine Jury ausgeübt, deren Mitglieder vom Volke erwählt werden. Auf dieſer Theilung der drei Gewalten und auf ihrem geſetzmäßigen Zuſammenwirken beruht die Wohlfahrt des Staats.

Dies ſind die politiſchen Grundſätze, zu denen ſich Kant in dem angeführten Werke bekennt. Wie man ſieht, enthält dieſe Theorie im Weſentlichen nichts Anderes, als die, ſchon lange in England in praktiſcher Geltung beſtehenden, damals aber eben durch zwei große Revolutionen, die nordamerikaniſche und die franzöſiſche, zur allgemeinen Anerkennung gelangten conſtitutionellen Prinzipien. In der That hatten namentlich die franzöſiſchen Ideen auch in Deutſchland Eingang gefunden und fingen an, die Grundfeſten des alten Feudalrechts zu erſchüttern. Kant hatte den Muth, dieſe Ideen unter einer wiſſenſchaftlichen Form aufzuſtellen und zu vertheidigen, und auf dieſe Weiſe den Anſtoß zu einer Umgeſtaltung des öffentlichen Rechts in Deutſchland zu geben. Allein die deutſchen Verhältniſſe waren für ein ſolches Unternehmen noch nicht reif; die abſolute Regierungsform beſtand noch in Deutſchland in ihrer ganzen Strenge und mit allen ihren hiſtoriſchen und feudalen Attributen; die Nation gehorchte dieſer Gewalt, mehr noch aus einem angeborenen Inſtincte und einer Art religiöſer Hingebung an das Beſtehende, als durch äußeren Zwang. Die Ideen von Freiheit

Digitized by Google

und Gleichheit, mit wie lebhafter Begeisterung man sie auch anfangs aufgenommen, schreckten doch bald den gesetzlichen und friedliebenden Geist der Deutschen ab durch den blutigen Ausgang, welchen man die Revolution nehmen sah. Auch Kant ward durch diesen Ausgang der von ihm mit so großen Erwartungen begrüßten Revolution aufs Aeußerste betroffen, und wenn er gleich den politischen Prinzipien, welche durch dieselbe zur Geltung gelangt waren, seine Beistimmung fortwährend nicht versagen konnte, so empörte sich doch sein strenges Rechtsgefühl und seine legitime Gesinnung gegen den Grundsatz der Selbsthülfe des Volks wider die Ungerechtigkeiten seiner Obrigkeit, wie ihn die Revolution proclamirt hatte. Aus solchen Stimmungen entstand der „Anhang zur Rechtslehre," welcher somit eigentlich nur gegen die Ausschweifungen der politischen Freiheit, die Anarchie, gerichtet war, allein freilich dabei nicht stehen blieb, sondern auch manche der in der Rechtslehre vertheidigten politischen Prinzipien beschränkte und theilweise widerrief.

Das Volk, heißt es in diesem Anhange, hat nicht das Recht, sich den Anordnungen des Staatsoberhaupts zu widersetzen, selbst dann nicht, wenn diese Anordnungen gesetzwidrig und despotisch sein sollten; es hat blos das Recht, bei dem Monarchen über die Misbräuche der Regierung Beschwerde zu führen und um Abstellung dieser Misbräuche auf dem Wege einer, von dem Regenten ausgehenden Reform zu bitten; niemals aber darf es seine verletzten Rechte durch eine Revolution wiederherzustellen suchen. Ist jedoch eine Revolution ausgebrochen, ist die herrschende Dynastie entsetzt und eine neue Regierung, mit einer neuen Verfassung, an die Stelle der alten getreten, so muß auch die nunmehr bestehende Ordnung der Dinge heilig gehalten und der neu eingesetzten Gewalt derselbe Gehorsam geleistet werden,

Digitized by Google

wie der früheren. Jedoch verliert der entthronte Monarch dadurch keineswegs seine Ansprüche auf die Krone, wenn er denselben nicht durch einen freiwilligen Act der Abdankung entsagt.

Die Volksvertreter, sagt Kant weiter, denken in der Regel wenig daran, die Rechte und Freiheiten ihrer Committenten zu vertheidigen, sondern suchen vielmehr nur Aemter für sich und ihre Verwandten und machen sich zu willigen Werkzeugen der despotischen Absichten der Regierung. Daher sind die repräsentativen Formen eine bloße Täuschung und begünstigen weit mehr den Despotismus, als die Freiheit, indem sie die Regierungshandlungen mit der Autorität der Volksvertretung decken.

An einer andern Stelle erklärt sich allerdings Kant für die Republik, als die beste aller Regierungsformen, und zwar aus dem Grunde, weil in der Republik das Gesetz selbst herrsche, nicht der Wille einer einzelnen Person oder einer Körperschaft.

Das Völkerrecht handelt von dem Kriege, den Friedensschlüssen, der Neutralität und der Idee eines allgemeinen Völkercongresses, durch welchen ein ewiger Friede verbürgt sein soll.

Das Weltbürgerrecht endlich beruht auf dem Handelsverkehr der verschiedenen Nationen unter einander. Der Verkehr, d. h. der gegenseitige Austausch der Producte der verschiedenen Länder ist, nach der Ansicht Kants, ein Postulat des Rechts. Denn, sagt Kant, jede Nation hat ein gewisses Recht auf den Mitgebrauch der Erzeugnisse aller andern Länder. Die mächtigen Hebel dieses internationalen Verkehrs sind die Schifffahrt und die Kolonisation; doch darf die Letztere nicht mit Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit verknüpft sein, sie darf nicht die Eingeborenen der Landstriche,

Digitized by Google

welche man in Beſitz nimmt, rechtlos vertreiben oder gar ausrotten. Auch der größte Vortheil, der dadurch für die Civiliſation gewonnen wird, kann nicht die kleinſte Ungerechtigkeit entſchuldigen, welche man unter dieſem Vorwande übt.

Kant hat ſeine politiſchen Ideen, welche er hier im unmittelbaren Zuſammenhange mit dem Ganzen ſeiner praktiſchen Philoſophie darſtellt, auch noch in andern Schriften auf mehr aphoriſtiſche Weiſe entwickelt. Ein vollſtändiges Syſtem der Politik, von philoſophiſchem Standpunkte aus, zu bearbeiten, ſcheint längere Zeit hindurch eine Lieblingsidee Kants geweſen zu ſein, deren Ausführung jedoch durch ſein vorgerücktes Alter verhindert ward. Von den kleineren politiſchen Abhandlungen erwähnen wir hier vorzugsweiſe den Aufſatz: „Zum ewigen Frieden," einen zweiten, welcher über den Gemeinſpruch: „Das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nicht für die Praxis," namentlich in ſeiner Anwendung auf das Recht und die Politik, ſich verbreitet, und hauptſächlich gegen Hobbes die Theorie vom ſtaatsbürgerlichen Vertrage, gegen Moſes Mendelsſohn die Idee einer fortſchreitenden Entwickelung der Menſchheit und der Möglichkeit eines ewigen Friedens vertheidigt; endlich auch die Abhandlung: „Was iſt Aufklärung?" Ohne uns hier auf eine eigentliche Analyſe und Kritik dieſer Schriften einzulaſſen (da die in denſelben entwickelten Prinzipien keine andere ſind, als die auch in der Rechtslehre dargeſtellten), glauben wir doch, einzelne Stellen daraus anführen zu müſſen, worin ſich Kants politiſche Geſinnung beſonders klar abſpiegelt oder welche zur Beurtheilung der Richtigkeit und Fruchtbarkeit ſeiner philoſophiſchen Prinzien, in ihrer Anwendung auf die allgemeinen ſocialen Verhältniſſe, beitragen können.

In der Schrift: „Zum ewigen Frieden," entwickelt

Digitized by Google

Kant zuerſt die ſtaatsrechtlichen und namentlich völkerrechtlichen Grundſätze, welche die praktiſche Vernunft, das Rechtsgeſetz, enthält. Er ſtellt dieſelben dar unter der Form von „Präliminar- und Definitivartikeln zum ewigen Frieden unter den Staaten.“ Die Präliminarartikel heißen:

1) Es ſoll kein Friedensſchluß für einen ſolchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden.

2) Es ſoll kein für ſich beſtehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleichviel) von einem andern Staate durch Erbung, Tauſch, Kauf oder Schenkung erworben werden können.

3) Stehende Heere ſollen mit der Zeit ganz aufhören.

4) Es ſollen keine Staatsſchulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden.

5) Kein Staat ſoll ſich in die Verfaſſung und Regierung eines andern Staates gewaltthätig einmiſchen.

6) Es ſoll ſich kein Staat im Kriege mit einem andern ſolche Feindſeligkeiten erlauben, welche das wechſelſeitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müſſen, als da ſind, Anſtellung von Meuchelmördern, Giftmiſchern, Brechung der Capitulationen, Anſtiftung des Verraths in dem bekriegten Staate.

Hierauf folgen drei Definitivartikel, nämlich:

1) „Die bürgerliche Verfaſſung in jedem Staate ſoll republikaniſch ſein,“ d. h. ſie ſoll die Freiheit, Gleichheit und Selbſtſtändigkeit aller Staatsbürger, folglich auch deren entſcheidende Mitwirkung bei allen öffentlichen Angelegenheiten zum Prinzipe haben. Kant meint, der Bürger, auf welchen alle Laſten und Uebel des Kriegs zurückfallen, werde ſich wohl bedenken, ſeine Einwilligung dazu zu geben, während das Staatsoberhaupt, wenn dieſem allein die Entſchei-

Digitized by Google

dung über Krieg und Frieden anheimgegeben sei, weit unbedenklicher Krieg anfange, „da der Monarch, der (bei einer solchen Verfassung) nicht Staatsgenosse, sondern Staatseigenthümer ist, an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten u. dergl. m. durch den Krieg nicht das Mindeste einbüße, diesen also wie eine Art von Lustparthie aus unbedeutenden Ursachen beschließen und, der Anständigkeit halber, dem, dazu allezeit fertigen, diplomatischen Corps die Rechtfertigung desselben überlassen könne."

2) „Das Völkerrecht soll auf einen Föderalism freier Staaten gegründet sein."

3) „Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein."

Das Interessanteste in dieser Abhandlung ist die Art und Weise, wie Kant die Ausführbarkeit jener idealen Vernunftgesetze in der Wirklichkeit der gegebnen Staatenverhältnisse nachzuweisen versucht. Wohl einsehend, daß Das, was sein *soll*, deshalb noch nicht immer und überall wirklich *ist*, forscht er nach einer „Garantie des ewigen Friedens," und findet dieselbe in nichts Andrem, als dem, nach Gesetzen der Zweckmäßigkeit eingerichteten *Naturmechanismus*. Diese Idee, welche eine Anwendung der in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft aufgestellten Prinzipien auf die Politik enthält, findet sich in folgenden Sätzen entwickelt:

„Das, was diese Gewähr (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres, als die große Künstlerin, *Natur*, aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht, selbst wider ihren Willen, emporkommen zu lassen und darum, gleich als Nöthigung einer, ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekannten Ursache, *Schicksal*, bei Erwägung aber ihrer Zweck-

Digitized by Google

mäßigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objectiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf prädeterminirenden Ursache, Vorsehung genannt wird, die wir zwar eigentlich nicht an diesen Kunstanstalten der Natur erkennen, oder auch nur daraus auf sie schließen, sondern (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt) nur hinzudenken können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit, nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen, einen Begriff zu machen; deren Verhältniß und Zusammenstimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt (dem moralischen), sich vorzustellen, eine Idee ist, die zwar in theoretischer Absicht überschwenglich, in praktischer aber (z. B. in Ansehung des Pflichtbegriffs vom ewigen Frieden, um jenen Mechanismus der Natur dazu zu benutzen) dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet ist."

Was hat nun die Natur gethan, wodurch eine Gewährleistung für die Herstellung eines rechtlichen Verhältnisses unter den Menschen auf der ganzen Erde gegeben wäre?

Die Natur hat für den Menschen, gemäß den Zwecken seiner thierischen Existenz, die Erde so eingerichtet, daß derselbe überall leben und sich erhalten kann.

Sie hat aber auch, um alle Gegenden der Erde zu bevölkern, die Menschen durch den Krieg (der in dem menschlichen Wesen begründet ist) in die entferntesten und selbst unwirthbarsten Theile der Erde getrieben.

Aber auch den Vernunftzwecken der Menschen kommt die Natur durch ihre mechanischen Gesetze entgegen.

Sie zwingt die Menschen durch ihre eignen selbstsüchtigen Meinungen zur Beschränkung dieser Neigungen, zur Unterordnung unter ein allgemeines Rechtsgesetz und eine bürgerliche Verfassung, und bereitet dadurch den Zustand der

Digitized by Google

Gesetzlichkeit, Gleichheit und Freiheit Aller vor, den die Vernunft in der Idee anstrebt.

Sie sichert die Selbstständigkeit der Staaten gegen die Eroberungspläne herrschsüchtiger Staatsoberhäupter, gegen die Verschmelzung in eine Universalmonarchie (welche stets einen seelenlosen Despotismus erzeugt, der zuletzt in Anarchie übergeht), und zwar bedient sie sich hierzu zweier Mittel, der Verschiedenheit der Sprachen und der Religionen, „die zwar," sagt Kant, „den Hang zum wechselseitigen Hasse und den Vorwand zum Kriege bei sich führt, aber doch, bei anwachsender Kultur und allmäliger Annäherung der Menschen, zu größerer Einstimmung in den Prinzipien, zum Einverständniß in einen Frieden leitet, der nicht, wie jener Despotismus, durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr Gleichgewicht, im lebhaften Wetteifer derselben, hervorgebracht und gesichert wird."

„So wie nun die Natur (fährt Kant fort) weislich die Völker trennt, welche der Wille jedes Staats, und zwar selbst nach Gründen des Völkerrechts, gern unter sich, durch List oder Gewalt, vereinigen möchte, so vereinigt sie auch andererseits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewaltthätigkeit und Krieg nicht würde gesichert haben, durch den wechselseitigen Eigennutz. Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege zusammen nicht bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volk bemächtigt. Weil nämlich unter allen, der Staatsmacht untergeordneten Mächten (Mitteln) die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich Staaten (freilich nicht eben durch Triebfedern der Moralität) gedrungen, den edlen Frieden zu befördern und, wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittelungen abzuwehren, gleich als ob sie deshalb im beständigen Bündnisse ständen; denn

Digitized by Google

große Vereinigungen zum Kriege können, der Natur der Sache nach, ſich nur höchſt ſelten zutragen und noch ſeltner glücken.

Auf dieſe Art garantirt die Natur, durch den Mechanism in den menſchlichen Neigungen ſelbſt, den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend iſt, die Zukunft deſſelben (theoretiſch) zu weiſſagen, aber doch in praktiſcher Abſicht zulangt, und es zur Pflicht macht, zu dieſem (nicht blos chimäriſchen) Zwecke hinzuarbeiten."

Geſtützt auf dieſe Idee, daß nämlich die Naturordnung ſelbſt, in ihrer höhern Zweckmäßigkeit, mit dem Vernunftgeſetz oder der Rechtsidee übereinſtimme, behauptet nun Kant auch die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer mit den ſtrengen Moral- und Rechtsbegriffen einhelligen, einer wahrhaft moraliſchen Politik, welche alſo nicht, als bloße Klugheitslehre (wie die gewöhnliche Politik allerdings thut), die Menſchen und die Verhältniſſe nach ihren willkührlichen Zwecken zu lenken trachtet, ſondern lediglich auf die Erfüllung des Vernunftgebots ausgeht, in der ſichern Ueberzeugung, daß dieſer Vernunftzweck erreichbar ſein müſſe. Höchſt bedeutſam — auch noch für unſre Zeit — iſt der Grundſatz, welchen Kant als Unterſcheidungsmerkmal der ſittlichen und der unſittlichen Politik aufſtellt. Er heißt:

1) „Alle, auf das Recht anderer Menſchen bezogenen Handlungen, deren Maxime ſich nicht mit der Publicität verträgt, ſind unrecht."

2) „Alle Maximen, die der Publicität bedürfen, um ihren Zweck nicht zu verfehlen, ſtimmen mit Recht und Politik vereinigt zuſammen."

Zu dieſen Sätzen müſſen wir eine kurze Bemerkung machen. Vollkommen ſtimmen wir dem letztern Satze bei, daß Maßregeln, welche das Licht der Publicität, das Urtheil der öffentlichen Meinung nicht nur nicht ſcheuen, ſondern

Digitized by Google

ſogar ſuchen und dadurch erſt rechte Kraft gewinnen, daß ſolche Maßregeln dem Prinzip einer ſittlichen Politik angemeſſen und für das wahre Wohl des Staats und aller ſeiner Bürger erſprießlich ſein müſſen.

Dagegen möchten wir nicht unbedingt die in dem erſtern Satze ausgeſprochene Anſicht theilen. Kant führt als Beweis für dieſelbe an, daß, wenn z. B. die Unterthanen eines Staats gegen das Staatsoberhaupt ſich empören wollten, die öffentliche Bekanntmachung dieſes Entſchluſſes ihr Vorhaben ſogleich vereiteln würde, woraus folge, daß dieſes Vorhaben ſelbſt unrecht ſei. Dies ſcheint uns in doppelter Hinſicht unrichtig. Einmal nämlich, könnte wohl ein Aufruhr gleich von Anfang an ſo allgemein und folglich ſo übermächtig ſein, daß die Theilnehmer daran recht gut wagen dürften, ihre Abſichten öffentlich auszuſprechen; ja es könnte ſogar dies für ihre Zwecke nothwendig ſein, um nämlich Sympathien unter dem Volke zu erregen und noch mehr Theilnehmer an ſich zu ziehen (wir erinnern hierbei nur an die franzöſiſche Revolution von 1830, welche keineswegs eine Folge geheimer Machinationen war, denn die Journale predigten ganz öffentlich die Nothwendigkeit eines Widerſtandes gegen die Ordonnanzen); ſodann aber müßte man, nach dieſer Maxime, noch weiter gehen, wo man dann zuletzt auf Abſurditäten kommen würde. Wenn z. B. in einem Staate ein allmächtiger Miniſter despotiſch regierte, ſo würde doch gewiß, ſelbſt nach Kants Theorie, jeder Unterthan das vollkommenſte Recht haben, ſich über dieſen Despotismus beim Staatsoberhaupte zu beklagen. Gleichwohl aber dürfte Keiner dieſe Abſicht laut werden laſſen, denn, ſobald der Miniſter davon erführe, würde er wahrſcheinlich den Beſchwerdeführer, ehe derſelbe zum Monarchen gelangte, auf eine oder die andere Weiſe beſeitigen und alſo die Ausführung ſeines Vorhabens hindern. Ebenſo falſch

Digitized by Google

iſt die Behauptung, daß die Vereinigung mehrerer Staaten zum Angriff auf einen übermächtigen, der ihre Selbſtſtändigkeit durch ſeine Uebermacht bedroht, — doch ohne vorhergegangene wirkliche Beleidigung von Seiten dieſes letztern — darum unrecht ſei, weil, wenn dieſer Plan vorher bekannt würde, der große Staat die kleineren, vor ihrer Vereinigung, verſchlingen würde. Denn, angenommen, daß eine Beleidigung gegen einen dieſer kleinern Staaten von Seiten des größern ſtattgefunden hätte, ſo würde gleichwohl, wenn der beleidigte Staat die Abſicht merken ließe, ſich mit andern zur Erwiderung dieſer Beleidigung und zum Schutz gegen den Beleidiger zu verbinden, aller Wahrſcheinlichkeit nach, das Verfahren des Letztern ganz das nämliche ſein, wie in dem von Kant geſetzten Falle, woraus deutlich erhellt, daß eine ſolche Politik des kleinen Staates, ſich nämlich gegen einen großen offen aufzulehnen, zwar in jedem Falle höchſt unklug, aber doch keineswegs in allen den Fällen ungerecht ſein würde, in welchen wir, nach dem von Kant angegebenen Kriterium, dies anzunehmen befugt wären.

Allerdings aber iſt die größtmögliche Oeffentlichkeit aller Staatsmaximen und Staatsacte das ſicherſte Mittel zur Herſtellung eines wahrhaft rechtlichen, ſittlichen und ſocialen Verhältniſſes ſowohl zwiſchen den verſchiedenen Theilen eines und deſſelben Gemeinweſens, als auch unter den getrennten Gemeinweſen ſelbſt, und wenn Kant die ganze, ungeheure Macht und die ſittliche Bedeutung der öffentlichen Meinung noch nicht hinlänglich klar begriff, ſo iſt es immer ein großer Vorzug ſeines politiſchen Syſtems, zumal wenn man es mit denen ſpäterer Philoſophen, die alſo der Neuzeit näher ſtanden, vergleicht, daß er die Publicität, die Offenheit, Geradheit und Wahrhaftigkeit als die ſicherſten Grundlagen einer weiſen und ſittlichen Politik erkannte.

Digitized by Google

Auch in der zweiten der angeführten Abhandlungen erklärt sich Kant für die unbedingte Preßfreiheit oder, wie er es nennt, „die Freiheit der Feder," als eine Forderung der Vernunft, als ein unverlierbares Recht jedes Staatsbürgers, und zugleich als das einzige Mittel, um den Unterthanen vor Rechtsverletzungen durch das Staatsoberhaupt sicher zu stellen. Man muß sich hierbei erinnern, daß Kant das Recht des offnen Widerstandes gegen das Staatsoberhaupt für durchaus unstatthaft erklärte. Die gesetzlichen Bürgschaften aber, welche in der Trennung der Gewalten, in der Zustimmung der Volksvertretung zu den Gesetzen, in der Verantwortlichkeit der Minister u. a. m. liegen, wenn sie auch unserm Philosophen, der Theorie nach, nicht unbekannt waren (er erwähnt die meisten derselben ausdrücklich in seiner Rechtslehre), mochten ihm doch, eben weil er sie nur in der Theorie oder aus einer entfernten und unvollständigen Beobachtung ihrer Folgen kannte, unzureichend oder gar bedenklich erscheinen, wie dies seine Bemerkung über die Volksvertretung in dem Anhange zur Rechtslehre bestätigt. So blieb ihm allerdings, zum Schutze gegen Misbrauch der Oberherrschaft, Nichts übrig, als die Forderung unbedingter Redefreiheit. Er begründet diese Forderung in folgenden Sätzen.

„Der nichtwiderspenstige Unterthan muß annehmen können, sein Oberherr wolle ihm nicht Unrecht thun. Mithin, da jeder Mensch doch seine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte, und über die er selbst zu urtheilen befugt ist, das Unrecht aber, welches ihm, seiner Meinung nach, widerfährt, nach jener Voraussetzung nur aus Irrthum oder Unkunde gewisser Folgen aus Gesetzen der obersten Macht geschieht; so muß dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünstigung des Oberherrn selbst, die Befugniß zustehen, seine Meinung über Das, was

Digitized by Google

von den Verfügungen deſſelben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Weſen zu ſein ſcheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn, daß das Oberhaupt auch nicht einmal irren oder einer Sache unkundig ſein könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmliſchen Eingebungen begnadigt und über die Menſchheit erhaben vorſtellen. Alſo iſt die Freiheit der Feder — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfaſſung, worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Unterthanen, die jene noch dazu ſelbſt einflößt, gehalten (und darin beſchränken ſich auch die Federn einander ſelbſt, damit ſie nicht ihre Freiheit verlieren), — das einzige Palladium der Volksrechte. Denn dieſe Freiheit ihm auch abſprechen zu wollen, iſt nicht allein ſo Viel, als, ihm allen Anſpruch auf Recht in Anſehung des oberſten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, ſondern auch dem Letzteren, deſſen Wille blos dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräſentirt, Unterthanen, als Bürgern, Befehle giebt, alle Kenntniß von Dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er ſelbſt abändern würde, und ihn mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzen. Dem Oberhaupte aber Beſorgniſſe einzuflößen, daß durch Selbſt- und Lautdenken Unruhen im Staat erregt werden dürften, heißt ſo Viel, als, ihm Mistrauen gegen ſeine eigene Macht oder auch Haß gegen ſein Volk erwecken.

Es muß in jedem gemeinen Weſen ein Gehorſam unter dem Mechanismus der Staatsverfaſſung nach Zwangsgeſetzen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein Geiſt der Freiheit ſein, da Jeder in Dem, was allgemeine Menſchenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu ſein verlangt, daß dieſer Zwang rechtmäßig ſei, damit er nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathe. Der Erſtere, ohne den Letzteren, iſt die veranlaſſende Urſache aller geheimen Geſellſchaften. Denn es iſt ein Naturberuf der Menſchheit, ſich, vornämlich

Digitized by Google

in Dem, was den Menschen überhaupt angeht, einander mitzutheilen; jene Gesellschaften also würden wegfallen, wenn diese Freiheit begünstigt wird. Und wodurch anders können auch der Regierung Kenntnisse kommen, die ihre eigene, wesentliche Absicht befördern, als dadurch, daß sie den in seinem Ursprung und in seinen Wirkungen so achtungswürdigen Geist der Freiheit sich äußern läßt?"

Wir fügen endlich noch eine Stelle aus der Abhandlung Kants über die Aufklärung bei, worin die Denk- und Schreibfreiheit besonders in Beziehung auf Religionssachen vertheidigt und somit eine Frage berührt wird, welche eben jetzt die öffentliche Meinung in Deutschland in so lebhafte Bewegung gesetzt hat. Kant sagt daselbst:

„Ein Publicum kann nur langsam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotism und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen, sondern neue Vorurtheile werden ebensowohl, als die alten, zum Leitfaden des gedankenlosen großen Haufens dienen.

Zu dieser Aufklärung aber wird Nichts erfordert, als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter Allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die, von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: räsonnirt nicht! Der Officier sagt: räsonnirt nicht, sondern exercirt! Der Finanzrath: räsonnirt nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: räsonnirt nicht, sondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: räsonnirt, so Viel Ihr wollt und worüber Ihr wollt; aber gehorcht!) Hier ist überall Einschränkung der Freiheit. Welche Einschränkung aber ist der Aufklärung hinderlich? welche nicht, sondern ihr wohl

Digitized by Google

gar beförderlich? Ich antworte: der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen; der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern. Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner Vernunft denjenigen, den Jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publicum der Lesewelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen, ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf. Nun ist zu manchen Geschäften, die in das Interesse des gemeinen Wesens laufen, ein gewisser Mechanism nothwendig, vermittelst dessen einige Glieder des gemeinen Wesens sich blos passiv verhalten müssen, um durch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden. Hier ist es nun freilich nicht erlaubt, zu räsonniren, sondern man muß gehorchen. Sofern sich aber dieser Theil der Maschine zugleich als Glied eines gemeinen Wesens, ja sogar der Weltbürgergesellschaft ansieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der sich an ein Publicum im eigentlichen Verstande durch Schriften wendet, kann er allerdings räsonniren, ohne daß dadurch die Geschäfte leiden, zu denen er zum Theil als passives Glied angesetzt ist. So würde es sehr verderblich sein, wenn ein Officier, dem von seinem Obern Etwas anbefohlen wird, im Dienste über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit dieses Befehls laut vernünfteln wollte; er muß gehorchen. Es kann ihm aber billigermaßen nicht verwehrt werden, als Gelehrter über die Fehler im Kriegsdienste Anmerkungen zu machen und diese dem Publicum zur Beurtheilung vorzulegen. Der Bürger kann sich nicht weigern, die

Digitized by Google

ihm auferlegten Abgaben zu leisten; sogar kann ein vorwitziger Tadel solcher Auflagen, wenn sie von ihm selbst geleistet werden sollen, als ein Scandal, das allgemeine Widersetzlichkeiten veranlassen könnte, bestraft werden. Eben derselbe handelt dessenungeachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er, als Gelehrter, wider die Unschicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit solcher Ausschreibungen öffentlich seine Gedanken äußert. Ebenso ist ein Geistlicher verbunden, seinen Katechismusschülern und seiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der er dient, seinen Vortrag zu thun, denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja sogar den Beruf dazu, alle seine sorgfältig geprüften und wohlgemeinten Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol, und Vorschläge wegen besserer Einrichtung des Religions- und Kirchenwesens, dem Publicum mitzutheilen. Es ist hierbei auch Nichts, was dem Gewissen zur Last gelegt werden könnte. Denn, was er zufolge seines Amts, als Geschäftsträger der Kirche, lehrt, Das stellt er als Etwas vor, in Ansehung Dessen er nicht freie Gewalt hat, nach eigenem Gutdünken zu lehren, sondern das er nach Vorschrift und im Namen eines Andern vorzutragen angestellt ist. Er wird sagen: unsere Kirche lehrt Dieses oder Jenes; Das sind die Beweisgründe, deren sie sich bedient. Er zieht alsdann allen praktischen Nutzen für seine Gemeinde aus Satzungen, die er selbst nicht mit voller Ueberzeugung unterschreiben würde, zu deren Vortrag er sich gleichwohl anheischig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich ist, daß darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber wenigstens doch nichts der innern Religion Widersprechendes darin angetroffen wird. Denn, glaubte er das Letztere darin zu finden, so würde er sein Amt mit Gewissen nicht verwalten können; er müßte es niederlegen. Der Ge-

Digitized by Google

brauch alſo, den ein angeſtellter Lehrer von ſeiner Vernunft vor ſeiner Gemeinde macht, iſt blos ein Privatgebrauch, weil dieſe immer nur eine häusliche, obzwar noch ſo große Verſammlung iſt; und in Anſehung deſſen iſt er, als Prieſter, nicht frei, und darf es auch nicht ſein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publicum, nämlich der Welt, ſpricht, mithin der Geiſtliche im öffentlichen Gebrauche ſeiner Vernunft, genießt einer unbeſchränkten Freiheit, ſich ſeiner Vernunft zu bedienen und in ſeiner eigenen Perſon zu ſprechen. Denn, daß die Vormünder des Volks (in geiſtlichen Dingen) ſelbſt wieder unmündig ſein ſollen, iſt eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft.

Aber, ſollte nicht eine Geſellſchaft von Geiſtlichen, etwa eine Kirchenverſammlung, berechtigt ſein, ſich eidlich auf ein gewiſſes, unveränderliches Symbol zu verpflichten, um ſo eine unaufhörliche Obervormundſchaft über jedes ihrer Glieder und, vermittelſt dieſer, über das Volk zu führen, und dieſe ſogar zu verewigen? Ich ſage: Das iſt ganz unmöglich. Ein ſolcher Contract, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menſchengeſchlecht abzuhalten geſchloſſen würde, iſt ſchlechterdings null und nichtig, — und ſollte er auch durch die obere Gewalt, durch Reichstage und die feierlichſten Friedensſchlüſſe beſtätigt ſein. Ein Zeitalter kann ſich nicht verbinden und darauf verſchwören, das folgende in einen Zuſtand zu ſetzen, darin es ihm unmöglich werden muß, ſeine (vornehmlich ſo ſehr angelegentliche) Erkenntniſſe zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiterzuſchreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menſchliche Natur, deren urſprüngliche Beſtimmtheit gerade in dieſem Fortſchreiten beſteht, und die Nachkommen ſind alſo vollkommen

Digitized by Google

dazu berechtigt, jene Beschlüsse, als unbefugter und frevelhafter Weise genommen, zu verwerfen. Der Probirstein alles Dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte? Nun wäre Das wohl, gleichsam in der Erwartung eines Besseren, auf eine bestimmte, kurze Zeit möglich, um eine gewisse Ordnung einzuführen, indem man es zugleich jedem der Bürger, vornehmlich dem Geistlichen, frei ließe, in der Qualität eines Gelehrten öffentlich, d. h. durch Schriften, über das Fehlerhafte der dermaligen Einrichtung seine Anmerkungen zu machen, indessen die eingeführte Ordnung noch immer fortdauerte, bis die Einsicht in die Beschaffenheit dieser Sachen öffentlich so weit gekommen und bewährt worden, daß sie durch Vereinigung ihrer Stimmen (wenn gleich nicht aller) einen Vorschlag vor den Thron bringen könnten, um diejenigen Gemeinden in Schutz zu nehmen, die sich etwa, nach ihren Begriffen der besseren Einsicht, zu einer veränderten Religionseinrichtung geeinigt hätten, ohne doch diejenigen zu hindern, die es beim Alten wollten bewenden lassen. Aber auf eine beharrliche, von Niemanden öffentlich zu bezweifelnde Religionsverfassung, auch nur binnen der Lebensdauer eines Menschen, sich zu einigen, und dadurch einen Zeitraum in dem Fortgange der Menschheit zur Verbesserung gleichsam zu vernichten und fruchtlos, dadurch aber wohl gar der Nachkommenschaft nachtheilig zu machen, ist schlechterdings unerlaubt.

Wenn der Monarch nur darauf sieht, daß alle wahre oder vermeinte Verbesserung mit der bürgerlichen Ordnung zusammen bestehe, so kann er seine Unterthanen übrigens machen lassen, was sie um ihres Seelenheils willen zu thun für nöthig finden; Das geht ihn Nichts an, wohl aber, zu verhüten, daß Einer den Andern gewaltthätig hindere, an

Digitized by Google

der Bestimmung und Beförderung desselben nach allem seinem Vermögen zu arbeiten. Es thut selbst seiner Majestät Abbruch, wenn er sich hierein mischt, sowohl wenn er Dies aus eigner höchster Einsicht thut, als auch, wenn er seine oberste Gewalt so weit erniedrigt, den geistlichen Despotismus einiger Tyrannen in seinem Staate gegen seine übrigen Unterthanen zu unterstützen.“

In einem andern Werke, betitelt: „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte der Menschheit vom weltbürgerlichen Standpunkte aus,“ erklärt sich Kant folgendermaßen über die Entwickelung des Menschengeschlechts: Jeder Mensch, sagt er, hat die Bestimmung, seine Kräfte und Talente zu vervollkommnen. Diese Bestimmung kann jedoch der Einzelne nur sehr unvollkommen erreichen; denn Mancher hat kaum seine Ausbildung begonnen, so wird dieselbe durch den Tod unterbrochen. Folglich, schließt Kant, bedarf es für das große Werk der Kulturentwickelung der vereinigten Kräfte des ganzen menschlichen Geschlechts. Es bedarf einer Fortpflanzung der Mittel und Ideen der Civilisation von Individuum zu Individuum, von Geschlecht zu Geschlecht, damit jedes Individuum und jede Zeit die Resultate der vorhergegangenen Kulturstufe aufnehme und vervollständige. Die Einzelnen sterben, die Menschheit stirbt nicht aus.

Die Natur hat dem Menschen den Trieb der Selbsterhaltung gegeben, durch welchen er instinctartig sein sinnliches Dasein fristet und fortpflanzt; allein weise hat sie es so eingerichtet, daß er für die Befriedigung der höhern Bedürfnisse seines Lebens den freien Gebrauch seiner geistigen Kräfte nöthig hat. Um ihn zur Entwickelung dieser Kräfte anzuspornen, hat sie zwei mächtige Triebfedern in ihn gelegt: die Eigenliebe und den Trieb der Geselligkeit. Als geselliges Wesen, sucht der Mensch die Verbindung mit andern Men-

Digitized by Google

schen, und vermöge seiner Eigenliebe strebt er, der Erste unter seines Gleichen zu sein. Dies Streben treibt ihn zur Thätigkeit an und setzt alle Federn seines Geistes in Bewegung.

Um jedoch das Gleichgewicht unter diesen beiden, sich bekämpfenden Trieben herzustellen, bedarf die Gesellschaft bestimmter Bürgschaften und Einrichtungen, öffentlicher Gewalten und einer zugleich starken und freisinnigen Regierung. Auch müssen die äußeren Beziehungen der verschiedenen Staaten zu einander in demselben Geiste geordnet sein, und, statt sich zu bekämpfen, müssen die Nationen sich vereinigen und ein allgemeines Völkerbündniß auf der Grundlage des Rechts und der Civilisation bilden. Diese Verbrüderung aller Nationen ist der große Weltzweck, den die Natur oder, richtiger, die Vorsehung dem menschlichen Geschlechte vorgezeichnet hat, und welchen dieses mit täglich erhöhter Kraft zu erreichen strebt. Die Geschichte lehrt uns, daß die Menschheit sich diesem Ziele in einem stetigen Fortgange genähert hat, daß ein Volk nach dem andern aus dem ursprünglichen Zustande der Rohheit in den der Kultur und Aufklärung übergegangen ist, und daß sich das Bedürfniß eines dauerhaften Friedens und einer allgemeinen Association in allen Staaten immer lebhafter fühlbar macht, ein Beweis, daß die kosmopolitischen Ideen der Philosophen nicht bloße Träume sind, sondern eine Wahrheit werden können.

Wir können uns nicht versagen, hier die eignen Worte Kants anzuführen. „Die Staaten," sagt derselbe, „sind jetzt schon in einem so künstlichen Verhältnisse gegen einander, daß keiner in der inneren Kultur nachlassen kann, ohne gegen die andern an Macht und Einfluß zu verlieren; also ist, wo nicht der Fortschritt, dennoch die Erhaltung dieses Zweckes der Natur selbst durch die ehrsüchtigen Absichten derselben ziemlich gesichert. Ferner: bürgerliche Freiheit kann jetzt auch

Digitized by Google

nicht sehr wohl angetastet werden, ohne den Nachtheil davon in allen Gewerben, vornehmlich dem Handel, dadurch aber auch die Abnahme der Kräfte des Staats im äußeren Verhältnisse zu fühlen. Dieselbe Freiheit geht aber allmälig weiter. Wenn man den Bürger hindert, seine Wohlfahrt auf alle ihm selbst beliebige Art, die nur mit der Freiheit Anderer zusammen bestehen kann, zu suchen, so hemmet man die Lebhaftigkeit des durchgängigen Betriebes und hiermit wiederum die Kräfte des Ganzen. Daher wird die persönliche Einschränkung in seinem Thun und Lassen immer mehr aufgehoben, die allgemeine Freiheit der Religion nachgegeben, und so entspringt allmälig, mit unterlaufendem Wahne und Grillen, Aufklärung, als ein großes Gut, welches das menschliche Geschlecht sogar von der selbstsüchtigen Vergrößerungsabsicht seiner Beherrscher ziehen muß, wenn sie nur ihren eigenen Vortheil verstehen. Diese Aufklärung aber, und mit ihr auch ein gewisser Herzensantheil, den der aufgeklärte Mensch am Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann, muß nach und nach bis zu den Thronen hinaufgehen und selbst auf ihre Regierungsgrundsätze Einfluß haben. Obgleich z. B. unsere Weltregierer zu öffentlichen Erziehungsanstalten und überhaupt zu Allem, was das Weltbeste betrifft, vorjetzt kein Geld übrig haben, weil alles auf den künftigen Krieg schon zum Voraus verrechnet ist, so werden sie doch ihren eigenen Vortheil darin finden, die obzwar schwachen und langsamen eigenen Bemühungen ihres Volks in diesem Stücke wenigstens nicht zu hindern. Endlich wird selbst der Krieg allmälig nicht allein ein so künstliches, im Ausgange von beiden Seiten so unsicheres, sondern auch durch die Nachwehen, die der Staat in einer immer anwachsenden Schuldenlast (einer neuen Erfindung) fühlt, deren Tilgung unabsehlich wird, ein so

Digitized by Google

bedenkliches Unternehmen, dabei der Einfluß, den jede Staatserschütterung in unserem, durch seine Gewerbe so sehr verketteten Welttheil auf alle andere Staaten thut, so merklich, daß sich diese durch ihre eigne Gefahr gedrungen, obgleich ohne gesetzliches Ansehen, zu Schiedsrichtern anbieten und so Alles von Weitem zu einem künftigen großen Staatskörper anschicken, wovon die Vorwelt kein Beispiel aufzuzeigen hat. Obgleich dieser Staatskörper für jetzt nur noch sehr im rohen Entwurfe dasteht, so fängt sich dennoch gleichsam schon ein Gefühl in allen Gliedern, deren jedem an der Erhaltung des Ganzen gelegen ist, an zu regen, und dieses giebt Hoffnung, daß, nach manchen Revolutionen der Umbildung, endlich Das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schooß, worinn Alle ursprünglich entwickelt worden, dereinst einmal zu Stande kommen werde."

Ob wohl Kant in der heiligen Allianz und den europäischen Conferenzen die Verwirklichung seiner Idee erblicken würde?

Am Schlusse dieses Aufsatzes (welcher zuerst 1784 in der „Berliner Monatsschrift" erschien) bespricht Kant die Möglichkeit und den Werth eines Versuchs, „die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommne bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten." Er sagt hierüber Folgendes:

„Es ist zwar ein befremdlicher und, dem Anscheine nach, ungereimter Anschlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte, eine Geschichte abfassen zu wollen; es scheint, in einer solchen Absicht könne nur ein Roman zu Stande kommen. Wenn man indessen annehmen darf, daß die Natur, selbst im Spiele der menschlichen Freiheit, nicht

Digitized by Google

ohne Plan und Endabſicht verfahre, ſo könnte dieſe Idee doch wohl brauchbar werden; und, ob wir gleich zu kurzſichtig ſind, den geheimen Mechanismus ihrer Veranſtaltung durchzuſchauen, ſo dürfte dieſe Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein ſonſt planloſes Aggregat menſchlicher Handlungen, wenigſtens im Großen, als ein *Syſtem* darzuſtellen. Denn, wenn man von der *griechiſchen* Geſchichte — als derjenigen, wodurch uns jede andere ältere und gleichzeitige aufbehalten worden, wenigſtens beglaubigt werden muß, — anhebt; wenn man derſelben Einfluß auf die Bildung und Misbildung des Staatskörpers des *römiſchen* Volks, und des letzteren Einfluß auf die *Barbaren*, die jenen wiederum zerſtörten, bis auf unſere Zeit verfolgt, dabei aber die Staatengeſchichte anderer Völker, ſowie deren Kenntniß durch eben dieſe aufgeklärten Nationen allmälig zu uns gelanget iſt, *epiſodiſch* hinzuthut: ſo wird man einen regelmäßigen Gang der Verbeſſerung der Staatsverfaſſung in unſerem Welttheile (der wahrſcheinlicherweiſe allen anderen dereinſt Geſetze geben wird) entdecken. Indem man ferner allenthalben auf die bürgerliche Verfaſſung und deren Geſetze und auf das Staatsverhältniß Acht hat, inſofern Beide durch das Gute, welches ſie enthielten, eine Zeit lang dazu dienten, Völker (mit ihnen auch Künſte und Wiſſenſchaften) emporzuheben und zu verherrlichen, durch das Fehlerhafte aber, das ihnen anhing, ſie wiederum zu ſtürzen, ſo doch, daß immer ein Keim der Aufklärung übrig blieb, der, durch jede Revolution mehr entwickelt, eine folgende, noch höhere Stufe der Verbeſſerung vorbereitete: ſo wird ſich, wie ich glaube, ein Leitfaden entdecken, der nicht blos zur Erklärung des ſo verworrenen Spiels menſchlicher Dichtungen oder zur politiſchen Wahrſagerkunſt künftiger Staatsveränderungen dienen kann (ein Nutzen, den man ſchon ſonſt aus der Geſchichte der

Digitized by Google

Menſchen, wenn man ſie gleich als unzuſammenhängende Wirkung einer regelloſen Freiheit anſah, gezogen hat); ſondern es wird (was man, ohne einen Naturplan vorauszuſetzen, nicht mit Grund hoffen kann) eine tröſtende Ausſicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menſchengattung in weiter Ferne vorgeſtellt wird, wie ſie ſich endlich doch zu dem Zuſtande emporarbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in ſie legte, völlig können entwickelt und ihre Beſtimmung hier auf Erden kann erfüllt werden. Eine ſolche Rechtfertigung der Natur — oder beſſer der Vorſehung — iſt kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen beſondern Geſichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilfts, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftloſen Naturreiche zu preiſen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Theil des großen Schauplatzes der oberſten Weisheit, der von allem Dieſem den Zweck enthält, — die Geſchichte des menſchlichen Geſchlechts — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben ſoll, deſſen Anblick uns nöthigt, unſere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Abſicht anzutreffen, uns dahin bringt, ſie nur in einer andern Welt zu hoffen?

Daß ich mit dieſer Idee einer Weltgeſchichte, die gewiſſermaßen einen Leitfaden a priori hat, die Bearbeitung der eigentlichen, blos empiriſch abgefaßten Hiſtorie verdrängen wollte, wäre Misdeutung meiner Abſicht; es iſt nur ein Gedanke von Dem, was ein philoſophiſcher Kopf (der übrigens ſehr geſchichtskundig ſein müßte) noch aus einem andern Standpunkte verſuchen könnte. Ueberdem muß die, ſonſt rühmliche Umſtändlichkeit, mit der man jetzt die Geſchichte ſeiner Zeit abfaßt, doch einen Jeden natürlicher Weiſe auf die Bedenklichkeit bringen, wie es unſere ſpäteren Nachkommen anfangen werden, die Laſt von Geſchichte, die wir ihnen nach

Digitized by Google

einigen Jahrhunderten hinterlaſſen möchten, zu faſſen. Ohne Zweifel werden ſie die der älteſten Zeit, von der ihnen die Urkunden längſt erloſchen ſein dürften, nur aus dem Geſichtspunkte Deſſen, was ſie intereſſirt, nämlich, Desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Abſicht geleiſtet oder geſchadet haben, ſchätzen. Hierauf aber Rückſicht nehmen, ingleichen auf die Ehrbegierde, ſowohl der Staatsoberhäupter, als ihrer Diener, um ſie auf das einzige Mittel zu richten, das ihr rühmliches Andenken auf die ſpäteſte Zeit bringen kann: Das kann noch überdem einen kleinen Bewegungsgrund zum Verſuche einer ſolchen philoſophiſchen Geſchichte geben.“

Wie lebhaft unſren Philoſophen die Idee von der fortſchreitenden Entwickelung der Menſchheit beſchäftigte, ergiebt ſich daraus, daß er immer von Neuem darauf zurückkommt. So enthalten ſeine kleinern Schriften unter Anderm auch einen Aufſatz aus dem Jahre 1798, betitelt: „Erneuerte Frage, ob das menſchliche Geſchlecht im beſtändigen Fortſchreiten zum Beſſern ſei?“ Kant behauptet einen ſolchen Fortſchritt, ſowohl Denen gegenüber, welche einen Stillſtand, höchſtens Kreislauf der Menſchheit, als auch Denen, welche einen allmäligen Rückfall derſelben in Rohheit und Barbarei annehmen. „Wir können,“ ſagt er, „dieſe Behauptung, die allerdings, weil ſie auf die Zukunft geht, eigentlich eine Art von Wahrſagerei iſt, doch getroſt wagen, ſobald wir dieſelbe an eine Begebenheit in der Gegenwart dergeſtalt anzuknüpfen vermögen, daß wir in dieſer den Keim eines ſolchen Fortſchritts der Menſchheit, die Tendenz des Menſchengeſchlechts nach unendlicher Entwickelung und nach Erreichung eines höchſten Vernunftzweckes nachweiſen, wenn auch nur im Allgemeinen und, der Zeit wie der Art ihrer Verwirklichung nach, unbeſtimmt. Und welche Begebenheit bezeich-

Digitized by Google

net denn wohl Kant als diejenige, in der ſich jene Tendenz der Menſchheit zum Fortſchritt unwiderleglich kundgebe? Keine andere, als: die franzöſiſche Revolution. „Dieſe Begebenheit," heißt es in dem erwähnten Aufſatze, „iſt das Phänomen nicht einer Revolution, ſondern der Evolution einer naturrechtlichen Verfaſſung, die zwar nur unter wilden Kämpfen noch nicht ſelbſt errungen wird, — indem der Krieg von innen und außen alle bisher beſtandene ſtatutariſche zerſtört, — die aber doch dahin führt, zu einer Verfaſſung hinzuſtreben, welche nicht kriegsſüchtig ſein kann, nämlich, der republikaniſchen, die es entweder ſelbſt der Staatsform nach ſein mag, oder auch nur nach der Regierungsart, bei der Einheit des Oberhaupts (des Monarchen), den Geſetzen analogiſch, die ſich ein Volk ſelbſt nach allgemeinen Rechtsprinzipien geben würde, den Staat verwalten zu laſſen.

Nun behaupte ich, dem Menſchengeſchlechte, nach den Aſpecten und Vorzeichen unſerer Tage, die Erreichung dieſes Zwecks und hiermit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortſchreiten deſſelben zum Beſſern, auch ohne Sehergeiſt, vorherſagen zu können, denn ein ſolches Phänomen in der Menſchengeſchichte vergißt ſich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menſchlichen Natur zum Beſſeren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit nach inneren Rechtsprinzipien im Menſchengeſchlechte vereinigt, aber, was die Zeit betrifft, nur als unbeſtimmt und Begebenheit aus Zufall verheißen konnte. Aber wenn der bei dieſer Begebenheit beabſichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde, wenn die Revolution oder Reform der Verfaſſung eines Volks gegen das Ende noch fehlſchlüge, oder, nachdem dieſe

Digitized by Google

einige Zeit gewährt hätte, doch wieder Alles ins Gleis gebracht würde (wie Politiker jetzt wahrsagen), so verliert jene philosophische Vorhersagung doch Nichts von ihrer Kraft. Denn jene Begebenheit ist zu groß, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und, ihrem Einflusse nach auf die Welt, in allen ihren Theilen zu ausgebreitet, als daß sie nicht den Völkern, bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände, in Erinnerung gebracht und zur Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte, da denn, bei einer für das Menschengeschlecht so wichtigen Angelegenheit, endlich doch zu irgend einer Zeit die beabsichtigte Verfassung diejenige Festigkeit erreichen muß, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemüthern Aller zu bewirken nicht ermangeln würde."

Hieraus mag man erkennen, wie allgemein und wie gewaltig der Eindruck war, den die französische Revolution in Deutschland hervorbrachte, wenn selbst ein so tiefer, so besonnener, so nüchterner Denker, wie Kant, in einem so vorgerückten Alter, den Anfangspunkt einer neuen Epoche voll weltbürgerlicher Hoffnungen und philosophischer Ideale darin zu erblicken glaubte!

Zwei Hindernisse stehen, nach Kants Ansicht, dem raschen und glücklichen Fortschreiten der Gesellschaft zu einer freien und vernunftgemäßen Verfassung entgegen, — der Mangel an Publicität und die Selbsttäuschung der Völker über die wahre Beschaffenheit ihrer Constitutionen. „Das Verbot der Publicität," sagt Kant, „verhindert den Fortschritt eines Volks zum Bessern, selbst in Dem, was das Mindeste seiner Forderung, nämlich blos sein natürliches Recht angeht." Eine Selbsttäuschung der Völker sieht Kant darin, daß sie glauben, eine wahre Verfassung zu haben, während sie doch nur die Ver-

Digitized by Google

fassungsformen besitzen und eine schlaue Regierung sich eben dieser Formen bedient, um die Nation desto gewisser zu unterdrücken und zu brandschatzen.

Noch zwei wichtige Fragen sucht Kant bei dieser Gelegenheit zu beantworten, nämlich zuerst: „Welches werden denn nun eigentlich die äußeren Wirkungen dieses Fortschritts der Menschheit zum Bessern sein?" „Nicht eine erhöhte Moralität," antwortet er darauf, „sondern nur eine Vermehrung der Legalität, der pflichtmäßigen Handlungen, durch welche Triebfeder sie auch veranlaßt sein mögen. Wir müssen, sagt er, hierbei ganz von den idealen Anforderungen der Vernunft, der Pflicht, absehen, da wir es nur mit den Erscheinungen der Sittlichkeit, mit den äußern Thaten der Menschen zu thun haben. Es wird also z. B. mehr Wohlthätigkeit, weniger Zank in Processen, mehr Zuverlässigkeit im Worthalten, mehr Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze stattfinden, theils aus Ehrliebe, theils aus wohlverstandenem eignen Vortheile, und diese Legalität wird sich auch auf die äußern Verhältnisse der Völker gegeneinander erstrecken, ohne daß dabei die moralische Grundlage im Menschengeschlechte im Mindesten vergrößert werden darf, als wozu eine Art von neuer Schöpfung, ein übernatürlicher Einfluß erforderlich sein würde. Denn wir müssen uns von Menschen in ihren Fortschritten zum Bessern auch nicht zu Viel versprechen, um nicht dem Spott des Politikers mit Grunde zu verfallen, der die Hoffnung der Philosophen gern für Träumereien eines überspannten Kopfes halten möchte."

Die zweite Frage, die sich Kant selbst stellt, ist: „In welcher Ordnung allein kann der Fortschritt zum Besseren erwartet werden?" Die Antwort darauf lautet: „Nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, sondern durch den von oben herab. — Zu erwarten, daß durch Bildung

Digitized by Google

der Jugend in häuslicher Unterweiſung und weiterhin in Schulen, von den niedrigen an bis zu den höchſten, in Geiſtes- und moraliſcher, durch Religionslehre verſtärkter Kultur, es endlich dahin kommen werde, nicht blos gute Staatsbürger, ſondern zum Guten, was immer weiter fortſchreiten und ſich erhalten kann, zu erziehen, iſt ein Plan, der den erwünſchten Erfolg ſchwerlich hoffen läßt; denn nicht allein, daß das Volk dafür hält, daß die Koſten der Erziehung ſeiner Jugend nicht ihm, ſondern dem Staate zur Laſt kommen müſſen, der Staat aber dagegen, ſeinerſeits, zu Beſoldung tüchtiger und mit Luſt ihrem Amte obliegender Lehrer kein Geld übrig hat (wie Büſching es klagt), weil er Alles zum Kriege braucht; ſondern das ganze Maſchinenweſen dieſer Bildung hat keinen Zuſammenhang, wenn es nicht nach einem überlegten Plane der oberſten Staatsmacht und nach dieſer ihrer Abſicht entworfen, ins Spiel geſetzt und darin auch immer gleichförmig erhalten wird; wozu wohl gehören möchte, daß der Staat ſich von Zeit zu Zeit auch ſelbſt reformire und, ſtatt Revolution, Evolution verſuchend, zum Beſſeren beſtändig fortſchreite. Da es aber doch auch Menſchen ſind, welche dieſe Erziehung bewirken ſollen, mithin ſolche, die dazu ſelbſt erzogen werden müſſen, ſo iſt, bei dieſer Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur, unter der Zufälligkeit der Umſtände, die einen ſolchen Effect begünſtigen, die Hoffnung ihres Fortſchreitens nur in einer Weisheit von oben herab (welche, wenn ſie unſichtbar, Vorſehung heißt) als poſitiver Bedingung, für Das aber, was hierin von Menſchen erwartet und gefordert werden kann, blos negative Weisheit zur Beförderung dieſes Zwecks zu erwarten, nämlich, daß ſie das größte Hinderniß des Moraliſchen, den Krieg, der dieſen immer rückgängig macht, erſtlich nach und nach menſchlicher, darauf ſeltener, endlich, als Angriffskrieg, ganz

Digitized by Google

ſchwinden zu laſſen ſich genöthigt ſehen werden, um eine Verfaſſung einzuſchlagen, die, ihrer Natur nach, ohne ſich zu ſchwächen, auf ächte Rechtsprinzipien gegründet, beharrlich zum Beſſeren fortſchreiten kann.“

Kant hat dieſelben Anſichten noch in mehrern andern Abhandlungen niedergelegt. Wir müſſen geſtehen, daß wir uns durch dieſe Betrachtungen Kants weit mehr befriedigt fühlen, als durch die in ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft ausgeſprochenen Grundſätze. Ueberhaupt kann man die Bemerkung machen, daß Kant, ſo oft er einen Gegenſtand vom blos empiriſchen Standpunkte aus, als einfacher Beobachter, behandelt und ſich lediglich von ſeinem geſunden Verſtand und ſeinem Inſtinct des Rechts und der Wahrheit leiten läßt, zu weit richtigern und naturgemäßeren Folgerungen gelangt, als wenn er ſich durch die abſtracten Prinzipien ſeiner Philoſophie und durch die Sucht nach ſyſtematiſcher Einheit beherrſchen läßt.

Wir kommen endlich noch auf die Religionsphiloſophie Kants. Das Hauptwerk für dieſelbe heißt: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.“

Die meiſten Philoſophen vor Kant hatten die Moral auf die Religion gegründet; Kant gründete die Religion auf die Moral. Die Religionslehren, ſagt er, können niemals Gegenſtand einer theoretiſchen Erkenntniß für uns werden und haben folglich für uns keinen andern Werth, als den ihrer praktiſchen Anwendung. Das einzige Kriterium für die Wahrheit oder Falſchheit eines religiöſen Dogmas iſt deſſen Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit zu den Forderungen der praktiſchen Vernunft.

Zwei Syſteme ſpalten die Theologie: der Naturalismus und der Supernaturalismus. Der Naturalismus leugnet geradezu nicht nur die Wirklichkeit, ſondern auch die

Digitized by Google

Möglichkeit einer geoffenbarten Religion. Der Supernaturalismus dagegen behauptet, die Offenbarung sei nicht nur möglich, sondern sogar nothwendig, damit der Mensch das Wahre und Gute erkenne. Die Vermittlung zwischen beiden Extremen bildet der Rationalismus. Der Rationalismus leugnet nicht die Möglichkeit oder selbst die Wirklichkeit einer Offenbarung; er bestreitet ebensowenig die relative Nützlichkeit derselben (insofern sie nämlich Dasjenige, was unsre Vernunft vielleicht durch sich allein erst später gefunden haben würde, uns früher mittheilt), wohl aber leugnet er deren absolute Nothwendigkeit und nimmt von den religiösen Dogmen nur diejenigen an, deren Nützlichkeit und Nothwendigkeit durch einen Ausspruch der praktischen Vernunft bewahrheitet wird.

Dies ist die Grundlage der natürlichen oder allgemeinen Religion, welche der Rationalismus dem Offenbarungsglauben entgegensetzt. Dieser Letztere stützt sich auf eine geschichtliche Thatsache, welche aber noch keineswegs durch hinlängliche Beweise beglaubigt und überdies für unsren Verstand unbegreiflich ist; die natürliche Religion dagegen geht von den angeborenen Gesetzen unsres Bewußtseins, von den Prinzipien unsrer praktischen Vernunft aus. Nach den Grundsätzen dieser natürlichen Religion, lassen sich alle religiöse Dogmen in einen einzigen Begriff zusammenfassen, in den Begriff nämlich der sittlichen Vervollkommnung des Menschen. Der Mensch, sagt Kant, hat in sich ein sittliches Prinzip oder eine angeborene Richtung seines freien Willens auf das Moralgesetz hin. Allein zu gleicher Zeit hat der Mensch auch eine unwillkührliche Neigung zum Bösen; er hat Leidenschaften, Triebe, Begierden. Auf diesem Gegensatz zweier Naturen im Menschen, der sinnlichen und der geistigen Natur, beruht dessen sittliche Freiheit. Der Mensch ist also nicht zum

Digitized by Google

Bösen prädestinirt, wie dies die Vertheidiger der Erbsünde annehmen; ebensowenig kann er über die verderblichen Folgen seiner Vergehen durch die freie Gnadenwahl Gottes hinweggehoben werden; vielmehr, wenn der Mensch sündigt, so sündigt er vermöge seiner moralischen Freiheit; wenn er sich bessert, so ist auch seine Rückkehr zum Guten lediglich die Wirkung eines freien Entschlusses seines Willens. Gott kann also den Menschen nicht der eignen Anstrengungen für seine sittliche Vervollkommnung überheben; er kann ihm weder die Kraft zu dieser Vervollkommnung durch ein unmittelbares Gnadengeschenk mittheilen, noch auch ihn der Glückseligkeit theilhaftig machen ohne ein entsprechendes Verdienst; wohl aber kann er den menschlichen Willen in seiner Richtung auf das Gute kräftigen und befestigen; er kann über die Mängel und Lücken seiner sittlichen Vervollkommnung hinwegsehen und ihm das ernste Streben nach Vollkommenheit als wirkliche Vollkommenheit anrechnen, indem es für den Menschen überhaupt unmöglich ist, sich jemals bis zu dem absolut Guten zu erheben.

Diese Idee, daß nämlich der Mensch durch seinen sittlichen Willen über seine sinnliche Natur triumphiren solle, ist auf eine sichtbare und individuelle Weise in der Person Christi repräsentirt.

Die Idee Christi hat daher bei Kant weniger eine historische, als vielmehr eine allegorische Bedeutung. Christus ist ihm der Repräsentant der Menschheit; was in Bezug auf diese, als Ideal, als höchste Aufgabe ihres Daseins und insofern auch als höchster Endzweck der Schöpfung, als höchste Offenbarung Gottes gedacht wird, nämlich, sittliche Vollkommenheit, das stellt die christliche Religion unter der geschichtlichen Person ihres Stifters als eine wirklich vorhandene Thatsache vor. Dieses geschichtliche Factum, d. h. daß

Digitized by Google

wirklich ein ſolcher ſittlich vollkommner Menſch gelebt habe, können wir nun recht wohl annehmen; nur dürfen wir dabei das eigentlich praktiſche Moment dieſer Idee, nämlich, die Aufforderung, welche ſie für uns enthält, einem ſolchen Beiſpiel nachzuahmen und die in uns liegende Idee der ſittlichen Vollkommenheit ebenfalls zu verwirklichen, nicht dadurch verwiſchen oder entkräften, daß wir einen ungebührlichen Werth auf die theoretiſche oder dogmatiſche Auffaſſung dieſer hiſtoriſchen Erſcheinung, auf die Frage wegen der natürlichen oder übernatürlichen Herkunft Chriſti u. ſ. w. oder gar auf deſſen Beglaubigung durch Wunder legen.

Somit finden wir alſo bei Kant ſchon die Keime, und zwar die ziemlich entwickelten Keime der ſogenannten mythiſchen Anſicht von Chriſtus, welche, als ſolche, zum förmlichen Syſtem ausgebildet, erſt faſt ein halbes Jahrhundert ſpäter in dem bekannten Werke von Strauß auftrat. Da dieſe Verwandtſchaft der Kantſchen Religionslehre mit der mythiſchen Theorie noch zu wenig hervorgehoben, von ſeinen Anhängern ſogar in Abrede geſtellt worden iſt, ſo wollen wir ſeine eigenen Worte aus dem obengenannten Werke anführen, durch die wir uns zur Annahme einer ſolchen Verwandtſchaft berechtigt glauben. Im zweiten Stück der Religionslehre, im erſten Abſchnitt, ſagt Kant, unter der Ueberſchrift: „Perſonificirte Idee des guten Prinzips," Folgendes:

„Das, was allein eine Welt zum Gegenſtande des göttlichen Rathſchluſſes und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, iſt die Menſchheit (das vernünftige Weltweſen überhaupt) in ihrer moraliſchen ganzen Vollkommenheit, wovon, als oberſte Bedingung, die Glückſeligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchſten Weſens iſt. Dieſer, allein Gott wohlgefällige Menſch „iſt in

Digitized by Google

ihm von Ewigkeit her;" die Idee deſſelben geht von ſeinem Weſen aus; er iſt ſofern kein erſchaffenes Ding, ſondern ſein eingeborner Sohn; „das Wort (das Werde!), durch welches alle andere Dinge ſind und ohne das Nichts exiſtirt, was gemacht iſt, denn um ſeinet, d. h. des vernünftigen Weſens in der Welt willen, ſo wie es, ſeiner moraliſchen Beſtimmung nach, gedacht werden kann, iſt Alles gemacht." — „Er iſt der Abglanz ſeiner Herrlichkeit." — „In ihm hat Gott die Welt geliebt" und nur in ihm und durch Annehmung ſeiner Geſinnungen können wir hoffen „Gottes Kinder zu werden;" u. ſ. w.

Zu dieſem Ideal der moraliſchen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der ſittlichen Geſinnung in ihrer ganzen Lauterkeit, uns zu erheben, iſt nun allgemeine Menſchenpflicht, wozu uns auch dieſe Idee ſelbſt, welche von der Vernunft uns zur Nachſtrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber ſind, ſondern ſie in dem Menſchen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menſchliche Natur für ſie auch nur habe empfänglich ſein können, kann man beſſer ſagen: daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen ſei, daß es die Menſchheit angenommen habe (denn es iſt nicht ebenſowohl möglich, ſich vorzuſtellen, wie der von Natur böſe Menſch das Böſe von ſelbſt ablege und ſich zum Ideal der Heiligkeit erhebe, als daß das Letztere die Menſchheit (die für ſich nicht böſe iſt) annehme und ſich zu ihr herablaſſe). Dieſe Vereinigung mit uns kann alſo als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angeſehen werden, wenn wir uns jenen göttlich geſinnten Menſchen, als Urbild für uns, ſo darſtellen, wie er, ob zwar heilig und als ſolcher, zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, dieſe gleichwohl im höchſten Maße übernimmt, um das Weltbeſte zu

Digitized by Google

befördern; dagegen der Menſch, der nie von Schuld frei iſt, wenn er auch dieſelbe Geſinnung angenommen hat, die Leiden, die ihm, auf welchem Wege es auch ſei, treffen mögen, doch als von ihm verſchuldet anſehen kann, mithin ſich der Vereinigung ſeiner Geſinnung mit einer ſolchen Idee, ob zwar ſie ihm zum Urbilde dient, unwürdig halten muß.

Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menſchheit (mithin einer moraliſchen Vollkommenheit, ſo wie ſie an einem von Bedürfniſſen und Neigungen abhängigen Weltweſen möglich iſt) können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menſchen, der nicht allein alle Menſchenpflicht ſelbſt auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beiſpiel das Gute in größtmöglichem Umfange um ſich auszubreiten, ſondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen verſucht, dennoch alle Leiden bis zum ſchmählichſten Tode, um des Weltbeſten willen und ſelbſt für ſeine Feinde, zu übernehmen, bereitwillig wäre. Denn der Menſch kann ſich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moraliſchen Geſinnung iſt, machen, als wenn er ſie mit Hinderniſſen ringend und unter größtmöglichen Anfechtungen, dennoch überwindend ſich darſtellt.

Im praktiſchen Glauben an dieſen Sohn Gottes (ſofern er vorgeſtellt wird, als habe er die menſchliche Natur angenommen) kann nur der Menſch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch ſelig) zu werden; d. i. Der, welcher ſich einer ſolchen moraliſchen Geſinnung bewußt iſt, daß er glauben und auf ſich gegründetes Vertrauen ſetzen kann, er würde, unter ähnlichen Verſuchungen und Leiden (ſo wie ſie zum Probirſtein jener Idee gemacht worden), dem Urbilde der Menſchheit unwandelbar anhängig und ſeinem Beiſpiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben; ein ſolcher Menſch, und auch nur dieſer allein, iſt befugt, ſich für Denjenigen zu hal-

Digitized by Google

ten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist.“

Sodann, in Bezug auf die objective Realität dieser Idee eines vorbildlichen Menschen, fährt Kant fort:

„Diese Idee hat ihre Realität, in praktischer Beziehung, vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer, moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäß sein und wir müssen es daher auch können. Müßte man die Möglichkeit, ein diesem Urbilde gemäßer Mensch zu sein, vorher beweisen, so würden wir ebensowohl Bedenken tragen müssen, selbst dem moralischen Gesetze das Ansehen einzuräumen, unbedingter und doch hinreichender Bestimmungsgrund unsrer Willkühr zu sein; denn, wie es möglich sei, daß die bloße Idee einer Gesetzmäßigkeit überhaupt eine mächtigere Triebfeder für dieselbe sein könne, als alle nur erdenkliche, die von Vortheilen hergenommen werden, Das kann weder durch Vernunft eingesehen, noch durch Beispiele der Erfahrung belegt werden, weil, was das Erste betrifft, das Gesetz unbedingt gebietet, und, das Zweite anlangend, wenn es auch nie einen Menschen gegeben hätte, der diesem Gesetze unbedingten Gehorsam geleistet hätte, die objective Nothwendigkeit, ein solcher zu sein, doch unvermindert und für sich selbst einleuchtet. Es bedarf also keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt, als ein solches, schon in unserer Vernunft. Wer aber, um einen Menschen für ein solches, mit jener Idee übereinstimmendes Beispiel zur Nachfolge anzuerkennen, noch etwas Mehr, als was er sieht, d. i. einen gänzlich untadelhaften, ja, so viel, als man nur verlangen kann, verdienstvollen Lebenswandel; wer etwa außerdem noch Wunder, die durch ihn oder für ihn geschehen sein müßten, zur Beglaubigung fordert, der bekennt

zugleich hierdurch ſeinen moraliſchen Unglauben, nämlich, den Mangel des Glaubens an die Tugend, den kein auf Beweiſe durch Wunder gegründeter Glaube (der nur hiſtoriſch iſt) erſetzen kann, weil nur der Glaube an die praktiſche Gültigkeit jener Idee, die in unſerer Vernunft liegt, moraliſchen Werth hat.

Ebendarum muß auch eine Erfahrung möglich ſein, in der das Beiſpiel von einem ſolchen Menſchen gegeben werde (ſo weit als man von einer äußeren Erfahrung überhaupt Beweisthümer der inneren ſittlichen Geſinnung erwarten und verlangen kann); denn, dem Geſetz nach, ſollte billig ein jeder Menſch ein Beiſpiel zu dieſer Idee an ſich abgeben, wozu das Urbild immer nur in der Vernunft bleibt, weil ihr kein Beiſpiel in der äußern Erfahrung adäquat iſt, als welche das Innere der Geſinnung nicht aufdeckt, ſondern darauf, obzwar nicht mit ſtrenger Gewißheit, nur ſchließen läßt.

Wäre nun ein ſolcher, wahrhaftig göttlich geſinnter Menſch zu einer gewiſſen Zeit gleichſam vom Himmel auf die Erde gekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beiſpiel eines Gott wohlgefälligen Menſchen an ſich gegeben hätte, ſo weit als man von äußerer Erfahrung nur verlangen kann (indeſſen, daß das Urbild eines ſolchen immer doch nirgend anders, als in unſerer Vernunft zu ſuchen iſt); hätte er durch alles Dieſes ein unabſehlich großes moraliſches Gutes in der Welt durch eine Revolution im Menſchengeſchlechte hervorgebracht; ſo würden wir doch nicht Urſache haben, an ihm etwas Anders, als einen natürlich erzeugten Menſchen anzunehmen (weil dieſer ſich doch auch verbunden fühlt, ſelbſt ein ſolches Beiſpiel an ſich abzugeben), obzwar dadurch eben nicht verneint würde, daß er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Menſch ſein könne. Denn in praktiſcher Abſicht kann die Vorausſetzung

Digitized by Google

des Letzteren uns doch Nichts helfen, weil das Urbild, welches wir dieser Erscheinung unterlegen, doch immer in uns (obwohl natürlichen Menschen) selbst gesucht werden muß, dessen Dasein in der menschlichen Seele schon für sich selbst unbegreiflich genug ist, daß man eben nicht nöthig hat, außer seinem übernatürlichen Ursprunge ihn noch in einem besonderen Menschen hypostasirt anzunehmen. Vielmehr würde die Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur der praktischen Anwendung der Idee desselben auf unsere Nachfolge, nach Allem, was wir einzusehen vermögen, eher im Wege sein.

Eben derselbe göttlichgesinnte, aber ganz eigentlich menschliche Lehrer würde doch nichtsdestoweniger von sich, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig (in Lehre und Wandel) dargestellt würde, mit Wahrheit reden können. Denn er würde alsdann nur von der Gesinnung sprechen, die er sich selbst zur Regel seiner Handlungen macht, die er aber, da er sie als Beispiel für Andere, nicht für sich selbst sichtbar machen kann, nur durch seine Lehren und Handlungen äußerlich vor Augen stellt. „Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?" Es ist aber der Billigkeit gemäß, das untadelhafte Beispiel eines Lehrers zu Dem, was er lehrt, wenn dieses ohnedem für Jedermann Pflicht ist, keiner andern, als der lautersten Gesinnung desselben anzurechnen, wenn man keine Beweise des Gegentheils hat. Eine solche Gesinnung, mit allen, um des Weltbesten willen übernommen Leiden, in dem Ideale der Menschheit gedacht, ist nun für alle Menschen, zu allen Zeiten und in allen Welten, vor der obersten Gerechtigkeit vollgültig, wenn der Mensch die seinige derselben, wie er es thun soll, ähnlich macht. Sie wird freilich immer eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die unsrige ist, sofern diese in einem jener Gesinnung völlig und

Digitized by Google

ohne Fehl gemäßen Lebenswandel bestehen müßte. Es muß aber doch eine Zueignung der Ersteren, um der Letzteren willen, wenn diese mit der Gesinnung des Urbildes vereinigt wird, möglich sein, obwohl, sie sich begreiflich zu machen, noch großen Schwierigkeiten unterworfen ist."

Diese Schwierigkeiten betreffen hauptsächlich das Dogma von der Rechtfertigung durch Christum, eins der Grunddogmen der christlichen Kirche. Wie soll diese Rechtfertigung gedacht werden? Wie läßt sie sich mit der Ansicht vereinigen, auf welcher der Kriticismus beruht, der Ansicht, daß der Mensch nur durch seine sittliche Freiheit, durch die Autonomie des Sittengesetzes in ihm tugendhaft, vollkommen und der Glückseligkeit würdig werde?

Daß Kant nicht eine passive Heiligung oder Entsühnung des Menschen durch eine in ihm wirkende wunderthätige Kraft Gottes, oder gar durch einen völlig unmotivirten Gnadenact desselben, annehme, wie dies allerdings das altkirchliche Dogma that, haben wir schon oben erwähnt. Das Dogma von der Heiligung und Versöhnung muß daher in seiner Theorie ebenfalls eine allegorische und praktische Bedeutung erhalten. Ausgehend nämlich von der, schon in der Kritik der praktischen Vernunft begründeten Unterscheidung zwischen der Idee der Vollkommenheit, nach welcher der Mensch strebt, und der Unvollkommenheit der einzelnen Handlungen, durch welche er sich dieser Idee zu nähern sucht, nimmt Kant an, der Mensch könne in der Gesinnung (gleichsam einer blos intelligiblen That) die Idee der sittlichen Vollkommenheit und Heiligkeit realisiren, d. h. das böse Prinzip, welches in seiner Natur, als einer halb sinnlichen, halb sittlichen, ursprünglich liegt, überwinden, wenn schon die äußere Verwirklichung dieser Idee, d. h. die wirkliche Ueberwindung der dem Menschen anhaf-

Digitized by Google

tenden Fehler, Triebe, Leidenschaften u. s. w. nur allmälig und vielleicht nie ganz vollständig von statten gehe. Also, mit einem Worte, die Lauterkeit der Gesinnung steht ein für die Mangelhaftigkeit der Handlungen; Gott, der, vermöge seiner intellectuellen Anschauung, die intelligible That des Menschen, seine unmittelbar auf das Ganze der Tugend gerichtete Gesinnung, nicht den empirischen Act seiner nur successiven Vervollkommnung berücksichtigt, nimmt jene Erstere für genügend an, um danach dem Menschen die Würdigkeit zur Glückseligkeit und die Glückseligkeit selbst zuzuerkennen. Diese Rechtfertigung nun des Menschen vor Gott durch die Heiligkeit seiner Gesinnung, welche ihn über die Folgen seiner empirischen Unvollkommenheiten hinweghebt, ist ebenfalls vorbildlich dargestellt in Christus, der personificirten Heiligkeit und Reinheit. Durch Christus sind wir gerechtfertigt und von Gott wieder angenommen, heißt: durch eine dem Beispiel Christi entsprechende, d. h. eine lautere, reine, beharrlich aufs Gute gerichtete Gesinnung versöhnen wir Gott mit der Mangelhaftigkeit unsres, nur allmälig zum Bessern fortschreitenden Lebenswandels, machen wir uns der von ihm verheißenen Glückseligkeit würdig und fähig.

Dazu gehört jedoch noch ein Moment, nämlich, die Abbüßung der frühern Schuld, damit der Gerechtigkeit Gottes Genüge geschehe. Die Art, wie Kant diese Sühnung der göttlichen Gerechtigkeit erklärt und mit der Idee eines persönlichen Erlösers in Verbindung bringt, ist so eigenthümlich und künstlich, daß wir, um dieselbe nicht durch Uebertragung in andre Ausdrücke zu verwischen oder zu entstellen, vorziehen, abermals Kants eigne Worte herzusetzen.

„Die Auflösung dieser Schwierigkeit," sagt Kant, „beruht auf Folgendem. Der Richterspruch eines Herzens-

Digitized by Google

kündigers muß als ein ſolcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Geſinnung eines Angeklagten, nicht aus den Erſcheinungen derſelben, den vom Geſetz abweichenden oder damit zuſammenſtimmenden Handlungen gezogen worden. Nun wird hier aber in dem Menſchen eine über das in ihm vorher mächtige, böſe Prinzip die Oberhand habende gute Geſinnung vorausgeſetzt, und es iſt nun die Frage, ob die moraliſche Folge des Erſteren, die Strafe, (mit andern Worten, die Wirkung des Misfallens Gottes an dem Subject) auch auf ſeinen Zuſtand in der gebeſſerten Geſinnung könne gezogen werden, in der er ſchon ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens iſt. Da hier die Frage nicht iſt, ob auch vor der Sinnesänderung die über ihn verhängte Strafe mit der göttlichen Gerechtigkeit zuſammenſtimmen würde (als woran Niemand zweifelt), ſo ſoll ſie (in dieſer Unterſuchung) nicht als vor der Beſſerung an ihm vollzogen gedacht werden. Sie kann aber auch nicht als nach derſelben, da der Menſch ſchon im neuen Leben wandelt und moraliſch ein andrer Menſch iſt, dieſer ſeiner neuen Qualität (eines Gott wohlgefälligen Menſchen) angemeſſen angenommen werden; gleichwohl aber muß der höchſten Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie ſtraflos ſein kann, ein Genüge geſchehen. Da ſie alſo weder vor, noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäß und doch nothwendig iſt, ſo würde ſie in dem Zuſtande der Sinnesänderung ſelbſt ihr angemeſſen und ausgeübt gedacht werden müſſen. Wir müſſen alſo ſehen, ob in dieſem letzteren ſchon durch den Begriff einer moraliſchen Sinnesänderung diejenigen Uebel als enthalten gedacht werden können, die der neue, gutgeſinnte Menſch als von ihm (in anderer Beziehung) verſchuldete und als ſolche Strafen anſehen kann, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geſchieht. Die Sinnesänderung iſt

Digitized by Google

nämlich ein Ausgang vom Böſen und ein Eintritt ins Gute, das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menſchen, da das Subject der Sünde (mithin auch alle Neigungen, ſofern ſie dazu verleiten) abſtirbt, um der Gerechtigkeit zu leben. In ihr aber, als intellectueller Beſtimmung, ſind nicht zwei, durch eine Zwiſchenzeit getrennte, moraliſche Acte enthalten, ſondern ſie iſt nur ein einziger, weil die Verlaſſung des Böſen nur durch die gute Geſinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich iſt. Das gute Prinzip iſt alſo in der Verlaſſung der böſen ebenſowohl als in der Annehmung der guten Geſinnung enthalten, und der Schmerz, der die erſtere rechtmäßig begleitet, entſpringt gänzlich aus der zweiten. Der Ausgang aus der verderbten Geſinnung in die gute iſt, als „das Abſterben am alten Menſchen, Kreuzigung des Fleiſches," an ſich ſchon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue Menſch in der Geſinnung des Sohnes Gottes, nämlich blos um des Guten willen, übernimmt, die aber doch eigentlich einem andern, nämlich dem alten (denn dieſer iſt moraliſch ein anderer), als Strafe gebührte. Ob er alſo gleich phyſiſch (ſeinem empiriſchen Charakter als Sinnenweſen nach betrachtet) eben derſelbe ſtrafbare Menſch iſt und als ein ſolcher von einem moraliſchen Gerichtshofe, mithin auch von ihm ſelbſt, gerichtet werden muß, ſo iſt er doch in ſeiner neuen Geſinnung (als intelligibles Weſen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem dieſe die That vertritt, moraliſch ein andrer, und dieſer, in ſeiner Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in ſich aufgenommen hat, oder (wenn wir dieſe Idee perſonificiren), dieſer ſelbſt trägt für ihn, und ſo auch für Alle, die an ihn (praktiſch) glauben, als Stellvertreter die Sündenſchuld, thut durch Leiden und Tod der höchſten Gerechtigkeit,

Digitized by Google

als Erlöſer, genug, und macht, als Sachwalter, daß ſie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erſcheinen, nur daß (in dieſer Vorſtellungsart) jenes Leiden, was der neue Menſch, indem er dem alten abſtirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß, an dem Repräſentanten der Menſchheit als ein für allemal erlittener Tod vorgeſtellt wird. Hier iſt nun derjenige Ueberſchuß über das Verdienſt der Werke, der oben vermißt wurde, und ein Verdienſt, das uns aus Gnaden zugerechnet wird. Denn damit Das, was bei uns im Erdenleben (vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und Welten) immer nur im bloßen Werden iſt, (nämlich, ein Gott wohlgefälliger Menſch zu ſein) uns, gleich als ob wir ſchon hier im vollen Beſitz Deſſelben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanſpruch, ſo weit wir uns ſelbſt kennen (unſere Geſinnungen nicht unmittelbar, ſondern nur nach unſeren Thaten ermeſſen), ſo daß der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammnißurtheil antragen würde. Es iſt alſo immer nur ein Urtheilsſpruch aus Gnaden, obgleich (als auf Genugthuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebeſſerten Geſinnung liegt, die aber Gott allein kennt) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß, wenn wir, um jenes Guten im Glauben willen, aller Verantwortung entſchlagen werden."

Die Kirche iſt zu betrachten als ein ethiſches Gemeinweſen unter der göttlichen moraliſchen Geſetzgebung. Weil nämlich der Menſch, ſo lange er auf ſich allein und ſeinen Willen gewieſen iſt, es niemals zu einem beharrlichen und zuverläſſigen Tugendſtreben bringt, niemals dem guten Prinzipe dauernd den Sieg über das böſe zu verſchaffen vermag, und weil namentlich im Zuſammenleben der Menſchen untereinander ſich zahlreiche Verſuchungen zum Böſen, zahlreiche Leidenſchaften und ſittliche Verirrungen

Digitized by Google

entwickeln, deshalb ist es Pflicht des Einzelnen, aus dem ethischen Naturzustande (wo Jeder nur sich selbst, nach seinem Gewissen, das Gesetz seines Handelns vorschreibt und auch alleiniger Richter seiner Handlungen ist) herauszutreten und sich mit Andern zur Errichtung eines ethischen Gemeinwesens zu verbinden. Ein solches ethisches Gemeinwesen (welches nicht blos die Bürger eines Staats, sondern alle Menschen umfassen soll) setzt eine allgemeine Gesetzgebung voraus, der sich Alle unterwerfen. In einem politischen Gemeinwesen geht die Gesetzgebung von der Gesammtheit aus, weil sie eine äußerliche, juristische ist; in einem ethischen Gemeinwesen, welches nur auf innerlichen oder Tugendgesetzen beruht, muß der Gesetzgeber ein Andrer sein, als das Volk selbst, doch aber auch wieder ein Solcher, dessen Gebote nothwendig mit den ethischen Pflichten und den Aussprüchen der praktischen Vernunft jedes Einzelnen zusammentreffen, welcher zugleich das Innerste der Gesinnungen eines Jeden zu durchschauen und Jeden nach seinen Thaten zu richten vermag. Ein solcher Gesetzgeber ist Gott; der Begriff eines ethischen Gemeinwesens ist daher der Begriff eines Volkes Gottes unter ethischen Gesetzen. Man kann ein solches ethisches Gemeinwesen, wie es den Menschen als Ideal vorschwebt, die unsichtbare Kirche nennen. Die sichtbare Kirche ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt. Die Constitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen oder Offenbarungsglauben aus, und dieser Glaube wird am Besten auf eine heilige Schrift gegründet. Allein nothwendig hat ein jeder Kirchenglaube zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben, d. h. die praktische Vernunft mit ihren allgemeinen, ewigen Tugendgesetzen. Jeder statuta-

Digitized by Google

rische Glaube ist etwas Empirisches, Zufälliges, Particuläres; er ist nur die äußere, sinnliche Form, das Vehikel des wahren Vernunftglaubens, des durch sich selbst allgemeingültigen Sittengesetzes. Sollte daher der Kirchenglaube Etwas aufstellen wollen, was diesem Sittengesetze widerspricht oder dessen Erfüllung hindert, so würde dies nothwendig verworfen werden müssen. So z. B., wenn die Kirche den Glauben an die stellvertretende Gnade Christi, d. h. die theoretische Ueberzeugung, daß eine wirkliche, historische Person durch ihr Verdienst für uns genuggethan habe, für das einzige oder Haupterforderniß zur Seligkeit ausgeben, das sittliche Verhalten der Menschen also als ein minder Wesentliches ansehen wollte, was offenbar mit den Aussprüchen der praktischen Vernunft unverträglich wäre. Daher muß auch der Kirchenglaube allmälig in den reinen Religionsglauben übergehen, sich dadurch von allen solchen Beschränktheiten reinigen und zugleich sich verallgemeinern; denn nur der reine Vernunftglaube ist für alle Menschen gültig, weil seine Aussprüche sich aus dem Bewußtsein eines jeden Menschen entwickeln lassen; der statutarische oder historische Glaube dagegen hat nur particuläre Gültigkeit für Diejenigen, an welche die Geschichte gelangt ist, worauf er beruht, und enthält, wie alle Erfahrungserkenntniß, nicht das Bewußtsein, daß der geglaubte Gegenstand so und nicht anders sein müsse. Jener allmälige Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens kann betrachtet werden als die Annäherung des Reiches Gottes.

Kant schließt diese Entwicklung seiner religionsphilosophischen Ansichten mit den folgenden Worten, welche sein Verhältniß zur geoffenbarten Religion ziemlich scharf bezeichnen.

„Es ist also eine nothwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, welche letztere die

Digitized by Google

Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist, daß diese endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmälig losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion zuletzt über Alle herrsche, „damit sei Gott Alles in Allem;" die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht gelegt werden soll. Das Leitband der heiligen Ueberlieferung, mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die Menschengattung) „ein Kind war, war er klug als ein Kind" und wußte mit Satzungen, die ihm ohne sein Zuthun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja sogar eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden; „nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist." Der erste, erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein Jeder zwar dem (nicht statutarischen) Gesetz gehorcht, das er sich selbst vorschreibt, das er aber auch zugleich als den, ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrschers ansehen muß, der Alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbarer Weise in einem Staate verbindet, welcher durch die sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellt und vorbereitet war.

Das Alles ist nicht von einer äußern Revolution zu erwarten, die stürmisch und gewaltsam ihre, von Glücksumständen sehr abhängige Wirkung thut, in welcher, was bei der Gründung einer neuen Verfassung einmal versehen worden,

Digitized by Google

Jahrhunderte hindurch mit Bedauern beibehalten wird, weil es nicht mehr, wenigstens nicht anders, als durch eine neue (jederzeit gefährliche) Revolution abzuändern ist. In dem Prinzip der reinen Vernunftreligion, als einer an alle Menschen beständig geschehenen göttlichen (obzwar nicht empirischen) Offenbarung, muß der Grund zu jenem Ueberschritt zu einer neuen Ordnung der Dinge liegen, welcher, einmal aus reifer Ueberlegung gefaßt, durch allmälig fortgehende Reform zur Ausführung gebracht wird, sofern sie ein menschliches Werk sein soll; denn, was Revolutionen betrifft, die diesen Fortschritt abkürzen können, so bleiben sie der Vorsehung überlassen und lassen sich nicht planmäßig, der Freiheit unbeschadet, einleiten."

In dem letzten Abschnitt der Religionslehre bespricht Kant „Religion und Pfaffenthum." Das Pfaffenthum definirt er als „die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welcher allemal da anzutreffen ist, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben ausmachen. Wo Statuten des Glaubens zum Constitutionalgesetz gezählt werden, da herrscht ein Klerus, der der Vernunft und selbst zuletzt der Schriftgelehrsamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt, weil er, als einzig autorisirter Bewahrer und Ausleger der unsichtbaren Gesetze, die Glaubensvorschrift ausschließlich zu verwalten die Autorität hat, und also, mit dieser Gewalt versehen, nicht überzeugen, sondern nur befehlen darf. So beherrscht die Kirche zuletzt den Staat, nicht eben durch Gewalt, sondern durch Einfluß auf die Gemüther, überdem auch durch Vorspiegelung des Nutzens, den dieser vorgeblich aus einem unbedingten Gehorsam soll ziehen können, zu dem eine geistige Disciplin sogar das Denken

Digitized by Google

des Volks gewöhnt hat, wobei aber unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen untergräbt, sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt und, wie alle fehlerhaft genommene Prinzipien, gerade das Gegentheil von Dem hervorbringt, was beabsichtigt war."

Die Heftigkeit, mit welcher Kant sich hier gegen die Gewalt des Klerus und dessen Einfluß im Staate ausspricht, findet ihre Erklärung in den Verhältnissen, unter denen Kant seine Religionslehre schrieb. Auf die freisinnige Regierung Friedrichs II. war die Friedrich Wilhelms II. gefolgt, welche gleich bei ihrem Anfange durch Maßregeln im ganz entgegengesetzten Geiste bezeichnet ward. An die Stelle des hochgebildeten, der wissenschaftlichen Forschung durchaus günstigen Ministers von Zedlitz trat Wöllner, ein vormaliger Prediger und Haupt einer obscurantistischen Partei, welche sich bald den unumschränktesten Einfluß auf den König und die Regierung des Staats verschaffte. Unter diesem Einflusse entstanden jene bekannten Edicte, durch welche die Aufsicht über den Glauben und die Religionsübung im Volke verschärft, die Schreibfreiheit, sowohl in religiösen, als in politischen Angelegenheiten, beschränkt und der strenge Glaubenszwang der symbolischen Bücher als allgemeine Bedingung der Anstellung für die Lehrer an höhern und niedern Schulen wieder eingeführt ward. Auf Kant und seinen damals schon ziemlich bedeutenden und verbreiteten Anhang richtete natürlich diese Partei sehr bald ihre Aufmerksamkeit und ihren Haß. Ein erster Versuch derselben, von dem Könige geradezu ein unbedingtes Druckverbot gegen den Philosophen von Königsberg zu erwirken, mislang zwar; allein sie ließ in ihren Verketzerungsbestrebungen nicht nach und brachte es dahin, daß nicht nur der Veröffentlichung einzelner Abschnitte der Reli-

Digitized by Google

gionslehre, welche als besondre Abhandlungen in der Berliner Monatsschrift erscheinen sollten, Hindernisse in den Weg gelegt wurden, sondern daß endlich an Kant selbst eine Kabinetsordre (v. 1. Oct. 1794) erging, welche in mehreren seiner Schriften, namentlich aber in dem genannten Religionswerke, die Entstellung und Herabwürdigung der Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums rügte, ihn deswegen zur Verantwortung zog und, unter Androhung der höchsten Ungnade, ihm streng untersagte, dergleichen Lehren fernerhin in Schriften oder Vorlesungen zu verbreiten. Kant beantwortete diese Kabinetsordre durch eine Erklärung, worin er sich auf den streng wissenschaftlichen und sittlichen Gehalt seiner Schriften berief, die Freiheit der gewissenhaften Forschung für die Philosophie in Anspruch nahm, jedoch sich verpflichtete: „aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder die geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, sich gänzlich zu enthalten.“

Doch die herrschende Partei, nicht zufrieden, den Meister selbst zum Schweigen gebracht zu haben, wollte auch die von ihm ausgegangene Lehre im Keim ersticken und seinen Anhang mit einem Schlage vernichten. Alle theologische und philosophische Docenten der Universität Königsberg wurden durch Namensunterschrift verpflichtet, über Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ nicht Vorlesungen zu halten, und neuernannte Professoren mußten beim Antritte ihrer Lehrämter einen Revers ausstellen, Nichts vorzutragen, was dem preußischen Religionsedicte und den spätern Erläuterungen und Anhängen desselben zuwiderliefe.

Auch die politischen Ansichten Kants wurden verdächtigt. Sein Interesse für die französische Revolution, die er in ihren

Digitized by Google

glorreichen Anfängen (wie so viele der erleuchtetsten und edelsten Geister Deutschlands) als den Sieg des Rechts über die Gewalt, als die Morgenröthe eines philosophischen Zeitalters, als den ersten Versuch zur Herstellung eines Vernunftstaates, auf der Basis der Freiheit und Gleichheit, begrüßt hatte, ward als Jacobinismus verschrien, und alle die Verirrungen und Greuel, in welche jene große Bewegung fortgerissen ward und welche Kant selbst mit tiefem Abscheu und Schmerz erfüllten, dienten den Feinden Kants als willkommene Mittel der Verketzerung gegen seine Lehre, deren Verwandtschaft mit den Grundideen der französischen Staatsreform er weder leugnen konnte noch wollte. Vergebens schied er in seinen politischen Schriften aufs Sorgsamste das Prinzip der Freiheit und Gleichheit von den Consequenzen, zu denen dasselbe durch den Unverstand und die Leidenschaften Derer, welche sich der Revolution bemächtigt hatten, gemisbraucht worden war; vergebens stellte er neben das Postulat der Freiheit ausdrücklich das Gebot des unbedingten Gehorsams der Staatsbürger gegen das Staatsoberhaupt und die unbedingte Verwerfung jeder gewaltsamen Auflehnung gegen dessen Willen, selbst wenn dieser Wille ein offenbar gesetzloser und tyrannischer wäre; er entging dadurch den Misdeutungen und Verdächtigungen seiner politischen Grundsätze nicht, und vielleicht war dies, neben andern Ursachen, ein Hauptgrund, weshalb er den früher gefaßten Plan, ein vollständiges System der Politik zu schreiben, unausgeführt ließ.

Doch konnte er nicht umhin, über die Unzulässigkeit der Beeinträchtigungen und Uebergriffe, welche die historische Theologie und die historische Rechtswissenschaft sich gegen die Philosophie erlaubten, so wie über die Berechtigung dieser Letztern, sich auf *ihrem* Gebiete, dem Gebiete der wissenschaftlichen Forschung, mit vollkommenster Freiheit zu bewegen, seine

Digitized by Google

Meinung nachdrücklich auszusprechen in der Schrift: „Der Streit der Facultäten.“

Diese Schrift war das letzte Werk von eigentlich speculativem Inhalt, womit Kant noch in seinem vorgerückten Alter die Welt bereicherte; die glücklichere Zeit, welche für die philosophische Forschung bald nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms III. anbrach, fand den Königsberger Philosophen schon hinfällig, abgestumpft, zu größeren Productionen unfähig. Doch schon lebten seine Ideen in zahlreichen Anhängern fort, beschäftigten alle denkende Köpfe Deutschlands und legten den Grund zu einer Reihe von Speculationen, die zwar zum großen Theile sich mehr und mehr von dem Centrum des Kriticismus entfernten, die aber dennoch insgesammt denselben als ihre gemeinsame Wurzel anerkennen müssen.

Digitized by Google

Gegner und Anhänger Kants.

Man ſollte glauben, die Lehre Kants hätte einen ſchnellen und glänzenden Erfolg haben müſſen durch die Eigenthümlichkeit und Tiefe der ihr zu Grunde liegenden Ideen, ſo wie durch die Reinheit und Erhabenheit ihrer praktiſchen Anſichten. Gleichwohl bedurfte es einiger Zeit, bevor es ihr gelang, eine größere Verbreitung und einen allgemeinen Einfluß auf ihre Zeit zu gewinnen. Dieſe Erſcheinung erklärt ſich, einestheils, aus dem Charakter der Schriften Kants, andrestheils, aus dem Geiſte der Zeit, in welcher Kant auftrat. Kant theilte den gewöhnlichen Fehler der Philoſophen; er beſaß nicht das Talent, ſeine tiefen und erleuchteten Ideen mit Klarheit und Leichtigkeit auszudrücken. Zwar ließ er es ſich ſehr anlegen ſein, eine beſtimmte und feſtſtehende Terminologie zu bilden; allein gerade, indem er in dieſem Beſtreben zu weit ging und Alles definiren, Alles auf eine Formel zurückführen und unter ein Schema bringen wollte, ward ſeine Ausdrucksweiſe dunkel und pedantiſch. Wahrſcheinlich glaubte Kant, es hierin der Carteſianiſchen Schule und beſonders Wolff gleichthun zu müſſen, der, wie bekannt, es mit der wiſſenſchaftlichen Form der Philoſophie äußerſt ſtreng genommen hatte. Allein zu der Zeit, wo Kant ſeine Werke ſchrieb, hatte der leichte und elegante Styl der franzöſiſchen Schule das deutſche Publicum von den trockenen und kleinlichen De-

Digitized by Google

finitionen und von all dem logischen Apparate entwöhnt, mit welchem sich die deutsche Metaphysik auf eine so geschmacklose Weise brüstete. Daher war es sehr natürlich, daß die Kantschen Ideen, welche sich unter einem unbehülflichen und zum Theil selbst unverständlichen Ausdruck versteckten, die Geister weit mehr von dem Studium dieser Philosophie zurückschrecken, als anziehen mußten, und daß es erst der Vermittelung begeisterter und geschickter Anhänger bedurfte, um diese Ideen in der deutschen Nation einheimisch zu machen und die öffentliche Meinung für sie zu gewinnen. Als jedoch einmal die Prinzipien und die Resultate der neuen Philosophie allgemeiner bekannt geworden waren, verfehlten sie nicht, das außerordentlichste Aufsehen zu erregen. Zahlreiche Gegner standen auf, um sie zu bekämpfen, und eben so zahlreiche Anhänger übernahmen es, sie zu vertheidigen, zu erklären und zu entwickeln; kurz, Alles deutete an, daß eine mächtige Bewegung auf dem Gebiete der Philosophie vor sich gegangen sei.

Unter den Gegnern der neuen Philosophie gab es eine Partei, welche ihre Angriffe blos gegen die Formmängel der Kantschen Methode richtete, und eine zweite, welche die Prinzipien des Kriticismus selbst bekämpfte. Diese letztere Partei war die zahlreichere und gefährlichere; zu ihr gehören die berühmten Namen eines Herder, eines Hamann, eines Mendelssohn, eines Jacobi und eines Baader. So verschieden auch an Kraft und Angriffsweise diese Gegner Kants waren, so gingen sie doch sämmtlich von demselben Gesichtspunkte aus und richteten ihre Waffen auf denselben Punkt hin. Um es kurz zu sagen, sie kämpften im Dienste des gemeinen Menschenverstandes oder des religiösen Gefühls gegen die negativen und auflösenden Tendenzen des Kriticismus.

Digitized by Google

Unter allen den genannten Philoſophen hat keiner einen ſo großen Ruf erlangt, als Jacobi. Sein leichter und eleganter Styl, ſein tiefes und ſchwungvolles Gefühl, ſeine geiſtvollen und glänzenden Ideen haben ihm einen Namen verſchafft, welchen weder ſeine philoſophiſchen Prinzipien, noch ſeine Methode rechtfertigen. Wir geben zu, Jacobi beſitzt eine große Gewandtheit in der Analyſe der Syſteme, welche er bekämpft; er entdeckt mit bewundernswürdigem Scharfſinn alle Widerſprüche und Schwächen eines ſolchen Syſtems und weiß deſſen Richtigkeit mit überlegenem Geiſte nachzuweiſen; allein, wo es gilt, poſitive Prinzipien und ein eigenes Syſtem an die Stelle des eben widerlegten zu ſetzen, verräth ſich bei ihm der Mangel wahrhaft ſpeculativer Anſichten; was er aufſtellt, ſind bloße Sätze des gemeinen Menſchenverſtandes oder des religiöſen Glaubens. Jacobi hat nach und nach drei Hauptvertreter der modernen deutſchen Philoſophie bekämpft, Kant, Fichte und Schelling, und zwar alle drei mit denſelben Waffen, nämlich, mit der Behauptung, unſer Denken ſei kein Organ für die Auffaſſung poſitiver Wahrheiten, ſondern lediglich ein kritiſches und analytiſches Vermögen, welches ſtets zu negativen und ſkeptiſchen Reſultaten führe; jedes philoſophiſche Syſtem müſſe daher nothwendig in ſeinen letzten Conſequenzen entweder zum Nihilismus oder zum Fatalismus werden; der menſchliche Geiſt bedürfe aber einer poſitiven Wahrheit, einer abſoluten Realität, als Ausgangs- und Stützpunktes für ſein Wiſſen und Handeln. Der Menſch, ſagt Jacobi, hat zwei Organe zur unmittelbaren Auffaſſung des Realen: die Sinnlichkeit, zur Wahrnehmung der empiriſchen Gegenſtände, und die Vernunft, zur Anſchauung des Ueberſinnlichen. Der Verſtand iſt nur ein untergeordnetes Vermögen, welches die unmittelbaren Erkenntniſſe der Sinne und der Vernunft ent-

Digitized by Google

wickelt, unter ſich vergleicht und in ein Syſtem bringt, welches aber ſtets der Leitung der Vernunft unterworfen ſein muß. Die Vernunft iſt nicht ſelbſtthätig, ſondern nur aufnehmend, vernehmend; ſie empfängt ihre Ideen von Gott, vermöge einer inneren Offenbarung. Einer äußeren Offenbarung bedarf der Menſch, nach der Anſicht Jacobis, nicht, eben weil er Gott in ſich ſelbſt oder in ſeinem Gewiſſen trägt. Auch unſer Handeln iſt nicht durch die abſtracte Idee der Pflicht oder der moraliſchen Freiheit bedingt, ſondern wir handeln gut, weil Gott in uns handelt, aus einem freien und erhabenen Tugendenthuſiasmus. Dieſe Anſicht hat Jacobi am ſtärkſten ausgeſprochen in der bekannten und oft angeführten Stelle, wo er den ſtrengen Grundſätzen der Kantſchen Moral die Idee einer freien Sittlichkeit, einer Virtuoſität des Rechthandelns entgegenſetzt. Dort heißt es: „Ja! ich würde lügen, wie die ſterbende Desdemona; ich würde betrügen, wie Oreſt, als er ſich für Pylades opferte; ich würde morden, wie Timoleon, falſch ſchwören, wie Epaminondas und Johann von Witt; Selbſtmörder ſein, wie Cato, und Tempelſchänder, wie David; denn ich habe in mir die Gewißheit, daß der Menſch, indem er ſich dieſe Vergehen gegen den Buchſtaben des Geſetzes erlaubt, ein Recht ausübt, welches in der Würde ſeines Weſens liegt, und das Siegel ſeiner göttlichen Natur auf jede ſolche Uebertretung des Geſetzes drückt.“

Dieſer Kampf des religiöſen und ſittlichen Gefühls gegen die Prinzipien und Reſultate eines ſpeculativen, auf die Analyſe und die Kritik begründeten Syſtems iſt nichts Neues; vielmehr ſehen wir dieſe Erſcheinung faſt in jeder Periode der Geſchichte der Philoſophie ſich wiederholen. So haben die Myſtiker des Mittelalters die Prinzipien des Nominalismus und des Carteſianismus vom religiöſen Standpunkte aus be-

Digitized by Google

kämpft; ſo ſetzten die ſchottiſchen Moralphiloſophen dem Skepticismus Humes die Ausſprüche des Gemeinſinnes, d. h. eines angeblichen unmittelbaren oder inſtinctartigen Gefühls für das Wahre und Gute entgegen. Allen dieſen Gegnern der Philoſophie läßt ſich der wohlbegründete Einwurf machen, daß der Menſch, wenn er ſich bei den geoffenbarten Wahrheiten der Religion oder bei den einfachen Wahrnehmungen unſrer Sinne und den Eingebungen unſres Gefühls beruhigen ſollte, nicht blos auf die Philoſophie, ſondern auf alle wiſſenſchaftliche Erkenntniß Verzicht leiſten müßte, indem es keine Erkenntniß giebt, an welcher nicht die Reflexion, die Analyſe und die Kritik ihren Antheil hätten. Müſſen wir aber einmal anerkennen, daß Reflexion und Analyſe zur Entwickelung und Erweiterung unſrer Erkenntniſſe nothwendig ſind, ſo iſt es widerſinnig, den Gebrauch dieſer Vermögen gänzlich von dem Einfluſſe einer Gefühlsrichtung abhängig zu machen, welche ſie ſelbſt aufklären und regeln ſollen.

Alſo, noch einmal, Jacobi iſt kein Philoſoph, und ſeine Polemik gegen Kant dient keineswegs, den Fortſchritt des philoſophiſchen Geiſtes zu fördern, da ihr kein kritiſches Prinzip zu Grunde liegt. Allein ebenſowenig iſt Jacobi ein eigentlicher Offenbarungsgläubiger, denn er beſtreitet auch die Nothwendigkeit einer äußeren Offenbarung, weil, nach ſeiner Anſicht, die innere Stimme im Menſchen dieſen weit ſicherer lehrt, was er thun und glauben ſolle, als irgend eine Offenbarung es vermöchte.

Auch Kant berief ſich, wie wir wiſſen, auf das Bewußtſein des Menſchen, auf die angeborenen Ideen der Tugend und des Guten; ſomit ſtützten ſich beide Männer auf dieſelbe Autorität, nämlich, auf die menſchliche Vernunft; der Unterſchied zwiſchen ihnen iſt nur der, daß Kant die Ausſprüche dieſer Vernunft im praktiſchen Sinne und als kritiſcher Philo-

Digitized by Google

ſoph verſteht, Jacobi dagegen als Gefühlsmenſch, als begeiſterter Schwärmer, der überall Myſterien ſieht. In Jacobi finden wir Etwas von dem erhabenen Schwunge des Plato wieder, während die Philoſophie Kants uns bald an den analytiſchen Geiſt des Ariſtoteles, bald an die Tugendſtrenge der Stoiker erinnert.

Jacobi wurde das Haupt einer ziemlich bedeutenden Partei, welche, einerſeits, die freieren Anſichten der Aufklärungsperiode fortpflanzte und entwickelte und ſich in dieſer Hinſicht mit der orthodoxen Theologie in Widerſpruch befand; andererſeits aber doch die weitergreifenden Conſequenzen des Rationalismus, den Kriticismus und den Skepticismus, bekämpfte. Einer der eifrigſten Anhänger dieſer Partei war der berühmte Claudius, der Herausgeber des „Wandsbecker Boten.“ Unter den eigentlichen Philoſophen ſind es hauptſächlich Bouterwek, Köppen und Clodius, welche die Ideen Jacobis fortgepflanzt haben.

Ein anderer Philoſoph, Fries, verſuchte eine Ausgleichung zwiſchen den Syſtemen Kants und Jacobis. Wie Kant, gründet Fries die Philoſophie auf eine kritiſche Prüfung der menſchlichen Geiſtesvermögen, auf die Anthropologie. Er findet in dem menſchlichen Geiſte drei Grundvermögen, den Verſtand, den Willen und das Gefühl. Das Gefühl erklärt Fries für das Vermögen, durch eine unmittelbare Anſchauung oder eine Art von Ahnung Dasjenige zu erkennen, was weder die Sinne noch der Verſtand zu erfaſſen vermögen. In dieſem wunderbaren Vermögen unſrer Seele haben, nach Fries, alle Religionswahrheiten ihren Grund. Unſer Verſtand hat zwar das Recht, die Ausſprüche des Gefühls zu erklären und zu deutlichen Begriffen zu erheben, allein er hat nicht das Recht, Zweifel gegen die untrügliche Autorität dieſer inneren Offenbarung zu erheben.

Digitized by Google

Ernſt Schulze nähert ſich ebenfalls in einigen Beziehungen den Anſichten Jacobis. Schulze ging von demſelben Geſichtspunkte aus, wie Kant; er wollte ebenfalls durch eine kritiſche Analyſe der Kräfte und der Erkenntnißformen der menſchlichen Vernunft den Gebrauch dieſer Vernunft in ſeine natürlichen Grenzen zurückweiſen. Er ſtellt die Behauptung auf, der Menſch vermöge nie den Urſprung ſeiner Ideen einzuſehen, ſondern blos ihre Elemente und die Geſetze ihrer Verknüpfung in unſrem Bewußtſein. Wir können, ſagt Schulze, zwar nicht die objective Realität unſrer Ideen beweiſen, aber wir können doch unterſcheiden zwiſchen ſolchen Ideen, welche allen Menſchen gemein ſind, und ſolchen, welche nur einem einzelnen Individuum angehören. Dieſes Syſtem, welches, wie man ſieht, ebenfalls eine Art von Kriticismus oder Skepticismus iſt, nannte Schulze Antidogmatismus. Später bekannte ſich Schulze zu der Jacobiſchen Anſicht von einem höheren Vermögen unſres Geiſtes und einer unmittelbaren Offenbarung überſinnlicher Wahrheiten durch dieſes Vermögen.

Andere Einwürfe gegen die Kantſche Philoſophie trafen vorzugsweiſe deren Methode. Man warf Kant vor, die Einheit des menſchlichen Bewußtſeins aufgehoben und eine allzuſchroffe Trennung zwiſchen der theoretiſchen und der praktiſchen Vernunft eingeführt zu haben, als wären dies zwei völlig verſchiedene Weſen und nicht blos die zwei Seiten oder Aeußerungsweiſen eines und deſſelben Weſens. Ferner nahm man Anſtoß an der Vielheit verſchiedener und zum Theil entgegengeſetzter Vermögen, in welche Kant die menſchliche Seele getheilt hatte, ohne den Vereinigungspunkt nachzuweiſen, in welchem ſich dieſelben zur Totalität einer einzigen, organiſchen Thätigkeit verbinden. Noch Andere fanden die in der Kritik aufgeſtellte Deduction der Denkformen un-

Digitized by Google

vollſtändig und überhaupt das ganze, bei dieſen Unterſuchungen von Kant beobachtete Verfahren zu wenig ſyſtematiſch, und bald fand ſich eine Menge von Auslegern ein, welche ſich der Ideen Kants bemächtigten, ſie zu erklären, zu ordnen und weiter auszubilden verſuchten. Zu den geſchickteſten unter dieſen Auslegern gehören Joh. Schultz, Schmid, Jacob, Heydenreich, Beck, Kieſewetter u. A.

C. L. Reinhold machte den Verſuch, die von Kant aufgeſtellte Theorie der Erkenntniſſe a priori durch eine Theorie des Vorſtellungsvermögens zu vervollſtändigen, d. h. durch eine kritiſche Unterſuchung über den Grund und die Natur der menſchlichen Vorſtellungen. Die Vorſtellung iſt, nach Reinhold, das Product zweier verſchiedener Factoren, des Objects und des Subjects; ſie iſt daher zugleich objectiv und ſubjectiv, aber gleichwohl von dem einem wie von dem andern dieſer Factoren verſchieden. Durch eine Erörterung des Verhältniſſes, welches in jeder Vorſtellung zwiſchen der Mannigfaltigkeit ihrer Elemente und der Einheit des Bewußtſeins ſtattfindet, glaubte Reinhold die Reſultate der Kantſchen Kritik tiefer zu begründen. Später jedoch gab er dieſe, vielfach beſtrittene Vorſtellungstheorie auf und verſuchte durch eine Kritik der Sprache eine feſtere Grundlage für die philoſophiſchen Erkenntniſſe, namentlich für die Logik, zu gewinnen.

W. T. Krug ſtellte die Reſultate des Kantſchen Kriticismus in einem vollſtändigen Syſteme zuſammen und ſuchte zugleich dieſem Syſteme, durch eine vorausgeſchickte Unterſuchung der Geſetze, Zwecke und Grenzen des Philoſophirens, eine feſtere Grundlage zu geben. Den Streit zwiſchen Realismus und Idealismus glaubt Krug durch die Annahme einer transſcendentalen Syntheſe des Realen und des Idealen in dem menſchlichen Bewußtſein beendet zu haben. In dem Bewußtſein, ſagt Krug, liegt zugleich das Sein und

Digitized by Google

das Wissen vom Sein; Jenes ein Reales, Dieses ein Ideales; Beides aber ist untrennbar Eins, und diese Einheit des Seins und Wissens ist die Urthatsache unsres Bewußtseins, folglich auch die Grenze, über welche keine Philosophie hinausgehen kann, weil sie sonst den Boden der Bewußtseinsthatsachen und der Erfahrung verlassen und transscendent oder dogmatisch werden müßte. Krug nennt sein System, wegen der darin versuchten Vermittelung zwischen Idealismus und Realismus, den transscendentalen Synthetismus. Freilich enthält die von Krug gegebene Lösung der Frage nach dem Verhältniß des Idealen und Realen ein neues, eben so schwieriges Räthsel, als die Frage selbst.

Dies ohngefähr waren die Resultate der Bewegung, welche innerhalb der Philosophie aus den kritischen Bestrebungen Kants zunächst hervorging. Allein diese Bewegung beschränkte sich nicht auf die engen Grenzen der Speculation, sondern pflanzte sich auch auf alle die Wissenschaften fort, welche irgend eine Beziehung zur Philosophie hatten.

Die exacten Wissenschaften empfanden weniger unmittelbar den Einfluß der Kantschen Ideen; sie gingen ihren Weg fort, unbekümmert um philosophische Theorien, und machten die bedeutendsten Fortschritte auf der Bahn empirischer Forschung. Zwar wendeten einige Physiker die Kantsche Terminologie auf die Naturwissenschaften an, allein auch dies war nichts Weiteres, als ein leeres Compliment, welches die Empirie der Speculation machte. Indirect gewann allerdings das Studium der Naturwissenschaften durch die von dem Kriticismus ausgegangene Anerkennung der Empirie, so wie durch die Zerstörung mancher metaphysischer Vorurtheile, welche früher oftmals dieses Studium erschwert und gehemmt hatten.

Digitized by Google

Dagegen erfuhren die idealen und praktiſchen Wiſſenſchaften durch die neue Philoſophie eine bedeutende Umgeſtaltung. Dieſe Philoſophie hatte den Menſchen zum Mittelpunkte aller Erſcheinungen gemacht; ſie hatte die pſychologiſchen und praktiſchen Unterſuchungen, die äſthetiſchen Beobachtungen und die Kritik der Lehren der Religion in den Vordergrund geſtellt. Auf der Grundlage der in der Kritik der reinen Vernunft niedergelegten Unterſuchungen, bildete ſich die Pſychologie als eine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft aus. An die Stelle der demonſtrativen Methode der alten Pſychologie, welche ein Theil der Metaphyſik war, trat das richtigere Verfahren der empiriſchen Beobachtung und Vergleichung der pſychologiſchen Erſcheinungen, freilich unter dem etwas beſchränkten Geſichtspunkte, welchen Kant ſelbſt in der Analyſe der pſychologiſchen Thatſachen feſtgehalten hatte. Unter Denen, welche vollſtändige Syſteme der Pſychologie nach den Ideen Kants entwarfen, nennen wir Schmid, Jacob, Snell, Hoffbauer, Maaß u. ſ. w.

Die Reſultate dieſer pſychologiſchen Forſchungen fanden ihre vorzüglichſte Anwendung in der Pädagogik und dem Strafrecht. Eine gründliche Beobachtung der empiriſchen Natur des Menſchen, beſonders aber ſeiner ſittlichen Anlagen, mußte nothwendig einen bedeutenden und heilſamen Einfluß auf die Methode der Erziehung üben. Die Lehren Rouſſeaus und Baſedows waren ſchon zum Theil veraltet; der öffentliche Unterricht ging wieder mehr und mehr aus den Händen philanthropiſcher Geſellſchaften in die der Regierungen über und begann, ſich in größerem Maßſtabe und unter ſyſtematiſcheren Formen zu entwickeln. Niemeyer, Schwarz, Heuſinger, Fähſe u. A. wandten die Kantſchen Prinzipien in größerem oder geringerem Umfange auf dieſen ſo wichtigen Theil der menſchlichen Erkenntniß an.

Digitized by Google

Das Strafrecht wurde gleichfalls auf die Prinzipien des Kriticismus und besonders auf dessen psychologische Resultate zurückgeführt von Groß, Feuerbach, Zachariä u. A. Auch die übrigen Theile des Rechts erfuhren mannigfache Veränderungen. Das Naturrecht, besonders in seinem staatsrechtlichen und völkerrechtlichen Theile, bildete sich auf einer selbstständigen Grundlage aus. Die beiden bemerkenswerthesten Systeme, welche sich aus der Philosophie Kants entwickelt haben, sind das von Zachariä und das von Pölitz. Zachariä hat, durch Verbindung der philosophischen Grundsätze Kants mit der empirischen Methode Montesquieus, zuerst ein vollständiges System des Staatsrechts zu Stande gebracht. Seine „vierzig Bücher vom Staate" werden immerfort ein classisches Werk bleiben, wenn man schon darin ein entschiedenes und selbstständiges Urtheil über politische Grundsätze nicht selten vermißt.

Pölitz ist der Urheber des „Systems der Reformen," eines Systems, welches, nach seiner Erklärung, die wahre Mitte zwischen dem System der Reaction und dem System der Bewegung sein sollte. Nach diesem System der Reformen, sollen die politischen Einrichtungen zwar fortwährend entwickelt werden, allein ohne das Bestehende mit einem Wurf umzustoßen; vielmehr soll sich das Neue so viel als möglich aus dem Alten heraus bilden und an dasselbe anlehnen. Der Wahlspruch Pölitzs ist: „Alles für das Volk, Nichts durch das Volk!" d. h. die Regierung muß auf die Wünsche und Interessen des Volkes stets Rücksicht nehmen, allein die Initiative zu allen Verbesserungen muß fortwährend in ihrer Hand bleiben und sie muß zu bestimmen haben, welches die wahren Interessen des Volks sind und bis zu welchem Punkte sie dessen Wünschen und Anforderungen nachgeben dürfe.

Was die Aesthetik betrifft, so hatte Kant das seltene

Digitized by Google

Glück, seine Ansichten über das Schöne und die Kunst von einem der ersten Dichter seiner Zeit, von Schiller, erfaßt und entwickelt zu sehen. Es ist bekannt, daß sich Schiller, neben seinen poetischen Arbeiten, auch mit kritischen Untersuchungen über das Wesen und die verschiedenen Formen des Schönen und besonders der poetischen Schönheit abgab. Unter seinen zahlreichen Abhandlungen über diesen Gegenstand ist die berühmteste seine Untersuchung über Anmuth und Würde. Goethe zeigte sich zwar durch das Studium der Kantschen Kritik der Urtheilskraft sehr befriedigt; allein er stand doch, durch den mehr realistischen Charakter seiner Poesie, der idealen Richtung ferner, in welcher die Kantsche Philosophie mit dem Schillerschen Pathos zusammentraf.

Die Theologie endlich mußte ebenfalls die Einwirkung des gewaltigen Anstoßes empfinden, welchen die Philosophie Kants dem ganzen geistigen Leben seiner Zeit gegeben hatte. Wir haben schon oben von dem Rationalismus gesprochen. Der Rationalismus war bis auf Kant ein bloßes Oppositionssystem gewesen, welches die orthodoxe Theologie bekämpfte, gestützt auf eine sorgfältige kritische Prüfung der heiligen Schriften, ohne jedoch im Besitz eines positiven Prinzips zu sein, durch welches es die, in Folge seiner destructiven Kritik entstandenen Lücken in den religiösen Glaubenslehren hätte ausfüllen können. Ein solches positives Prinzip fand nun der Rationalismus an der Kantschen Philosophie und erhielt dadurch zuerst eine festere Grundlage. Während nämlich die Kritik der reinen Vernunft die negativen, skeptischen Resultate des Rationalismus bestätigte, wies zugleich die praktische Philosophie Kants die Rationalisten auf etwas Positives hin, nämlich auf, die sittlichen Ideen des menschlichen Bewußtseins, und gab ihnen dadurch eine brauchbare Waffe in die Hände, um den Anfeindungen der

Digitized by Google

Supranaturaliſten mit Erfolg zu widerſtehen. Dennoch bedienten ſich die vornehmſten Rationaliſten, Paulus, Röhr, Wegſcheider u. A., nur in einer ſehr einſeitigen Weiſe der tiefen und bedeutſamen Ideen, welche Kant, beſonders in ſeiner Schrift über die natürliche Religion, entwickelt hatte. Kant hatte, wie wir uns erinnern, die Anſicht aufgeſtellt, die Vorſtellung von einem Meſſias ſei nichts Anderes, als die Perſonification des Sittengeſetzes; jeder Menſch ſei eigentlich ſein eigener Erlöſer, indem er durch ſeine innere ſittliche Kraft ſich von ſeinen ſinnlichen Neigungen freimache und zur Einheit mit dem Sittengeſetze erhebe. In dieſen Worten Kants lag ſchon die beſtimmte Hindeutung auf die mythiſche Anſicht von der Perſon Jeſu; ſtatt jedoch dieſe Andeutung weiter zu verfolgen, nahmen die Rationaliſten das Daſein des Meſſias als ein hiſtoriſches Factum an, ſahen aber gleichwohl in ihm einen bloßen Menſchen, der nicht durch ſeinen übernatürlichen Urſprung, ſondern nur durch ſeinen vortrefflichen Charakter und ſeine ſtrenge Sittlichkeit ausgezeichnet geweſen wäre. Kant betrachtete alſo die Idee des Meſſias als ein bloßes Ideal unſrer praktiſchen Vernunft; die Rationaliſten dagegen machten wieder eine hiſtoriſche Perſönlichkeit daraus, der ſie aber in demſelben Augenblicke wieder alles Das nahmen, was ihre höhere und wunderbare Sendung beglaubigen konnte. Ebenſowenig verfolgten die Rationaliſten die von Kant begründete Anſicht eines ethiſchen Gemeinweſens in ihrer tieferen Bedeutung, ſondern begnügten ſich, aus den einzelnen kirchlichen Dogmen den moraliſchen Gehalt herauszuziehen, das Uebernatürliche und Wunderbare daran aber durch eine natürliche Erklärungsweiſe oder durch die Hülfsmittel der Exegeſe zu entfernen. Freilich war Kant ſelbſt auf halbem Wege ſtehen geblieben, und die Rationaliſten wagten oder vermochten nicht, die weitergreifenden

Digitized by Google

Folgerungen zu entwickeln, die in ſeinen religionsphiloſophiſchen Anſichten lagen.

Doch war der Rationalismus nicht die einzige Form, unter welcher ſich die Ideen Kants über die Religion entwickelten; vielmehr ging aus dem Kriticismus eine beſondere Wiſſenſchaft der Religion hervor, welche ihren Gegenſtand lediglich vom ſpeculativen oder vielmehr moraliſchen Geſichtspunkte aus betrachtete, ohne ſich an die Dogmen einer poſitiven Lehre anzuſchließen. Dieſe Religionsphiloſophie, deren hauptſächlichſte Begründer Heydenreich, Krug (welcher beſonders die von Kant angeregte Idee einer Perfectibilität oder Fortbildung des Chriſtenthums weiter verfolgte), Tieftrunk u. A. ſind, bekam deshalb auch, der früheren Einrichtung zuwider, ihren Platz unter den praktiſchen Doctrinen, neben der Moral und der Rechtsphiloſophie.

Um jedoch den Einfluß des Kriticismus auf ſeine Zeit und auf die ganze moderne Kulturentwicklung in Deutſchland vollkommen zu würdigen, genügt weder die Kenntniß ſeiner unmittelbaren ſpeculativen Reſultate, noch die Einſicht in ſeine Verzweigungen mit den übrigen wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen jener Epoche; vielmehr bedarf es hierzu einer nochmaligen Vergegenwärtigung der allgemeinen Prinzipien des Kriticismus, wie wir ſie nunmehr, durch eine genaue Analyſe der einzelnen Theile dieſes Syſtems, kennen gelernt haben, und ihres innern Zuſammenhanges mit der Bewegung der Ideen, die damals Deutſchland beherrſchten.

Wir haben im Eingange unſres Werks, als die leitende Idee deſſelben, die Anſicht aufgeſtellt, unſre moderne Kultur ſei das Reſultat zweier Factoren, die ſich, abwechſelnd, bald verbinden, bald bekämpfen, eines Prinzips des Fortſchritts und eines Prinzips des Stillſtandes. Wir haben jenes erſtere Prinzip als das kritiſche, dieſes letztere

Digitized by Google

als das dogmatiſche bezeichnet und haben verſucht, die Wirkungen eines jeden dieſer beiden Prinzipien an den einzelnen Erſcheinungen der modernen Philoſophie nachzuweiſen. Es gilt daher jetzt, zu unterſuchen, inwiefern der Kriticismus eine neue Epoche in der Stellung dieſer beiden Prinzipien zu einander begründet, inwiefern er alſo eine neue Phaſe des modernen Geiſtes herbeigeführt habe.

Der Kriticismus hat, wie es uns ſcheint, dem Prinzip des Fortſchritts nach zwei Seiten hin neue Bahnen eröffnet; einmal dadurch, daß er die äußere, ſinnliche Erfahrung für einen nothwendigen Beſtandtheil der menſchlichen Erkenntniſſe, für die Norm und das Kriterium aller Vorſtellungen und Ideen erklärt; und, zweitens, durch ſeine entſchiedene Richtung aufs Praktiſche hin. Dies Beides zuſammen war es, was den metaphyſiſchen, transſcendenten, abſtract idealiſtiſchen Charakter der deutſchen Philoſophie weſentlich veränderte und dieſe Wiſſenſchaft dem Leben um ein Bedeutendes näherrückte.

Die Zurückführung alles Erkennens von dem bloßen Denken in Begriffen (worin es die frühere Metaphyſik geſucht hatte) auf die ſinnlichen Wahrnehmungen und deren Verknüpfung durch den Verſtand, wäre für ſich allein nicht hinreichend geweſen, die Philoſophie von der transſcendenten Richtung abzulenken, durch welche ſie ſich, wie Kant wohl einſah, ins Haltloſe und Nebelhafte verlor. Schon die Nominaliſten und ſpäter in weit gründlicherer Weiſe die Senſualiſten hatten verſucht, die Unmöglichkeit eines abſoluten Wiſſens, d. h. eines Wiſſens durch bloße Begriffe a priori, und die Nothwendigkeit einer Begründung der Philoſophie auf Kritik und Erfahrung nachzuweiſen. Allein, weil ſie bei dieſem negativen Reſultate ſtehen geblieben waren, ohne dem menſchlichen Geiſte etwas Poſitives, an der Stelle Deſſen,

Digitized by Google

was ſie ihm entzogen, zu bieten, war ihr Einfluß auf die Philoſophie, wenigſtens in Deutſchland, nicht entſcheidend geweſen; vielmehr hatte ſich dieſe, wenn auch einmal auf kurze Zeit von dem kritiſchen Elemente erfaßt und der Erfahrung nähergebracht, doch immer wieder, und um ſo hartnäckiger, in den reinen Aether ihrer abſtracten Ideen zurückgezogen. Descartes, welcher, ähnlich, wie Kant, von einer Kritik des menſchlichen Bewußtſeins ausging, wurde durch dieſe Kritik ſelbſt, durch welche er ſich von allen die Grenzen unſres natürlichen Erkennens überſchreitenden Ideen und Hypotheſen losmachen wollte, wieder auf einen vollkommen transſcendenten Standpunkt geführt, und je mehr die empiriſche Schule in England und Frankreich alle überſinnliche Wahrheiten durch ihre Skepſis auflöſte und verflüchtigte, deſto ſchroffer bildete die deutſche Metaphyſik ihr Syſtem der demonſtrativen Erkenntniſſe aus.

Kant begriff wohl, daß, ſo lange ſich die philoſophirende Vernunft blos auf einem Gebiet, dem des theoretiſchen Wiſſens, bewege, man niemals im Stande ſein werde, die Grenzen ihrer Bewegung auf dieſem Gebiete ſo eng zu ziehen, wie es ihm nöthig ſchien, um die Vernunft von überſchwänglichen und fruchtloſen Speculationen zurückzuhalten; er ſah ein, daß man dem, einmal im Menſchen vorhandenen Streben nach dem Unendlichen oder ins Unendliche einen andern Ausweg eröffnen müßte, wenn man ihm jenen, den es gewöhnlich, aber unberechtigter Weiſe, aufgeſucht hat, verſchließe; er verlegte daher den Zielpunkt alles Philoſophirens, überhaupt aller Vernunftthätigkeit, aus dem Gebiete der Speculation in das Gebiet der Praxis; er machte den Menſchen zum Mittelpunkt aller Dinge, zum Zweck der Welt, aber nicht den Menſchen als denkendes, ſondern als handelndes Weſen.

Digitized by Google

Descartes war, in seiner Analyse des menschlichen Geistes, von der theoretischen Thätigkeit desselben ausgegangen, von dem „Ich denke." Dieses: „Ich denke," mußte ihn aber nothwendig wieder über die natürlichen Grenzen des menschlichen Bewußtseins hinaus, zu einem abstracten und transscendenten Denken führen, denn im Denken, in der theoretischen Betrachtung der Außendinge, kann das Ich, der menschliche Geist, seine Selbstständigkeit, Erhabenheit und Unendlichkeit nicht anders bethätigen, als durch ein beharrliches Abstrahiren von allem Aeußerlichen, Sinnlichen und Empirischen, durch ein Sicherheben über die Mannigfaltigkeit der Einzelerscheinungen zu dem Begriffe einer reinen, einfachen, identischen, Einheit eines absoluten Wesens, in dem dann das menschliche Ich gleichsam aufgeht, von dem es absorbirt wird.

Kant dagegen nahm das handelnde, das praktische Ich zum Zielpunkt seiner kritischen Untersuchungen, dem er das theoretische, als ein nur Secundäres, gleichsam als ein bloßes Instrument, unterordnete. Dadurch erhielten nun diese Untersuchungen selbst eine ganz andere Richtung und mußten zu ganz andern Resultaten führen, als die des Descartes. Nicht das Denken oder Erkennen eines Unendlichen war nunmehr Zweck der Philosophie, sondern die praktische Herstellung oder Verwirklichung eines Unendlichen, d. h. die Realisirung, Bethätigung, Befriedigung des unendlichen praktischen Strebens im Menschen.

Hiermit war zwar ebenfalls die Ausschließung der abstracten Richtung der Philosophie, und deren engere Befreundung mit dem natürlichen Entwickelungsgange des Lebens und der Gesellschaft noch keineswegs vollbracht; denn auch die praktische Thätigkeit des Menschen kann einen

Digitized by Google

abſtracten, idealiſtiſchen und transſcendenten Charakter annehmen und ſie erhielt einen ſolchen in der That durch die von Kant aufgeſtellte Moraltheorie, welche des Menſchen Beſtimmung und Weſen abermals in die Erhebung über das Sinnliche, in das Streben nach einem Zuſtande abſoluter Vollkommenheit und Glückſeligkeit ſetzte.

Allein ſelbſt bei dieſer einſeitigen Auffaſſung des praktiſchen Prinzips war doch ſchon deſſen Anerkennung ein wichtiger Fortſchritt, den die deutſche Philoſophie über alle ihre früheren, rein metaphyſiſchen Standpunkte hinaus machte und durch den ſie zugleich den Intereſſen des wirklichen Lebens, den allgemeinen Kulturbeſtrebungen ihrer Zeit ſich enger anſchloß. So wie Descartes die Herrſchaft der Theologie über die Philoſophie ein für alle Mal gebrochen und die Letztere emancipirt hatte, indem er durch ſein: „Ich denke," welches er zum Prinzip des Philoſophirens erhob, die Quelle und das Kriterium der Wahrheit in das menſchliche Bewußtſein verlegte, obgleich er den Inhalt dieſer Wahrheit (die Begriffe von Gott, der Seele u. ſ. w.) nicht weſentlich veränderte, — ſo hat Kant einen weitern Fortſchritt der Philoſophie herbeigeführt durch den Ausſpruch, daß der Menſch zum Handeln beſtimmt ſei und daß der praktiſchen Vernunft ein Vorrang (Primat) vor der theoretiſchen gebühre. Denn, wenn auch, wie ſchon bemerkt, dieſes praktiſche Prinzip bei Kant noch nicht in ſeinem wahren praktiſchen Charakter erſcheint, ſondern eine abſtracte und idealiſirende Richtung annimmt, ſo iſt doch ſchon ſo Viel gewonnen, daß auch jene andere Richtung des praktiſchen Prinzips, die Richtung auf eine fortſchreitende Entwickelung der irdiſchen, materiellen, politiſchen und ſocialen Intereſſen, dieſelbe Berechtigung anſprechen kann, welche Kant dem praktiſchen Streben im Allgemeinen zugeſtanden hat, ſobald ſie als eine

Digitized by Google

natur- und vernunftgemäße Aeußerung dieſes Strebens erkannt worden iſt. Dies aber kann nicht lange ausbleiben, und ſchon bei Kant ſelbſt haben wir zahlreiche Spuren dieſer zweiten Richtung neben jener erſten angetroffen. Wir wollen uns noch deutlicher erklären. Kant emancipirt die Moral von der Religion, oder vielmehr, er will, daß die Religion Nichts ſei, als Moral; er verwirft die unbedingte Autorität der kirchlichen Dogmen und ſtellt die Ausſprüche der praktiſchen Vernunft über die theoretiſchen Vorſtellungen des hiſtoriſchen Glaubens. Dies war ein weit entſcheidenderer Schritt zur Losreißung der Philoſophie vom Glauben, zur Anerkennung der Intereſſen, Bedürfniſſe und Geſetze des wirklichen, ſinnlichen, materiellen Lebens, als derjenige, welchen Descartes gethan hatte; denn Kant ſetzte den ſpiritualiſtiſchen, transſcendenten Tendenzen des Glaubens nicht eine bloße Negation, die ſkeptiſchen Ausſprüche des menſchlichen Denkens entgegen, ſondern die Hinweiſung auf ein, gleichfalls poſitives, aber freies und ſelbſteignes Intereſſe der Vernunft, auf die Befriedigung des ihr inwohnenden praktiſchen Triebes. Indem er nun zugleich dieſen praktiſchen Trieb unter einer ſehr idealen Form, als das Streben nach abſoluter Heiligkeit, darſtellte, entfernte er die Bedenklichkeiten, welche bisher Viele von der Ergreifung der rationaliſtiſchen Richtung in Religionsſachen abgehalten hatten, einer Richtung, die bis dahin größtentheils auf die naturaliſtiſchen, materialiſtiſchen und ſkeptiſchen Theorien der Engländer und Franzoſen zurückgeführt worden war, die aber nunmehr, nach dieſer Begründung und Sanctionirung durch das ideale Kantſche Moralprinzip, als vollkommen berechtigt und ungefährlich, ja als die wahre und ächte, gereinigte und verklärte Religion erſchien. Und dennoch hatte der Kriticismus, eben durch die Einführung des praktiſchen Prinzips, als eines normgeben-

Digitized by Google

den Kriteriums in der Religion, die urſprüngliche, ſpiritualiſtiſche Grundlage dieſer Letztern weſentlich erſchüttert und allen den auflöſenden Richtungen, welche ſpäter in dieſelbe eindrangen, eine breite Bahn gebrochen durch das Loſungswort ſeiner Philoſophie: „Autonomie der praktiſchen Vernunft!“ Denn, hatte Kant ſich zu einer Umgeſtaltung der geoffenbarten Wahrheiten in Vernunftwahrheiten um ſo unbedenklicher entſchloſſen, weil der weſentliche Inhalt dieſer Wahrheiten dabei faſt gänzlich unberührt blieb, ſo konnten ſich doch auf ſeinen Vorgang alle Die berufen, welche, von einer andern praktiſchen Lebensanſchauung ausgehend, nicht blos die Form, ſondern auch den Gehalt, die Richtung der religiöſen Anſichten angriffen und umgeſtalteten. Die naturaliſtiſchen Ideen, welche in der Geſtalt, in der ſie von England und Frankreich aus nach Deutſchland gekommen waren, hier, wegen ihrer allzuſchroffen Conſequenzen und ihres Gegenſatzes zu dem idealen Charakter des deutſchen Geiſtes, nur bei Wenigen Eingang gefunden hatten, erlangten eine allgemeine Verbreitung und einen unwiderſtehlichen Einfluß durch ihre Aufnahme in die wiſſenſchaftliche Form des Kriticismus und traten, nach dem Durchgange durch denſelben, bedeutend verſtärkt und gleichſam verklärt wieder hervor. Wir werden ſpäter Veranlaſſung haben, dieſe Wirkungen des Kriticismus weiter zu verfolgen.

Wie nun hier, in Sachen der Religion, der Kriticismus den Fortſchritt der, durch die Bildung der Zeit hervorgerufenen, negativen oder kritiſchen Richtungen ermuthigte, indem er, durch ſein eigenthümliches Vermittlungsſyſtem, ſeine Anhänger über die eigentlichen Conſequenzen dieſer Richtungen täuſchte und ſie in jenem Zuſtande der Halbheit, Unbeſtimmtheit und Selbſttäuſchung erhielt, welcher dem deutſchen Geiſte ſo ſehr zuſagt, ſo kam er auch einem politiſchen Bedürfniſſe

Digitized by Google

seiner Zeit entgegen. Das Losungswort: „Freiheit und Gleichheit!“ welches so mächtig von jenseits des Rheins herübertönte, fand seinen Wiederhall in den Aussprüchen der Kantschen Vernunftkritik, welche ebenfalls die Autonomie der menschlichen Vernunft predigte und die Idee der Freiheit zum Grundgesetz des menschlichen Daseins erhob. Daß diese Freiheit, welche Kant aus der praktischen Vernunft deducirte, eigentlich etwas rein Ideales, von allen materiellen Interessen, also auch von den politischen Zuständen völlig Abgekehrtes, gegen dieselben absolut Gleichgültiges sei, dies ward weder von Andern, noch von Kant selbst beachtet, sondern es ward diese sittlich-ideale Freiheit ohne Bedenken in eine politische (die doch auf das Zusammenleben der Menschen im Staate und deren äußere Zweckhandlungen begründet ist) umgestempelt, und das Verhältniß der einzelnen Staatsbürger zu der Staatsgewalt (ein Verhältniß, welches durchaus auf den Gesetzen des materiellen Verkehrs unter den Menschen und der daraus hervorgehenden Beziehungen beruht) zu einem einfachen Vernunftpostulate erhoben, dessen Realisirung, ohne hinlängliche äußere Garantien, lediglich von der zutreffenden Gesinnung und Einsicht des Staatsoberhauptes und des Volks zu erwarten sein sollte.

Wir können daher wohl die Stellung, die der Kriticismus zu dem allgemeinen Geiste seiner Zeit und namentlich der deutschen Nation einnahm, so wie den Grund seines mächtigen und weitverbreiteten Einflusses, in wenigen Worten bezeichnen, wenn wir sagen, daß er auf der einen Seite sich zum Organ der Ideen des Fortschritts machte, vornehmlich in den beiden Hauptrichtungen, in denen das geistige Leben jener Zeit sich bewegte, der Religion und der Politik; daß er aber, andrerseits, diesen Fortschritt wieder auf ein festes Maß zurückführte und in Grenzen einschloß, die allerdings

Digitized by Google

nicht selten mit dem Prinzip selbst in starkem Widerspruch standen; endlich, daß gerade diese Halbheit und Zweideutigkeit seiner Theorie ihm einen so weitverbreiteten Einfluß verschaffte, indem die Kühnheit seiner Prinzipien die Freunde des unbedingten Fortschritts anzog, während die Furchtsamen in den vermittelnden und beschränkenden Bestimmungen, womit diese Prinzipien überall verclausulirt waren, willkommene Schutzwinkel für ihre Unentschiedenheit und Schwäche fanden.

Drittes Kapitel.

Fichte.

Grundidee der Philosophie Fichtes. Wissenschaftslehre. Die praktische Richtung Fichtes; seine Sittenlehre; sein Naturrecht; seine Schriften über den geschlossenen Handelsstaat; über die Bestimmung des Gelehrten; über die Bestimmung des Menschen. Mystische Richtung Fichtes; seine Anweisung zum seligen Leben; seine Schrift über das Wesen des Gelehrten; seine Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und sein Staatsrecht. Anhänger Fichtes.

Grundidee der Philosophie Fichtes.

Die von Kant begonnene Reform der deutschen Philosophie ward zunächst von Johann Gottlieb Fichte wieder aufgenommen und unter einem umfassenderen Gesichtspunkte fortgesetzt.

Fichte trat zuerst auf mit einem kleinen Werke, betitelt: „Kritik aller Offenbarung," worin er die praktischen Ideen Kants in ihrer Anwendung auf die Lehren der Religion durchzuführen versuchte. Nach dem Vorgange Kants, gründet er ebenfalls die Religion auf die Moral, ohne jedoch die Möglichkeit einer Offenbarung, d. h. einer außerordentlichen Kundgebung des göttlichen Willens an den Menschen durch sinnlich wahrnehmbare Thatsachen, auszuschließen, da, wie er meint, der Mensch bisweilen eines außerordentlichen

Digitized by Google

Antriebes zur Tugend bedarf, indem der Einfluß des Sittengesetzes auf seinen Willen nicht zu allen Zeiten groß genug ist, um über die Macht seiner Leidenschaften zu siegen. Daher muß die Philosophie die Möglichkeit einer Offenbarung zu moralischen Zwecken anerkennen, allein sie muß die geschichtlichen Thatsachen, welche man für Wirkungen oder Beweise einer solchen Offenbarung erkärt, einer strengen und gewissenhaften Kritik unterwerfen und Alles davon ausscheiden, was mit dem vorausgesetzten moralischen Zwecke der Offenbarung nicht zusammenhängt oder wohl gar in Widerspruch steht.

Die Aehnlichkeit dieser Ansichten mit den Kantschen Ideen erklärt es, wie das genannte Werk, welches ohne den Namen des Verfassers erschien, lange Zeit hindurch Kant selbst zugeschrieben werden konnte, der übrigens, als er diesen Irrthum aufdeckte, zugleich freimüthig gestand, er würde sich es zur Ehre schätzen, der Verfasser des Buchs zu sein.

Allein, nicht zufrieden, die Kantschen Lehren zu entwickeln und anzuwenden, suchte Fichte über dieselben hinauszugehen. Die Philosophie Kants schien ihm an zwei großen Mängeln zu leiden; einmal, vermißte er an ihr die Einheit eines obersten Prinzips, woraus sie die gesammten menschlichen Erkenntnisse hätte herleiten können, und, zweitens, erschien ihm die Erklärung ungenügend, durch welche Kant das Verhältniß der praktischen zur theoretischen Vernunft bestimmt.

Die Wissenschaft, sagt Fichte, kann nichts Anderes sein, als ein System von Begriffen, welche sämmtlich aus einem obersten Prinzipe abgeleitet sind. Ein solches oberstes Prinzip aber darf dies nicht blos der Form nach, sondern muß es auch der Materie nach sein; das oberste Prinzip unsrer Erkenntnisse ist nothwendig zugleich ein formales und ein materiales Prinzip, d. h. es ist nicht blos eine abstracte

Digitized by Google

Form oder Regel, welche die uns von außen gegebene Materie unſres Denkens zur Einheit geſtaltet, ſondern es iſt eine productive Kraft, welche ſich ſelbſt erſt den Stoff oder das Element zu Erkenntniſſen ſchafft und zu gleicher Zeit daſſelbe geſtaltet oder in eine beſtimmte Form bringt. Dieſes oberſte Prinzip nun oder die Grundidee aller menſchlichen Erkenntniſſe hat die Philoſophie aufzuſuchen; die Philoſophie iſt alſo, nach Fichte, die Wiſſenſchaft von dem menſchlichen Wiſſen, die Wiſſenſchaftslehre.

Digitized by Google

Wissenschaftslehre.

Von dem Prinzip der Philosophie überhaupt oder dem absoluten Ich.

Die Philosophie sucht also ein oberstes Prinzip, welches an sich gewiß, absolut real, letzte und höchste Ursache sowohl unsrer Erkenntnisse als auch unsrer Handlungen sei. Dieses höchste und allgemeinste Prinzip muß nothwendig in allen unsren Ideen, offen oder versteckt, enthalten sein, oder, wie sich Fichte ausdrückt, es muß sich aus allen Thatsachen unsres Bewußtseins entwickeln lassen. Um uns also einen deutlichen Begriff von diesem Prinzip zu bilden, brauchen wir nur irgend eine Thatsache unsres Bewußtseins zu analysiren. Analysiren wir also einen ganz einfachen und für Jedermann gewissen Satz, z. B. das Urtheil: A = A. Jedermann wird uns die Richtigkeit dieses Satzes zugeben, des Satzes nämlich, daß, wenn wir A im Subject setzen, wir auch im Prädicate A setzen müssen. Der Satz: A = A, ist also unmittelbar gewiß und einleuchtend, weil er nichts Weiteres ausdrückt, als das Gesetz der Identität. Die beiden Seiten des Urtheils: A = A, der Subjectbegriff und der Prädicatbegriff, sind hierbei etwas Zufälliges und Gleichgültiges; wir können an die Stelle von A B oder C oder D setzen, ohne daß die Wahrheit und Gewißheit des Satzes darunter leidet; B = B ist ein eben so identischer und unmittelbar gewisser Satz, als A = A; eben so C = C, D = D u. s. w. Folglich hängt die

Digitized by Google

Wahrheit und Gewißheit eines Urtheils nicht von der zufälligen Beſchaffenheit ſeiner beiden Glieder, des Subjects und des Prädicats, ab, ſondern einzig und allein von der Identität der Copula oder des Denkactes ſelbſt, durch welchen unſer Bewußtſein urtheilt. Um es alſo kurz zu ſagen, das Geſetz der Identität, welches ſich in allen empiriſchen Thatſachen unſers Bewußtſeins offenbart und ihnen den Charakter der unmittelbaren Wahrheit und Gewißheit mittheilt, iſt das Grundgeſetz unſres Bewußtſeins, die erſte und oberſte Thathandlung unſres Ich. Das Weſen und die Thätigkeit unſres Ich iſt in dieſer identiſchen Thathandlung enthalten, kraft deren das Ich ſich ſelbſt ſetzt und durch dieſe Selbſtſetzung iſt. Das Ich iſt alſo ſchlechthin, weil es ſich ſetzt und als was es ſich ſetzt; Sichſetzen und Sein ſind, in Bezug auf das Ich, Eins und Daſſelbe, d. h. das Ich iſt Nichts, als die reine und unendliche Thätigkeit.

Somit haben wir das Prinzip unſrer Ideen, unſrer Urtheile, unſrer Handlungen, mit einem Worte, unſres ganzen Bewußtſeins in der abſoluten, unendlichen und mit ſich ſelbſt identiſchen Thätigkeit des Ich gefunden. Das abſolute Ich exiſtirt an und durch ſich ſelbſt; alles Andere exiſtirt erſt in Folge der Thätigkeit dieſes Ich, als eine Aeußerung oder Erſcheinung deſſelben.

Der oberſte Grundſatz der Philoſophie lautet daher folgendermaßen:

„Das Ich iſt ſchlechthin, weil es iſt, und iſt ſchlechthin, was es iſt.“

Dieſer Grundſatz iſt der erſte, ſchlechthin unbedingte Grundſatz alles Wiſſens; die Idee des Ich iſt die einzige unmittelbare, abſolut gewiſſe Idee unſres Bewußtſeins.

Allein, wenn ſchon die erſte, iſt doch dieſe Idee nicht die einzige Aeußerung unſres Bewußtſeins. Das Ich ſetzt

Digitized by Google

nicht blos ſich, ſondern es ſetzt auch ſeinem Sein oder ſeiner Thätigkeit ein anderes Sein oder eine andere Thätigkeit entgegen, welche nicht es ſelbſt, welche alſo ein Nicht-Ich iſt.

„Das Ich ſetzt dem abſoluten Ich ein abſolutes Nicht-Ich entgegen.“

Dieſer zweite Grundſatz iſt, der Form nach, ebenfalls unbedingt, denn das Setzende iſt auch hier das abſolute Ich; allein er iſt bedingt oder abgeleitet, ſeinem Inhalte nach, denn der Begriff des Nicht-Ich beſtimmt ſich erſt nach dem Begriff des Ich.

Beide Grundſätze aber, nämlich der Grundſatz, daß das Ich ſich ſelbſt abſolut ſetzt, und der Grundſatz, daß das Ich ein abſolutes Nicht-Ich ſetzt, widerſprechen einander. Das abſolute Ich und das abſolute Nicht-Ich können nicht zuſammen beſtehen; wenn wir das Eine ſetzen, ſo heben wir nothwendig das Andre auf. Wenn ein abſolutes Ich exiſtirt, ſo kann es kein Nicht-Ich geben, und wenn wir ein abſolutes Nicht-Ich annehmen, ſo vernichten wir die Idee des Ich. Aufgabe der Philoſophie iſt es nun, jene beiden, einander widerſprechenden Grundſätze unter ſich zu vereinigen, und die Bedingungen feſtzuſetzen, unter welchen das Ich und das Nicht-Ich mit und neben einander beſtehen können. Dies kann aber nicht anders geſchehen, als dadurch, daß die Idee des Ich und des Nicht-Ich in einem beſchränkten und relativen Sinne genommen wird. Auf dieſe Weiſe entſteht der dritte, ſowohl der Form als dem Inhalt nach bedingte Grundſatz, welcher heißt:

„Das Ich ſetzt dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.“

Hiermit haben wir alſo die drei Grundbegriffe der Philoſophie gewonnen, nämlich, die Idee des abſoluten Ich, die Idee des abſoluten Nicht-Ich, und die Idee

Digitized by Google

der gegenseitigen Beschränkung oder Bestimmung des Ich und des Nicht-Ich.

Diese drei Grundbegriffe entsprechen den drei Grundformen des Denkens, der Position, der Negation und der Limitation, oder, mit andern Ausdrücken, der Thesis, der Antithesis und der Synthesis.

Aus diesen drei Grundbegriffen lassen sich nun alle andere durch einen einfachen Act der Analyse und Syntheſe entwickeln. Das hierbei anzuwendende Verfahren besteht darin, daß man einen solchen gegebenen Grundsatz analysirt, die darin enthaltenen Widersprüche aufsucht und dieselben durch einen neuen Grundsatz vermittelt. So ist jeder Grundsatz der Wissenschaftslehre nichts Weiteres, als eine Entwickelung, Erweiterung und Berichtigung eines vorhergehenden Grundsatzes. Alle Grundsätze derselben hängen aufs Engste unter sich zusammen und bilden ein festgeschlossenes System, dessen Ausgangspunkt die Idee des Ich ist.

Indem wir nun, nach der eben angegebenen Methode, den letzten jener drei Grundsätze, nämlich, den Satz, daß das Ich und das Nicht-Ich sich gegenseitig beschränken, analysiren, so finden wir, daß derselbe zwei neue Grundsätze in sich enthält, und zwar, erstens, den Satz:

„Das Nicht-Ich bestimmt das Ich,"

und, zweitens, den Satz:

„Das Ich bestimmt das Nicht-Ich."

Im erstern Falle ist also das Ich leidend, im andern Falle ist es thätig; dort ist es beschränkt, endlich, hier ist es unbeschränkt, unendlich. Nun ist das beschränkte Ich das theoretische; das unbeschränkte dagegen das praktische Ich. Jene beiden Sätze sind demnach die Grundsätze zweier verschiedener Theile der Philosophie, der theoretischen Philosophie und der praktischen Philoso-

Digitized by Google

phie, oder, mit andern Worten, der Wiſſenſchaft vom theoretiſchen Ich und der Wiſſenſchaft vom praktiſchen Ich.

Von dem Prinzip der theoretiſchen Philoſophie oder dem theoretiſchen Ich.

Das Prinzip der theoretiſchen Philoſophie iſt, wie wir geſehen haben, in dem Grundſatz enthalten:

„Das Nicht-Ich beſtimmt das Ich."

Alle Sätze der theoretiſchen Philoſophie müſſen ſich daher aus dieſem oberſten Grundſatze entwickeln laſſen und können nichts Anderes ſein, als die weitern Beſtimmungen oder Ausführungen deſſelben.

Dieſer Grundſatz nun, daß das Nicht-Ich das Ich beſtimme, enthält einen neuen Widerſpruch, denn, nach dem oberſten Grundſatze alles Wiſſens, iſt das Ich abſolut freie Thätigkeit, unendliche Realität; es ſetzt ſich ſelbſt und iſt nur Das, als was es ſich ſetzt; nach dem Grundſatz der theoretiſchen Philoſophie dagegen, ſoll das Ich ein Leiden, das Nicht-Ich dagegen eine Thätigkeit enthalten, das Weſen des Erſtern in einer Negation, das des Andern in einer Realität beſtehen. Dieſen Widerſpruch müſſen wir auflöſen.

Es exiſtirt Nichts, als Das, was das Ich durch einen Act ſeiner abſoluten Thätigkeit und Realität ſetzt; auf dieſes Axiom müſſen wir immer zurückkommen. Die ſcheinbare Realität des Nicht-Ich kann alſo im Grunde nichts Anderes ſein, als das Product einer Thätigkeit des Ich; das Nicht-Ich hat nur ſo viel Realität, als das Ich in daſſelbe ſetzt. Das Ich theilt, ſo zu ſagen, ſeine eigene Realität dem Nicht-Ich mit, oder, richtiger, das Ich entäußert ſich eines Theils ſeiner Realität, ſetzt dieſen Theil ſich ſelbſt entgegen und perſonificirt ihn gewiſſermaßen unter der Form eines ſelbſt-

Digitized by Google

ständigen, gegenständlichen Wesens, eines Nicht-Ich; mit einem Wort, die Idee des Nicht-Ich ist eine bloße Modification oder Beschränkung der Idee des Ich; indem das Ich seine absolute Realität begrenzt findet, bildet es sich die Vorstellung eines zweiten, ihm selbst entgegengesetzten Wesens, eines Nicht-Ich oder eines äußeren Gegenstandes, welchen es als die Ursache dieser Beschränkung seiner eigenen Thätigkeit betrachtet. Allein, genau betrachtet, wissen wir von diesem Nicht-Ich oder diesem äußeren Gegenstande doch nichts Weiteres, als Dies, daß unsre eigene Thätigkeit eine Beschränkung erfahren habe, daß ein Anstoß auf dieselbe geschehen sei. Wir betrachten also zwar das Nicht-Ich als die reale oder directe Ursache jener Beschränkung des Ich, allein, da wir die Idee des Nicht-Ich immer wieder nur vom Ich aus bestimmen, so fällt auch jene Beschränkung immer wieder in das Ich selbst; das Ideale ist zugleich real, das Reale ist zugleich ideal; Beides aber, das Ideale und das Reale, das beschränkte Ich und das beschränkte Nicht-Ich, haben ihren Vereinigungspunkt in dem absoluten Ich.

Kant hatte von dem Nicht-Ich oder dem Object wie von einem an sich bestehenden, selbstständigen Dinge gesprochen, welches auf die menschliche Seele Eindrücke mache und ihr dadurch die Materie der Empfindungen darbiete. Nach Fichte hingegen, sind die Empfindungen, Vorstellungen, Ideen oder Begriffe, überhaupt alle unsre Erkenntnisse, sowohl ihrer Form als ihrer Materie nach, das Product einer schöpferischen Selbstthätigkeit des Ich, nur veranlaßt durch einen Eindruck des Nicht-Ich auf dasselbe. Die Idee des Nicht-Ich wird also durch diese kritische Analyse völlig zersetzt, gleichsam verflüchtigt, und es bleibt davon Nichts übrig, als die Vorstellung eines auf die Thätigkeit des Ich gemachten Eindrucks. Wir kommen immer wieder auf die Grundidee

Digitized by Google

der Wiſſenſchaftslehre zurück, daß nämlich das Ich allein wirkliche Exiſtenz und Selbſtthätigkeit habe und daß Alles, was außer ihm exiſtirt, erſt von ihm ausgehe. Allerdings entfaltet das Ich ſeine Thätigkeit erſt in Folge eines auf dieſelbe gemachten Eindrucks; allein, einmal durch einen ſolchen Anſtoß in Bewegung geſetzt, entwickelt es aus ſich ſelbſt, durch die einfache Selbſtthätigkeit ſeines ſchöpferiſchen Weſens, die ganze, unendliche Mannigfaltigkeit der Empfindungen, Vorſtellungen und Begriffe, welche den Inhalt unſres Bewußtſeins bilden. Das abſolute Ich iſt alſo das bloße Vermögen oder die Möglichkeit des Bewußtſeins; das wirkliche Bewußtſein aber iſt das gemeinſame Reſultat dieſer abſoluten Thätigkeit des Ich und der Gegenwirkung des Nicht-Ich, oder, richtiger, eines auf das Ich geſchehenen Anſtoßes.

Es giebt für die Erklärung der menſchlichen Vorſtellungen drei verſchiedene Syſteme, den dogmatiſchen Realismus, den dogmatiſchen Idealismus und den kritiſchen Idealismus.

Der dogmatiſche oder abſolute Realismus leitet alle Veränderungen unſres Bewußtſeins von einer äußeren Gewalt und deren Eindrücken auf unſre Seele ab, indem er dieſe Letztere als ein rein paſſives oder receptives Vermögen betrachtet.

Der dogmatiſche oder abſolute Idealismus leugnet völlig die Exiſtenz äußerer Gegenſtände. Ihm erſcheinen unſre Empfindungen, unſre Vorſtellungen und Begriffe als bloße innerliche Bewegungen unſres Ich und ſeiner freien, ſchöpferiſchen Thätigkeit.

Der kritiſche Idealismus endlich, wie ihn die Wiſſenſchaftslehre aufſtellt, vermittelt dieſe beiden extremen Anſichten durch ſein kritiſches Prinzip, d. h. durch die Idee,

Digitized by Google

daß das Ich in Folge eines bloßen Anstoßes des Nicht-Ich seine freie Thätigkeit äußere; daß also die Vorstellung weder von den äußeren Gegenständen in das Ich, wie auf eine leere Tafel, hineingetragen werde, noch auch aus der bloßen Selbstbewegung des Ich, ohne allen äußeren Anstoß, hervorgehe, sondern daß sie das Product der von Außen angeregten Selbstthätigkeit des Ich sei.

So Viel über das Prinzip der theoretischen Philosophie, deren Gegenstand das Ich, als denkendes, reflectirendes und erkennendes Subject, ist. Die Entwickelung dieses Prinzips enthält zugleich eine Darstellung der Kategorien. Unter Kategorien versteht nämlich Fichte die verschiedenen Beziehungen oder Stellungen, in denen sich unser Ich zu dem Nicht-Ich oder den äußeren Gegenständen befindet. So ist in den drei ersten Sätzen der theoretischen Philosophie die Kategorie der Qualität enthalten, und zwar nach ihren drei Hauptformen, der Position, der Negation und der Limitation. Die Thätigkeit des Ich ist positiv, indem es sich selbst setzt; sie ist negativ, wenn das Ich sich selbst ein Nicht-Ich entgegensetzt; sie ist begrenzt oder bestimmt, sobald wir das Ich in seiner Wechselwirkung mit dem Nicht-Ich betrachten.

Eben diese Betrachtung der Bestimmung des Ich durch das Nicht-Ich enthält eine Vergleichung der bestimmten Realität des Ich mit der Idee seiner unendlichen oder absoluten Realität, wobei uns jene erstere bald als ein begrenztes Maß der unendlichen Thätigkeit des Ich, bald als eine zufällige und vorübergehende Modification seines einfachen, identischen Wesens erscheint. Wir wenden also die Kategorien der Quantität und der Substanz auf dieselbe an.

Ferner betrachten wir die Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich bald unter dem Gesichtspunkte der Causalität,

Digitized by Google

bald unter dem der Wechselwirkung. Das Ich überträgt einen Theil seiner Thätigkeit auf das Nicht-Ich; es ist also die Ursache der Realität dieses Nicht-Ich. Andrerseits, ist aber auch das Nicht-Ich die Ursache der bestimmten Thätigkeit des Ich, durch den Anstoß, den es der bestimmungslosen Thätigkeit desselben giebt. Ich und Nicht-Ich stehen also in dem Verhältnisse der Wechselwirkung.

Endlich ist das Ich zunächst bloßes Vermögen des Bewußtwerdens; sodann wird es durch das Nicht-Ich in die Nothwendigkeit versetzt, seine Thätigkeit auf bestimmte Weise zu äußern, und dadurch wird es wirkliches Selbstbewußtsein. Wir haben also hier die drei Kategorien der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit.

Hiermit ist jedoch das Geschäft der Wissenschaftslehre in ihrem theoretischen Theile noch nicht vollendet. Sie muß nun auch die Formen angeben, unter denen sich die Thätigkeit des Ich äußert, nachdem sie durch den Anstoß des Nicht-Ich erregt worden ist. Fichte nennt diese Darstellung die Deduction der Vorstellung. Folgendes sind deren Grundzüge:

Das Ich ist, wie wir wissen, ursprünglich Nichts, als eine unendliche Thätigkeit, ein unendliches Streben in die Weite. Dieses Streben stößt auf einen Widerstand; es wird gehemmt und auf seinen Ausgangspunkt zurückgetrieben; mit andern Worten, das Ich reflectirt auf sich selbst, es vergleicht seine ursprüngliche, grenzenlose Bewegung mit der begrenzten Bewegung, welche es durch den Anstoß erhalten hat. Es geht also jetzt zum zweiten Male bis zu diesem Punkte hinaus, wo seine Bewegung gehemmt wurde, und läuft gewissermaßen zwischen diesen beiden Endpunkten seiner bestimmten Bewegung, dem Nicht-Ich und dem absoluten

Digitized by Google

Ich, hin und wieder, Beide sowohl zusammen- als auseinanderhaltend. Dieser erste Act des Bewußtseins ist die Anschauung; das Vermögen, welches in einer einzigen Auffassung Ich und Nicht-Ich zu verbinden strebt, aber nur zwischen Beiden hin- und herläuft, gleichsam in der Mitte schwebt, ist die Einbildungskraft. Die Thätigkeit der Einbildungskraft zerfällt wieder in zwei verschiedene Acte; zuerst stößt dieselbe auf den äußern Widerstand und setzt denselben als Grenze ihrer Bewegung (producirt gleichsam den äußern Gegenstand); sodann reproducirt sie diesen ersten Act, indem sie zu gleicher Zeit auf das Ich selbst reflectirt.

Die Formen der Einbildungskraft sind Raum und Zeit. Indem die Einbildungskraft von dem einfachen Punkte ausgeht, in welchem vorher die Thätigkeit des Ich concentrirt war, schreitet sie von Punkt zu Punkt vorwärts; allein bei jedem Punkte verweilt sie auch und geht auf ihren Anfangspunkt zurück. So bildet sie eine stetige Reihefolge von Punkten, die Zeit. Sodann aber umfaßt sie auch in einem einzigen Acte der Anschauung alle diese verschiedenen Punkte, zieht von jedem derselben nach allen andern hin Linien, verbindet diese Linien wieder durch neue Linien und so ins Unendliche fort. Auf diese Weise entsteht die Vorstellung einer Mannigfaltigkeit von Gegenständen im Raume.

Durch die Einbildungskraft ist die Idee des Gegenstandes noch nicht bestimmt, fixirt; sie bildet nur den Uebergang von dem Ich oder dem reinen Selbstbewußtsein zum Nicht-Ich. Es bedarf daher eines zweiten Actes des Ich, um den Gegenstand als solchen aufzufassen und die Uebertragung der Realität des Ich auf das Nicht-Ich vollkommen zu machen. Dies geschieht durch den Verstand. Der Verstand reißt die Einbildungskraft aus dem Zustande des Schwankens heraus und zwingt sie, ihre Thätigkeit aus-

Digitized by Google

ſchließlich auf den äußeren Gegenſtand zu richten. Indem wir unſre Aufmerkſamkeit in einem Nicht-Ich fixiren, ohne zugleich an unſer eigenes Ich zu denken, ſo erſcheint uns dieſer äußere Gegenſtand als ein wirklich beſtehendes, ſelbſtſtändiges Weſen, als ein Ding an ſich, ein Individuum, ein Subject, ein Ich.

Durch den Verſtand hat alſo das Ich ſeine eigene Realität vollſtändig auf das Object übergetragen, d. h. es hat anerkannt, daß außer ihm ſelbſt noch Etwas exiſtire. Allein das Ich iſt nicht gezwungen, ſeine Aufmerkſamkeit immer auf daſſelbe Object zu richten; es kann vielmehr, mit Hülfe der Einbildungskraft, von dieſem zu einem andern übergehen. Es iſt blos inſofern beſtimmt, als es nothwendig irgend ein Object ſetzen muß; allein es ſteht ihm frei, dieſes oder jenes Object, A oder B oder C zu ſetzen. Dieſes Vermögen unſres Bewußtſeins, frei zwiſchen den Objecten unſers Denkens zu wählen, — ein Vermögen, welches gleichſam in der Mitte zwiſchen Einbildungskraft und Verſtand ſteht, — iſt die Urtheilskraft. Die Urtheilskraft geht von einem Object zum andern über, um ſich endlich in einem derſelben zu fixiren. Sie reflectirt erſt über das Object A, dann über das Object B u. ſ. w., ſie vergleicht dieſelben unter einander und mit der Idee des Ich, und ſchwebt mit der Freiheit der Einbildungskraft über der unendlichen Mannigfaltigkeit von Objecten, welche der Verſtand ihr darbietet.

Endlich aber wird dieſe ganze Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen, welche Einbildungskraft und Verſtand dem reinen Ich gegenübergeſtellt hatten, durch das höchſte Vermögen der Seele, das Vermögen der Abſtraction, die Vernunft, wieder hinweggetilgt. Die Vernunft iſt das Ich in ſeiner Rückkehr zu ſich ſelbſt, wie es aufs Neue ſeine Thätigkeit in einen einzigen Punkt zuſammenzieht und alles

Digitized by Google

Das, was es durch die Entwickelung dieser Thätigkeit hervorgebracht hatte, gleichsam in sich selbst zurückschlingt.

So haben wir also vier Stufen der Selbstentwickelung unsres Bewußtseins: die Einbildungskraft, den Verstand, die Urtheilskraft und die Vernunft.

Als Einbildungskraft, entfaltet das Ich seine Thätigkeit und läßt dieselbe nach allen Seiten hin ausstrahlen.

In den Acten des Verstandes reißt sich dasselbe von seinem Centrum los und versenkt sich in die äußern Objecte.

Durch die Urtheilskraft erhebt sich das Ich wieder über diese Objecte zur freien Selbstthätigkeit.

Erst die Vernunft aber bringt die Entwickelung des Ich auf ihre höchste Stufe, zum Abschluß mit sich selbst.

Das Ich, als grenzenlose Thätigkeit, muß sich entwickeln; es muß einen Widerstand haben, woran es seine Thätigkeit äußern, einen Raum, worauf es dieselbe entfalten könne; es bedarf eines Punktes außer sich, um von da aus auf sich zu reflectiren. Erst durch diese Entwickelung gelangt das Ich zum Bewußtsein seiner selbst, denn Bewußtsein ist Einheit von Object und Subject, von Realem und Idealem. So lange das Ich in sich selbst concentrirt ist, kann es kein Selbstbewußtsein haben, denn seine Thätigkeit ist nur ein einfacher, identischer Act, gleichsam ein mathematischer Punkt. Während der centrifugalen Bewegung, die das Ich aus jenem Punkte heraus und nach den äußern Objecten hintreibt, findet ebenfalls kein Selbstbewußtsein statt, weil diese Bewegung sich ins Grenzenlose verliert, gleich einer unendlichen Linie. Erst, wenn das Ich in sich selbst zurückkehrt, wenn es seine Entwickelung abschließt, wenn seine Bewegung zu einer Kreisbewegung wird, die in ihren

Digitized by Google

Anfangspunkt zurückgeht, erst dann ist das Ich wirkliches Selbstbewußtsein.

Dies sind die Resultate der kritischen Analyse des theoretischen Ich. Durch diese Analyse wissen wir nunmehr zwar, daß sich das Ich in Folge eines auf dasselbe geschehenden Anstoßes entwickelt; allein wir wissen noch nicht, woher dieser Anstoß kommt oder wie es selbst nur möglich ist, daß das Ich, ein absolut thätiges, einfaches Wesen, einen solchen Anstoß empfangen und durch denselben aus sich selbst herausgetrieben werden könne. Wenn das Ich wirklich unter dem Einflusse eines Nicht-Ich handelte, d. h. wenn der Anstoß, der auf die Thätigkeit des Ich geschieht, von dieser Thätigkeit völlig unabhängig, ihr gänzlich fremd wäre, so wäre auch das Ich kein absolutes Ich, keine absolute Thätigkeit. Es muß also nothwendig dasselbe Factum, welches auf die unendliche Thätigkeit des Ich einen Anstoß übt und sie dadurch begrenzt, in irgend einer Hinsicht selbst wieder von dieser Thätigkeit des Ich hervorgebracht oder bedingt sein. Dies geschieht freilich nicht durch die Thätigkeit des theoretischen Ich; allein das theoretische Ich ist auch nur die eine Seite des absoluten Ich, während die andere Seite das praktische Ich ist, d. h. nach dem obersten Grundsatze der Wissenschaftslehre, das Ich, insofern es das Nicht-Ich bestimmt.

Von dem Prinzip der praktischen P[illegible]ie oder dem praktischen Ich.

Das theoretische oder erkennende Ich ist [illegible]e- sehen haben, bestimmt oder begrenzt. Dadur[illegible]n Widerspruch mit dem unendlichen Wesen des [illegible]d. Als erkennendes Ich, ist das absolute Ich du[illegible]- stand bestim[illegible] eben weil es absolut [illegible]t seine Acte[illegible]n, auch diejenigen

wisser Hinsicht die Wirkung eines äußeren Gegenstandes zu sein scheinen. Die praktische Philosophie geht daher von dem Grundsatz aus: Das Ich bestimmt das Nicht-Ich.

Der Sinn dieses Satzes ist folgender: Die bestimmte Thätigkeit des Ich oder die Richtung, welche dasselbe auf einen Gegenstand hin nimmt, muß nothwendig aus seiner unendlichen Thätigkeit abgeleitet werden können, welche letztere keinen andern Gegenstand hat, als das Ich selbst. Es entsteht daher die Frage: Wie geht die einfache, absolute Thätigkeit des Ich über in eine beschränkte oder objective Thätigkeit?

Dieser Uebergang aus der absoluten Thätigkeit des Ich in dessen objective und begrenzte Thätigkeit geschieht nicht unmittelbar, sondern es wird zuerst die Thätigkeit des Ich eine zwar objective, aber unendliche, d. h. indem das Ich aus sich selbst herausgeht, richtet es seine Thätigkeit auf ein Object, allein nicht auf ein bestimmtes Object, sondern auf irgend eins, welches dieses auch sei. Das Ich hat nämlich das Streben, aus seinem ursprünglichen Zustande der Einfachheit und Abgeschlossenheit herauszugehen. Als absolutes Ich, ist es ohne Ausdehnung, ohne Bewegung, ein bloßer mathematischer Punkt. Als Ich, muß es aber auf sich selbst reflectiren, muß seiner selbst bewußt werden. Dazu ist nothwendig, daß es aus sich selbst herausgehe, um später in sich selbst zurückzugehen; es muß den ganzen Umfang seiner Kräfte entfalten, es muß sich entwickeln, es muß vorwärts streben. Auf diese Weise verwandelt sich die, anfangs centripetale Richtung des Ich von selbst in eine centrifugale; allein diese centrifugale Bewegung geht doch wieder in das ursprüngliche Centrum zurück, und das Ich, nachdem es seine Thätigkeit im Kampfe mit den Objecten erprobt

Digitized by Google

und entwickelt hat, kommt wieder zum Abſchluß mit ſich ſelbſt, wird wieder einfache, identiſche Einheit.

Dieſes Streben des Ich aus ſich heraus iſt es nun, was zuerſt den Anſtoß eines äußeren Gegenſtandes auf daſſelbe möglich macht. Indem das Ich durch ſeine eigene centrifugale Thätigkeit ſich der Außenwelt zukehrt, erfährt es den Widerſtand dieſer Außenwelt; oder, um uns der Ausdrücke Fichtes zu bedienen, die Beſtimmung der Thätigkeit des Ich durch das Object iſt erſt eine Folge der Selbſtbeſtimmung des Ich zu einer Thätigkeit auf das Object hin.

So haben wir alſo das Ich unter drei verſchiedenen Geſichtspunkten kennen gelernt; nämlich, als abſolutes Ich, als unendliches Ich und als endliches Ich. Das abſolute Ich iſt das Ich an ſich betrachtet; das unendliche Ich iſt das praktiſche Ich; das endliche, das theoretiſche oder erkennende. Das praktiſche Ich iſt das Ich im Kampfe mit den äußeren Gegenſtänden, deren Widerſtand es erfährt, über die aber ſeine Thätigkeit ſiegt, ohne ſich durch ſie in ihrem unendlichen Fortſchritt aufhalten zu laſſen. Das erkennende Ich dagegen läßt ſich von dem Eindruck der äußern Gegenſtände überwältigen und verſenkt ſich in die Betrachtung dieſer Gegenſtände, ſtatt ſie durch ſeine freie Thätigkeit zu überwinden und zu beſeitigen. Im Zuſtande des Erkennens iſt alſo das Ich gewiſſermaßen ſich ſelbſt entfremdet; in der praktiſchen Thätigkeit dagegen kommt es wieder zu ſich ſelbſt, indem es alle Hinderniſſe überwindet, welche ſein freies Streben hemmen wollten. Das praktiſche und das theoretiſche Ich ſind die beiden entgegengeſetzten Seiten unſres Bewußtſeins, beide gleich nothwendig und weſentlich, denn, um es noch einmal zu ſagen, unſer Bewußtſein oder unſer Ich iſt, ſeinem Weſen nach, Fortſchritt,

Digitized by Google

Entwickelung, Einheit der centripetalen und der centrifugalen Bewegung, der Position und der Negation.

Das praktiſche Ich durchläuft ebenfalls eine dreifache Stufenfolge von Acten oder Momenten; ſie heißen: Gefühl, Trieb und Handlung.

Das Ich hat das Streben, den Kreis ſeiner Thätigkeit ins Unendliche zu erweitern, ſeine Kraft zu bethätigen und zu entwickeln, und zwar unter ſolchen Formen, welche ſeinem eigenen, abſolut vollkommenen Weſen möglichſt entſprechen. Dieſes Streben des Ich nach abſoluter Thätigkeit erfährt einen Widerſtand, wird gehemmt und, ſo zu ſagen, auf ſich ſelbſt zurückgeworfen. Dieſe gehemmte und auf ſich ſelbſt zurückgeworfene Thätigkeit iſt das Gefühl.

Die Thätigkeit des Ich läßt ſich jedoch von dieſem Widerſtande nicht zurückhalten; ſie ſtrebt aufs Neue vorwärts, um die Idee der Vollkommenheit und der Harmonie, das Ideal unſres praktiſchen Bewußtſeins, zu verwirklichen; ſie äußert ſich alſo als unendlicher Trieb.

Allein jetzt beginnt ein neuer Zwieſpalt in dem praktiſchen Bewußtſein ſelbſt. Der Trieb ſtrebt nach Vollkommenheit, nach dem Abſoluten, Idealen; die einzelnen Handlungen dagegen, in denen er ſich äußert oder verkörpert, ſind unvollkommen, beſchränkt, endlich. Keine dieſer Handlungen vermag daher den Trieb zu befriedigen; er geht zu immer neuen Formen ſeiner Thätigkeit über; er ſtrebt von Punkt zu Punkt, von Gegenſtand zu Gegenſtand, immer weiter, ſeinem Ideale zu, nämlich, der abſoluten Vollkommenheit und Harmonie des Bewußtſeins.

Somit iſt der Endzweck des praktiſchen und des theoretiſchen Ich ein und derſelbe, nämlich, der Sieg des Ich über das Nicht-Ich, die Unabhängigkeit des Selbſtbewußtſeins von den äußeren Gegenſtänden, die Wiederherſtel-

Digitized by Google

lung der Einheit, Selbſtſtändigkeit und Selbſtgenugſamkeit des Ich.

Wir haben in dem Vorhergehenden die Grundzüge der Fichteſchen Philoſophie entwickelt, nach Anleitung ſeiner Hauptſchriften, nämlich: des „Begriffs der Wiſſenſchaftslehre," der „Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre," des „Grundriſſes des Eigenthümlichen der Wiſſenſchaftslehre in Rückſicht auf das theoretiſche Vermögen," endlich, der „Einleitung in die Wiſſenſchaftslehre" (in dem philoſophiſchen Journal, herausgegeben von Fichte und Niethammer). In dieſen vier Schriften ſind die Grundſätze der Fichteſchen Philoſophie in ſtreng wiſſenſchaftlicher Form entwickelt. Dieſelben Anſichten kehren auch in andern Werken Fichtes wieder, allein mit mehr oder weniger bedeutenden Abweichungen. Wir halten es daher für paſſend, zuerſt jene Hauptwerke unſres Philoſophen einer kritiſchen Analyſe zu unterwerfen, um die Grundidee ſeiner Lehre aufzufinden, und dann erſt zur Darſtellung und Beurtheilung der andern Theile ſeines Syſtems überzugehen.

Das Prinzip der Fichteſchen Philoſophie iſt in der Idee des Ich oder des Selbſtbewußtſeins enthalten. Wir müſſen alſo verſuchen, die Natur dieſes Ich, die Formen ſeiner Aeußerung, ſeine Eigenſchaften und Kräfte kennen zu lernen.

Die Schlußfolgerungen, durch welche Fichte zu der Aufſtellung ſeines Prinzips, der Idee eines einfachen und identiſchen Ich, gelangt, ſind folgende. Alle beſtimmte Acte unſres Bewußtſeins, ſagt er, alle Urtheile, alle Vorſtellungen und Empfindungen, wie verſchieden ſie auch, ihrer Materie nach, ſein mögen, ſetzen jederzeit einen einfachen und identiſchen Act voraus, der ſich in allen gleichmäßig wiederholt. Dieſer identiſche, urſprüngliche Act unſres Bewußtſeins

Digitized by Google

ist das absolute Ich oder die absolute Thätigkeit des Setzens oder Denkens; das Ich ist, so zu sagen, ein einfaches, tautologisches Urtheil; Ich=Ich; d. h., die Idee des Ich bedarf keines Beweises und keiner Erklärung, sie ist eine unmittelbare und zwar die einzige unmittelbare Thatsache unsres Bewußtseins. Wenn wir von allen bestimmten Ideen unsres Bewußtseins abstrahiren, so bleibt uns Nichts übrig, als die Idee einer einfachen Einheit, und diese einfache Einheit ist das Ich.

Dies ohngefähr ist der Gang der Schlußfolgerungen, durch welche Fichte die Realität der von ihm aufgestellten Idee des Ich, als eines einfachen und identischen Wesens, zu erweisen sucht. Sein Beweis gründet sich auf eine Thatsache unsres Bewußtseins, nämlich, auf den identischen Act des Denkens und Urtheilens, der sich, wie Fichte behauptet, in allen unsern einzelnen empirischen Urtheilen wieder findet. Es fragt sich also, erstens: Ist die behauptete Thatsache selbst wahr? und, zweitens: Sind die Schlußfolgerungen richtig, welche unser Philosoph aus dieser Thatsache zieht? Diese beiden Fragen müssen wir durch eine sorgfältige Analyse des Bewußtseins zu lösen versuchen.

Der Kern der Fichteschen Beweisführung ist folgender. Bei jeder Vorstellung eines Einzeldinges haben wir allemal auch das Bewußtsein unsres Ich, oder, um uns philosophischer Ausdrücke zu bedienen, die Idee unsres Ich ist in allen unsern empirischen Vorstellungen enthalten; folglich, schließt Fichte, ist das Ich das oberste Prinzip alles Denkens, denn Dasjenige, was sich in allen einzelnen Ideen wiederfindet, muß nothwendig der Grund oder das Prinzip aller dieser Ideen sein.

Bevor wir auf die Kritik dieser Fichteschen Ansicht eingehen, müssen wir auf die Aehnlichkeit aufmerksam machen,

Digitized by Google

welche zwiſchen ihr und den Anſichten zweier andern Philoſophen, nämlich, denen von Kant und Descartes, obwaltet. Schon Descartes ſagte: Die Idee des Ich oder das: „Ich denke," iſt die einzige an ſich wahre Idee, die einzige, an deren Realität nicht gezweifelt werden kann. Aehnlich ſprach ſich Kant aus in dem Satze: Alle unſre Vorſtellungen ſind von der Idee: „Ich denke," begleitet.

Die Thatſache, auf welche ſich Fichte, im Einklang mit jenen Philoſophen, beruft, ſcheint uns allerdings unableugbar. Wir können Nichts denken, Nichts empfinden, Nichts thun, ohne uns dabei auf irgend eine Weiſe auf unſer eigenes Ich zu beziehen, ohne das Bewußtſein zu haben, daß wir es ſind, welche denken, empfinden und handeln. Allein was folgt aus dieſer Thatſache? welche Anſicht über unſer Ich bietet ſie uns dar? wie müſſen wir uns die Natur deſſelben denken, um dieſe Thatſache zu erklären? Das ſind die Fragen, mit deren Unterſuchung wir uns zu beſchäftigen haben.

Die eben erwähnte Thatſache kann, nach unſrer Anſicht, auf zweierlei Weiſe erklärt werden, und, je nachdem wir ſie auf die eine oder die andere Weiſe erklären, erhalten wir auch eine ganz verſchiedene Anſicht von dem Ich. Wir können nämlich dieſes Ich betrachten, entweder, als eine einfache Einheit, oder, als einen Proceß der Entwickelung. Im erſtern Falle, d. h., wenn wir unſer Bewußtſein als eine einfache Einheit betrachten, die ſich in allen Momenten und unter allen Verhältniſſen gleich bleibt, erklären wir uns die Thatſache, daß unſer Ich ſich in allen Einzelvorſtellungen wiederfindet, dadurch, daß wir von der Verſchiedenheit dieſer Einzelvorſtellungen abſtrahiren und nur das Allgemeine oder Gemeinſame an denſelben auffaſſen, welches, eben weil es allen Dingen gemein iſt, auch unſrem Ich mit den Dingen

Digitized by Google

gemein ist, welches folglich den Punkt bildet, in dem unser Ich oder unser subjectives Bewußtsein mit der objectiven Vorstellung der Dinge nothwendig zusammentreffen muß. Wenn wir dagegen dem Ich gleichfalls eine Mannigfaltigkeit von Elementen oder Eigenschaften beilegen, so ist das Verhältniß, welches zwischen ihm und den Außendingen stattfindet, ein Verhältniß der Unterordnung oder Einordnung dieser Letztern unter das Ich oder das Bewußtsein; d. h. wir denken uns dann einen allgemeinen Proceß der Entwicklung oder eine Reihe von Entwicklungsmomenten, deren verschiedene Stufen die verschiedenen Einzeldinge sind, deren höchste oder letzte Stufe aber das menschliche Bewußtsein bildet, in welchem also alle frühere Stufen sich wiederholen und welches eben deshalb eine jede dieser Stufen, also ein jedes äußeres Ding, auf irgend einen gegebenen Anstoß hin, gleichsam aus sich selbst hervorholen und zum Gegenstande seiner Vorstellung oder Empfindung machen kann. Jenachdem wir jener erstern oder dieser zweiten Annahme folgen, erhält auch der Begriff: Identität, dessen sich Fichte zur Bezeichnung des Wesens unsres Ich bedient, eine verschiedene Bedeutung. Nehmen wir das Ich für eine einfache Einheit, so bedeutet: Identität, die Negation einer jeden Mannigfaltigkeit im Ich, einer jeden Veränderung und Entwickelung seines eigentlichen Wesens, während, nach der zweiten Annahme, Identität so Viel ist, als Continuität, stetige, fortschreitende Entwickelung. Das Ich, als absolut einfaches Wesen genommen, ist nur so lange mit sich selbst identisch, als es dieselbe Daseinsform, denselben Kreis der Thätigkeit beibehält, d. h. so lange es vollkommen in sich abgeschlossen, ohne Beziehung zu Etwas außer ihm, ohne Bewegung nach außen verharrt. Nach der andern Erklärung dagegen, kann man dem Ich nur insofern Identität beilegen, als es stets

Digitized by Google

dieſelbe Richtung bei ſeiner Entwicklung verfolgt, als die verſchiedenen Stufen dieſer Entwicklung nicht abgeriſſen oder durch Zwiſchenräume getrennt ſind, ſondern ſtetig eine auf die andere folgen, eine in die andere übergehen.

Wir können alſo ganz kurz ſagen: Das Ich, als abſolut einfaches Weſen, iſt Nichts, als ein mathematiſcher Punkt; ſeine Identität beſteht in ſeiner Ausdehnungsloſigkeit. Dagegen das Ich, als Prinzip der Entwicklung genommen, iſt eine unendliche Linie, die, als ſtetige Größe, ebenfalls in allen ihren Punkten identiſch, d. h. dieſelbe Linie iſt.

Welche von dieſen beiden Erklärungen des Ich iſt nun wohl die richtige? Welche dient am Beſten zur Auslegung der von Fichte angeführten Thatſache unſres Bewußtſeins? Nach unſrer Anſicht, nur die letztere, denn, beſtände das Weſen des Ich wirklich in der abſoluten Einfachheit, Ausdehnungsloſigkeit und Unveränderlichkeit, ſo wäre es unbegreiflich, wie das Ich in Beziehungen zu der Außenwelt zu treten vermöchte, woher ihm ſelbſt nur die Vorſtellung einer Mannigfaltigkeit von Gegenſtänden käme, oder wie es möglich wäre, daß dieſe centripetale Bewegung des Ich ſich in eine centrifugale verwandelte? Beſteht dagegen das Weſen des Ich in der fortſchreitenden Entwicklung, ſo erklärt ſich dies Alles auf die leichteſte Weiſe. Die äußeren Gegenſtände machen Eindrücke auf unſer Bewußtſein, indem die einfachen Elemente, welche ſich in ihnen finden, die gleichen Elemente, welche auch in unſrem Weſen enthalten ſind, in Bewegung ſetzen. Unſer Bewußtſein empfindet dieſen Eindruck der Außendinge oder, richtiger, die in ſeinem eigenen Weſen vorgehende Bewegung ſeiner, durch eine gleichartige Bewegung von außen erregten Elemente. Es ſetzt dieſer Bewegung, die für daſſelbe eine untergeordnete, fremdartige iſt, ſeine eigentliche, we-

Digitized by Google

ſentliche, entwickeltere Thätigkeit entgegen, und ſo vereinigen ſich in dieſem Act des Selbſtbewußtſeins die Empfindung des äußeren Eindruckes oder vielmehr des durch den äußeren Eindruck hervorgebrachten Zuſtandes in uns, und das Gefühl unſrer freien, über dieſen Zuſtänden und Eindrücken ſtehenden Selbſtthätigkeit. Wir bilden uns eine Vorſtellung von der Realität oder Daſeinsform eines Gegenſtandes, indem wir auf den Grad und die Art des auf unſre Thätigkeit geſchehenen Eindrucks reflectiren.

Wäre unſer Ich ein einfaches Weſen, ſo wäre ein ſolcher Eindruck unmöglich, da ein einfaches Weſen keine Veränderung erleiden kann. Nur unter der Vorausſetzung alſo, daß unſer Ich, d. h., um es allgemeinverſtändlicher zu ſagen, unſer Organismus eine Zuſammenſetzung, ein Complex aller der Elemente iſt, welche ſich, unter anderen, minder vollkommenen Zuſammenſetzungen, auch in den übrigen Naturweſen, im Thier, in der Pflanze, im Waſſer u. ſ. w. vorfinden, nur unter einer ſolchen Vorausſetzung iſt die Thatſache, daß dieſe Naturweſen Eindrücke auf uns machen und Vorſtellungen in uns erregen, möglich und erklärlich.

Somit führt uns eine unbefangene kritiſche Unterſuchung der Thatſachen unſres Bewußtſeins auf ein der Fichteſchen Anſicht völlig entgegengeſetztes Reſultat, nämlich, auf die Erkenntniß, daß unſer Ich nicht eine einfache Subſtanz, ſondern vielmehr das entwickeltſte, zuſammengeſetzteſte, die größte Mannigfaltigkeit von Elementen in ſich enthaltende Weſen iſt. Jene Idee eines abſolut einfachen Ich iſt durch eine willkührliche und verkehrte Abſtraction der Philoſophen entſtanden, durch dieſelbe Abſtraction, der wir auch die Ideen des leeren Raums, der leeren Zeit u. ſ. w. verdanken. Der Grund und Zweck dieſer Abſtraction war der, aus einem einzigen, oberſten Prinzip alles Beſtehende abzuleiten, denn,

Digitized by Google

um dies zu können, mußte man das Individuelle an den Dingen hinwegschaffen und sich blos an ihre allgemeinen, einfachen Grundelemente halten. Dies war, wie wir gesehen haben, der Gang aller dogmatischen oder metaphysischen Systeme; und insofern scheint es, als ob die Ichlehre Fichtes uns zu der alten Metaphysik der Realisten und des Descartes zurückführen wolle, welche doch durch die Kantsche Kritik auf immer beseitigt sein sollte. Auch Fichte geht von einem absoluten Prinzip aus; auch Fichte läßt aus diesem einfachen Prinzip alle Dinge hervorgehen und sie zuletzt wieder in dasselbe zurückkehren, und seine ganze Erkenntniß beruht eigentlich auf der Synthese der aprioristischen Begriffe von dem Ich, dem Nicht-Ich u. s. w.

Dennoch unterscheidet sich die Fichtesche Philosophie von allen Systemen vor Kant in zwei sehr wesentlichen Punkten. Einmal, durch eine genauere Auffassung und Darstellung der verschiedenen psychologischen Operationen, zweitens, durch ihre praktische Richtung.

Das System Fichtes enthält eine eigenthümliche Mischung der zwei entgegengesetzten Prinzipien, die sich in der ganzen modernen Philosophie gegenüberstehen, des dogmatischen oder metaphysischen und des kritischen oder praktischen; wir können auch sagen, des Prinzips der Abstraction und des Prinzips der Entwickelung. Eine genauere Prüfung der verschiedenen Theile der Wissenschaftslehre wird uns die Art jener Mischung und das Verhältniß der beiden Prinzipien zu einander deutlich erkennen lassen.

Schon die Definition, welche Fichte von dem Wissen giebt, zeigt ihn als dogmatischen Philosophen. Die Wissenschaft, sagt er, muß alle Einzelbegriffe aus einer einzigen, absolut einfachen und gewissen Idee, ohne Hülfe der Erfahrung, ableiten. Durch diese Definition sagt sich Fichte förm-

Digitized by Google

lich von dem Kriticismus los, denn der Kriticismus unterſchied ſich gerade darin von der alten Metaphyſik, daß er behauptete, es gebe kein Wiſſen ohne die Erfahrung.

Auf der andern Seite, unterſcheidet ſich aber doch auch Fichte von den früheren Metaphyſikern und nähert ſich den Grundſätzen des Kriticismus durch die Behauptung: das Ich erzeuge die Ideen der einzelnen Gegenſtände nicht rein aus ſich, ſondern es bedürfe dazu der Mitwirkung einer zweiten Kraft, des Nicht-Ich. Nach der Fichteſchen Lehre, beſtimmt das Ich zwar die Formen oder Vorausſetzungen, unter denen das Nicht-Ich auf daſſelbe wirken kann; allein die Thatſache ſelbſt, die Einwirkung des Nicht-Ich auf ſeine eigene Thätigkeit, vermag es nicht im Voraus zu beſtimmen oder hervorzubringen. Hier haben wir alſo auch in der Fichteſchen Philoſophie ein empiriſches Element der Erkenntniß, ein Element, welches nicht durch einen bloßen logiſchen Act aus der Grundidee des Syſtems hervorgeht, ſondern erſt durch eine erfahrungsmäßige, zufällige Thatſache hinzutritt.

Ferner, zeigt ſich das dogmatiſche Prinzip bei Fichte darin, daß er Alles, was iſt, in die einfache Einheit des Ich auflöſt. Allein ſogleich tritt auch wieder das kritiſche Element hinzu, in der Anſicht, daß das Weſen des Ich in der Entwicklung beſtehe. Das Ich, ſagt Fichte, iſt Alles; das Nicht-Ich iſt Nichts, iſt ohne Realität; es muß daher in die einfache Einheit des Ich aufgelöſt werden, ſowohl theoretiſch, durch die Abſtraction, als praktiſch, durch den unendlichen Trieb. Allein in demſelben Augenblicke behauptet er, das Ich ſei erſt dann abſolutes Ich, wirkliches Selbſtbewußtſein, wenn es aus ſeinem einfachen Centrum herausgetreten ſei und ſich im Kampfe mit den äußeren Objecten entwickelt habe.

Digitized by Google

Endlich, zeigt ſich dieſer Zwieſpalt der metaphyſiſchen und der praktiſchen Richtung in Fichte am Deutlichſten darin, daß er, auf der einen Seite, die Beſtimmung des Ich oder des Menſchen in die Selbſtbeſchauung und Selbſtbefriedigung, in die Einkehr in ſich ſelbſt und Abkehr von der Außenwelt ſetzt; während er doch, andrerſeits, dem praktiſchen Ich den Rang vor dem theoretiſchen einräumt.

So Viel über den Widerſpruch in den Grundideen der Wiſſenſchaftslehre. Derſelbe Zwieſpalt zweier entgegengeſetzter Prinzipien kehrt aber auch in allen einzelnen Theilen dieſer Theorie wieder. Ueberall ſehen wir die Idee der Einfachheit oder Identität im Streit mit der Idee der Thätigkeit oder Entwickelung, und finden den Begriff des Ich, des menſchlichen Bewußtſeins, bald durch die eine, bald durch die andere dieſer Ideen beſtimmt. Fichte erklärt das Ich für ein abſolut einfaches und unveränderliches Weſen; allein gleichzeitig ſchreibt er demſelben eine unbeſchränkte Thätigkeit und Bewegung zu. Gleichwohl iſt es offenbar, daß dieſe beiden Eigenſchaften ſich widerſprechen; denn ein identiſches Weſen, in dem Sinne, wie Fichte dieſen Ausdruck gebraucht, muß nothwendig ſtets dieſelbe Form des Daſeins beibehalten, darf niemals aus dem Kreiſe der Thätigkeit, den es einmal eingenommen hat, heraustreten; es kann alſo keinesfalls in einer fortſchreitenden Entwickelung begriffen ſein. Augenſcheinlich hat Fichte bei dieſe Anſicht vom Ich zwei Geſichtspunkte vermengt, den metaphyſiſchen oder idealiſtiſchen und den empiriſchen oder praktiſchen.

Das Ich, ſagt Fichte, iſt anfangs Nichts, als ein mathematiſcher Punkt, eine einfache, centripetale Bewegung; allein dieſes Ich muß auf ſich ſelbſt reflectiren; es muß ſeine Kraft zugleich bethätigen und entwickeln; es muß, als Ich, ſeiner ſelbſt bewußt werden; deshalb geht es aus ſeinem

Digitized by Google

Centrum heraus und strebt ins Unendliche. In diesen Sätzen ist der Uebergang Fichtes aus einer Anschauungsweise in die entgegengesetzte recht bemerkbar. Zuerst betrachtet er das Ich als ein Wesen an sich, als eine absolute Substanz, ohne Beziehungen und Veränderungen; mit einem Male aber legt er demselben eine Bewegung bei, die jenem seinem absoluten Wesen gänzlich entgegengesetzt ist und die sich nur aus dem Prinzip der Entwicklung erklärt. Ein Wesen, dessen Prinzip die Entwicklung, die Thätigkeit ist, steht in jedem Augenblicke in mannigfachen Beziehungen zu der Außenwelt, ist in einer fortwährenden Bewegung und Veränderung begriffen; für ein solches Wesen bedarf es daher keines besonderen Anstoßes von Außen, um es in Bewegung zu setzen und in Beziehungen zu andern Wesen zu bringen. Eine Substanz dagegen, deren wesentlichste Eigenschaft die Identität, die Einfachheit ist, kann unter keiner Bedingung aus diesem ihrem einfachen Zustande heraustreten und eine centrifugale Richtung annehmen. Fichte sagt: das Ich müsse auf sich selbst reflectiren, es müsse seiner selbst sich bewußt werden, und deshalb gehe es aus sich heraus. Allein wir fragen: Warum muß es dies? Wenn das Seinerbewußtwerden nothwendig mit einem Herausgehen des Ich aus sich selbst, mit einem Aufgeben seines einfachen, absoluten Zustandes verbunden ist, wie kann dann in dem Ich, in dem absolut einfachen Wesen selbst die Nothwendigkeit liegen, diese seine Einfachheit zu zerstören? Es ist leicht einzusehen, daß diese vorgebliche Nothwendigkeit nichts Anderes ist, als die Nöthigung, welche die Erfahrung dem Philosophen auferlegte, seine willkührlich gebildete Idee vom Ich durch eine gleich willkührliche Voraussetzung den Thatsachen der Erfahrung anzupassen. Erfahrungsmäßig nämlich finden wir unser Ich in jedem Augenblicke in mannigfachen Beziehungen zur

Digitized by Google

Außenwelt, alſo in jenem Zuſtande des Herausgehens aus ſich, den Fichte als das zweite Moment in dem Ich darſtellt. Da nun Fichte durch ſeine logiſche Abſtraction ſich einen andern, als dieſen erfahrungsmäßigen, Begriff vom Ich gebildet hatte und gleichwohl gegen die Erfahrung nicht verſtoßen konnte oder wollte, ſo mußte er Das, was, erfahrungsmäßig, die weſentliche und einzige Richtung des Ich iſt, — die Richtung auf die Außenwelt — zu einem blos Abgeleiteten, zu einer logiſchen Folgerung aus der abſoluten Idee des Ich machen.

Eben ſo auffallend iſt der Widerſpruch, der ſich in dem Gebrauche der Idee des Nicht-Ich kundgiebt. Bald iſt dieſes Nicht-Ich die bewegende Urſache für die Entwickelung des Ich, bald wieder ein bloßes Hinderniß für deſſen unendliches Streben. Erſt ſcheint es, als ob das Ich ſelbſt das Bedürfniß habe, ſich zu objectiviren, ſeine unendliche formloſe Thätigkeit unter beſtimmten Formen zu verkörpern; und dann wird doch wieder, als der höchſte Zweck der Thätigkeit des Ich, die Aufhebung aller äußeren Formen und die Wiederherſtellung des reinen, form- und beſtimmungsloſen Ich ausgeſprochen.

Es iſt abſolut nothwendig, ſagt Fichte, daß das Ich ſich entwickele und nach Außen ſtrebe, aber es iſt auch abſolut nothwendig, daß es dieſes Streben wieder aufgebe und in ſeinen urſprünglichen, einfachen Zuſtand zurückkehre. Er betrachtet alſo die Entwicklung des Ich bald als etwas ihm Weſentliches, bald als etwas blos Aeußerliches, Vorübergehendes, ja ſogar ſeinem eigentlichen Weſen Widerſprechendes. Eben ſo iſt die Vorſtellung, die er ſich von dem Widerſtande des Nicht-Ich gegen die Thätigkeit des Ich und von der Ueberwindung dieſes Widerſtandes durch die letztere macht, vollkommen richtig, ſobald wir nämlich das Ich als

Digitized by Google

ein in fortwährender Entwickelung begriffenes Weſen anſehen. Allein ſie iſt gänzlich unverträglich mit der von Fichte aufgeſtellten Definition des Ich, als eines abſolut einfachen Weſens; denn ein Weſen, welches ſich fortwährend entwickelt, nimmt auch fortwährend neue materielle Elemente in ſich auf, tritt in immer mannigfachere und verwickeltere Beziehungen zu andern Weſen, entfernt ſich alſo mehr und mehr von ſeinem urſprünglichen, einfachen Zuſtande. Wir müſſen daher annehmen, daß Fichte, wenn er von der Ueberwindung des Widerſtandes äußerer Dinge ſpricht, darunter nicht ſowohl das meint, was wir erfahrungsmäßig darunter verſtehen, nämlich, die Beſeitigung eines Hinderniſſes, welches ſich der Ausbreitung unſerer Thätigkeit in den Weg ſtellt (wie z. B. die Induſtrie den Widerſtand der Natur überwindet und dadurch dem Menſchen eine größere Macht über dieſelbe verſchafft), ſondern daß er dabei jene idealiſtiſche oder ſpiritualiſtiſche Erhebung des Menſchen über die Natur im Auge hat, jene Verachtung des Endlichen, jene Paſſivität der Selbſtbeſchauung, wie ſie z. B. den orientaliſchen Religionen eigen war. Wir ſagen damit nicht, daß Fichte wirklich in der Wiſſenſchaftslehre ſich auf dieſem myſtiſchen Standpunkte befunden habe; vielmehr war damals das myſtiſche Element bei ihm noch von dem praktiſchen und kritiſchen darniedergehalten und beide bildeten eine, allerdings wunderliche Miſchung. Erſt ſpäter werden wir jenes myſtiſche oder idealiſtiſche Element in ſeiner vollen Reinheit aus dem kritiſchen hervorbrechen ſehen.

Noch auf einen Punkt müſſen wir aufmerkſam machen, worin ebenfalls jener innere Widerſpruch des Fichteſchen Syſtems zu Tage kommt. Es iſt dies das Verhältniß, welches Fichte zwiſchen dem praktiſchen und dem theoretiſchen Bewußtſein annimmt. Ganz richtig ſagt Fichte, nur das

Digitized by Google

praktiſche Ich beſitze eine wirklich unendliche Thätigkeit, kraft deren es den Widerſtand der äußeren Dinge überwinde, das erkennende Ich dagegen werde durch den Eindruck der Außendinge beſtimmt und gefeſſelt. Aber, auf der andern Seite, theilt er doch beiden Richtungen des Bewußtſeins dieſelbe Aufgabe zu, nämlich, die, durch Aufhebung oder Vernichtung der Mannigfaltigkeit der endlichen Erſcheinungsformen die abſolute Einheit des Bewußtſeins wiederherzuſtellen. Der höchſte Zweck der Vernunft iſt, nach Fichte, die Abſtraction von allem Endlichen, das Denken des reinen Ich; allein eben dieſe Einheit des Ich und dieſe Aufhebung des Endlichen iſt auch das letzte Ziel des praktiſchen Triebes.

Kurz, von welcher Seite wir auch die Fichteſche Theorie des Bewußtſeins betrachten mögen, überall ſtoßen wir auf Widerſprüche, und es bringt ſich uns nothwendig die Anſicht auf, daß Fichte zwei entgegengeſetzte Prinzipien vermiſcht habe, das alte Prinzip des Idealismus und das empiriſche oder kritiſche Prinzip.

Die ſpezielleren pſychologiſchen Unterſuchungen Fichtes über die Beziehungen zwiſchen Subject und Object, über die verſchiedenen Vermögen des Bewußtſeins u. ſ. w. ſind höchſt intereſſant und zum Theil von einer außerordentlichen Schärfe und Klarheit. Allein auch ſie leiden an dem inneren Widerſpruche entgegengeſetzter Prinzipien, der durch die ganze Wiſſenſchaftslehre geht, und ſie werden dadurch häufig dunkel, verworren, ja faſt unverſtändlich. So z. B. iſt es eine ſehr richtige und wohlbegründete Behauptung, daß wir von dem Weſen der Außendinge durchaus nichts Weiteres wiſſen, als, daß dieſelben gewiſſe Eindrücke auf uns machen, daß unſer Weſen und das Weſen der übrigen Dinge gleichartig iſt und wir uns von jenen nur dem Grade nach unterſcheiden. Allein die weitere Ausführung und die wahre Nutzanwendung dieſer

Digitized by Google

Ideen fehlt, und ſtatt Deſſen verlieren ſich dieſelben in ein Gewirr unklarer Abſtractionen, — eine Folge und ein Beweis davon, daß Fichte die eigentliche Grundidee, die Idee der Entwickelung, nicht klar erkannt hatte. Allerdings herrſcht dieſe Idee vor in der Theorie der Einbildungskraft, des Verſtandes und der Urtheilskraft; denn der Eindruck, den das Ich von den Objecten empfängt, die Verſenkung deſſelben in die Objecte, das Fortgehen von einem Objecte zum andern, dies Alles ſetzt einen Standpunkt des Subjects über den Objecten voraus, einen höheren Grad der Entwickelung; erſt in der Theorie der Vernunft kehrt der alte dogmatiſche Standpunkt zurück, nach welchem das Weſen des Bewußtſeins in der Abſtraction, in dem leeren Sichſelbſtſetzen des Ich beſtehen ſoll. Allein auch ſchon die, übrigens zum großen Theil meiſterhaften und klaren Auseinanderſetzungen jener erſteren Bewußtſeinsoperationen werden häufig durch die mehrmals gerügte Vermiſchung heterogener Geſichtspunkte verwirrt.

In Bezug auf die Theorie der praktiſchen Bewußtſeinsoperationen, haben wir folgende Bemerkungen zu machen. Zuerſt in Bezug auf das Gefühl. Fichte hat zu wenig die tiefere Beziehung zwiſchen dem praktiſchen Gefühl und denjenigen Empfindungen aufgefaßt, welche der Vorſtellung der äußeren Gegenſtände vorhergehen. Nach unſrer Anſicht, ſind dieſe beiden Bewußtſeinsacte, dem Weſen nach, Ein und Daſſelbe; in beiden nämlich haben wir das Gefühl eines Anſtoßes auf unſre Thätigkeit, und erſt von der weitern Entwicklung dieſes Bewußtſeinszuſtandes hängt es ab, ob derſelbe den theoretiſchen oder den praktiſchen Bewußtſeinsoperationen zugezählt werden ſoll, je nachdem nämlich unſre Thätigkeit, in Folge eines ſolchen Anſtoßes, entweder den Gegenſtand deſſelben in einer Vorſtellung auffaßt, oder, vermöge des praktiſchen Triebes, ihn umgeſtaltet und ſich

Digitized by Google

aneignet. Was ferner dieſen praktiſchen Trieb anbelangt, ſo ſind wir mit Fichte darüber einverſtanden, daß der Menſch das Bedürfniß oder Beſtreben habe, die Außenwelt umzugeſtalten und ſich anzueignen. Allein wir glauben zu bemerken, daß Fichte bei der Erklärung der Natur und der Aeußerungen dieſes Triebes ebenfalls verſchiedene Geſichtspunkte vermiſcht hat. Er erklärt nämlich den Trieb für das Streben nach einem beſtimmten Zweck, nach dem Zweck, die Außenwelt unſrem Ich gleichzumachen. Allein, indem auf dieſe Weiſe der Trieb auf die Erreichung eines beſtimmten Zweckes, auf die Herſtellung eines beſtimmten, als vollendet gedachten Zuſtandes beſchränkt wird, hört er auf, wirklicher Trieb zu ſein; denn die wahre Natur des Triebes oder des Strebens beſteht (wie wir dies ausführlicher in der Kritik der praktiſchen Philoſophie Kants gezeigt haben) in der unendlichen und ſtetigen Entwicklung der vorhandenen Zuſtände, in einem Fortſchritt ohne Ende. Fichte ſelbſt ſcheint dies gefühlt zu haben, denn er ſagt: der Menſch finde alle einzelne Reſultate ſeines Handelns und Strebens unvollkommen und unbefriedigend und ſuche deshalb immer neue Zwecke und neue Mittel für ſein unendliches Streben. Weiterhin kommt er freilich wieder auf ſeine frühere Idee zurück, indem er als den letzten Zweck dieſer fortſchreitenden Entwicklung der menſchlichen Thätigkeit den Zuſtand einer abſoluten Vollkommenheit und Selbſtbefriedigung des menſchlichen Geiſtes ſetzt.

So finden wir denn überall in dieſer Wiſſenſchaftslehre, ſowohl in ihren allgemeinen Theilen, als in ihren ſpeziellen Ausführungen, die größte Verwirrung der Begriffe und Prinzipien. Auf der einen Seite iſt ſie voll der glänzendſten Ideen; ſie eröffnet uns tiefe und helle Blicke in die dunkeln Räume unſres Bewußtſeins und enthält einen Reichthum trefflicher Beobachtungen; auf der andern Seite dagegen ſind dieſe

Digitized by Google

seinen Beobachtungen und diese klaren Gedanken wieder durch eine rohe Masse metaphysischer Hypothesen und unklarer Abstractionen überbaut und verdeckt.

Gehen wir nochmals die Hauptpunkte durch, in welchen Fichte die Systeme seiner Vorgänger zu reformiren und eine neue Ansicht über den Menschen und sein Verhältniß zur Außenwelt zu begründen versucht hat, so müssen wir zunächst das unbestreitbare Verdienst ihm zugestehen, den Gegensatz, welchen der Sensualismus zwischen Object und Subject aufgestellt und welchen auch Kant nicht völlig zu beseitigen vermocht hatte, auf eine durchgreifendere Weise aufgefaßt und ausgeglichen zu haben. Nach der Theorie der Sensualisten, haben nur die Objecte Realität; die menschlichen Ideen dagegen sind blos subjectiv und haben an jener Realität der Dinge keinen Theil. Kant hatte dies Verhältniß zwischen dem Subject und den Objecten dahin bestimmt, daß er annahm, es bestehe allerdings zwischen beiden eine wesentliche Beziehung und somit auch eine wirkliche Erkenntniß des Objects von Seiten des Subjects; aber freilich nur des Objects in der Erscheinung, nicht des eigentlichen Objects. Kant betrachtete also immer noch das Object oder Ding an sich als etwas von dem Subject absolut Getrenntes, ihm Unzugängliches. Fichte hob diesen schroffen Gegensatz zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, dem menschlichen Bewußtsein und den materiellen Außendingen auf, indem er erklärte, Beide seien wesentlich Eins und Dasselbe; das Nicht-Ich sei nur ein begrenzter Grad derjenigen Realität, welche, in ihrer Totalität, das Wesen des Ich ausmache. Es ist dies dieselbe Ansicht, die wir oben, in der Kritik der Kantschen Theorie, ausführlicher entwickelt haben, weshalb wir auf jene Auseinandersetzung verweisen. Nur wurde diese richtige Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Subject und dem

Digitized by Google

Object bei Fichte dadurch wieder getrübt und gewiſſermaßen aufgehoben, daß er den Begriff des Menſchen, als eines in einer ſteten und unendlichen Fortentwickelung begriffenen und ebendeshalb alle frühern Stufen der Entwickelung, alle unvollkommenen Daſeinsformen der Natur in ſich enthaltenden und wiederholenden Weſens, daß er, ſagen wir, dieſen Begriff nicht feſthielt, ſondern immer wieder in die alte metaphyſiſche Vorſtellung von der Seele als einer idealen und transſcendenten Subſtanz verfiel, deren Weſen alſo doch in dem Gegenſatze zur materiellen Welt der Objecte, in der Abſtraction von dieſen, in der reinen Innerlichkeit nnd Subjectivität beſteht. So ſtellt ſich die Fichteſche Theorie, von dieſer Seite betrachtet, als der abſoluteſte Idealismus dar, indem es nämlich das Anſehn gewinnt, als ob die menſchliche Seele, kraft eines rein productiven Actes, aus der Einfachheit ihres Weſens eine Mannigfaltigkeit von materiellen Dingen oder wenigſtens von Vorſtellungen ſolcher Dinge hervorbringe, wo denn natürlich dieſe ganze objective Welt als ein bloßes Spiel des menſchlichen Geiſtes, als eine freie Schöpfung deſſelben erſcheint, die er, kraft derſelben Freiheit, mit der er ſie hervorgebracht, auch wieder vernichten, in ſich zurücknehmen könne. Andrerſeits, iſt allerdings die Wiſſenſchaftslehre, ihrer ausgeſprochenen Tendenz nach, zugleich realiſtiſch. Fichte macht ausdrücklich die vorſtellende Thätigkeit des Ich oder, wie er es nennt, das Setzen beſtimmter Objecte, von einem äußeren Anſtoße auf das Ich abhängig. Dieſer Anſtoß iſt es, den das Ich nicht in eine blos ideale, innerliche Vorſtellung aufzulöſen oder in ſich hineinzuziehen vermag; er iſt der eigentliche Gegenſtand, das fremde, unbekannte X, welches das Bewußtſein nicht zu erklären vermag, ſondern als eine empiriſche Thatſache anerkennen muß, und dieſe Anerkennung eben ſoll dem Sy-

Digitized by Google

stem den Zusammenhang mit der Erfahrung sichern und es vor der Einseitigkeit des transscendenten Idealismus bewahren. Deshalb hat auch Fichte seine Philosophie einen transscendentalen Idealismus genannt, weil dieselbe nämlich, eben durch jene Thatsache eines äußeren Anstoßes, die sie als das erregende und bedingende Moment aller Bewußtseinsthätigkeit betrachtet, immer wieder auf die Erfahrung zurückgeht. Durch diese vollkommen richtige Auffassung des Verhältnisses von Subject und Object würde also, wie gesagt, die Wissenschaftslehre der Einseitigkeit des Idealismus ein für alle Mal entgegen sein, wenn Fichte nicht dadurch, daß er jenen Anstoß dennoch in das Ich hereinzuziehen und als dessen eigne That, nicht als eine ihm fremde Thatsache darzustellen suchte, abermals in jenen Idealismus verfallen wäre. Wir erinnern uns, daß Fichte in der Theorie des praktischen Ich jenen Anstoß, den er in der Theorie des vorstellenden Ich als eine Thatsache angenommen hatte, durch eine freie Thathandlung des Ich zu erklären versuchte, indem er nämlich sagte, das Ich, d. h. der menschliche Geist, habe das Streben, aus sich herauszugehen, seine Thätigkeit in einer Mannigfaltigkeit von Acten zu entfalten. Diesem selbstthätigen Streben des Geistes soll nun ein Anstoß von Außen, der Widerstand der materiellen Welt, entgegenkommen. Fichte sagt: die schon objective (d. h. nach außen gerichtete), aber noch unendliche (d. h. noch nicht auf einen bestimmten Gegenstand gerichtete) Thätigkeit des Ich erfährt einen Anstoß und wird dadurch zu einer endlichen objectiven (d. h. zur Vorstellung dieses bestimmten Gegenstandes).

Hier wird nun schon das Verhältniß zwischen dem Anstoß und der Thätigkeit des Ich ein unklares. Wenn das Ich einmal durch seine eigne Thätigkeit, durch ein inneres Stre-

Digitized by Google

ben, über ſeinen urſprünglichen Zuſtand abſoluter Ruhe und Einfachheit hinausgeht, ſo bedarf es, könnte man ſagen, auch keines beſondern Anſtoßes mehr, um dieſe Thätigkeit in einer beſtimmten Thathandlung zu äußern; der Unterſchied, welchen Fichte zwiſchen der objectiven, aber unendlichen, und der objectiven, aber zugleich endlichen Thätigkeit des Ich macht, iſt nicht wohl erklärlich, denn, entweder, das Herausgehen des Ich aus ſich ſelbſt, mit andern Worten, das Streben des Geiſtes nach einer Aeußerung ſeiner Thätigkeit, wird durch einen äußern Anſtoß erregt — dann kann aber nicht von einer abſoluten, idealen Selbſtbeſtimmung des Ich die Rede ſein; — oder, das Ich, der Geiſt, beſtimmt ſich wirklich abſolut aus ſich ſelbſt zu einer objectiven Aeußerung ſeiner Thätigkeit, wenn auch zuerſt nur ganz im Allgemeinen; dann würde aber dieſes abſolute Streben, um zur Selbſtbefriedigung zu gelangen, auch ohne einen ihm entgegenkommenden Anſtoß von Außen ſich einen Gegenſtand für ſeine Aeußerung oder Bethätigung ſchaffen, ſetzen müſſen. Und in der That werden wir ſpäter ſehen, wie Fichte die materielle Außenwelt lediglich als ein Product der idealen Thätigkeit des Ich betrachtet, indem er ſagt: Theoretiſch läßt ſich das Daſein einer Außenwelt auf keine Weiſe erklären, denn für unſer vorſtellendes Bewußtſein verwandelt ſich dieſelbe in bloße Vorſtellungen oder Bilder; allein praktiſch beſteht dieſelbe für uns als etwas Reales, Wirkliches, d. h. unſer praktiſches Bewußtſein, unſer Streben nach abſoluter Thätigkeit nöthigt uns, an die Realität einer materiellen Körperwelt zu glauben. In dieſer Darſtellung iſt die Idee des Anſtoßes, als eines äußerlichen erregenden Momentes unſrer Thätigkeit, ſo gut wie gänzlich beſeitigt, oder vielmehr der Anſtoß iſt in das Ich ſelbſt verlegt und dadurch aus einem Widerſtande (was er anfänglich zu ſein ſchien)

Digitized by Google

zu einem Antriebe, Impulse geworden. Die Thätigkeit des Geistes wird durch einen innern Impuls nach derselben Richtung hingetrieben, wo sie dann auf den äußern Gegenstand, als ihr Ziel oder ihren Zweck trifft, und es erscheint somit diese Richtung auf die Außenwelt hin nicht mehr als eine empirische, ohne das Zuthun des Geistes ihm gleichsam aufgedrungene, sondern als eine ihm nothwendige, die eines besondern Anstoßes von Außen gar nicht erst bedarf.

Um in diese, allerdings sehr verwickelte Betrachtungsweise Fichtes etwas mehr Klarheit zu bringen, müssen wir auf die früher von uns entwickelte psychologische Theorie zurückgehen. Der menschliche Geist hat, wie wir sahen, ein unendliches Streben der Entwickelung. Durch diesen innern Impuls seines Wesens strebt er unabläßig vorwärts. Die aus diesem Triebe entspringende Thätigkeit ist aber keineswegs auf einen bestimmten äußern Zweck oder Gegenstand, als ihr absolutes Ziel, gerichtet, sondern nur auf die stetige Aufnahme, Umbildung und Aneignung der gegebnen Gegenstände und ebenhierdurch auf die stetige Fortbildung oder Entwickelung der eignen Zustände, der individuellen sowohl als der allgemeinen gesellschaftlichen. Das Nicht-Ich, d. h. die materielle Körperwelt, wird hierbei betrachtet und behandelt als ein erfahrungsmäßig Gegebnes, als der Stoff, den unsre Thätigkeit (vermöge ihrer Verwandtschaft mit demselben und zugleich doch auch ihres Uebergewichts über denselben) von Außen aufnimmt und umbildet. Hier ist also die ideale Freiheit, die unendliche Thätigkeit des Ich, des Menschen, vereinigt mit der empirischen Zufälligkeit und Aeußerlichkeit der Gegenstände oder Stoffe dieser Thätigkeit. Der Mensch schafft sich nicht die Gegenstände seiner

Digitized by Google

Thätigkeit (die Natur, andre Menſchen u. ſ. w.), ſondern er findet dieſelben vor und bildet ſie nur nach ſeinen Ideen, nach den Bedürfniſſen ſeines unendlichen Fortbildungstriebes um. Alſo können wir ſagen: die Thätigkeit des Menſchen, d. h. die Entwickelung ſeiner Zuſtände und ſeiner Verhältniſſe zur Außenwelt, iſt, ihrem Prinzipe oder ihrer Natur nach, etwas Unendliches, durch einen freien innern Trieb Bedingtes, ins Unbeſtimmte Fortgehendes; die einzelnen empiriſchen Aeußerungen oder Wirkungen dieſer Thätigkeit dagegen ſind beſtimmt durch die Stoffe oder Gegenſtände, welche ſie umbildet. So z. B. bearbeitet der Menſch die Erde. Er findet ſich auf einem beſtimmten Punkte der Erde, alſo in einer beſtimmten Beziehung zu ihr; dies iſt die empiriſche Thatſache; ſie iſt zufällig und äußerlich; die Beſchaffenheit der Erde im Allgemeinen und des Punktes auf der Erde im Beſondern, wo der Menſch ſich findet, ſind etwas ihm Gegebnes, nicht erſt von ihm Hervorzubringendes oder Hervorgebrachtes. Die Thätigkeit des Menſchen iſt alſo, in Bezug auf ihren Ausgangspunkt oder Stoff (wir können auch ſagen: Gegenſtand) beſtimmt, bedingt, ſie iſt keine abſolut ſchaffende, ſondern nur eine umbildende oder fortbildende.

Hier treffen wir ſchon auf den erſten und weſentlichſten Irrthum Fichtes. Er betrachtet nämlich die menſchliche Thätigkeit als eine abſolute, als eine in jeder Beziehung unendliche, d. h. nicht blos in Bezug auf ihren Fortgang, ſondern auch auf ihren Anfang, mit einem Wort, als eine Alles aus dem Nichts ſchaffende.

Die alte Metaphyſik ging ebenfalls aus von der Idee einer abſoluten Urſache aller Dinge; ſie nannte jedoch dieſe abſolute Urſache nicht Ich, ſondern Gott. Woher

Digitized by Google

kommt dies wohl und wodurch unterscheidet sich Fichtes Ich von dem allerrealsten Wesen der Scholastiker, von der Substanz des Spinoza oder der Urmonade des Leibnitz? Dadurch, daß Fichte sich sein Prinzip unter zwei, allerdings einander gänzlich widersprechenden Gesichtspunkten dachte, nämlich einmal, als absolut schaffendes, das andre Mal, als Prinzip der unendlichen Entwickelung. Daher enthält dasselbe, nach der einen Seite hin, die Idee der absoluten Substanz, der Ursache aller Dinge; nach der andern Seite hin, die Idee des praktischen Strebens, der empirischen, stufenweise fortschreitenden, also relativen Entwickelung, kurz, die Idee von Dem, was der Mensch thatsächlich, seinem praktischen Thätigkeitstriebe nach ist. Diese praktische, empirische, relative und jene metaphysische, transscendente, absolute Richtung sind in dem Fichteschen Prinzip in Eins verschmolzen und für diese Einheit hat Fichte den Namen: Ich gewählt, nicht den Namen: Gott, oder: Absolutes, oder: Substanz u. dgl., und zwar deshalb, weil diese letztern Benennungen nur die eine Seite jener Idee, nämlich, den transscendenten oder metaphysischen Charakter des Prinzips, das absolute Schaffen, andeuten, nicht aber die andre, praktische, den Fortschritt und die Entwickelung. Unter dem Begriff des Ich dagegen läßt sich Beides befassen, denn der praktische Charakter des Ich ist Jedem einleuchtend, die Idee aber, daß der menschliche Geist ein rein ideales, absolutes, die Zwecke seiner Thätigkeit ganz frei aus sich schaffendes Wesen sei, diese Idee war durch die frühere, metaphysische Psychologie, und selbst in vieler Hinsicht, durch die Kantische Philosophie, ebenfalls hinlänglich annehmbar gemacht, um als Prinzip gelten zu können.

Doch kehren wir zu der Betrachtung des Hauptpunktes zurück, nämlich des Verhältnisses, in welchem das Ich zu

den Außendingen steht. Nach der von uns entwickelten Ansicht, ist die Körperwelt der gegebene Stoff, nicht das Product unsrer Thätigkeit, und diese Thätigkeit selbst keine absolut schaffende, sondern nur eine umbildende. Nach der Fichteschen Grundidee dagegen, ist das Ich absolute Thätigkeit, die nicht blos einen vorgefundenen Stoff formt oder umbildet, sondern sich erst den Stoff oder Gegenstand schafft, den sie dann auch selbst wieder umbildet oder entwickelt. Daraus geht nun ein äußerst verwickeltes Verhältniß des Ich zur Außenwelt hervor. Fichte hat dasselbe unter drei Gesichtspunkte zu bringen versucht. Das Ich, sagt er, ist theils absolutes Ich, theils objectiv unendliches oder praktisches, theils objectiv endliches oder theoretisches Ich. Wir wollen diese drei Grundverhältnisse ebenfalls nach unsrer Theorie zu erklären und zu berichtigen suchen.

1) Die Idee des absoluten Ich ist, wie wir dies schon hinreichend erwiesen haben, Nichts, als eine willkührliche metaphysische Abstraction.

2) Das praktische Ich entspricht der von uns aufgestellten Idee der fortschreitenden Entwicklung des Menschen. Die Außenwelt ist hierbei der Stoff der menschlichen Thätigkeit; jeder empirische Zustand, den der Mensch vorfindet, wird von seiner Thätigkeit erfaßt, umgestaltet, überschritten. Auch dies hat Fichte anerkannt und ausgesprochen durch seine Idee des Triebes, der über jede bestimmte Zweckhandlung hinausgehet. Allein, auf der andern Seite, hat er diese richtige Idee von dem praktischen Streben des Menschen gleich wieder, so zu sagen im Keime, vergiftet, indem er die fortschreitende Entwicklung des Menschen, — welche zwar eine immer vollkommnere, leichtere und freiere Umbildung der materiellen Stoffe, niemals aber eine gänzliche Erhebung über diese

Digitized by Google

Stoffe, eine Losreißung des Menſchen von der Körperwelt, bedingt, — indem er dieſe Entwicklung fälſchlicherweiſe in einer ſolchen myſtiſchen Einkehr des Menſchen in ſich ſelbſt und Abkehr von der Außenwelt, alſo, in einer Abſtraction ſuchte.

3) Dadurch wird endlich auch das Verhältniß zwiſchen dem praktiſchen und dem theoretiſchen Ich weſentlich verrückt. Das theoretiſche Ich, ſagt Fichte, läßt ſich durch den Anſtoß, den die Außendinge auf daſſelbe machen, in ſeinem Vorwärtsſtreben aufhalten; es verſenkt ſich in die Außendinge, ſtatt über dieſelben hinauszugehen. Soweit iſt die Auffaſſung des theoretiſchen Bewußtſeins vollkommen richtig. Die Empfindung iſt, wie wir früher gezeigt haben, eine Unterbrechung der vorwärtsſtrebenden Thätigkeit des Ich durch den Anſtoß oder Eindruck, den die Außendinge darauf machen, indem ſie den Fortbildungsproceß des Ich hemmen und die darin aufgenommenen niedern Elemente wieder freimachen. Inſofern nun die Vorſtellung aber dieſen Eindruck feſthält, fixirt, iſt ſie eine Störung unſrer eigentlichen, freien Thätigkeit, und Fichte hat ſomit ganz richtig das Verhältniß derſelben zum praktiſchen Bewußtſein aufgefaßt, indem er ſagt, unſre Thätigkeit müſſe den Eindruck der äußern Gegenſtände überwinden, dürfe ſich nicht von ihnen feſthalten laſſen, ſich nicht in ihr Anſchauen verlieren. Allein an eben dieſem Punkte lenkt Fichte abermals in die Irrwege ſeiner metaphyſiſchen Abſtraction ein. Wenn er nämlich auf der einen Seite treffend ſagt, die Beſtimmung des Menſchen ſei nicht das müßige Anſchauen der Dinge, ſondern ihre praktiſche Verarbeitung, das Weiterſtreben über jeden beſtimmten Zuſtand hinaus, den unſre Vorſtellung fixiren möchte, ſo weiſt er doch in demſelben Augenblicke dem theoretiſchen Bewußtſein eine Richtung an, die daſſelbe gänzlich von dem praktiſchen

Digitized by Google

abführt, nämlich, die metaphyſiſche Abſtraction von dem Endlichen, das Denken des abſoluten Ich, die myſtiſche Selbſtbeſchauung. Hierdurch iſt das Verhältniß der Unterordnung, in welches Fichte das theoretiſche Bewußtſein zu dem praktiſchen gebracht hatte (hierin den von Kant eingeſchlagenen Weg weiter verfolgend), wieder aufgehoben, und, wie das praktiſche Ich ſelbſt in zwei divergirende Richtungen auseinandergeht, eine wirklich praktiſche — Ausbildung der materiellen, politiſchen, ſocialen Intereſſen der Menſchheit — und eine ideale, transſcendente, — Einkehr des Menſchen in ſich, Erhebung über das Irdiſche, — ſo trennt ſich auch die theoretiſche Thätigkeit von der praktiſchen ab und verfolgt ihren eignen Weg; oder vielmehr, die theoretiſche Thätigkeit fällt, in ihrem letzten Stadium, dem reinen Vernunftdenken, zuſammen mit der einen Richtung des praktiſchen Bewußtſeins, mit derjenigen nämlich, welche fälſchlicherweiſe in daſſelbe eingeſchwärzt iſt, der ſpiritualiſtiſchen oder ascetiſchen. Denn was könnte das Endreſultat der conſequent durchgeführten, metaphyſiſchen Abſtraction, des reinen Sichſelbſtdenkens des Ich, Anderes ſein, als die Abſtreifung alles Irdiſchen, Materiellen, nicht blos im Denken, ſondern auch im Wollen und Fühlen, alſo ganz Daſſelbe, was auch jene ascetiſche Richtung der praktiſchen Thätigkeit beabſichtigt.

Wir glauben nunmehr den in der philoſophiſchen Grundanſchauung Fichtes herrſchenden Widerſpruch hinreichend und nach allen Seiten hin beleuchtet zu haben. Dieſer Widerſpruch pflanzt ſich nun aber auch in die angewandten Theile des Fichteſchen Syſtems fort und ſpaltet deſſen ganze philoſophiſche Wirkſamkeit in zwei, weſentlich von einander verſchiedene Richtungen oder Phaſen, eine praktiſche und myſtiſche. Jede dieſer beiden Richtungen umfaßt eine

Digitized by Google

Anzahl von Schriften unſres Philoſophen, in denen ſie ſich abſpiegelt; wieder andre Schriften ſtellen den Uebergang aus der einen Richtung in die andre dar. Wir werden daher dieſe ſämmtlichen Schriften in einer ſolchen Reihefolge durchgehen, daß wir zunächſt die der praktiſchen Richtung angehörigen, ſodann die zwiſchen der praktiſchen und der myſtiſchen getheilten, endlich die vorzugsweiſe einen myſtiſchen oder doch ſpiritualiſtiſchen Charakter tragenden analyſiren und beurtheilen.

Digitized by Google

Praktische Richtung Fichtes.

Fichte hat sich mit den rein speculativen Theilen der Wissenschaft nie mehr als vorübergehend beschäftigt. Die Naturwissenschaften, die Theorie der Kunst, selbst die Wissenschaft vom Menschen, die Anthropologie schienen ihm keine würdigen Gegenstände für ein tieferes und umfänglicheres Studium. Sein lebhafter, thatenkräftiger Geist und seine edle Begeisterung für die Vervollkommnung der Menschheit trugen ihn weit über die begrenzte Sphäre bloßer theoretischer Forschungen hinaus und richteten seinen Blick ausschließlich auf die großen und wichtigen Fragen der politischen und socialen Entwicklung, welche eben zu jener Zeit Deutschland in Bewegung setzten.

Der Kriticismus hatte den Eifer für die rein metaphysischen Speculationen abgekühlt. Die Wissenschaft von der Natur und vom Menschen, als Naturwesen, war aus dem Reiche der philosophischen Deductionen und Hypothesen verwiesen und in die Hand der Erfahrung zurückgegeben. Die Künste, namentlich die Poesie, gediehen unter der Pflege der größten Geister Deutschlands. Dagegen schienen die praktischen Wissenschaften, Moral, Politik, Religion einer großen Umgestaltung entgegenzugehen und das Zusammenwirken aller geistigen Kräfte in der Nation zu verlangen.

Zu der Zeit, wo Fichte seine ersten philosophischen Werke schrieb, war die französische Revolution noch in vol-

Digitized by Google

lem Gang. Der junge deutsche Philosoph nahm lebhaften Antheil an diesem großen und glorreichen Ereigniß, in welchem er die Morgenröthe einer neuen Zeit, eines Jahrhunderts der Aufklärung und Freiheit für die ganze menschliche Gesellschaft zu erblicken glaubte. Er verhehlte sich zwar weder die traurigen Verirrungen der Führer dieser Bewegung, noch die Leiden, welche dieselbe über Frankreich gebracht hatte, und über andre Länder ebenfalls zu bringen drohte; allein gleichwohl hing er mit ganzer Seele dem Prinzip dieser Revolution an und vertheidigte ihre Rechtmäßigkeit gegen die Anhänger des historischen Rechts und der unbeschränkten Feudalmonarchie. Es erschien in dieser Zeit eine kleine Schrift unter dem Titel: „Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution." Obgleich diese Schrift den Namen ihres Verfassers nicht an der Stirn trug, so errieth man denselben doch bald aus dem klaren und hohen Geist, in dem sie geschrieben war. Es war Fichte, welcher durch die Behandlung dieser wichtigen Zeitfrage zu dem Ruhme des Gelehrten und Philosophen den eines freisinnigen und aufgeklärten Publicisten hinzufügte.

Fichte begründet in dieser Schrift die Rechtmäßigkeit der Revolutionen, d. h. der Veränderungen in der Regierungsform eines Staates, auf den Socialcontract. Nach seiner Ansicht, beruht die Autorität der bestehenden Gewalten lediglich auf der allgemeinen Uebereinstimmung des Volks. Die politischen Einrichtungen und Regierungsformen haben den Zweck, das wahre Wohl und die Interessen des Volks zu befördern. Daraus folgt, daß eine Gewalt, welche das Vertrauen des Volks nicht mehr besitzt, nicht ferner über dasselbe herrschen kann; daß Einrichtungen, welche zu Misbräuchen und Ungerechtigkeiten Anlaß gaben, abgeschafft oder verändert werden müssen. Jeder Staatsbürger, welcher den

Digitized by Google

Geiſt der beſtehenden Regierung oder die politiſchen Einrichtungen des Staats, in dem er lebt, als unverträglich mit ſeinen Anſichten vom Recht und von der Sittlichkeit, mit ſeinem Triebe nach Wohlſein und geiſtiger Vervollkommnung erkennt, hat das Recht, den Staat zu verlaſſen und den Vertrag, kraft deſſen er Mitglied dieſer Staatsgeſellſchaft iſt, aufzuheben. Sobald nun auf dieſe Weiſe die Mehrzahl der Bürger aus dem Staatsvertrage herausgetreten ſind, ſo können dieſe eine neue Staatsgeſellſchaft unter einer neuen Regierung und mit einer neuen Verfaſſung bilden. Dies iſt der Weg, wie eine Revolution auf friedliche und geſetzliche Weiſe zu Stande gebracht wird.

Glückliche Einfalt des deutſchen Philoſophen, welcher glaubte, Revolutionen ließen ſich machen, wie Syſteme, durch logiſche Schlußfolgerungen und Beweisführungen! Doch, Dem ſei wie ihm wolle! Immerhin muß man es Fichte Dank wiſſen, dieſe hochwichtige Frage mit einer ſo edeln Begeiſterung aufgefaßt zu haben und Einer der Erſten in Deutſchland geweſen zu ſein, welche ſich gegen den unbeſchränkten Despotismus der Regierungen, gegen die Vorrechte des Adels und der Geiſtlichkeit ausſprachen.

Im Uebrigen nahm in Deutſchland die auch hier entſtandene geiſtige Bewegung zunächſt nicht die Geſtalt einer Oppoſition gegen die Misbräuche der Regierung an, wie es in Frankreich der Fall geweſen war, ſondern ſie äußerte ſich, getreu dem Weſen des deutſchen Geiſtes, unter mehr idealen und wiſſenſchaftlichen Formen. Ueberall zeigte ſich ein reger Eifer für ſociale Reformen, für die Vervollkommnung des menſchlichen Geiſtes, für die Aufklärung. Man wollte die ganze Geſellſchaft neu geſtalten, indem man ſie von dem drückenden Joch religiöſer Vorurtheile, von dem Pedantis-

Digitized by Google

mus veralteter Moralbegriffe, überhaupt von dem ganzen Ballaſt überlebter Ideen und Einrichtungen befreite. Individuelle Freiheit, Aufklärung, Menſchenwohl, ſittliche und geiſtige Vollkommenheit, das waren die Loſungsworte dieſer ſocialen Bewegung, an deren Spitze ſich die Philoſophie ſtellte, welche durch die Macht ihrer ſpeculativen Ideen, durch die Autorität ihrer gewaltigen Decrete alles Beſtehende umzugeſtalten, Erfahrung und Praxis überflüſſig zu machen ſich vermaß.

Kant hatte nur den erſten Schritt zu einer Reform der praktiſchen Wiſſenſchaft gethan. Er hatte, durch Zerſtörung der alten Dogmen der Moral und der Religion, Platz für neue Ideen geſchaffen; aber er hatte dem menſchlichen Geiſt kein poſitives Ziel ſeiner Thätigkeit angewieſen; er hatte die individuelle Freiheit entfeſſelt, ohne doch den Gebrauch und das Zuſammenwirken dieſer freigewordenen Kräfte im Staat und in der Geſellſchaft zu organiſiren. Die praktiſche Philoſophie Kants war Nichts, als ein Uebergangsſyſtem; ſie bereitete eine neue Ordnung der Dinge vor, aber ohne ſie wirklich feſtzuſtellen und zum Abſchluß zu bringen. In ſeiner Eigenſchaft als kritiſcher Philoſoph, glaubte Kant ſeine Aufgabe hinlänglich erfüllt, wenn er die Grundelemente und die nothwendigen Bedingungen der künftigen ſocialen Reform erforſcht, wenn er die Lebensfragen der Zeit von allen Seiten beleuchtet und zum Bewußtſein gebracht hätte. Allein nach ihm mußte ein thatkräftiger, ſchöpferiſcher Geiſt kommen, um das belebende Wort über die zerſtreuten Elemente der Geſellſchaft auszuſprechen, um Licht in die Verworrenheit der Ideen zu bringen, und die Menſchheit, welche rathlos zwiſchen Aberglauben und Zweifel hin- und herſchwankte, mit ſtarker Hand einem feſten Ziele entgegenzuführen.

Digitized by Google

Es war eine große und erhabene Aufgabe, welcher Fichte sich unterzog. Sehen wir, wie er sie gelöst hat.

Sittenlehre.

Die Sittenlehre Fichtes entfernt sich in ihren Grundsätzen nur wenig von der Kantschen. Oberster Grundsatz ist, das Ich müsse seine Handlungen durch seine eigne absolute Thätigkeit und Freiheit bestimmen, d. h. es dürfe aus keinen andern Beweggründen handeln, als nach seinem innern Triebe der Thätigkeit und Freiheit. Nach Fichte bestimmt die menschliche Vernunft durch sich selbst oder a priori alle Zwecke ihrer Thätigkeit; alle körperlichen und geistigen Kräfte stehen in ihrem Dienst und helfen ihre Absichten fördern. Die Ausbildung dieser Kräfte, die Erziehung des Individuums, sowie die allgemeine Civilisation der menschlichen Gesellschaft tragen dazu bei, die Lösung dieser Aufgabe zu erleichtern.

Diese Ansichten Fichtes über das Sittengesetz gleichen, wie wir dies schon bemerkten, denen Kants in den meisten Punkten. Dennoch besteht zwischen den Moralsystemen beider Philosophen eine bemerkenswerthe Verschiedenheit. Das Fichtesche Moralprinzip ist positiver, als das Kantsche; es enthält mehr Elemente des Fortschritts und der organischen Entwickelung in sich; es stimmt besser zu den allgemeinen Zwecken und Interessen der Gesellschaft. Wenn man die Sittenlehre Kants in ihrer ganzen Strenge anwenden wollte, so müßte man den Menschen in die Einsamkeit verweisen und dürfte es ihm nicht verargen, wenn er, in seinem stolzen und erhabenen Tugendeifer, die Vorzüge der Civilisation und der Interessen des gesellschaftlichen Lebens geringschätzte. Die Fichtesche Moral dagegen drängt das Individuum zur Theilnahme

Digitized by Google

an den allgemeinen Kulturfortschritten der Gesellschaft, zur Entwicklung seiner Kräfte im Verband mit Anderen, mit einem Worte, sie macht die Menschen gesellig, sie flößt ihnen Liebe zur Thätigkeit, Theilnahme für die allgemeinen Kulturinteressen ein.

Um diese Richtung der Fichteschen Philosophie kennen zu lernen, dürfen wir freilich nicht bei seiner Sittenlehre stehen bleiben, welche nur die allgemeinsten Grundzüge seiner praktischen Ansichten enthält, sondern müssen die übrigen Theile seiner praktischen Philosophie, seine Rechtslehre und seine Schriften politischen, staatswirthschaftlichen und kulturphilosophischen Inhalts betrachten, in denen jene Ansichten ihre weitere Ausführung finden.

Rechtslehre.

Auch die Rechtslehre muß von dem obersten Grundsatz der praktischen Philosophie ausgehen, d. h. von der Idee der absoluten Thätigkeit des Ich. Diese Idee setzt nun zu ihrer Verwirklichung, Zweierlei voraus, einmal eine materielle Außenwelt, als Gegen- oder Widerstand der idealen Thätigkeit des Ich, und zweitens, eine Mehrheit von Subjecten, welche insgesammt mit Vernunft und Thätigkeit begabt sind und mit denen daher unser Ich in Wechselwirkung steht. So wie wir niemals thätig sein können, ohne unsre Thätigkeit auf einen äußern Gegenstand zu richten, ebenso vermögen wir diese Thätigkeit nicht anders zu entwickeln, als in steten Beziehungen zu der Thätigkeit anderer Individuen. Der Zustand der Einsamkeit, welchen viele Philosophen fälschlicher Weise als den Naturzustand des Menschen und als die wahre Quelle aller seiner Rechte und Pflichten betrachtet haben, widerspricht durchaus den Ideen unsrer Ver-

Digitized by Google

nunft; es giebt kein anderes Recht, als dasjenige, welches aus den gegenſeitigen Beziehungen der Individuen zu einander in der Geſellſchaft entſteht.

Die erſte Form, unter welcher die Rechtsidee ſich darſtellt, iſt das Privatrecht. Jeder Einzelne nämlich hat einen beſtimmten und begrenzten Kreis von Thätigkeit und Freiheit, und folglich auch das Recht, alle andre Individuen von dieſem Kreiſe auszuſchließen. Der oberſte Grundſatz des Privatrechts läßt ſich daher ſo ausdrücken: Ein Jeder ſoll die Freiheitsſphäre des Andern ſchonen und ſeine eigene Freiheit innerhalb der Grenzen, welche ſeine Vernunft ihm vorſchreibt, beſchränken. Weil nun dieſe Vernunftregel nicht immer von allen den Individuen, aus denen die Geſellſchaft beſteht, beobachtet wird, ſo muß es poſitive Geſetze und eine oberſte, von Allen anerkannte Gewalt geben, welche über die Befolgung dieſer Geſetze wacht. So verkörpert ſich gewiſſermaßen die Rechtsidee in dem Staate.

Der Staat ruht auf dem Gemeinwillen des Volks. Dieſer Gemeinwille ſtellt ſich dar in Form eines Contractes, vermöge deſſen jedes Mitglied der Geſellſchaft ſich, ausdrücklich oder ſtillſchweigend, verpflichtet, den poſitiven Geſetzen des Staats und den Ausſprüchen der Behörden zu gehorchen, unter der Bedingung, daß jene Geſetze und dieſe Behörden den freien Gebrauch ſeiner Kräfte innerhalb der geſetzlichen Schranken auf keine Weiſe verhindern.

Das Volk iſt der Souverain; es herrſcht, aber es regiert ſich nicht ſelbſt, ſondern erwählt beſondere Behörden für die Geſchäfte der vollziehenden und der richterlichen Gewalt. Das Volk iſt einziger und oberſter Geſetzgeber. Eine Nationalverſammlung, unter dem Namen Ephorat, ſoll, außer ihren Functionen als geſetzgebender Körper, auch mit der Aufſicht über die Handlungen der Regierung betraut werden. Einen

Digitized by Google

besonders hohen Werth legt Fichte der Polizei bei, der er die Sorge für die genaue Befolgung der Gesetze und für die öffentliche Sicherheit anheimgiebt.

Die Frage nach der besten Regierungsform ist, nach Fichte, nicht eine Rechtsfrage, sondern eine Frage der Politik; d. h., es giebt kein Gesetz unsrer Vernunft, welches eine bestimmte Regierungsform als nothwendig vorschriebe, sondern die Lösung dieser Frage hängt von einer Menge zufälliger und empirischer Verhältnisse ab.

Das Völkerrecht hat die nothwendigen Bürgschaften für die Sicherheit und die persönliche Freiheit der Bürger eines Staats in ihrem Verkehr mit den Bürgern eines andern Staates aufzustellen; desgleichen die Gesetze des Kriegs, des Friedens, der Verträge u. s. w.

Wie man sieht, hat auch Fichte, wie schon vor ihm Kant, seine politischen Ansichten größtentheils aus der demokratischen Verfassung Frankreichs geschöpft, ist jedoch in ihrer Anwendung und Durchführung weit consequenter verfahren, als sein Vorgänger. Doch läßt er sich freilich, auf der andern Seite, wieder allzusehr von der Vorliebe für das Centralisations- und Bevormundungssystem leiten. In seinem ungestümen Eifer für die Verwirklichung der Rechtsidee, überlegt er nicht genug die Natur und die Wirkungen der Mittel, welche er für diesen Zweck anwendet, und opfert deshalb häufig die persönliche Freiheit einer unklaren Idee von Staatswohl und Civilisation. Er bedenkt nicht, daß Freiheit, Glückseligkeit, überhaupt alle Güter, und gerade die kostbarsten, ihren Werth für den Menschen verlieren, wenn sie ihm durch eine äußere Gewalt aufgedrungen werden; daß nur die vollkommenste Autonomie der Einzelnen die feste Grundlage freisinniger Institutionen bildet, und daß die Lo-

Digitized by Google

fang einer conſtitutionellen Regierung keine andere ſein kann, als: Gehen laſſen.

In der That hatte auch die franzöſiſche Revolution, obſchon ſie das Joch der alten Feudalmonarchie und Ariſtokratie brach und die Freiheit in ihre Rechte einſetzte, dennoch die wahre Bedeutung der conſtitutionellen Prinzipien noch keineswegs zur Anerkennung gebracht. Die Parteiführer der Revolution, Männer von Geiſt und Thatkraft, voll Begeiſterung für die neuen Ideen, allein ohne feſte Grundſätze, ohne Erfahrung, ohne Selbſtverleugnung, glaubten ſich berechtigt, den aufgelöſten und richtungsloſen Elementen der Geſellſchaft eine neue Geſtaltung nach ihrem Gutdünken zu geben. Sie beherrſchten, durch die Schrecken der Gewalt und der Intrigue, Regierung und Nationalverſammlung, drangen dem ganzen Volke die Geſetze ihrer Willkühr auf und mordeten, im Namen der Freiheit, Diejenigen, welche ſich weigerten, ihrer Tyrannei zu gehorchen.

Deutſchland war noch weit mehr von der wahren politiſchen Freiheit entfernt. Zwei große Mächte lenkten damals die Geſchicke dieſes Reiches: Oeſtreich und Preußen. Oeſtreich, der treue Bundesgenoß des römiſchen Stuhls, ausſchließlich bemüht, ſeine Herrſchaft über die verſchiedenen Länder, die es unter ſeinem Scepter vereinigte, zu befeſtigen, hatte eine ſtreng conſervative und ſtabile Politik angenommen und verſchloß ſeine Grenzen ſtandhaft dem Eindringen der neuen Ideen, welche in dem übrigen Deutſchland hier und da Eingang gefunden hatten. Nur einmal, unter der glänzenden Regierung Kaiſer Joſephs II. nahm Oeſtreich an der allgemeinen geiſtigen Bewegung Theil. Damals ward die Verwaltung nach freiſinnigeren Grundſätzen geführt, die Freiheit des Denkens fand Schutz gegen die Tyrannei der Kirche; eine Menge Klöſter wurden aufgehoben und über-

Digitized by Google

haupt der Einfluß des Pabſtthums bedeutend beſchränkt. Allein dieſe Reformen, mit übereiltem Eifer und unvorbereitet ins Leben gerufen, hatten keine nachhaltigen Erfolge. Nach dem Tode Joſephs und ſchon bei ſeinen Lebzeiten erhob ſich eine mächtige Reaction gegen dieſe Neuerungen, und bald nahm die öſtreichiſche Politik wieder ihren bedächtigen und gemeſſenen Gang an.

Das politiſche Syſtem Preußens war das gerade Gegentheil des öſtreichiſchen. Schon im dreißigjährigen Kriege war der Kurfürſt von Brandenburg einer der gefährlichſten Gegner des römiſchen Reiches und einer der kräftigſten Verfechter des Proteſtantismus geweſen. Seit jener Zeit hatte die hohenzollernſche Dynaſtie, welche, außer dem Kurfürſtenthum Brandenburg, auch noch das Herzogthum Preußen, als ein Lehen der polniſchen Krone, beſaß, fortwährend ihre Anſtrengungen darauf gerichtet, ſich von der Oberhoheit des Reichs freizumachen und die volle Souveränität über ihre Staaten zu erlangen. Der große Kurfürſt, Friedrich Wilhelm I., that hierzu den erſten entſcheidenden Schritt, indem er, ohne die Vollmacht des Kaiſers oder des Reichstags, den Schweden, welche noch einen Theil Deutſchlands inne hatten, den Krieg erklärte und ſie in der glorreichen Schlacht von Fehrbellin beſiegte. Sein Sohn, Friedrich I., nahm den Titel eines Königs von Preußen an, was als eine förmliche Unabhängigkeitserklärung vom Reich gelten konnte. Allein erſt unter Friedrich dem Großen trat der, nunmehr unter einem Namen vereinigte, preußiſch-brandenburgiſche Staat in die Reihe der Mächte vom erſten Range ein, ſtark genug, um Oeſtreich die Herrſchaft in Deutſchland ſtreitig zu machen. Der klare Geiſt Friedrichs des Großen überſah ſehr wohl die nachtheilige Stellung, in der ſich Preußen, gegenüber ſeinem mächtigen Nebenbuhler, befand. Für Oeſtreich ſtritt der Glanz

Digitized by Google

der Kaiserwürde, das Nationalgefühl, das Ansehen der mit ihm eng verbundenen Kirche. Oestreich war der vorzugsweise historische Staat, der Repräsentant der Vergangenheit, der Bewahrer des alten germanischen Geistes, der alten Größe des römisch-deutschen Reichs. Preußen war ein junges Königreich, dessen verschiedene Theile sich kaum noch zu einer compacten Einheit verbunden und durchdrungen hatten. Preußen, in dieser neuen Gestalt, hatte keine historische Basis; sein Rang und seine Macht ruhten auf keinem legitimen Titel; sie waren Nichts, als eine Usurpation, eine Schöpfung des Genies und des Glücks seiner Herrscher. Friedrich II. begriff, daß, um diese Stellung zu behaupten und zu befestigen, es einer klugen und aufgeklärten Politik bedürfe; daß man den Mangel materieller Stärke durch die Entwicklung der moralischen und intellectuellen Kraft der Nation ersetzen müsse. Deshalb ermunterte er Künste, Wissenschaften und Gewerbe, beschützte die Freiheit des Denkens und Glaubens und suchte in der ganzen Nation Aufklärung und Bildung zu verbreiten, um den Volksgeist zu kräftigen und zu großen Thaten anzuspornen. Er verbesserte die Gesetzgebung und die Rechtspflege; er beschränkte die Willkühr der Behörden und die drückenden Vorrechte der bevorzugten Stände, um der ganzen Nation ein gleiches Interesse für die Größe des Staats einzuflößen, um sich der Sympathien anderer Völker zu versichern und den übrigen Regierungen zu imponiren. Endlich regelte er die ganze Verwaltung des Landes nach einem neuen System, um alle Kräfte des Staats auf die leichteste und vollkommenste Weise benutzen zu können und zugleich Volk und Regierung einander näher zu bringen. Durch solche Mittel gelang es dem Genie Friedrichs des Großen, seinem Staate die imposante Stellung unter den Großmächten Europas und den Einfluß auf die kleinern

Digitized by Google

Staaten Deutſchlands zu verſchaffen, welchen Preußen ſeit dieſer Zeit mit ſo glücklichem Erfolg zu behaupten gewußt hat. Preußen wurde für das geſammte Deutſchland das Vorbild des modernen Staates, begründet auf den Fortſchritt und die Aufklärung. Seine Univerſitäten, welche die größten Gelehrten aus allen Theilen Deutſchlands an ſich zogen, ſeine verbeſſerte Geſetzgebung, ſeine wohlgeordnete Verwaltung, vor Allem aber der Ruhm ſeiner Waffen und der kriegeriſche Geiſt ſeines Volks verſchafften dem preußiſchen Staate die Achtung des geſammten Deutſchlands.

Die übrigen deutſchen Regierungen verfolgten, mit wenigen Ausnahmen, eine beſchränkte und ruhmloſe Politik, deren einziger Zweck war, die Völker in der Unfreiheit und Unmündigkeit zu erhalten, den Fürſten aber und ihrem Adel den unbeſchränkten Genuß der Nationalgüter zu verſchaffen. Die Mehrzahl der deutſchen Fürſten ahmte die Pracht und Verſchwendung nach, die am Hofe Ludwigs XIV. herrſchte, und nahm zugleich die despotiſchen Grundſätze ſeiner Regierung an.

Unter ſolchen Umſtänden, war es nicht zu verwundern, wenn das preußiſche Syſtem als das Ideal einer aufgeklärten und freiſinnigen Politik betrachtet wurde, einer Politik, welche den Fortſchritt mit der Ordnung, die Freiheit des Volks mit den Vorrechten und der Würde der Krone zu verbinden wußte; wenn die Bewunderung der großen Eigenſchaften des Stifters dieſes Syſtems die Nation vergeſſen ließ, nach den Bürgſchaften ihrer Freiheit zu ſtreben, welche doch niemals nothwendiger ſind, als dem Genie und der perſönlichen Größe gegenüber.

Dies alſo war der Stand der politiſchen Ideen zu der Zeit, wo Fichte auftrat. Auf der einen Seite, war es die Revolution, welche in Anarchie und in dem Despotismus

Digitized by Google

der Massen und der Parteien unterging; auf der andern Seite, die absolute Regierung, welche sich freiwillig mit liberalen Formen und Bürgschaften umgab. Beide Zeitrichtungen spiegeln sich in der Philosophie Fichtes. Sein kräftiger und strebender Geist ist getheilt zwischen der sansculottischen Begeisterung für Freiheit und Gleichheit und der aristokratischen Sucht, den Stempel seines Genies auf die Kulturbewegung seiner Zeit zu drücken. In seinem Systeme vermischen sich die verschiedenartigsten Elemente — die strengen und nüchternen Grundsätze der Kantschen Moral, die politischen und socialen Ideen der französischen Revolution, die administrativen und staatswirthschaftlichen Theorien, welche die preußische Regierung mit einem so glücklichen Erfolg ins Leben eingeführt hatte; endlich, die, allen Deutschen eigene, Hinneigung zur Mystik, zum Kosmopolitismus und zum Systematischen.

Zum Beweise Dessen führen wir zunächst einige Stellen aus einem Werke Fichtes an, welches wenig gekannt ist, welches jedoch, sowohl durch seinen Gegenstand, als auch durch die eigenthümliche Behandlung dieses Gegenstandes, ein hohes Interesse in Anspruch nimmt. Es ist dies die Schrift „der geschlossene Handelsstaat."

Diese Schrift zerfällt in drei Bücher, welche betitelt sind: Philosophie, Zeitgeschichte und Politik. In dem ersten Buche oder der Philosophie des Handels entwickelt Fichte folgende Ideen. Der Staat, sagt er, hat die Pflicht, unter seine einzelnen Bürger sowohl die Arbeit, als auch deren Ertrag zu vertheilen; deshalb muß die Regierung jedem Bürger vorschreiben, welches Gewerbe er treiben solle; sie muß ihn einer strengen Prüfung unterwerfen, ehe sie ihn zu der Betreibung seines Gewerbes zuläßt (Fichte verlangt sogar, es solle kein Kaufmann „angestellt" werden, bevor

Digitized by Google

er Rechenſchaft abgelegt habe, woher er ſeine Waaren zu ziehen gedenke); ſie muß ſeine Arbeit fortwährend beaufſichtigen; endlich aber, muß ſie die geſammte induſtrielle und commercielle Bewegung des Staats in allen ihren Theilen und nach allen Seiten hin kennen, beherrſchen und regeln. Wenn alſo z. B. die Regierung bemerkt, daß ein Gewerbszweig überfüllt iſt, ſo muß ſie auf ſo lange den Zudrang zu dieſem Gewerbszweige beſchränken, bis das Verhältniß deſſelben zu den andern Gewerbszweigen wiederhergeſtellt iſt. Fehlt es dagegen einer Induſtrie an Concurrenten, ſo muß die Regierung dafür ſorgen, daß ſich die nöthigen Kräfte und Capitalien derſelben zuwenden, und muß, erforderlichen Falles, durch Prämien aus der Staatskaſſe oder durch Ankauf von Waaren für Rechnung des Staats eine beſtimmte Anzahl von Bürgern zur Ergreifung des verlaſſenen Gewerbszweiges aufmuntern. Desgleichen muß die Regierung darauf bedacht ſein, daß die Bürger nicht ihre Thätigkeit der Manufactur- und Fabrikinduſtrie zuwenden, bevor die nöthigeren Zweige der Induſtrie, — der Ackerbau und die für die erſten Lebensbedürfniſſe der Menſchen arbeitenden Handwerke hinlänglich entwickelt ſind. Auch die Preiſe der Waare hat die Regierung nach einem beſtimmten Geſetze zu regeln (wobei der Maßſtab gilt, daß der Producent ſo Viel für ſeine Produkte erhalten müſſe, daß er während der Verfertigung derſelben mit der ſeinem Geſchäfte angemeſſenen Annehmlichkeit leben könne) und ſie muß ſtreng wachen, daß dieſe Preiſe nicht überſchritten werden. Endlich, muß die Regierung den Handel möglichſt innerhalb der Grenzen des Staats zu halten ſuchen und darf ihren Bürgern einen Verkehr mit andern Nationen nur in beſondern Fällen und unter beſondern Einſchränkungen geſtatten. Der Vernunftſtaat, ſagt Fichte, muß ein durchaus geſchloſſener Handelsſtaat ſein.

Digitized by Google

Das Recht und die Pflicht der Regierung, in der eben angegebenen Weise den gesammten Verkehr der Nation zu beherrschen und zu ordnen, leitet Fichte aus dem Vernunftzwecke selbst her, vermöge dessen allen Menschen der Trieb nach möglichster Vollkommenheit und Glückseligkeit inwohne. Dieser Trieb finde seine Befriedigung nur in einer möglichst vollkommenen Theilung der Arbeit, indem Jeder einen bestimmten Zweig der Thätigkeit übernehme, andre Zweige der Thätigkeit Andern überlasse und mit diesen dadurch in ein Verhältniß der Wechselwirkung trete. Dieses Verhältniß wird geregelt durch eine Art von Vertrag, wonach z. B. der Ackerbauer sich verbindlich macht, einmal, seine Bedürfnisse an Kleidung und andern Bequemlichkeiten des Lebens nicht selbst zu fabriciren, sondern von dem Fabrikanten oder Künstler (so nennt ihn Fichte) zu entnehmen; zweitens aber diesem von seinen Ackerbauproducten so Viel zu liefern, als jener zu seinem Unterhalte und seiner Annehmlichkeit bedarf, während, umgekehrt, der Künstler dem Ackerbauer verspricht, dessen Producte gegen seine eignen einzutauschen; der Kaufmann endlich die Vermittlung zwischen den verschiedenen Zweigen der Production und Fabrikation übernimmt und sich dafür ebenfalls einen Gewinnst ausbedingt. Dieses vertragsmäßige Verhältniß zwischen Producenten, Künstlern und Kaufleuten (so wie zwischen den einzelnen Unterabtheilungen jedes dieser Gebiete) hat nun der Staat fortwährend aufrecht zu erhalten; dadurch sorgt er für das Wohlbefinden der Einzelnen, wie für den Wohlstand des Ganzen, den Nationalreichthum. Denn, sagt Fichte, der Nationalreichthum beruht wesentlich auf der richtigen Vertheilung der Arbeit und ihres Ertrags unter alle Bürger; er soll nicht sein Wohlstand einiger weniger Individuen, — der oft das auffallendste Zeichen und der wahre Grund des höchsten Uebelbefindens

Digitized by Google

der Nation ist, — sondern wirklicher Wohlstand Aller, der ganzen Nation.

Fichte gründet also auf das Prinzip der Theilung der Arbeit — ein unstreitig ebenso naturgemäßes, als wichtiges Prinzip — die Anforderung einer strengen Scheidung der verschiedenen Arbeitsgebiete, eines strengen Zunftzwanges. Nicht allein Production und Fabrikation im Allgemeinen, sondern auch jeder einzelne Fabrikations- und Productionszweig sollen aufs Schärfste abgegrenzt und in dem ausschließlichen Besitze ihres bestimmten Arbeitsgebiets geschützt werden. Desgleichen soll der Consument nicht unmittelbar von dem Producenten oder Fabrikanten kaufen dürfen, sondern nur durch Vermittlung des Kaufmanns, wie aber auch, andererseits, der Kaufmann gezwungen ist, jedem Verkäufer bestimmte Artikel abzunehmen, jedem Käufer davon so Viel abzulassen, als er braucht. Auf diese Weise sind Production und Fabrikation, Kauf und Verkauf immer nach dem wirklichen Bedürfnisse der Staatsangehörigen berechnet; Abfluß und Zufluß sind regelmäßig, und, wenn einmal eine Störung dieses regelmäßigen Ganges der Handlung eintritt, (wenn z. B. ein Kaufmann einem Abkäufer eine Waare verweigert, wenn ein Producent nicht an den Kaufmann, sondern direct an die Consumenten verkauft oder wenn ein Fabrikant nicht so Viel fabricirt, als er, nach der Berechnung der Regierung, fabriciren sollte) so wird eine derartige Störung, auf die Anzeige und Klage der Betheiligten, sogleich durch obrigkeitliches Einschreiten beseitigt.

Fichte geht aber auch noch tiefer in die Einzelheiten dieser Vorschläge ein und giebt die Mittel zu ihrer Ausführung an. So z. B. untersucht er, wie das festgestellte Gleichgewicht der Production und Consumtion gegen die Wechselfälle des Feldbaues sicherzustellen sei. In dieser Hinsicht macht er

Digitized by Google

folgende Vorschläge. Wenn in Jahren des Ueberflusses die Producenten mehr Früchte gewonnen haben, als sie, nach dem für sie festgesetzten Verhältnisse (welches nach dem Durchschnittsertrage von etwa fünf Jahren zu berechnen ist) zu liefern verpflichtet sind, so geben sie den Ueberschuß an den Staat ab, der ihnen den Betrag dafür gutschreibt. Ist nun vielleicht in demselben Jahre in andern Gegenden des Staats Weniger erbaut worden, als der Bedarf der Consumenten erheischt, so vertheilt der Staat das an ihn abgelieferte überschüssige Getreide an diejenigen Producenten, welche das ihnen aufgegebene Quantum nicht geliefert haben und schreibt dasselbe sich gut. Oder, ist zufällig einmal im ganzen Staatsgebiete Ueberfluß an Getreide vorhanden, so läßt die Regierung dasselbe bei den Kaufleuten auf ihre Rechnung aufspeichern, um es in den Jahren des Miswachses, gleichfalls auf die angegebene Weise, zu vertheilen. Für einigen Ueberschuß muß der Staat immer sorgen und zwar gleich von Anfang an. Ein Staat, der sich zu einem Vernunftstaate oder geschlossenen Handelsstaate umbilden wollte, würde daher gutthun, anfangs noch nicht ganz so viel Fabrikanten anzustellen, als er, ohne Rechnung auf möglichen Miswachs, wohl ertragen könnte, dagegen dem Ackerbau mehr Hände zuzuweisen, als derselbe, ohne diese nöthige Vorsicht, bedürfen würde.

Eine zweite, wichtige Frage, welche Fichte aufwirft und auch sogleich selbst zu erledigen versucht, ist die: Ob dieses Gleichgewicht durch die Einführung des Geldes gefährdet und durch den steten Fortschritt der Nation zu höherm Wohlstande verändert werde? Als Auskunftsmittel gegen eine solche Veränderung schlägt Fichte die Einführung eines Landesgeldes vor, und zwar in folgender Weise. Die Regierung regelt zunächst die Preise aller Waaren nach einem Grund-

Digitized by Google

maß, wozu sie diejenige Waare wählt, die durch das Bedürfniß ihres Gebrauchs und die Regelmäßigkeit ihrer Erzeugung am Meisten einen gleichbleibenden Werth hat; diese ist das Korn. Sie bestimmt also, nach dem Verhältniß der im Umlauf befindlichen Menge von Waaren einer gewissen Gattung zu dem vorhandenen Korne, wie viel Maß Korn ein gewisser Theil dieser Waare werth sei. Ist dies geschehen, so schafft die Regierung ein Geld, als Repräsentanten oder Werthzeichen der vorhandenen Summe Kornes. Wenn also z. B. von einer Aernte zur andern eine Million Maß Korn in den Handel gebracht wird, daneben aber an andern Waaren so Viel als der neunfache Werth dieses Kornes beträgt, so würde der Staat zehn Millionen solcher Werthzeichen schaffen müssen, deren jedes ein Maß Korn oder ein Quantum anderer Waare von gleichem Preise repräsentirte. Nennen wir jedes solches Werthzeichen einen Thaler, so würden hienach zehn Millionen Thaler in Umlauf gesetzt werden müssen.

Dieses Verhältniß des Geldes zu der im Umlauf befindlichen Waare wird nun aber dadurch verändert, daß diese Letztere sich vermehrt, was die natürliche und unausbleibliche, auch durchaus nicht unvortheilhafte Folge der steigenden Kultur des Volkes ist. Um nun das gestörte Gleichgewicht wiederherzustellen, hat der Staat zwei Mittel in Händen; entweder, er vermehrt die Summe des umlaufenden Geldes in demselben Verhältniß, wie sich die Summe der Waare vermehrt hat; oder, er setzt die Preise der Waaren herunter, indem er ein anderes Verhältniß derselben zu dem Korn und dessen Repräsentanten, dem Gelde, annimmt. In dem ersteren Falle wird er das neugeschaffene Geld, ohne alles Aequivalent, an die Familienväter, nach dem Verhältnisse des einzelnen zu der Gesammtheit der Nation, vertheilen müssen. Auf diese Weise wird jeder Schwankung in den Preisen der

Digitized by Google

Waaren, jedem Misverhältniß in der Vertheilung des Geldes unter der Bevölkerung vorgebeugt und doch gleichwohl der allgemeine Wohlstand der Nation fortwährend vermehrt.

In dem zweiten Buche der genannten Schrift, welches die Ueberschrift „Zeitgeschichte" führt, und worin Fichte von dem Zustande des Handelsverkehrs in den gegenwärtigen wirklichen Staaten spricht, finden sich folgende Betrachtungen, die wir hier ausführlicher wiedergeben, weil sie eine Menge der wichtigsten socialen Fragen berühren, an deren Lösung auch unsre Zeit unausgesetzt noch arbeitet, und weil in ihnen Ansichten entwickelt werden, die seitdem zum großen Theil in praktische Versuche übergegangen sind.

Die Völker des christlichen Europas, sagt Fichte, bildeten lange Zeit nur eine große Familie. Von gleichem Stamm entsprungen, einer Kirche unterworfen, durch innere Staatseinrichtungen noch nicht von einander getrennt, — da es damals kaum noch eigentliche Staaten mit einer bestimmten Verfassung und einer obersten Centralgewalt gab — betrachteten sie sich als verbunden, und verkehrten unter einander, wie Bürger eines einzigen Staats.

„Während jener Zeit des christlichen Europas," fährt Fichte fort, „hat sich auch das Handelssystem gebildet, das, wenigstens seinen Grundzügen nach, bis auf die gegenwärtige Zeit fortdauert. Jeder Theil des großen Ganzen und jedes Individuum baute, fabrizirte, erhandelte von andern Welttheilen, was es, seiner natürlichen Lage nach, am Zweckmäßigsten vermochte, und brachte es durch alle Theile desselben Ganzen ungehindert auf den Markt, und die Preise der Dinge machten sich von selbst. In dieser Gegend bemächtigte man sich ausschließend dieses Nahrungszweiges, in einer andern eines andern, und, wem kein Nahrungszweig ausschließend zu Theil wurde, mußte eben armseliger leben,

Digitized by Google

ohne doch dabei ganz zu Grunde zu gehen. An eine Berechnung dieses Handels, gegen die gesammte inländische Production war nicht zu denken, indem es ja keinen eigentlichen, gemeinschaftlichen Oberherrn gab und Alles in der Anarchie war. Noch war, bei der geringen Verbreitung der Künste, nicht zu befürchten, daß der Markt überführt werden, der Fabrikant und der Kaufmann leiden, oder Mangel an Nahrungsmitteln für ihn eintreten werde; noch, bei der einfachen Lebensart und den eingeschränkten Bedürfnissen der Menschen, daß der Producent der gewohnten Waare werde entbehren müssen. Der Handel war in diesem Zustande durchaus frei, ohne Berechnung so wie ohne Beschränkung.

Die Anwendung auf den gegenwärtigen Zustand der Dinge, ist leicht zu machen. Ist das ganze christliche Europa, mit den hinzugekommenen Colonien und Handelsplätzen in andern Welttheilen, noch immer ein Ganzes, so muß freilich der Handel aller Theile mit allen freibleiben, wie er ursprünglich war. Ist es im Gegentheil in mehrere, unter verschiedenen Regierungen stehende Staatsganze getrennt, so muß es eben so in mehrere, durchaus geschlossene Handelsstaaten getrennt werden.

Wir sind zur Quelle des größten Theils der noch bestehenden Misbräuche gekommen. Im neuen Europa hat es eine geraume Zeit hindurch gar keine Staaten gegeben. Man steht gegenwärtig noch bei den Versuchen, welche zu bilden. Man hat, ferner, die Aufgabe des Staats bis jetzt nur einseitig und nur halb aufgefaßt, als eine Anstalt, den Bürger in demjenigen Besitzstande, in welchem man ihn findet, durch das Gesetz zu erhalten. Die tiefer liegende Pflicht des Staats, Jeden in den ihm zukommenden Besitz erst einzusetzen, hat man übersehen. Dieses Letztere aber ist nur dadurch möglich, daß die Anarchie des Handels eben

Digitized by Google

ſo aufgehoben werde, wie man die politiſche allmälig aufhebt, und der Staat eben ſo als Handelsſtaat ſich ſchließe, wie er in ſeiner Geſetzgebung und ſeinem Richteramte geſchloſſen iſt.

Alle Einrichtungen, welche den unmittelbaren Verkehr eines Bürgers mit dem Bürger eines andern Staats erlauben oder vorausſetzen, betrachten im Grunde Beide als Bürger eines Staats und ſind Ueberbleibſel und Reſultate einer Verfaſſung, die längſt aufgehoben iſt, ſind in unſerer Welt nicht paſſende Theile einer vergangnen Welt. Jene Syſteme, welche Freiheit des Handels fordern, jene Anſprüche, in der ganzen bekannten Welt kaufen und Markt halten zu wollen, ſind aus der Denkart unſerer Vorältern, für welche ſie paßten, auf uns überliefert worden; wir haben ſie ohne Prüfung angenommen und ſie uns angewöhnt, und es iſt nicht ohne Schwierigkeit, andere an ihre Stelle zu ſetzen."

Fichte beſchreibt ſodann ausführlicher die Folgen, welche dieſer Zuſtand der allgemeinen Handelsfreiheit oder, wie man es jetzt nennt, des freien, internationalen Handels ſowohl für die Einzelnen als auch für ganze Nationen hat. In Bezug auf das Erſtere, alſo den eigentlich volkswirthſchaftlichen und ſocialen Theil der Frage, äußert ſich Fichte folgendermaßen: „Es entſteht," ſagt er, „ein endloſer Krieg Aller im handelnden Publicum gegen Alle, als Krieg zwiſchen Käufern und Verkäufern; und dieſer Krieg wird heftiger, ungerechter und in ſeinen Folgen gefährlicher, je mehr die Welt ſich bevölkert, der Handelsſtaat, durch hinzukommende Acquiſitionen, ſich vergrößert, die Production und Künſte ſteigen, und dadurch die in Umlauf kommende Waare an Menge und mit ihr das Bedürfniß Aller ſich vermehrt und vermannigfaltigt. Was bei der einfachen Lebensweiſe der Nationen ohne große Ungerechtigkeit und Bedrückung abging,

Digitized by Google

verwandelt sich, nach erhöhten Bedürfnissen, in das schreiendste Unrecht und in eine Quelle großen Elends. Der Käufer sucht dem Verkäufer die Waare abzudrücken, darum fordert er Freiheit des Handels, d. h. die Freiheit für den Verkäufer, seine Märkte zu überführen, keinen Absatz zu finden und aus Noth die Waare weit unter ihrem Werthe zu verkaufen. Darum fordert er starke Concurrenz der Fabrikanten und Handelsleute, damit er diese, durch Erschwerung des Absatzes, bei der Unentbehrlichkeit des baaren Geldes, nöthige, ihm die Waare um jeden Preis, den er ihnen aus Großmuth machen will, zu geben. Gelingt ihm dies, so verarmt der Arbeiter, und fleißige Familien verkommen in Mangel und Elend, oder wandern aus von einem ungerechten Volke. Gegen diese Bedrückungen vertheidigt sich oder greift auch wohl den Vorrath an der Verkäufer durch die mannigfaltigsten Mittel, durch Aufkaufen, durch künstliche Vertheuerung und dergl. Er setzt dadurch die Käufer in die Gefahr, ihre gewohnten Bedürfnisse plötzlich zu entbehren oder sie ungewöhnlich theuer zu bezahlen und in einer andern Rücksicht darben zu müssen. Oder er bricht an der Güte der Waare ab, nachdem man ihm am Preise abbricht. So erhält der Käufer nicht, was er zu erhalten glaubte; er ist betrogen; und mehrentheils entsteht, bei schlechter, leichter Arbeit, noch überdies ein reiner Verlust an der öffentlichen Kraft und Zeit nnd den Producten, die so übel verarbeitet werden. Kurz, Keinem ist für die Fortdauer seines Zustandes, bei der Fortdauer seiner Arbeit, im Mindesten die Gewähr geleistet, denn die Menschen wollten durchaus frei sein, sich gegenseitig zu Grunde richten.“

Sodann bespricht Fichte auch die Verhältnisse, die sich unter den Staaten selbst bei einem solchen allgemeinen Verkehr bilden, die Handelsbilanz, die verschiedenen Mittel, welche die

Digitized by Google

Regierungen anwenden, dieſelbe zu Gunſten ihrer Länder zu wenden, und die Wirkungen dieſer Mittel auf das Wohlbefinden der Bürger eines ſolchen Staates ſelbſt. Auch in dieſem Theile ſeines Werks entwickelt Fichte Ideen, die zwar jetzt, bei den bedeutenden Fortſchritten, welche ſeit jener Zeit die Nationalökonomie gemacht hat, weniger neu ſind, als ſie es vielleicht damals, mindeſtens in Deutſchland, waren, deren Darſtellung jedoch und Begründung bei unſerm Philoſophen kennen zu lernen, um ſo intereſſanter iſt, da eben jetzt über deren Richtigkeit oder Falſchheit ſo lebhaft und mit ſo allgemeiner Theilnahme geſtritten wird.

Die Maßregeln, ſagt Fichte, welche die Regierungen gewöhnlich ergreifen, um ihren Staaten eine günſtige Handelsbilanz zu verſchaffen und den Nationalreichthum zu vermehren, z. B. Aus- und Einfuhrverbote, Herbeiziehung von Arbeitern vom Auslande, Prämien u. ſ. w., erreichen zwar meiſtentheils ihren Zweck, nämlich den, eine augenblickliche Vermehrung des Nationalreichthums oder doch Verminderung der Abnahme deſſelben herbeizuführen; allein in ihren weitern Folgen erweiſen ſie ſich nichts deſtoweniger als verderblich, ſowohl für den Staat ſelbſt, der ſich ihrer bedient, als auch für das ganze Staatenſyſtem und die Geſellſchaft im Allgemeinen.

„Es iſt klar," ſagt Fichte, „daß, nachdem nur eine Regierung dieſe Maßregeln öffentlich befolgt und von dem Beiſammenſein in einer gemeinſchaftlichen Handelsrepublik für ſich und ihre Nation ausſchließende Vortheile zu ziehen ſucht, alle andere Regierungen, die darunter leiden, dieſelben Maßregeln befolgen müſſen, wenn ſie nur ein wenig weiſe ſind; daß, nachdem *eine* Nation ein Uebergewicht im Handel errungen hat, diejenigen, die dadurch gedrückt werden, alles Mögliche anwenden müſſen, um dieſes Uebergewicht zu ſchwä-

Digitized by Google

chen und sich ins Gleichgewicht zu schwingen, und daß sie dies, wenn es auf Kosten der überwiegenden Nation nicht sogleich möglich sein sollte, ebenso gern auf Kosten einer andern, noch schwächern thun werden. Es entsteht, zu der feindseligen Tendenz, welche ohnedies alle Staaten gegen alle wegen ihrer Territorialgrenzen haben, noch eine neue um das Handelsinteresse und ein allgemeiner, geheimer Handelskrieg.

Jene Bemühungen der im Handel verlierenden Nationen werden denn doch auf die Länge nicht ohne günstigen Erfolg sein. Ihnen haben wir dazu nur Glück zu wünschen; aber welches ist hierbei der Erfolg für die Staaten, die bisher das Uebergewicht des Handels hatten? Durch jeden neuen Schritt des Auslandes zur Unabhängigkeit von ihnen verlieren sie eben so Viel an dem gewohnten Nationalreichthum, und, wenn die Regierung fort dieselben Abgaben zieht, an ihrem innern Wohlstande, oder, wenn die Regierung die Abgaben nach demselben Maßstabe herabsetzt, verliert diese in gleichem Maße an ihrer bisherigen Macht gegen das Ausland. Hätte sie diese Macht etwa nur auf eine Zeitlang gewollt und für die Erreichung eines vorübergehenden Zwecks, der vernünftigerweise nicht füglich ein anderer sein kann, als die Erlangung ihrer natürlichen Grenzen und mit ihr die Sicherheit vor jedem Kriege; hätte sie sich des vorübergehenden Zeitpunktes ihres pecuniarischen und kriegerischen Uebergewichts bedient, um diesen Zweck wirklich zu erreichen, so könnte sie sich dieses Sinken ruhig gefallen lassen; sie hat Alles, was sie bedarf, sie schließe sich auch als Handelsstaat und sei sich selbst genug. Aber welchem von den bestehenden Staaten läßt sich wohl eine solche Bescheidenheit zuschreiben? Hätte sonach die vorausgesetzte Regierung auf die Fortdauer ihres ehemaligen Uebergewichts gerechnet und, weil ihre vernünftigen

Digitized by Google

oder vernunftwidrigen Zwecke noch nicht erreicht sind, darauf rechnen müssen, so wäre sie durch die Fortschritte des Auslandes sehr in Nachtheil gesetzt. Ihr Sinken würde von den Nachbarn bald bemerkt und der im Handel geschwächte Staat nun auch noch durch Kriege geschwächt werden.

In einem noch weit nachtheiligeren Lichte erscheint dieses System, wenn man auf den wahren Zweck sieht, den die Regierungen bei der Einrichtung des Handels sich vorsetzen sollten, auf die Sicherung ihrer Unterthanen. Diese Sicherung wird ebensosehr durch die Klugheit gefordert, als durch die Gerechtigkeit, von welcher letztern wir hier ganz absehen wollen. Die Erhaltung der innern Ruhe ist nothwendig der erste Zweck der Regierung und muß der Beförderung ihrer Macht nach Außen stets vorangehen, indem die Letztere durch die Erstere bedingt ist. Jene Sicherung Aller bei dem gewohnten Zustande wird nur durch die im ersten Buche beschriebene genaue Berechnung der verschiedenen Stände der Nation gegen einander und durch die völlige Schließung des Handels gegen das Ausland, keineswegs aber durch die hier angeführten unvollständigen Maßregeln erreicht. Kein Staat, der auf Absatz an das Ausland rechnet und, auf diese Rechnung hin, die Industrie im Lande ermuntert und lenkt, kann seinen Unterthanen die Fortdauer dieses Absatzes sichern. Legt der Nachbar sich auf dieselben Nahrungszweige, oder auch, wird er durch ein Verbot seiner Regierung plötzlich genöthigt, diese ausländische Waare zu entbehren, so ist der Arbeiter ohne Nahrung und verkommt in Mangel. Der einzige Trostgrund, den man auf diesen Fall anführt, ist der, daß diese Stockung des gewohnten Handels doch nicht auf einmal eintreten werde; daß man schon an einem andern Orte Absatz finden werde, wenn man an diesem ihn verliere; daß man auf andre Nahrungszweige sich werfen werde, wenn es mit dem einen nicht

Digitized by Google

mehr recht fortwolle. Abgerechnet, daß plötzliche Waarenverbote im Auslande doch auch augenblickliche und schnelle Verlegenheiten hervorbringen können, wird durch jene Langsamkeit des Verfalls in der That Nichts erspart, als der zu merkliche und auffallende Anblick der Verarmung. Aber, die da zu Grunde gehen, gehen doch zu Grunde, und es ist, dem Wesentlichen nach, für die Nation einerlei, ob es in einem Jahre geschieht oder in zwanzig. Kein Fabrikant, der nur auf Absatz im Inlande rechen kann und darauf gewiesen wird, ist, ohngeachtet aller Erschwerung der Einfuhr derselben Waare aus dem Auslande und aller Vertheuerung dieser ausländischen Waare durch Auflagen, seines Absatzes sicher, wenn es nur überhaupt erlaubt bleibt, diese Waare in unbestimmter Menge einzuführen. Der Markt kann überführt und er sowohl, als der Ausländer genöthigt werden, unter dem Preise zu verkaufen, oder seine Landsleute fahren doch fort, die theuere, aber beliebtere oder in der That bessere ausländische Waare, statt der inländischen wohlfeilern, zu kaufen; oder der Ausländer findet neue Vortheile, die ihn in den Stand setzen, seine Waaren, ohngeachtet des darauf liegenden Impostes, zu einem niedrigern Preise zu verkaufen, als der Inländer. Eine aufmerksame Regierung wird freilich in diesem Falle ins Mittel treten und den Impost abermals erhöhen; aber während dieser Zeit sind schon diejenigen Fabrikanten, die den Verlust nicht ertragen konnten, zu Grunde gegangen und alle beschädigt.

Die andere Seite der Nachtheile ist sogleich klar und bedarf nicht vieler Worte, um auseinandergesetzt zu werden. Ohnerachtet aller Beförderung der inländischen Industrie, kann kein Staat seinen Unterthanen zusichern, ihre gewohnten Bedürfnisse stets zu einem billigen Preise zu haben, der von der unberechneten und nicht in seiner Gewalt befindlichen

Digitized by Google

Zufuhr der Ausländer abhängt. Die Letztern bleiben durch einen Zufall ganz weg und es mangelt nun ihre Waare; oder sie bringen die Waare in geringerer Menge und die Preise der Waaren steigen.

Man sage (welchen Umstand ich blos im Vorbeigehen berühre), man sage nicht, daß ich hier aus nicht zugestandnen philosophischen Grundsätzen den Regierungen ein Geschäft anmuthe, das sie nimmermehr als das ihrige anerkennen werden; indem ich voraussetze, daß sie dem Arbeiter Arbeit und Absatz, dem Käufer den nöthigen Vorrath der gewohnten Waaren um einen billigen Preis schaffen sollen. Dafür müsse Jeder selbst sorgen und die Regierung dabei unbehelligt lassen. Aber von jeher haben in allen policirten Staaten Fabrikanten, deren Werkstätten, aus Mangel an Absatz oder an rohem Stoffe, plötzlich still stehen mußten, oder ein Volk, das in Gefahr kam, der ersten Nahrungsmittel zu entbehren oder das gegen alles Verhältniß gegen den bisherigen Preis theuer bezahlen mußte, im dunklen Gefühl des Rechts sich an die Regierungen gewandt, und von jeher haben diese die Klagen nicht abgewiesen, als für sie nicht gehörig, sondern Rath geschafft, so gut sie es vermochten, im dunklen Gefühl ihrer Pflicht und in der klaren Aussicht auf die Gefahren eines Aufruhrs von Volkshaufen, denen die äußerste Noth Nichts übrig läßt, das sie noch zu schonen hätten.

Ebensowenig wird durch die beschriebenen unvollständigen Maßregeln, in denen keine Berechnung der auf den Markt zu bringenden Waare gegen das Bedürfniß der Käufer und keine Festsetzung der Preise stattfindet, der oben beschriebene Krieg der Käufer und der Verkäufer gegen einander aufgehoben. Also, alle Nachtheile eines durchaus freien Handels bleiben bei jener halben und unvollständigen Beschrän-

Digitized by Google

kung deſſelben nach wie vor. Dagegen werden durch die Letztere neue Nachtheile herbeigeführt.

Durch Verbote ausländiſcher Waaren oder durch Auflagen darauf werden die bisherigen Preiſe dieſer Waaren nothwendig erhöht und, was daraus folgt, einem Jeden an ſeinem bisherigen Wohlſtand oder wenigſtens an demjenigen, den er ohne jene beſchränkenden Geſetze erſchwungen haben würde, Abbruch gethan. Nun hat allerdings, der Strenge nach und im bloßen Vernunftſtaate, kein Menſch Anſpruch auf einen höhern Wohlſtand, als denjenigen, der aus dem Klima, das er bewohnt, und aus der Kultur der Nation, deren Mitglied er iſt, erfolgt, wenn nicht etwas Anderes vorhergegangen iſt, wodurch man ihm dieſen Anſpruch gegeben hat. Aber ſo Etwas iſt in allen jetzt beſtehenden Staaten vorhergegangen. Sie gehen alle, ſeit längerer oder kürzerer Zeit, von einer Verfaſſung aus, in der der Handel durchaus frei war; jeder Einzelne hat Anſpruch auf alle Vortheile, die ihm ſeine Kraft in der ungeheuren Handelsrepublik, deren ſelbſtſtändiges und freies Mitglied er war, gewähren konnte, er iſt im Genuß dieſer Vortheile aufgewachſen, er hat ſich an dieſen Genuß gewöhnt, weil er auf die lebenslängliche Dauer deſſelben mit gutem Grunde rechnen konnte; ſeine Regierung, die alles Dieſes mit anſah, hat dazu ſtille geſchwiegen und durch dieſes Stillſchweigen jene Fortdauer, ſo viel an ihr liegen würde, garantirt. Wäre er durch einen Zuſammenfluß von Natururſachen beraubt oder ſie ihm vertheuert worden, ſo müßte er es tragen, wie jeden andern von der willenloſen Natur herrührenden Unfall; aber, daß ein freies Weſen mit Freiheit und Beſonnenheit ihn derſelben beraube, daß ſeine Regierung ihr ſtillſchweigend gegebenes Wort zurücknehme, iſt allerdings eine Verletzung ſeines Rechts.

Dieſes Unrecht, das zwar unvermeidlich iſt und gegen

Digitized by Google

mannigfaltiges anderes Unrecht deckt, dennoch aber, der Strenge nach, Unrecht bleibt, fühlt dunkel die Nation, wenn ſie es auch etwa nicht deutlich aus Gründen entwickeln kann. Sie fühlt ſich Etwas genommen, auf deſſen ſichern Beſitz ſie ſchon rechnete. Dazu kommt noch die allgemeine Unwiſſenheit des großen Haufens über die wahren Zwecke, die jede verſtändige Regierung bei dergleichen Handelsbeſchränkungen hat; ſie glauben, daß man es ihnen nehme, lediglich um es allein zu haben und ſich dadurch zu bereichern; um die Staatseinkünfte auf dieſem Wege zu vermehren, nachdem man einen andern gar nicht mehr finde. Daher ſind alle Abgaben dieſer Art verhaßter, als jede andere alte und gewohnte, die vom Grundeigenthum erhoben wird, und daher iſt das Publicum immer geneigter jede Vertheuerung der Dinge, die gar mancherlei Gründe haben kann, kurz und gut auf die Abgaben zu ſchieben.

Es entſteht Haß im Herzen der Unterthanen und mit dieſem Haſſe ein Krieg gegen ſie, der durch Liſt und zuletzt wohl gar durch offene Gewalt geführt wird; es entſteht Schleichhandel und ein künſtliches Syſtem der Defraudation. Der Betrug gegen die Regierung hört in der Meinung des Volks auf, ein Vergehen zu ſein, und wird zur erlaubten und rühmlichen Selbſtvertheidigung gegen den allgemeinen Feind.“

Hiermit ſchließt Fichte die Betrachtung des geſchichtlichen Verlaufs und des gegenwärtigen Zuſtandes des Handels und geht dann im dritten Buche zu Vorſchlägen über, wie eine weiſe Politik die angegebenen nachtheiligen Folgen des internationalen Verkehrs vermeiden und einen allgemeinen Wohlſtand unter den Bürgern eines Staats herſtellen könne.

Das einzige Mittel, wodurch dieſer Zweck vollſtändig erreicht werden kann, beſteht, nach Fichte, darin, daß der

Digitized by Google

Staat ſich vor allem Handel mit dem Auslande gänzlich verſchließt. Dies kann freilich nicht auf einmal geſchehen, ſondern nur nach und nach und unter gewiſſen Vorbedingungen. Die Bürger eines Staats, der bisher mit andern Staaten Verkehr trieb, haben ſich daran gewöhnt, eine Menge von Bedürfniſſen aus dem Auslande zu beziehen und würden deren Entbehrung, wenn ſie ihnen plötzlich entzogen würden, ſchmerzlich empfinden. Um ſie zu ſchonen, muß der Staat theils diejenigen Fabrikationszweige, deren Erzeugniſſe er bisher vom Auslande bezog, im eignen Lande heimiſch machen, theils für die Naturproducte andrer Länder, deren Selbſterzeugung klimatiſche oder andre örtliche Verhältniſſe nicht geſtatten, wenigſtens Surrogate herbeiſchaffen. Von denjenigen Artikeln, welche entweder auf ſolche Weiſe nicht herbeigeſchafft werden können, oder deren Verbrauch Gegenſtand eines künſtlichen Bedürfniſſes, eines unnöthigen Luxus iſt, muß der Staat ſeine Bürger nach und nach entwöhnen, indem er deren Einfuhr nach einer vorausbeſtimmten Scala vermindert.

Eine zweite, noch wichtigere Vorbedingung zur Herſtellung eines geſchloſſenen Handelsſtaates iſt das Einrücken eines jeden Staates in ſeine natürlichen Grenzen. Fichte ſagt darüber Folgendes:

„Gewiſſe Theile der Oberfläche des Erdbodens, ſammt ihren Bewohnern, ſind ſichtbar von der Natur beſtimmt, politiſche Ganze zu bilden. Ihr Umfang iſt durch große Flüſſe, Meere, unzugängliche Gebirge von der übrigen Erde abgeſondert; die Fruchtbarkeit eines Landſtriches in dieſem Umfange überträgt die Unfruchtbarkeit eines andern: die natürlichſten und mit dem größten Vortheile zu gewinnenden Producte des einen gehören zu denſelben Producten des andern und deuten auf einen durch die Natur ſelbſt geforderten Tauſch.

Digitized by Google

Gegen einen Strich fetter Weide iſt ein Strich Ackerboden, ein Strich Holzland u. ſ. w. Keiner dieſer Striche könnte für ſich allein beſtehen; vereinigt, bringen ſie den höchſten Wohlſtand ihrer Bewohner hervor. Dieſe Andeutungen der Natur, was zuſammenbleiben oder getrennt werden ſolle, ſind es, welche man meint, wenn man in der neuern Politik von den natürlichen Grenzen der Reiche redet, eine Rückſicht, die weit wichtiger und ernſthafter zu nehmen iſt, als man ſie gemeiniglich nimmt. Auch iſt dabei gar nicht lediglich auf militäriſch gedeckte und feſte Grenzen, ſondern noch weit mehr auf productive Selbſtſtändigkeit und Selbſtgenügſamkeit zu ſehen.

Die geſchichtliche Bildung der europäiſchen Staaten hat dieſe Eintheilung nach natürlichen Grenzen nicht beachtet. Auf dem Gebiete, das die Natur zu einem Staate beſtimmte, haben häufig mehrere Herrſcherfamilien nebeneinander jede ihren Staat gebildet, und anderwärts dehnen ſich wieder die Beſitzungen einer Dynaſtie über abgetrennte und natürlich geſchiedene Grenzen aus. Daraus entſteht nun ein fortwährendes Beſtreben dieſer Staaten ſich zu arrondiren, daher ein fortwährender Kriegszuſtand unter ihnen, der nur zeitweilig und auf ſo lange durch einen Frieden unterbrochen wird, bis die Staaten wieder zu einem neuen Kriege Kräfte geſammelt haben.

Soll dieſer Kriegszuſtand aufgehoben werden, ſo muß der Grund der Kriege aufgehoben werden. Jeder Staat muß erhalten, was er durch Kriege zu erhalten beabſichtigt und vernünftigerweiſe allein beabſichtigen kann, ſeine natürlichen Grenzen. Von nun an hat er an keinem andern Staate ferner Etwas zu ſuchen, — denn er iſt über ſeine natürliche Grenze nicht hinaus und in die Grenze eines andern eingerückt.

Digitized by Google

Ein Staat, der im Begriff ist, sich als Handelsstaat zu verschließen, muß vorher in diese seine natürlichen Grenzen — nachdem es kommt — entweder vorrücken oder sich einschränken. Theils bedarf er, um die Bedürfnisse seiner Bürger zu befriedigen, ein ausgedehntes Land, das ein vollständiges und abgeschlossenes System der nothwendigen Production in sich enthalte; theils können und sollen, unter der Herrschaft der allgemeinen Ordnung und bei dem festen innern Wohlstande, die Bürger nicht mehr durch jenes Heer von Abgaben gedrückt werden, welche die großen stehenden Heere und die stete Bereitschaft zum Kriege erfordern. Endlich verliert ein sich schließender Staat alles Vermögen, noch kräftig auf das Ausland zu wirken. Was er nicht vor dem Schlusse thut, wird er nach demselben nicht mehr thun können. Hat er im Umfange seiner natürlichen Grenzen noch Fremde geduldet, so werden diese späterhin ungestraft um sich greifen und ihn gänzlich vertreiben. Hat er, im Gegentheil, etwas über seine eigne, wahre Grenze Hinausliegendes beibehalten, so wird er es später doch nicht gegen die Angriffe des natürlichen Eigenthümers behaupten können und diesen reizen, weiter um sich zu greifen.

Ein solcher Staat muß seinen Nachbarn die Garantie geben und geben können, daß er von nun an auf keine Weise sich vergrößern werde. Diese Garantie vermag er aber nur auf die Bedingung zu geben, daß er sich zugleich als Handelsstaat schließe. Schließung des Gebiets, Schließung des Handelsverkehrs, greifen gegenseitig in einander und erfordern Eins das Andere. Ein Staat, der das gewöhnliche Handelssystem befolgt und ein Uebergewicht im Handel beabsichtigt, behält ein fortdauerndes Interesse, sich, sogar über seine natürlichen Grenzen hinaus, zu vergrößern, um dadurch seinen Handel und, vermittelst dessen, seinen Reich-

Digitized by Google

thum zu vermehren, dieſen wiederum zu neuen Eroberungen anzuwenden, die Letztern abermals ſo, wie die vorigen. Einem dieſer Uebel folgt immer das andere auf dem Fuße, und die Gier eines ſolchen Staates kennt keine Grenzen. Seinem Worte können die Nachbarn nie glauben, weil er ein Intereſſe behält, daſſelbe zu brechen. Dem geſchloſſenen Handelsſtaate hingegen kann aus einer Vergrößerung über ſeine natürlichen Grenzen hinaus nicht der mindeſte Vortheil erwachſen, denn die ganze Verfaſſung deſſelben iſt nur auf den gegebenen Umfang berechnet.“

Am Schluſſe des Werks, nachdem alſo die ſtrengſte Sonderung der Staaten, in Bezug auf Handel und Induſtrie, feſtgeſtellt iſt, ſucht Fichte doch auch das kosmopolitiſche Intereſſe (welches ein Deutſcher, und zumal ein deutſcher Philoſoph, nicht leicht verleugnet) ebenfalls ſicher zu ſtellen und beruft ſich, zu dieſem Zwecke, auf die allgemeine, durch keine Staatsgrenzen aufgehaltene, Bewegung der Wiſſenſchaft.

„Man hat,“ ſagt er, „an dem ausgebreiteten Welthandelsſyſtem uns die Vortheile der Bekanntſchaft der Nationen unter einander durch Reiſen und Handelſchaft, und die vielſeitige Bildung, die dadurch entſtehe, viel angeprieſen. Wohl! wenn wir nur erſt Völker und Nationen wären und irgendwo eine feſte Nationalbildung vorhanden wäre, die durch den Umgang der Völker mit einander in eine allſeitige, rein menſchliche übergehen und zuſammenſchmelzen könnte. Aber, ſo wie mir es ſcheint, ſind wir, über dem Beſtreben, Alles zu ſein und allenthalben zu Hauſe, Nichts recht und ganz geworden und befinden uns nirgends zu Hauſe.

Es giebt Nichts, das allen Unterſchied der Lage und der Völker rein aufhebe und blos und lediglich dem Men-

Digitized by Google

ſchen, als ſolchem, nicht aber dem Bürger angehöre, außer der Wiſſenſchaft. Durch dieſe, aber auch nur durch ſie, werden und ſollen die Menſchen fortdauernd zuſammenhängen, nachdem für alles Uebrige ihre Abſonderung in Völker vollendet iſt. Nur dieſe bleibt ihr Gemeinbeſitz, nachdem ſie alles Uebrige unter ſich getheilt haben. Dieſen Zuſammenhang wird kein geſchloſſener Staat aufheben; er wird ihn vielmehr begünſtigen, da die Bereicherung der Wiſſenſchaft durch die vereinigte Kraft des Menſchengeſchlechts ſogar ſeine abgeſonderten irdiſchen Zwecke befördert. Die Schätze der Litteratur des Auslandes werden durch beſoldete Akademien eingeführt und gegen die des Inlandes ausgetauſcht werden.

Kein Staat des Erdbodens, nachdem nur erſt dieſes Syſtem allgemein geworden und der ewige Friede zwiſchen den Völkern begründet iſt, hat das mindeſte Intereſſe, einem andern ſeine Entdeckungen vorzuhalten, indem ja jeder ſie nur innerlich für ſich ſelbſt, keineswegs aber zur Unterdrückung anderer und um ſich ein Uebergewicht über ſie zu verſchaffen, gebrauchen kann. Nichts ſonach verhindert, daß die Gelehrten und Künſtler aller Nationen in die freieſte Mittheilung mit einander eintreten. Die öffentlichen Blätter enthalten von nun an nicht mehr Erzählungen von Kriegen und Schlachten, Friedensſchlüſſen oder Bündniſſen; — denn dieſes Alles iſt aus der Welt verſchwunden — ſie enthalten nur noch Nachrichten von den Fortſchritten der Wiſſenſchaft, von neuen Entdeckungen, vom Fortgange der Geſetzgebung, der Polizei; und jeder Staat eilt, die Erfindung des andern bei ſich einheimiſch zu machen.“

Dieſelben Grundſätze der Centraliſation und Bevormundung finden ſich auch in einem andern Werke Fichtes wieder, welches von der Beſtimmung des Gelehrten handelt. In dieſem Werke entwickelt Fichte die Idee der Freiheit, der Ausbil-

Digitized by Google

dung des Menſchen, der Vergeſellſchaftung und der Theilung der Arbeit in der Geſellſchaft. Der Menſch, heißt es dort, iſt beſtimmt, alle Kräfte und Fähigkeiten ſeines Geiſtes auszubilden, ſeine Thätigkeit frei zu entwickeln und den rohen Stoffen der Natur Form und Geſtalt, nach den Zwecken ſeiner Vernunft, zu geben. Dies große Werk der Civiliſation läßt ſich aber durch die Kräfte eines Einzelnen nicht erreichen; es bedarf dazu des Zuſammenwirkens Aller, nach dem Prinzip der Arbeitstheilung. Hiernach erfüllt jeder Einzelne eine beſondere Aufgabe, je nach ſeinen Talenten und Neigungen. Der Beruf des Gelehrten nun iſt es, die Arbeiten aller übrigen Glieder der Geſellſchaft zu beaufſichtigen, zu ermuntern und zu regeln. Die Gelehrten müſſen eine Art von Areopag oder Senat bilden, welcher die Arbeiten und deren Lohn unter die Mitglieder der Geſellſchaft vertheilt und dafür ſorgt, daß kein Kulturzweig vernachläſſigt werde.

In dieſer Schrift ſpricht ſich ganz der deutſche Gelehrte aus, der von ſeinem Katheder herab den Staat und die Geſellſchaft belehren und lenken zu können wähnt. Sonderbarer Weiſe ſehen wir jedoch dieſe metaphyſiſchen Träume eines deutſchen Philoſophen einige Jahrzehnte ſpäter von einem franzöſiſchen Edelmann praktiſch ausgeführt und von einem nicht geringen Theile des franzöſiſchen Publicums als ein neues ſociales Evangelium begrüßt. Wir erkennen aber auch hierin ſogleich den Unterſchied zwiſchen den deutſchen und dem franzöſiſchen Geiſte; der eine brütet Syſteme aus, der andere wendet ſie an; der eine bildet eine philoſophiſche Schule, der andere ruft politiſche und ſociale Parteien ins Leben.

Wir haben oben geſagt, daß die ſocialen Ideen Fichtes ein Gemiſch verſchiedenartiger Richtungen in ſich enthalten. Das merkwürdigſte Beiſpiel hiervon liefert ſein Werk über die Beſtimmung des Menſchen, welches wir, um ſeines beſon-

Digitized by Google

dern Interesses willen, ebenfalls etwas ausführlicher betrachten müssen. Die Form dieses Werkes ist zum größern Theil dramatisch; es zerfällt in drei Abschnitte, von denen der erste der Zweifel, der zweite das Wissen, der dritte das Glauben zubenannt ist. In dem ersten sehen wir den Philosophen im Kampf mit dem schrecklichsten Zweifel. Er fragt sich: Was bin ich? welches ist meine Bestimmung? Und er muß sich darauf antworten, daß er der Sclave einer blinden Nothwendigkeit, daß sein ganzes Wollen und Handeln die Wirkung einer mechanischen Verkettung natürlicher Ursachen sei. Gegen dieses niederdrückende Resultat seiner Betrachtungen empört sich sein Trieb nach Freiheit. Soll er diesem oder soll er seinem Verstande glauben? Dieser Zweifel beängstigt ihn aufs Fürchterlichste und treibt ihn rastlos umher. In dieser höchsten Noth erscheint unsrem Philosophen ein Geist; dieser Geist verheißt ihm die Befreiung von seinen Zweifeln und den Besitz einer vollkommnen Gewißheit. Er zeigt ihm die Nichtigkeit seiner Ansichten über die Realität der Außendinge; er läßt ihn erkennen, daß alles Dasjenige, was wir als ein selbstständig Existirendes zu betrachten gewohnt sind, ein bloßer Zustand, eine bloße Bewegung unsres eignen Ich sei; und, nachdem er durch diese skeptischen Gründe den Glauben an eine materielle Außenwelt in seinem Schüler zerstört hat, ruft er ihm die ermuthigenden Worte zu: „Und mit dieser Einsicht, Sterblicher, sei frei und auf ewig erlöst von der Furcht, die dich erniedrigte und quälte! Du wirst nun nicht länger vor einer Nothwendigkeit zittern, die nur in deinem Denken ist; nicht länger fürchten, von Dingen unterdrückt zu werden, die deine eigenen Producte sind; nicht länger dich, das Denkende, mit dem aus dir selbst hervorgehenden Gedachten in eine Klasse stellen. So lange du glauben konntest, daß ein solches

Digitized by Google

System der Dinge, wie du es dir beschrieben, unabhängig von dir, außer dir, wirklich existire, und daß du selbst ein Glied in der Kette dieses Systems seiest, war diese Furcht gegründet. Jetzt, nachdem du eingesehen hast, daß alles Dieses nur in dir selbst und durch dich selbst ist, wirst du ohne Zweifel dich nicht vor Dem fürchten, was du für dein eigenes Geschöpf erkannt hast. Von dieser Furcht nur wollte ich dich befreien. Jetzt bist du von ihr erlöst und ich überlasse dich dir selbst.“

Diese Worte des Geistes beruhigen nun zwar den Philosophen hinsichtlich seiner Freiheit und Unabhängigkeit von der Natur; allein zugleich stürzen sie ihn in ein neues Meer von Zweifelsqualen. Er sieht vor seinen Augen alles Dasein, alle Realität verschwinden; er findet sich allein in dem unendlichen Leeren, wo seiner Stimme keine Stimme antwortet, wo seine Hand Nichts berührt, sein Auge Nichts erblickt, als sein eigenes Ich, dieses Ich, welches Ewigkeiten lang über seinen Ideen brütet, welches sich selbst verschlingt, um sich immer von Neuem aus sich selbst zu gebären. Und dieses Ich selbst, was ist es denn eigentlich? Ist es wohl ein reales Sein, ein fester Punkt, ein Wesen, mit Leben und Bewußtsein begabt? Keineswegs. Es ist Nichts, als ein ewiges Spiel, ein Durcheinanderweben von Formen, Bildern, Gedanken, welche kommen und gehen, sich suchen und verschlingen, um neue Gestalten zu bilden, dann wieder sich in ihre einfachen Elemente auflösen und verschwinden, ohne eine bleibende Spur ihres Daseins zu hinterlassen. „Es giebt überall kein Dauerndes,“ ruft der Philosoph verzweifelnd aus, „weder außer mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von keinem Sein, auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Sein. Ich selbst weiß überhaupt nicht und bin nicht. Bilder sind.

Digitized by Google

Sie ſind das Einzige, was da iſt, und ſie wiſſen von ſich, nach Weiſe der Bilder; Bilder, die vorüberſchweben, ohne daß Etwas ſei, dem ſie vorüberſchweben; die durch Bilder von den Bildern zuſammenhängen; Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich ſelbſt bin eins dieſer Bilder; ja, ich bin ſelbſt dies nicht, ſondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. Alle Realität verwandelt ſich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geiſt, der da träumt, in einen Traum, der in einem Traume von ſich ſelbſt zuſammenhängt. Das Anſchauen iſt der Traum; das Denken, die Quelle alles Seins und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seins, meiner Kraft, meiner Zwecke, iſt der Traum von jenem Traume.“

„Treuloſer Geiſt!“ ruft der Philoſoph aus, „du verſprachſt mir Wahrheit und haſt mir die Verzweiflung der Vernichtung gegeben.“ Allein der Geiſt antwortet ihm: „Kurzſichtiger! Du verkennſt den Werth des Wiſſens, in welches ich dich eingeführt habe. Erfahre, daß das Wiſſen niemals den Zweck hat, Wahrheit zu geben; daß es nur den Irrthum zerſtören will. Dies iſt geſchehen. Du biſt befreit von deinen Vorurtheilen, die deine Ruhe ſtörten und deinen Geiſt umnebelten. Suchſt du Wahrheit? du findeſt ſie in einem andern Organ deiner Seele; du findeſt ſie ohne Führer, durch deine eigene Kraft. Ich laſſe dich mit dir ſelbſt allein.“

Und mit dieſen Worten verſchwindet der Geiſt. Allein gelaſſen, verſenkt ſich der Philoſoph aufs Neue in die unergründlichen Tiefen ſeines Bewußtſeins. Da, auf einmal, läßt ſich in ſeinem Innern eine Stimme vernehmen, die ihm zuruft: „Vergebens, o Menſch! ſuchſt du Wahrheit und Realität in den Ideen deines Verſtandes, in den Vorſtellun-

Digitized by Google

gen deiner Sinne! In deinem Willen ſuche ſie und du wirſt ſie finden!“

Und ſo iſt es. Nur die Acte unſres Willens enthalten eine unbezweifelbare Realität; nur unſre praktiſche Vernunft zeigt uns den Weg aus den Irrgängen des Skepticismus und Idealismus, giebt uns den Muth und das Selbſtvertrauen zurück. Ich handle, folglich bin ich; meine Handlung richtet ſich auf einen Gegenſtand, folglich giebt es ſolche Gegenſtände; meine praktiſche Vernunft nöthigt mich, alle meine Handlungen in einem innigen Verhältniß zu den Handlungen anderer Vernunftweſen zu denken, folglich exiſtiren dergleichen Vernunftweſen. Es giebt, mit einem Worte, eine Welt außer unſrem Ich; nur iſt dieſe Welt nicht der Gegenſtand unſrer Anſchauung oder unſres Denkens, ſondern lediglich unſrer praktiſchen Thätigkeit, unſres Triebes und Willens. Es iſt unmöglich, auf dem Weg des logiſchen Beweiſes das Daſein äußerer Gegenſtände zu beweiſen; aber dennoch ſind wir genöthigt, an dieſes Daſein zu glauben. Die höchſte, die einzige Quelle aller Wahrheit iſt nicht das Denken, nicht das Wiſſen, ſondern der Glaube oder der praktiſche Inſtinct.

Nachdem der Philoſoph auf dieſe Weiſe durch den unmittelbaren Ausſpruch der praktiſchen Vernunft die Realität der Außenwelt und ſeine eigene wiederhergeſtellt hat, ſo erhebt er ſich zu der ganzen Höhe ſeiner großen Aufgabe, zu dem Gedanken an die Beſtimmung des Menſchen und den Zweck der Welt. Meine Vernunft, ſagt er zu ſich ſelbſt, ſucht überall Vollkommenheit und Harmonie, und wo ſie dieſelbe nicht findet, da ſtrebt ſie mit allen Kräften, ſie herbeizuführen. Nun erblicke ich allerdings überall auf der Erde nur Unvollkommenheit, Unordnung, Unglück. Allein ich ſehe auch die Anſtrengungen, die der menſchliche Geiſt macht, um dieſe

Digitized by Google

Uebelstände zu entfernen und den gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft zu verbessern, und ich habe die feste Ueberzeugung, daß diese Bestrebungen nicht vergeblich sein werden. Ich erblicke den Menschen im Kampf mit den feindlichen Kräften der Natur, mit der tyrannischen Macht seiner eigenen Leidenschaften, angefeindet von der Rohheit und Hinterlist seiner Nebenmenschen und sie wieder anfeindend mit dem dumpfen Triebe der Selbsterhaltung. Ich sehe ihn ein elendes Leben, bald in Kummer, bald in Stumpfsinn, hinschleppen, während die göttliche Stimme seiner Vernunft ihn zum Glück und zur Vollkommenheit beruft.

Wird es immer so bleiben? fragt sich unser Philosoph. Wird dieser Zustand des Elends und der Unvollkommenheit nie enden? Werden die Ideen von allgemeiner Glückseligkeit und Civilisation nie etwas Andres sein, als die Träume des Dichters und des Philosophen? Nein! nein! ruft er aus, Das ist unmöglich! Die heiligsten Ideen unserer Vernunft müssen einmal eine Wahrheit werden; das große Werk der Civilisation, woran die Menschheit so viele Jahrhunderte lang gearbeitet hat, muß endlich an ein glorreiches Ziel gelangen. Der menschliche Geist wird über die rohe Materie triumphiren; die Vernunft wird ihre ewigen Gesetze den widerspenstigen Elementen aufdrücken. Die rohe Gewalt der Natur, deren Ausbrüche jetzt so oft die Werke und das Dasein des Menschen bedrohen, wird sich erschöpfen oder von der kunstreichen Hand des Menschen gebändigt werden. Die undurchdringlichen Wälder und die unwegsamen Sümpfe mit ihren todbringenden Ausdünstungen werden allmälig von der ganzen Oberfläche der Erde verschwinden; an ihrer Stelle werden fruchtbare Gefilde, lachende Wiesen und blühende Gärten entstehen und mit ihrem Reichthum einer zahlreichen, betriebsamen Bevölkerung alle Bedürfnisse des Lebens und

Digitized by Google

alle Mittel eines frohen Genuſſes in reicher Fülle darbieten. Die Geſetze und Geheimniſſe der Natur werden ſich mehr und mehr dem eindringenden Blicke des Menſchen entſchleiern, und die täglich wachſenden Entdeckungen werden ihn in den Stand ſetzen, eine immer größere Herrſchaft über die Körperwelt zu behaupten. Zu gleicher Zeit werden ſich die Mittel und Wege vervielfältigen, durch welche die nützlichen Kenntniſſe ſich unter den Menſchen verbreiten. Die Erfahrungen und Erfindungen der Gegenwart werden einem kommenden Geſchlecht zur Grundlage höherer Kultur dienen, und auf dieſe Weiſe werden Aufklärung und Civiliſation, in ſchneller Progreſſion wachſend, einen Aufſchwung nehmen, von welchem uns jetzt ſelbſt der Begriff fehlt.

Allein der ſchrecklichſte Feind des Menſchen iſt der Menſch. Noch durchirren geſetzloſe Horden von Wilden ungeheure Wüſteneien; ſie begegnen ſich und morden einander zur feſtlichen Speiſe; oder, wo die Kultur die wilden Haufen endlich unter das Geſetz, zu Völkern vereinigte, greifen die Völker einander an mit der Macht, die ihnen die Vereinigung und das Geſetz geben. Den Mühſeligkeiten und dem Mangel trotzend, durchziehen die Heere Wald und Feld; ſie erblicken einander und der Anblick von ihres Gleichen iſt des Mordes Loſung. Mit dem Höchſten, was der menſchliche Verſtand erſonnen, ausgerüſtet, durchſchneiden die Kriegsflotten den Ocean; durch Sturm und Wellen hindurch drängen ſich Menſchen, um auf der einſamen, unwirthbaren Fläche Menſchen zu ſuchen; ſie trotzen der Wuth der Elemente, um ſich einander zu vertilgen. Im Innern der Staaten ſelbſt, wo die Menſchen zur Gleichheit unter dem Geſetze vereinigt zu ſein ſcheinen, iſt es großentheils noch immer Gewalt und Liſt, was unter dem ehrwürdigen Namen des Geſetzes herrſcht. Kleinere Verbindungen freuen ſich laut der

Digitized by Google

Unwiſſenheit, der Thorheit, des Laſters und des Elendes, in welchem die größeren Haufen ihrer Mitbrüder verſunken ſind; machen es ſich zum angelegenſten Zwecke, ſie darin zu erhalten und ſie tiefer hineinzuſtürzen, um ſie ewig als Sclaven zu behalten, und möchten Jeden verderben, der es wagen ſollte, dieſelben zu erleuchten und zu verbeſſern. Kein Vorſatz irgend einer Verbeſſerung kann gefaßt werden, der nicht ein Heer der mannigfaltigſten ſelbſtſüchtigen Zwecke aus ihrer Ruhe aufregte und zum Kriege reizte, der nicht die verſchiedenſten und einander widerſprechendſten Denkarten zum einmüthigen Kampfe gegen ſich verbände.

Allein, tröſtet ſich unſer Philoſoph, ſo wird es nicht immer bleiben. Die wilden Horden werden kultivirt werden; der Kreis der Civiliſation wird ſich immer weiter ausdehnen, wird nach und nach alle Nationen auf der Erde umſchließen und zu einem einzigen großen Ganzen verbinden. Endzweck der Menſchheit iſt es, die Wege und Mittel der Mittheilung zu vervielfältigen, um alle Theile der Erde in die innigſte Wechſelwirkung zu ſetzen, um die Fortſchritte der Kultur zu erleichtern, um überallhin Aufklärung zu verbreiten. Die Geſchichte belehrt uns, daß die Menſchheit dieſen Zweck von Anbeginn an verfolgt hat und daß ſie Schritt vor Schritt ihm immer näher gekommen iſt. Wollte man den Fortſchritt der Geſchichte nach den einzelnen Wirkungen der ſittlichen und geiſtigen Ausbildung der Menſchen meſſen, ſo könnte man wohl zweifelhaft ſein, ob ein ſolcher wirklich ſtattgefunden habe. Allein unzweifelhaft iſt, daß, in Bezug auf allgemeine Verbreitung der Bildung und Aufklärung, unſere Zeit weit über allen früheren ſteht.

Zur vollſtändigen Erreichung jenes Zweckes, wird nun in dem politiſchen Zuſtande der verſchiedenen Staaten eine große Reform vor ſich gehen müſſen. Die bisherigen Staaten,

Digitized by Google

welche Nichts ſind, als äußerliche Vereinigungen von Individuen, wie ſie entweder der Zufall oder die Gewalt und Willkühr einzelner Mächtigen zuwegebrachte, werden einem Normalſtaate Platz machen müſſen, welcher auf Vernunftzwecke, auf philoſophiſche Prinzipien begründet iſt. Die, ſo lange Zeit von den Gewalthabern unterdrückten Völker werden früher oder ſpäter ſich ihrer angeborenen Rechte erinnern und die Kräfte, die ſie früher im Dienſt und zum Vortheil ihrer Herren vergeudeten, dazu anwenden, um dieſe Herren ſelbſt zu verjagen und die Freiheit wieder zu erobern, deren man ſie ſo lange Zeit hindurch auf ſo ungerechte Weiſe beraubt hat. Dann werden ſie vernünftige Geſetze und Einrichtungen herſtellen, Bürgſchaften für die perſönliche Freiheit, die Gleichheit und Gerechtigkeit. Die, ſolchergeſtalt freigewordenen Völker werden ſodann ihre Grundſätze andern Völkern mitzutheilen ſuchen, welche ihre Freiheit noch nicht wiedergewonnen haben, bis zuletzt Vernunft und Gerechtigkeit auf der ganzen Erde über die Willkühr und den Despotismus triumphirt haben werden.

Die Folgen einer ſolchen Reform würden unermeßlich ſein. Die ewigen Kriege zwiſchen den verſchiedenen Nationen müßten aufhören, denn die Völker haben kein Intereſſe, ſich zu bekriegen, ſie morden ſich gegenſeitig nur auf das Geheiß ihrer Tyrannen. Ein großer Bund aller Staaten würde die Streitigkeiten zwiſchen den einzelnen ſchlichten und ſie der Wohlthaten eines ewigen Friedens theilhaftig machen. Auch die innere Verfaſſung der Staaten, ihre ſittliche und ſociale Kultur, würde durch jene Umgeſtaltung derſelben nach dem Vernunftzwecke eine merkwürdige und folgenreiche Aenderung erfahren. Die Verſuchung zum Böſen würde aufhören; es würde dem Menſchen ſo nahe gelegt werden, als nur überhaupt geſchehen kann, ſeinen Willen auf das Gute zu

Digitized by Google

richten. Kein Menſch liebt das Böſe, weil es böſe iſt; er liebt in ihm nur die Vortheile und Genüſſe, die es ihm verheißt und die es ihm in der gegenwärtigen Lage der Menſchheit mehrentheils wirklich gewährt. So lange dieſe Lage fortdauert, ſo lange ein Preis auf das Laſter geſetzt iſt, ſo lange iſt eine gründliche Verbeſſerung des Menſchen im Ganzen kaum zu hoffen. Aber in einer bürgerlichen Verfaſſung, wie ſie ſein ſoll, zeigt das Böſe keine Vortheile, ſondern vielmehr die ſicherſten Nachtheile, und durch die bloße Selbſtliebe wird die Ausſchweifung der Selbſtliebe in ungerechte Handlungen unterdrückt. Iſt es aber auf dieſe Weiſe den Menſchen unmöglich gemacht, durch ſelbſtſüchtige Abſichten ſich untereinander zu entzweien und ihre Kräfte in gegenſeitigem Kampfe aufzureiben, ſo bleibt ihnen Nichts übrig, als, ihre vereinte Macht gegen den einzigen gemeinſchaftlichen Gegner zu richten, der ihnen noch übrig iſt, die widerſtrebende, ungebildete Natur. Nicht mehr getrennt durch Privatzwecke, verbinden ſie ſich zu dem gemeinſamen Zwecke, und es entſteht ein Körper, den allenthalben derſelbe Geiſt und dieſelbe Liebe beſeelt. Jeder Nachtheil des Einzelnen iſt nunmehr Nachtheil für das Ganze und für jedes einzelne Glied deſſelben, und wird in jedem Gliede mit demſelben Schmerze empfunden, mit derſelben Thätigkeit erſetzt. Jeden Fortſchritt, den ein Menſch gemacht hat, hat die ganze menſchliche Natur gemacht. Jeder iſt immer in Bereitſchaft, ſeine Kraft an die Kraft des Andern anzuſchließen und der des Andern unterzuordnen. Wer nach dem Urtheile Aller das Beſte am Beſten ausführt, Den werden Alle unterſtützen und des Gelingens mit gleicher Freude genießen. Dies iſt der Zweck unſres irdiſchen Lebens, den uns die Vernunft aufſtellt und für deſſen unfehlbare Erreichung ſie bürgt. Es iſt dies kein Ziel, nach dem wir nur zu ſtreben hätten, um unſre

Digitized by Google

Kräfte an etwas Großem zu üben, deſſen Wirklichkeit aber wir aufgeben müßten; es ſoll, es muß wirklich werden, ſo gewiß eine Sinnenwelt iſt und ein vernünftiges Geſchlecht in der Zeit, bei welchem, außer jenem Zwecke, ſich gar nichts Vernünftiges und Ernſthaftes denken läßt, deſſen Daſein nur durch jenen Zweck begreiflich wird. Soll nicht das ganze menſchliche Leben ſich in ein Schauſpiel für einen bösartigen Geiſt verwandeln, der den armen Menſchen dieſes unaustilgbare Streben nach dem Unvergänglichen einpflanzte, blos, um ſich an ihrem unaufhörlichen Ringen nach Dem, was ſie unaufhörlich flieht, an ihrem, jedesmal wiederholten, Haſchen nach Dem, was ihnen abermals entſchlüpfen wird, an ihrem raſtloſen Herumtreiben im ſtets wiederkehrenden Kreiſe zu beluſtigen, und ihres Ernſtes bei dem abgeſchmackten Poſſenſpiel zu lachen; ſoll nicht der Weiſe, der dieſes Spiel bald durchſchauen und den es verdrießen wird, ſeine Rolle in demſelben fortzuführen, das Leben von ſich werfen, ſo muß jener Zweck erreichbar ſein. O! ruft Fichte aus, er iſt erreichbar im Leben und durchs Leben; denn die Vernunft gebietet mir, zu leben; er iſt erreichbar, denn ich bin.

Allein, ſo nahe dem Ziele ſeiner Forſchung, der Klarheit und Gewißheit über die Beſtimmung des Menſchen, ſieht ſich der Philoſoph gleichwohl von Neuem der Ungewißheit und dem Zweifel preisgegeben. „Wenn nun jener Zweck erreicht ſein und die Menſchheit am Ziele ſtehen wird, was wird ſie dann thun?“ ſo fragt er ſich zweifelnd und betroffen. Ueber jenen Zuſtand hinaus, giebt es keinen höheren auf Erden; das Geſchlecht, das ihn zuerſt erreicht, kann Nichts thun, als, in demſelben verharren und ihn kräftigſt behaupten, ſterben und Nachkommen hinterlaſſen, die Daſſelbe thun werden, was ſie ſchon thaten, und die abermals Nachkommen hinterlaſſen werden, welche Daſſelbe thun. Die Menſch-

Digitized by Google

heit stünde dann still auf ihrer Bahn. Darum kann ihr irdisches Ziel nicht ihr höchstes Ziel sein. Nachdem einmal ein Menschengeschlecht auf der Erde da ist, soll es freilich kein vernunftwidriges, sondern ein vernünftiges Dasein haben, und zu Allem werden, wozu es auf der Erde werden kann. Aber warum sollte es denn überhaupt da sein, dieses Menschengeschlecht? warum blieb es nicht im Schoße des Nichts? Die Vernunft ist nicht um des Daseins, sondern das Dasein ist um der Vernunft willen. Ein Dasein, das nicht durch sich selbst die Vernunft befriedigt und alle ihre Fragen löst, ist unmöglich das wahre Sein. Und dann: sind denn auch wirklich die durch die Stimme des Gewissens gebotenen Handlungen die Mittel, den irdischen Zweck der Menschheit herbeizuführen? werden denn immer die Absichten erreicht, die wir bei diesen Handlungen haben? Bedarf es nichts Weitres, als, das Beste zu wollen, damit es geschehe? O! die meisten guten Entschließungen gehen für diese Welt völlig verloren, und andere scheinen sogar dem Zwecke entgegenzuwirken, den man sich bei ihnen vorsetzte. Dagegen führen sehr oft die verächtlichsten Leidenschaften des Menschen, ihre Laster und ihre Unthaten das Bessere sicherer herbei, als die Bemühungen des Rechtschaffenen, der nie Böses thun will, damit Gutes daraus erfolge; und es scheint, daß das Weltbeste, ganz unabhängig von allen menschlichen Tugenden oder Lastern, nach seinem eigenen Gesetze, durch eine unsichtbare und unbekannte Kraft, wachse und gedeihe, ebenso, wie die Himmelskörper, unabhängig von allen menschlichen Bemühungen, ihre angewiesene Bahn durchlaufen; daß diese Kraft alle menschliche Absichten, gute und böse, in ihren eignen höhern Plan mit fortreiße und, was für andere Zwecke unternommen wurde, übermächtig für ihren eigenen Zweck gebrauche.

Digitized by Google

Wenn alſo auch die Erreichung jenes irdiſchen Ziels die Abſicht unſres Daſeins ſein könnte, und der Vernunft dabei keine Fragen übrig gelaſſen würden, ſo wäre dieſer Zweck wenigſtens nicht der unſrige, ſondern der jener unbekannten Kraft. Wir wiſſen keinen Augenblick, was dieſen Zweck befördert; uns bliebe Nichts übrig, als, jener Kraft durch unſre Handlungen irgend einen Stoff, ganz gleich, welchen, hinzugeben, und es ihr zu überlaſſen, daß ſie denſelben, ihrem Zweck gemäß, bearbeite. Es würde zur höchſten Weisheit, uns nicht um Dinge zu bemühn, die uns Nichts angehen; zu leben, wie es uns jedesmal anwandelte, und den Erfolg ruhig jener Kraft zu überlaſſen. Das Sittengeſetz in unſrem Innern würde leer und überflüſſig und paßte ſchlechthin nicht in ein Weſen, welches nicht Mehr vermöchte und zu nichts Höherem beſtimmt wäre. Um mit uns ſelbſt einig zu werden, müßten wir der Stimme deſſelben den Gehorſam verſagen und ſie als eine verkehrte und thörichte Schwärmerei unterdrücken.

Nein! ruft der Philoſoph aus, ich will ihr den Gehorſam nicht verſagen! ich will ihr gehorchen, ſchlechthin, weil ſie gebietet! Dieſer Gedanke allein jedoch befriedigt ihn ebenfalls nicht. Schlechthin für Nichts, ſagt er, und um Nichts kann ich, als vernünftiges Weſen, nicht handeln. Soll ich jenen Gehorſam für vernünftig anerkennen, ſoll es wirklich die Vernunft ſein, die mir denſelben gebietet, nicht eine ſelbſterdichtete Schwärmerei, ſo muß dieſer Gehorſam doch irgend einen Erfolg haben und zu irgend Etwas dienen. Er dient nun offenbar nicht für den Zweck der irdiſchen Welt; es muß ſonach eine überirdiſche Welt geben, für deren Zweck er dient. Ich bin frei, und darum kann ein ſolcher Zuſammenhang der Urſachen und Wirkungen, wie ihn die irdiſche Welt uns zeigt, in welchem die Freiheit abſolut überflüſſig und

Digitized by Google

zwecklos ist, nicht meine ganze Bestimmung erschöpfen. Ich soll frei sein, denn nicht die mechanisch hervorgebrachte That, sondern die freie Bestimmung der Freiheit, lediglich um des Gebotes und um keines andern Zweckes willen, (so sagt uns die innere Stimme des Gewissens) diese allein macht unsren wahren Werth aus.

Es giebt also, außer und über der irdischen Welt, eine zweite, ewige Welt; in dieser herrscht der Wille, wie in jener die That. Durch den Willen, der ganz mein ist und vollkommen von mir selbst abhängt, bin ich schon jetzt ein Mitbürger jener ewigen Welt, des Reichs der Freiheit. Das, was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseits des Grabes; es ist schon hier um unsre Natur verbreitet und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf. Nicht erst, nachdem ich aus dem Zusammenhange der irdischen Welt gerissen sein werde, werde ich den Eintritt in die überirdische erhalten; ich bin und lebe schon jetzt in ihr, weit wahrer, als in der irdischen, und das ewige Leben, das ich schon längst in Besitz genommen, ist der einzige Grund, warum ich das irdische noch fortführen mag. In diese Welt greife ich durch meinen Willen ein; in ihr verfolge ich, nach einer festen Regel, meinen Zweck, des Erfolgs sicher, indem keine fremdartige Macht dort meinem Willen entgegensteht. Daß in der Sinnenwelt mein Wille auch noch zur That wird, ist lediglich das Gesetz dieser sinnlichen Welt; und welche Folgen auch diese That für die irdische Welt haben möge, für die andere Welt kann, sobald nur der Wille wirklich gut war, nichts Anderes, als Gutes, aus ihr folgen. Selbst für diese Welt gebietet mir nun allerdings mein Gewissen; so oft eine That ihren Zweck zu verfehlen schien, dieselbe zweckmäßiger zu wiederholen. Ich versuche dies; ich will, wie ich soll, und die neue That erfolgt. Es kann sein, daß die Folgen dieser neuen That in der Sinnen-

Digitized by Google

welt mir nicht erſprießlicher erſcheinen, als die der erſtern; aber ich bleibe ebenſo ruhig über ſie in Rückſicht der andern Welt, und für die gegenwärtige iſt es mir nur auferlegt, durch neues Wirken das vorhergehende zu verbeſſern.

Und ſo möchte es immer ſcheinen, daß ich durch mein ganzes irdiſches Leben das Gute in dieſer Welt nicht um ein Haar breit weiter bringe, aufgeben darf ich es doch nicht; nach jedem mislungenen Schritte muß ich glauben, daß doch der nächſte gelingen kann. Für jene Welt aber iſt kein Schritt verloren. Kurz, den irdiſchen Zweck befördere ich nicht lediglich um ſeiner ſelbſt willen und als letzten Endzweck, ſondern darum, weil mein wahrer, letzter Zweck, Gehorſam gegen das Geſetz, in der gegenwärtigen Welt ſich mir nicht anders darſtellt, denn als Beförderung jenes Zweckes. Ich dürfte dieſen Zweck aufgeben, wenn ſich das Geſetz mir jemals anders darſtellte, denn als Gebot, dieſen Zweck zu fördern; ich werde ihn wirklich aufgeben in einem andern Leben, in welchem das Gebot mir einen andern, hienieden völlig unbegreiflichen Zweck ſetzen wird. In dieſem Leben muß ich ihn befördern *wollen*, weil ich gehorchen muß. Ob er durch die That, die aus dieſem geſetzmäßigen Wollen erfolgt, wirklich befördert werde, iſt nicht meine Sorge. Ich bin nur für den Willen, der hienieden freilich nur auf den irdiſchen Zweck gehen kann, nicht aber für den Erfolg verantwortlich. Der Menſch muß einen über dieſes Leben hinausliegenden Zweck haben. Soll aber das gegenwärtige Leben, welches ihm dennoch aufgelegt wird, nicht völlig vergebens und unnütz ſein in der Reihe unſres Daſeins, ſo muß es ſich zu einem künftigen Leben wenigſtens verhalten, wie Mittel zum Zwecke. Nun giebt es in dieſem gegenwärtigen Leben Nichts, deſſen letzte Folgen nicht auf der Erde blieben, Nichts, wodurch es mit einem künftigen Leben zuſammenhängen könnte, außer

Digitized by Google

dem guten Willen, welcher hinwiederum in dieſer Welt, zufolge des Grundgeſetzes derſelben, an ſich Nichts fruchtet. Der gute Wille nur kann es ſein, er muß es ſein, durch den wir für ein anderes Leben und für das erſt dort uns aufzuſtellende nächſte Ziel deſſelben arbeiten. Die uns unſichtbaren Folgen dieſes guten Willens ſind es, durch die wir in jenem Leben erſt einen feſten Standpunkt, von welchem aus wir dann weiter fortrücken können, uns erwerben. Es iſt ſehr möglich, daß auch dieſes zweiten Lebens nächſtes Ziel durch endliche Kräfte ebenſo unerreichbar ſei, als das Ziel des gegenwärtigen Lebens es iſt, und daß auch dort der gute Wille als überflüſſig und zwecklos erſcheine. Aber verloren kann er dort ebenſowenig ſein, als er es hier ſein kann; denn er iſt das unabtrennbare Gebot der Vernunft. Seine nothwendige Wirkſamkeit würde ſonach in dieſem Falle uns auf ein drittes Leben hinweiſen, in welchem die Folgen des guten Willens aus dem zweiten ſich zeigen würden und welches folgende Leben in dieſem zweiten ebenſowohl auch nur geglaubt würde, wie wir jetzt das nächſte künftige Leben glauben."

Wir haben bis hierher Fichte ſelbſt ſprechen laſſen, um den Gang ſeiner Ideen, welche allerdings mancherlei Widerſprüche und Verwicklungen enthalten, wenigſtens ſo authentiſch und rein, als möglich, darzuſtellen. Die weitere Entwicklung dieſer Anſichten laſſen wir aber nur im Auszuge folgen, da hier ein Misverſtehen des Philoſophen weniger nahe liegt. Der Menſch, ſagt alſo Fichte, ſchreitet ſtufenweiſe von einem Leben zum anderen vorwärts, dem erhabenen Ziele ſeiner Vernunft entgegen. Was ihn hierbei leitet und antreibt, iſt ſein ſittlicher Wille oder das Gebot ſeines Gewiſſens, ſeiner Vernunft. Allein ein ſittlicher Wille in dem Menſchen ſetzt einen höchſten ſittlichen Willen voraus,

Digitized by Google

deſſen Ausfluß er gleichſam iſt; ein Moralgebot kann nicht gedacht werden, ohne ein oberſtes und allgemeines Geſetz, welches den Geboten der Vernunft zu Grunde liegt. Dieſer oberſte Wille, dieſes allgemeine Geſetz der ſittlichen Welt iſt Gott. Gott iſt alſo kein Gegenſtand der Metaphyſik, ſondern der praktiſchen Philoſophie; kein für ſich beſtehendes, von der Welt getrenntes Einzelweſen, ſondern das allgemeine, bildende, belebende und regierende Prinzip der ſittlichen Welt, das innere Geſetz der menſchlichen Vernunft; er iſt, mit einem Worte, die moraliſche Weltordnung. Die religiöſen Dogmen von der Schöpfung und Erhaltung der Welt haben nur eine ſymboliſche oder moraliſche Bedeutung. Wenn wir von der Weltſchöpfung ſprechen, ſo meinen wir damit nur dies, daß Gott in uns die Idee der Pflicht gepflanzt hat, und daß dieſe Idee uns nöthigt, an das Daſein einer materiellen Außenwelt, als des Gegenſtandes unſrer pflichtmäßigen Handlungen, zu glauben. Wenn wir ſagen: Gott regiert die Welt, ſo bedeutet dies, daß Gott unſren Willen nach dem allgemeinen Weltzwecke leite und beſtimme. Wir leben in Gott und durch Gott; Gott iſt es, der in uns handelt; wir ſind unſterblich, indem wir an dem ewigen Leben Gottes theilnehmen, indem wir in jedem Augenblicke unſres irdiſchen Lebens uns durch den reinen, ſittlichen Willen über dieſe irdiſchen Verhältniſſe hinweg in eine höhere, ideale Ordnung der Dinge verſetzen können. So iſt denn aller Zweifel und alle Unruhe von uns genommen durch den Glauben an Gott. Alle Philoſophie fängt an mit dem Zweifel, erhebt ſich durch das Denken zum deutlichen und ſelbſtſicheren Wiſſen, und erlangt ihre Vollendung durch die ſittlichen und religiöſen Ideen, welche der Glaube ihr darbietet. Der Menſch gehorcht eine Zeit lang der dumpfen Nothwendigkeit; allmälig ſucht er ſich von dieſem unwürdigen Joche zu befreien, wird Idealiſt

Digitized by Google

und Skeptiker und stützt sich auf sein Selbstbewußtsein, auf seinen freien Willen; allein zuletzt muß er doch zu einer höheren Macht, zu dem Willen Gottes seine Zuflucht nehmen.

Dies sind die Hauptresultate jener merkwürdigen Schrift über die Bestimmung des Menschen. Wie man sieht, bilden dieselben den Uebergang von der ersten Richtung der Fichteschen Philosophie zu der zweiten. Angelangt bei den letzten Consequenzen seiner Fortschrittsideen und eben im Begriff, wie es scheint, daraus ein vollständiges sociales System der materiellen Interessen, des Industrialismus und der Civilisation zu bilden, wirft sich Fichte plötzlich mit einer gewaltsamen Bewegung auf die entgegengesetzte Seite und versenkt sich in einen schwärmerischen Mysticismus. Nachdem er zuerst als letzten Zweck des menschlichen Daseins die Entwicklung der industriellen Thätigkeit, die Ausbildung aller Körper- und Geisteskräfte, die Benutzung und Verschönerung der Erde, mit einem Worte, die Civilisation, dargestellt hat, zwingt er plötzlich den Menschen, allen diesen Zwecken zu entsagen, gleichgültig zu sein gegen die Güter der Erde, gegen die Freude an der Arbeit, gegen die Fortschritte der Civilisation. Nachdem er die Idee der Freiheit, der Selbstbestimmung für die höchste Idee der menschlichen Vernunft erklärt, beraubt er diese Vernunft ihrer Freiheit, indem er sie zu einem bloßen Theil oder Organ des göttlichen Willens oder der sittlichen Weltordnung macht.

Fichte sucht diese veränderte Richtung seiner Ideen durch zwei Gründe zu rechtfertigen. Zuerst beruft er sich auf die Unvollkommenheit jenes irdischen Zweckes, der Entwicklung unsrer Thätigkeit. Denn, sagt er, diese Entwicklung kann nicht ins Unendliche fortschreiten, sie muß einmal ein Ende haben, es muß eine Zeit kommen, wo es keine sociale Verbesserungen mehr auszuführen, keine uncivilisirte Völker mehr

Digitized by Google

zu civiliſiren, keine vollkommenere Formen mehr für die Gegenſtände unſrer induſtriellen Thätigkeit zu erfinden giebt. Zweitens aber, ſagt Fichte, ſelbſt abgeſehen von dieſem erſten Einwurfe, iſt auch überhaupt ein ſolcher materieller Zweck unverträglich mit dem Geſetz unſrer Vernunft, welche es nicht mit der Vervollkommnung unſrer ſinnlichen, ſondern unſrer geiſtigen oder ſittlichen Natur zu thun hat.

Was den erſtern dieſer beiden Gründe anlangt, ſo ſcheint uns, daß Fichte hierbei von einer Vorausſetzung ausgeht, welche weder durch die Erfahrung, noch durch irgend ein klar erkanntes Geſetz unſres Bewußtſeins gerechtfertigt wird. Woher weiß Fichte, daß die Ausbildung der Kräfte und Einſichten des Menſchen, daß die politiſchen und die ſocialen Verbeſſerungen, daß die induſtrielle Entwicklung, daß, mit einem Worte, der Kulturfortſchritt der Menſchheit jemals an ein Ziel gelangen werde, wo ein weiteres Vorwärtsſtreben unmöglich iſt? Woher ſchließt Fichte, daß die wiſſenſchaftliche Unterſuchung, daß die mechaniſche oder chemiſche Analyſe und Syntheſe jemals die Stoffe, welche die Natur ihnen bietet, erſchöpfen werden? Die Erfahrung zeigt uns gerade das Gegentheil von Dem, was Fichte behauptet; ſie liefert uns täglich neue Beweiſe der unendlichen Theilbarkeit, der inneren Stetigkeit der Materie; ſie belehrt uns, daß jedes wiſſenſchaftliche Syſtem, wie vollkommen es auch erſcheine, dennoch einer immer größern Vervollſtändigung, Berichtigung und Ausführung fähig iſt; daß jede politiſche Reform nur der erſte Schritt zu einer neuen Reform iſt, und daß, indem wir ein Bedürfniß unſrer Natur oder eine Sehnſucht unſres Herzens befriedigen, wir nur eine Menge neuer Bedürfniſſe und neuer Wünſche hervorrufen; mit einem Worte, daß der, dem Menſchen eingepflanzte Trieb zur Thätigkeit, zum Schaffen und zum Verbeſſern

Digitized by Google

ebenſowenig Schranken hat, als die Stoffe, die er bearbeitet.

Allein Fichte ſtützt ſich noch auf einen zweiten Grund, um zu beweiſen, daß die irdiſche Glückſeligkeit und Civiliſation nicht der wahre Zweck des menſchlichen Lebens ſein könne. Er beruft ſich nämlich auf das einfache, rein geiſtige Weſen der Vernunft. Hierdurch ſtellt ſich Fichte wieder auf den Kantſchen Standpunkt; ja, er geht in gewiſſer Hinſicht noch weiter, als Kant, indem er als den höchſten Zweck des Menſchen nicht die Harmonie der Tugend und der Glückſeligkeit darſtellt, ſondern lediglich den Sieg der Vernunft über die Sinne und Triebe des Menſchen. Er iſt alſo in noch weit höherem Grade, als Kant, Spiritualiſt, ja, man könnte ſeine Anſicht eine myſtiſche nennen. Wir haben eine Widerlegung des Spiritualismus ſchon bei der Beurtheilung des Kantſchen Moralſyſtems verſucht. Wir haben deſſen Widerſpruch mit unſrem Bewußtſein aufgezeigt und haben zugleich nachgewieſen, daß es zur Leitung unſres Willens keiner fremdartigen, überſinnlichen Triebfeder bedürfe, daß vielmehr unſre ſinnliche Natur ſelbſt die beſte Triebfeder in ſich enthalte, nämlich, den Trieb nach unendlicher Thätigkeit und Entwicklung. Wir verweiſen deshalb, um uns nicht wiederholen zu müſſen, auf die dort gegebene Beweisführung und wollen hier nur einige der hauptſächlichſten Widerſprüche aufzeigen, welche wir in der Theorie Fichtes zu entdecken glauben.

Fichte ſtellt den Grundſatz auf, der Menſch müſſe ſich ins Unendliche fort vervollkommnen; er nimmt deshalb an, daß der Menſch aus einem Leben ins andere, aus einem Zuſtand der Vervollkommnung in einen noch höheren übergehe; gleichwohl ſagt er, der Menſch könne ſchon hier, in jedem Augenblicke, der vollkommnen Seligkeit und des ewigen

Digitized by Google

Lebens genießen, ſobald er nur durch einen Act ſeines ſittlichen Willens ſich zur Einheit mit ſeiner Vernunft und mit dem höchſten, göttlichen Willen erhebe.

Sodann aber, worin beſteht denn jene fortſchreitende Vervollkommnung, welche Fichte für die Vernunft in Anſpruch nimmt? durch welche Mittel geht ſie vor ſich? Wir entwickeln unſre Vernunft, ſagt Fichte, durch die Beziehungen, die wir zu den materiellen Dingen auf dieſer Erde haben. Wenn dieſe Entwicklung einen beſtimmten Grad erreicht hat, ſo gehen wir in ein anderes Leben, auf ein anderes Gebiet der Thätigkeit über und ſetzen hier das Werk unſrer ſittlichen Vervollkommnung mit erhöhter Kraft fort. Alle dieſe Daſeinsformen ſollen, nach Fichtes Erklärung, unſrem gegenwärtigen Leben auf der Erde ähnlich ſein; unſre Vernunft ſoll ſich immerfort von einer Körperwelt umgeben ſehen, gegen welche ſie mit aller Macht ankämpfen muß. Allein wie kann unſre ſinnliche Natur unſrer Vernunft bei ihrer Vervollkommnung behülflich ſein, da doch dieſe Vervollkommnung in einer Bekämpfung der ſinnlichen Natur beſteht? Welchen Zweck ſoll es haben, daß unſre Vernunft, nachdem ſie in dieſem gegenwärtigen Leben die körperlichen Triebe und Neigungen ſich unterworfen hat und dadurch Eins mit Gott geworden iſt, denſelben Kampf gegen eine andere Art von Trieben von Neuem zu kämpfen hat? Es läßt ſich durchaus nicht begreifen, wie die Ausbildung unſrer Vernunft in dem einen Leben ihre Kraft oder Vervollkommnungsfähigkeit für das andere Leben erhöhen könne, da doch die Vollkommenheit der Vernunft, nach Fichtes Ausſpruch, lediglich in der Reinheit und Stärke des Willens, d. h. eines von allen irdiſchen und materiellen Beziehungen völlig verſchiedenen Vermögens beſtehen ſoll.

Endlich aber, welches iſt die Natur jenes göttlichen

Digitized by Google

Willens, auf welchen, nach Fichte, unsre Vernunft sich bei allen ihren Handlungen stützen soll? Ist es der Wille eines persönlichen Wesens, eines Subjects? Aber Fichte scheint die Idee eines persönlichen Gottes, die er schon in einer früheren Abhandlung: „Ueber den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" (in seinem Philos. Journal 1798), ausdrücklich abgewiesen hatte, auch hier noch nicht anzuerkennen. Oder versteht er unter jenem Willen blos eine allgemeine Kraft, welche alle Theile der Welt durchdringt, belebt und beseelt? Aber gleichwohl schreibt Fichte diesem höchsten Willen eine rein moralische Aufgabe zu. Er soll keine schöpferische oder bildende Kraft sein, im materiellen Sinne, sondern blos ein bewegendes, regelndes Prinzip der moralischen Welt. So wäre es also wohl eine Art von vorherbestimmter Harmonie, ähnlich der von Leibnitz angenommenen, ein allgemeines Gesetz, welches in allen Individuen wirksam ist und sie nach dem gleichen Ziele zu streben zwingt? Allein, wie stimmt die Voraussetzung eines solchen allgemeinen Gesetzes zu der Freiheit und Autonomie der praktischen Vernunft? Entweder ist dieses allgemeine Gesetz völlig Eins und Dasselbe mit der menschlichen Vernunft; aber wozu dann der Begriff einer allgemeinen Weltordnung, eines göttlichen Willens? warum bleibt Fichte dann nicht bei der ursprünglichen Idee des reinen Ich, der Vernunft stehen? Oder, sollen wir annehmen, daß jenes allgemeine Gesetz und die Vernunft des Menschen verschieden sind? Dann würde aber die Vernunft einer äußeren Triebfeder gehorchen; sie wäre nicht absolut frei. In dem Kantschen Systeme dient der Begriff: Gott, zur Auflösung des Problems des höchsten Gutes, zur Vermittlung der materiellen Glückseligkeit mit der ideellen Tugend; bei Fichte dagegen fällt dieser Begriff nothwendig mit der Idee des Ich zusammen.

Digitized by Google

Es iſt bekannt, daß Fichte, auf Grund des ſchon oben erwähnten Aufſatzes über die göttliche Weltregierung, in welchem er ausſprach, daß unter dem Begriff: Gott, nicht ein perſönliches Weſen über der Welt, ſondern nur die moraliſche Weltordnung ſelbſt verſtanden werden dürfe, des Atheismus angeklagt und, auf die wiederholten Vorſtellungen der kurfürſtlich ſächſiſchen Regierung bei der weimarſchen, von ſeiner Stelle als Profeſſor der Philoſophie in Jena entlaſſen wurde, daß er aber in Preußen, deſſen Regierung hierin freiſinniger und aufgeklärter handelte, als das weimarſche Miniſterium (obgleich das Letztere unter ſeinen Mitgliedern einen Goethe und einen Herder zählte), Aufnahme fand und ſpäter einen Lehrſtuhl der Philoſophie an der neu begründeten Univerſität zu Berlin erhielt. Fichte hat auf die gegen ihn erhobenen Anſchuldigungen in zwei beſonderen Schriften geantwortet, der „Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus; eine Schrift, die man zu leſen bittet, ehe man ſie confiscirt;“ und dem „Verantwortungsſchreiben an die Regierung.“ In dieſen beiden Vertheidigungsſchriften ſucht Fichte zu beweiſen, daß der von ihm aufgeſtellte Begriff von Gott der einzige dieſes erhabenen Weſens würdige ſei, weil er ſich von allen den anthropomorphiſtiſchen und anthropopathiſchen Vorſtellungen frei erhalte, mit denen gewöhnlich die Metaphyſik die Idee eines höchſten Weſens umgebe; weil er Gott nur ſittliche Eigenſchaften beilege und ihn für das bewegende Prinzip der fortſchreitenden Entwicklung der Menſchheit erkläre.

Mit der Vertreibung Fichtes von Jena beginnt auch in ſeinem innern Leben eine neue Periode. Die gewaltſame Wendung ſeines äußeren Geſchicks konnte nicht ohne Einfluß auf ſeine geiſtige Richtung und Stimmung bleiben. Die Unterbrechung ſeiner praktiſchen Thätigkeit und ſeiner Einwirkung

Digitized by Google

auf einen zahlreichen Kreis von Schülern — worin er in Jena seine höchste Befriedigung und den Impuls zur Verfolgung seiner praktischen Richtung gefunden hatte —; die Einsamkeit und Abgeschiedenheit, worin er während der ersten Zeit seines Aufenthalts in Berlin lebte; alles Dies war wohl geeignet, eine neue Durchbildung seiner speculativen Ansichten und eine Entwicklung mancher Ideen, die vorher unausgebildet in ihm geschlummert hatten, zu fördern. Zudem war Fichte einer von den Geistern, die durch einen gewaltsamen Drang des Schaffens und Reformirens leicht auf Extreme geführt werden und dann ebenso leicht, an einem Extreme angelangt, in das entgegengesetzte überspringen, ohne selbst den Widerspruch in ihrer Handlungsweise inne zu werden. Fichte hatte, in seinen bisher genannten Schriften, alle Consequenzen seiner Ichlehre, nach ihrer praktischen und skeptischen Seite hin, erschöpft. Sein Bestreben, durch seinen Idealismus die Wissenschaft und das Leben umzugestalten, war, in seinen Wirkungen nach Außen, auf einen Widerstand gestoßen, der ihn empfinden ließ, daß der allgemeine Gang der Dinge nicht durch *eines* Menschen Kraft aus seinen Bahnen gerissen werde; daß ein allgemeineres, höheres Gesetz der Entwicklung die Welt regiere. Jemehr er nun, bei der Unterbrechung seiner äußern, unmittelbar wirksamen Thätigkeit, auf die blos speculative Betrachtung und Selbstbesinnung angewiesen war, desto mehr trat ihm das eigne Ich vor jenem allgemeinen Gesetze alles Seins und Geschehens zurück, und da er gleichwohl die Idee, Alles in *einem* absoluten Acte des Erkennens zu erfassen, nicht aufzugeben vermochte, so mußte auch jenes Gesetz sich ihm wieder unter dem Bilde einer absoluten, einfachen Substanz darstellen; der Begriff des absoluten Ich mußte sich zum Begriff eines absoluten Urwesens aller Dinge erweitern, die Idee der

Digitized by Google

Selbſtanſchauung zur Idee der Anſchauung eines höhern Seins, in dem das Ich ſich ſelbſt, als in ſeinem eigentlichen, realen Urgrunde, wiederfindet. So ging die idealiſtiſch praktiſche Richtung Fichtes allmälig über in eine myſtiſche.

Digitized by Google

Mystische Richtung Fichtes.

Die meisten Geschichtschreiber der Philosophie haben Fichten die Veränderung seiner Ansichten als einen förmlichen Abfall von seinen früheren Grundsätzen ausgelegt. Nach unsrer Ansicht ist jedoch diese neue Gestalt der Fichteschen Philosophie das natürliche Resultat der weitern Ausbildung seiner ursprünglichen Richtung, und wir glauben die Spuren derselben schon in seinen früheren Schriften an mehrern Orten zu entdecken, wenn sie auch erst in den späteren deutlicher und vollständiger zu Tage kommen. Die Grundidee des Fichteschen Systems, die Idee des absoluten Ich, enthielt, wie wir gesehen haben, zweierlei verschiedene Richtungen in sich, das Prinzip der Identität, ein dogmatisches Prinzip, und das Prinzip der Thätigkeit oder Freiheit, dem eine praktische und kritische Tendenz zu Grunde lag. In den praktischen Schriften Fichtes war das dogmatische Prinzip dem praktischen untergeordnet und trat nur in einzelnen Andeutungen hervor; allein es war doch immerhin vorhanden und übte einen, wenn auch geheimen, doch unverkennbaren Einfluß auf den Geist des Philosphen; es bedurfte daher nur der so eben von uns geschilderten Veranlassung, um diesen Einfluß bis zu der Höhe zu steigern, daß das dogmatische Element sich zu einer förmlich mystischen Richtung entwickelte.

Die mystischen Ansichten Fichtes finden sich hauptsächlich in folgenden fünf Schriften niedergelegt: in der „An-

Digitized by Google

weiſung zum ſeligen Leben" oder: „Religionslehre;" den „Vorleſungen über das Weſen des Gelehrten," der „Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe," den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters," endlich, in der „Staatslehre." Die erſte dieſer Schriften, die Religionslehre, enthält ein vollſtändiges Religionsſyſtem, welches ſich, nach der eigenen Erklärung des Verfaſſers, auf die poſitiven Dogmen des chriſtlichen Glaubens und insbeſondere auf die Johanneiſchen Anſichten ſtützt. Fichte geht darin von der Idee aus, daß die Seligkeit aller endlichen Weſen in der Liebe zu Gott, als dem einzigen wahren Sein und in der Erhebung über die Welt beſtehe, weil dieſe Nichts, als Schein, Vergängliches, Unweſentliches enthalte. Es giebt kein wahres Sein außer Gott, ſagt Fichte. Alles, was iſt, iſt nur inſofern, als es an dem Sein Gottes Theil nimmt. Gott iſt das reine Sein, die abſolute Einheit und Identität. Dieſes reine Sein reflectirt ſich ſelbſt in einem Andern; die Einheit wird Vielheit; Gott offenbart ſich, erſcheint in der Welt; die Welt ſpaltet ſich wieder in eine Mannigfaltigkeit von Einzelweſen, welche aber ſämmtlich nur Erſcheinungsformen des einfachen Weſens Gottes ſind.

Es giebt für die Betrachtung dieſer Erſcheinungswelt fünf verſchiedene Standpunkte: erſtens, den Standpunkt der Sinnlichkeit; zweitens, den der Abſtraction; drittens, den des Gefühls; viertens, den religiöſen; fünftens, den wahrhaft wiſſenſchaftlichen oder philoſophiſchen, der alle frühere in ſich ſchließt. Auf dem Standpunkt der Sinnlichkeit betrachten wir die Außendinge blos nach ihrem materiellen Daſein. Weiterhin abſtrahiren wir davon und bilden uns die Idee eines allge-

Digitized by Google

meinen, formalen Sittengesetzes, welches unsre Handlungen bestimmen soll. Dies ist der Gesichtspunkt Kants und derselbe, auf dem sich Fichte in seiner ersten Periode befand. Auf einem noch höheren Standpunkte handeln wir unmittelbar nach dem innern Antriebe unsres Gefühls, aus Begeisterung für das Gute, Wahre und Schöne; Muster hierfür sind Plato und Jacobi. Durch die Religion lernen wir sodann alle unsre Vorstellungen und Handlungen auf Gott, als den obersten Grund alles Seins, beziehen. Allein erst die Wissenschaft lehrt uns dieses göttliche Sein und unser Verhältniß zu ihm klar erkennen und vollständig begreifen.

Die drei letzten Gesichtspunkte müssen stets vereinigt sein, um ein vollständiges Resultat zu liefern, denn Wissenschaft und Religion enthalten an sich keinen Antrieb zum Handeln, und doch ist der Mensch nicht blos zum Denken und zur Selbstbeschauung, sondern ganz vorzüglich zu einem thätigen Leben bestimmt.

Der höchste Zweck des menschlichen Daseins und der einzige Weg zu einem wahrhaft seligen Leben besteht also in der stufenweisen Entwicklung des Geistes, in der allmäligen Erhebung von dem sinnlichen Dasein bis zu der vollkommnen Einheit mit Gott und der reinen Anschauung seines ewigen Wesens. So lange der Mensch nur seinen sinnlichen Trieben gehorcht, kennt er auch nur die flüchtigen und unvollkommenen Freuden des irdischen Daseins. Wenn er diese sinnlichen Triebe durch den strengen Gehorsam gegen ein Sittengesetz überwindet, so mag er wohl sich einer vollkommenern Apathie oder Gemüthsruhe erfreuen, die ebenfalls, wenigstens nach dem Zeugniß der Stoiker, eine gewisse Wollust in sich schließt. Allein das wahre Glück des Lebens, die wahre und dauernde Seligkeit erschließt sich dem Menschen erst dann,

Digitized by Google

wenn er im freien Entſchluß durch Wiſſenſchaft und Religion mit Gott vereinigt iſt. Der Menſch, welcher Gott vollſtändig erkannt hat und ihn wahrhaft liebt, findet in ſeinen Handlungen und Ideen die höchſte und reinſte Befriedigung. Er handelt nicht mehr nach dem ſtrengen Pflichtgebote, denn, wie es Schiller in ſeinem Gedicht: „Das Ideal und das Leben," ſo ſchön ausdrückt:

„Des Geſetzes Feſſel bindet
Nur den Sclavenſinn, der ſie verſchmäht,
Mit des Menſchen Widerſtand verſchwindet
Auch des Gottes Majeſtät."

Der religiöſe Menſch erblickt überall die Spuren des heiligen Waltens Gottes. Er findet überall in der Welt Harmonie, Ordnung, Schönheit. Der Menſch, welcher durch die Ideen der Wiſſenſchaft aufgeklärt iſt, vermag ſogar an dieſem großen Werke der göttlichen Weisheit mitzuarbeiten und die organiſche Entwicklung der Wiſſenſchaft, der Kunſt und des Staates durch ſeine lebendige Theilnahme zu fördern.

In einer ſpätern Bearbeitung der Wiſſenſchaftslehre: „die Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe dargeſtellt," wird ebenfalls die Erhebung über die irdiſchen Dinge, den gewöhnlichen Gegenſtand unſrer Aufmerkſamkeit und unſres Intereſſes, und die Vereinigung mit Gottes ewigem Sein als der Zweck alles Wiſſens und Thuns dargeſtellt, und mit den Worten geſchloſſen: „So endet denn die Wiſſenſchaftslehre in einer Weisheitslehre, d. h. in dem Rath, nach der in ihr erlangten Erkenntniß, durch welche ein ſich ſelbſt klarer und auf ſich ſelbſt ohne Verwirrung und Wanken ruhender Wille allein möglich iſt, ſich wieder hinzugeben dem wirklichen Leben, nicht dem in ſeiner Richtigkeit dargeſtellten

Digitized by Google

Leben des blinden und unverständigen Triebes, sondern dem an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben.“

Dieselben Ideen finden wir wieder in Fichtes: „Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten.“ Nach dem Titel dieses Buches zu urtheilen, sollte man meinen, dasselbe sei blos eine weitere Ausführung der früheren Abhandlung: „über die Bestimmung des Gelehrten.“ Allein bei näherer Prüfung ergiebt sich ein beträchtlicher und merkwürdiger Unterschied zwischen diesen beiden Schriften. In der früheren Schrift stellte Fichte, wie wir gesehen haben, den Gelehrten an die Spitze der allgemeinen Kulturbewegung, der socialen und industriellen Vereinigung der Menschen. In den späteren Vorlesungen aber über das Wesen des Gelehrten macht er denselben zum Führer der Menschen auf dem Pfade zur Seligkeit, d. h. zur Anschauung des göttlichen Seins und zur Erhebung über die irdischen Zwecke. Dort ist der Gelehrte ein St. Simonistischer Priester, hier ist er ein christlicher Weiser und Lehrer.

Fichte hat seine mystischen Ansichten auch auf die Geschichte und den Staat angewendet. In seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters,“ einer Reihe von Vorlesungen, welche er im Winter von 1804 zu 1805 zu Berlin vor einem größeren Publicum hielt, theilt er die ganze Geschichte des menschlichen Geschlechts in fünf Perioden. Die erste Periode ist die der Unschuld. In dieser Periode gehorchten die Menschen noch blindlings ihrem natürlichen Instinct, ohne selbst nur die Ahnung einer höheren Bestimmung ihres Daseins zu haben. Aus diesem Naturzustande der Unschuld und der allgemeinen Gleichheit entwickelt sich, als zweite Phase, in dem äußeren Leben der Menschen, die sociale Ungleichheit, in ihrem inneren Bewußtsein, der Gegensatz des Guten und Bösen. Einzelne kräftige Geister,

Digitized by Google

durch Verſtand oder Körperſtärke den Andern überlegen, erheben ſich zu Führern und Geſetzgebern. Die natürliche Freiheit wird äußerlich durch Geſetze, innerlich durch die erwachende Stimme des Gewiſſens beſchränkt. Allein der Freiheitstrieb empört ſich gegen den Despotismus der Herrſcher und die Willkühr der Geſetzgebung. Die individuellen Leidenſchaften und Meinungen triumphiren über das Anſehen der Geſetze und der öffentlichen Gewalten; Wahrheit, Tugend, Sitte werden leere Namen bei der allgemein herrſchenden Verwirrung und Geſetzloſigkeit. Dieſer Zuſtand der Anarchie bildet die dritte Periode der Menſchengeſchichte. Da erhebt die Vernunft ihre Stimme und ſtellt die geſtörte Ordnung wieder her, indem ſie die Menſchen über ihre Beſtimmung aufklärt und ihnen im Innerſten ihres eigenen Bewußtſeins ein klares und wandelloſes Geſetz zeigt, als ſichere Richtſchnur und feſten Haltpunkt ihrer Handlungen. Dieſer Sieg der Erkenntniß über die Verwirrung und Ordnungsloſigkeit bezeichnet die vierte Stufe in der Entwicklung des Menſchengeſchlechts. Die fünfte Periode endlich findet die Menſchheit im vollen Beſitz dieſer Vernunftideen, eifrig bemüht, dieſelben durch die ſchöpferiſche Kraft des höheren, göttlichen Geiſtes unter organiſchen und dauernden Formen ins Leben einzuführen. Das iſt die Zeit, wo Wiſſenſchaften und Künſte ſich in höchſter Blüthe entfalten, wo der Staat und die Geſellſchaft auf feſten, unerſchütterlichen Grundlagen neubegründet werden, wo die ganze Menſchheit, am Ziel ihrer langen Laufbahn angelangt, noch einmal alle die früheren Stufen ihrer Entwicklung überſchaut, und ſich zum klaren Bewußtſein der großen Aufgabe erhebt, welche ſie durch jene fortſchreitende Vervollkommnung erfüllt hat. Dann beginnt das goldene Zeitalter vollkommener Glückſeligkeit für die Menſch-

Digitized by Google

heit, die Zeit des Reiches Gottes auf der Erde. Für uns ist diese Zeit noch eine künftige, vielleicht entfernte, denn unser Zeitalter bildet erst den Uebergang aus der dritten Periode in die vierte; die Vernunft beginnt eben erst sich Bahn zu brechen; sie kämpft noch mit dem Leichtsinn, den Leidenschaften und Irrthümern der Individuen, wie mit den Misbräuchen veralteter gesellschaftlicher Zustände.

In der „Staatslehre," einem nach des Verfassers Tode herausgegebenen Werke, welches die Vorträge enthält, die er im Sommer 1813 auf der Universität zu Berlin hielt, sind die Ansichten über den Staat und die Geschichte in noch engere Beziehung zu den religiösen Dogmen gesetzt. Fichte unterscheidet hier zwei Hauptperioden in der Geschichte der Menschheit: das Alterthum und die moderne Zeit. Der Charakter des Alterthums besteht, nach Fichte, in dem Walten eines bewußtlosen und unfreien Schicksals, in der blinden Abhängigkeit der Massen von einer höheren Autorität und von Denen, welche sich als Vertreter und Auserwählte dieser höhern Autorität darstellen. Das Prinzip der Neuzeit dagegen ist die Freiheit. Die alten Völker gehorchten blindlings den Gesetzen, welche ihre Könige oder Priester ihnen im Namen der Gottheit auferlegten; sie wagten nicht, die Vernunftmäßigkeit dieser Gesetze zu untersuchen; sie ließen sich durch eine Art von Schicksalsidee leiten, ohne über ihren wahren Vortheil oder ihre Bestimmung nachzudenken. Als das Nachdenken und der Zweifel sich der Menschen bemächtigte, da war es um die alte Welt geschehen; eine neue Zeit, die Zeit des Christenthums, trat an ihre Stelle. Das Christenthum stützt sich ebenfalls auf den Glauben, auf die Hingebung an die höhere Macht eines übersinnlichen Wesens; allein dieser Glaube unterdrückt nicht die Freiheit und Vernunft des Menschen, wie es der

Digitized by Google

blinde Naturinſtinct in der alten Welt that, ſondern er iſt vielmehr Eins mit dieſer Freiheit, ihr höchſtes und eigenſtes Product. Die poſitiven Glaubensſätze der chriſtlichen Religion ſind nichts Anderes, als die, unter einer äußern, geſchichtlichen Form auftretenden Selbſtoffenbarungen unſrer Vernunft; der höchſte Zweck und Gegenſtand der chriſtlichen Lehre iſt die moraliſche Freiheit des Menſchen. In dem Vernunftſtaate oder dem auf chriſtliche Prinzipien gegründeten Staate handelt jeder Einzelne recht, aus Gehorſam gegen den heiligen Willen Gottes, den ſeine eigene Vernunft ihm offenbart. Die Geſetze, die Sitten, die politiſchen Einrichtungen und die öffentliche Erziehung, Alles wirkt darauf hin, dieſen Trieb zum Guten und Rechten in dem Einzelnen zu erwecken. Die öffentlichen Gewalten können dann ihr Amt niederlegen, da es keines äußeren Zwanges mehr bedarf, um die Menſchen zur Erfüllung ihrer Pflicht, zur Beobachtung der Geſetze anzuhalten. Der Staat wird nicht mehr ein äußeres Rechtsinſtitut ſein, auf poſitive Geſetze und Strafen gegründet, ſondern eine, auf der ſittlichen Freiheit der Menſchen und ihrer Liebe zu Gott ruhende Theokratie.

So wiederholt ſich in allen Schriften aus der ſpätern Periode Fichtes dieſe Beziehung aller Dinge auf Gott; dieſe myſtiſche Verklärung aller irdiſchen Verhältniſſe durch die Idee einer überſinnlichen Welt; dies Beſtreben, überall das Ueberſinnliche in dem Sinnlichen wiederzufinden und abzubilden. Dazwiſchen brechen allerdings oft die früheren, praktiſchen, auf das Irdiſche und Gegenwärtige gerichteten Tendenzen durch. Man ſieht, daß der Philoſoph, über jener Sehnſucht nach einer höheren Welt, keineswegs die Intereſſen des ihn umgebenden Lebens, die großen Fragen ſeiner Zeit und ſeines Volkes vergeſſen hat. Allein eben dieſe Ver-

Digitized by Google

miſchung fremdartiger Geſichtspunkte, dieſes Beſtreben, Kulturfragen der Gegenwart durch Hereinziehung einer zukünftigen, überſinnlichen Welt zu löſen, macht die zweite Phaſe der Fichteſchen Philoſophie häufig in ihren Anſichten unklar, in ihren Reſultaten unfruchtbar.

Die äußeren Verhältniſſe, unter denen dieſe zweite Phaſe in dem Geiſtesleben Fichtes ſich entwickelte und zu ihrem Abſchluß kam, haben unſtreitig nicht Wenig dazu beigetragen, ihm eine ſolche Richtung auf ein höheres Prinzip zu geben, in welchem der menſchliche Geiſt, bei ſeinem Kampfe mit den äußeren Verhältniſſen, einen Stützpunkt finden, welchem er vertrauensvoll die Entwicklung und Geſtaltung ſeines und des allgemeinen Lebens der Menſchheit überlaſſen könne. Die franzöſiſche Revolution, längſt ſchon ihren glorreichen Anfängen entfremdet und zur wilden Anarchie ausgeartet durch die Verkehrtheit und Selbſtſucht der Parteien, war in ihrem Laufe gehemmt worden durch den mächtigen Geiſt Bonapartes, der ſich zum Meiſter der entfeſſelten Bewegung machte und ſie unter das Geſetz ſeines gewaltigen Herrſcherwillens beugte. Das Reich der Freiheit und Gleichheit löſte ſich auf in einen militäriſchen Despotismus; die repräſentativen Formen wurden ein gefügiges Werkzeug in den Händen des jugendlichen Feldherrn, deſſen wunderähnliche Kriegsthaten das franzöſiſche Volk blendeten und betäubten. Daſſelbe Volk, welches eben noch ſo ſtolz und ſo eiferſüchtig auf ſeine wiedereroberten Rechte und Freiheiten war, gab alles Dies um den flüchtigen Glanz eines Ruhmes hin, den es mit einer unrühmlichen Knechtſchaft erkaufte, und ließ ſich widerſtandslos von dem tyranniſchen Willen eines Einzigen beherrſchen, weil dieſer Einzige ein Genie war, weil er der nationalen Leidenſchaft der Eitelkeit durch den blendenden Schimmer ſeiner kriegeriſchen Thaten ſchmeichelte.

Digitized by Google

Selbſt in Deutſchland gab es nicht Wenige, die ſich von der Größe und dem Genie Napoleons begeiſtern ließen. Doch erkannten die Hellerſehenden bald die verderblichen Folgen, mit denen die ſchrankenloſe Macht dieſes außerordentlichen Geiſtes die Freiheit, nicht allein der franzöſiſchen Nation, ſondern auch der andern Nationen, bedrohte. Es exiſtirt aus jener Zeit ein Urtheil Fichtes über Napoleon, worin der Philoſoph ſowohl die Urſachen der wunderartigen Erfolge dieſes Genies und beſonders ſeines allmächtigen Einfluſſes über die Gemüther ſeiner Nation, als auch der Gefahren der Concentration einer ſo ungeheuren Macht in der Hand eines ehrgeizigen, nur von der Idee ſeiner Selbſtvergrößerung und Selbſtverherrlichung beherrſchten, und eben durch dieſe einſeitige, egoiſtiſche Conſequenz ſeines eiſernen Willens ſich Alles dienſtbar machenden Mannes mit großem Scharfblicke ſchildert, und zugleich Andeutungen giebt, mit welchen Waffen dieſer Macht entgegenzutreten ſein möchte.

Dieſe Befürchtungen ſollten nur zu bald in Erfüllung gehen. Deutſchland ward von den ſiegreichen franzöſiſchen Armeen überſchwemmt; das heilige römiſche Reich, lange ſchon in ſich ſelbſt geſpalten, hörte auf zu ſein; ein Theil von Deutſchland ward dem franzöſiſchen Reiche einverleibt, ein anderer mittelbar unter die Oberhoheit Napoleons geſtellt, durch die Gründung des Rheinbundes, deſſen Protector der Kaiſer der Franzoſen ward; Oeſtreich erfuhr harte Demüthigungen; Preußen ſah ſich der Vernichtung nahe gebracht. Zu gleicher Zeit wurde der deutſche Nationalgeiſt durch den brutalen Uebermuth des Siegers aufs Tiefſte verletzt. Statt der Freiheit, durch deren Verheißung man anfangs die Beſiegten anzulocken verſucht hatte, ſahen ſich dieſe bald der härteſten Knechtſchaft preisgegeben. Ganz beſonders aber traf der Haß und die Tyrannei Napoleons die deutſchen Univerſi-

Digitized by Google

täten, dieſe alten Schutzgöttinnen des germaniſchen Geiſtes. Daher ging auch der Widerſtand gegen den Druck der Napoleoniſchen Herrſchaft hauptſächlich von den Univerſitäten, und namentlich den preußiſchen, aus. Fichte war einer der Erſten, welche die ſtudirende Jugend zur Vertheidigung der Denkfreiheit und ihrer Sitze, der Univerſitäten, zur Rache und Abwehr der Schmach, welche die fremden Eroberer auf den altehrwürdigen Namen der germaniſchen Nation gehäuft hatten, unter die Waffen riefen. Im Jahre 1808 hielt Fichte, mitten in dem von feindlichen Soldaten beſetzten Berlin, vor einer zahlreichen Verſammlung aus allen Ständen ſeine donnernden „Reden an die deutſche Nation", in denen er den Nationalgeiſt zu wecken und zu befeuern, die Größe und die Tugenden der alten Germanen den entarteten Enkeln ins Gedächtniß zu rufen, vor Allem aber den verderblichen Einfluß des franzöſiſchen Geiſtes auf die Sitten, den Geſchmack und die Erziehung des deutſchen Volks von Grund aus zu zerſtören ſuchte. Zu dieſem Zwecke entwickelte er die Idee eines Syſtems der Nationalerziehung, zur Aufklärung des Volks über ſeine Pflichten und ſeine Intereſſen, zur engeren Verſchmelzung der verſchiedenen Stände und zur Herbeiführung eines allgemeinen Aufſchwunges der Nation gegen die franzöſiſche Tyrannei.

Dieſe Reden ſind in doppelter Hinſicht bedeutungsvoll. Einmal zeigen ſie uns den Patriotismus Fichtes in ſeinem ganzen erhabenen Schwunge; ſodann aber enthalten ſie eine höchſt lebendige Entwicklung ſeiner philoſophiſchen Grundanſichten, in ihrer Anwendung auf die beſtimmten politiſchen, ſittlichen und ſocialen Verhältniſſe Deutſchlands in jener Zeit.

Fichte betrachtet die Erniedrigung und Unterjochung Deutſchlands als die Folge der Selbſtſucht, die ſich ſeit

Digitized by Google

langeher des Volks und der Regierenden bemächtigt habe, und der daraus entſtandenen Uebel, der allgemeinen Sittenverderbniß, der ſchroffen Sonderung der Stände, der Schlaffheit der Regierungen und der Ertödtung des Gemeingeiſtes. Aus dieſer Erniedrigung, ſagt Fichte, kann ſich Deutſchland nicht durch die gewöhnlichen, bisher gebrauchten Mittel erheben, ſondern nur durch ein außerordentliches, noch nie vorher gebrauchtes Mittel, vermittelſt der Erſchaffung einer ganz neuen Ordnung der Dinge. Dieſe neue Welt müßte aber ſo beſchaffen ſein, daß ſie der fremden Gewalt, welcher Deutſchland unterworfen iſt, unvernommen bliebe, ihre Eiferſucht auf keine Weiſe erregte, ja daß dieſe durch ihren eigenen Vortheil bewegt würde, der Geſtaltung einer ſolchen kein Hinderniß in den Weg zu legen. Dieſes Rettungsmittel nun erblickt Fichte in der Bildung des Volks zu einem durchaus neuen, bisher vielleicht, als Ausnahme, bei Einzelnen, niemals aber als allgemeines und nationales Selbſt dageweſenen Selbſt, in der Erziehung der Nation, deren bisheriges Leben erloſchen und Zugabe eines fremden Lebens geworden, zu einem ganz neuen Leben, das entweder ihr ausſchließendes Beſitzthum bleibt, oder, falls es auch von ihr aus an andere kommen ſollte, ganz und unverringert bleibt bei unendlicher Theilung. Mit einem Worte, eine gänzliche Veränderung des Erziehungsweſens iſt, nach Fichte, das einzige Mittel, die deutſche Nation im Daſein zu erhalten.

Die Aufgabe dieſer neuen Erziehung läßt ſich in Kürze ſo angeben, daß ſie den Menſchen zu dem lebendigen, ſelbſtthätigen und klaren Bewußtſein der höhern Weltordnung und der höhern Beſtimmung ſeines Daſeins erheben, ihn alſo zur reinen Sittlichkeit, zur wahren Religion, zur Klarheit des Verſtandes und zur Lauterkeit des Willens erziehen, daß ſie, mit einem Worte, den ganzen Menſchen durchaus und voll-

Digitized by Google

ständig zum Menschen bilden solle. Diese Erziehung wirkt nicht äußerlich, mechanisch, wie die bisherigen Bildungsweisen, sondern sie wirkt auf das Innere des Menschen und von innen heraus; sie macht die Bildung nicht zu einem bloßen Besitzthum des Individuums, sondern zu einem lebendigen Bestandtheil desselben; sie versucht nicht, den Willen durch Ermahnungen zu bestimmen, die nur einen vorübergehenden Eindruck machen, sondern sie sucht denselben so aus dem Ganzen und vollständig in die als wahr erkannte Richtung hineinzubilden, daß alle Schwankungen der Willkühr und alle Regungen der Selbstsucht an dieser entschiedenen Richtung auf das Höhere machtlos abprallen.

Diese Erziehung wendet sich nicht an einen Stand, sondern an alle Stände, an das Volk, an die Nation; sie ist eine wahre Nationalerziehung. Sie nimmt den Zögling ganz in Beschlag, reißt ihn von der Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen, verderbten Geschlechte los und hält ihn so lange in dem Bereich ihrer umbildenden und vergeistigenden Macht fest, bis sie ihn, als vollkommen hineingebildet in die neue Lebensauffassung und darin befestigt, sicher und ohne Furcht ins Leben entlassen kann, damit er hier die Ideen verwirkliche, in die er durch sie eingeweiht, für die er ganz gewonnen ist. Die Zöglinge dieser neuen Erziehung müssen also von allem Umgang mit andern Menschen entfernt und in die Gesellschaft von Männern gebracht werden, die durch anhaltende Uebung sich die Fertigkeit erworben haben, durch Selbstbeobachtung und Selbstachtung, die sich in ihrem ganzen Betragen ausprägt, die Jugend zur Achtung gegen sie und dadurch allmälig zur Selbstachtung zu gewöhnen. In diesen Erziehungsanstalten muß der Zögling durch eine strenge Regel zuerst zum unverbrüchlichen Gehorsam angehalten, sodann aber durch Beispiel und aufmunterndes Entgegenkommen der

Digitized by Google

Erwachſenen zur thätigen Förderung des Gemeinzweckes, zu Aufopferungen für Andere und für das Ganze angetrieben werden. Die Bildung des Zöglings beginne mit der Entwicklung ſeines Empfindungs- und Anſchauungsvermögens, zugleich auch ſeiner körperlichen Kraft und Fertigkeit; hieran ſchließe ſich ſodann die Ausbildung ſeines Denkens, die Erweckung der ſittlichen, rechtlichen und religiöſen Ideen in ſeinem Geiſte, die aber immer ſogleich durch die Liebe, durch die Begeiſterung für das Edle und Erhabene lebendig gemacht werden muß. Kurz, der Zögling lebe fortwährend ein Leben der höhern, geiſtigen Anſchauung, der aus der Innerlichkeit des Gemüths, des Denkens, der Selbſtbeſtimmung hervorbrechenden und alles Aeußerliche durch die Weihe der Idee und die Wärme der Liebe verklärenden Begeiſterung.

Die Nationalerziehung ſoll, wie ſchon geſagt, eine allgemeine und für alle Stände gleiche ſein. Indeſſen mag ſich in ihr dennoch die Gelehrtenbildung von der Bildung des Ungelehrten abſondern. Der künftige Gelehrte muß jedenfalls durch die Nationalerziehung hindurchgegangen ſein, muß an der Entwicklung der Erkenntniß in Empfindung und Anſchauung, der körperlichen und mechaniſchen Fertigkeiten Theil genommen haben; ſodann mag er aber (inſofern nämlich eine hervorſtechende Neigung zur Welt der Begriffe den Beruf zum Gelehrten bei ihm bekundet) im einſamen Nachdenken und in der geiſtigen Selbſtthätigkeit geübt werden, denn der Gelehrte ſoll mit ſeinem Begriffe immer der Gegenwart vorauseilen, um das Menſchengeſchlecht, mit beſonneuer Kunſt, weiterzubringen.

Die neue Erziehung iſt, der Natur der Sache nach, eine durchaus öffentliche, den Einflüſſen des Familienlebens entrückte. Erſt künftig, wenn eine neue Generation durch eine ſolche Erziehung herangebildet iſt, wird es vielleicht möglich

Digitized by Google

sein, dieser die Entwicklung ihrer Jugend zu überlassen und die Erziehung der Familie zurückzugeben. Fichte hofft, der Staat werde das große Werk einer solchen Nationalerziehung in seine Hand nehmen, um Einheit und Dauer in dasselbe zu bringen; sollte aber der Staat seine Pflicht verkennen, so rechnet er auf den Gemeinsinn und das thätige Zusammenwirken der Privatpersonen und der Gemeinden.

Um des Eingehens in die näheren Einzelheiten des Fichteschen Plans überhoben zu sein, bemerken wir, daß derselbe auf den Pestalozzischen Ideen fußt und daß Fichte in den von Pestalozzi errichteten Anstalten die Vorbilder seiner Nationalerziehungsinstitute und die Pflanzschulen für die Leiter dieses großen Werkes erblickt.

Zu einer solchen höheren, innerlicheren und geistigeren Erziehung ist nun, wie Fichte zu erweisen sucht, die deutsche Nation vorzugsweise befähigt. Die deutsche Nation unterscheidet sich, sagt Fichte, von allen andern Völkern germanischer Abkunft durch einen Grundzug, nämlich dadurch, daß der Deutsche eine bis zu ihrem ersten Ausströmen aus der Naturkraft lebendige Sprache redet, die übrigen germanischen Stämme eine nur auf der Oberfläche sich regende, in der Wurzel aber todte Sprache. Hierin findet Fichte den Grund einer wesentlichen Verschiedenheit in der gesammten geistigen Entwicklung dieser beiden Zweige des germanischen Stammes, der im eigentlichen Mutterlande gebliebenen Deutschen und der in andere Länder ausgewanderten Völkerschaften. Mit der Anbildung einer fremden, schon erstorbenen Sprache, (der römischen) haben diese Letzteren auch in ihrer ganzen Bildung eine gewisse Oberflächlichkeit und Aeußerlichkeit angenommen, die sie zwar zu vielen günstigen Erfolgen in der Entwicklung ihrer politischen und Kulturzustände befähigt hat, die es ihnen jedoch unmöglich macht, den innern Reichthum

Digitized by Google

des geiſtigen Lebens zu entfalten, deſſen ſich der Deutſche, in Folge jener Urſprünglichkeit und Lebendigkeit ſeiner Sprache, erfreut. Bei dem Deutſchen greift die Geiſtesbildung ins Leben ein; bei den andern Völkern gehen geiſtige Bildung und Leben Jedes ſeinen Gang für ſich. Jenen iſt es mit der Geiſtesbildung rechter Ernſt; Dieſen iſt ſie vielmehr ein genialiſches Spiel; die Letzteren haben Geiſt; die Erſteren haben zum Geiſte auch noch Gemüth. In der Nation der lebendigen Sprache iſt das große Volk bildſam und die Bildner derſelben erproben ihre Entdeckungen an dem Volke und wollen auf dieſes einwirken; in einer Nation der andern Art dagegen ſcheiden ſich die gebildeten Stände vom Volke und achten daſſelbe nur als ein blindes Werkzeug ihrer Pläne.

Man ſieht leicht, daß Fichte bei dieſem Gegenſatze vorzugsweiſe die Franzoſen im Auge hat, als eine aus germaniſchen und romaniſchen Elementen gemiſchte Nation. Daß ſchon hierdurch die Charakteriſtik der Nationalunterſchiede einſeitig ausfallen mußte, iſt begreiflich; wir wollen uns daher auch nicht mit einer genauern Prüfung der Anſichten aufhalten, welche Fichte in Bezug auf die Vorzüge und die Beſtimmung des deutſchen Nationalgeiſtes aufſtellt; um ſo weniger, da wir ſpäter Gelegenheit zu finden hoffen, uns über die Stellung unſrer Philoſophen zu unſrem Nationalleben und ſeiner Entwicklung im Allgemeinen auszuſprechen. Wir bemerken daher blos noch, daß Fichte jenen Vorzug der Urſprünglichkeit, Innigkeit und Lebendigkeit, den er dem deutſchen Geiſte zuſpricht, namentlich in der deutſchen Philoſophie und Poeſie ausgeprägt findet, und daß er in einem geſchichtlichen Ueberblicke nachzuweiſen verſucht, wie alle wichtige Reformen in der modernen Welt, wenn auch von andern Völkern zuerſt angeregt oder vorbereitet, doch von den Deutſchen, mit der dieſem Volke eignen Gründlichkeit, weiter-

Digitized by Google

geführt und tiefer durchgebildet worden seien. So habe Deutschland die Reformation in seinem Schoße erzeugt; so sei die oberflächliche Verstandesaufklärung der andern Völker erst in der deutschen Philosophie zur gründlichen Vernunfterkenntniß geworden; so habe man in Deutschland das Wesen des Staats, das die Ausländer lediglich in dem vollkommnen Mechanismus der Formen gesucht, richtiger aufgefaßt als die lebendige Erziehung des Volks; so, endlich, sei auch diese Idee der Erziehung selbst zwar im Auslande zuerst wieder angeregt worden, aber ihre wahre Durchbildung und Vollendung erwarte sie ebenfalls von der Tiefe des deutschen Geistes und Gemüthes.

Mit solchen Vorzügen ausgestattet, sagt Fichte, ist Deutschland bestimmt, das Muster eines auf Vaterlandsliebe, Gemeinsinn, reine Sittlichkeit und Religiosität seiner Bürger begründeten Gemeinwesens zu werden, und zu der Verwirklichung der Vernunftidee des ewigen Friedens, der Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit der verschiedenen Nationen innerhalb ihrer natürlichen Grenzen, als vollkommen in sich geschlossener Staaten, sowohl in politischer als in mercantiler Hinsicht, die Initiative zu ergreifen.

Den Schluß dieser Reden bildet eine lebendige Schilderung aller der entwürdigenden Folgen, welche der Verlust der politischen Selbstständigkeit für ein Volk habe und über die man sich vergebens durch die nichtige Hoffnung zu trösten suche, daß die Sprache, die Wissenschaft und die Litteratur des Volks auch in seiner Unterdrückung fortbestehe; eine kräftige Ermahnung gegen den Leichtsinn und die Frivolität, welche vom Auslande her in Deutschland eingedrungen, und ein begeisterter Aufruf an die Deutschen aller Alter und aller Stände, zu dem großen Werke der Nationalerziehung und der Nationalerhebung mitzuwirken.

Digitized by Google

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 05981 5319

B
2741
.B59
v.1

Biedermann, Karl.

Die deutsche philosophie von Kant bis auf unsre zeit ...

Digitized by Google

Digitized by Google